

**STUDIA WARMIŃSKIE**  
**TOM XLI-XLII (2004-2005)**

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 XLI-XLII (2004–2005)**

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ  
„HOSIANUM”  
OLSZTYN 2005

*Rada programowa:*

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

*Zespół redakcyjny:*

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

*ADRES REDAKCJI:*

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

Wydano za zgodą  
Kurii Metropolitalnej w Olsztynie  
Olsztyn, dnia 16 marca 2004 roku  
Nr dz. 238/2004

*Redakcja techniczna, opracowanie skorowidzów:*

Władysław A. SACHA

*Opracowanie graficzne okładki:*

Adam KARZEL

**ISSN 0137-6624**

**DOKTORAT HONORIS CAUSA  
UNIWERSYTETU  
WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO  
KSIĘDZA ARCYBISKUPA  
JÓZEFA KOWALCZYKA  
NUNCJUSZA APOSTOLSKIEGO  
W POLSCE**



**Foto**





QUOD FELIX, FAUSTUM FORTUNATUMQUE SIT.  
SUMMIS AUSPICIIS  
SERENISSIMAE REI PUBLICAE POLONORUM  
NOS  
UNIVERSITATIS VARMIIENSIS-MASURIENSIS IN OLSZTYN  
RECTOR MAGNIFICUS  
ET  
FACULTATIS BIOLOGIAE COLLEGIUM PROFESSORUMQUE  
PROMOTOR ORDINE CONSTITUTUS COMMUNI OMNIS SENATUS  
UNIVERSITATIS CONSENSU

**DOMINO ARCHIEPISCOPO  
JOSEPH  
KOWALCZYKOWI**

**APOSTOLICO** IN POLONIA **NUNTIO**, HERACLEAE **ARCHIEPISCOPO** TITULARI, LEGATORUM CORPORIS **DECANO**, IURIS CANONICI **DOCTORI**, SACRAE ROTAE ROMANAE **ADVOCATO**, PUPULI POLONI **FILIO EXCELLENTI**, VARMIIENSIS SEMINARII SPIRITUALIS „HOSIANI” IN OLSZTYN ET PONTIFICALIS UNIVERSITATIS GREGORIANAE IN ROMA STUDIORUM **ABSOLVENTI**, RERUM PUBLICARUM PERITISSIMO **VIRO PONTIFICALI, NEGOTIATORI BENEMERENTI** DE CONCORDATO INTER REM PUBLICAM POLONORUM ET SEDEM APOSTOLICAM CONFICIENDO, EIUSDEM CONCORDATI **SYGNATORI**, NOVAE DIVISIONIS ECCLESIASTICARUM STRUCTURARUM IN POLONIA AD ADMINISTRATIONEM PERTINENTIS **CONCREATORI**, PONTIFICALIS DOCTRINALE DILIGENTI **PROPAGATORIQUE BENEMERENTI** DE FORMANDIS CENTRIS ACADEMICIS AD CATHOLICAM SCIENTIAM SPECTANTIBUS IN POLONIA, PRO EXCELLENTIBUS MERITIS DE ORDINANDO MUTUARUM CONSUETUDINUM INTER REM PUBLICAM POLONAM ET ECCLESIAM IN CONCORDATO FACIENDO ATQUE PRO EXIMIIS LAUDIBUS DE CONATIBUS ERIGENDI GRATIA FACULTATIS THEOLOGIAE IN UNIVERSITATE VARMIIENSIS-MASURIENSIS IN OLSZTYN, EIUSDEM CONSILII FACULTATIS THEOLOGIAE PROPOSITA SENTENTIA ACCEPTA ET CONSILIO FACULTATIS BIOLOGIAE SUADENTE.

**HONORIS CAUSA DOCTORIS TITULUM**

ET HONORES, IURA ET PRIVILEGIA CONTULIMUS, EIUSQUE REI FIDEM  
HASQUE LITTERAS UNIVERSITATIS SIGILLO SACIENDO CURAVIMUS.  
DATUM OLSZTYNI, CALENDIS JUNIIS ANNO DOMINI MM IV (BIS MILLESIMO QUARTO).

HOC TEMPORE  
DECANUS

**CESLAUS HOŁDYŃSKI**

PROMOTOR

**THADAEUS KORNIAK**

HOC TEMPORE  
RECTOR MAGNIFICUS

**RICHARDUS GÓRECKI**



**Telegram**



KSIĄDZ ARCYBISKUP  
**JÓZEF KOWALCZYK**

**Ks. abp Józef Kowalczyk** urodził się 28 sierpnia 1938 roku w Jadownikach Mokrych, w Małopolsce (diecezja tarnowska). Tam też uczęszczał do szkoły podstawowej. Następnie uczył się w gimnazjum w Radłowie, gdzie w roku 1955 otrzymał świadectwo maturalne. Swoje powołanie kapłańskie zapragnął realizować w odległym Olsztynie, zgłaszając się w 1956 roku do Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum”. Tutaj rozpoczęła się formacja duchowa i intelektualna młodego alumna, przyszedł Nuncjusz.

Po skończeniu studiów, w dniu 14 stycznia 1962 roku Józef Kowalczyk otrzymał święcenia kapłańskie w olsztyńskiej Katedrze Św. Jakuba. Potem przez niespełna dwa lata pełnił posługę kapłańską, jako wikariusz, w parafii Świętej Trójcy w Kwidzynie.

Władze kościelne doceniły uzdolnienia młodego księdza i skierowały Go w roku 1963 na studia z zakresu prawa kanonicznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Studia te kontynuował w Rzymie, na najbardziej prestiżowej uczelni kościelnej — Papieskim Uniwersytecie „Gregorianum”.

Rozpoczęty w roku 1965 rzymski okres w życiu i działalności arcybiskupa Józefa Kowalczyka zaowocował otrzymaniem w 1968 roku tytułu doktora prawa kanonicznego na podstawie opublikowanej rozprawy „De extraordinario confirmationis ministra. Comparatio disciplinae Ecclesiae Latinae et Ecclesiarum Orientalium”. Po doktoracie ks. Józef Kowalczyk poszerzył swoje wykształcenie i doświadczenie zawodowe, zdobywając bardzo wysoko ceniony dyplom Adwokata Rotalnego, a także dyplom archiwisty Tajnego Archiwum Watykańskiego.

Nabyta wiedza, a z całą pewnością także przymioty osobowości młodego duchownego z Polski o rzymskiej formacji, pozwoliły Mu rozpocząć pracę w Kurii Rzymskiej. Pracował najpierw w Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, a potem w Sekretariacie Stanu. Tutaj, na polecenie papieża Jana Pawła II, zorganizował Sekcję Polską, którą następnie kierował.

Obok pełnionych obowiązków wynikających z zajmowanego stanowiska w Sekretariacie Stanu, ks. Józef Kowalczyk równocześnie przewodniczył Komisji ds. publikacji pism i przekładów obcojęzycznych dzieł Karola Wojtyły sprzed wyboru na Stolicę Apostolską, a także redaguje polskojęzyczne wydania 14 tomów zawierających nauczanie papieża Jana Pawła II. Ta działalność, a także wcześniej zdobyte doświadczenia w dyplomacji papieskiej u boku arcybiskupa Luigi Poggiego

w czasie jego wizyt w Polsce, stały się dobrym przygotowaniem do kolejnej najbardziej zaszczytnej funkcji. W dniu 26 sierpnia 1989 roku ks. prałat Józef Kowalczyk został mianowany Nuncjuszem Apostolskim w Polsce. Wraz z tą nominacją papież podniósł Go do godności arcybiskupa tytularnego Heraklei i udzielił Mu osobiście sakry biskupiej.

Tak więc po pięćdziesięcioletniej przerwie przywrócono obecność nuncjusza apostolskiego w Polsce, a objęcie tej historycznej misji powierzono po raz pierwszy Polakowi. Ksiądz arcybiskup Józef Kowalczyk syn ziemi tarnowskiej, kapłan warmiński rozpoczął reprezentowanie Stolicy Apostolskiej wobec władz Rzeczypospolitej, a także umacnianie i tworzenie właściwych relacji między lokalnym Kościołem polskim a Kościołem powszechnym. Jako nuncjusz, musiał tworzyć od początku struktury nuncjatury w Polsce i równocześnie nawiązywać kontakty ze środowiskiem dyplomatycznym. Zaraz po swoim przyjeździe do Ojczyzny odbył podróż na Warmię, podkreślając w ten sposób ciągle łączące Go więzi i sympatie z tą ziemią.

W całej dotychczasowej, piętnastoletniej, działalności Nuncjatury Apostolskiej w Polsce, a tym samym wśród dokonań zrealizowanych za sprawą lub przy współudziale abp. Józefa Kowalczyka, wyróżnia się przeprowadzona reorganizacja kościelnych struktur administracyjnych oraz uregulowanie stosunków między państwem i Kościołem poprzez Konkordat.

Potrzebę nowego podziału terytorialnego diecezji polskich dostrzegano już od dawna. Dotychczasowe diecezje były niejednokrotnie rozległe terytorialnie i zbyt liczne ludnościowo. Daleko idąca reorganizacja dokonana bullą papieską „Totus tuus Poloniae populus” z dnia 25 marca 1992 i ustaleniami z roku 1996 i 2003, objęła utworzenie nowych diecezji i metropolii, a także potwierdzenie już istniejących i określenie ich granic. Te poczynania odbyły się przy znaczącym zaangażowaniu Nuncjusza Apostolskiego i Jego stałej współpracy w tym zakresie z Konferencją Episkopatu Polski. W wyniku tych zmian, między innymi, dotychczasowa Diecezja Warmińska podniesiona została do rangi arcybiskupstwa i metropolii.

Nawiązanie pełnych stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską i Stolicą Apostolską stało się podstawą do uzgodnienia i przyjęcia przez obydwie strony wspólnego tekstu umowy określonego mianem Konkordatu. Prace związane z przygotowaniem i zawarciem Konkordatu wymagały od Arcybiskupa Nuncjusza, który stał na czele delegacji watykańskiej, trudnych, żmudnych i umiejętnych działań. Po wynegocjowaniu i podpisaniu Konkordatu w dniu 28 lipca 1993 roku Ksiądz Arcybiskup stwierdził, iż zawarta umowa „broni polskiej racji stanu, umacnia jej tożsamość, suwerenność i niepodległość wśród wolnych narodów świata oraz zobowiązuje wierzących do respektowania przepisów i prawa wewnętrznego zgodnie z wyartykułowanymi ustaleniami”. A także podkreślił, że umowa konkordatowa wieńczy „długoletni wysiłek obu stron, polegający na zbliżeniu własnych stanowisk w imię odpowiedzialności za ludzi i historię oraz w trosce o dobro wspólne, jakim jest człowiek będący drogą Kościoła i wszelkich społeczności oraz świadomy twórca historii”.

Po uroczystym podpisaniu umowy konkordatowej nastąpiły jednak powszechnie znane trudności z jej ratyfikacją. Potrzebna jest znowu spokojna interwencja Nuncjusza Apostolskiego, stanowczość i ciągłe wyrażanie woli dalszego dialogu

*nad tym dokumentem, przy równoczesnym dystansowaniu się od jakichkolwiek rozgrywek politycznych.*

*Zmiany układu sił rządzących w kraju, ale też w równym stopniu umiejętne działania Nuncjatury Apostolskiej w Polsce, a szczególnie osobiste zaangażowanie abp. Józefa Kowalczyka jako nuncjusza apostolskiego i Jego umiejętności negocjacyjne doprowadziły w lutym 1998 roku do ratyfikacji umowy konkordatowej.*

*Ksiądz Arcybiskup jako Nuncjusz Apostolski położył szczególne zasługi wobec szkolnictwa wyższego w Polsce. Zawarty konkordat stworzył możliwość powrotu teologii na świeckie uczelnie. Na sześciu polskich uniwersytetach, w tym na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim, powstały Wydziały Teologii, a Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie została przekształcona w roku 1999 w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego z trzema wydziałami nauk kościelnych (Wydziałem Teologii, Wydziałem Prawa Kanonicznego i Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej). Warunkiem tworzenia tych jednostek jest między innymi zawarcie odpowiedniej umowy pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a rządem, a także wyrażenie zgody przez Kongregację Wychowania Katolickiego. Zasługi Księdza Nuncjusza w tej dziedzinie są trudne do przecenienia. Nuncjatura Apostolska pełni w takich przypadkach rolę pośredniczącą między rządem a Konferencją Episkopatu Polski, a nuncjusz kieruje odpowiednie pisma do Sekretariatu Stanu i do Kongregacji Wychowania Katolickiego w Rzymie.*

*W dowód szacunku i uznania zasług Księdza Arcybiskupa w wielu dziedzinach, a między innymi również w dziedzinie nauki i edukacji, trzy polskie uczelnie nadały Nuncjuszowi tytuły doktora „honoris causa”. Uczelniami tymi są: Akademia Rolnicza im. Hugona Kołłątaja w Krakowie (1999), Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (2000) oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski (2001).*

*Szczególne zasługi położył Ksiądz Arcybiskup w pracach związanych z erygowaniem Wydziału Teologii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Był absolwent seminarium olsztyńskiego, nie zapomniał o swojej hojzańskiej uczelni. Dzięki Jego staraniom, poparciu i życzliwości nastąpiło włączenie miejscowego Seminarium Duchownego (założonego przez kardynała Hozjusza w 1565 roku), Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie oraz Studium Katechetycznego w Gietrzwałdzie do tworzącego się uniwersytetu i powstanie Wydziału Teologii, który posiada uprawnienia państwowe i jednocześnie uprawnienia, jakie posiadają wydziały nauk kościelnych podlegające Stolicy Apostolskiej.*

*Przez dotychczasowy okres funkcjonowania Uczelni Ksiądz Arcybiskup żywo zainteresowany jest jej rozwojem i wspiera wszelkie inicjatywy służące dobru uniwersytetu. Kapłan, który wyszedł z Warmii, niejednokrotnie też przybywa do swojej Kapłańskiej Ojczyzny. Wielokrotnie gościł w Olsztynie i w Gietrzwałdzie, swoją obecnością zaszczycił też uroczystość wmurowania kamienia węgielnego pod budowę kościoła akademickiego w Kortowie pod wezwaniem Św. Franciszka z Asyżu, w listopadzie 1999 roku.*

*Przedstawione fakty ukazują niezwykłą postać Księdza, biskupa duszpasterza, wielkiego Polaka o imponujących dokonaniach, któremu Senat naszej uczelni nadaje dzisiaj doktorat „honoris causa”.*

Prof. dr hab. Tadeusz Korniak – promotor





## DZIAŁALNOŚĆ DYPLMATYCZNA STOLICY APOSTOLSKIEJ W ŚWIECIE I W POLSCE<sup>1</sup>

Treść: — Wprowadzenie. — I. Podmiotowość publicznoprawna Stolicy Apostolskiej. — II. Zadania legatów Stolicy Apostolskiej w ogólności. 1. Zadania wobec Kościoła partykularnego. 2. Zadania wobec władz państwowych. — III. Działalność dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej (i siedziba Nuncjatury) w I i II Rzeczypospolitej — IV. Działalność dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej (i siedziba Nuncjatury) w Polsce w latach 1939–1989 pod nieobecność Nuncjusza Apostolskiego. — V. Działalność dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej (i siedziba Nuncjatury) w III Rzeczypospolitej. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WPROWADZENIE

Działalność dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej powszechnie doceniana w świecie ma swoją specyfikę w całokształcie kościelnej posługi i jest związana z misją Kościoła w ogóle.

Dał temu wyraz także Sobór Watykański II (1962–1965) w swoim nauczaniu na temat *obecności Kościoła w świecie współczesnym*. Ostatni dokument soborowy, Konstytucja Duszpasterska *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965) zawiera wnikliwą analizę tego problemu, podejmując wątek stosunków między Kościołem i wspólnotą ludzką, wspólnotą międzynarodową, wspólnotą polityczną oraz organizacjami i instytucjami międzynarodowymi.

Znamienną i charakterystyczną formą obecności i nauczania Kościoła w świecie i we wspólnocie międzynarodowej jest przede wszystkim autorytatywny głos PIOTRA, obecnie Jana Pawła II, czyli Urzędu Nauczycielskiego nie tylko w sprawach wiary, ale również w kwestiach etycznych, moralnych i w sprawach dotyczących ładu międzynarodowego. Na szczególną uwagę zasługuje działalność oficjalna Stolicy Apostolskiej, jako najwyższego organu władzy w Kościele, w tym również działalność dyplomatyczna:

- a) w ścisłym znaczeniu we wspólnotach politycznych, czyli państwach,
- b) w szerszym znaczeniu na forum organizacji międzynarodowych<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony podczas uroczystości nadania abp. Józefowi Kowalczykowi, Nuncjuszowi Apostolskiemu w Polsce, doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, dnia 1 czerwca 2004 roku.

<sup>2</sup> Aktywność Stolicy Apostolskiej na forum organizacji międzynarodowych dokumentowana jest syntetycznie w publikacji, wydawanej każdego roku przez Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej; por. np. 1998. *Le Saint-Siège et les Organisations internationales*, Cité du Vatican 1999.

## I. PODMIOTOWOŚĆ PUBLICZNOPRAWNA STOLICY APOSTOLSKIEJ

W Traktacie Laterańskim z 1929 roku<sup>3</sup>, który ostatecznie rozwiązał kwestię państwa kościelnego w porozumieniu z Republiką Włoską, czytamy takie słowa: *W celu zapewnienia Stolicy Apostolskiej absolutnej i widzialnej niezależności musi być Jej zagwarantowana niekwestionowana suwerenność także w dziedzinie międzynarodowej, a stąd wynika konieczność utworzenia Państwa Watykańskiego i przyznania tejże Stolicy Apostolskiej pełnej jego własności i suwerennej nad nim jurysdykcji*<sup>4</sup>.

Państwo Watykańskie stanowi, więc jedynie swoistą bazę dla duchowej misji Kościoła. W tej drugiej, ważniejszej dziedzinie Kościół reprezentowany jest przez Stolicę Apostolską<sup>5</sup>. Prawo kanoniczne rozumie pod tym pojęciem nie tylko Biskupa Rzymu, ale również Sekretariat Stanu i zespół innych urzędów Kurii Rzymskiej, współpracujących bezpośrednio z papieżem<sup>6</sup>.

Stolica Apostolska jest dziś w sposób niekwestionowany uznana za podmiot prawa międzynarodowego. Tradycyjnie wyróżnia się dwa podstawowe przymioty międzynarodowej osobowości prawa publicznego, jakimi są: *ius legationis*, czyli prawo do wysyłania własnych przedstawicieli i przyjmowania przedstawicieli innych podmiotów prawa międzynarodowego (państw i organizacji międzynarodowych) oraz *ius contrahendi*, czyli prawo do zawierania wielostronnych i dwustronnych umów międzynarodowych<sup>7</sup>.

Najważniejszym źródłem norm w tej dziedzinie prawa międzynarodowego jest zwyczaj prawny, a więc uznane i akceptowane przez wspólnotę międzynarodową normy regulujące wzajemne relacje międzypaństwowe i międzynarodowe. Znalazły one swój formalny zapis w dwóch konwencjach wiedeńskich, ratyfikowanych również przez Stolicę Apostolską, które regulują kwestie związane z utrzymywaniem stosunków dyplomatycznych<sup>8</sup>, jak i z zawieraniem umów międzynarodowych<sup>9</sup>.

W kan. 362 KPK z 1983 r. czytamy, iż *Biskupowi Rzymu przysługuje naturalne i niezależne prawo mianowania i wysyłania swoich legatów czy to do Kościołów partykularnych w różnych krajach lub regionach, czy też równocześnie do państw i rządów, jak również przenoszenia ich i odwoływania, z zachowaniem przepisów prawa międzynarodowego, gdy idzie o wysyłanie i odwoływanie legatów ustanawianych w państwach*.

Legaci papiescy są więc współpracownikami Biskupa Rzymu w wykonywaniu urzędu najwyższego Pasterza Kościoła. Na swój sposób uczestniczą w charyzmacie

<sup>3</sup> Trattato fra la Santa Sede e l'Italia (11.02.1929), AAS 21(1929), s. 209–274.

<sup>4</sup> Tłumaczenie polskie za: T. Włodarczyk, Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku, t. 2, Warszawa 1986, s. 546.

<sup>5</sup> J. Krukowski, Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych, Lublin 1993, s. 137.

<sup>6</sup> Por. kan. 381 KPK i kan. 48 KKKW. Aktualne normy szczegółowe, dotyczące organizacji i działania Kurii Rzymskiej znajdują się w Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II *Pastor bonus* (28.02.1988), AAS 80(1988), s. 841–923.

<sup>7</sup> J. Sutor, Prawo dyplomatyczne i konsularne, Warszawa 1993, s. 73–74.

<sup>8</sup> Konwencja wiedeńska o stosunkach dyplomatycznych (18.04.1961), *Dz.U.* z 1965 r. Nr 37, poz. 232.

<sup>9</sup> Konwencja wiedeńska o prawie traktatów (23.05.1969), *Dz.U.* z 1990 r. Nr 74, poz. 439.

tego najwyższego *pasterstwa* i *ojcostwa*. W pierwszym rządzie reprezentują najwyższą władzę Kościoła. Oczywiście Stolica Apostolska może się posłużyć nuncjaturą, aby załatwić również pewne sprawy związane z Państwem Watykańskim, ale nie to jest ich pierwszym zadaniem. Nuncjusze są przeto członkami Kurii Rzymskiej i można ich uważać za pomocników w *ministerium Petrinum* Biskupa Rzymu, który stoi na czele Stolicy Apostolskiej. Działają w imieniu i na mocy najwyższej władzy, jaka przysługuje Następcy Piotra Apostoła.

Misja legatów jest więc posłannictwem kościelnym głęboko pastoralnym, a nie świeckim czy politycznym. Nic dziwnego, że Sobór Watykański II, jako wybitnie *duszpasterski*, wniósł w działalność dyplomatyczną legatów zasadniczą innowację. Można więc powiedzieć, że obecna misja legatów wobec Kościołów partykularnych, jest funkcją religijno-kościelną *ad intra*, natomiast wobec wspólnoty politycznej, czyli państwa, jako funkcję religijno-kościelną *ad extra*.

Legat stały, czyli nuncjusz (pronuncjusz), internuncjusz, delegat apostolski i stały obserwator przy organizacjach międzynarodowych — reprezentuje papieża (jego urząd) na sposób stały, zarówno w Kościołach partykularnych, jak i wobec państwa i władz cywilnych.

## II. ZADANIA LEGATÓW STOLICY APOSTOLSKIEJ W OGÓLNOŚCI

Przechodząc od rozważań bardziej ogólnych, trzeba również trochę miejsca poświęcić uszczegółowieniu zadań stałych legatów Stolicy Apostolskiej. Ponieważ pozostają one w funkcji podwójnej misji legatów papieskich, stąd też można je podzielić na te, które sprawuje wobec Kościołów partykularnych oraz wobec społeczności świeckiej. Można w tym miejscu odwołać się do przemówienia, jakie dnia 30 kwietnia 1998 roku wygłosi kard. Angelo Sodano w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie. *Nuncjatura Apostolska będzie spełniać podwójną funkcję — kościelną i społeczną. Funkcja kościelna polega na zacieśnianiu więzów łączności, funkcja zaś społeczna oznacza, że Nuncjatura Apostolska jest instrumentem dialogu z władzami cywilnymi. Obie te funkcje są bardzo ważne w świetle doświadczenia Kościoła*<sup>10</sup>.

### 1. Zadania wobec Kościoła partykularnego

Konkretne zadania stałego legata Stolicy Apostolskiej wobec Kościołów partykularnych wynikają przede wszystkim z ich teologicznego umiejscowienia w sprawowanym przez papieża *ministerium petrinum*. Wystarczy tu wyliczyć najważniejsze z tych zadań:

- 1) Reprezentowanie papieża (Stolicy Apostolskiej) przy Kościele partykularnym.
- 2) Informowanie papieża o życiu, warunkach i działalności danego Kościoła partykularnego.

<sup>10</sup> A. S o d a n o, Przemówienie w Nuncjaturze Apostolskiej [w Warszawie] (30.04.1998), *OssRom-Pol* 19(1998), s. 58.

3) Udzielanie pomocy, rady biskupom i Konferencji Biskupów, zawsze jednak z poszanowaniem ich uprawnień i własnej odpowiedzialności<sup>11</sup>.

4) Przedkładanie papieżowi kandydatów na biskupów diecezjalnych i pomocniczych oraz przeprowadzanie procesów informacyjnych.

5) Uczestniczenie w poczynaniach ekumenicznych i współpracy międzynarodowej Kościoła partykularnego.

6) Obrona uprawnień Kościoła partykularnego i Stolicy Apostolskiej.

## 2. Zadania wobec władz państwowych

Jeśli zaś chodzi o konkretne zadania stałego legata papieskiego wobec społeczności świeckiej, trzeba wziąć pod uwagę nie tylko misję moralną Biskupa Rzymu, ale również zwyczajowe ustalenia dotyczące przedstawicieli dyplomatycznych. Można sumarycznie wskazać następujące zadania:

1) Reprezentowanie papieża (Stolicy Apostolskiej) wobec władz danego państwa lub organizacji międzynarodowej.

2) Podtrzymywanie poprawnych stosunków między Stolicą Apostolską a rządem danego kraju.

3) Prowadzenie rokowań (w porozumieniu z miejscową Konferencją Biskupów), dotyczących relacji państwo – Kościół (konkordat, umowy, porozumienia, konwencje)<sup>12</sup>.

4) Dialog i współdziałanie z władzami świeckimi na rzecz obrony praw człowieka, poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności wyznania, sumienia i kultu, obrony życia, trwałości rodziny, solidarności z najuboższymi członkami społeczeństwa, obrony pokoju w życiu społecznym państwa.

## III. DZIAŁALNOŚĆ DYPLMATYCZNA STOLICY APOSTOLSKIEJ (I SIEDZIBA NUNCJATURY) W I I II RZECZYPOSPOLITEJ

Od początku istnienia państwa polskiego i metropolii gnieźnieńskiej były utrzymywane zwyczajne kontakty z Rzymem. Większe jednak zainteresowanie Stolicy Apostolskiej Polską przypadło na XVI w. Należy przyjąć — za D. Wojtyśką, — że pierwszym stałym przedstawicielem Stolicy Apostolskiej, czyli nuncjuszem w Polsce był Zachariasz Ferreri (1519–1521), chociaż niekiedy za datę ustanowienia stałych relacji z Polską przyjmuje się rok 1555 (nuncjusz Aloisius Lippomano 1555–1557). W owym czasie, kiedy stolicą Polski był Kraków, nuncjusze przybywali do Krakowa i zatrzymywali się prawdopodobnie w pobliżu

<sup>11</sup> M. Oliveri, *Natura e funzioni dei legati pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, wyd. 2, Città del Vaticano 1982, s. 272–273.

<sup>12</sup> Chodzi tu o dwustronne umowy międzynarodowe, których jednym z sygnatariuszy jest Stolica Apostolska. W konkretnych przypadkach mogą one mieć bardzo różne nazwy własne. W tym sensie powyższe wyliczenia ma jedynie charakter przykładowy; zob. W. Adamczewski SJ, *Stosunki państwo – Kościół na tle umów międzynarodowych Stolicy Apostolskiej*, *Biuletyn KAI* z 30.07.1996, 31(1996), s. 26.

Wawelu przy ul. Kanoniczej. Jednak ten okres ich działalności wymaga dokładnego opracowania historyków. Po przeniesieniu stolicy z Krakowa do Warszawy w latach 1596–1611 nuncjusze apostołscy rezydowali w różnych miejscach, m.in. w Skierniewicach, w klasztorze Ojców Teatynów przy ul. Długiej w Warszawie. Nuncjusze przebywali w Polsce aż do rozbiorów i ostatni nuncjusz tego okresu (Laurentius Litta 05.08.1793–13.03.1797) oficjalnie zakończył swoją misję po trzecim rozbiore Polski w 1797 r.

Powrót nuncjusza apostołskiego do Polski i otwarcie nuncjatury nastąpiło po odzyskaniu niepodległości.

**Achilles Ratti** (25.04.1918–04.06.1921) był pierwszym stałym przedstawicielem Stolicy Apostolskiej w II Rzeczypospolitej. W 1918 r., jeszcze przed formalnym odrodzeniem się Państwa Polskiego, Aleksander Kakowski — arcybiskup warszawski i zarazem członek Rady Regencyjnej — zwrócił się do papieża Benedykta XV z prośbą o przysłanie do Warszawy papieskiego przedstawiciela. Ks. prał. Achilles Ratti<sup>13</sup> 25 kwietnia 1918 r. został mianowany wizytatorem apostołskim dla Polski, Rosji i krajów bałtyckich. Przybył on do Warszawy 29 maja 1918 r. Początkowo gościny udzielił mu abp Kakowski, oddając do jego dyspozycji apartament w rezydencji arcybiskupów warszawskich przy ul. Miodowej. Ks. prał. Achilles Ratti mieszkał tam od 29 maja do 6 czerwca 1918 r.<sup>14</sup>

Następnym miejscem zamieszkania wysłannika papieskiego była plebania parafii św. Aleksandra przy ul. Książęcej 21<sup>15</sup>, gdzie proboszczem był wówczas ks. Euzebiusz Brzeziewicz<sup>16</sup>. Ks. prał. Achilles Ratti mieszkał tam także po mianowaniu go przez Benedykta XV 6 czerwca 1919 r. nuncjuszem apostołskim w Polsce<sup>17</sup>.

Stolica Apostolska jako pierwsza uznała niepodległość Polski porozbiorowej (30.03.1919) i podniosła Nuncjaturę Apostolską w Warszawie do rangi nuncjatury pierwszej klasy.

Po przyjęciu w warszawskiej katedrze święceń biskupich z rąk arcybiskupa metropolity warszawskiego A. Kakowskiego<sup>18</sup>, nuncjusz Ratti — przyszły papież Pius XI — nadal mieszkał wraz z audytorem nuncjatury ks. prał. Hermenegildo Pellegrinetti oraz sekretarzem ks. prał. Antonio Farolfi w istniejącym do dziś budynku przy Książęcej 21, który stał się siedzibą Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie.

Nuncjusz Ratti prowadził gorliwą działalność w Polsce, zarówno w stosunku do władzy świeckiej, jak i kościelnej. To dzięki niemu stosunki Państwo – Kościół zostały uregulowane dla dobra całego społeczeństwa integrującego się po roz-

<sup>13</sup> Acta Nuntiaturae Poloniae, t. 57 (Achilles Ratti), 1, Romae 1995, n. 4.

<sup>14</sup> A. K a k o w s k i, Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki, Kraków 2000, s. 758–762.

<sup>15</sup> J. S. M a j e w s k i, Dwie plebanie, *Gazeta Wyborcza*, 3.12.1998, s. 12.

<sup>16</sup> S. P a n c e r, Charyzmaty duszpasterskie ks. inf. Euzebiusza Brzeziewicza, WAW 6 (1958), s. 355–358; Z. B a d o w s k i, Ksiądz Euzebiusz Brzeziewicz (1858–1944) i nuncjusz apostołski arcybiskup Achilles Ratti, w: *Chrześcijananie*, t. 19, Niepokalanów 1992, s. 33–54; Acta Nuntiaturae Poloniae, t. 57 (Achilles Ratti), 4, Romae 1998, n. 503, 618 i 626.

<sup>17</sup> T. N a t a l i n i, I diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti 1916–1922, *Collectanea Archivii Vaticani*, t. 35, Vaticano 1994, s. 213.

<sup>18</sup> WAW 10–11(1919), s. 287–288.

biorach. Wielkie znaczenie miała także nominacja — dzięki nuncjuszowi Rattiemu — dwóch kardynałów w Polsce porozbiorowej, arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego Edmunda Dalbora i arcybiskupa warszawskiego Aleksandra Kakowskiego.

W tym miejscu warto wspomnieć także o obecności nuncjusza Rattiego na Powiślu i Warmii w 1920 r. Zgodnie z postanowieniami Traktatu Wersalskiego, ratyfikowanego w styczniu 1920 r., na Powiślu i Warmii zarządzono przeprowadzenie plebiscytu, w wyniku którego ziemie te miały być pod administracją pruską lub polską. Achilles Ratti otrzymał nominację na Wielkiego Papieskiego Komisarza Plebiscytowego i w takim charakterze przybył na tereny Powiśla i Warmii. W Kwidzynie był 24 czerwca 1920 r., a w Olsztynie był 26 czerwca 1920 r. i zamieszkał w szpitalu mariackim, gdzie pracowały siostry wincentki.

Jak wiadomo, plebiscyt odbył się 11 lipca 1920 r. W 80. rocznicę tego historycznego wydarzenia przybyłem do Kwidzyna w dniu 3 września 2000 r. i do miejscowości Janowo (dziś diecezja elbląska), której mieszkańcy w plebiscycie z 1920 r. opowiedzieli się za przynależnością do Polski i zostali włączeni do ówczesnej diecezji chełmińskiej.

Dnia 4 czerwca 1921 r. Ratti opuścił Polskę, aby objąć stolicę arcybiskupią w Mediolanie, wakującą po śmierci kard. Ferrari. Dnia 13 czerwca 1921 r. został mianowany kardynałem, a w 1922 r. — wybrany papieżem.

**Abp Lorenzo Lauri** (25.05.1921–1927), biskup tytularny Efezu, został następcą nuncjusza Rattiego i zamieszkał także w budynku przy Księżęcej 21<sup>19</sup>. W ten sposób gmach plebani, nie przestając być rezydencją miejscowego proboszcza, „awansował” jednocześnie do rangi siedziby Nuncjatury Apostolskiej. Mieszkali tu również inni pracownicy, np. audytor nuncjatury ks. prał. Carlo Chiarlo czy kolejni sekretarze ks. prał. Carlo Colli oraz ks. prał. Giovanni Battista Montini (06.06.1923–10.10.1923), późniejszy papież Paweł VI. Przed nowym nuncjuszem stanęły poważne zadania na polu dyplomatycznym: doprowadzenie do zawarcia konkordatu, a także sfinalizowanie coraz bardziej naglącej potrzeby nabycia budynku na siedzibę przedstawicielstwa dyplomatycznego<sup>20</sup>.

W latach 20. Konferencja Episkopatu podjęła staranie, aby nabyć w Warszawie nieruchomość nadającą się na siedzibę przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej<sup>21</sup>. Znalezenie odpowiedniego obiektu powierzono ks. infułatowi Stanisławowi Adamskiemu, kapłanowi archidiecezji poznańskiej i późniejszemu biskupowi katowickiemu.

Jak wynika z księgi hipotecznej oznaczonej numerem 5055, w 1924 r. ks. infułat Adamski nabył na własne nazwisko za sumę 70 tys. dolarów amerykańskich, od Maksymiliana i Tekli z Węgierków małżeństwa Jezierskich, nieruchomość położoną w Warszawie przy alei Szucha 10 (w okresie powojennym I Armii Wojska Polskiego 12) o powierzchni 5863 łokci, czyli 1945 m kw. (nr hip. 5394). Transakcja dokonana została na polecenie i za fundusze Episkopatu Polski. Nieruchomość tę aktem z dnia 30 września 1924 r., spisany przez notariusza

<sup>19</sup> WAW 9–10(1921), s. 181–182.

<sup>20</sup> Acta Nuntiaturae Polonae, t. 57 (Achilles Ratti), 6, Romae 2000, n. 1156.

<sup>21</sup> A. K a k o w s k i, jw., s. 918.

Zygmunta Wasiutyńskiego, ks. Adamski darował Stolicy Apostolskiej. Akt darowiny wpisano do księgi hipotecznej 14 października 1924 r. W imieniu Stolicy Apostolskiej nieruchomości przejął ks. prał. Carlo Chiarlo.

W wykazie nieruchomości warszawskich z 1928 r. posesja ta oznaczona jest jako nr hipoteczny 5394 (właściciel — Stolica Apostolska) i nosi numer policyjny aleja Szucha 12, podczas gdy w momencie kupna miała adres aleja Szucha 10. Należy przypuszczać, że pomiędzy rokiem 1924 i 1928 dokonano zmiany numerów policyjnych w alei Szucha. Numer 12 posesja nosi do dzisiaj.

Z dokumentów dołączonych do księgi hipotecznej nie wynika, jak duży był budynek położony na terenie nieruchomości. Wiadomo jedynie, że był to gmach jednopiętrowy. Mało wiemy też o jego historii. Wybudowano go zapewne w ostatnim ćwierćwieczu XIX w., gdyż pierwszy wpis do księgi hipotecznej został dokonany w 1883 r. Budynek ten po nabyciu go na własność przez Stolicę Apostolską, został przystosowany do realizowania zadań Nuncjatury Apostolskiej.

Abp Lorenzo Lauri przeniósł się na początku grudnia 1924 r. do budynku nuncjatury przy al. Szucha, a 8 grudnia 1924 r. nastąpiło uroczyste przekazanie budynku, który stał się siedzibą Nuncjatury<sup>22</sup>. Informowała o tym fakcie tablica umieszczona w holu budynku o treści w języku łacińskim:

*Excellentissime et Reverendissime Domine!*

*Episcopi Poloniae, memoriam primi Nuntii Apostolici in Poloniam resuscitatum a Sede Apostolica missi, qui postea Summus Pontifex Pius XI electus est, venerari cupientes, ex oblationibus catholicorum Polonorum domum Varsaviae hunc in finem comparaverunt, ut in perpetuum eis inserviret, qui Augustissimam Romani Pontificis Personam apud Gubernium Reipublicae Polonae essent repraesentaturi. Quapropter nos, episcopi Poloniae, hodie Varsaviae congregati, domum in platea, quae vulgo Aleja Szucha appellatur, sub numero decimo sitam, cum omni supellectili et cum attingente horto Tibi, Excellentissime et Reverendissime Domine, qui immediatus successor existis primi Nuntii, Excellentissimi Achillis Ratti, Archiepiscopi Naupactensis, hisce tradimus, humiliter petentes, ut illam benigne accipere digneris uti signum illius vinculi filialis, amoris, gratitudinis, oboedientiae, fidelitatis, quo nos episcopi Poloniae et omnes, qui curae nostrae pastoralis crediti sunt, nunc et pro semper erga Sanctam Sedem Apostolicam obstricti esse volumus. Restat, ut ex intimo corde Deum Omnipotentem precemur, ut benedictio Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super hanc domum et super omnes habitantes in ea et maneat ibi jugiter.*

*Varsaviae, die quarta Decembris anni 1924.*

*EDMUNDUS CARDINALIS DALBOR, Archiepiscopus Gnesnensis et Posnaniensis, Primas.*

*ALEKSANDER KAKOWSKI, Archiepiscopus Metropolita Varsaviensis et altri vescovi*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> WAW 12(1924), s. 287–288.

<sup>23</sup> Najprześwietniejszy i Najwielebniejszy Panie! Biskupi Polski, pragnący uczcić pamięć pierwszego Nuncjusza Apostolskiego, wysłanego przez Stolicę Apostolską do odrodzonej Polski, który potem został wybrany na Najwyższego Kapłana Piusa XI, dom ten nabyli w Warszawie ze składek katolików polskich w tym celu, by nieustannie służył tym, co będą reprezentować Osobę Najdostojniejszego Pasterza Rzymskiego u rządu Rzeczypospolitej Polskiej. Dlatego też, my biskupi Polski, dziś

Drugim ważnym osiągnięciem nuncjusza Lauri było podpisanie i ratyfikacja konkordatu Polski ze Stolicą Apostolską w 1925 r. Konkordat ten rozwiązywał wiele problemów i regulował relacje Państwo – Kościół w Polsce.

Ks. abp Lorenzo Lauri zakończył swoje urzędowanie w Polsce w 1927 r. Jego wyjazd był poprzedzony wyniesieniem do godności kardynalskiej na konsystorzu w dniu 20 grudnia 1926 r.

**Abp Francesco Marmaggi** (13.02.1928–04.06.1936), biskup tytularny adrianopoliński, został kolejnym nuncjuszem apostolskim w Polsce. Obowiązki audytora nuncjatury pełnił ks. prał. Carlo Chiarlo, a sekretarza — ks. prał. Carlo Colli.

Dnia 31 grudnia 1929 r. uroczyste poświęcił Nuncjaturę Apostolską Najświętszemu Sercu Jezusa<sup>24</sup>.

Pracował z pełnym oddaniem dla Kościoła w Polsce. Sytuacja polityczna w państwie była dosyć złożona; silne ścieranie się partii politycznych, wreszcie przewrót majowy.

Podczas jego urzędowania dom nuncjatury przeszedł gruntowne remonty, a przede wszystkim wzbogacił się o nową kaplicę, która swoim wystrojem nawiązywała do historii Polski<sup>25</sup>. Na ścianach umieszczono malowidła postaci świętych poczynając od Matki Bożej Częstochowskiej, poprzez sceny obrony Jasnej Góry z 1655 r., „Cudu nad Wisłą” z 15 sierpnia 1920 r., i postaci patronów Polski<sup>26</sup>. Kaplicę poświęcił ks. kard. Kakowski, dnia 8 grudnia 1932 r.

W grudniu 1935 r. papież Pius XI wyniósł nuncjusza Francesco Marmaggi do godności kardynalskiej. Uroczyste wręczenie biretu kardynalskiego odbyło się w kaplicy Zamku Królewskiego w Warszawie w obecności ks. prał. Alfredo Paciniego. W czerwcu następnego roku kardynał zakończył swoją misję nuncjusza i opuścił Polskę.

**Abp Filippo Cortesi** (14.12.1936–05.09.1939), biskup tytularny Syrakuz, został następcą nuncjusza Marmaggi. Nominację na nuncjusza w Polsce otrzymał Cortesi w dniu 24 grudnia 1936 r. Obowiązki audytora nuncjatury pełnił ks. prał. Alfredo Pacini.

---

w Warszawie zgromadzeni, dom przy ulicy, pospolicie Aleją Szucha zwanej, położony pod numerem dziesiątym, wraz ze wszystkimi przynależnościami i przylegającym ogrodem, Tobie Najprześwietniejszy i Najwielebniejszy Panie, któryś jest bezpośrednim następcą pierwszego Nuncjusza, Najczcigodniejszego Achillesa Rattiego, Arcybiskupa Noupakteńskiego, niniejszem przekazujemy, pokornie prosząc, abyś ten dar raczył przyjąć jako znak synowskiej więzi i miłości, wdzięczności i posłuszeństwa, oraz wierności, które my Biskupi w Polsce i wszyscy wierni powierzeni naszej pasterskiej pieczy, teraz i na zawsze pragniemy być związani ze Stolicą Apostolską. Na koniec prosimy Boga Wszechmogącego, aby błogosławieństwo Ojca, Syna i Ducha Świętego spoczęło na tym domu i na wszystkich w nim mieszkających i pozostało na zawsze.

Warszawa, 4 grudnia 1924 r. Podpisano: Edmund kard. Dalbor, Arcybiskup Gnieźnieński i Poznański, Prymas Aleksander kardynał Kakowski, Arcybiskup Metropolita Warszawski i podpisy pozostałych biskupów.

<sup>24</sup> *Postanieniec Serca Jezusowego* 9(1933), s. 324–330.

<sup>25</sup> WAW 12(1949), s. 333.

<sup>26</sup> *Głos kapłański* 4(1933), s. 162–166.



Nuncjusz Cortesi zdawał sobie sprawę z trudnej sytuacji w Europie i Polsce, powodowanej ekspansją faszyzmu zwłaszcza w Niemczech i zagrożeniem wojną. W tych warunkach służył Kościołowi i społeczeństwu zagrożonemu przez sąsiadów. Zajął się też wystrojem nuncjatury i miał plan powiększenia budynku poprzez nadbudowę jednego piętra. Na początku lipca 1939 roku, uzyskał nawet zgodę Stolicy Apostolskiej na przeprowadzenie prac, ale zbliżająca się wojna przekreśliła wszelkie plany.

W wyniku rozpoczęcia działań wojennych II wojny światowej, nuncjusz Cortesi opuścił budynek nuncjatury w Warszawie 5 września 1939 r. i jak wiadomo, już do niego nie wrócił. Zachował jednak tytuł nuncjusza aż do śmierci w pobliżu Rzymu w 1947 r.

#### IV. DZIAŁALNOŚĆ DYPLMATYCZNA STOLICY APOSTOLSKIEJ (I SIEDZIBA NUNCJATURY) W POLSCE W LATACH 1939–1989 POD NIEOBECNOŚĆ NUNCJUSZA APOSTOLSKIEGO

Po wyjeździe abp. Cortesiego w budynku przy alei Szucha pozostał ks. Tadeusz Głąb, salezjanin, mający pieczę nad budynkiem i tym, co w nim pozostało.

Zachowała się relacja ks. prał. Carlo Colli, ówczesnego radcy nuncjatury w Berlinie (wcześniej radcy nuncjatury w Warszawie), który 10 października 1939 r. przyjechał z Berlina specjalnym pociągiem przeznaczonym dla korpusu dyplomatycznego mającego swoje ambasady w Warszawie, aby zorientować się w sytuacji na miejscu. Wiadomo, że 6 września 1939 r. na budynek spadła pierwsza bomba, a w następnych dniach spadło pięć kolejnych bomb całkowicie rujnując od wewnątrz i dewastując otaczający go ogród. Na szczęście archiwum nuncjatury ocalało. Z narażeniem własnego życia dwaj salezjanie: ks. Tadeusz Głąb i diakon Dionizy Bieda, uprzedzając pożar wywołany rozrywającymi się bombami, zdołali wynieść dokumenty do podziemi budynku. Widząc jednak zbyt duże zniszczenia stropu, postanowiono nocą przenieść archiwum do podziemi budynku salezjanów. Jednakże, z obawy na częste rewizje gestapo, ks. prał. Colli słusznie uważał, że należy dokumenty przenieść w inne, bardziej bezpieczne miejsce. Tak więc ks. prał. Colli osobiście przewiózł do nuncjatury berlińskiej w walizkach część archiwum dotyczącą działalności nuncjusza Rattiego. Pozostałe dokumenty spakowane w walizkach zostały przeniesione z powrotem do siedziby nuncjatury, a w zasadzie jej resztek, przy al. Szucha, gdyż mimo całkowitego zniszczenia nadal był to teren eksterytorialny. Dokumenty złożono w małym budynku znajdującym się w głębi ogrodu, który ongiś służył za mieszkanie dla siostr obsługujących placówkę, a w jego części znajdowały się garaże. Ks. Tadeusz Głąb, który był osobistym sekretarzem nuncjusza Cortesi, został zobowiązany przez ks. prał. Colli do pełnego zabezpieczenia archiwum. Otrzymał on też oficjalny dokument wystawiony dla władz niemieckich, który potwierdzał jego kompetencje w sprawach budynku nuncjatury i jego zawartości.

Trudno ustalić, co działo się w nuncjaturze w okresie okupacji. Wiadomo tylko, że ks. Głąb pełnił swoje obowiązki od wybuchu wojny do Powstania Warszawskiego. W miarę możliwości uporządkował teren po wyrządzonych szkodach. Na

potwierdzenie charakteru eksterytorialnego budynku nuncjatury, na frontowej ścianie był zawieszony emblemat herbu papieskiego.

Według ustnego przekazu ks. Głęb został rozstrzelany przez Niemców w sierpniu 1944 r. Jego dowód tożsamości znaleziono po wojnie przy odgruzowywaniu budynku.

Po wojennej pożodze powracający mieszkańcy Warszawy przystąpili do odbudowy całkowicie zniszczonej stolicy. Kard. August Hlond, któremu papież powierzył także niektóre kompetencje nuncjusza<sup>27</sup> ze względu na niemożliwość powrotu do Warszawy abp. Cortesi, powołał *Radę Prymasowską dla Odbudowy Kościołów Warszawy*. Odbudowa siedziby nuncjusza była symbolem wierności Kościoła w Polsce Stolicy Apostolskiej. Projekt odbudowy i zarazem rozbudowy o jedno piętro, według niezrealizowanej myśli nuncjusza Cortesi, opracowany przez inż. arch. Władysława Tomaszewskiego, został zaaprobowany przez władze kościelne i już 13 czerwca 1947 r. zatwierdzony przez przedstawiciela prezydenta miasta st. Warszawy — inż. arch. Kazimierza Mieszkisa.

Budynek musiał być znacznie zniszczony, bowiem wspomniane zezwolenie na rozpoczęcie prac budowlanych zawiera warunek, że przed przystąpieniem do robót usunięte będą wszystkie zagrażające fragmenty murów i że wykonane będą mury konstrukcyjne.

Odbudowa postępowała szybko naprzód. Pismem z 16 stycznia 1948 r. kard. Hlond poinformował papieża Piusa XII o stanie prac przy odbudowie nuncjatury. Na pismo to, z polecenia Ojca Świętego, odpowiedział kard. Hlondowi 20 stycznia 1948 r. Substytut Sekretariatu Stanu, Giovanni Battista Montini. W swym liście pisał, że Ojciec Święty wyraża kard. Hlondowi uznanie za to, że z ruin wojennych podnosi przedstawicielstwo papieskie w Polsce.

Pismem z 21 kwietnia 1948 r. kard. Hlond zwrócił się do biskupów ordynariuszy w następujących słowach: *Odbudowa Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie dobiega końca, atoli ostatnie prace i umeblowanie gmachu będą wymagały jeszcze poważnych wkładów*. W związku z tym kard. Hlond zaapelował do biskupów o finansowe wsparcie prac, sam dając temu osobisty przykład.

Kard. A. Hlond po objęciu archidiecezji warszawskiej zamieszkał w domu księży jezuitów przy ul. Narbutta. Rezydencja arcybiskupów warszawskich leżała w gruzach. Następca kard. Hlonda na stolicy warszawskiej, abp Stefan Wyszyński, po przybyciu do Warszawy 14 stycznia 1949 r., także na krótko zamieszkał w budynku jezuickim przy ul. Narbutta. Z dniem 7 lutego 1949 r. objął kanonicznie rządy archidiecezją warszawską, zaś 14 lutego przeniósł swoją rezydencję do budynku Nuncjatury Apostolskiej, dokąd przeniesiony został także Sekretariat Prymasa Polski. Tego samego dnia abp Wyszyński poświęcił dom Sercu Pana Jezusa<sup>28</sup>.

W budynku Nuncjatury Apostolskiej Prymas Polski rezydował do 27 grudnia 1952 r., tego, bowiem dnia wyruszył w podróż do Częstochowy i Gniezna, a po swoim powrocie do Warszawy w dniu 3 stycznia 1953 r. zamieszkał już w nowo odbudowanej rezydencji arcybiskupów warszawskich przy ul. Miodowej 17. Tam też został przeniesiony Sekretariat Prymasa Polski<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Podobnie było w przypadku jego następcy, kard. S. Wyszyńskiego.

<sup>28</sup> M.P. Romanuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 1994, s. 362.

<sup>29</sup> Tamże, s. 571.

W budynku Nuncjatury Apostolskiej pozostał Wydział do Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski. W nuncjaturze zamieszkiwali także księża — ks. prof. Zdzisław Obertyński, były dziekan Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Warszawskim, ks. Jerzy Pawski oraz — po wyjściu z więzienia w okresie stalinowskim — były rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. Antoni Słomkowski. Później przez pewien czas w nuncjaturze znalazły swe miejsca Instytut Ślubów Jasnogórskich Narodu i agendy Sekretariatu Konferencji Episkopatu, którymi kierował ks. dyr. Bronisław Dąbrowski, od stycznia 1962 r. biskup pomocniczy warszawski i najbliższy współpracownik sekretarza Episkopatu biskupa Zygmunta Choromańskiego. Od tego czasu bp Bronisław Dąbrowski zamieszkał w budynku nuncjatury. Opuścił go 1965 r., przenosząc się wraz z agendami Sekretariatu do nowo odbudowanego budynku przy ul. Dziekania 1. W roku 1968 na ul. Dziekania przeniosły się także pozostałe biura Sekretariatu Konferencji Episkopatu, które do tego czasu mieściły się przy Książęcej 21.

Od 1958 r. w budynku Nuncjatury Apostolskiej mieścił się referat do spraw Zakonnych, biuro Komisji Episkopatu do spraw Środków Społecznego Przekazu, a od 1968 r. Biuro Prasowe Episkopatu. Obydwa biura zostały w 1982 r. przeniesione do nowej siedziby Sekretariatu Episkopatu Polski przy Skwerze Kard. Wyszyńskiego 6. Warto dodać, że przed II wojną światową Biuro Episkopatu Polski mieściło się przy ul. Mokotowskiej 14.

Budynkiem nuncjatury od czasu odbudowy administrował Sekretariat Prymasa Polski. Przedstawiciele Stolicy Apostolskiej, ilekroć w latach 60., 70. i 80. przybywali do Polski, zawsze zamieszkiwali w budynku nuncjatury. Szczególnie znaczenie miała wizyta abp. Agostino Casaroli, który wiosną 1967 r. przybył do Polski w towarzystwie ks. prał. Andrzeja Deskura, a także inne.

Kard. Casaroli wspomina w swoich pamiętnikach:

*Po opuszczeniu rezydencji prymasowskiej zainstalowałem się razem z monsignore Deskurem w budynku dawnej nuncjatury apostolskiej przy Alei Szucha. Budynek, zniszczony w czasie wojny, został wiernie odbudowany, zgodnie z zasadą odbudowy Warszawy z ruin po strasznej burzy, jaka nad nią przeszła. Kardynał Wyszyński, w imieniu Episkopatu, chciał, żeby budynek pojawił się znów, jako znak przeszłości, która powinna była wrócić: faktycznie, po kilkudziesięciu latach komunizmu nuncjatura miała na nowo otworzyć swoje podwoje dla papieskiego przedstawiciela po pół wieku jego nieobecności.*

*W tym czasie zacząłem już jakby wchodzić w posiadanie budynku jako wystannik Stolicy Świętej. Dawato mi to większą swobodę ruchu i kontaktów, chociaż moje pobyty w stolicy były z konieczności ograniczone, gdyż sprowadzały się do początku i zakończenia każdej z trzech zaprogramowanych podróży. Większa część czasu musiała być przeznaczona na przejazdy z jednej diecezji do drugiej, z krótkimi w nich pobytami<sup>30</sup>.*

W 1966 roku o. Kazimierz Chudy, jezuita, został zwolniony z pracy w biurze Komisji Episkopatu Polski do spraw Środków Społecznego Przekazu i z polecenia ks. Prymasa objął funkcję administratora domu Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie. Natychmiast przystąpił do przeprowadzenia remontu budynku. Sprawa była

<sup>30</sup> A. Casaroli, Pamiętniki — męczeństwo cierpliwości, Warszawa 2001, s. 211.

tym bardziej pilna, że na początku lat siedemdziesiątych, po zmianie ekipy rządzącej w Polsce, gdy po Wł. Gomułce stanął na czele rządu E. Gierek, coraz częściej do Polski przyjeżdżali przedstawiciele Stolicy Apostolskiej na rozmowy z ówczesnymi władzami polskimi w sprawie normalizacji wzajemnych stosunków, biskupi Luigi Poggi, a potem Francesco Colasuonno. Osobistościom tym w kolejnych podróżach towarzyszyli pracownicy Sekretariatu Stanu, księża prałaci: Andrzej Deskur, Gabriel Montalvo, Juliusz Paetz, Ivan Diaz, Faustino Sainz Munoz, Józef Kowalczyk i Janusz Bolonek. Oczywiście w czasie pobytu w Polsce mieszkali w budynku Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie.

Owoce tych spotkań było ustanowienie przez Pawła VI bullą *Episcoporum Poloniae coetus* z dnia 29 czerwca 1972 r. diecezji gorzowskiej, szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeszkiej oraz obsadzenie biskupami diecezjalnymi Wrocławia i Warmii. Nastąpiło to także w związku z ratyfikacją układu pokojowego między PRL i RFN (03.06.1972). W roku 1974 powołano Zespół do stałych kontaktów roboczych polskiego Rządu i Stolicy Apostolskiej. Zespołowi temu ze strony kościelnej przewodniczył, rezydujący w Rzymie, abp Luigi Poggi (01.08.1973–19.04.1986), który następnie został mianowany Nuncjuszem Apostolskim we Włoszech (19.04.1986) i kardynałem (26.11.1999). Jego następcą został abp Francesco Colasuonno (09.04.1986–26.08.1989), mianowany następnie Nuncjuszem Apostolskim w Federacji Rosyjskiej (15.03.1990), we Włoszech (12.11.1994) i kreowany kardynałem (21.02.1998).

Oczywiście, że w tej sytuacji o. Kazimierz Chudy był w codziennym kontakcie z ks. Prymasem Wyszyńskim, a potem z ks. Prymasem Glempem. Kontakt z zagranicznymi gośćmi ułatwiało to, że o. Kazimierz posiadał dobrą znajomość języka francuskiego i jeszcze długo potem utrzymywał kontakty listowne z niektórymi z tych gości.

Jak wspomina administrator o. Kazimierz Chudy, w tym czasie bardzo często był odwiedzany przez „specjalistów od telefonu”. Chodziło tu głównie o wmontowanie podsłuchu. Wizyty tych „specjalistów” nasilały się szczególnie w czasie przyjazdu gości zagranicznych, ale także, gdy miały miejsce rozmowy ks. Prymasa z biskupami. Zadaniem o. Kazimierza było uniemożliwienie przedostania się czegokolwiek z rozmów do „pluskwy”, jak nazywano zamontowane w telefonach aparaty podsłuchowe. Na ile udawało się skutecznie udaremnić podsłuch, to już pozostanie tajemnicą o. Kazimierza. Tu także Służba Bezpieczeństwa nie dawała mu spokoju. Funkcjonariusze przychodzili pod pretekstem różnych spraw, a właściwie w celu wizji lokalnej i zorientowania się w sposobie urzędowania.

W 1985 roku, już po całkowitym zakończeniu remontu budynku nuncjatury, o. Kazimierz Chudy, został przeniesiony do parafii św. Szczepana przy ul. Narbutta 21 w Warszawie<sup>31</sup>.

Rok później zamieszkał w nuncjaturze biskup pomocniczy archidiecezji warszawski Marian Duś, który z woli Prymasa Polski pełnił jednocześnie funkcje administratora budynku nuncjatury.

---

<sup>31</sup> M. Nę d z e w i c z, *Sługa wierny*, Toruń 2002, s. 104–106.

## V. DZIAŁALNOŚĆ DYPLOMATYCZNA STOLICY APOSTOLSKIEJ (I SIEDZIBA NUNCJATURY) W III RZECZYPOSPOLITEJ

Tak było do momentu przejścia budynku przez właściwego gospodarza, pierwszego nuncjusza po pięćdziesięcioletniej przerwie, abp. Józefa Kowalczyka, który przyjechał do Warszawy jesienią 1989 roku. Tak rozpoczął się okres normalnych relacji między Polską i Stolicą Apostolską. Nuncjusz Apostolski zamieszkał na stałe w budynku Nuncjatury Apostolskiej i rozpoczął pracę odrobienia zaległości liczących 50 lat, w takich sprawach jak np.: podział administracyjny Kościoła w Polsce (diecezje, metropolie); konkordat, ordynariat polowy, nominacje biskupów, rozbudowa siedziby nuncjatury, wydziały teologiczne w uniwersytetach państwowych itd.

Ten okres aż do dnia dzisiejszego znany jest nam z własnego doświadczenia i zaangażowań w procesie przemian, jakie dokonywały się w Polsce. Mowa o tym była także w laudacji, a szczegóły można znaleźć w książkach pt.: „Dojrzewanie czasu”<sup>32</sup> i „Fiat voluntas Tua”<sup>33</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Chociaż dyplomacja Stolicy Apostolskiej jest wysoko notowana w świecie polityki i dyplomacji międzynarodowej, to nie ulega wątpliwości, że w stosunku do dyplomacji świeckiej odróżnia się w sposób zasadniczy, jak to podkreślił Sekretarz Stanu, kard. Angelo Sodano podczas pobytu w Polsce na przełomie kwietnia i maja 1998 roku, a mianowicie:

- odmienną naturą władzy, której jest reprezentantem;
- interesami, jakie ma chronić;
- celem, do którego dąży;
- środkami, jakich używa;
- osobą samego dyplomaty.

Może warto na koniec zacytować — w formie podsumowania — fragment wypowiedzi kard. A. Sodano, w którym bliżej wyjaśnia te różnice. *Dyplomata papieski troszczy się o sprawy duchowe, do których należą: sprawy dotyczące Kościoła, prawa ludzkie, problemy moralne, wartości uniwersalne. Ma on zasadnicze zadanie przyczynić się do rozszerzania i realizowania orędzia ewangelicznego, chroniąc równocześnie interesy nie tylko Kościoła, ale także państwa, przy którym jest akredytowany. Troszcząc się bowiem o rozwój wartości ludzkich i religijnych, służy on wszystkim obywatelom danego kraju. W ten sposób dyplomacja kościelna posługuje się bardziej środkami moralnymi, niż materialnymi*<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> J. K o w a l c z y k, *Dojrzewanie czasu. Wybór dokumentów, przemówień i homilii 1989–1998*, Poznań 1998.

<sup>33</sup> T e n z e, *Fiat voluntas Tua*, Warszawa 2002.

<sup>34</sup> W poszukiwaniu „eurosensu”. Wywiad z kard. A. Sodano, *Biuletyn KAI* z dnia 5 maja 1998, s. 4.

\* \* \*

Cytując powyższe słowa należy stwierdzić, że największym dyplomata Kościoła za naszych dni jest Jan Paweł II. Kończąc moje wystąpienie, dziękuję całej społeczności Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, a zwłaszcza jego Senatowi z Rektorem Góreckim na czele, wydziałowi biologii i wydziałowi teologii, za ten honorowy tytuł, który dzisiaj został mi wręczony.

Biorąc pod uwagę okoliczność 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II i jego wkład w humanizację świata i ewangelizację, pragnę w dniu dzisiejszym pozostawić jego podobiznę (w wydaniu pani Bellotti) Uniwersytetowi Warmińsko-Mazurskiemu. Niech ta podobizna świadczy o tym, który wniósł i wnosi tak wiele w rozwój nauki i kultury we współczesnym świecie.

## **DIPLOMATISCHE AKTIVITÄTEN DES HL. STUHLES IN DER WELT UND IN POLEN**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Dieser Beitrag erläutert das Amt des Gesandten des Hl. Stuhles aus juristischer Sicht sowie aus der Perspektive der Geschichte der Apostolischen Legaten in Polen. Die diplomatischen Aktivitäten des Hl. Stuhles über das Amt des päpstlichen Legaten sind eine Form der Anwesenheit und des Unterrichts der Kirche in der Welt. Aufgabe des päpstlichen Vertreters im Lande ist die Vertretung des Hl. Vaters, also des Hl. Stuhles in der partikulären Kirche und die Berichterstattung an den Hl. Stuhl über wesentliche Angelegenheiten des lokalen Kirchenlebens, wie auch die Teilnahme an ökumenischen Aktivitäten und internationaler Zusammenarbeit der partikulären Kirche. Angesichts der Staatsverwaltung vertritt der päpstliche Legat den Hl. Stuhl gegenüber der Staatsmacht, unterhält die politischen Beziehungen, aktiviert die Tätigkeiten im Hinblick auf die Zusammenarbeit des Staates und der Kirche und den Dialog mit dem Staatsapparat zu Gunsten des Schutzes der menschlichen Würde und des Friedens. Der Verfasser zeichnete auch die Silhouetten päpstlicher Legaten in der I und II Republik sowie die Tätigkeit des Legaten in der III. Republik. Die Frucht diplomatischer Aktivitäten des Hl. Stuhles in Polen nach 1989 ist u.a. die administrative Aufteilung der Kirche in Polen, das Konkordat, Theologische Fakultäten an Staatsuniversitäten.

***COLLOQUIA MEDIAEVALIA***  
**2003**





## TEORETYCZNE PODSTAWY DIALOGU FILOZOFICZNEGO I TEOLOGICZNEGO NA ŚREDNIOWIECZNYCH UNIWERSYTETACH

Nie ma chyba przesady w stwierdzeniu, że człowiek urodził się także do wymiany myśli z inną osobą. Towarzyszy ona mu od urodzenia. Wobec tego sięga zarania ludzkości. Wypada wspomnieć, że już w klasycznej starożytności dialog stał się umiejętnością właściwego formułowania pytań i odpowiedzi. Z tego zaśłynął Sokrates. Wymiana myśli stała się swego rodzaju metodą u Platona i przybrała formę dialektyki, która jako najwyższa w hierarchii nauk miała spełnić wielkie zadanie w wychowaniu człowieka, doprowadzając go do idei dobra i czystego bytu. Arystoteles, wróciwszy do intencji sofistów, uczynił z dialektyki przede wszystkim umiejętność naukowej dyskusji. Jej poświęcił dzieła, które wchodziły w skład tzw. *Organonu*. Jego zdaniem w takiej dyskusji można stosować cztery rodzaje argumentów<sup>1</sup>: dydaktyczne (λογοζ διδασκαλικος)<sup>2</sup>, dialektyczne (λογοζ διαλεκτικος)<sup>3</sup>, pejrastyczne (λογοζ πειραστικος)<sup>4</sup> i erystyczne (λογοζ εριστικος)<sup>5</sup>.

We wczesnym średniowieczu znajomość dorobku naukowego zainicjowanego przez Arystotelesa była tylko częściowo znana. Były to podstawowe dzieła, które tworzyły tzw. starą logikę (*logica vetus*)<sup>6</sup>. Do jej upowszechnienia walczył przyznany się Boecjusz, który usiłował zharmonizować dzieła Platona i Arystotelesa. W nawiązaniu do wytworzonego w późnej starożytności trójdroża (*trivium*)

---

<sup>1</sup> Arystoteles, O dowodach sofistycznych, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, [Warszawa] 1978, s. 241; por. Aristoteles, Περί σοφιστικων ελεγχων, w: Aristotelis opera, ed. Academia Regia Borusica, Aristoteles Graece ex recognitione Immanueli Bekkeri, I, Berolini 1831, 2, 165a 38–165b 11.

<sup>2</sup> „Dydaktyczne argumenty są te, które opierają się na zasadach właściwych każdej nauce, a nie na mniemaniach odpowiadającego, (bo uczący musi wierzyć)”; Arystoteles, O dowodach sofistycznych, jw., s. 241.

<sup>3</sup> „Dialektyczne argumenty są te, które z przesłanek wiarogodnych prowadzą do sprzeczności z daną tezą”; tamże.

<sup>4</sup> „Argumenty pejrastyczne to takie, które wnioskuje z tego, co dla odpowiadającego jest wiarogodne i co musi wiedzieć ten, kto ma pretensję, że posiada wiedzę o przedmiocie (w jaki sposób, to gdzie indziej zostało wyjaśnione [w Topikach VIII, 5]”; tamże.

<sup>5</sup> „Argumenty erystyczne to te, które wnioskuje z tego, co się wydaje wiarogodne, ale nie jest takie, albo te, które tylko pozornie wnioskuje”; tamże.

<sup>6</sup> Do podstawowych dzieł starej logiki zaliczano Isagogę Porfiriusza, Kategorie i Hermeneutykę Arystotelesa. Na temat innych dzieł z tego działu logiki por. J. Pinborg, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick mit einem Nachwort von H. Kohlenberger, Stuttgart 1972, s. 16–18.

powstała dialektyka, która ograniczała się do nauki pojęciowego myślenia, ale we wczesnym średniowieczu nie odegrała szczególniejszej roli. W tym bowiem okresie gramatyka uchodziła za pierwszą umiejętność (*prima ars*), koncentrującą się na właściwym rozumieniu słowa.

Dzięki Janowi Eriugenie w nauczaniu zaczęła się utrzymywać samoistna wartość dialektyki określanej jako *mater artium*. Jej ranga wzrosła jeszcze bardziej w XII wieku, kiedy poznano pozostałe dzieła logiczne Arystotelesa, które nazwano nową logiką (*logica nova*)<sup>7</sup>. W tym stuleciu na znaczeniu zyskało też inne ujęcie retoryki jako teorii dyskusowania i argumentowania (*ars disputandi*). Niemniej jeszcze większego znaczenia nabrała dialektyka (*dialectica*)<sup>8</sup>. Zapoczątkowała ona około 1100 roku nawet nową epokę. Przyczyniła się bowiem w jakimś stopniu do rozkładu tradycyjnego myślenia platońsko-augustyńskiego. Dała natomiast lepsze podstawy do samodzielnej refleksji. W niektórych dziedzinach położyła nawet kamień węgielny pod rozwój opartego na podstawach arystotelesowskiej logiki dialogu naukowego. Odwoływanie się do autorytetu zaś poddano kontroli dialektycznie wyszkolonego rozumu. W twórczości komentatorskiej pojawiła się *quaestio*, która znalazła swoje odbicie w nauczaniu, mianowicie w *disputatio*. Dialog naukowy przybrał określone formy i rozwinął się dopiero wtedy, gdy powstała nowa instytucja nauczania nazwana uniwersytetem.

Dialektyczna forma dialogu znalazła wnet zastosowanie w dociekaniach nazywanych wtedy doktryną świętą (*sacra doctrina*). Przyczyniła się do wprowadzenia nowego wiedzno twórczego uzasadniania. W wyniku tego doszło do rozgraniczenia wiary i wiedzy. Utorowała drogę do racjonalnego uzasadniania prawd wiary. W tym przypadku znaczącą rolę odegrał zwłaszcza Anzelm z Canterbury († 1109). Nastąpiło to w takiej mierze, że zwykło się mówić nawet o powstaniu wczesnej scholastyki. Odtąd naukowe myślenie zaczęło w dużej mierze zasadzać się na dialogu. Gdy na miejsce augustyńskiej metody autorytetu (*auctoritas*) w wiedzno twórczym uzasadnianiu Anzelm z Canterbury wprowadził metodę opartą we większej mierze na rozumie (*ratio*), to w scholastyce od strony formalnej zaczęło się myślenie zasadzające się na dialogu (*dialogisches Denken*), które znalazło swój trwały wyraz w myśleniu mającym charakter dysputy (*disputatives Denken*). Widać to choćby w *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* Honoriusza ze Szkocji, które powstało przed 1125 rokiem<sup>9</sup>. W tym czasie było to nowe dzieło pod względem literackim. Nie był to popularny wówczas zbiór sentencji, lecz interesujący dialog teologiczny między uczniem i mistrzem<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> W skład logiki nowej wchodziły Analityki pierwsze, Analityki drugie, Topiki i O dowodach sofistycznych Arystotelesa.

<sup>8</sup> F. van Steenberghe, L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique, *RPL* LII: 1954, s. 572–592.

<sup>9</sup> J. Dębicki, Zachodni portal katedry Świętego Łazarza w Autun. Studium z historii sztuki i historii idei, Kraków 2002, s. 72. Wydaje się nieprawdopodobne, żeby ono powstało już około 1100 r., jak tego chce J. Heinzle (Hrsg.), *Das Mittelalter in Daten. Literatur, Kunst, Geschichte 750–1520*, München 1993, s. 401.

<sup>10</sup> Honorius Augustodunensis, *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*, PL CLXXII, k. 1175B. Z tego wynika, że nazwy teologii używano już przed powstaniem *Introductio in theologiam* Piotra Abelarda.

W wyniku tego na znaczeniu stracił wczesnośredniowieczny symbolizm i auguścińska metoda autorytetu, opartego głównie na *Biblii* i na nielicznych pismach ojców Kościoła. Pojawiły się dążenia do tworzenia zbiorów sentencji (*summa sententiarum*). W nich zebrano różne wypowiedzi. W konkordancjach zaś pokazano ich zgodność. Z ich konfrontacji natomiast wyłonił się scholastyczny dialog *sic et non*, który rozwinął Piotr Abelard († 1142) i który prowadził do uwolnienia się od przemożnego wpływu autorytetu, który hamował pielęgnowanie racjonalnej refleksji. W ten sposób na miejsce wczesnośredniowiecznej egzegezy biblijnej i mówieniu o Bogu zaczęła w drugiej połowie XII wieku powstawać wiedza teologiczna, która w dziele Abelarda *Introductio in theologiam* otrzymała nazwę teologii<sup>11</sup>, i która w następnym stuleciu jako teologia spekulatywna stała się nauką w ścisłych tego słowa znaczeniu<sup>12</sup>.

Gdy na łacińskim Zachodzie poznano wszystkie pisma Arystotelesa z zakresu logiki, pierwsi przedstawiciele rodzącej się scholastyki otrzymali znakomite narzędzie do wymiany myśli na podstawach naukowych i w formie dialogu naukowego. Scholar, który dobrze opanował subtelne arkaana złożonej nieraz argumentacji logicznej, znany był w drugiej połowie XII i w pierwszej połowie XIII wieku jako „artysta” (*artista*). Gdy w 1255 roku dopuszczono oficjalnie do nauczania wszystkie przełożone na łacinę pisma Arystotelesa na Uniwersytecie Paryskim, to mianem *artista* nazywano tego bakałarza względnie magistra, który posiadał w miarę dobrą znajomość poruszanej w nich problematyki. Kiedy w tym czasie nagromadzoną wiedzę podzielono w Paryżu na cztery fakultety, to wydział, na którym zajmowano się filozofią zwłaszcza arystotelesowską, naukami wchodzącymi w zakres *trivium* i *quadrivium*, otrzymał nazwę *facultas artium*. Filozofia określona dotąd jako *ars artium et disciplina disciplinarum*, po stopniowej recepcji pism Arystotelesa wyszła poza ramy *septem artes liberales*. Nazwa *facultas artium* utrzymała się wprawdzie przez całe średniowiecze, ale w rzeczywistości na wielu uniwersytetach był to wtedy wydział szerokiego i dogłębnego nauczania filozofii i logiki.

W XIII wieku arystotelesowska sylogistyka stała się sednem scholastycznej nauki o argumentacji. W tym czasie pojawiło się już pytanie o epistemologiczny status luźnej argumentacji topicznej. Niemniej jej redukcja prowadziła nie do dysputy dydaktycznej, lecz do dysputy dialektycznej, w następstwie której powstała opinia a nie wiedza. Stąd nie tylko na sylogistyce zasadały się dysputy. Używano także innych form dysputy<sup>13</sup>. Poza odziedziczoną ze starożytności greckiej i łacińskiej logiką tradycyjną, która obejmowała logikę starą i nową, średniowieczni

<sup>11</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*. II: 600–1500, przełożył R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 183.

<sup>12</sup> P. Glorieux, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, *AHDLMA* XLIII: 1968, s. 65–186; t e n z e, *La Faculté de Théologie de Paris et ses principaux docteurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, *RHEF* XXXII: 1946, s. 241–246; t e n z e, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971; t e n z e, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, I, *Le Saulchoir* 1925, II, Paris 1935; t e n z e, *Répertoire des maîtres en théologie au XIII<sup>e</sup> siècle*, I, Paris 1933, II, 1934.

<sup>13</sup> C. Kann, *Zur Entwicklung der Topik im Spätmittelalter*, w: *Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, Innsbruck, 1.–4. Februar 1998, G. Leibold, W. Löffler (Hrsg.), Teil 2, Wien 1999, s. 166–167 (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, III).

logicy opracowali w latach 1230–1250 własną logikę<sup>14</sup>, która otrzymała nazwę *logica moderna* lub *logica modernorum* i w której obok problematyki poruszanej przez Arystotelesa i Boecjusza znalazły się nowe zagadnienia, które dotyczyły m.in. semantycznych właściwości terminów (*de proprietatibus terminorum*). Wiele uwagi poświęcono im również w późniejszych czasach.

W XIV stuleciu na średniowiecznym wydziale filozofii obok objaśniania tekstów Arystotelesa dużo czasu przeznaczono również na dialog naukowy, który w ówczesnej nomenklaturze uniwersyteckiej nazywano dysputą (*disputatio*)<sup>15</sup> lub ćwiczeniem (*exercitium*). W przeciwieństwie do arystotelesowskiej sylogistyki, którą w XIII wieku uznano za fundamentalną naukę o wnioskowaniu przy jednoczesnym oddzieleniu demonstracji (*demonstratio*) od drugorzędnej pod względem poznawczym topiki, w fazie przejściowej do XIV stulecia doszło do odstępstwa od stanowczych wymogów Arystotelesa i do zbliżenia argumentacji demonstratywnej (*demonstratio*) i dialektycznej (*probatio*)<sup>16</sup>.

W nowoczesnej logice średniowiecznej (*logica moderna*) znalazł się również traktat, który podawał zasady prowadzenia naukowego dialogu, których dyskutańci musieli się trzymać podczas wymiany myśli w naukowych wystąpieniach na uniwersytetach. Traktat ten otrzymał nazwę *De obligatione* lub *De arte obligatoria*. Podawał on zasady obowiązujące podczas prowadzenia dialogu uniwersyteckiego. Takich traktatów najwięcej powstało w Anglii<sup>17</sup>. Nie brakło ich również na kontynencie europejskim<sup>18</sup>. Z nich największą rolę odegrał bodajże traktat Alberta Rickmersdorfa z Saksonii *De obligationibus*, który jako bezpośredni uczeń Burydana napisał go w Paryżu w połowie XIV wieku<sup>19</sup> i później rozpowszechnił go w Europie środkowej, gdy uczył w Erfurcie i organizował uniwersytet we Wiedniu.

Wyróżnione już przez Arystotelesa formy argumentacji dały scholastykom podstawę do wprowadzenia czterech rodzajów dysput uniwersyteckich. Nimi zajął się m.in. Jan Burydan<sup>20</sup>, który w swoich *Questiones elencorum* postawił pytanie

<sup>14</sup> Do opracowania logiki w pierwszej połowie XIII w. najbardziej przyczynił się działający około 1230 r. Piotr z Hiszpanii, nauczający przed 1250 r. Lambert z Auxerre i Wilhelm z Sherwood († 1249).

<sup>15</sup> O. W e i j e r s, La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200–1350) environ: Esquisse d'une typologie, [Turnhout] 1995 (Studia artistarum: Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales, II).

<sup>16</sup> C. K a n n, jw., s. 170.

<sup>17</sup> W XIV w. traktaty *De obligatione* napisali tacy angielscy lub brytyjscy autorzy jak: Walter Burley (1302), Roger Swyneshed (1330–1335), Marcin Anglik († 1350?), Robert Fland († 1350) Ryszard Billingham († 1350), Ralph Strode († 1360) i Ryszard Lavenham (późny XIV w.); H.A.G. B r a a k h u i s, Albert of Saxony's „De obligationibus”. Its Place in the Development of Fourteenth Century Obligational Theory, w: *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, K. Jacobi (Hrsg.), Leiden, New York, Köln 1993, s. 323.

<sup>18</sup> Na uwagę zasługują traktaty *De arte obligatoria* takich autorów jak Albert Rickmersdorf z Saksonii, William Buser z Heusden, Marsyliusz z Inghen, Piotr de Candia i Jan z Holandii. Ci dwaj ostatni studiowali w Oksfordzie.

<sup>19</sup> Zanalizował go dokładnie H.A.G. B r a a k h u i s, jw., s. 323–341.

<sup>20</sup> M. M a r k o w s k i, Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku, Wrocław 1971, s. 44–45 (Studia Copernicana, II).

o liczbę takich dysput<sup>21</sup>. Ze względu na cel — podobnie jak Arystoteles — wyróżnił cztery ich rodzaje. Dysputa dydaktyczna lub naukowa (*disputatio doctrinalis*) miała na celu dać wiedzę. W dyspucie dialektycznej (*disputatio dialectica*) tylko chodziło o wyrobienie opinii o jakiejś sprawie. Dysputa pejoracyjna (*disputatio temptativa*) prowadziła tylko do zdobycia przekonania. Wreszcie dysputa sofistyczna lub erystyczna (*disputatio sophistica vel litigiosa*) stawiała sobie za cel zwycięstwo nad dyskutującym przeciwnikiem<sup>22</sup>. Wymienione rodzaje dysput przyjmowano nie tylko w Paryżu. Były one znane również na innych uniwersytetach, w tym także na Uniwersytecie Krakowskim<sup>23</sup>, który już wtedy był instytucją europejską. Te cztery rodzaje dysput znalazły swoje odbicie także w redagowaniu komentarzy i w zajęciach uniwersyteckich. Nauczanie uniwersyteckie w średniowieczu bowiem zasa- dzało się na lekturze tekstu (*lectio*) i na dyspucie (*disputatio*), mówiąc inaczej, na dialogu naukowym<sup>24</sup>. Znalazł on jakiś wyraz nawet w pismach napisanych w formie kwestii (*quaestiones*).

Oczywiście Jan Burydan mówił jeszcze o innych rodzajach dysput jak filozofi- czno-przyrodniczych, filozoficzno-moralnych, retorycznych i gramatycznych<sup>25</sup>. W tym przypadku brał on pod uwagę materię, a nie formę. Od ostatnio wymienio- nych rodzajów o wiele większą rolę odgrywały na uniwersytetach dysputy na każdy temat (*disputationes de quolibet*) i regularnie odbywające się dysputy zwyczajne (*disputationes ordinariae*)<sup>26</sup>.

Średniowieczna dysputa — opracowana według zasad podanych w logicznych traktatach *de obligationibus*<sup>27</sup> — była bowiem dialogiem, w którym uczestniczyły przynajmniej dwie osoby, z których jedna odpowiadała (*respondens*), a druga

<sup>21</sup> „Utrum sint quattuor genera disputationum et non plura neque pauciora, videlicet doctrinalis, dyalectica, temptativa, sophistica”; Johannes Buridanus, *Quaestiones elenchorum*, edited with an introduction, notes and indices by R. van der Lecq and H.A.G. Braakhuis, Nijmegen 1994, s. 16.

<sup>22</sup> „Omnis disputatio ordinatur in aliquem finem, vel ergo ad generandum scientiam, vel ad acquirendum opinionem, vel ad habendum experientiam de aliquo utrum ipse aliquid scit vel non, vel ad obtinendum victoriam. Si primum, sic est disputatio doctrinalis. Si secundum, sic est disputatio dyalectica. Si tertium, sic est disputaatio temptativa. Si quartum, sic est dispuatio sophistica vel litigiosa”; tamże, s. 17.

<sup>23</sup> Np. w *Commentum Cracoviense super tractatum „De consequentiis”* z połowy XV w., w: *Quaestiones super duos libros „De sophisticis elenchis” Aristotelis* Jana z Głogowa z końca XV w. i w: *Commentum super duos libros „Sophisticorum elenchorum” Aristotelis* Marcina Biema z Olkusza z 1505 r.; por. M. Markowski, *iw.*, s. 45–46.

<sup>24</sup> B. L a w n, *The Rise and Decline of the Scholastic „Quaestio disputata”*. With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science, Leiden 1993 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, II).

<sup>25</sup> „Nam aliqua disputatio est phisica, aliqua moralis, aliqua rethorica, aliqua grammaticalis”; Johannes Buridanus, *iw.*, s. 16.

<sup>26</sup> P. G l o r i e u x, *Repertoire des martres*, *iw.*, s. 17–19.

<sup>27</sup> M. Y r j ö n s u u r i, *The Role of Casus in Some Fourteenth Century Treatises on Sophismata and Obligations*, w: *Argumentationstheorie*, *iw.*, s. 301; C.H. K n e e p k e n s, *Willem Buser of Heusden's Obligations Treatise „Ob rogatum”: A Ressourcement in the Doctrine of Logical Obligation?* w: *Argumentationstheorie*, *iw.*, s. 346 n.; E.J. A s h w o r t h, *Ralph Strode on Inconsistency in Obligational Disputations*, w: *Argumentationstheorie*, *iw.*, s. 364 n.; Ch.J. M a r t i n, *Obligations and Liars*, w: *Sophisms in Medieval Logic and Grammar. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics*, held at St Andrews, June 1990, S. Read (ed.), Dordrecht, Boston, London 1993, s. 361–365.

pytała się, badała względnie oponowała (*opponens*) w zależności od tego, jaki sobie cel postawiła. Punktem wyjścia było postawienie tezy (*positio, positum*), którą oponent uważał za prawdziwą<sup>28</sup>. Np. mógł powiedzieć: *Pono tibi quod omnis homo currit*<sup>29</sup>. Przykładowo podane zdanie wyraża możliwość, iż każdy człowiek biega. W myśl zasad podanych w traktatach *de obligatione* respondent może to zdanie uznać, gdy powie: *admitto* lub *concedo*, może je też odrzucić i wtedy wyrazi się: *nego* lub wreszcie może wątpić w prawdziwość treści zacytowanego zdania, mówiąc: *dubio*<sup>30</sup>.

W takim dialogu dyskutanci byli zobowiązani do przestrzegania ściśle określonych zasad, które regulowały przebieg naukowej dyskusji, zwłaszcza jeżeli była to dysputa dydaktyczna (*causa docendi*) lub dysputa dialektyczna (*causa exercitandi*)<sup>31</sup>. Niemniej w procesie uniwersyteckiego nauczania miały swoje znaczenie ćwiczebne także pozostałe formy dysputy, tj. pejzastyczna (*causa temptandi*), sofistyczna lub erystyczna (*causa dubitandi* lub *causa placendi*). Chociaż na średniowiecznych uniwersytetach ogólne założenia prowadzenia dysput były te same, to jednak w praktyce dydaktycznej ujawniał się niejednokrotnie koloryt lokalny.

Wypada wspomnieć, że Uniwersytet Praski stał się pod koniec XIV wieku nawet „szkołą sofistyki”<sup>32</sup>. Nie odbyło się to bez wpływu na intelektualną formację studentów polskich i śląskich, z których niektórzy zakładali później pierwsze podwaliny naukowe pod Uniwersytet Krakowski fundacji Jagiellońskiej. Uniwersyteckie statuty praskie<sup>33</sup> wprawdzie stanowiły w jakiś sposób wzór dla ustaw Wydziału Filozofii (*Facultas Artium*) w Krakowie, to jednak w tych ostatnich doszło do szeregu odstępstw od ich pierwowzoru.

Trzeba zauważyć, że na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku nie odbywały się *disputationes de quolibet*. Niemniej kwestia (*quaestio*) jako swego rodzaju metoda nauczania odgrywała wielką rolę. W formie kwestii dydaktycznych (*quaestiones doctrinales*) była ona bowiem obecna w wykładach (*lectiones*). Kwestie dialektyczne zaś miały trwałe miejsce w ćwiczeniach (*exercicia*), które były dysputami dialektycznymi. O ich doniosłości niech świadczy fakt, że w przypadku fizyki filozoficznej prowadził je nawet sam dziekan Wydziału Filozofii. Można nawet powiedzieć, że dysputy dialektyczne dominowały na tym fakultecie do połowy lat pięćdziesiątych XV wieku. Statuty Wydziału Filozofii w Krakowie zalecały, ażeby studenci ubiegający się o stopień naukowy brali udział w ogólnych dysputach uniwersyteckich. Dotyczyło to w szczególności kandydatów przygotowujących się do bakałareatu, którzy mieli wystąpić bynajmniej raz jako wątpiący

<sup>28</sup> K. J a c o b i, Zur Einführung III, w: Argumentationstheorie, jw., s. 265–269.

<sup>29</sup> C. K a n n, jw., s. 166–167.

<sup>30</sup> H. K e f f e r, Wozu eine Formalisierung mittelalterlichen Gedankenguts? Darstellung anhand der Logiktraktate „De obligationibus”, w: Entwicklungslinien, jw., s. 186; por. M. A. B r o w n, Paul of Perugia: Logica et Tractatus de sensu composito et diviso, St. Bonaventure 1961, s. 102.

<sup>31</sup> U. G e r b e r, Disputatio, w: TRE IX, s. 14.

<sup>32</sup> M. M a r k o w s k i, Die Rolle der Sophismata im Unterricht der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert, w: Sophisms in Medieval Logic, jw., s. 117.

<sup>33</sup> Liber decanorum Facultatis Philosophicae Universitatis Pragensis ad anno Christi 1367 usque ad annum 1585, w: Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis, I, Pragae 1830, s. 52.

(*dubitantes*)<sup>34</sup> i przynajmniej przez pół roku przed egzaminem brać udział w tych dysputach<sup>35</sup>. Statuty milczą o tym, jak dysputa sofistyczna przebiegała w Krakowie. O tym w dużej mierze zadecydowały zwyczaje, które wytworzyły się w ciągu XV wieku. Można się o tym dowiedzieć tylko ze zachowanych w rękopisach mów i sofizmatów<sup>36</sup>.

## DIE THEORETISCHEN GRUNDLAGEN DES PHILOSOPHISCHEN UND THEOLOGISCHEN DIALOGS AN DEN MITTELALTERLICHEN UNIVERSITÄTEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Die theoretischen Hintergründe des scholastischen Dialogs kann man schon bei Aristoteles finden, der in den *Sophistici elenchi* Argumente wie λογος διδασκαλικος, λογος διαλεκτικος, λογος πειραστικος und λογος εριστικος unterschiedet. Erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden sie im lateinischen Abendland bekannt. Dadurch bildete sich die Dialektik aus. Diese Form des Dialogs wurde auch bald in die Glaubenslehre, in die *sacra doctrina* eingeführt. Durch ihre dialektisch-spekulative Behandlung bei Anselm von Canterbury verlor die augustinische Methode der *auctoritas* an Bedeutung. Die anselmianische Methode der *ratio* setzte in großem Umfang durch. Dies führte auch zum dialogischen Denken, das sich bald als disputatives Denken entfaltete. Im 13. Jahrhundert bildete — vor allem an der Pariser Universität — die aristotelische Syllogistik das Kernstück der scholastischen Argumentationslehre. Im Übergang zum nächsten Jahrhundert gewann aber die nachrangige topische Argumentation mehr an epistemologischer Bedeutung. Im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts wies Johannes Buridan in seinen *Questiones elencorum* auf die vier Unterarten des scholastischen Dialoges, der als *disputatio* bezeichnet wurde. Mit Bezug auf die von Aristoteles eingeführten Arten der Argumente unterschied er die Dialogformen *disputatio demonstrativa*, *dialectica*, *tentativa*, *sophistica*. Neben der *disputatio demonst-*

<sup>34</sup> „Quoniam plerique studencium responsiones publicas, in disputacionibus ordinariis magistrorum fieri solitas, ad quas, uigore statuti super hoc facti, ante gradum sue promocionis obligantur, superfugere volentes, ad vnum zophisma multi simul dubitando respondere, et, presidenti duntaxat respondentes, recedere consueuerunt; ideo conclusum fuit et statutum: quod in antea ad vnum zophisma solum vnus respondere debeat dubitando; poterit tamen secundus, ex licencia decani pro tempore existentis, ex causis legitimis, quas decanus facultatis cognoscat, ad idem zophisma respondendo dubitare: in nullo tamen casu liceat plures, quam duos, ad vnum zophisma esse dubitantes, sub pena non computandi responsiones. Qui quidem dubitantes ad finem dubitacionis, sicut et alii respondentes, si eis eundem actum pro responsione computari voluerint, debent permanere”; Statuta nec non Liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849, ed. J. Muczowski, Cracoviae 1849, s. XVI–XVII.

<sup>35</sup> „Quia promoti ad gradum nedum in scienciis, verum et in usu scienciarum, qui in modis legendi, arguendi, et respondendi consistere videtur, debent esse exercitati; quos quidem modos, precipue magistros arguentes et baccalarios respondentes diligenter audiendo adiscere (sic) et acquirere contingit, ideoque conclusum est: quod quilibet studencium propter hoc maxime, ut modum arguendi et respondendi adiscat, per medium annum ad minus, ante ingressum suum pro gradu baccalariatus ad examen, disputacionem ordinariam magistrorum assidue visitet sic, quod tres disputaciones ordinarias immediate sequentes, sub pena unius grossi, nullatenus negligat; quam penam tociens, quociens predicta facere neglexerit, incurret, per decanum a quolibet, qui eam incurrerit, tempore, quo examem intrare voluerit, exigendam”; tamże, s. XVII–XVIII.

<sup>36</sup> Kraków, BJ, cms 2205.

*rativa*, die zum Wissen führte, erhob sich auch der epistemische Status der *disputatio dialectica*, die nur zur Meinung (*opinio*) führte. Vor allem in der neuen Schule des Buridanismus kam es zu einer Annäherung an Dialektik und Topik. Die Obligationstraktate, die vor allem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden, formulierten die Prinzipien, die in einem wissenschaftlichen Dialog berücksichtigt werden mußten. In der *logica moderna* der Buridan-Schule war der Traktat *De obligationibus* von Albert Rickmersdorf aus Sachsen auf dem europäischen Kontinent von großer Bedeutung. Nach den Regeln der Obligationstraktate traten zwei Disputanten gegeneinander an: Opponent und Respondent, die nach festen Obligationsregeln eine Disputation führten. Den Ausgangspunkt der Disputation bildete das vom Opponent gestellte *positum*. Dazu mußte der Respondent Stellung nehmen: Er konnte die gestellte These akzeptieren, bestreiten oder bezweifeln. Die Prager Universität wurde am Ende des 14. Jahrhundert geradezu eine „Schule der Sophistik“. Die Krakauer Universitätsstatuten gaben keine eingehende Beschreibung des wissenschaftlichen Dialogs. Man kann sie nur aus dem handschriftlichen Nachlaß erfahren.



## CZY ŚREDNIOWIECZNA KWESTIA JEST FORMĄ SPRZYJAJĄCĄ DIALOGOWI?

Wydaje się, że nie, z kilku zasadniczych powodów.

(1) Po pierwsze najwłaściwszą formą dla prowadzenia dialogu wydaje się właśnie literacka forma dialogu. Forma ta zapoczątkowana została jeszcze w starożytności przez Platona. Jego dialogi stały się dla następnych pokoleń filozofów nieodróżnionym wzorcem prowadzenia filozoficznej dysputy. Jak wiadomo, Platon, jak przystało na ucznia Sokratesa, który nie pozostawił po sobie żadnych pism, cenił nauczanie ustne wyżej niż nauki pobierane z ksiąg<sup>1</sup>, i z tego to powodu, jak się wydaje, także swoim pismom chciał nadać kształt rozmowy, w której swobodnie wypowiedzane są rozmaite sądy a poglądy ścierają się w dyskusji. Spersonalizowana charakterystyka stylu wypowiedzi protagonistów daje czytelnikowi wrażenie uczestnictwa w żywej dyskusji i w ten sposób zachęca do zajęcia stanowiska. Atrakcyjność formy dialogu nie umknęła potomnym Platona, zarówno Grekom jak i łacinnikom. U schyłku starożytności łacińskie chrześcijaństwo znalazło w św. Augustynie mistrza dialogu i to jego pisma raczej niż zapomniane niemal zupełnie dzieła Platona (prócz fragmentu *Timajosa* w Chalcydiuszowym tłumaczeniu) były źródłem inspiracji dla myślicieli średniowiecza.

Do wieku XIII dialog był jedną z ulubionych form literatury filozoficznej. W tej postaci prezentowali swoje poglądy Jan Szkot Eriugena (*De divisione naturae*), św. Anzelm z Canterbury (*De veritate*), czy Adelard z Bath, którego dialogi z bratanikiem stanowią swego rodzaju cykl nawiązujący do pomysłu z dialogów Platona. Za majstersztyk tej formy należy chyba uznać dialog *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem* Piotra Abelarda. Trzej protagoniści w obecności narratora — sędziego starają się w dialogu właśnie nie tylko przedstawić własne poglądy, ale także znaleźć to, co je łączy i to, co je dzieli, aby tym wyraźniej ukazała się prawda, która pozwoli im uzgodnić poglądy<sup>2</sup>. Abelard stara się w tym dialogu przedstawić stanowiska stron z wielką bezstronnością i sumiennnością, przekonany, że dialog,

---

<sup>1</sup> Platon, List VII, w: tenże, Listy, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 341c–d, s. 50: „Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, [...] ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zycia się z nim, nagle [...] zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo”.

<sup>2</sup> Piotr Abelard, *Rozmowa pomiędzy filozofem, żydem i chrześcijaninem*, w: Idem, *Rozprawy*, Warszawa 1969, s. 7.

aby spełniał swą rolę, musi być autentyczny, tzn. wierny wobec stanowisk, które są w nim przedstawiane. Widać tu wyraźnie, że forma dialogu sprzyja prowadzeniu dialogu.

(2) Ponadto, na to, że kwestia średniowieczna nie jest formą sprzyjającą dialogowi, wskazują także racje historyczne. Kwestia, bowiem pochodzi od glosy a glosa jest formą komentarza. Komentarz natomiast jest próbą zrozumienia intencji autora komentowanego tekstu. Mamy w nim zatem do czynienia z działaniem nakierowanym na jeden pogląd, który komentujący stara się w sposób jak najbardziej precyzyjny ustalić. Nie można więc powiedzieć, by występowała w nim dyskusja lub dialog. Również kwestia jest poszukiwaniem rozwiązania przedstawionego przez autora zagadnienia, nie zaś wymianą poglądów. Wraz z rozwojem filozoficznego piśmiennictwa w średniowieczu kwestie stały się częściami traktatów, a więc dzieł będących prezentacją osobistych poglądów autora, były zatem formą filozoficznego monologu a nie dialogu.

Ten historyczny rozwój można prześledzić na kilku przykładach. W komentarzach dosłownych (*ad litteram textu*) XIII wieku, np. w komentarzu Alberta Wielkiego do *Imion Bożych*<sup>3</sup> znajdujemy omówienie wątpliwości (*dubia*) dotyczących rozumienia tekstu komentowanego, mające postać bliską kwestii, gdzie problem jest najpierw formułowany a następnie rozwiązywany. W komentarzach dosłownych autorów następnego stulecia, np. u Antoniego Andrzejowego w komentarzach do tzw. *Starej logiki*<sup>4</sup>, czy u Waltera Burleya w komentarzu do *O powstawaniu i ginieciu*<sup>5</sup>, znaleźć już można kwestie w postaci rozwiniętej. Z takich też kwestii składają się traktaty, jakie powstawały już w XIII wieku. Ich przykładem mogą być choćby składające się w traktat kwestie dyskutowane *O prawdzie* Tomasza z Akwinu, w następnym zaś stuleciu wspomnianego już Antoniego Andrzejowego *De principiis naturae*. Wszystkie te teksty stanowią autorską próbę rozwiązania konkretnych problemów filozoficznych, nie zaś dochodzenia do jakiegoś kompromisu. Zatem zdaje się to wskazywać, iż kwestia średniowieczna nie służy dialogowi.

**Lecz przeciwnie** mówi Augustyn w *Solilokwiach*, że celem dialogu (rozmowy) jest poznanie prawdy<sup>6</sup>. Tymczasem celem kwestii średniowiecznej jest poznanie prawdy, jak o tym zaświadcza przykład Tomasza z Akwinu, który prawdzie poświęcił wiele kwestii; zatem kwestia i dialog mają ten sam cel. Tymczasem rzeczy będące wytworem człowieka określane są przez swój cel, jak przyznaje wspólna opinia wszystkich mistrzów, jeśli więc cel jest ten sam, to i istota rzeczy jest ta sama; zatem itd.

<sup>3</sup> Albert Wielki, Komentarz do czwartego rozdziału *O Imionach Bożych* Dionizego Areopagity, w: Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku, K. Krauze-Błachowicz (red.), Warszawa 2002, s. 40.

<sup>4</sup> M. Gensler, The making of Doctor Dulciffius. Antonius Adreae's contribution to the formation of Scotism, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 1996, s. 57–67.

<sup>5</sup> Tenże (ed.), *Gualteri Burlaei commentarium in libros de generatione et corruptione Aristotelis* (w przygotowaniu).

<sup>6</sup> Św. Augustyn, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 246.

Ponadto Arystoteles mówi w I księdze *Retoryki* pisząc: *Trzeba [...] umieć udowodnić przeciwny pogląd w ten sposób, jak to się czyni za pomocą sylogizmów logicznych, nie po to jednak, aby dowolnie korzystać z obu możliwości — nie należy przecież nikogo utwierdzać w błędzie — lecz dla pełnego wyjaśnienia sprawy i aby umieć zbić argumentację tego, kto usiłuje udowodnić fałsz*. I dodaje *Nie oznacza to jednak, że nie liczą się fakty*<sup>7</sup>. Tymczasem w *O dowodach sofistycznych* dzieli argumenty na cztery rodzaje: dydaktyczne, dialektyczne, pejoracyjne i erystyczne<sup>8</sup>. Wszystkie one występują w formie literackiej dialogu, ale nie dla wszystkich celem jest poznanie prawdy. Natomiast kwestie średniowieczne wykorzystują tylko te argumenty, których celem jest poznanie prawdy. Zatem kwestia średniowieczna lepiej służy poznaniu prawdy niż forma dialogu.

**Odpowiadam:** w niniejszej kwestii zbadane zostaną trzy zagadnienia. Po pierwsze, przedstawię definicje dialogu; po drugie, dokonam ich rozróżnienia; po trzecie, pokażę na przykładach, że kwestie średniowieczne spełniają warunki dialogu zawarte w definicji. Na zakończenie wykażę, że argumenty przeciwne są bezpodstawne.

**W kwestii pierwszej,** leksykograf *Słownika współczesnego języka polskiego* podaje trzy definicje dialogu: po pierwsze, dialog to *rozmowa zmierzająca do uzgodnienia stanowisk, poglądów opinii, toczona przez przywódców różnych grup ludzi lub rozmowa dwóch osób dotycząca rzeczy istotnych*; po drugie, dialog to *utwór literacki lub filozoficzny w formie rozmowy nie będący dziełem scenicznym*; po trzecie wreszcie, dialog to *rozmowa toczona między postaciami filmu, powieści, dramatu lub innego utworu*<sup>9</sup>. Należy powiedzieć, że w świetle tych definicji dialog może być rozumiany dwojako: istotowo, tj., co do treści, na co wskazuje rozumienie pierwsze, i przypadłościowo, tzn. co do formy, na co wskazuje rozumienie drugie i trzecie.

**W kwestii drugiej,** dotyczącej rozróżnienia, widać wyraźnie, iż w drugim i trzecim rozumieniu kwestia średniowieczna nie jest dialogiem. Jednakże dialog *per accidens* nie musi być jednocześnie dialogiem *per se*: coś, co ma **postać** dialogu, może faktycznie służyć prezentacji jednego tylko poglądu na sposób bardziej atrakcyjny dla czytelnika, w celu innym niż dialektyczny, jak to wyraźnie widać w cytowanej wyżej wypowiedzi Filozofa. Taki dialog nie jest jednak dialogiem autentycznym a ma tylko pozór dialogu, Jeśli jest tak, że warunki określone w definicjach dialogu nie muszą współwystępować, to może zachodzić i sytuacja odwrotna wobec powyższej: autentyczny dialog poglądów może występować pod inną postacią literacką niż dialog. Dialog autentyczny, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, to naturalnie dialog istotowy, w pierwszym znaczeniu podawanym przez słownik.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, 1355a, s. 29–37.

<sup>8</sup> Tenże, *O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie I*, Warszawa 1990, 165b, s. 1–10.

<sup>9</sup> A. Sikorska-Michalak, O. Wojnińko & al., *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1998, I, s. 171.

Przyjrzyjmy się zatem czy warunki pierwszej definicji dialogu, tzn. dialogu istotowego, mogą być spełnione przez kwestię średniowieczną. W definicji pierwszej należy rozróżnić dwa elementy charakteryzujące dialog: „uzgodnienie stanowisk” i „rzeczy istotne”, których dotyczy rozmowa. Ktoś mógłby zarzucić, że rozmowa wymaga dwóch partnerów, kwestia zaś dyskutowana jest przez jednego autora. Lecz sam Augustyn w *Solilokwiach* wybrał sobie za partnera do rozmowy samego siebie, tak to uzasadniając: *A ponieważ rozmawiamy ze sobą w samotności, chcę nadać tym naszym rozważaniom nazwę i tytuł „Solilokwia”*. I dalej: *Najłatwiej szukać prawdy za pomocą pytań i odpowiedzi, ale trudno znaleźć człowieka, który nie wstydy się ulec w dyskusji; dlatego też prawie zawsze bezładne krzyki uporczywości zagłuszają rozumowanie, które miało doprowadzić do wyjaśnienia prawdy*<sup>10</sup>. Widać stąd wyraźnie, że rzeczą najistotniejszą w dialogu jest dla Augustyna wyjaśnienie prawdy, które jest łatwiejsze, gdy nie towarzyszą mu emocje i miłość własna rozmówców. Uzgodnienie stanowisk następuje wówczas w dialogu wewnętrznym, nieobciążonym tymi cechami.

Także Arystoteles podkreśla znaczenie faktów i dlatego w swoich dziełach dyskutując rzeczy istotne często odwołuje się do poglądów swoich poprzedników i przeciwników, aby próbując uzgodnić ich stanowiska jak bezstronny sędzia doprowadzić do wyjaśnienia prawdy. Taką praktykę zaobserwować możemy np. w *O powstawaniu i ginięciu*: zanim Filozof przejdzie do przedstawienia własnych poglądów, omawia tam opinie Empedoklesa, Anaksagorasa, Leucypa i Demokryta oraz Platona, zwracając uwagę na wprowadzane i używane pojęcia, analizując zalety i wady ich rozwiązań i zadając pytania, które staną się punktem wyjścia dla jego własnego rozwiązania. Mówi bowiem: *Właściwe i doskonałe powstawanie nie sprowadza się do łączenia i rozłączania, jak niektórzy utrzymują, uważając przeobrażenie, które się dokonuje w sposób ciągły, za przemianę. Jednakże jest to kamień obrazy, o który rozbijają się te wszystkie poglądy*. I dalej: *Gdy się zaś to ustaliło, trzeba najpierw rozważyć, czy jest coś takiego, co powstaje po prostu lub niszczeje po prostu, czy też nie*<sup>11</sup>. *O powstawaniu i ginięciu* jest traktatem, a jego struktura, przedstawiona powyżej, nosi znaki podobieństwa do średniowiecznych kwestii; jeśli zatem możemy uznać to dzieło za przykład dialogu, to podobnie i kwestie.

W związku z tym, należy zwrócić uwagę, że warunki dialogu określone wcześniej, można przedstawić w pełni w następującej definicji: uzgodnienie stanowisk w rzeczach istotnych mające na celu ustalenie prawdy w drodze wolnego od emocji i bezstronnego rozumowania.

W świetle tego, co powiedziano, wydaje się, że kwestie średniowieczne spełniają warunki dialogu. Kwestia bowiem, jak sama jej nazwa wskazuje, pochodzi od łacińskiego „quaero” — pytam, szukam. Tam, gdzie są pytania i odpowiedzi, jest dialog. Aby znaleźć prawdziwą odpowiedź na zadawane sobie pytanie autor średniowiecznej kwestii zwracał się do innych, zarówno sobie współczesnych jak i dawnych autorytetów. Najczęściej odpowiedzi innych autorów

<sup>10</sup> Św. Augustyn, jw., s. 281.

<sup>11</sup> Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum L. Regner, Warszawa 1981, 317a, s. 20–22, 31–33.

czerpał z ich pism a ich poglądy i argumenty przeciwstawne własnemu pogładowi przedstawiał, na tyle wiernie na ile zdołał je pojąć, w pierwszej części kwestii, zwyczajowo zwanej *rationes principales*. W przypadkach szczególnych, tzn. dysput publicznych, np. *de quolibet*, argumenty te i poglądy prezentowali osobiście ich zwolennicy. Wspierające własny pogląd opinie uznanych autorytetów świeckich bądź kościelnych służyły do odparcia tych racji, bynajmniej nie zamykały one jednak dyskusji. Przeciwnie: następująca po nich *opinio propria*, prezentująca własne poglądy autora, jeszcze raz sumiennie rozpatrywała możliwe wady czy słabości tego stanowiska i dopiero po bezspornym potwierdzeniu jego prawidłowości i słuszności autor kwestii uznawał za możliwe udzielenie odpowiedzi na argumenty przeciwne, wyjaśniając błędy tych stanowisk lub wykazując, w jaki sposób mogą one zostać uzgodnione z jego własnym rozwiązaniem. W ten sposób wieńczono były jego poszukiwania.

**W kwestii trzeciej**, dotyczącej przykładów kwestii spełniających wyżej sformułowane warunki bycia dialogiem, odpowiadam jak następuje: w kwestiach autor może prowadzić dialog już to z sobą samym, jak Augustyn w *Soliloquiach*, już to z innymi autorami, wymienionymi z imienia bądź nie, już to na oba te sposoby.

Na pierwszy sposób prowadzi dialog np. XIII-wieczny teolog angielski, Robert Kilwardby, kiedy dyskutuje czy w stwarzaniu jest zachowany porządek między bytem a niebytem w kwestii o tym samym tytule, znajdującej się pod numerem czwartym w drugiej księdze jego komentarza do *Sentencji*<sup>12</sup>. Rozróżniwszy za Augustynem rozmaite rozumienia terminu „wcześniej” Kilwardby przedstawia najpierw racje przemawiające przeciw tezie, że w stwarzaniu byt i niebyt uporządkowane są według wcześniejszości. Zarówno argumenty za jak i przeciw są jego własnego autorstwa; żaden z nich nie jest trywialny a wszystkie odznaczają się wielką rzetelnością. I mimo iż ostatecznie autor opowiada się za tezą o porządku między bytem a niebytem, widać wyraźnie, że argumenty przeciwne były mu potrzebne dla głębszego zrozumienia złożoności problemu i lepszego poznania dlaczego przyjmowane przez niego stanowisko jest słuszne.

Dialog w kwestii Kilwardby’ego posiada jeszcze bardzo prostą strukturę, ujmując najpierw racje jednej a potem drugiej strony. Późniejszy o stulecie teolog francuski, Piotr Aureoli, nadaje kwestiom swojego komentarza do *Sentencji* znacznie bardziej złożoną postać. Zastanawiając się czy działanie rozmyślne może być moralnie obojętne w kwestii pierwszej z dystynkcji 40 do drugiej księgi *Sentencji*<sup>13</sup>, Piotr przedstawia najpierw dwie przeciwstawne racje, potem zaś buduje swoje własne stanowisko w dyskusji, gdyż — jak mówi — *najcelniejszych odpowiedzi udzielamy w trakcie dyskusji z przeciwnikami*<sup>14</sup>. W dyskusji tej Piotr analizuje i ocenia dwa własne rozwiązania, określając na ile są one prawdopodobne na podstawie argumentów, jakie na ich rzecz przytacza; następnie zaś przywołuje

<sup>12</sup> R. Kilwardby, Czy w stwarzaniu jest zachowany porządek między bytem i niebytem?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 142–145.

<sup>13</sup> Piotr Aureoli, Czy działanie rozmyślne może być moralnie obojętne?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 117–122.

<sup>14</sup> Tamże, s. 120.

stanowisko (nie wymienionych z imienia) innych myślicieli, by w polemice z nim dokonać ostatecznego sprecyzowania własnego poglądu na sprawę. Warto tu zwrócić uwagę, że choć Piotr analizuje głównie różne własne pomysły, docenia znaczenie, jakie dla autentyczności dialogu ma rzetelność w przedstawianiu argumentów wszystkich stron.

Na drugi sposób, tzn. polemizując z innym autorem, prowadzi dialog na przykład XIII-wieczny filozof, Siger z Brabancji, kiedy w czwartej ze swych *Kwestii moralnych*<sup>15</sup> polemizuje z Arystotelesem na temat stanu, jaki jest bardziej stosowny dla filozofów. Choć należał do grupy tzw. awerroistów łacińskich, których szacunek dla poglądów Filozofa i Komentatora sięgał — zdaniem niektórych — granicy apostazji, Siger nie wahał się przeciwstawić Arystotelesowi, kiedy był przekonany, że Stagiryta nie ma racji, wszelako sumiennie przytaczał jego argumenty, pokazując racje, jakie skłaniały Arystotelesa to zajęcia takiego stanowiska, i dopiero potem wyjaśniał, jak te racje mogą zostać uzgodnione z jego własnym poglądem, zaprezentowanym i uzasadnionym w *opinio propria*. W swojej kwestii Siger nie przeciwstawia po prostu swoich poglądów Arystotelesowi, odrzucając jego racje, lecz prowadzi z nim dialog mimo dzielących ich stuleci.

Bardziej złożoną postać ma dyskusja z innym autorem u młodszego o pokolenie Jana Duns Szkota, gdy polemizuje on z Henrykiem z Gandawy w kwestii pierwszej trzeciej dystynkcji księgi pierwszej swego *Opus oxoniense*<sup>16</sup>. Henryk nie jest tam jedynym polemistą Jana Duns, został jednakże przez niego wyróżniony bardziej szczegółowym omówieniem poglądów (a następnie polemiką). Inne racje przeciwne własnemu stanowisku, zaczerpnięte z różnych dzieł Arystotelesa, Szkot przedstawia tradycyjnie we wstępnej części swojej kwestii, racje Henryka natomiast, potraktowane jako ważny punkt odniesienia dla własnych poglądów, znajdują się w jej zasadniczej części; po ich omówieniu Duns Szkot stwierdza: *Pogląd mój na temat [...] postawionych tu zagadnień jest inny i w pięciu punktach sprzeczny z tym, co powiedziano powyżej, a dowody podane na poparcie go wykażą coś odmiennego, niż to wynika z powyższej opinii*<sup>17</sup>. Widać tu wyraźnie, że stanowisko Henryka z Gandawy doprowadziło Szkota do krystalizacji jego własnych poglądów, o czym ten informuje nas z wielką sumiennością i skromnością, pozostając jednocześnie ich nieprzejednanym krytykiem. *Rationes principales* natomiast traktowane są jako swego rodzaju rozgrzewka intelektualna: jako trudności, przewyciężeniem których autor dowodzi swojej biegłości w filozofowaniu.

Ostatni, trzeci sposób prowadzenia dialogu w kwestii średniowiecznej, to ten, w którym autor prowadzi dialog zarówno sam ze sobą jak i z innymi myślicielami. W XIII wieku jego przykład można znaleźć u Henryka z Gandawy. Jego kwestia *Czy materia może istnieć sama przez się bez formy*, dyskutowana jako 10 w jego pierwszym kwodlibecie<sup>18</sup>, rozstrzyga spór teologów i filozofów. Po prezentacji racji

<sup>15</sup> Siger z Brabancji, Jaki stan jest bardziej stosowny dla filozofów?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 257–258.

<sup>16</sup> Jan Duns Szkot, Wiedza człowieka o Bogu, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 33–51.

<sup>17</sup> Tamże, s. 38.

<sup>18</sup> Henryk z Gandawy, Czy materia może istnieć sama przez się bez formy?, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 370–379.

za i przeciw Henryk przystępuje do odpowiedzi na zasadnicze pytanie, w której sumiennie zbiera argumenty Platona, Awicenny i szczególnie Augustyna, interpretując je tak, by wspierały jego własne stanowisko. Następnie przechodzi do wyjaśnienia racji stanowiska przeciwnego, stwierdzając: *Pogląd filozoficzny głoszący, iż materia z siebie jest w możności nie posiadając żadnego aktu bez formy, i że istniejąc jest w akcie [...]*, (którym to poglądem niektórzy filozofowie błędnie wspierali swoje rozumowania), wynika z niedostatku filozofii, która nie rozstrzyga o wszystkich sposobach istnienia, a nie ze sprzeczności filozofii z prawdą zawartą w teologii<sup>19</sup>. Dla Henryka stanowisko przeciwnie jest wyzwaniam: stara się pokazać, że jeśli rozumowanie filozoficzne zostanie uzupełnione przez teologa, wówczas nie popada się w błąd. W ten sposób Henryk — filozof i Henryk — teolog dochodzą do zgody.

W XIV stuleciu tego rodzaju dialog znajdujemy u Jana z Janduno, w jego kwestii *Czy intelekt możnościowy jest samoistnym bytem w akcie czy bytem w czystej możności receptywnej*, należącej do komentarza do *O duszy* Arystotelesa<sup>20</sup>. Jan ma świadomość delikatności kwestii, którą porusza, dlatego swoje własne poglądy ujawnia w sposób ostrożny i pośredni dopiero po gruntownej dyskusji przeciwstawnych stanowisk. Najpierw przytacza argumenty przemawiające za tym, że intelekt możnościowy nie jest bytem w możności, następnie argumenty za tezą przeciwną; później przedstawia sprawozdanie z dyskusji zwolenników obydwu tez, wprowadzając do niego własne wyjaśnienia. Na koniec w rozbudowanej odpowiedzi na *rationes principales* przedstawia własne stanowisko opatrząc je znaczącym zastrzeżeniem: *To, co zostało przedstawione w tej kwestii jest prawdopodobne i służy doskonaleniu sprawności w dyskutowaniu*<sup>21</sup>, dla zaznaczenia, że uzgodnienie stanowisk w rzeczach istotnych w drodze wolnego od emocji i bezstronnego rozumowania czasami zmusza do kompromisu.

W taki oto sposób autorzy kwestii średniowiecznych prowadzą autentyczny dialog.

Przedstawwszy powyższe stanowisko, odpowiadam na wstępne zarzuty.

(1) Na pierwszy, gdy mówi się, że najwłaściwszą formą dla prowadzenia dialogu wydaje się literacka forma dialogu odpowiadam, że jest to prawdą, gdy dialog pozostaje w zgodzie z przedstawioną wyżej definicją dialogu istotowego a nie tylko dialogu przypadłościowego. Takim dialogiem jest *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem* Piotra Abelarda. Nie jest to jednak prawdą wtedy, gdy dzieło posiada jedynie postać dialogu, bowiem, w zgodzie z poglądem Arystotelesa, to cechy istotowe a nie przygodne stanowią o substancji<sup>22</sup>. Dlatego też w tym rozumieniu nie jest dialogiem *Timajos* Platona, mimo iż przybiera jego pozór, nie znajdujemy w nim bowiem wolnego od emocji i bezstronnego rozumowania mającego na celu uzgodnienie ustalenie prawdy poprzez dyskusję różnych stanowisk a jedynie wykład. Nie możemy także uznać za dialog w tym rozumieniu

<sup>19</sup> Tamże, s. 374.

<sup>20</sup> Jan z Janduno, *Czy intelekt możnościowy jest samoistnym bytem w akcie czy bytem w czystej możności receptywnej?*, w: *Wszystko to ze zdziwienia*, jw., s. 168–192.

<sup>21</sup> Tamże, s. 192.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1041ab, w: *t e n z e*, *Dzieła wszystkie II*, Warszawa 1990.

*De divisione naturae* Jana Szkota Eriugeny, ani św. Anzelma z Canterbury *De veritate*, ani nawet niektórych z rozmów z bratankiem Adelarda z Bath, mają one bowiem charakter dydaktyczny, gdzie rzekomy partner dialogu jest uczniem, dość biernie słuchającym pouczeń nauczyciela, przekazującego mu swoje poglądy w wersji w pełni ukształtowanej i nie podlegającej dyskusji.

(2) Na drugi zarzut, gdy mówi się, że geneza kwestii średniowiecznej powoduje, iż nie może ona być formą sprzyjającą dialogowi, bowiem jest formą filozoficznego monologu, odpowiadam, że zakłada fałsz. Bowiem nawet jeśli przyjąć, że pochodzenie od glosy jest istotne w naszej kwestii, można wykazać, iż także glosa spełnia pewne warunki autentycznego dialogu, tam mianowicie, gdzie możemy zobaczyć jak komentujący tekst rozważa różne możliwości jego rozumienia. W sposób wyraźniejszy widać to w komentarzach *ad litteram*, np. w przywoływanym wyżej komentarzu Alberta Wielkiego do *Imion Bożych*. Omówienie przedstawianych tam wątpliwości (*dubia*) czy trudności (*difficultates*), to nic innego jak dyskusja rozmaitych możliwości dotyczących rozumienia tekstu komentowanego, a więc dialog, choć nie zawsze wskazujący na partnera, z rozmaitymi stanowiskami interpretacyjnymi. Mówi, na przykład, w czwartym rozdziale tego komentarza: *Gdyby ktoś twierdził, że piękno i piękne są tym samym, ale różnią się sposobem oznaczania, to można go zapytać, czy temu sposobowi odpowiada coś w rzeczywistości. Jeżeli nic, to twierdzi się tak na próżno, a jeżeli odpowiada mu coś, to wracamy do punktu poprzedniego, że piękno i piękne nie są w pierwszym bycie tym samym. [...] Ale przeciw temu powiada Boecjusz w księdze „O pocieszeniu” o Bogu: „Sam najpiękniejszy świat piękny w myśli kształtujesz” a Augustyn wyjaśniając słowa Hilarego twierdzi, że „w Synu Boga jest najwyższe piękno”<sup>23</sup>. I dopiero po zaprezentowaniu powyższych stanowisk przedstawia własne rozwiązanie. Tam, gdzie komentarz literalny uzupełniany jest kwestiami, jak w przypadku pism Antoniego Andrzejowego czy Waltera Burleya, sprawa jest oczywista przez analogię do wyżej omówionych przykładów.*

Co więcej, nie wydaje się konieczne by historyczne pochodzenie miało determinować charakter dzieła, podobnie jak nie determinuje go forma literacka. Jeśli bowiem dziełem filozoficznym może być zarówno utwór prozą jak i pisany mową wiązaną; fabularny czy eseistyczny równie dobrze jak traktat, to czyż nie należy założyć, że tak jak inwencja twórcza potrafi wykorzystać wiele rozmaitych form dla własnego zamiaru, tak i umysł otwarty na dialog znajdzie okazję do prowadzenia go w różnych okolicznościach, jak to wyżej pokazano?

I tyle wystarczy dla omówienia tej kwestii.

<sup>23</sup> Albert Wielki, jw., s. 45.



## UTRUM QUAESTIO MEDIAEVALIS SIT FORMA AD DIALOGUM IDONEA

## SUMMARIUM

Videtur quod non. Primo, quia ad dialogum maxime idonea videtur forma dialogi, quam Plato, deinde Augustinus, et alii usque ad saeculum XIII oblectati sunt. Secundo, quia quaestio oritur ex glossa et commento; glossa autem et commentum non sunt formae disputationis, sicut dialogus, sed explicationis, quod vidi potest in pluribus exemplis.

Sed contra videtur Augustinus in *Soliloquiis* dicens quod finis disputationis est veritas. Talis etiam est finis quaestions. Item, Aristoteles in libris *Rhetoricae* et *Sophisticis elenchiis* dicit quod veritas sit in argumentatione observanda.

Respondeo. In ista quaestione sunt tria intelligenda: primo dialogus definitur, secundo conditiones dialogi distinguuntur, tertio probabitur in exemplis quod quaestio mediaevalis conditiones istas perficit.

Ad primum, dialogus videtur duplex: primo per se et essentialiter, secundo per accidens. Dialogus per se est disputatio gravis sine ira et studio ad veritatem tendens. Dialogus per accidens est forma litteraria dialogi. Ad secundum videtur quod conditiones dialogi per se et per accidens non sunt idem, igitur aliquid potest esse dialogus secundum primam definitionem sed non secundum secundam et econverso. Patet autem quod quodcumque satis facit conditionibus dialogi primo modo dicti dialogus proprius est. Sed tales sunt quaestiones mediaevales, quae graviter disputant varias opiniones (proprias atque aliorum) veritatem sine ira et studio quaerentes; igitur etc. Ad tertium, quod quaestiones mediaevales sunt tales vidi potest in VI exemplis auctorum XIII et XIV saeculis disputantium cum se ipso vel cum aliis vel utrisque modis, puta Robertum Kilwardby, Petrum Aureoli, Sigerum de Brabantia, Johannem Duns Scotum, Henricum de Gandavo et Johannem de Janduno.

Hiis visis respondeo ad rationes principales. Ad primam dico quod dialogus accidentaliter non sit dialogus idoneus nisi cum dialogo essentiali, puta in *Dialogo inter philosophum, Iudaeum et christianum* Petri Abaelardi. Ad secundam dico quod supponit falsum, nam etiam glossa commentumque possunt dialogus idoneus esse, si conditionibus dialogi per se satis faciunt.

Et hoc sufficit ad quaestionem.



## KOŚCIÓŁ WOBEC IMPERIUM — *LIBERTAS ECCLESIAE* I JEJ GRANICE WEDŁUG JOACHIMA Z FIORE

Treść: — I. *Concordia* kluczem rozumienia dziejów. — II. *Horum concordia talis est* — wizja dziejów Kościoła. — III. *Et hec quidem moraliter* — moralne podłoże wydarzeń dziejowych. — IV. *Consulendum est magis cedere quam resistere Deo* — *Intelligentia super calathis* jako odwołanie się do świadomości Kościoła. — Riassunto

Dnia 18 listopada 1189 roku zmarł bezpotomnie w Palermo król Wilhelm II, zamykając w ten sposób dzieje dynastii normańskiej, która sprawowała władzę nad południową Italią i Sycylią po usunięciu stamtąd w XI wieku przybyłych z północnej Afryki muzułmanów. Zakończył się w ten sposób trwający kilkadziesiąt lat okres świetności królestwa, które połączyło w sobie Wschód i Zachód, kulturę bizantyjską, łacińską i arabską, i pozostawiło potomnym jaśniejsze mozaikami sycylijskie katedry w Monreale, nadmorskim Cefalù czy klejnot architektury, jakim jest Cappella Palatina w pałacu Normanów w Palermo. Zmarły w wieku 36 lat król jeszcze za życia najprawdopodobniej brał pod uwagę ten najczarniejszy z możliwych scenariusz i dlatego na kilka lat przed śmiercią zgodził się na małżeństwo swojej ciotki Konstancji, córki twórcy potęgi Normanów sycylijskich Rogera II, z Henrykiem VI, synem cesarza Fryderyka Barbarossy. Związek dziesięcioletniego Henryka ze starszą o kilkanaście lat księżniczką sycylijską był przypieczetowaniem układu, jaki Wilhelm II zawarł z Barbarossą, i w wyniku którego mógł spokojnie kontynuować ekspansję Normanów w rejonie Morza Śródziemnego, a cesarz zapewnił sobie możliwość korzystania z portów południowej Italii i Sycylii na wypadek kolejnej krucjaty<sup>1</sup>. Bezpotomna śmierć ostatniego z Normanów czyniła jednak dynastię Hohenstaufenów spadkobiercą tego południowego królestwa. Te polityczne i matrymonialne decyzje Barbarossy wystawiły jednak na ciężką próbę

---

<sup>1</sup> Zob. G. A n d e n n a, *Dai Normanni agli Svevi*, w: Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999, Roma 2001, s. 73; por. G. B a a k e n, *Unio regni ad imperium. Die Verhandlungen von Verona 1184 und die Eheabredung zwischen König Heinrich VI und Konstanze von Sizilien*, *QFIAB* 52(1972), s. 219–297; J. D e é r, *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Köln – Wien 1972, s. 107–163; P. Z e r b i, *Papato, impero e „respublica christiana” dal 1187 al 1198*, Milano 1980; t e n ż e, *Papato e regno meridionale dal 1189 al 1198*, w: *Potere, società e popolo tra età normanna e età sveva (1189–1210)*. Atti delle V giornate normanno-sveve, Bari – Conversano, 26–28 ottobre 1981, Bari 1983, s. 13–48.

jego i tak napięte stosunki z papieżem. Już Lucjusz III (1181–1185) przeciwny był cesarskiej koronacji Henryka VI, na co nalegał jego ojciec, a jego następcą na Stolicy Piotrowej, mediolańczyk Umberto Crivelli, który przyjął imię Urbana III, zdecydowanie sprzeciwił się sojuszowi Normanów z cesarstwem i tylko śmierć w 1187 przeszkodziła mu w ekskomunikowaniu Fryderyka Barbarossy i jego syna. Klęski krzyżowców w Palestynie i zdobycie Jerozolimy przez Saladyna zbliżyły jednak do siebie zwaśnione dotąd obozy i na plan pierwszy wysunęła się konieczność zorganizowania kolejnej krucjaty dla odzyskania świętych miejsc chrześcijaństwa. Kiedy jednak w 1189 umiera Wilhelm II, przed młodym władcą niemieckim otwiera się perspektywa przejęcia Królestwa Normańskiego. Wobec zaistniałej sytuacji baronowie sycylijscy podzielili się na rywalizujące ze sobą frakcje: procesarską, która znalazła oparcie w arcybiskupie Palermo Walterze, oraz dwie inne, upatrujące spadkobierców normańskiego dziedzictwa w osobach lokalnych dostojników, Tankreda z Lecce i Rogera. Na początku 1190 roku na króla został wybrany nieślubny syn Rogera II, Tankred, który zyskał poparcie papieża Klemensa III. Jednocześnie od północy oddziały cesarskie wkroczyły na teren Królestwa Normańskiego. Niebezpieczeństwo inwazji niemieckiej stało się coraz bardziej realne i zarówno Rzym, jak i południowa Italia stanęły wobec dylematu: poddać się czy stawiać opór. Świadectwem tych rozterek jest przypisywana Hugonowi Falcandusowi *Epistola ad Petrum Panormitanum Ecclesie Thesaurarium*, w której jedynym faktem, co do którego autor nie ma wątpliwości, jest to, że ani rozum ani chrześcijańska wiara nie są w stanie powstrzymać okrucieństwa Niemców<sup>2</sup>.

Joachimowi z Fiore<sup>3</sup> (1135–1202) nie były obce ówczesne dylematy i różnice stanowisk wobec zagrożenia ze strony niezwykle groźnego przeciwnika, jakim było Imperium, które niejednokrotnie w przeszłości wybierało drogę jawnej konfrontacji z Kościołem. Biorąc pod uwagę szczególny status Królestwa Normańskiego, będącego lennem Stolicy Apostolskiej, inwazja niemiecka oznaczała konflikt z Kościołem o rozmiarach wykraczających poza południową Italię i Sycylię. Joachimowa próba odpowiedzi na pytanie o reakcję Kościoła na zagrożenie z północy wykracza poza ten jednostkowy przejaw niełatwych stosunków papieżstwa z cesarstwem, jakim był problem sukcesji po Wilhelmie II.

<sup>2</sup> „nec enim aut rationis ordine regi, aut miseratione deflecti, aut religione terreri teutonica novit insania quam innatus furor exagitat, et rapacitas stimulat, et libido precipitat” — U. Falcando, *Epistola ad Petrum Panormitanum Ecclesie Thesaurarium*, Roma 1987, s. 170.

<sup>3</sup> O Joachimie z Fiore zob.: J. Zbiciak, Joachim z Fiore, w: EK, t. 8, k. 28–29; T. Manteuffel, W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore, PHis 60: 1969, z. 2, s. 233–256; Cz.S. Bartnik, Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów, Katowice 1987, s. 214–224; B. McGinn, Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem, Warszawa 1998; J. Kracik, Trwogi i nadzieje końca wieków, Kraków 1999, s. 91–100; M. Figura, Duchowe dziedzictwo Joachima z Fiore w interpretacji Henri de Lubaca, *Comp 4*(2000), s. 66–86; J. Grzeszczak, Współczesne badania nad Joachimem z Fiore, *Poznańskie Studia Teologiczne 9*(2000), s. 277–288; tenże, Od epoki Ducha Świętego do ery Wodnika. Oblicza duchowego dziedzictwa Joachima z Fiore, w: *Sapientis est ordinare*. Opuscula Ludovico Wciórka septuagenario dedicata, Poznań 2001, s. 59–71; tenże, Średniowieczne sybille i ich interpretacja na przykładzie „De prophetia ignota” Joachima z Fiore, *Kaliskie Studia Teologiczne 2*(2003), s. 181–190; H. Grundmann, Studien über Joachim von Fioris, Leipzig – Berlin 1927; B. McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985; H. De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, t. 1: *De Joachim à Schelling*, Paris 1978; t. 2: *De Saint-Simon à nos jours*, Paris 1981.

I. *CONCORDIA* KLUCZEM ROZUMIENIA DZIEJÓW

Joachim z Fiore jest autorem 27 dzieł, z których najważniejsze to *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim i Psalterium Decem Chordarum*<sup>4</sup>. Zawarł w nich nie tylko właściwą mu trynitarną wizję dziejów, ale również klucz do ich rozumienia, jakim jest *concordia* Starego i Nowego Testamentu. Czym jest Joachimowa *concordia*? Kalabryjski opat chce być precyzyjny: *Mówimy, że „concordia” to podobieństwo równych proporcji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, równych pod względem liczby, a nie godności: a mianowicie kiedy stają wobec siebie jedna i druga osoba, jedna i druga kategoria, jedna i druga wojna, ze względu na pewną odpowiedniość, jak w przypadku Abrama i Zachariasza, Sary i Elżbiety, Izaaka i Jana Chrzciciela, człowieka Jezusa i Jakuba, dwunastu patriarchów i odpowiadających im co do liczby dwunastu Apostołów*<sup>5</sup>.

Za pojęciem tym stoi niezwykle bogata tradycja patrystycznej i średniowiecznej egzegezy, ale w przypadku Joachima z Fiore *concordia* nabiera dodatkowych cech, które czynią z niej klucz do interpretacji historii i wyjaśniania sensu dziejów<sup>6</sup>. Wysilek kalabryjskiego opata, zmierzający do odkrycia głębszego sensu Biblii, nie był czymś nowym i w przeszłości często sięgano do alegorycznych interpretacji, ale Joachim porównuje swoją zgodność Starego i Nowego Testamentu do drogi wiodącej z pustyni do miasta, na której można natknąć się na mniejsze osiedla mogące zmylić podróżnego oraz grzbiety górskie, z których wysokości można ocenić zarówno przebytą, jak i pozostałą jeszcze odległość, oraz zmierzyć dzielący go od miasta dystans na podstawie drogi już przebytej<sup>7</sup>. W praktyce Joachimowej egzegezy *concordia* przekłada się na system skomplikowanych obliczeń, obejmujących pokolenia Starego i Nowego Testamentu, wydarzenia, osoby i rzeczy. Droga chrześcijańskiej historii wiedzie z pustyni do świętego miasta, niebieskiego Jeruzalem, i dlatego oryginalność Joachima z Fiore polega na tym, że *concordia*

<sup>4</sup> Zob. K.V. Selge, Elenco delle opere di Gioacchino da Fiore, *Florensia* 3–4(1989–1990), s. 25–35; por. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*, Notre Dame – London, 1993, s. 512–564; F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1954; tenże, *Rassegna bibliografica gioachimita (1958–1967)*, *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 19(1968), s. 206–214; V. De Fraja, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969–1988*, *Florensia* 2(1988), s. 7–59; C. Caputano, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1988–1993*, *Florensia* 8–9(1994–1995), s. 45–110.

<sup>5</sup> „Concordiam proprie dicimus similitudinem eque proportionis novi ac veteris Testamenti, eque dicimus quoad numerum, non quoad dignitatem: cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum, ex parilitate quadam, mutuis se se vultibus intuentur: utpote Abram et Zacharias, Sarra et Elisabeth, Isaac et Joanes Baptista et homo Jesus et Jacob, duodecim Patriarche et numeri eiusdem Apostoli” — Joachim z Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venetiis 1519, 7r<sub>1</sub>-v<sub>1</sub>.

<sup>6</sup> Na temat znaczeń słowa *concordia* w patrystycznej i średniowiecznej egzegezie zob. H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1962, s. 592–642.

<sup>7</sup> „Intelligentia vero illa, que concordia dicitur, similis est vie continue que a deserto porrigitur ad civitatem interpositis locis humilioribus, in quibus se viator ambigat iter rectum adire, et nihilominus interpositis iugis montium, a quibus possit posteriora et anteriora respicere et residui itineris rectitudinem ex retroacte vie contemplatione metiri” — Joachim z Fiore, j.w., 8r<sub>1</sub>; zob. G. Di Napoli, *Teologia e storia in Gioacchino da Fiore*, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti S. Giovannina in Fiore, 19–23 settembre 1979*, S. Giovanni in Fiore 1980, s. 90.

może być zastosowana do całej historii zbawienia, a nie tylko do faktów opisanych na kartach Starego i Nowego Testamentu, jak tego chciała tradycja chrześcijańskiej egzegezy. W ten sposób tworzy się ścisła zależność pomiędzy dziejami kolejnych pokoleń Izraelitów i odpowiadającymi im pokoleniami w historii Kościoła po Chrystusie.

Joachim z Fiore odżegnywał się od przypisywania mu roli proroka wydarzeń przyszłych, choć jego *concordia* pozwala wybiec w przyszłość i poprzez analizę zapowiedzi z przeszłości, i figur starotestamentalnych, wnikać w ukryty sens dziejów. Bogatsi o te najbardziej podstawowe elementy egzegetycznego warsztatu kalabryjskiego opata spróbujmy teraz spojrzeć na jego interpretację zagrożenia *libertas Ecclesiae* ze strony Imperium u schyłku XII wieku.

## II. *HORUM CONCORDIA TALIS EST* — WIZJA DZIEJÓW KOŚCIOŁA

Jedno z mniejszych objętościowo dzieł Joachima z Fiore, *Intelligentia super calathis*, zawiera jego refleksję na temat sytuacji politycznej, w jakiej znalazł się Kościół po śmierci Wilhelma II<sup>8</sup>. Ten niewielki traktat przekazało nam średniowiecze w jedynym istniejącym manuskrypcie, pochodzącym z pierwszej połowy XIII wieku i przechowywanym w Biblioteca Antoniana w Padwie<sup>9</sup>.

Zaraz na wstępie autor zapowiada, że rozwiąże zasygnalizowany już w *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* problem interpretacji wizji dwóch koszów pełnych fig z Jr 24<sup>10</sup>. Przypomnijmy, że wczesne i wyborne figi to Izraelici uprowadzeni w niewolę przez króla babilońskiego Nabuchodonozora. Wygnanie w obcym kraju ma w zamiarach Boga służyć oczyszczeniu serca i przyłgnięciu do Niego: *Oni będą moim narodem, Ja zaś będę ich Bogiem, ponieważ z całego serca powrócą do Mnie*<sup>11</sup>. Figi zepsute i bezwartościowe to Izraelici, którzy zdecydowali się na pozostanie w Jerozolimie lub ucieczkę do Egiptu<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Zob. Joachim z Fiore, *Intelligentia super calathis*, w: P. De Leo, Gioacchino da Fiore. *Aspetti inediti della vita e delle opere*, Soveria Mannelli 1988, s. 135–148.

<sup>9</sup> W XIII-wiecznym manuskrypcie padewskim (Kodeks 322, f. 136–139) traktat pozbawiony jest tytułu i w literaturze fachowej pojawia się jako *Intelligentia super calathis ad Abbatem Gaufridum*. Ten rozbudowany tytuł wskazuje na adresata, którym był cysterski mnich Godfryd z Auxerre, pozyskany dla zakonu przez samego Bernarda z Clairvaux, następnie jego sekretarz, dziejopis i kolejno opat klasztorów w Igny, Clairvaux, Fossanova i Hautecombe. Nie ulega wątpliwości, że dwaj zakonnicy poznali się w latach 1171–1176, kiedy Godfryd był opatem Fossanova, do którego afiliowany został kalabryjski klasztor w Corazzo, w którym Joachim sprawował funkcję przełożonego. Zwracając się do Godfryda, Joachim pragnął odpowiedzieć na zarzuty środowisk cysterskich, które traktowały go jako *fugitivus*, miały zastrzeżenia do jego metod egzegetycznych, a nawet nazywały nie do końca nawróconym żydem. Niektóre z nich można znaleźć we fragmencie kazania *Viri Galilei*, w którym Godfryd z Auxerre interpretuje widzenie dwóch koszów fig z Jr 24; zob.: H. Grundmann, Gioacchino da Fiore. *Vita e opere*, Roma 1997, s. 198–199; M. Reeves, jw., s. 517; P. De Leo, jw., s. 125–132.

<sup>10</sup> „De spiritualibus autem visum est mihi aliquid scribere paternitati vestre, ut sciatis intelligentiam meam super calathis plenis ficibus, de quibus ut audivi, tamquam si ego de eis aliquid scripserim, mentio ab aliquibus facta est. Quia vero intellectus eorum ex opere Concordie pendet, dignum duxi perstringere aliqua ab ipso concordiarum principio, ut ex eis, que precesserunt in mundo, possimus ad sequentiam notionem venire” — Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 135; zob. tenże, *Concordia*, jw., IV, 53v.

<sup>11</sup> Jr 24,7.

<sup>12</sup> Jr 24,8; por. 42,9–22.

Zasadniczym schematem interpretacyjnym zastosowanym przez Joachima w *Intelligentia super calathis* jest *concordia* 24 pokoleń Starego i Nowego Testamentu. Joachim zestawia 12 pokoleń ST od Jakuba do Salomona z dwunastoma pokoleniami „duchowymi” (*generationes spirituales*), od Chrystusa do cesarza Juliana Apostaty, a kolejne 12 od Salomona do Ezechiasza z dwunastoma od Juliana Apostaty do Karola Martela. Elementem nadającym wewnętrzną spójność temu rachunkowi jest Jeruzolima, siedziba króla w Starym Testamencie i obraz Kościoła oraz jego rzymskiej stolicy<sup>13</sup>. W jedenastym pokoleniu od patriarchy Jakuba Jeruzolima podniesiona została do rangi miasta królewskiego przez króla Dawida<sup>14</sup>. Wydarzeniu temu odpowiada przełom konstantyński w Kościele (*Similiter contigit et ecclesie, que nova Iherusalem dicta est*)<sup>15</sup>. Opisaną w 1 Krl 3,1 i 9,16–24 przyjaźń Salomona z faraonem Egiptu zestawia Joachim z przeniesieniem przez Konstantyna ośrodka władzy do Bizancjum, czyli „drugiego Egiptu” (*in urbem Bizanzeam que quasi Egyptus altera facta est*)<sup>16</sup>. Jeśli weźmiemy pod uwagę związane z tym faktem trudności, z jakimi musiał się borykać Kościół rzymski, oraz wspomniany w *Intelligentia super calathis* fragment 1 Sm 8,7: *Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz mnie odrzucają jako króla nad sobą*, ocena przełomu konstantyńskiego wypada negatywnie<sup>17</sup>. Do czasu ustanowienia króla nad Izraelem Jeruzolima cieszyła się wolnością, a łaska Boga przysparzała jej nowych synów (*proficiebat in filiis de die in diem, secundum propositum gratie Dei*)<sup>18</sup>. Podobna sytuacja ma miejsce w pierwszych trzech wiekach Kościoła, określanych przez Joachima mianem *tempus libertatis ecclesie*<sup>19</sup>. Wydanie Kościoła w ręce władców tego świata przypomina spór

<sup>13</sup> Zob.: Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 135.

<sup>14</sup> Zob.: Tamże; 2 Sm 5.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 136.

<sup>17</sup> „Facta est ergo illo in tempore amicitia inter regem Egypti et regem Iherusalem: hoc est inter principem rei publice et Romanum pontificem, et civitas ipsa Constantinopolitana facta est inter ceteras quasi rex Romani pontificis et dotata est privilegis et gloria. Verumtamen in diebus Salomonis rebellavit adversus eum Iheroboam et contulit se ad regem Egypti et in duodecima generatione ecclesie rebellavit contra Romanum pontificem pars quedam orientalium episcoporum, inter quos quasi primum gerebat Eusebius Nicomedensis episcopus, defensor Arriane hereseos et auctor scismatis et contulit se ad Constantium augustum, qui et valde infestus fuit viris catholicis et his, qui cum latina ecclesia adversus hereticos sentiebant. Tertiadecima vero generatione hoc est sub Roboam ascendit Sesach rex Egypti contra Iherusalem et humiliavit eam, et tertiadecima generatione ecclesie Valens imperator hereticus, qui et quantum permissus est latinam impugnavit ecclesiam, principatum vero orientalis ecclesie firmavit et auxit” — Tamże. Joachim wypowiada się następnie na temat delikatnego problemu papieżstwa i jego stosunku do władzy świeckiej. Biskup Rzymu jako następca Chrystusa jest prawdziwym królem i kapłanem, o czym zaświadcza Ojcowie Kościoła. Godność kapłańska nie pozwala mu jednak na skazywanie na śmierć, chwytnie za broń i walkę („ecclesiasticus ordo cruenta iudicia vitat et ad tuendos a barbarorum rabie christianorum fines eidem arma sumere et pugnare non licet”), i dlatego zamiast niego osoba świecka jako król ma za zadanie obronę chrześcijan i wymierzanie sprawiedliwości. Niektórzy cesarze zachodni słusznie mogą być nazwani „królami Jeruzolimy w duchu” (*reges Iherusalem merito in spiritu dici possunt*), jeśli naśladują pokornego Chrystusa, we wszystkim oddają chwałę Bogu, szanują papieża i nie czynią nic, co szkodziłoby chrześcijańskiej doktrynie. „Królami Egiptu” są ci władcy, którzy wywodzą swoją cesarską godność nie od nie od Chrystusa i jego następcy na ziemi, lecz od Juliusza Cezara i Oktawiana Augusta („...magis a Iulio Cesare et Octaviano augusto vindicare sibi lege carnis et iure hereditario nitebantur”) i w ten sposób usiłują się postawić

Samuela ze starszyzną izraelską w Rama (1 Sm 8,1–21), poprzedzający namaszczenie Saula na króla. Odtąd sytuacja już tylko się pogarsza. Kolejne 12 pokoleń, od Juliana Apostaty do Karola Martela, to *tempus regis Egypti*<sup>20</sup>. Od Karola Martela do czasów współczesnych Joachimowi z Fiore Kościół znalazł się w trzeciej, najgorszej fazie, zwanej *tempus Babilonensium et Chaldeorum*<sup>21</sup>. Czas „aż do dzisiaj” (*usque ad presens*), od Karola Martela do Joachima z Fiore, trwa 450 lat, czyli 15 pokoleń. Początek tej trzeciej fazy dziejów był korzystny dla Kościoła, który doświadczał przychylności następców Karola Martela. Traktowali oni Kościół „dość łagodnie i po ludzku” (*satis benigne et humane Romanam tractaverunt ecclesiam*), tak jak król Babilonii Merodak-Baladan, który na wieść o chorobie Ezechiasza wysłał mu poselstwo z listami i darami<sup>22</sup>. W każdej z trzech kolejno następujących po sobie epok w dziejach Kościoła (czas Izraela, Egiptu i Babilonii) występuje inny model stosunków z Imperium i inny stopień wolności. Kościół cieszył się prawdziwą wolnością aż do momentu, w którym wyszedł z ukrycia, czyli do czasów Konstantyna (*Tempus libertatis ecclesie a tempore Christi usque ad Constantinum magis vixit*)<sup>23</sup>. Już jednak przyjaźń Konstantyna z papieżem Sylwestrem porównana jest do przyjaźni Salomona faraonem, która wprowadza Kościół w epokę egipską. Prawie całkowite pozbawienie Kościoła wolności ma miejsce, gdy władzę objęli następcy Karolingów, którzy, jak Babilończycy, uprowadzili go w niewolę. Pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy i o reakcję Kościoła to główne motywy zajęcia się przez Joachima interpretacją wizji kosztów pełnych fig z Jr 24.

---

ponad papieżem i Kościołem Jezusa Chrystusa — tamże, s. 137; por. H. Grundmann, Gioacchino da Fiore, jw., s. 213.

<sup>18</sup> Tamże, s. 135.

<sup>19</sup> Tamże, s. 138.

<sup>20</sup> „Fuit itaque tempus Ierusalem a Christo usque ad Iulianum, tempus regis Egypti usque ad Carolum principem Gallie et patricium Romanorum” — Tamże. Karol Martel jest figurą przełomu i reprezentantem 24 pokolenia, które w roku 720 zamyka drugi etap dziejów Kościoła w triadycznej wizji Joachima z Fiore, zbliżonej do tej, którą znajdujemy w jego *Praephatio super Apocalypsim*: „Tempora igitur apostolorum et martyrum usque ad Constantinum Augustum; tempus doctorum et vitam ducentium solitariam usque ad Karolum famosissimum principem; tempus monachorum et clericorum ab eodem principe usque nunc” — Gioacchino da Fiore, *Introduzione all'Apocalisse*, Roma 1995, s. 49. Występujący tu *Karolus famosissimus princeps* to Karol Wielki, natomiast Karol Martel pojawia się w *Intelligentia super calathis* jako *Carolus princeps Gallie et patricius Romanorum, Carolus princeps regni Francorum*, bądź *Carolus*. Na temat figury Karola Martela u Joachima z Fiore zob. Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, Roma 1999, s. 24–27.

<sup>21</sup> „Tempus itaque spiritalis Israel a Christo usque ad Iulianum; tempus Egyptiorum a Iuliano usque ad Carolum, cuius generatio vicesima quarta respicit Ezechiam; tempus Babilonensium et Chaldeorum ex eodem tempore usque ad presens [...] Fuit in primo cursu ecclesie christianus populus Israel, in secundo factus est Egyptus, in tertio quod deterius factus est Babilon” — Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 138.

<sup>22</sup> Tamże; zob. Iz 39, 1.

<sup>23</sup> Tamże.



### III. *ET HEC QUIDEM MORALITER* — MORALNE PODŁOŻE WYDARZEŃ DZIEJOWYCH

Okres „babiloński” w dziejach Kościoła jest z całą pewnością mało „dialogiczny” i Joachim z Fiore jest świadom, że w zaistniałej sytuacji jedyną alternatywą jest albo opór, albo poddanie się. Wizja kosztów pełnych fig staje się jednak okazją do ukazania Kościołowi w osobie adresata traktatu, Godfryda z Auxerre, głębszego sensu zaistniałej sytuacji. Wolą Boga jest deportacja ludu do Babilonii (Jr 24,5–7), natomiast jest przeciwna Jego zamiarom decyzja Sedecjasza, przywódców i mieszkańców Jerozolimy, pozostania na miejscu (Jr 24,8–10). Potwierdzeniem tego jest proroctwo Micheasza: *Wij się z bólu i jęcz jak rodząca, Córo Syjonu, bo teraz musisz wyjść z miasta i w polu zamieszkać. Pójdiesz do Babilonu, tam będziesz ocalona, tam cię odkupi Pan z ręki twych nieprzyjaciół*<sup>24</sup>. Joachim zauważa, że na pierwszy rzut oka słowa proroka Micheasza wydają się niezrozumiałe: czy należy być w żałobie, aby uprosić u Boga wyzwolenie dla uprowadzonych do Babilonu? Kto jednak z powodu własnej pychy utracił posiadaną chwałę, nie może być uwolniony od winy i spod władzy szatana inaczej, jak tylko poprzez okazane mu bogactwo łaski i miłosierdzia Zbawiciela<sup>25</sup>. Stąd też lepsza jest pokorna niewola od pysznej wolności (*superba libertas*), choć najlepsza ze wszystkich jest pokorna wolność (*humilis libertas*). Joachim z Fiore ilustruje te teoretyczne rozważania przykładami wziętymi z codziennego życia: z całą pewnością lepsza jest pokorna dziewica od pokutującej nierządnicy, choć ta ostatnia przewyższa dziewicę głupią i pyszną<sup>26</sup>. Dziewica pyszna, uprowadzona do Babilonu, staje się nierządnicą, ale poniżenie jest dla niej jedynym ratunkiem. Jako pyszna przypomina zepsute figi z wizji Jeremiasza, kiedy jednak zostaje uprowadzona i na wygnaniu nawraca się, jest jak wyborne figi. Uniżenie staje się w ten sposób środkiem prowadzącym do nawrócenia.

Figi zepsute to również ci, którzy, jak król Sedecjasz, wynoszą się (*superbiunt*) ponad innych z powodu swojej czystości i religijności, natomiast dobre to ci, którzy, jak Jechoniasz, w młodości nie umieli oprzeć się pokusom ciała i upadli, ale później zapłakali gorzko nad grzechami młodości i pogodzili się z karą wygnania, mając nadzieję na odkupienie w przyszłości<sup>27</sup>. Tak więc pycha tych, którzy wynoszą się nad innych swoim dobrym postępowaniem, jest gorsza od wszystkich upadków ludzi grzesznych i nie ma od niej wybawienia, jak tylko poprzez pokorę, od której najbardziej zależą zbawienie i sprawiedliwość (*ex qua maxime salus et iustitia pendet*)<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Mch 4, 10.

<sup>25</sup> „Quid sibi volunt verba tam dissona? Ergone propterea lugendum est quia liberatur quis in Babilone? Minime. Sed quia sic sua culpa lapsus est et precipitatus a gloria propter superbiam, ut non posset liberari a culpa et a potestate demonum, nisi per habundantem gratiam et misericordiam redemptoris” — Joachim z Fiore, jw., s. 139.

<sup>26</sup> „Quis enim tam insanus ut non preferat humilem virginem penitenti corrupte? Et quis tam alienus a salute ut non preferat penitentem corruptam virgini fatue et superbe?” — Tamże, s. 140.

<sup>27</sup> „Qua in re pensandum est quod in transmigracione lechonie illi designati sunt viri lubrici, qui in prime tempore iuventutis absque pugne obstaculo spiritui luxurie subiciuntur, tempore scilicet carnalitatis sue, quorum plerumque Deus omnipotens corda melius ad penitentie lamenta convertit, in trasmigracione vero Sedechie illi qui de vita casta et religiosa superbiunt et ob id ruinam perpeti conpelluntur, quorum transmigratio similis est ficibus malis, que manducari non possunt” — Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 142.

IV. *CONSULENDUM EST MAGIS CEDERE QUAM RESISTERE DEO*  
— *INTELLIGENTIA SUPER CALATHIS* JAKO ODWOŁANIE SIĘ  
DO ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA

Posłannictwo Kościoła Joachim rozumie na wzór posłannictwa Izraela w Ps 149: *Niech chwała Boża będzie w ich ustach, a miecze obosieczne w ich ręku: aby dokonać pomsty wśród pogan i karania pośród narodów; aby ich królów zakuć w kajdany, a dostojników w żelazne łańcuchy [...]*<sup>29</sup>. Te słowa psalmisty wydają się przyznawać mu szeroki zakres władzy i pełną swobodę karania ludów i rządzących środkami, jakie Kościół ma do dyspozycji<sup>30</sup>. Kiedy jednak jego potomstwo przestaje być święte, Bóg zsyła przeciwko Kościołowi nieprzyjaciela. Jeśli Kościół decyduje się na opór i konfrontację, musi pamiętać o tym, że nie wolno mu tego czynić bez jednoczesnej pokuty i nawrócenia, ponieważ w tym momencie Bóg dopuszcza prześladowanie i sam opór oznaczałby działanie wbrew Jego woli<sup>31</sup>. Nikt nie jest zobligowany do oddania się w ręce Babilonu, jest to jednak mniejszym złem. Większym złem byłaby sytuacja niestosownego oporu wobec nieprzyjaciela, który stanowi narzędzie kary za popełnione grzechy. Wracamy w tym momencie do wyroczni proroka Jeremiasza w wizji koszu pełnych fig, która stała się aktualna również w odniesieniu do Kościoła w czasach Joachima z Fiore: *[...] również my odnajdujemy coś podobnego w Kościele. Szukajcie uważnie w księdze Pana i dowiedzcie się od księży kardynałów, czy twierdzą, że Rzymska Stolica ustąpiła lub może w czymś ustąpić przeciwko wolności Kościoła; jeśli się okaże, że, wobec wielkiej konieczności, ustąpiono w wielu rzeczach — dałby Bóg, aby to nigdy nie miało miejsca — ubolewajmy z tego powodu, płaczmy i milczmy*<sup>32</sup>.

Joachim ostrzega przed złem, jakim jest działanie wbrew woli Boga, i podaje przykłady, kiedy miało ono rzeczywiście miejsce w historii Kościoła. W 1053 roku papież Leon IX nie zrozumiał tej dziejowej prawidłowości i wdał się w konflikt z Normanami, z którego wyszedł pokonany i upokorzony. Joachim porównuje go do króla Jozjasza, który wystąpił przeciwko faraonowi Neko i został śmiertelnie

<sup>29</sup> Ps 149,6–8.

<sup>30</sup> „Tipice autem sancta ecclesia in Ierosolima civitate consistit, cum ei licet uti pro iure suo et plena libertate regiminis ad faciendam vi(ndictam) in n(ationibus), inc(repationes) in populis; ad alligandos reges eorum in compedibus anathematis, et nobiles e(or)um) in m(anicis) f(erreis)” — Joachim z Fiore, jw., s. 142.

<sup>31</sup> „Quando aute in maiori sui parte successio ipsius desinet esse sancta, quin potius cum sancta esse desinet in successione sua, suscitatur adversarius contra illam, cui plerumque velle resistere absque lamentis et sine digna penitentie satisfactione non licet, quia Dominus cum ipsa non est, non quia absolute licet, sed quia minus malum est quam si Domino prelianti contra se inportune resistat” — Tamże.

<sup>32</sup> „Requirite diligenter in libro Domini et perquirite a dominis cardinalibus, utrumne aliquid principibus mundi concessum aut concedendum putent a Romana sede contra libertatem ecclesie; et si, multa necessitate cogente, multa concessa esse, que utinam non fuisset videamus, doleamus ingemiscamus, taceamus” — Tamże, s. 143. Wzmianka o kardynałach odnosi się być może do śmierci Klemensa III w marcu 1191 roku i konklawe przedłużającego się z powodu różnic poglądów elektorów. W tym czasie Henryk VI stał u bram Rzymu, a kardynałowie wobec dylematu, jaką postawę zająć wobec Imperium: wybrać papieża nastawionego pokojowo, jak Grzegorz VIII czy też zwolennika twardej linii Urbana III — por. H. Grundmann, jw., s. 221–223.

ranny w bitwie na równinie Megiddo<sup>33</sup>. Papież zignorował w ten sposób głos Boga, który zakazywał mu walczyć przeciwko Normanom uznawanym przez niego za przeciwników Kościoła i jego wolności, podczas gdy byli oni posłani przez Boga, by walczyć przeciwko wrogom Kościoła, czyli Saracenom, jak w czasach Jozjasza Egipcjanie przeciwko Asyryjczykom. Kolejnym przykładem bezużytecznego zbrojnego oporu przeciwko rzekomym wrogom wolności Kościoła jest historia Innocentego II, który po śmierci antypapieża Anakleta latem 1139 skierował wojsko przeciwko królowi Rogerowi II i został przez niego pokonany. Przykłady te świadczą, że walka zbrojna nie zawsze jest zgodna z wolą Boga i dlatego kończy się porażką, co nie dziwi tych, którzy bardziej pokładają ufność w orężu duchowym niż materialnym i spodziewają się zwycięstwa bardziej z nieba, niż na ziemi<sup>34</sup>. Z pewnością opór byłby dobry i jednoznacznie (*absolute*) godny pochwały, gdyby Kościół żył w sposób, który nie wystawiałby go na tego typu zagrożenia, czyli w świętości. Jeśli jednak upada z powodu grzechów swoich synów, lepiej jest dla niego poddać się, niż stawiać opór. Nie czyni tego z radością, bo ucisk nie jest nigdy czymś dobrym, ale w ten sposób ma nadzieję na rychłe uwolnienie przez Pana z poniżenia Babilonu<sup>35</sup>. Dalszy ciąg rozważań Joachima przybiera charakter osobistego zwrócenia się opata Godfryda z Auxerre, a poprzez jego osobę do całego Kościoła. Jezus w godzinie próby nakazuje Apostołom kupić miecz (Łk 22,36), później jednak zwraca się do Piotra: *Schowaj miecz do pochwy* (Mt 26,52). Joachim opatruje ten ewangeliczny epizod następującym komentarzem: *Tak więc również dzisiaj w pismach Kościoła Piotrowego prawda musi przemówić tak samo, jak kiedyś przemówiła do samego Piotra: „Schowaj swój miecz do pochwy”. W obronie prawdy nie w taki sposób należy walczyć, lecz bardziej modlitwą i postem (magis oratione et ieiunio), w oczekiwaniu na pomoc z wysoka, skąd mogłyby przyjść więcej niż dwanaście legionów aniołów, i aby wypełniły się Pisma. Jeśli sama prawda nie chciała bronić się orężem, to ty mniemasz, że obronisz swoją prawdę, nawet jeśli jest wierna i sprawiedliwa, za pomocą legionu zbrojnych mężów? Rób, co możesz, i jak długo możesz, za pomocą oręża duchowego, a jeśli nie zdołasz, cierpliwie znos (subsiste)*<sup>36</sup>. Bóg zgadza się na przewagę wroga po to, aby wypełniło się Jego Słowo. Wizja załamania się Babilonu z Jr 51,8–9 daje ufną pewność, że trzeba iść na wygnanie po to, aby powrócić do „nowego Jeruzalem”, nie do tej wolności, która cieszyłeś się przedtem i której król Babilonii mógł cię pozbawić, ale do tej, w której ani on ani nikt inny nie napętni cię strachem. Kto chce zachować swoją wolność, utraci ją niezbadanym wyrokiem, a kto ją traci lub

<sup>33</sup> Zob. 2 Krn 35,20–27.

<sup>34</sup> „Quis enim credere potuisset succumbere Romanum exercitum, quando pugnatum est contra hostem ecclesie sive in diebus Leonis pape, [sive] sub tempore Innocentii? Sed mirari non potest in eiusmodi casibus, qui armis magis spiritualibus quam materialibus fidem ponit et victorias de celo magis quam de terra presumit” — Joachim z Fiore, jw., s. 143.

<sup>35</sup> „Si autem pro peccatis filiorum suorum ad articulum istiusmodi venit, nec patet absque magno periculo aditus libertatis, consulendum est magis cedere quam resistere Deo; nec quidem ut epulari et gaudere libeat tanquam bene aliquid actum sit, sed magis lugere et affligi, ut saltim in Babilonis opprobrio visitetur a Domino, ut ab eius oppressoribus liberetur. Erit, erit istud et in proximo erit, quia tempus miserendi eius venit” — Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 144.

*z niej rezygnuje z powodu Boga, znajdzie znacznie większą wolność (multo amplius libertatem inveniet)*<sup>37</sup>.

Te słowa, przybierające formę czerpiącego z Biblii kazania, osadzone są w konkretnym kontekście historycznym. Joachim nie wymienia nikogo z imienia, ale jego upodobanie w typologii biblijnej i nawiązywanie do króla Babilonii, który występuje przeciwko Jerozolimie i stawia ją wobec alternatywy, jaką jest opór lub poddanie się, każą myśleć o Imperium i jego posunięciach wymierzonych przeciwko Kościołowi. We wszystkich pismach kalabryjskiego opata Niemcy nazywani są nowymi Chaldeczykami, a ich władcy królami Babilonu. Walka o inwestyturę sprawia, że są postrzegani jako wrogowie Kościoła i jego wolności. W roku 1184 Joachim z Fiore skomentował sybillińską przepowiednię znalezioną w bibliotece zmarłego w Rzymie kardynała Mateusza z Angers i bez większych trudności zinterpretował enigmatyczne słowa: „*Alleviabuntur virge pastorum*” jako aluzję do wydarzeń mających miejsce za czasów pontyfikatu papieża Aleksandra III (1159–1181), a więc jego konfliktu z Fryderykiem Barbarosą, opuszczenia Rzymu pod naciskiem wrogiej mu komuny, pojawienia się cesarskich antypapieży. Ich konsekwencją było osłabienie władzy Biskupa Rzymu za sprawą władcy Chaldeczyków (*princeps Chaldeorum*)<sup>38</sup>.

Zdaniem H. Grundmanna, właściwy kontekst powyższych rozważań Joachima z Fiore to najprawdopodobniej wydarzenia, które miały miejsce po śmierci Wilhelma II<sup>39</sup>. Źródła milczą na temat powodów opóźnienia w wyborze nowego papieża po śmierci Klemensa III w 1191 i dlatego został nim najstarszy z kolegium kardynalskiego, prawie dziewięćdziesięcioletni Giacinto Bobone, który przybrał imię Celestyna III. Grundmann przywołuje jednak w tym miejscu świadectwo „dobrze poinformowanego” angielskiego kronikarza Radulfusa de Diceto, który interpretuje wynik konklawe i zgodę kardynała Bobone na objęcie urzędu jako pragnienie uniknięcia schizmy<sup>40</sup>. Z tej wzmianki Grundmann wnioskuję, że wśród elektorów panowały bardzo głębokie różnice stanowisk wobec problemu relacji z Imperium i zanim Celestyn III wystąpił jako kandydat kompromisowy, kardynałowie spierali się o linię postępowania Kościoła na najbliższe lata<sup>41</sup>. Być może obecna w *Intelligentia super calathis* wzmianka o kardynałach nawiązuje bezpośrednio do tych toczących się w Rzymie dyskusji.

W tym kontekście Joachim z Fiore przypomina, że zadaniem *ordo ecclesiasticus* nie jest walka orężem i dlatego zdecydowanie odradza zbrojny opór przeciwko władcom tego świata. Lepiej jest dla Kościoła zaakceptować oczyszczające wygnanie do Babilonu, aby tam wydać godne owoce nawrócenia<sup>42</sup>. Tylko taka postawa sprawia, że ludzie Kościoła staną się, jak dobre figi z Jeremiaszowej

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> „*Alleviabuntur virge pastorum magis ac magis, quia omnem auctoritatem princeps Chaldeorum, ut prudentibus loquor, arripiet, ut eius prejudicio rectores ecclesiarum subdantur*” — Gioacchino da Fiore, *Commento*, jw., s. 162; zob. J. Grzeszczak, *Średniowieczne sybille*, jw., s. 185.

<sup>39</sup> Zob. H. Grundmann, jw., s. 221–223.

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 222.

<sup>41</sup> Zob. tamże.

<sup>42</sup> Łk 3,8–9.

wizji<sup>43</sup>. Są wtedy wolni świętą wolnością, z której robią dobry użytek. Jeśli jednak wolność, która dana jest po to, aby służyła sprawiedliwości, zamienia się w pychę, miecz Boży sprawia, że są jej pozbawieni i oddani w niewolę, a niesprawiedliwość, jakiej doświadczają, staje się karą za pychę<sup>44</sup>. Po co komu wolność, w której nie ma zbawienia? — pyta Joachim z Fiore — i wyróżnia dwa rodzaje wolności i tyleż samo rodzajów niewoli. Dobra była wolność, którą się cieszył pozostający w Jerozolimie Ezechiasz, natomiast zła ta, w której z uporem trwał Sedecjasz. Tak samo dobrą niewolą była ta, w której znalazł się Jechoniasz, a złą uprowadzenie do Babilonu Sedecjasza<sup>45</sup>. *Kiedy bowiem duchowni są wolni i w pokorze służą swojemu królowi, jest to dobra i przez wszystkich pożądana wolność. Jeśli jednak w swojej wolności wywyższają się ponad wszystkich, z powodu pychy wpadają w ręce nieprzyjaciela. Jeśli nie stawiają oporu, to dlatego, że doszli do wniosku, iż z własnej winy tracą przysługujące im prawa i dlatego nie mogą opierać się wrogom; w tym przypadku od pysznej wolności przechodzą do pokornej niewoli, aby, jako upokorzeni i poniżeni, otrzymali zbawienne lekarstwo jak ci, którzy z Jechoniaszem zostali uprowadzeni do krajów Babilonii<sup>46</sup>.*

Są jednak i tacy, którzy w swoim braku pokory stawiają opór najeźdźcom, walcząc w ten sposób z samym Bogiem. Ich wina nie tylko się nie umniejsza, ale wręcz przeciwnie — rośnie do rozmiarów grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, który nie będzie odpuszczony ani w tym wieku, ani w przyszłym<sup>47</sup>. Nie ma dla nich innego wyjścia, jak tylko uciec się do serca pokutującego i skruszonego (*recurrere ad cor penitens et contritum*), które może ich uchronić przed nadciągającym gniewem Boga<sup>48</sup>.

Z pewnością *Intelligentia super calathis* stanowiła próbę odwołania się do świadomości Kościoła, który nie powinien opierać się przed karą za grzechy, ogłoszoną przez Boga, podobnie jak Starym Testamencie w odniesieniu do Jerozolimy. Od reformy gregoriańskiej *libertas Ecclesiae* stała się sztandarowym hasłem wszystkich reformatorów i była nim również dla Joachima. Kalabryjski opat zauważa jednak, że zbyt często ideał przeradza się w pychę, zarozumiałość i butę. Gdyby wszyscy, którzy nazywają siebie chrześcijanami, byli nimi rzeczywiście, papież nie musiałby oddawać „miasta wolności” na pastwę wrogów (*urbs libertatis*

<sup>43</sup> „Si enim feceris istud, eris similis ficibus bonis, maturis et utilibus ad vescendum, et iudicabilis illos iustos, qui gloriantur de iustitia sua” — Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 146.

<sup>44</sup> „Bona est ergo et sancta libertas his, qui ea legi[t]ime utuntur, quia dum virga in sublime erigitur, dorsa bestialium hominum ad eius imperium contremiscunt. Sed si libertas, que ad iustitiam data est, in superbiam vertitur, manet acutus Dei gladius ad resistendum superbis, cogens eos, qui libertate gaudent, ipsam libertatem amittere et incidere in necessitatem servitutis ad consentiendum iniustitie propter penam precedentis superbie, ut saltim vel hoc modo superbire dediscant, qui manentes in libertatis culmine consentire humilibus noluerunt” — Tamże.

<sup>45</sup> 2 Krl 20,5–6; 24,20; 8–17; 25,7.

<sup>46</sup> Joachim z Fiore, jw., s. 147.

<sup>47</sup> Mt 12,32. „Quando autem potestati diverse adverse insurgenti contra se non humiliata resistit, non solum culpa non minuitur, sed augetur, quia contra sententiam sevientis Domini obsistendo repugnat. Et quia nimis libertatem tenere cupit, quam habere diutius non meretur, dum frustrari vota sua, spem, preces et obsequia conspicit, dum labores quos quasi pro Deo sustinet, miserator Dominus non attendat, in illud plerumque crimen incidit, quod est peccare in Spiritum Sanctum, quod non remittitur delinquenti neque in hoc seculo neque in futuro” — Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

*inimicis tradenda*), lecz zaufać pomocy Boga i Jego miłosierdziu. Kiedy jednak pierwotna wolność Kościoła została zniweczona przez grzechy jego członków, a zwłaszcza przez pychę, nie należy jej bronić przed atakiem ze strony „władcy Babilonu”, lecz pozwolić na „pokorną niewolę” (*humilis servitus*), która stanie się okazją do pokuty, a w konsekwencji do uwolnienia z jarzma. Stąd też Joachim opowiada się przeciwko zbrojnemu oporowi wobec Henryka VI, który na początku ostatniej dekady XII wieku był przeciwnikiem groźniejszym niż jego ojciec Fryderyk Barbarossa.

H. Grundmann widzi w *Intelligentia super calathis* szczególnego rodzaju źródło dla historyka, różne od suchych dokumentów i kronik, ponieważ wprowadzające nas w świat pojęć i wartości, którymi kierowali się ludzie schyłku XII wieku<sup>49</sup>. Z pewnością dla Joachima głębszy wymiar decyzji, jaką Kościół miał podjąć w 1191 roku i na którą chciał wpłynąć swoim traktatem, bardziej niż dialog zakładał pokorną akceptację działań drugiej strony. Nie oznacza to jednak, że kalabryjski opat nie ma nam nic do powiedzenia w kwestii stylu działania Kościoła wobec świata również w naszych czasach.

#### **LA CHIESA DI FRONTE ALL'IMPERO – LIBERTAS ECCLESIAE E I SUOI CONFINI SECONDO GIOACCHINO DI FIORE**

##### RIASSUNTO

Nel suo breve trattato, *Intelligentia super calathis*, scritto dopo la morte dell'ultimo re normanno Guglielmo II e dedicato all'abate cistercense Goffredo, Gioacchino da Fiore commenta la visione profetica dei due cesti di fichi avuta da Geremia (Ger 24,1–10). Il passaggio del potere sul Regno Normanno nelle mani di Enrico VI è un punto di partenza per la riflessione teologica sull'atteggiamento della Chiesa di fronte all'Impero, considerato la nuova Babilonia. Secondo H. Grundmann, il conclave dopo la morte di Clemente III sarebbe diventato l'arena di controversie tra i cardinali, sostenitori della linea dura nei confronti dell'Impero e quelli più moderati. Per Gioacchino il ruolo della Chiesa in questo dramma apocalittico dovrebbe essere quello del servo sofferente. Dio permette la persecuzione della Chiesa per purificarla e il nemico diventa strumento di castigo dei peccati nel contesto di Ger 24,1–10 il male minore è la resa e l'accettazione della punizione divina. *Intelligentia super calathis* diventa così un trattato morale sull'importanza della virtù di umiltà nella vita e nell'agire della Chiesa.

---

<sup>49</sup> H. Grundmann, jw., s. 231–232.

## PIOTR JAN OLIVI (1248–1298) W POLEMICE Z BIBLIJNĄ EGZEGEZĄ ŻYDOWSKĄ

Treść: — I. Życie Piotra Jana Oliviego. — II. Prace egzegetyczne Oliviego. — III. Polemika Oliviego z egzegezą żydowską. — IV. Super Isaiam Jana Piotra Oliviego. — V. Dotychczasowa interpretacja prorocstwa „Izajasza 7,14”. — VI. Piotr Jana Oliviego czyta Iz 7,14. — VII. Teologiczne założenia komentarza Oliviego. — Zusammenfassung

Zatrzymam się na postaci Piotra Jana Oliviego, figurze średniowiecznego franciszkanina, prawie nieobecnego w literaturze polskiej, gdy tymczasem bardzo popularnego w środowiskach mediewistycznych poza granicami naszego kraju. Interesował mnie będzie głównie jako egzegeta, a w szczególności jako polemista w dialogu z biblijną egzegezą żydowską. Po krótkiej prezentacji życia przejdę, więc, do bardzo pobieżnej analizy jego dorobku egzegetycznego i jego charakterystyki.

### I. ŻYCIE PIOTRA JANA OLIVIEGO

W literaturze naukowej odnoszącej się do XIII wieku spotkamy się z różną wersją nazwiska franciszkańskiego teologa. Łacińska forma Petrus Johannis Olivi zdaje się wyraźnie wskazywać, że na chrzcie otrzymał on imię Piotr, gdy tymczasem imię „Jan” nawiązywało do imienia jego ojca, stąd też jego brzmienie „Piotr Jana”, co w sposób nad wyraz jasny sugerowało, że jest Piotrem synem Jana. Z kolei nazwisko Olivi, z jakim Piotr przeszedł do historii, stanowi zlatynizowaną formę prowansalskiego *Olieu*<sup>1</sup>.

Jesteśmy w posiadaniu dużej liczby dzieł tego wybitnego egzegety i teologa<sup>2</sup>. Spora ich liczba przechowała się dzięki władzom zakonnym, które mając wątpliwości co do prawowierności niektórych elementów jego nauczania, gromadziły dzieła zakonnego współbrata w celu poddania ich dodatkowej analizie pod względem

<sup>1</sup> Z. J. Kijas, *Zrodzić Jezusa w sercu. Piotr Jan Olivi (1248–1298) komentuje prorocstwo Izajasza o Emmanuelu*, Kraków 1999, s. 17.

<sup>2</sup> A. Ciceri, *Pietro di Giovanni Olivi. Censimento-inventario dei manoscritti. Considerazioni preliminari e prospettive*, w: *Pietro di Giovanni Olivi, Opera edita et inedita. Atti delle Giornate Internazionali di Studio, Grottaferrata (Roma) 4–5 Dicembre 1997, Grottaferrata (Roma) 1999*, s. 335–356; S. Piron, *Les oeuvres perdues d’Olivi. Essai de reconstitution*, w: *Pietro di Giovanni Olivi, jw.*, s. 357–394.

doktrynalnym. Inne z kolei dzieła Oliviego zostały przechowane przez zwolenników francuskiego zakonnika, którzy nie ułękli się nawet ewentualności surowych kar, jakie groziły jego sympatykom.

Informacje biograficzne, z kolei, dotyczące osoby Piotra Oliviego, pochodzą z historii polemik pomiędzy obrońcami a oskarżycielami franciszkanina<sup>3</sup>. Najwcześniejsze notatki biograficzne o Piotrze Olivim znajdują się w *Księdze inkwizycji* Bernarda Gui, XIV-wiecznego dominikańskiego inkwizytora<sup>4</sup>, który podając ocenę egzegetyczne i teologiczne poglądy Oliviego, cytował zarazem obszernie fragmenty jego dzieł i przytaczał różne epizody z jego życia.

Powszechnie przyjmuje się, że śmierć brata Piotra nastąpiła 14 marca 1298 w Narbonne. Ponieważ, zgodnie z relacją Bernarda Gui<sup>5</sup>, franciszkanin zmarł w pięćdziesiątym roku życia, dlatego można przyjąć, że urodził się w 1247 lub w 1248 roku w zamku Sérignan w Langwedocji. W zakonie franciszkańskim spędził 38 lat, co oznacza, że wstąpił do niego mając zaledwie lat dwanaście. Nie wiemy, kiedy Piotr rozpoczął nowicjat zakonny, jednak przyjęte przez kapitułę generalną w 1260 roku *Konstytucje Narbońskie* nakładały na przełożonych zakonnych obowiązek przyjmowania kandydatów nie wcześniej, jak po ukończeniu przez nich 17 roku życia. *Konstytucje* pozwalały jednak, aby w szczególnych przypadkach wiek ten mógł zostać obniżony do lat 14<sup>6</sup>. Uwaga kapituły z Narbonne każe więc przypuszczać, że praktyka przyjmowania kandydatów do zakonu w charakterze oblatów, czyli na długo przed ukończeniem przez nich wymaganego wieku, była stosunkowo częstą praktyką w owym czasie, chociaż nie tylko wówczas. Prawdopodobnie miała ona miejsce również w odniesieniu do osoby Oliviego, który bardzo wcześnie zapukał do furty klasztornej i chociaż został do niego przyjęty, to jednak musiał w nim czekać pewną ilość lat, aż do osiągnięcia kanonicznego wieku rozpoczęcia nowicjatu.

Biografowie francuskiego franciszkanina nie podają roku jego przybycia do *Grand Convent* franciszkanów w Paryżu, ani też daty rozpoczęcia studiów teologicznych. David Burr jest zdania, że z całą pewnością studiował w stolicy Francji w latach 60. XIII wieku i uważa za mało prawdopodobne, by nastąpić to mogło przed rokiem 1265<sup>7</sup>. Podczas swoich studiów paryskich musiał zetknąć się z osobą Bonawentury, pełniącego wówczas urząd generała zakonu franciszkańskiego. Sam Piotr Olivi wspomina, że dwa razy miał okazję słuchać wykładu Bonawentury, lecz nie podaje szczegółowych informacji, co do miejsca ani też czasu, w jakich to nastąpiło. David Burr, a w ślad za nim także australijski badacz Thomas Murtagh uważają, że po raz pierwszy Olivi mógł słuchać przemówienia Bonawentury

<sup>3</sup> M. C w i e r z, *De Christo, medio Scripturae*. Piotr Jana Olivi (1248–1298) wprowadza do centrum Pisma Świętego, (praca licencjacka), PAT, Kraków 2003, s. 11.

<sup>4</sup> Był on prokuratorem generalnym Kurii Rzymskiej w Awinionie, zob. Peter of John Olivi on the Bible: Principia quinque in Sacra Scriptura. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios. Appendix: Questio de oboedientia et sermones duo de s. Francisco, (wyd.) D. Flood, G. Gál, St. Bonaventure, New York 1997, s. 9.

<sup>5</sup> B. G u i, *Księga inkwizycji*. Podręcznik, tł. J. Zychowicz, Kraków 2002, s. 79.

<sup>6</sup> M. B i h l, *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an 1279 atque Parisiis an. 1292, Editio critica et synoptica*, *AFrH* 34(1941), s. 39.

<sup>7</sup> D. B u r r, *Persecution of Peter Olivi*, Philadelphia 1976, s. 6; Z. J. K i j a s, jw., s. 18.



wyłoszonego podczas obrad zakonnej kapituły generalnej, która odbywała się w Paryżu w 1266 roku, a więc w czasie jego studiów<sup>8</sup>. Kolejna okazja słuchania wykładu serafickiego Doktora mogła mieć miejsce dwa lata później, a więc w 1268 roku. To właśnie w tym czasie Bonaventura, jako generał franciszkańskiego zakonu, prowadził w Paryżu wykład na temat siedmiu darów Ducha Świętego (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*)<sup>9</sup>, w trakcie którego zastanawiał się między innymi nad znaczeniem symbolicznej liczby 666<sup>10</sup>.

Jako student teologii, przez cztery pierwsze lata pobierania nauki, Olivi zobowiązany był przynosić ze sobą tekst Pisma Świętego. W latach następnych, oprócz tekstu Biblii, należało zabierać ze sobą na wykłady także księgę *Sentencji* Piotra Lombarda. Biografowie zgodnie utrzymują, że na uniwersytecie w Paryżu Piotr Olivi pozostał 5 lat. Swoje *curriculum* uniwersyteckie Olivi kończył uzyskując stopień *baccalarius formatus*, czyli sentencjariusza. Nadal sprawą otwartą pozostaje pytanie, czy przed opuszczeniem paryskiej uczelni Olivi zdążył zdobyć tytuł magistra?

Nie znane są nam powody, dla których Piotr Olivi, jeszcze przed ostatecznym ukończeniem paryskiej uczelni, opuścił stolicę powracając do swojej rodzinnej prowincji. Ze źródeł historycznych wynika jasno, że w wieku 22 lat zmuszony został do przerwania intelektualnej formacji i pożegnania się z wielkim miastem. Opuszczał więc Paryż i jego uniwersytet, nigdy więcej nie powracając już do niego. Co było tego przyczyną? Nie wiemy. Czy był nim zatarg pomiędzy klerem diecezjalnym a zakonami żebraczymi? A może przyczyną główną było jego nauczanie na temat formy i stopnia zakonnego ubóstwa, który bardzo mocno podzielił zakon franciszkański?<sup>11</sup> Pozostaje w tym względzie wiele niejasności i wiele przeciwstawnych sobie opinii, które nie pozwalają sformułować jednoznacznej odpowiedzi.

## II. PRACE EGZEGETYCZNE OLIVIEGO

Literacka spuścizna XIII-wiecznego pisarza franciszkańskiego pozwala stwierdzić, że w większym stopniu był on egzegetą niż teologiem. Obok znanych i cenionych komentarzy do *Ewangelii wg św. Mateusza* i *Księgi Apokalipsy*, Olivi pozostawił bowiem po sobie bardzo bogaty zbiór innych komentarzy egzegetycznych, obejmujących niemal wszystkie ważne księgi Starego i Nowego Testamentu. Już chociażby ze względu na samą ich ilość, słusznie uznać można francuskiego

<sup>8</sup> D. Burr, jw., s. 6; Th.F. Murtagh, Peter Olivi's Matthew Commentary: A Critical Edition of Chapter 5, Verses 1–26 with a Commentary, Diss. Melbourne College of Divinity, 1922, s. 8.

<sup>9</sup> S. Glorieux, La date des „Collationes” de S. Bonaventurae, *AFrH* 22(1929), s. 257–272; Th.F. Murtagh, jw., s. 8. Innego zdania jest F. Delorme, Saint Bonaventure et le nombre apocalyptique 666, *La France Franciscaine* 8(1925), s. 519–525 oraz E. Bettoni, Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi, Milano 1959, s. 12, którzy datę *Collatio* wyznaczają na rok 1273.

<sup>10</sup> D. Burr and D. Flood, Peter Olivi: On Poverty and Revenue, *FStud* 40(1980), s. 47.

<sup>11</sup> M. Ćwierz sugeruje, że jedną z przyczyn mógł być zatarg o pueri pomiędzy klerem diecezjalnym a zakonami żebraczymi, albo też poglądy Oliviego na temat *usus pauper* w zakonie franciszkańskim; zob. t e n ż e, De Christi, medio Scripturae, jw., s. 25.

franciszkanina za jednego z czołowych egzegetów XIII wieku. Takiego zdania na przykład jest B. Smalley, jedna z czołowych postaci zajmujących się historią średniowiecznej egzegezy<sup>12</sup>.

Nie wszystkie biblijne komentarze Piotra Oliviego posiadają równie znaczącą wartość pod względem filologicznym czy teologicznym. Niektóre z nich, pisane w formie *Glossa ordinaria*<sup>13</sup>, są próbą wyjaśnienia fragmentu Biblii jedynie w oparciu o komentarze ojców Kościoła albo też przez przypomnienie interpretacji wcześniejszych pisarzy kościelnych, jednak bez osobistego wkładu ze swojej strony. Ponieważ nadal jeszcze pewna liczba komentarzy Oliviego pozostaje w manuskryptach, trudno dostępnych dla szerszego kręgu badaczy, dlatego też egzegetyczne dziedzictwo francuskiego autora ciągle czeka na pełną i obiektywną swoją ocenę. Nie wiemy ponadto, ile komentarzy Oliviego oparło się cenzurze, zakazującej nierzadko czytania i rozpowszechniania prac brata Piotra. W niektórych przypadkach cenzura ta nakazywała wręcz spalenie jego pism<sup>14</sup>. Pomimo tych restrykcji, uchroniła się bardzo duża liczba pozycji Oliviego, które przetrwały do czasów obecnych<sup>15</sup>.

Dość powszechnie historycy przypisują francuskiemu franciszkaninowi autorstwo następujących komentarzy:

— *De Scripturarum sanctarum dignitate et excellentia* (kolejnych 6 prac zostało opublikowanych błędnie, jakoby należały do Bonawentury)<sup>16</sup>,

— *De doctrina evangelica*<sup>17</sup>,

— *De sacrae Scripturae mysterio*<sup>18</sup>,

— *De sacrae Scripturae materia*<sup>19</sup>,

— *De studio divinarum Literarum seu De contemplatione et scientia Dei*<sup>20</sup>,

— *De sacrae Scripturae praestantia*<sup>21</sup>,

— *Super Genesisim*,

<sup>12</sup> B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, s. 264 n.

<sup>13</sup> *Glossa ordinaria* była bieżącym komentarzem do całej Biblii. Składała się z tekstów Ojców i wcześniejszych średniowiecznych pisarzy, pisanych na marginesie albo pomiędzy wersami biblijnego tekstu. Służyła ona średniowiecznym nauczycielom do komentowania tekstu. Rozwinięta przez Anzelma z Laonu i jego asystentów w latach 1100–1130; R. Wielockx, *Autour de la 'Glossa Ordinaria'*, *RTAM* 49(1982), s. 222–228. W okresie późniejszym *Glossa* przyjęta została za rodzaj podręcznika, którym posługiwano się w szkołach i na uniwersytetach przy wyjaśnianiu Biblii; zob. B. Smalley, *The Bible in the Medieval Schools*, w: *The Cambridge History of the Bible*, t. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge 1969, s. 197–220, tutaj szczególnie s. 205.

<sup>14</sup> Z.J. Kijas, jw., s. 21.

<sup>15</sup> P. Vian, *L'opera esegetica di Pietro di Giovanni Olivi: uno „Status Quaestionis”*, w: *Pietro di Giovanni Olivi*, jw., s. 395–454; także Z.J. Kijas, jw., s. 44.

<sup>16</sup> *Sancti Bonaventurae operum supplementum*, wyd. Bonaelli, Monauni, Trento 1772, t. II, s. 1053–1113.

<sup>17</sup> Tamże, II, s. 1038–1052; *De evangelis*, w: *Peter of John Olivi on the Bible*, wyd. D. Flood, G. Gál, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY 1997, s. 143–152.

<sup>18</sup> Bonelli, I, s. 282–347; *De doctrina Scripturae*, w: *Peter of John Olivi on the Bible*, jw., s. 73–124.

<sup>19</sup> Bonelli, I, s. 348–374; *De Christo, medio Scripturae*, w: *Peter of John Olivi on the Bible*, jw., s. 125–142.

<sup>20</sup> Bonelli, I, s. 23–49; *De studio*, w: *Peter of John Olivi on the Bible*, jw., s. 17–38.

<sup>21</sup> *Sancti Bonaventurae opera omnia*, wyd. A.C. Peltier, t. IX, Paris 1867, s. 1–16; *De causis*, w: *Peter of John Olivi on the Bible*, jw., s. 39–73.

- *De fabrica templi Salomonis*,
- *Super libros Regum*,
- *Super Iob*,
- *Super Psalterium*,
- *Super Proverbia*,
- *Super Ecclesiastem*,
- *Super Canticum canticorum*<sup>22</sup>,
- *Super Isaiam*<sup>23</sup>,
- *Super Lamentationes Ieremiae*<sup>24</sup>,
- *Super Ezechielem*,
- *Super prophetas minores*,
- *Super Matthaeum*<sup>25</sup>,
- *Super orationem dominicam*<sup>26</sup>,
- *Super Marcum et Lucam*,
- *Super Ioannem*,
- *Super Actus Apostolorum*<sup>27</sup>,
- *Super epist. ad Romanos*,
- *Super I ad Corinthios*<sup>28</sup>,
- *Super epistolas canonicas*,
- *Super Apocalypsim*<sup>29</sup>.

### III. POLEMIKA OLIVIEGO Z EGZEGEZĄ ŻYDOWSKĄ

Interesować nas będzie jeden tylko aspekt polemiki Oliviego z egzegezą żydowską, związany z interpretacją ważnego fragmentu *Księgi Izajasza* 7,14. Niniejszy fragment starotestamentowej księgi należy do jednego z najbardziej ciekawych. Zawiera on tekst teologicznie bardzo ważny, nie tylko dla tradycji żydowskiej, ale również, a może przede wszystkim, chrześcijańskiej. Chodzi w nim bowiem o jedno z najważniejszych prorocत्व mesjanistycznych, zapisanych w Starym Testamencie, prorocत्व o narodzeniu Emanuela z dziewicy. Oto, co mówi prorok: *Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emanuel*.

To właśnie z tego względu poświęcano na przestrzeni wieków wiele miejsca egzegezie Iz 7,14. W swoim *Super Isaiam*, czyli w komentarzu do księgi Izajasza, Olivi omawiał w szczegółach implikacje tego prorocत्व, zarówno dla Izraela jak

<sup>22</sup> Bonelli, I, s. 50–281.

<sup>23</sup> Super Isaiam, w: Peter of John Olivi on the Bible, jw., s. 153–348.

<sup>24</sup> M. Bartoli, La caduta di Gerusalemme. Il commento al libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi, Roma 1991.

<sup>25</sup> Th.F. Murtagh wydał rozdz. 5,1–26; zob. Peter Olivi's Matthew Commentary, jw., s. 176–279 msp); F. De l'orme, Textes franciscaines, AISP 1(1951), s. 194–200, opublikował z rozdz. 6 sekcje o Modlitwie Pańskiej.

<sup>26</sup> Tamże, s. 185–194.

<sup>27</sup> Krytyczne wydanie tekstu komentarza jest przygotowywane przez D. Flood, G. Gál, pracowników The Franciscan Institute Publications w USA.

<sup>28</sup> Super I ad Corinthios, w: Peter of John Olivi on the Bible, jw., s. 349–365.

<sup>29</sup> W. Lewis, Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000 (doktorat, Tübingen 1972).

i dla chrześcijaństwa. Franciszkanin zatrzymuje się dłużej nad tym fragmentem, prowadząc z nim bardzo personalny dialog, wystawiając jednocześnie ocenę, według osobistego uznania, egzegetom żydowskim oraz chrześcijańskim, którzy w przeszłości czytali i komentowali niniejszy fragment.

Analiza Iz 7,14 jest ważna również z tego względu, że pozwala zapoznać się bliżej z samą charakterystyką lektury Biblii francuskiego teologa. Pozwala także ująć w kilku punktach kilka elementów bardzo charakterystycznych dla egzegezy Oliviego.

Przy analizie tekstu proroctwa posłużę się krytycznym wydaniem komentarza *Super Isaiam* Piotra Jana Oliviego,<sup>30</sup> które ukazało się w Stanach Zjednoczonych w 1997 roku, staraniem Uniwersytetu św. Bonawentury w Nowym Jorku.

#### IV. *SUPER ISAIAM* PIOTRA JANA OLIVIEGO

*Księga Izajasza* jest najdłuższą księgą Starego Testamentu, a jej autor, albo lepiej autorzy, należą niewątpliwie do najbardziej interesujących pisarzy dawnego Izraela. Jednak głównym powodem zainteresowań nie jest ani obszerność księgi, ani jej autorzy, którym poświęcono wiele miejsca w literaturze biblijnej, ale zawarte w niej proroctwa. Jednym z najbardziej ciekawych jest niewątpliwie proroctwo zapisane w rozdziale 7, wierszu 14.

Jej tematyką zainteresowani byli nie tylko żydowscy rabinowie. Egzegeci chrześcijańscy również odnosili się do niego z wielką uwagą, poświęcając jej wiele miejsce<sup>31</sup>. Proponowana jednak przez nich lektura proroctwa często różniła się od siebie.

Otóż zdaniem żydowskich rabinów proroctwo Izajasza zrealizowało się już za życia autora, dlatego oczekiwanie jego rozwiązania w przyszłości miało się z celem<sup>32</sup>. Z kolei według większości pisarzy chrześcijańskich tekst Iz 7,14 kierował uwagę słuchacza raczej na odległą historycznie przyszłość, w której nastąpić miała pełna aktualizacja wypowiedzianych słów. Jej pełnym i ostatecznym zwieńczeniem miała być bowiem postać Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Teologowie chrześcijańscy odczytywali, więc proroctwa futurystycznie i w wypowiedzi proroka widzieli wyraźną zapowiedź przyjścia Mesjasza. Swoisty klucz do mesjanistycznej lektury proroctwa zdawał się pośrednio proponować sam Jezus, odnosząc do Siebie tekst Iz 61,1–2:

*Duch Pański spoczywa na Mnie,  
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,  
abym ubogim niósł dobrą nowinę,*

<sup>30</sup> Peter of John Olivi on the Bible: Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios. Appendix: Quaestio de oboedientia et sermones duo de S. Francisco, wyd. D. Flood, OFM, G. Gál, OFM. St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University 1997.

<sup>31</sup> J.St. S y n o w i e c, Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza, Kraków 1992, s. 71–88.

<sup>32</sup> Na temat średniowiecznej egzegezy żydowskiej zob. A. G r a b o ſ s, L'exégèse rabbinique, w: Le Moyen Age et la Bible, (red.) P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984, s. 233–260.

*więźniom głosił wolność,  
a niewidomym przejrzenie;  
abym uciśnionych odsyłał wolnymi,  
abym obwoływał rok łaski od Pana (Łk 4,18–19).*

Popularność, a wraz z nią także szeroki zasięg oddziaływania Izajasza wśród chrześcijan, związana była z zapowiedzią o mającym przyjść Słudze Jahwe i szczegółowym opisie jego życia. Losy Sługi, opisane przez proroka, które pokrywały się ściśle z losami Jezusa Chrystusa, sprawiły, że Izajasz otrzymał u pisarzy chrześcijańskich przydomek Proto-ewangelisty.

Nie można jednak zapomnieć, że równie wielkim powodzeniem cieszyła się *Księga Izajasza* wśród pisarzy żydowskich. Jednak źródłem tych zainteresowań nie było wzniosłe przepowiadanie przyszłości, ale ciężar teologicznej spuścizny. Był on w tak wielkim poważaniu, że wielu rabinów umieszczało jego teksty, pisane w VIII w. przed Chr. na drugim miejscu, zaraz po księgach Mojżesza. Sądzieli oni, że szczególną zasługą i wielkością Izajasza było mistrzowskie wręcz ujęcie nauki Tory w dwóch podstawowych przykazaniach, z których pierwsze mówiło o sprawiedliwości, drugie natomiast o miłosierdziu<sup>33</sup>.

Dość paradoksalnie, mimo tak dużej popularności Izajasza, zarówno w tekstach Ewangelii, jak i w pracach późniejszych pisarzy chrześcijańskich, autorzy średniowieczni nie pozostawili nam w spadku jakiegoś znaczniejszego pod względem wartości teologicznej i egzegetycznej komentarza do tego pisarza<sup>34</sup>. Dlaczego? Trudno podać jakieś jedno zadowalające wytłumaczenie. Prawdą jednak jest, że teologowie okresu średniowiecza znacznie bardziej zainteresowani byli egzegezą Psalmów, listów św. Pawła, czy opisem dzieła stworzenia, niż pisaniem komentarzy do *Księgi Izajasza*<sup>35</sup>.

Nie znamy dokładnej daty redakcji powstania komentarza Oliviego do Izajasza<sup>36</sup>. David Burr sądzi, że franciszkanin ukończył nad nim pracę w trakcie redagowania tekstu do *Ewangelii wg św. Mateusza*. Przypuszczenia te zdaje się potwierdzać uważna lektura obydwu komentarzy, ponieważ podczas egzegezy pism starotestamentalnego proroka, Olivi wspomina o powstającym tekście do Mateusza, a komentując Ewangelię wg św. Mateusza, odwołuje się do swojej pracy nad Izajaszem. Ponieważ wiadomo, że komentarz do Ewangelii redagowany był w latach 1280–1282<sup>37</sup>, stąd słuszne wydają się być przypuszcza Davida Burra, że *Super Isaiam* zredagowany został ok. roku 1280<sup>38</sup>. Jako *lector Ordinis* Piotr Olivi

<sup>33</sup> J. J. Schmitt, *Isaiah and his Interpreters*, New York 1986, s. 21, oraz przypis 18 na s. 33.

<sup>34</sup> Tamże, s. 22.

<sup>35</sup> B. Smalley, *iw.*, t. 2, s. 205.

<sup>36</sup> Odnośnie komentarza do Izajasza i istniejących manuskryptów zob. V. Doucet, *De operibus manuscriptis Fr. Petri Ioannis Olivi in Biblioteca Universitatis Patavinae asservatis*, *AFrH* 28(1935), s. 156–197, 408–42. Na stronie 163–165 Doucet pisze na temat komentarza do Izajasza.

<sup>37</sup> D. Burr, *The Date of Petrus Johannis Olivi's Commentary on Matthew*, *CF* 46(1976), s. 131–138.

<sup>38</sup> Tenże, *Olivi on Prophecy, Cristianesimo nella storia* 17(1996), s. 369. Amerykański autor pisze: „Consideration on these two works (Commentary on Apocalypse and the Commentary on Isaiah — Z.K.) places us at both ends of Olivi's career, since the Isaiah commentary is perhaps as early as 1280, and the Apocalypse commentary can be placed within the final year of his life, which ended in 1298).

prowadził w tym okresie wykłady w zakonnym domu studiów w Montpellier lub w Narbonne.

W celu ułatwienia sobie pracy nad tekstem Olivi podzielił księgę Izajasza na trzy mniejsze części. Pierwsza z nich obejmowała rozdziały od 1 do 12. Drugą część rozpoczynał rozdział 13 i kończył rozdział 35. Trzecia część, która była zarazem częścią ostatnią, zawierała końcowe trzydzieści rozdziałów, czyli rozdziały od 36 do 66.

Przyjęty przez Oliviego podział miał bardzo niewiele wspólnego z obowiązującym współcześnie podziałem księgi Izajasza na trzy części, które obejmują inne rozdziały i każda z nich przypisywana jest innemu autorowi. Zatem pierwsza z nich przypisywana jest Proto-Izajaszowi (rozd. 1–39), druga Deutero-Izajaszowi (rozd. 40–55), trzecia Trito-Izajaszowi (rozd. 56–66). Wiek XIII ignorował, tymczasem, współczesny podział Izajasza i całość powyższej księgi przypisywano temu samemu autorowi.

Zasugerowany przez Piotra Oliviego podział nie wynikał bynajmniej z racji chronologicznych, lecz bazował wyłącznie na kwestiach natury tematycznej. Każda zatem z wymienionych części charakteryzowała się właściwą dla siebie tematyką, która pozwalała — jak sądził Olivi — odczytać ją jako integralną całość, ponieważ omawiającą podobną lub bardzo zbliżoną tematykę.

Wyszczególnione trzy części *Księgi Izajasza* poddawał Olivi dodatkowym, bardziej szczegółowym podziałom. Wspomniana pierwsza część dzieliła się zatem na siedem mniejszych sekcji, podkreślających siedem przeciwieństw, jakie zachodzą między Bogiem i Jego ludem. Wszystkie te części, w szczególności zaś ostatnią z nich, franciszkański autor dzielił dodatkowo na jeszcze mniejsze jednostki numeryczne. Takie postępowanie Oliviego uległo pewnej zmianie jedynie w odniesieniu do części drugiej i trzeciej. Po pierwsze, powstrzymał się w niej bowiem przed zbyt szczegółowym ich podziałem, po drugie natomiast zastosował w nich wyłącznie *lectura cursoria*. Część drugą podzielił na szesnaście mniejszych jednostek, rezygnując z dalszych dodatkowych podziałów. Natomiast część trzecią zostawił podzieloną wyłącznie na dwie grupy tekstów. Pierwsza z nich obejmowała rozdziały od 36 do 39, druga z kolei rozdziały od 40 do 66. Wyłącznie ostatnia grupa, czyli rozdziały 40–66, podzielona została na mniejsze jednostki egzegetyczne. Całość pracy kończyło podsumowanie, które podawało zwięzłe najważniejsze etapy i punkty tekstu Izajasza, odnoszące się do osoby Jezusa Chrystusa.

## V. DOTYCHCZASOWA INTERPRETACJA PROROCTWA „IZAJASZA 7,14”

Fragment *Księgi Izajasza*, który od początku wzbudzał duże zainteresowanie wśród żydowskich rabinów i chrześcijańskich teologów, znajdował się w rozdziale 7, w wierszu 14. Prorok zapowiadał w nim narodzenie się Emmanuela (Iz 7,14) a pośrednie także uwolnienie Izraela spod jarzma obcych potęg. Kontekst proroctwa jest następujący: do Achaza (736–716), ówczesnego króla Judy, oblężonego w Jerozolimie przez Resina, króla Aramu i Pekacha (737–732), króla Izraela, przychodzi prorok Izajasz, przynosząc mu radosną zapowiedź od Boga. Mówi bowiem królowi, żeby w tak beznadziejnym momencie swojego życia i życia ludu,

któremu przewodzi, zwrócił się z prośbą do Boga i prosił Go o jakiś znak nadziei, który rozbudzi w nim wolę walki z wrogiem i nadzieję zwycięstwa. Jednak król Achaz nie chce prosić Boga o znak wybawienia i dlatego Izajasz wypowiada, w mocy ducha, następujące słowa:

*Dlatego Pan sam da wam znak:  
Oto Panna pocznie i porodzi Syna,  
i nazwie Go imieniem Emmanuel (Iz 7,14).*

Niemal od początku zastanawiano się nad właściwym znaczeniem wypowiedzi proroka. Zarówno uczeni żydowscy jak i teologowie chrześcijańscy stawiali natarczywe pytanie, czy „znak”, którym ma być poczęcie i narodzenie Syna, jest znakiem zapowiadającym zbawienie czy może potępienie, a może jest znakiem zapowiadającym jedno i drugie? Pytali także, czyim dzieckiem, o którym mówi prorok, będzie zapowiedziany Emmanuel — „Bóg z nami”? Czy będzie ono dzieckiem Achaza, czy też dzieckiem „z nieba”? Sprawą otwartą i bardzo dyskutowaną była również kwestia hebrajskiego znaczenia słowo *almah*. Otóż nie wiadomo dokładnie, czy termin ten tłumaczyć należy przez „dziewica” (*parthenos*), do czego skłaniali się tłumacze Septuaginty, czy przez „młoda niewiasta”? Były inne jeszcze pytania, ale postawione wyżej należały do najczęstszych i najważniejszych, jakie pojawiały się w kontekście powyższego proroctwa. Wydawało się, że znalezienie odpowiedzi na nie będzie równoznaczne ze znalezieniem odpowiedzi na temat sensu samego proroctwa.

Św. Hieronim (ok. 331–419)<sup>39</sup>, wielki chrześcijański egzegeta i tłumacz Biblii na język łaciński, interpretował Iz 7,14 w kluczu mesjańskim. Jego więc wpływ na późniejszych egzegetów chrześcijańskich był bardzo poważny i dlatego większość z nich interpretowała proroctwo Izajasza również w kluczu mesjańskim. W osobie Jezusa Chrystusa dostrzegali więc oni pełną i ostateczną realizację Izajaszowego proroctwa o Emmanuelu. Co do tego nie mieli żadnych wątpliwości również wielcy scholastycy XIII wieku, jakimi byli św. Bonawentura i św. Tomasz<sup>40</sup>. Zgodnie utrzymywali, że Emmanuel jest Jezus Chrystus, a *almah* — Maryja Dziewica<sup>41</sup>.

Inna była natomiast żydowska lektura Iz 7,14. Żydowscy uczeni, zgodnie między sobą, nie odnosili zapowiedzi o Emmanuelu do Jezusa Chrystusa, kierując swoje wysiłki na wskazaniu, że już w terażniejszości życia proroka nastąpiła pełna i ostateczna realizacji jego zapowiedzi. Uważali, więc, że niewiastą mającą porodzić dziecko, będące znakiem przyjaźni Boga ze swoim stworzeniem, nie był ktoś z przyszłości, ale żona Izajasza. O niej bowiem, jak utrzymywali, mówi prorok zaraz w następnym rozdziale swojej księgi, wypowiadając te oto słowa: *Zbliżyłem*

<sup>39</sup> Św. Hieronim, *Liber Hebraicarum quaestionum*, PL 23.973–974; *Commentarius in Isaiam prophetam*, PL 24.107–110. W *Liber Hebraicarum* św. Hieronim pisał: „Niech więc Żydzi pokażą mi, że *aalma* jest użyte gdziekolwiek w Piśmie na oznaczenie wyłącznie *adulescentia* nie zaś *virgo* a zgodzę się, że u Izajasza *aalma* nie oznacza *virgo adulescentia*, lecz *adulescentia* już zamężną” (*Liber*, PL 23.974).

<sup>40</sup> Zarówno Bonawentura jak i Tomasz zmarli w 1274 roku.

<sup>41</sup> Bonawentura, *De Annuntiatione B. Virginis Mariae. Sermo II, Opera omnia* s. 359–663; Thomas Aquinas, *Expositio super Isaiam ad litteram*, volume XXVIII, Roma 1974, s. 57.

się też do prorokini. Ona poczęła i porodziła syna (Iz 8,3). W takim kluczu odczytywał prorocstwo Iz 7,14 pisarz żydowski Rashi (1040–1105), będący jednym z największych żydowskich egzegetów Średniowiecza i zarazem twórcą racjonalnej albo literalnej metody wykładu Biblii<sup>42</sup>. Oto jak wyjaśniał wypowiedź biblijnego proroka żydowski badacz:

*Młoda kobieta, moja żona (tzn. Izajasza) pocznie w tym roku, w czwartym roku Achaza. Duch święty spocznie na niej i nazwie go (poczęte w niej dziecko) imieniem Emmanuel, co oznacza, że Bóg będzie z nami. Zobacz, że ona jest dziewicą i nie prorokowała przez wszystkie dni swojego życia, a w tym, Duch święty spocznie na niej<sup>43</sup>.*

Nie tylko rabini żydowscy stosowali literalną lekturę prorocstwa Izajasza. Historia egzegezy zna również nazwiska chrześcijańskich autorów wyjaśniających literalnie ten fragment prorocstwa Izajasza. I jeżeli nawet tego rodzaju interpretacja tekstu nie była interpretacją wyłączną, tym niemniej była — ich zdaniem — bardziej prawdopodobną. Tak właśnie, w interesującym nas okresie historycznym, sądził bezwzględnie najślawniejszy egzegeta średniowieczny — mnich augustyński Andrzej, z paryskiej szkoły św. Wiktora († 1175)<sup>44</sup>, który — jak zauważa M-D. Chenu — *porzucił zarówno ton homiliarzy, jak też wszelkie dyskusje teoretyczne i przystąpił do bezpośredniej i dostownej interpretacji tekstu<sup>45</sup>.*

Zarówno osoba jak i prace Andrzeja od św. Wiktora nie były obce Oliviemu. Znał je i wielokrotnie odnosił się do nich w swojej egzegezie tekstu biblijnego. Nie pochwalał ich jednak, ale poddawał krytyce, zarówno Andrzejowy jak i „rabinistyczny” wykład prorocstwa. Zdaje się obwiniać Andrzeja za nazbyt jednostronne przyjmowanie żydowskiej interpretacji fragmentu Iz 7,14, podczas gdy jego chrześcijańska, tzn. mesjańska lektura, jest równie wartościowa. Czy Olivi miał rację krytykując Andrzeja? Znaczący tego ostatniego zdają się sugerować, że się mylił, bowiem Andrzej przyjmował zarówno rabinistyczny wykład prorocstwa, jak i klasycznie chrześcijańską jego interpretację, która wskazywała na Jezusa Chrystusa, jako na ostateczne wypełnienie prorocstwa. Takiego właśnie zdania jest R. Berndt, autor poważnej monografii o paryskim mnichu augustyńskim<sup>46</sup>. Tym niemniej Olivi ma pewną rację krytykując Andrzeja, który sądził, że egzegeza rabinów jest bliższa prawdzie, niż egzegeza autorów chrześcijańskich.

<sup>42</sup> B. S m a l l e y, jw., s. 150.

<sup>43</sup> Isaiah with the commentaries..., ed. J. Maarsen, Jerusalem, 1936, ad c. VII 14 (cytowany przez A. G r a b o i s, The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century, *Speculum* 50(1975), przypis 49, s. 624).

<sup>44</sup> B. S m a l l e y, jw., s. 112–195; R. B e r n d t, André de Saint-Victor († 1175). Exégete et théologien, Paris 1991.

<sup>45</sup> M-D. C h e n u, Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tł. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 229.

<sup>46</sup> „A propos du verset Isaïe, 7,14, André propose l'interprétation chrétienne des passages traditionnellement compris en un sens messianique comme une possibilité à côté de celle provenant des rabbins”; R. B e r n d t, jw., s. 306–307.



## VI. PIOTR JAN OLIVI CZYTA IZ 7,14

Zbliżmy się teraz do komentarza Izajasza 7,14, jaki pozostawił po sobie Piotr Jan Olivi. Już na pierwszy rzut oka należy zauważyć, że bardzo poważnie podchodzi on do Iz 7,14<sup>47</sup>. Jeżeli ponadto weźmiemy pod uwagę ilość stron dedykowaną temu fragmentowi na tle całości komentarza do Izajasza, jasno widać, że jest on najobszerniej omawianym fragmentem w całym komentarzu *Super Isaiam*, jaki wyszedł spod pióra Oliviego<sup>48</sup>.

Po krótkim wyjaśnieniu biblijnego i historycznego kontekstu sceny Iz 7,14, teolog z Langwedocji przerywa lekturę tekstu i pochyla się nad dwoma argumentami egzegetów żydowskich, którym patronował, jak zostało już wyżej wspomniane, Andrzej ze szkoły św. Wiktora. Po szczegółowym omówieniu proponowanej przez mnicha Andrzeja egzegezy prorockiego tekstu, którą Olivi określa tytułem *contra nos*, autor franciszkański przechodzi do podania szeregu argumentów, które — jak sądzi — przemawiają na niekorzyść lektury rabinistycznej i egzegezy paryskiego mnicha. Ta partia tekstu zostaje opatrzona tytułem *pro nobis*. W trzeciej części swojego komentarza do Iz 7,14 Olivi powraca jeszcze raz do egzegezy Andrzeja i tę swoich część rozważań tytułuje *respondetur ad argumenta*. Oddała w niej argumenty Andrzeja, sformułowane w pierwszej części komentarza, proponując w zamian swoją lekturę interesującego nas tekstu. Po jej zakończeniu Olivi przechodzi do egzegezy dalszych fragmentów tekstu Izajasza, pisząc: *Haec pro praedicta veritate sufficient. Et amodo redeundum ad litteralem seriem textus* (s. 256). W dalszej partii tekstu stosuje wyłącznie *lectura cursoria* Biblii, która jest zdecydowanie odmienną lekturą od metody zastosowanej przy lekturze fragmentu Iz 7,14. Od tej chwili Olivi nie podejmuje wysiłku podana własnej interpretacji omawianego tekstu, ale odsyła jedynie do komentarzy ojców Kościoła i innych pisarzy kościelnych. To sprawia, że część druga i trzecia jego komentarza *super Isaiam*, odbiegają zdecydowanie, pod względem egzegetycznej wartości, od części pierwszej, tak bogatej w sugestie teologiczne.

## VII. TEOLOGICZNE ZAŁOŻENIA KOMENTARZA OLIVIEGO

Warto w tym miejscu przyrzeć się teologicznym założeniom egzegezy Oliviego, które kazały mu wystawić negatywną ocenę, zarówno egzegezie żydowskiej jak i interpretacji Andrzeja.

Zauważyć należy, że francuski franciszkanin wychodził z mocnego dla niego założenia, że dzięki obecności ducha Pańskiego, w którego mocy prorokował biblijny Izajasz, jego zapowiedzi obejmują wszystkie możliwe znaczenia. Sądził zatem, że Duch Pana jest ową *causa fontalis*, czyli „przyczyną działającą”, która nadaje ostateczną treść i pełne znaczenie wszystkim ludzkim wypowiedziom. To z kolei sprawia, że wypowiedzi te opisują zarówno wzniosłość, jak również

<sup>47</sup> Szeroki komentarz do Izajasza 7,14 zob. Z.J. Kijas, Ten Arguments of P.J. Olivi, O. Min. († 1298) in favor of Christological Meaning of Isaiah 7,14, *MF* 97: 1997, fasc. III–IV, s. 565–600.

<sup>48</sup> W wydaniu krytycznym (Peter of John Olivi on the Bible) obejmuje 20 stron, tzn. od 237 do 256.

szerokość i głębię Bożej mądrości. Jemu właśnie, Bożemu Duchowi, Pismo Święte zawdzięcza wielkie bogactwo znaczeń, które nie odnoszą się jedynie do przeszłości, ale obejmują sobą także teraźniejszość oraz przyszłość. Aktualność wypowiedzi prorockich — uczył Olivi — nie zacieśnia się do samego Starego Testamentu, co mogłoby oznaczać, że duch Boży jest skrępowany czasem historycznym i nie jest w stanie odnieść się do przyszłości. Przeciwnie, wielkość i siła Ducha Pana wykracza daleko poza granice ziemskiej chronologii i dlatego uwzględnia również wydarzenia, jakie dopiero nastąpią w Nowym Testamencie, ale także później.

Nasz teolog uważał, że wypowiedzi proroka Izraela z VIII wieku przed Chr., nie są jedynie duchowymi oświadczeniami prywatnej osoby. Przeciwnie, ich wartość przekracza zakres życia indywidualnego i obejmuje ogólny bieg historii, nadając jej ostateczny kształt i pełny sens. Jest to sens pochodzący od Boga, w którego imieniu i mocy wypowiada się prorok. Stąd też proroctwo Izajasza 7,14, chociaż nie tylko, bowiem dotyczy to także pozostałych jego proroctw, przepowiada sprawy ostateczne (*przyczyna materialna*). Ciesząc się szczególnym darem widzenia, ofiarowanym mu przez Boga, prorok Izajasz dostąpił, dzięki Najwyższemu, „możliwości” widzenia w duchu nadejście niewoli asyryjskiej i rzymskiej, przewidywał niewolę Antychrysta a także dotkliwy czas próby i sądu.

Ten rodzaj biblijnej hermeneutyki posiadał bardzo ważne znaczenie dla franciszkańskiego egzegety. Jeżeli bowiem pełne znaczenie wypowiedzi proroka nie jest ściśle związane z konkretnym momentem historycznym, ale go przekracza, oznacza to, że nabiera ona wymaganej wartości na przestrzeni „całego” czasu zbawienia. W ten sposób prawda wypowiedzi prorockiej, sformułowanej w takiej, a nie innej konkretnej sytuacji historycznej, nabiera właściwej dla siebie wagi dopiero w chcianej przez Boga „pełni” czasu. Oto więc Boże zamiary względem swojego ludu wybranego, którym w obecnej dobie — uczył Olivi — jest Kościół Jezusa Chrystusa, wyjaśniają się w obrazie trzech przyjść Jezusa. Pierwsze z tych przyjść było przyjściem Syna Bożego w ciele, drugie z kolei było Jego przyjściem w Duchu, który Jezus Chrystus zesłał na swoich apostołów, trzecie natomiast dokona się w chwale na końcu czasów<sup>49</sup>.

Wszystko to usprawiedliwiało, sądził teolog, mesjanistyczną, a może nawet apokaliptyczną lekturę proroctwa Izajasza. Uważał zatem, że wydarzenia, które miały miejsce w okresie czterech wielkich epok, to znaczy w okresie niewoli asyryjskiej, rzymskiej, niewoli Antychrysta i w czasie sądu, a także ich punkty szczytowe, przepowiadały i prowadziły w istocie na spotkanie z Jezusem Chrystusem, jako doskonałym i ostatecznym wypełnieniem Bożych zapowiedzi. Dzięki specjalnej łasce z nieba, uważał Olivi, Izajasz widział „w duchu” wszystkie wydarzenia, które Bóg zamierzał dokonać z narodem wybranym (*przyczyna formalna*). Ponieważ jednak były to wydarzenia pełne nadziei i optymizmu, dlatego też prorok pocieszał nimi swoich rodaków, pogrążonych w smutku (*przyczyna celowa*) i zapowiadał im bliskie nadejście czasów błogosławionych, w których ich Pan zakręluje nad ich nieprzyjaciółmi.

<sup>49</sup> Pomijam tutaj temat analogii i powiązań egzegezy Oliviego z proroctwami Joachima z Fiore.

\* \* \*

Tych kilka uwag nie wyczerpuje tematu, chociaż wskazuje kierunek biblijnych rozważań Oliviego. Wynika z nich, że jego egzegeza tekstów Pisma Świętego odbiegała wyraźnie od interpretacji żydowskiej, znajdującej spore grono swoich zwolenników również wśród pisarzy chrześcijańskich. Olivi tymczasem, jak przystało na każdego samodzielnie myślącego człowieka, miał własny sposób odczytywania biblijnego przekazu. Nie powtarzał bezmyślnie opinii swoich poprzedników, a jeżeli nawet z nich korzystał, umiał jednak podać ich możliwie pełne tłumaczenie i uzasadnienie. A zatem wielkość jego egzegezy nie jest wyłącznie bogatą ilością pozostawionych komentarzy, ile przede wszystkim oryginalnością ich ujęcia, często w nich spotykanego.

### **PETER DES JAN OLIVI (1248–1298) IN DER AUSEINANDERSETZUNG MIT DER BIBLISCHEN JÜDISCHEN EXEGESE**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

Der Beitrag ist eine Biographie von Peter, des Sohnes von Jan Olivi (1248-1298), eines mittelalterlichen französischen Franziskanermönchs, bekannt wegen der Auseinandersetzung mit der jüdischen Exegese. Peter Olivi wird die Verfasserschaft von 27 Kommentaren zum Alten und Neuen Testamen zugeschrieben. In der Auseinandersetzung mit der jüdischen Exegese ist Olivis Standpunkt in bezug auf Isaias Buch 7,14 interessant, der von der jüdischen Interpretation abweicht. Es ist eine neue Auffassung, originell in der damaligen, auch christlichen theologischen Reflexion. Im Verständnis des biblischen Sinnes berücksichtigte der französische Franziskaner vor allem die Aktivität des Gottesgeistes auf die Person eines Propheten und seine Worte. Dadurch wies er auf die übergeschichtliche Bedeutung einer Prophezeiung hin. Den eigentlichen Sinn erblickte er in der Geburt von Jesus Christus, und die Erfüllung in der Glorie — zum Ende der Zeiten.



## JAN Z GŁOGOWA W DIALOGU<sup>1</sup> Z TRADYCJĄ GRAMATYKI SPEKULATYWNEJ

Uniwersytet Krakowski na przełomie XV i XVI wieku mógł szczycić się wieloma wybitnymi profesorami, których myśl stała się trwałym składnikiem nauki europejskiej. Niepoślednią wśród nich rolę odegrał Jan z Głogowa, szanowany profesor Sztuk Wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego. Przedmiotem jego wykładów były między innymi dwa obowiązkowe tradycyjne teksty gramatyczne: uczonego starożytnego Donata *Ars minor* i średniowiecznego (XIII wiek) Aleksandra de Villa Dei *Doctrinale*, ściślej mówiąc druga część tego poetyckiego traktatu gramatycznego. W roku 1500 w Lipsku ukazały się drukiem komentarze Głogowczyka do obu dzieł: *Declaratio Donati minoris de octo partibus orationis*<sup>2</sup> i *Exercitium secundae partis Alexandri*<sup>3</sup>. Wznawiane wielokrotnie w Krakowie (a także w Lipsku i w Wiedniu) cieszyły się sporym zainteresowaniem mistrzów i studentów krakowskich aż do końca pierwszej ćwierci XVI wieku. Komentarze te napisane w formie kwestii charakteryzowały się modystycznym, spekulatywnym podejściem do problematyki gramatycznej. Głogowczyk kontynuował w ten sposób nurt zainteresowań tradycją *modi significandi*, trwającą w Krakowie co najmniej od połowy XV wieku i bardzo żywą w ostatnich dwóch dziesięciokach lat tego stulecia<sup>4</sup>.

Jan z Głogowa nie jest twórcą szczególnie oryginalnym jeśli idzie o gramatykę, jednak dobór problematyki i rozwiązań prezentowanych przez niego składa się na obraz pewnej swoistej wizji modyzmu. Wizja ta, budowana w dialogu z poprzednikami — choć oparta na wielu gotowych zdawałoby się schematach — pozwala odróżnić komentarze Głogowczyka od podobnych tekstów znanych i wykładanych

---

<sup>1</sup> Przyjmuje, że kwestie XV-wiecznych modystów, nie będąc wyłącznie dialektycznym ćwiczeniem, odzwierciedlają toczący się od wieków dialog w sprawie gramatyki.

<sup>2</sup> Ioannes Glogoviensis, *Declaratio Donati minoris de octo partibus orationis cum pulcherrimis quaestionibus admodum studiosis scholaribus proficua*, Lipsiae 1500.

<sup>3</sup> Tu korzystam z wydania: Ioannes Glogoviensis, *Exercitium secundae partis Alexandri*, Cracoviae 1517.

<sup>4</sup> R. Gansiniec, *Metrificale Marka z Opatowca i traktaty gramatyczne XIV i XV wieku* (Studia Staropolskie, VI), Wrocław 1960, s. 132–148; zob. C. Mielczarski, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną. Komentarz Jana Sommerfelda Starszego do Traktatu Gramatycznego Eberharda Hiszpańskiego*, Warszawa 2003, s. 52; W. Seńko, *Głosy i noty z wykładów niektórych profesorów wydziału *artium* Uniwersytetu Krakowskiego z początku XVI wieku zaczerpnięte z druków dzieł Jana z Głogowa, Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej* 4(1965), s. 353.

na przełomie XV i XVI wieku. Na przykładzie kilku wybranych problemów charakteryzujących „modyzm” krakowskiego mistrza pokażę, jak ten dialog przebiegał. Pozwoli mi to opisać pewne cechy nauczania Głogowczyka, przydatne, mam nadzieję, w dalszych badaniach nad modyzmem w Polsce, a dokładniej w prześledzeniu losów pewnych wątków charakteryzujących nauczanie gramatyki spekulatywnej w Krakowie<sup>5</sup>.

Komentarze Głogowczyka ukazały się drukiem w momencie, gdy funkcjonowały już w Krakowie drukowane na Zachodzie piętnastowieczne komentarze modystyczne: Jana Versora *Commentum super Donatum*<sup>6</sup> oraz *Glossa Notabilis* Gerharda z Züpfthen, rektora Bursy Kueck w Kolonii<sup>7</sup>, omawiająca pierwszą i drugą część *Doctrinale* Aleksandra de Villa Dei.

Głogowczyk posługuje się inną terminologią i dobiera argumentację inaczej niż tamci autorzy. Nie powiela też wielu cech charakteryzujących późne modystyczne komentarze gramatyczne, (takich zresztą, które stały się przedmiotem krytyki humanistów). W przeciwieństwie do Jana Versora<sup>8</sup> Głogowczyk nie przedstawia swego dzieła wyłącznie jako przygotowawczego ćwiczenia w technice dialektycznej, aczkolwiek z całą pewnością pełni ono i taką rolę<sup>9</sup>. Kompiluje on i porządkuje znaną i powtarzaną już wielokrotnie argumentację w sposób bardziej skondensowany niż wspomniany już Gerhard z Züpfthen. Ten ostatni z drobiazgową dokładnością komentuje tekst Aleksandra przedstawiając różne możliwe — modystyczne i niemodystyczne — rozwiązania stawianych problemów, często wstrzymując się od ich oceny. Głogowczyk, przeciwnie, koncentruje się tylko na niektórych zagadnieniach i prowadzi dyskusję tak, by stanowisko, które przedstawia jako modystyczne przeważało. Przykładem mogą być te kwestie Gerharda z Züpfthen i Jana z Głogowa dotyczące konstrukcji, z których przytoczę tylko stanowisko Głogowczyka w sprawie konstrukcji zwrotnej, a którą Züpfthen obszernie omówił nie zajmując stanowiska. Według Aleksandra de Villa Dei, który posługuje się tradycyjną (semantyczną) definicją konstrukcji nieprzechodniej, zgodnie z którą *constructibilia significant idem*, konstrukcja zwrotna jest konstrukcją nieprzechodnią. Według Tomasza z Erfurtu konstrukcja zwrotna jest przechodnia. Głogowczyk stanowczo opowiada się za rozwiązaniem modysty. Jeśli nie odwoływać się do

<sup>5</sup> Charakterystyka ta jest tylko częściowa. Inne jej punkty omówiłam w artykule przygotowanym do wydania w materiałach XI Międzynarodowego Kongresu Filozofii Średniowiecznej (SIEPM), która odbyła się w Porto w roku 2002; oraz w artykule „Pojęcie konstrukcji u Jana z Głogowa”, *PF* — Nowa Seria, 3(2002), s. 217–222.

<sup>6</sup> *Ioannes Versor, Commentum valde perutile super Donatum minorem*, Strassburg 1491.

<sup>7</sup> *Gerardus de Zupthania, Prima pars Doctrinalis Alexandri cum sententiis notabilibus*, Coloniae 1498; tenże, *Glossa notabilis secundae partis Alexandri*, Coloniae 1499.

<sup>8</sup> Cel komentarza Versor podaje w samym tytule: „*Commentum valde perutile super Donatum minorem cum pulchris notabilibus atque argumentis summe bonis per quorum cognitionem iuvenes scholares in optimum argumentandi et respondendi modum devenire possunt facillime*”.

<sup>9</sup> *Ioannes Glogoviensis, Exercitium*, jw., f. a1v: „*Ut itaque incipientium et iuniorum animi in dyasynthetice praeceptis et regulis exercitari edocerique possent...*”; tenże, *Declaratio*, jw., f. a2r: „*Partium enim orationis cognitio omnium scientiarum fundamentum existit. Non potest enim logicus veritatem et falsitatem enuntiationum agnoscere, nisi prius enuntiationis partes componat. Rhetor non ornate loqui poterit, nisi naturam et scientiam partium orationis intelligat. [...] Donati de octo partibus orationis recolligere institui, ut sic iuniorum ingenia artis grammaticae principiis valeant edoceri*”.

semantyki (*quoad significatum*), tylko do modystycznej koncepcji *constructibile primum* i *secundum* oraz do pojęcia zależności (*dependentia; quoad modos significandi*), to konstrukcja zwrotna okaże się przechodnia. W przykładowej konstrukcji zwrotnej *ego diligo me* pierwszy człon konstrukcji *diligo* zależy od drugiego elementu konstrukcyjnego *me*, dokładnie według tych samych reguł syntaktycznych, jak w konstrukcji *lego lectionem* pierwszy element *lego* zależy od drugiego elementu *lectionem*. A ponieważ *ista constructio est transitiva in qua constructibile prius dependet ad posterius*<sup>10</sup>, zatem konstrukcja zwrotna jest przechodnia<sup>11</sup>. Głogowczyk przyznaje, że podejście Aleksandra jest w gramatyce bardziej rozpowszechnione, ale racja leży po stronie modystów.

Jednym z wybranych tematów, który spotyka się u Głogowczyka ze znacznie większym zainteresowaniem niż u innych znanych komentatorów o nastawieniu modystycznym jest problem *regimen*. Znane w gramatyce od około VIII wieku pojęcie *regimen*, od XII wieku jest już jednym z ważniejszych pojęć teoretycznych opisujących syntaksę<sup>12</sup>. Wśród tego rodzaju pojęć występuje też pojęcie *determinatio*<sup>13</sup>, stosowane w zależności od autora w dwóch przeciwstawnych znaczeniach: tzn. albo wyraz rządzony determinuje rządzący, albo odwrotnie. Rząd zakłada najczęściej zależność słowa (*dictio*) rządzącego. *Dependentia* w początku XIII wieku weszła w obieg i przez stulecie lub dwa była charakterystycznym wyznacznikiem analizy syntaktycznej<sup>14</sup>.

Centralnym pojęciem syntaksy modystów było pojęcie konstrukcji objaśniane w kategoriach relacji dwóch elementów konstrukcyjnych, z których jeden był *dependens*, drugi *terminans*. Większość modystów bądź wcale, bądź w bardzo ograniczonym zakresie sięgała do pojęcia *regimen*. Termin ten był natomiast rozpowszechniony w nie-modystycznej gramatyce dydaktycznej. Nie można go było pominąć w komentarzach do II części *Doctrinale*, które zasadniczo i przede

<sup>10</sup> Simon Dacus, *Quaestiones super 2o minoris voluminis Prisciani*, w: *Simonis Daci Opera*, A. Otto (wyd.), Hauniae 1963 (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi III*), s. 117, zob. Radulphus Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem*; H.W. Enders, J. Pinborg (wyd.), Stuttgart 1980, s. 356: „prius et posterius causatur ex dependentia prioris ad posterius”; Gerardus de Zutphania, *Glosa notabilis*, jw., f. O4r: „Queritur quando debet sciri quod constructio est transitiva vel intransitiva. Dicendum quod secundum modistas, quod quando primum constructibile dependet ad secundum. Tunc est transitiva, ut 'lego librum'. Sed quando secundum dependet ad primum tunc est intransitiva, ut homo albus”; Thomas de Erfordia, jw., s. 282: „Resumo ergo quod dictum est, quod in omni constructione est primum constructibile et secundum. Aut ergo secundum dependet ad primum aut primum dependet ad secundum, secundo per sui dependentiam a primo recedente. Si secundum dependet ad primum, sic est constructio intransitiva. [...] Si autem primum constructibile dependet ad secundum, secundo non dependente ad primum, sed ad aliud a primo diversum sic est transitiva”; Tomasz z Erfurtu, *Diasyntetyka*, tłum. K. Krauze-Blachowicz, *Idea* XI(2000), s. 179–180.

<sup>11</sup> Ioannes Glogoviensis, *Exercitium*, jw., f. M7v: „Ratio secunda quare [constructio reciproca] est transitiva: illa constructio est transitiva in qua verbum transitivum transitive positum regit a parte post actum. Sed hic 'ego diligo me' est sic, ergo est transitiva”; zob. M. Covington, *Syntactic Theory in the High Middle Ages*, Cambridge 1984, s. 57; Thomas de Erfordia, jw., s. 282.

<sup>12</sup> M. Covington, jw., s. 12–13.

<sup>13</sup> Tamże, s. 15–16; zob. C.H. Kneepkens, *On Mediaeval Syntactic Thought with special Reference to the Notion of Construction*, *Histoire, Épistémologie, Language* 12: 1990, nr 2, s. 159–164.

<sup>14</sup> W.K. Percival, *Reflections on the history of Dependency Notions in Linguistics*, *Historiographia Linguistica* XVII(1990), s. 35, cyt. za: C.H. Kneepkens, jw., s. 159.

wszystkim przez zajmowanie się syntaksą rozumiało rozważanie różnych typów *regimen* przysługujących poszczególnym częściom mowy. Modystyczne komentarze do *Doctrinale* poświęcały zatem z konieczności nieco uwagi rozważaniom nad pojęciem *regimen*, wiążąc je tak jak gramatyki dydaktyczne z pojęciami *exigere*, *determinare* i *deservire*<sup>15</sup>. Szybko przechodziły jednak do pojęcia konstrukcji poświęcając mu znacznie więcej miejsca<sup>16</sup>. Głogowczyk łączy w swoim komentarzu do *Doctrinale* zgrabnie dwa nurty tradycji: modystyczny i nie-modystyczny, wykładając teorię *regimen* tak jakby stanowiła ona część oryginalnego nauczania modystów<sup>17</sup>. Głogowczyk przyjmuje zgodnie z koncepcją modystów, że zasadniczym pojęciem składni jest konstrukcja. Jednak równie ważnym pojęciem składni jest według niego *regimen*, pojęcie podporządkowane pojęciu konstrukcji<sup>18</sup>. *Regimen* powstaje dzięki proporcji względnych czynnych sposobów oznaczania<sup>19</sup>. Głogowczyk rozważa następującą definicję *regimen*: *Regimen est apta et rationalis collatio dictionis casualis rectae formaliter vel virtualiter ad aliam dictionem scilicet regentem ad standum sub certa habitudine casuali sic, quod non sub qualibet alia cum iuamine intellectus, ut fiat oratio congrua et perfecta*<sup>20</sup>.

Definicja pozwala dobrze poznać rzecz definiowaną, mówi, zgodnie z typowym schematem, Głogowczyk, gdyż zapoznaje nas z czterema przyczynami tej rzeczy: materialną, formalną, sprawczą i celową<sup>21</sup>. Przyczyną formalną jest właściwe i racjonalne połączenie słów. Przyczyna materialna jest wskazana w części definicji dotyczącej wyrazów — rządzonego i rządzącego. Intelkt jest przyczyną sprawczą. Przyczyna celowa jest wskazana, gdy mówimy *ut fiat oratio congrua et perfecta*<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Gerardus de Zupthania, Glosa notabilis, jw., f. A4r: zob. Gosvin de Marbais, Tractatus de constructione, ed. I. Rosier, Nijmegen 1998, s. XXVIII.

<sup>16</sup> M. Covington, jw., s. 47.

<sup>17</sup> Jak dotąd, nie udało mi się odnaleźć innej gramatyki z tekstem paralelnym do Głogowczyka. Konceptualistyczne kwestie (Erfurt Ampl. Q. 70 A), które są już przygotowane przez prof. E. Bosa do wydania, nie mają podobnych rozważań (dziękuję prof. E. Bosowi za udzieloną mi informację, jak również dr C. Brousseau-Beuermann, która czyniła starania, by odnaleźć analogiczny fragment w tradycji gramatycznej).

<sup>18</sup> Ioannes Glogoviensis, Exercitium, jw., f. a2r: „Ita in secunda parte determinat de regimine et de constructione [...] dividitur itaque haec pars secunda doctrinalis in duo capitula. primum est de regimine. secundum de constructione. [...] Constat autem quod regimen est proprietas dictionum simplicium. Constructio autem est proprietas dictionum ad invicem unitarum et iunctarum. Recto ergo ordine prius determinat de regimine et postea de constructione. Sequitur corrolarie quod regimen ad constructionem habet se ut inferius ad suum superius ut scilicet regimen sit inferius et constructio sit superius. ratio quia ubicumque est regimen ibi est constructio. Sed non econverso”.

<sup>19</sup> Tamże, f. a4v: „Ad regimen itaque grammaticale requiritur proportio modorum significandi non quorum libet, sed activorum et maxime accidentalium respectivorum. Ut enim postea dicitur, modi significandi sunt causa efficiens intrinseca regiminis grammaticalis”.

<sup>20</sup> Tamże, f. a5r

<sup>21</sup> Tamże, f. a5v: „quae definitio regiminis praedicta est causalis eo quod datur per quattuor genera causarum. Tunc autem res perfecte scitur et cognoscitur quando eius causae sciuntur. Ut dicitur primo Posteriorum: ‘Scire est rem per causas cognoscere’, et primo Posteriorum dicitur: ‘tunc unumquodque arbitramur scire, cum causas eius cognoscimus’”.

<sup>22</sup> Tamże, f. a5v: „Causa formalis tangitur, cum dicitur apta et rationalis, i. e., conveniens et congrua collatio. Materialis tangitur cum dicitur: dictionis casualis recte ad aliam dictionem, scilicet dictionem regentem. Causa efficiens tangitur cum dicitur: cum iuamine intellectus. Finalis tangitur cum dicitur: ut fiat oratio congrua et perfecta”.



Analizując dalej tę definicję w aspekcie przyczyny sprawczej wewnętrznej i zewnętrznej Głogowczyk mówi, że wewnętrzne przyczyny to sposoby oznaczania, których „proporcja” jest konieczna dla jednego słowa, żeby było rządzące a dla drugiego żeby było rządzone. Sposoby te przygotowują słowa dla rządu (*regimen*), dokonującego się za pośrednictwem intelektu. Intelekt jest zewnętrzną przyczyną sprawczą: łączy i zestawia rządzące słowo z rządzonym, które to słowa są tak dysponowane przez sposoby oznaczania, że jedno rządzi drugim<sup>23</sup>. Definicja *regimen* naśladuje definicję konstrukcji według Tomasza z Erfurtu. Analiza składników definicji jako opisu czterech przyczyn *regimen* jest wzorowana na analizie czterech przyczyn konstrukcji u Tomasza z Erfurtu.

Podobnie modystyczny charakter ma opis *regimen* w kategoriach zależności i determinacji. Głogowczyk znów łączy tu kilka wątków zaczerpniętych z tradycji pedagogicznej i z tradycji modystycznej, uzyskując jasną i konsekwentną całość, która włącza pojęcie *regimen* w obszar rozważań typowych dla teorii *modi significandi*. Głogowczyk objaśnia jak *regimen* powstaje z proporcji sposobów oznaczania słowa rządzącego i rządzanego. Pierwszy warunek wymagany dla słowa rządzącego (*dictio regens*) to ten, by oznaczało ono zależność. Znaczy to, że jego sposób oznaczania jest sposobem ogólnym oraz *confusus* i *terminabilis*<sup>24</sup>. Pierwszy warunek dla słowa rządzanego brzmi: *słowo rządzane nadaje się do tego, by determinować zależność wprowadzoną i oznaczaną przez słowo rządzące i ten warunek jest odpowiedni do pierwszego, mianowicie tego, który charakteryzuje zależność słowa rządzącego*<sup>25</sup>.

Opis zależności przez Tomasza z Erfurtu zawsze dotyczy zależności jednego elementu konstrukcyjnego od drugiego za pośrednictwem sposobów oznaczania<sup>26</sup>. Dla opisu zależności Tomasz używa określenia *terminare*. W ten sposób powstaje para: *dependens constructibile* — *terminans constructibile*. Określenia *determinans*

<sup>23</sup> Tamże, f. a6r–a6v: „Illud est causa materialis regiminis ex quo regimen materialiter componitur et constituitur. sed regimen gramaticale materialiter ex dictione regente et recta constituitur ergo dictio regens et recta sunt causa materialis regiminis [...] Apta enim et conveniens appositio dictionis regentis ad rectam est causa formalis. Causa efficiens: „cum iuvamine intellectus”; notandum quod est duplex: [...] extrinseca et quaedam intrinseca. Intrinsece cause regiminis sunt modi significandi, quorum proportio requiritur inter dictionem regentem et rectam. [...] Praeparant et disponunt ipsas dictiones ad regimen, quod postea per intellectum completur et perficitur. Et dicuntur intrinsece pro tanto quia sunt intra dictiones et in dictionibus quarum sunt modi significandi. Omnis enim proprietas est in illo cuius est proprietas. modo modi significandi sunt proprietates dictionum et partium. Causa autem efficiens extrinseca regiminis est intellectus humanus quia dictionem regentem et rectas dispositas per modos significandi unit et coniungit sic quod una regit aliam. Et dicitur intellectus causa efficiens extrinseca regiminis pro tanto vel ideo quia intellectus est extra constructibilia”.

<sup>24</sup> Tamże, ff. a4v–a5r: „Notandum secundo, ut melius intelligatur prima pars questionis motae, quomodo scilicet regimen grammaticale oritur ex proportionem modorum significandi dictionis regentis et rectae. Notandum est quod ad dictionem regentem requiruntur duae conditiones. Similiter ad dictionem rectam requiruntur duae, et cum istae conditiones ad invicem proportionantur inter dictionem regentem et rectam fit regimen. Prima conditio: quod dictio regens significat dependentiam sic, quod habeat modum significandi communem et confusum terminabilem”.

<sup>25</sup> Tamże, f. a5r: „quod dictio recta apta nata sit terminare dependentiam importatam et significatam per dictionem regentem et haec conditio proportionatur primae conditioni requisitae ex parte dictionis regentis scilicet dependentiae”.

<sup>26</sup> Wykład o konstrukcji opartej o pojęcie zależności czytelnik znajdzie w: T o m a s z z E r f u r t u, jw., s. 175–194.

— *determinabile*, dotyczą u Tomasza z Erfurtu wyłącznie członów konstrukcji nieprzechodniej osób, takich jak np. *currit bene*, *Socrates albus*, gdzie determinującymi (*determinanas*) są *bene* i *albus*, a możliwe do zdeterminowania (*deteminabile*) to *currit* i *Socrates*. Znaczy to, że u Tomasza *determinans* jest identyczny z *dependens*, a *determinabile* z *terminans*<sup>27</sup>. Głogowczyk z kolei posługuje się nie tylko pojęciem *terminare* tak jak Tomasz z Erfurtu, ale używa też w tym samym znaczeniu tradycyjnego pojęcia *determinare* (czyli oba określenia mają u niego wspólne znaczenie, to samo co *terminare* u Tomasza z Erfurtu)<sup>28</sup>. *Terminabilis* jest zatem określeniem tego co jest zależne (*dependens*). Używa nadto pojęcia *significatio confusa* spotykanego zazwyczaj w tradycyjnym opisie *dictio regens*<sup>29</sup>, a zasadniczo nie występującego u modystycznych autorów. Pragnąc jednak bardziej „umocować” *regimen* w teorii modystycznej wyposaża słowo rządzące w *modus significandi confusus*. Głogowczyk zatem upraszcza terminologię Tomasza dotyczącą konstrukcji, ułatwiając czytelnikowi posługiwanie się parą *dependens* — (*de*)*terminans*. Następnie wykorzystując je do systematycznego opisu pojęcia *regimen* wiąże zależność i determinację *explicite* z pojęciem *modus significandi*. Dzięki takim zabiegom i dzięki powiązaniu koncepcji *regimen* z koncepcją *modi significandi* Głogowczyk uzyskuje uzasadnienie dla modystycznego opisu całości składni Aleksandra.

Czytając teksty Gerharda z Züpfthen i Jana Versora trudno byłoby się domyślić, że istniały w XIV i XV wieku nominalistyczne (czy też raczej konceptualistyczne bądź mentalistyczne)<sup>30</sup> modystyczne komentarze do Donata i Aleksandra de Villa Dei<sup>31</sup>. Tekst Głogowczyka natomiast w warstwie metodologicznej ludzaco przypomina nominalistyczny i modystyczny zarazem komentarz do Donata BJ 2461 z końca lat 40. XV wieku<sup>32</sup>. Z tego lub tego rodzaju komentarza pochodzą całe sformułowania rozważań o przedmiocie gramatyki, przedmiocie morfologii i o przedmiocie nauki w ogólności. (Oczywiście nie mam tu na myśli faktu, że tego

<sup>27</sup> G.L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages. The Doctrine of 'Partes Orationis' of the Modistae*, The Hague 1971, s. 311.

<sup>28</sup> Ioannes Glogoviensis, *Exercitium*, jw., f. a6v: „Determinare — est unum constructibile aliud specificare et eius dependentiam terminare, ut ex eis fit oratio congrua, ut substantivum determinat adiectivum”. Według Tomasza z Erfurtu „substantivum terminat adiectivum”, lecz w tym samym czasie „adiectivum determinat substantivum”, jak w wyżej wspomnianym przykładzie: *Socrates albus*, zob. G.L. Bursill-Hall, jw., s. 311.

<sup>29</sup> Ioannes Glogoviensis, jw., f. a5r.: „Haec dictio regens 'filius' significat dependentiam et confuse. Quae confusio limitatur et specificatur per dictionem rectam. Cum enim dico 'filius Petri', certum est, quod sermo fit non de omni filio, sed tantum Petri”; zob. Gerardus de Zupthania, *Glosa notabilis*, jw., f. A4r.

<sup>30</sup> Określenie „nominalistyczny” w odniesieniu do tych tekstów pojawia się bowiem dopiero w tytułach ich pierwszych wydań drukiem, np. *Expositio Praeclara Donati secundum viam nominalium*, Caen 1518.

<sup>31</sup> C.H. Kneepkens, *Erfurt Ampl. Q. 70 A: A Quaestiones-commentary on the Second Part of Alexander de Villa Dei's Doctrinale by Marsilius of Inghen? An Explorative Note on a Specimen of Conceptualist Grammar*, *Vivarium* XXVIII: 1990, nr 1, s. 26–54. Atrybucja tego komentarza Marsiliuszowi z Inghen jest prawdopodobnie mylna; zob. Referat E.P. Bosa zaprezentowany na XI Międzynarodowym Kongresie Filozofii Średniowiecznej (SIEPM), Porto 2002.

<sup>32</sup> Anonymus, *Quaestiones super Artem minorem Aelii Donati*, BJ 2461, f. 1r–109r; zob. M. Zwiercan, *Opis rękopisu (nieopublikowany maszynopis)*, Kraków 1969.

typu rozważania pojawiają się na wstępie wszelkich nauk w średniowieczu, lecz pewną dosłowną odpowiedniość sformułowań i zawartości myślowej)<sup>33</sup>. Sam komentarz do Donata podobnie jak kwestie do II części *Doctrinale* Aleksandra de Villa Dei Erfurt Ampl.Q.70 A pozostaje w bliskim związku z tradycją Burydana

<sup>33</sup> Przedstawiamy dla porównania teksty Anonima i Głogowczyka:

Anonymus, jw., f. 10 r:

„Queritur quod sit subiectum totius grammaticae pro quo notandum quod aliqui dicunt quod constructio. Sed in communi via dicitur quod sermo significativus prout congruus sit subiectum in tota grammatica. Ubi sciendum quod subiectum capitur duplici modo. Primo modo prout est terminus primae impositionis et sic capitur [...] pro obiecto et sic dicimus quod color est subiectum visus id est obiectum et sic capitur secundo *De anima*. Secundo modo subiectum est quod supponit alteri et sic dicitur quod scabellum est subiectum pedum id est suppositum pedibus. Tertio dicitur illud cui inheret accidens et sic anima est subiectum scientiae et paries est subiectum albedinis. Et materia prima est subiectum [...] Quarto modo capitur pro famulo et sic capitur in libro Polliticorum ubi dicitur: In omni bona pollitia debet esse subiectum...”;

Ioannes Glogoviensis, Declaratio Donati minoris, jw., f. c1r:

„Notandum prius quod subiectum accipitur duobus modis. Primo ut est terminus primae impositionis. Unde terminus primae impositionis ut communiter diffinitur. Est terminus qui immediate significat rem ad extra ut homo, animal. Et isto modo accipiendo subiectum tunc accipitur quattuor modis. Primo subiectum valet tantum sicut obiectum et sic capitur secundo *De anima* cum dicitur color est subiectum visus id est obiectum. Visus enim fertur in colorem ut in eius proprium obiectum. Secundo subiectum valet tantum sicut verna vel famulus et sic capitur primo Polliticorum. In omni pollitia bona debet esse principalis id est dominus et subiectum i.e. famulus. Tertio subiectum illud dicitur quod supponit alteri et sic scabellum dicitur subiectum pedum sic similiter terra est subiectum omnium elementorum. Quarto capitur subiectum pro illo cui aliquid inhaeret substantialiter vel accidentaliter, ut materia prima quae est subiectum formarum substantialium... Sic paries dicitur subiectum albedinis quia est in ea albedo, tamen accidentaliter inhaeret parieti”.

Anonymus, jw., f. 10v:

„Alio modo capitur ut est terminus secundae impositionis et hoc quadrupliciter [...]. Quarto id est quod genus scibile et [...] illud vocatur alio nomine subiectum attributionis et tale est duplex videlicet signi et signati subiectum. Signati dicitur res significata per subiectum signi et ad illud subiectum pauca habent attributionem”.

Ioannes Glogoviensis, jw., f. c1r:

„Secundo capitur subiectum ut est terminus secundae impositionis. [...] Et isto modo subiectum etiam accipitur quattuor modis [...]. Quarto modo capitur subiectum pro subiecto attributionis quod est primo notum in aliqua scientia consideratum. Et isto modo accipitur hic subiectum.

Anonymus, jw., f. 10v:

„Sed subiectum signi sic diffinitur: est terminus communissimus in aliqua scientia consideratus primo notus non excedens limites illius scientiae ad quem omnia principaliter considerata in ista scientia habent attributionem. Ex illa definitione (requiruntur — skreślone) tanguntur quattuor conditiones ad subiectum requisitae. Primo quod sit terminus communissimus non in significando sed in considerando. Secunda conditio quod debet esse primo notus [...] a priori, [...] inter incomplexa. [...] Tertia conditio quod non debet excedere limites [...] Quarta conditio quod omnia [...] considerata in illa scientia habeant attributionem ad illud subiectum”.

Ioannes Glogoviensis, Declaratio Donati minoris, f. c1r–c1v:

„Notandum secundo quod subiectum acceptum pro subiecto attributionis diffinitur sic. Subiectum est terminus communissimus in aliqua scientia consideratus, primo notus, non excedens limites illius scientiae ad quem omnia in tali scientia considerata habent attributionem. In qua difinitione tanguntur

i Marsyliusza z Inghen<sup>34</sup>. Jeśli chodzi o samą doktrynę *modi significandi*, Głogowczyk pozostaje zasadniczo przy tradycyjnej realistycznej koncepcji, nie przejmując idei języka mentalnego. Odniesienia do tej idei pojawiają się jednak w toku argumentacji. Przyjrzyjmy się jak to wygląda. Stałym motywem kwestii *Nomen quid est? Est pars orationis cum casu corpus aut rem proprie communiterve significans* jest dyskusja nad znaczeniem słów *cum casu*. Zastanawiając się nad sformulowaniem *cum casu* większość komentatorów włącznie z Versorem tłumaczy, że nie można użyć tu liczby mnogiej *cum casibus* ze względu na tzw. *monaptota* czyli wyrazy posiadające tylko jeden przypadek (np. *fas*). W gramatyce nominalistycznej powstaje pytanie, jak można mówić *cum casu* o rzeczowniku umysłowym, nie ma on przecież deklinacji. Gramatycy nominalistyczni odpowiadają, że *habere casum* nie znaczy tylko *habere casualem terminationem*, ponieważ to tylko w przypadku słów wyrażonych w języku mówionym (*nomina vocalia*) *casus* znaczy tyle, co *inflexio vocis a voce*. Istnieją jednak także słowa (mentalne), które są słowami *secundum casualem conceptum*<sup>35</sup>, czyli *secundum significationem i consignificationem*<sup>36</sup>. Jan z Głogowa wprowadza do swojego tekstu to rozwiązanie: *Sciendum etiam quod dicitur in textu „cum casu” illa particula „cum casu” non debet valere tantum sicut: cum inflexione casualitatis; nomina indeclinabilia non essent nomina eo quod talia non inflectunt nec declinantur per casus. Nomina etiam mentalia ut communiter dicitur non essent nomina. Talia enim non declinantur per casus et finales terminationes, in mente enim non est terminatio finalis sed in voce. Debet ergo ista particula valere tantum: cum casu; id est cum proprietate casuali hoc est significare recte vel oblique*<sup>37</sup>.

Nominalistyczna gramatyka, jak pokazują zachowane teksty, nie pozostaje w sprzeczności z nauką o *modi significandi*. Zatem dając dowody swej erudycji Głogowczyk nie przekracza granic teorii modystycznej. Daje natomiast wyraz postawie w pewnym sensie „afilozoficznej”, jeśli wolno mi tu użyć zwrotu podobnego do tego, jakim określił jego stanowisko w logice języka Mieczysław

---

quattuor conditiones requisite ad subiectum scientiae. Prima conditio quod subiectum debet esse communissim in tali scientia consideratum non quidem communissimum in significando [...]. Sed subiectum scientiae debet esse communissimum in considerando, sic quod in tali scientia nihil consideraretur communius. Secunda conditio quod subiectum scientiae debet esse primo notum. Non simpliciter sed inter incomplexa et a priori. [...] Tertia conditio requisita ad subiectum scientiae est quod subiectum scientiae non debet excedere limites illius scientiae. Unde excedere limites est de eodem subiecto considerare in scientiis realiter distinctis. Quarta conditio est quod omnia considerata in scientia debent habere attributionem et ordinem ad tale subiectum”.

<sup>34</sup> C.H. Kneepkens, Erfurt Ampl. Q. 70 A: A Quaestiones-commentary, jw., s. 43.

<sup>35</sup> Anonymus, jw., f. 19v:

Capiendo casum secundo modo, tunc nomina mentalia non habent casum, quod non reperitur in ipsis finalis terminatio. Capiendo autem primo modo casum habent; nomina mentalia sunt alicuius casus quod illa habent modos significandi in recto vel in obliquo etiam quando dicitur non habent finales inflexiones vocis a voce. [...] aliqui modi significandi [...] respondent conceptui casuali.

<sup>36</sup> Expositio Praeclara Donati secundum viam nominalium, Caen 1518, f. a7v.

<sup>37</sup> Ioannes Glogoviensis, Declaratio Donati minoris, jw., f. d3r.

Markowski<sup>38</sup>. Sam Głogowczyk mówi zresztą, że chociaż po to, by móc traktować gramatykę jako *scientia necessaria* potrzebne jest z jednej strony podkreślanie jej związków z rzeczywistością, a co za tym idzie z filozofia naturalną, to z drugiej strony należy pamiętać o odrębności gramatyki od filozofii, zauważając, że jest ona nauką o słowach a nie o rzeczach. W takich rozważaniach Głogowczyka widać ślad klasycznego modyzmu, w którym podkreślano odrębność i samodzielność gramatyki jako nauki, a konstatacja tej odrębności służy przypomnieniu, że komentarz naszego autora dotyczy w pierwszej kolejności teorii języka a nie filozofii<sup>39</sup>.

\* \* \*

Patrząc z filozoficznego punktu widzenia na dobór źródeł, do których sięga nasz autor, możemy mu zarzucić brak jakiejś jednolitej postawy doktrynalnej. Głogowczyk bowiem nie waha się kompilować elementów pierwotnej realistycznej tradycji modyzmu z jej drugim „rzutem” mentalistycznym.

Oceniając krakowskiego mistrza z perspektywy dziejów gramatyki jako nauki spekulatywnej, nie należy mu jednak odmawiać zasług. Głogowczyk, wykształcony i obracający się w nurcie XV-wiecznego postmodyzmu, w którym terminy szkolnej gramatyki, zaniechane ongiś przez klasyków modyzmu, mieszają się dowolnie z terminami technicznymi tej teorii, podejmuje wysiłek uporządkowania istniejącego stanu rzeczy. Uporządkowania i ujęcia w ramy, które nadałyby jego komentarzom „prawdziwie” modystyczny charakter. Ten sposób postępowania nie prowadzi co prawda do nowej syntezy, ale czyni rozważania autora spójnymi i konsekwentnymi. Głogowczyk nie ogranicza się zatem do postulatu teoretyczności gramatyki jako nauki, ale też stara się go na swój sposób spełnić.

Wydaje się zatem, że R. Gansiniec, przez którego przemawia zamiłowanie do renesansu, nie ma racji, gdy stroniczo podsumowuje dzieło Głogowity: *Ten wykład [...] — dla humanisty niewątpliwie odrażający swą łaciną techniczną i brakiem wszelkich czynników literackich czy kompozycji, jako wykład gramatyki łacińskiej zupełnie bezwartościowy, ale ceniony jako szkoła precyzji logicznej — cieszył się w Krakowie dużym powodzeniem zapewne jako podręcznik do egzaminu; ale zarazem jest on też dowodem, że Akademia Krakowska rzucając takie wyzwanie humanistom nie zamierzała dotrzymać kroku postępom nauki i kultury, woląc grzęznąć w tradycjonalizmie i rutynie*<sup>40</sup>.

Na obronę Głogowczyka można bowiem powiedzieć, że dzięki owej wzmiankowanej precyzji logicznej udało mu się przekuć tradycjonalizm i rutynę późnych gramatyków scholastycznych w interesujący wykład gramatyki teoretycznej, ostatni przed długim okresem dominacji gramatyki pozytywnej, która, nie wahajmy się powiedzieć, wstrzymywała postęp w nauce o języku.

<sup>38</sup> M. Markowski, *Logika (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, I)*, Wrocław 1975, s. 200.

<sup>39</sup> K. Krauze-Błachowicz, *Ioannes Glogoviensis: the Modist Grammarian on the Boundary between the Middle Ages and the Renaissance, PT IX*(2003), s. 129–130.

<sup>40</sup> R. Gansiniec, *iw.*, s. 145–146.

**JAN VON GLOGAU IM DIALOG MIT DER HERKÖMMLICHEN  
SPEKULATIVEN GRAMMATIK****ZUSAMMENFASSUNG**

In zwei grammatischen Kommentaren (*Declaratio Donati minoris* und *Exercitium secundae partis Alexandri*), zum ersten Mal 1500 als Druck veröffentlicht, setzte Jan von Glogau den Faden seines Interesses an der Tradition „*modi significandi*“ fort, die in Krakau zumindest ab der Hälfte des XV. Jh. und sehr lebhaft in den letzten zwei Dekaden dieses Jh. vorherrschte. Die Zusammenstellung der Problematik und die seitens Jan von Glogau gebotenen Lösungen entwickelten sich im Dialog mit der älteren und neueren Tradition der spekulativen Grammatik und machten die spezifische Vision des Trends — wahrscheinlich für das Krakauer Milieu der zweiten Hälfte des 15. Jh. charakteristisch — aus. Der Beitrag stellt einige — aus den Lehren des Glogauers — ausgewählte Probleme dar, die anders als in den damals populärsten trendmäßigen Kommentaren des Jan Versor und des Gerhard von Züpthen behandelt worden sind, und die Motive der pädagogischen und theoretischen Trend-Grammatik locker miteinander verbunden haben. In bedeutend höherem Grade als die zitierten Autoren subordiniert der Glogauer die Probleme der „üblichen“ pädagogischen Grammatik den — für das theoretische Vorgehen — charakteristischen Trendregeln. Im Gegensatz zu beiden zitierten westlichen Autoren greift er auch — wie es scheint — auf die damals in Krakau immer noch lebendige mentalistische Tradition „*modi significandi*“ in der Behandlung des Themas zurück.

## SPORY TEOLOGICZNE W RENESANSIE KAROLIŃSKIM — DYSKUSJA WOKÓŁ ZAGADNIENIA PODWÓJNEJ PREDESTYNACJI

Wiek IX, kiedy na tronie Franków zasiadł Karol Wielki a następnie jego wnuk Karol Łysy, to czas, zwany Renesansem Karolińskim, w którym do głosu doszły postulaty odnowy życia umysłowego<sup>1</sup>, a także zainicjowany przez Alkuina z Yorku<sup>2</sup> program reformy mający na celu wykształcenie intelektualistów zdolnych do zgodnej z doktryną wykładni Pisma Świętego oraz wyjaśniania trudności wynikających z niejednorodności tego tekstu. Rozgorzały wówczas dyskusje skoncentrowane głównie wokół problemów filozoficznych i teologicznych takich jak natura duszy, piekła, zagadnienie eucharystii oraz predestynacji, w które zaangażowani byli najwybitniejsi myśliciele tego okresu. Aktywny udział w życiu intelektualnym oraz w dyskusjach teologicznych na dworze Karola Łysego brał Jan Szkot Eriugena, aczkolwiek pewne jest jedynie, iż był on zaangażowany w spór o predestynację. Na pojawienie się przekonania o udziale Eriugeny w wielu dysputach mógł wpłynąć fakt, iż Hinkmar z Reims w traktacie *De praedestinatione* zaraz po omówieniu koncepcji Eriugeny wymienia doktrynalne zagadnienia stanowiące wówczas źródło dla dyskusji, których wynikiem były kontrowersyjne oraz często nieortodoksyjne poglądy. Stąd też mylnie sądzono, iż Jan Szkot był autorem *De corpore et sanguine Domini*, a tym samym aktywnie włączył się w spór o eucharystię dotyczący rzeczywistej obecności ciała Chrystusa podczas sakramentu eucharystii. Autorem tego traktatu był jednak nie Eriugena, lecz Ratramnus z Corbie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Mówić tu można o zakrojonej na szeroką skalę, jak na owe czasy, reformie życia intelektualnego, której świadectwem są dwa dokumenty: *Epistola de letteris colendis* (około roku 800) oraz *Admonitio generalis* z roku 789 nakazujące nauczanie i doprowadzenie do wzrostu jego poziomu (Szerzej na ten temat: J. K a b a j, *Ideologia Eriugeny. Czynniki kształtowania ideologii chrześcijańskiej we wczesnym średniowieczu francuskim — ideowe wartości filozoficzno-teologiczne systemu Jana Szkota*, Kraków 1981, s. 23–25; A. K i j e w s k a, *Księga Pisma i Księga Natury*, Lublin 1999, s. 43–44; J.J. C o n t r e n i, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, London 1992, s. 64).

<sup>2</sup> Alkuin z Yorku zaproszony w 782 roku przez Karola Wielkiego do sprawowania opieki nad merytoryczną i organizacyjną stroną działalności założonej przez króla szkoły przyspałacowej okazał się nie tylko doskonałym organizatorem życia szkoły, ale również dobrym nauczycielem. Podobnie jak Marcján Capella w swym alegorycznym traktacie *Zaślubiny Merkurego z Filologią (De nuptiis Philologiae et Mercurii)* Alkuin postulował podział dyscyplin wiedzy na siedem sztuk wyzwolonych, w których upatrywał źródeł mądrości; zob. D. C a r a b i n e, *John Scotus Eriugena*, Oxford 2000, s. 5–8.

<sup>3</sup> J. O'M e a r a, *Eriugena*, Oxford 1988, s. 23.

Wśród powyżej wymienionych dysput teologicznych toczących się w IX w. najistotniejszą oraz najbardziej interesującą dla badaczy myśli okresu Renesansu Karolińskiego jest dyskusja dotycząca podwójnej predestynacji. Nadal bowiem otwarta pozostaje kwestia recepcji *De praedestinatione* — traktatu Eriugeny dotyczącego podwójnego przeznaczenia — a także wpływu tego traktatu na myśl Prudencjusza z Troyes i Florusa z Lyonu, którzy podjęli próbę polemiki z Eriugeną. W literaturze poświęconej tym zagadnieniom znajdujemy sprzeczne opinie. Twierdzi się, iż, choć w spór o predestynację włączyło się wielu myślicieli tego czasu pisząc traktaty dotyczące tej kwestii i jednocześnie polemizując z *De praedestinatione* Jana Szkota Eriugeny, nie byli oni w stanie w pełni zrozumieć tego dzieła ani przyjąć nowego sposobu argumentacji, jakim posługiwał się Eriugena<sup>4</sup>. Nie jest to jednak pogląd powszechnie podzielany. John Marenbon, na przykład, sądzi, iż krytycy *De praedestinatione* traktat ten zrozumieli właściwie, co więcej, byli w stanie wnikliwie wskazać na jego wewnętrzne sprzeczności i poddać krytyce niesatysfakcjonujące rozwiązania proponowane przez Eriugene<sup>5</sup>. Rozstrzygnięcie tego sporu jest niezwykle trudne, bowiem zarówno Prudencjusz jak też Florus nie odwołują się do wszystkich zagadnień i argumentacji, które znajdujemy w *De praedestinatione*. Czy oznacza to jednak, że nie byli w stanie zrozumieć argumentów Eriugeny, lub niesłusznie uznali je za nieistotne, czy też, że zagadnienia, które pominieli w swoich traktatach nie były ani oryginalne ani subtelne, jak twierdzi na przykład John O'Meara? Aby odpowiedzieć na to pytanie po pierwsze omówię dwa, moim zdaniem, najbardziej oryginalne rozwiązania, jakie przedstawia Eriugena; po drugie pokażę jak odnoszą się do nich krytycy *De praedestinatione*. Najpierw chciałabym poświęcić nieco miejsca analizie argumentów o charakterze semantycznym mających dowieść fałszywości twierdzenia o istnieniu podwójnej predestynacji, a następnie omówię koncepcję grzechu i kary.

Pisząc jesienią 850 lub wiosną 851 roku *De praedestinatione liber contra Gotescalcum* Eriugena aktywnie włączył się w spór o predestynację na prośbę Hrabana Maura oraz Hinkmara, arcybiskupa z Reims<sup>6</sup>, a także prawdopodobnie samego Karola Łysego. Traktat ten był odpowiedzią na poglądy Gottschalka, mnicha z Orbais, głoszącego istnienie podwójnej predestynacji. Koncepcję podwójnego przeznaczenia Gottschalk przedstawił w swoich wyznaniach wiary — *Confessio brevis (Confessio Gotteschalci monachi post haeresim damnatum)* z roku 848,

<sup>4</sup> Tamże, s. 47–48.

<sup>5</sup> J. Marenbon, John Scottus and Carolingians Theology: from the De Praedestinatione, its Background and its Critics, to the Periphyseon, w: J. Marenbon, Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West, Ashgate Variorum 2000, s. 307–308, 311–314.

<sup>6</sup> Hinkmar, arcybiskup z Reims, napisał w roku 849 traktat *Ad simplices*, w którym przedstawił swoją koncepcję. Twierdził mianowicie, że jest tylko jedno przeznaczenie — to dotyczące wybranych, tzn. przeznaczenie do dobra, ponieważ Boga nie można obarczyć odpowiedzialnością za grzechy ludzi i ich potępienie, a za upadek odpowiedzialny jest sam człowiek. Zatem o tym, co stanie się z duszą ludzką po śmierci ciała, o przyszłych losach człowieka, decyduje jego wolna wola. Arcybiskup Hinkmar nie poprzestał na próbie samodzielnego rozwiązania problemów wynikłych podczas analizy zagadnienia zainicjowanego przez traktat Gottschalka i zwrócił się do Jana Szkota Eriugeny z prośbą o napisanie traktatu wykazującego fałszywość tez mnicha z Orbais. Później, w latach 859–860, nieusatysfakcjonowany odpowiedzią Eriugeny kontynuował badania dotyczące zagadnienia predestynacji pisząc własny traktat *De praedestinatione*.



a także w *Confessio prolixior* napisanego w 849–850. Eriugena odrzucił koncepcję Gottschalka jako niezgodną z rozumem, jak też z autorytetami uznając za fałszywe twierdzenie, iż Bóg przeznaczył dobrych ludzi i aniołów do wiecznego życia w łasce, dla grzeszników zaś przewidział potępienie i predestynował ich do wiecznej śmierci<sup>7</sup>.

Analizując zagadnienie podwójnej predestynacji Eriugena przytacza szereg argumentów na potwierdzenie prawdziwości swojego twierdzenia. Należy zaznaczyć, iż, choć w *De praedestinatione* znajdujemy cytaty zaczerpnięte z Pisma Świętego oraz pism autorytetów, takich jak św. Augustyn, czy Izydor z Sewilli, nie stanowią one trzonu argumentacji Eriugeny. Co więcej, podczas przedstawiania argumentów z autorytetu Eriugena rezygnuje z popularnej wówczas i powszechnie stosowanej metody katenenicznej, polegającej na przytaczaniu i łączeniu w całość poszczególnych fragmentów zaczerpniętych z Pisma Ojców i Pisma Świętego. Jan Szkot w sposób rozumowy próbuje wykazać prawdziwość twierdzenia o istnieniu jednej predestynacji i dowieść fałszywości tezy o istnieniu podwójnego przeznaczenia. Wszystkie argumenty zasadzają się na — najważniejszym moim zdaniem dla Eriugeny — twierdzeniu o istnieniu jednego i prostego Boga tożsamego z predestynacją. Najbardziej oryginalne i nowatorskie argumenty, mają charakter semantyczny. Aby w pełni wykazać fałszywość twierdzenia Gottschalka Eriugena nie ogranicza się jedynie do rozpatrzenia terminu '*duae praedestinationes*', lecz analizuje również trzy inne terminy stosowane do opisu podwójnego przeznaczenia takie jak: *dupla praedestinatio*, *gemina praedestinatio*, *bipartita praedestinatio* i poddawszy szczegółowej analizie problem możliwości ich zastosowania do opisu działania Boga kolejno je odrzuca.

*Dupla* oznacza podwójna. Jeśliby założyć, że twierdzenie o podwójnej predestynacji jest prawdziwe oznaczałoby to, że także przekonanie o istnieniu podwójnego Boga należałoby uznać za słuszne. Aby odeprzec tę tezę Eriugena wykorzystał teologiczną prawdę o jedności Boga<sup>8</sup> oraz twierdzenie dotyczące jedności istoty<sup>9</sup>. Jeśli Bóg jest jeden, to On może być jedynie źródłem wielości, w tym podwójności, ale nie może być tym, co podwójne. Jedność i wielość, w tym podwójność, są przeciwne i wykluczają się wzajemnie. Jedność, twierdzi Eriugena, nie zawiera

<sup>7</sup> Takie rozumienie doktryny Gottschalka, które podzielali także Hinkmar z Reims oraz Hraban Maur, było jak się obecnie uważa nieadekwatne do intencji samego Gottschalka. Szerzej na ten temat: G. S c h i m p f, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster 1982.

<sup>8</sup> J a n S z k o t E r i u g e n a, *De praedestinatione*, s. 14, 95–100: „Ab ea est omne totum, quae in se ipsa ubique tota est; ab ea omnis numerus, quia in se ipsa est multiplex sine fine, sine numero numerus. Cum igitur ipsa divina substantia vel essentia vel natura vel quoquomodo dici potest, in se ipsa unum, individuum, inseparabileque sit — unitas enim simplex est atque incommutabilis”.

<sup>9</sup> Tamże, s. 22–23, 131–141: „Convenit itaque inter nos de caritate et de praedestinatione in eo quod et caritas deus et praedestinatio deus et unus deus, una essentia divina, aeterna, incommutabilis. Proinde si caritas et praedestinatio essentialiter de deo praedicantur, essentia autem divina nullo catholico dubitante unitas est summa et vera caritas, itaque et praedestinatio unitas est. Quae si una et sola est incommutabilis, numero carere necesse est, cum ab ea sint omnes numeri; quod si commutabilitate careat, multiplicari non potest. Primus multiplex est duplus; dupla igitur non est unitas, quae est divina substantia. Praedestinatio essentialiter de deo praedicari non est dubium; essentia autem unitas; praedestinatio igitur unitas. Unitas dupla non est; praedestinatio itaque dupla non est [...] Divina unitas numerosa caret pluralitate, caret igitur duplicitate”.

w sobie żadnej ilości; jest prosta<sup>10</sup>. Zatem skoro Bóg jest jednością,<sup>11</sup> a jedność nie jest wielością, nie zawiera w sobie ilości ani części i nie może być podwójny. Chociaż semantyczny charakter, jaki cechuje tę analizę jest wyraźnie dostrzegalny, wnioski, które wyciąga Eriugena są możliwe, wciąż jedynie dzięki przyjęciu teologicznej prawdy o jedności Boga.

*Gemina praedestinatio* jest kolejnym terminem, który Eriugena analizuje. Cytując za Gottschalkiem twierdzenie Izydora z Sewilli o istnieniu *gemina praedestinatio* stara się wykazać, że termin ten nie może prawdziwie odnosić się do substancji Boga, ani do predestynacji. *Gemina* oznacza pewnego rodzaju dwoistość, stan, jaki charakteryzuje relację między bliźniakami. Gdyby przyjąć, że istnieje *gemina praedestinatio*, należałoby uznać również, że istotę Boga konstituują dwa oddzielne byty. Jan Szkot twierdzi, że istotowa jedność i prostota Boga sprzeciwiają się *geminatio*. *Geminatio* nie może odnosić się do Boga, a zatem również nie może określać predestynacji.

Rozpatrując ponownie zagadnienie prostoty i jedności Boga Eriugena analizuje *bipartita praedestinatio* odnosząc do Niego ten termin. Bóg jest absolutnie prostą całością, nie składa się z części. Nie jest złożeniem, lecz bytem, w którym wszystkie elementy są tożsame ze sobą i stanowią niepodzielną jedność<sup>12</sup>. To, co jest orzekane o predestynacji jest, zatem orzekane o samym Bogu. Co oznacza, więc przekonanie o istnieniu *bipartita praedestinatio* i jakie konsekwencje, według Eriugeny, miałyby takie twierdzenie dla koncepcji Boga? Ponieważ *bipartita* oznacza „składający się z dwóch części”, to termin ten może odnosić się jedynie do bytów złożonych, jakimi są na przykład rzeczy stworzone. Jeśli o jakieś rzeczy mówimy, że jest *bipartita*, to oznacza to, że jest ona złożeniem i można wyróżnić w niej odrębne, choć niesamodzielne części. Gdyby, zatem przyjąć, że istnieje *bipartita praedestinatio*, należałoby także uznać, że Bóg składa się z dwóch części. Jednakże, jak twierdzi Eriugena, nie ma pełnej analogii pomiędzy bytem stworzonym, który jest złożeniem a Bogiem, który jest absolutną prostotą i w którym wszystkie elementy są tożsame i stanowią jedno<sup>13</sup>. Analizując termin *bipartita* Eriugena ponownie wskazuje na fakt, że nie wszystkie terminy zaczerpnięte z języka stosują się do Boga. Niemożliwe jest orzekać o Bogu i rzeczach stworzonych w ten sam sposób<sup>14</sup>.

Powyższe subtelne analizy wskazują na istotną cechę sposobu argumentowania Eriugeny, która odróżnia go od jego poprzedników (Augustyna i Gottschalka), i — co wykażę poniżej — również od jego krytyków. Jan Szkot rozpatruje zagadnienie predestynacji teoretycznie. Analizuje naturę Boskiej predestynacji

<sup>10</sup> Tamże, s. 137–141, s. 14, 100: „unitas enim simplex est”.

<sup>11</sup> Tamże, s. 22, 141: „Unitas quae est divina substantia”.

<sup>12</sup> Tamże, s. 16–17, 147–153: „Quapropter, si unam incommutabilem dei essentiam indivisibilemque eius simplicitatem nomine sapientiae, nomine scientiae, ceterisque nominibus, sicuti virtutis, potestatis, iustitiae, veritatis, aeternitatis, operationis, similibusque non incongrue significamus, necessario sequitur praedestinationis quoque vocabulo eiusdem inseparabilis essentiae naturam convenientissime insinuari”.

<sup>13</sup> Zob. przyp. 9.

<sup>14</sup> Tamże, s. 26, 231–236: „An forte aestimas praedestinationem duabus constare partibus quemadmodum mundus quattuor elementis componitur, cum sit unus? [...] An forte putas praedestinationis simplicitatem comparandam esse ramis arborum?”.

samą w sobie, bez odniesienia do człowieka, jego woli, czy czynów. Jego argumentacja oparta jest jedynie na językowej analizie. Fakt, że rozpatrując zagadnienie przeznaczenia Eriugena wkracza w obszar semantyki dowodzi, iż według niego gramatyka była dziedziną, która w sposób dostateczny i uprawniony mogła posłużyć do dowodzenia prawd teologicznych. Należy jednak zauważyć, iż choć Eriugena podejmuje próbę odnalezienia relacji między Bogiem a orzekaniem o Nim, co niewątpliwie świadczy o jego oryginalnym sposobie myślenia, nie dostrzega różnicy pomiędzy płaszczyzną ontologiczną a semantyczną, która była oczywista dla myślicieli późniejszego średniowiecza. Kiedy Jan Szkot uznaje, że predestynacja nie może być *dupla*, *gemina*, ani *bipartita* ponieważ istotowa jedność Boga przeciwstawia się jakkolwiek rozumianemu podwojeniu, prezentuje argument teologiczny. Jednakże, kiedy na tej podstawie twierdzi, że żaden z powyżej wspomnianych terminów nie może orzekać o Bogu, bez wątpienia wkracza na płaszczyznę gramatyki i semantyki.

Powyższe analizy zagadnienia predestynacji służą, w przekonaniu Eriugeny, do udowodnienia, że Bóg nie predestynował ludzi do grzechu. Uznawszy to twierdzenie za słuszne, Eriugena natychmiast stawia pytanie jak to się dzieje, że ludzie popełniają grzechy, czym jest grzech i kara za niego? Rozpatrując naturę grzechu Eriugena wykorzystuje argument mówiący, że jedna przyczyna nie może mieć sprzecznych skutków<sup>15</sup>. Jest bowiem logicznie i ontycznie sprzeczne aby jakaś rzecz mogła powstać z tego, co jest z nią sprzeczne. Kiedy argument, że podobne stwarza podobne zastosujemy na gruncie teologii — jak to czyni Eriugena — odnosząc go do istoty Boskiej oczywiste staną się wnioski autora *De praedestinatione*. Jeśli zawieranie w sobie sprzeczności oznacza wewnętrzną sprzeczność, także Bóg z konieczności nie może być przyczyną sprzeczności, a zatem nie może stwarzać zarówno miłości i nienawiści, prawości i grzeszności, etc. Może być przyczyną tylko jednego członu w tych parach. Jeśli ponadto przyjmujemy, za Eriugena, iż istnieje tylko to, co zostało stworzone przez Boga; to, co nosi w sobie jego znamię — On, bowiem jest przyczyną wszystkiego, co jest<sup>16</sup> — a On może być przyczyną tylko tego, czym sam jest i co nie jest z Nim sprzeczne, to oczywisty staje się wniosek, iż istnieją tylko rzeczy dobre, sprawiedliwe, prawe, etc. Tym samym w rzeczywistości stworzonej nie istnieje przeciwieństwo prawości — grzech, przeciwieństwo szczęśliwości — nieszczęście<sup>17</sup>. Stanowisko Eriugeny jest tu oczywiste: istnieje tylko to, co nie jest brakiem czegoś innego, co samo ma jakąś pozytywną wartość. Tym samym zło ani grzech nie istnieją<sup>18</sup>. Ponadto,

<sup>15</sup> Tamże, s. 19, 54–55: „Unam enim eandemque causam diversa inter se contraria efficere ratio prohibet”.

<sup>16</sup> Tamże, s. 21, 34–35: „Est autem deus summa essentia”.

<sup>17</sup> Tamże, s. 19–20, 55–57: „Quid autem est contrarium essentiae nisi non esse? Quid vitae nisi interire? Quid iustitiae nisi peccatum? Quid beatitudinis nisi miseria?”.

<sup>18</sup> Tamże, s. 47, 104–109: „Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est”. Wyraźne stają się tu wpływy platońskiej koncepcji bytu rozumianego jako to, co istniejące.

Eriugena twierdzi, iż Bóg nie mając wiedzy o złu,<sup>19</sup> nie jest sprawcą ani przyczyną żadnej kary ani potępienia, które samo w sobie nie ma substancjalnego istnienia<sup>20</sup>. Co więcej sądzi, iż żaden byt nie może karać innego bytu,<sup>21</sup> żaden byt jako dobry, nie może pragnąć unicestwienia, cierpienia innego bytu, byłoby to bowiem przeciwne jego naturze, gdyż wtedy dążyłby do czegoś, co nie istnieje.

Jeśli Bóg nie ma wiedzy o grzechach ludzkich, nie przewiduje kary dla grzeszników, ani ich nie karze, jak to się dzieje, że cierpią oni męki i są potępieni? Według Eriugeny człowiek sam jest odpowiedzialny za swoje czyny, za swój grzech i upadek, sam również decyduje o swojej karze<sup>22</sup>. Bóg jest jedynie twórcą praw i zasad obowiązujących ludzi<sup>23</sup>. Są one dla nich wskazówką jak żyć i postępować. Według nich każdy ocenia swoje czyny i wymierza karę. Jest to niewątpliwie oryginalna cześć koncepcji Jana Szkota, która pozwala uniknąć zarzutów, jakie można by postawić na przykład koncepcji Augustyna, który przyjmując prywatną koncepcję zła, jednocześnie twierdzi, iż Bóg ma wiedzę o ludzkich grzechach i sprawiedliwie ich za nie karze. Rozwiązanie Eriugeny niesie jednak ze sobą pewne niebezpieczne konsekwencje. Jeśli bowiem Bóg nie nagradza ludzi za dobre czyny ani nie karze ich za grzechy, człowiek jest pozostawiony samemu sobie. Można by tu wysunąć zarzut pelagianizmu, mianowicie, że człowiek może zasłużyć na zbawienie. Eriugena był zapewne tego świadomy i w swym późniejszym traktacie *Periphyseon (De divisione naturae)* przedstawił nowatorskie rozwiązanie dotyczące zbawienia pozwalające uniknąć zarzutu o pelagianizm<sup>24</sup>, według którego istnieje dwojakiego rodzaju powrót do Boga — powrót powszechny (*reditus generalis*) wynikający z natury i powrót wybranych możliwy jedynie dzięki łasce (*reditus specialis*).

Traktat Eriugeny wywołał falę oburzenia podobną do tej, która towarzyszyła wystąpieniu Gottschalka. Do dziś zachowały się dwie krytyki *De praedestinatione* potępiające rozwiązania Eriugeny, których autorami byli Prudencjusz z Troyes oraz Florus z Lyonu. Oba traktaty zostały napisane wkrótce po powstaniu *De praedestinatione* Eriugeny. John O'Meara twierdzi jednak, że żaden z autorów owych

<sup>19</sup> Tamże, s. 100, 213–216: „Nullam poenam a deo esse factam, subindeque nec ab eo praescitam nec praedestinatam, quamvis saepe dicatur et fecisse et praesciisse vel praedestinasse”.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21, 89–93: „Est autem deus eorum causa quae sunt. Igitur non est causa eorum quae non sunt. Peccatum eiusque effectus, mors profecto cui adhaeret miseria, non sunt. Eorum igitur nec deus nec eius praedestinatio quae est quod ipse est causa esse potest”; tamże, s. 100, 213–214.

<sup>21</sup> Tamże, s. 100, 212–213: „Procul dubio igitur tenendum nullam naturam ab alia natura puniri”.

<sup>22</sup> Tamże, s. 42, 3–7: „Firmissime igitur tenendum nullam peccatum, hoc est malefactum, nullamque eius poenam aliunde nasci nisi propria hominis voluntate libero, male utentis arbitrio. Neque enim aliter fieri vera ratio invenit”; tamże, s. 25, 206–209: „Illis non illi sed ipse praeparavit vitam, istis non ipse sed ipsi praeparaverunt mortem. Illis illius misericors bonitas causa fuit regnandi; istis sua propria superbia causa fuit et effectus cruciandi”; tamże, s. 101, 236–238: „In omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena eius, quia nullum peccatum est quod non se ipsum puniat”.

<sup>23</sup> Tamże, s. 118, 232–234: „Cum itaque audio: quos iuste praedestinavit ad poenam, intelligo: quorum malitiam qua puniuntur legibus suis refrenandam praedestinavit”.

<sup>24</sup> Wyczerpującą analizę koncepcji powrotu czytelnik znajdzie w artykule S. Gersha, *The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon*, s. 108–125, w: *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiumus*, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.–29. Juli 1989 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse), Heidelberg, 1990, s. 233.

polemik nie przeczytał traktatu Eriugeny w całości<sup>25</sup>. Prudencjusz swoją opinię przedstawioną w traktacie o tym samym tytule oparł, jak się uważa,<sup>26</sup> jedynie na fragmentach dzieła Eriugeny, zaś *Liber adversus Joannem Scotum* Florusa powstało wyłącznie w oparciu o dzieło Prudencjusza. Choć treść obu polemik mogłaby sugerować pobieżną znajomość tekstu Eriugeny, to budowa, w szczególności, *De praedestinatione* Prudencjusza dowodzi, moim zdaniem, iż przeczytał on dzieło Eriugeny i znał je dokładnie. Traktat Prudencjusza bowiem, choć już nie Florusa, jest niezwykle przejrzyste zbudowany. Składa się z rozdziałów, które stanowią komentarz kolejnych rozdziałów tekstu Eriugeny. Ponadto zawiera on obszerne fragmenty samego *De praedestinatione* Jana Szkota. Podział dzieł Florusa i Prudencjusza na podobne rozdziały jest jednak jedynym podobieństwem z komentowanym traktatem, ponieważ w ile Eriugena rezygnuje z metody katenicznej, to zwłaszcza Prudencjusz wciąż pozostaje jej wierny. Jego *De praedestinatione* zawiera obszerne cytaty z Pisma Świętego oraz Ojców ułożone w długie ciągi mające na celu dowodzenie słuszności tez jego autora, jak też fałszywości twierdzeń Eriugeny. Ma to również na celu wykazanie, iż Eriugena opierając się głównie na własnej wiedzy, ignorował autorytety lub źle je interpretował. Podobne zarzuty znajdujemy w tekście Florusa, który chociaż wspierał się cytatami z Biblii, nie uczynił z nich głównej osi swego dzieła. Należy jednak zauważyć, iż autorzy obu polemik nie uznali za wystarczające wykazanie fałszywości tez Eriugeny jedynie za pomocą autorytetów, próbowali oni również wykazać, jak słusznie zauważa John Marenbon, sprzeczności w tekście *De praedestinatione*<sup>27</sup>. Moim zdaniem jednak sprzeczności, lub raczej nieścisłości, na które wskazuje głównie Prudencjusz, są jedynie pozorne i wynikają z niezrozumienia i odrzucenia eriugenowej koncepcji grzechu i kary. Poza wskazywaniem na sprzeczności obaj krytycy, a szczególnie Florus, podjęli również próbę analizy niektórych rozwiązań Eriugeny.

W *Liber adversus Joannem Scotum* Florus analizuje rozpatrywane przez Eriugenę zagadnienie grzechu. Podobnie jak Eriugena twierdzi, że Bóg będąc dobrym jest przyczyną wszystkiego, co dobre i nie może być przyczyną ani stwórcą zła<sup>28</sup>. Zgadza się również z wypływającym z powyższego założenia twierdzeniem Eriugeny dotyczącym natury grzechu. Sądzi mianowicie, iż grzech nie jest żadną naturą stworzoną przez Boga, a zatem nie jest substancją, tym samym jest brakiem<sup>29</sup>. Jednakże Eriugena głosząc, iż również kara nie ma substancjalnego

<sup>25</sup> J. O'Meara, jw., s. 47–48.

<sup>26</sup> Tamże, s. 47.

<sup>27</sup> Zob. J. Marenbon, jw., s. 312, przyp. 54.

<sup>28</sup> Florus, *Liber adversus Joannem Scotum*, PL 119, 211C: „Nam si, verbi gratia, quaeratur quae causa sit ut illa vel illa natura sit aliquid bonum, invenitur utique summum bonum Deum esse, et ab ipso summo bono omne bonum esse; si quaeratur unde ille vel ille sapiens sit et iustus, invenitur similiter summam sapientiam, summam iustitiam Deum esse; et ideo ipsum esse summam et certissimam causam unde omnis qui vere est sapiens sit sapiens, et unde omnis qui vere est iustus sit iustus. Ut ergo sit aliquis bonus, sapiens, iustus, est causa praecedens et efficiens ipsa summa sapientia, summa iustitia”; tamże, 212A: „Quia Deus auctor mali non est”; tamże, 211D: „quia summe bonus mali causa esse non potuit”.

<sup>29</sup> Tamże, 212A: „Sed hoc absit, ut diximus, quia nulla est omnino mali natura, nec existit substantialiter, ut alicuius rei principium esse possit; sed defectus a bono, appellatur malum: sicut defectus lucis, tenebrae, et defectus sanitatis, languor. Iste igitur defectus a bono, quod appellatur malum, unde factus est in diabolo, qui primus peccavit? Ex Deo non est factus, quia Deus auctor mali non est; ex aliqua mali substantia non est factus, quia nulla mali substantia est”.

istnienia, przyjmuje konsekwencje wypływające z takiego twierdzenia i uznaje, że Bóg nie jest stwórcą kary, Florus natomiast nie potrafi zgodzić się na takie rozwiązanie<sup>30</sup>. Pozostając w zgodzie z tradycją chrześcijańską uważa, iż Bóg sprawiedliwie przygotowuje, a także wymierza karę grzesznikom<sup>31</sup>. I choć to twierdzenie wspiera wprawdzie autorytetem Pisma Świętego, przedstawia jednocześnie oryginalną argumentację. Zauważa, iż nie wszystkie rodzaje słów dają się orzekać o rzeczach w taki sam sposób<sup>32</sup>. Inaczej, bowiem oznaczamy rzeczy, które istnieją samodzielnie, takie jak ziemia czy niebo, inaczej zaś takie jak grzech czy kara, którym nie przysługuje samodzielne istnienie, które nie są substancją, i które aby istnieć potrzebują innej substancji<sup>33</sup>. Wyróżnienie różnych sposobów oznaczania wskazuje, iż Florus zainteresowany był zagadnieniami gramatycznymi, co mogłoby sugerować, iż powinien także zauważyć i docenić eriugenowe subtelne analizy semantyczne dotyczące podwójnej predestynacji. Jednak lektura fragmentów komentujących rozdział poświęcony tymże analizom przynosi rozczarowanie. Nie znajdujemy w nich, bowiem żadnej argumentacji o charakterze semantycznym<sup>34</sup>. Także Prudencjusz nie odnosi się w żaden sposób do tych analiz. Porusza on

<sup>30</sup> Tamże, 189AB: „Quod autem dicit Deum non praedestinasse poenas vel peccata, de peccatis utique verum est, quia non praedestinavit, nisi quae fuerat ipse facturus. Quae utique omnia et bona et iusta sunt. De poenis autem manifeste falsissimum est, quas non solum praedestinavit, sed etiam praeparavit. Sicut ipse Dominus in Evangelio dicit: Disceditis a me, maledicti, in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius (Matth. II, 41). Adiungit exemplum Iudae satis absurde et incongrue, sicut supra ostensum est”.

<sup>31</sup> Tamże, 189BC: „Et statim subiungit dicens: Poenas mala esse ideoque non a Deo, a quo malum non sit. Contra illud quod ipse Deus per prophetam testatur dicens: Ego Dominus, faciens pacem et creans malum (Isa. XLV, 7). Unde et alibi scriptum est: Si erit malum in civitate quod Dominus non fecit (Amos III, 6). Et iterum: Bona et mala vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt (Eccli. XI, 14). Et ideo fideliter discernendum, aliud esse malum, id est vitium, contrarium bono, quod utique non est a Deo, sed vel a diabolo inventum, vel ab homine commissum; aliud vero esse malum, quod significat aliquam afflictionem vel temporalem vel aeternam: ut sunt fames, pestilentia, hostilitates, vastationes, mors, et ipsa quae appellantur aeterna supplicia; quae utique omnia a Deo sunt: quia non nisi iusta eius dispositione, et iusto eius iudicio praeparantur vel inferuntur. Iste autem, qui poenas illas aeternas a Deo non esse confirmat, compellendus est, ut dicat a quo eas esse putet, utrum a diabolo, cui sunt praeparatae; an ab hominibus, qui ibi pariter cruciandi sunt; an a nullo, ut sine aliquo auctore coaeternae Deo existant”.

<sup>32</sup> J. Marenbon, jw., s. 313.

<sup>33</sup> Florus, jw., 216D–217B: „Quod si iste propterea dicit non esse Deum auctorem factorem suppliciorum quia, ut dicere solet, supplicium nihil est, quia substantiam, et naturam per se existendi, et subsistendi non habet, sicut nec malum, nec peccatum, nec mors; et ideo non potuisse a Deo praedestinari ea quae substantialiter non existunt: contradicendum ei constanter ipsa rei evidentissima veritate, quia videlicet istud verbum quod dicitur supplicium non significet aliquam rem vel naturam subsistentem, sicut significant cum dicimus: Coelum, terra, mare: haec enim continuo quasdam rerum naturas sua significatione demonstrant. Licet ergo hoc quod dicitur supplicium, non significet isto modo aliquam rem per se subsistentem, tamen significat aliquod grande malum, quod per subsistentes agitur naturas rerum. Ita cum nullam sui habeat substantiam, significat tamen illud quod non nisi per res et substantias existentes efficitur; sicut et ipsa mors cum dicitur, utique nullam sui substantiam significat; quia naturam per se subsistendi non habet: hoc tamen nomine significatur et intelligitur gravissimum malum, quod in substantiarum, id est animae et corporis divisione, cognoscitur. Ita omnipotens Deus supplicium, quod non praedestinavit ut existeret in natura sui praedestinavit tamen in naturis et substantiis vere existentibus, quibus tantum malum, quod illo nomine significatur et intelligitur, vere et substantialiter exhibetur”.

<sup>34</sup> Tamże, 117A–117D.

jedynie zagadnienie *gemina praedestinatio* i to tylko dlatego, iż pozwala mu to na odwołanie się do autorytetu Izydora z Sewilli oraz Pisma Świętego i tym samym wykazanie za ich pomocą fałszywości tez Eriugeny<sup>35</sup>.

Należy jednak wskazać na jedną wspólną cechę charakteryzującą argumentację mającą dowieść fałszywości tezy o podwójnym przeznaczeniu, którą w swoich traktatach posługują się wszyscy trzej myśliciele. Odrzucając koncepcję podwójnej predestynacji rozumowania swoje, w głównej mierze, opierają oni na prawdzie teologicznej o jedności i prostocie Boga. Gdy jednak, dla Eriugeny prawda ta stanowi istotny spajający całą argumentację fundament, na którym w sposób rozumowy próbuje on dowodzić swoich tez, w koncepcji zarówno Prudencjusza, jak Florusa argument ten staje się jedynie wielokrotnie powtarzaną prawdą wiary. Taki powszechny w owych czasach sposób analizowania kwestii teologicznych wyraźnie widoczny jest także, gdy wziąć pod uwagę charakter prowadzonych przez Prudencjusza i Florusa rozważań. W przeciwieństwie do Eriugeny autorzy obu polemik rozważania dotyczące istnienia jednego Boga i jednej predestynacji prowadzą jedynie z perspektywy ludzkiej, podkreślając to wielokrotnie<sup>36</sup>. Tym samym analizowanie problemów w odniesieniu jedynie do Boga, bez odnoszenia się do rzeczywistości stworzonej staje się dla nich niemożliwe do zaakceptowania.

Podsumowując, należy przyznać, iż bez wątpienia traktaty Florusa i Prudencjusza cechuje popularny wówczas sposób rozważania zagadnień teologicznych, który ograniczał możliwość wyjścia poza tradycję patrystyczną i nie pozwalała na inkorporowanie do tradycji chrześcijańskiej nowych nietradycyjnych rozwiązań. Być może to właśnie było przyczyną dosyć selektywnego wyboru zagadnień, które podjęli oni w swoich polemikach. Niestuszne byłoby zatem stwierdzenie, iż obaj ci myśliciele nie byli w stanie zrozumieć nowatorskich rozwiązań Eriugeny i w pełni podjąć z nim dyskusji. Traktat Florusa bowiem, choć już nie Prudencjusza, zawiera fragmenty świadczące, iż bliski był mu sposób myślenia, który cechował Eriugenę.

Krytyka *De praedestinatione* Jana Szkota Eriugeny dokonana przez Prudencjusza i Florusa nie była zatem, jak się powszechnie uważa, powierzchowna i jednostronna. Miała ona dwojaki charakter, bowiem zarówno Prudencjusz, jak też Florus oskarżali Eriugenę nie tylko o bluźnierstwo przeciwko Kościołowi, złą interpretację tekstów Augustyna, próżność i przedstawianie argumentów rozumowych oraz rezygnację z wspierania się autorytetem, ale także wskazywali na niespójność samego tekstu Eriugeny oraz próbowali analizować niektóre koncepcje oraz rozumowania Jana Szkota. Co więcej uwagi Florusa dotyczące oznaczania mogły, jak słusznie sugeruje John Marenbon, zainspirować Eriugenę do rozwinięcia koncepcji predestynacji w jego *opus vitae*. W *De divisione naturae* Eriugena powraca bowiem do zagadnienia przeznaczenia a także przedstawia wielopoziomą koncepcję powrotu, która, moim zdaniem, wyjaśnia trudności, jakie napotkał Jan Szkot pisząc *De praedestinatione*.

<sup>35</sup> Prudencjusz, jw., 1029A–1030D.

<sup>36</sup> Florus, jw., PL 119, 109C, 110A, 117B.

**THEOLOGICAL CONTROVERSIONS IN THE CAROLINGIAN  
RENAISSANCE: THE DISCUSSION AROUND THE PROBLEM  
OF THE DOUBLE PREDESTINATION**

SUMMARY

John the Scot Eriugena — the philosopher and poet at the court of Charles the Bald — was one of the most famous figures among the 9<sup>th</sup> century men of letters. Best known for *De divisione naturae*, his later *opus vitae*, and the concept of four natures presented there, he was a noted scholar when he was invited to take part in one of the most famous theological disputes and wrote the treatise *De praedestinatione*. Scrutinizing the problem of predestination and refuting the concept of double predestination presented by his theological opponent Gottschalk of Orbais, Eriugena used a new and innovative way of argumentation. The analysis of the treatise shows that Eriugena's approach towards the issue differs from those of his opponents Prudentius of Troyes and Florus of Lyons, or the authorities he cites. Although Eriugena as well as his opponents often referred to St. Augustine, he gave up the catenary method, still popular among his contemporaries and characteristic especially of Prudentius' treatise. In *De Praedestinatione* John the Scot emphasized the role of reason in disproving the thesis of double predestination. Moreover, in his analyses, he introduced the arguments of semantic character, which was innovative at the time. Although neither of his opponents fully understood the original analyses, their argumentation was not superficial. They analyzed some of Eriugena's solutions and arguments, pointed out the contradictions and tried to show that his treatise lacked cohesion. Furthermore, their analyses, especially those of Florus, could inspire Eriugena to develop his concept of predestination in *De divisione naturae*.



## RAJMUND LULL JAKO PREKURSOR METODY DIALOGU W MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W ŚREDNIOWIECZU

Treść: — Wprowadzenie. — I. Chrześcijaństwo i islam w XIII wieku. — II. Metodyka misyjna w średniowieczu. — III. Krucjaty a misje zakonów żebraczych wśród muzułmanów. — IV. Podstawy teologiczne pod nową metodę misyjną. — V. Mit Rajmunda Lulla. — VI. Boży trubadur z Majorki. — VII. Wszechstronność literacka. — VIII. Poezja mistyczna. — IX. Założenia strategii misyjnej. — X. Prekursor Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. — XI. Założenie metodologiczne. — XII. Metoda ewangelizacji. — XIII. Myśl duchowa. — XIV. Aktualność Rajmunda Lulla. — Sommario

### WPROWADZENIE

Według tezy znanego włoskiego pisarza, dziennikarza i felietonisty, Vittorio Messori, po upadku komunizmu zasadnicza linia konfrontacji w świecie przebiega między chrześcijaństwem a islamem. Chrześcijaństwo ostatnich dziesięcioleci mówi często o dialogu z innymi religiami, zapominając przy tym niekiedy, że już od samych początków wspólnoty chrześcijańskiej dialog był przewodnim motywem i sposobem postępowania chrześcijan, choć znane są też okresy jego braku. Pierwsi chrześcijanie szukali i dochodzili do prawdy na drodze rozmowy. Forma dialogu przewija się w wielu pismach Ojców Kościoła (najwcześniejszym tego przykładem jest *Dialog z Żydem Tryfonem* filozofa Justyna męczennika z ok. 155 r.). Jego dojrzałą formą były średniowieczne dysputy w szkołach klasztornych i na uniwersytetach. W dochodzeniu do prawdy forma dialogu stanowiła metodykę najwybitniejszego dzieła średniowiecznej myśli teologicznej *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu. „Doctor universalis” otworzył myśl chrześcijańską średniowiecznego Zachodu na przyrodzoną wartość i autonomiczny dynamizm tego świata, człowieka i natury, nie powodując odrzucenia platońskich korzeni tradycyjnej teologii augustyńskiej<sup>1</sup>. Dialogiczna jest także struktura ustrojowa Kościoła w jego instytucjach soborów i synodów, które stały się głównym motorem napędowym przemian w Kościele na przestrzeni wieków<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały światopogląd*, Poznań 2002, s. 228.

<sup>2</sup> W. Beinert, *Dialog und Kirche*, w: *Dialog, B. Mensen* (red.), *Vortragsreihe/Akademie Völker und Kulturen*, St. Augustin, t. 25. 2001/02, s. 34–35.

Chrześcijanin szukający dialogu z islamem napotyka na swej drodze rozliczne trudności i przeszkody. Islam, głosząc absolutną ideę monoteistyczną, odrzuca chrześcijańską naukę o Trójcy Świętej, o boskości Jezusa i o Krzyżu. Wielu muzułmanów uważa, że ich religia stanie się w niedługim czasie jedyną na świecie, zapewniając pustkę po „umierającym” chrześcijaństwie. Działalność misyjna chrześcijan jest i była nie do pomyślenia w świecie islamu<sup>3</sup>. Można powiedzieć, że 1300-letnia historia kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich prowadzi raczej do bardzo pesymistycznego spojrzenia na możliwości doktrynalnego dialogu z tą religią. *Umma*, społeczność muzułmańska, jest blokiem zamkniętym, przede wszystkim, dlatego że neguje wszelkie rozróżnienie między tym, co duchowe i doczesne. *Koran* i *hadisy*, czyli opowiadania przypisywane przez tradycję Mahometowi, są jedyną podstawą nie tylko życia religijnego, lecz również społecznego i politycznego<sup>4</sup>.

## I. CHRZEŚCIJANIE I MUZUŁMANIE W XIII WIEKU

Tymczasem długa już historia kontaktów kulturowych i religijnych chrześcijaństwa z islamem odsłania nam bardzo owocne okresy spotkań i konfrontacji dwóch całkiem odmiennych cywilizacji i religii. Takim okresem intensywnych kontaktów kultury muzułmańskiej z zachodnim światem chrześcijańskim był XIII wiek, kiedy ożywionej wymianie handlowej towarzyszyły także kontakty naukowe<sup>5</sup>. Średniowieczna Europa znajdowała się pod silnym wpływem świata arabskiego. Okres świetności przeżywają europejskie szkoły i uniwersytety, rozwija się szkoła medyczna w Salerno, pozostająca w ciągłym kontakcie z muzułmańskimi środowiskami naukowymi. Normański dwór na Sycylii w czasach panowania króla Rogera II Wielkiego (1130–1154) był ważnym centrum spotkań i wymiany idei. Najsilniejszym ośrodkiem wymiany międzykulturowej i działalności translatorskiej z języka arabskiego na łacinę była Andaluzja, z centrum w Toledo. Po czterech wiekach arabizacji tamtejszy kler umieszczał w modlitewnikach objaśnienia słów łacińskich w języku arabskim. Do Andaluzji przybywali uczeni z całej Europy, aby czerpać z nowych źródeł wiedzy. W XIII wieku, nie bez oporu, zaczynają się rozpowszechniać cyfry indyjskie, zwane „arabskimi”, gdyż zostały przejęte przez Arabów<sup>6</sup>. Chrześcijaństwo i islam mają nie tylko wspólne korzenie religijne (wiara w jedyne-

<sup>3</sup> Nieliczni, którzy przeszli z islamu na chrześcijaństwo albo już byli ludźmi izolowanymi, odsuniętymi na margines życia społecznego, albo stali się takimi po przyjęciu wiary chrześcijańskiej; z całą gwałtownością odsunięci przez swój naród.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, V. Messori, E. Sakowicz, *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog?*, Kraków 2001, s. 41.

<sup>5</sup> Wpływy te docierały przez Bizancjum, w znacznie większym stopniu przez muzułmańską Sycylię, a w największym — przez Hiszpanię. Wielką rolę w procesie komunikacji odegrały szlaki. Najbardziej znaczące wpływy zaznaczyły się w okresie od XI do XIII wieku, kiedy na Sycylii, w Barcelonie i Sewilli powstały słynne ośrodki przekładów z języka arabskiego.

<sup>6</sup> M. Ali Amir-Moezzi, *Islam dawny i średniowieczny*, w: *Encyklopedia Religii Świata*, t. 1: *Historia*, F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (red.), Warszawa 2002, s. 763–764.

go Boga, w prorocstwo i objawienie)<sup>7</sup>, ale także intelektualne. Wielkie dziedzictwo wiedzy greckiej było równie wysoko cenione w świecie islamu jak na Zachodzie. Dzieła Arystotelesa, Platona i ich następców: stoików, pitagorejczyków, neoplatonczyków były studiowane dogłębnie przez muzułmanów i miały duży wpływ na ich myśl teologiczną, polityczną i mistyczną. Osiągnięcia Greków w matematyce, astronomii i optyce zostały szeroko rozpowszechnione przez muzułmanów, a takie nazwiska jak Euklides, Archimedes, Ptolemeusz były tam równie znane jak na Zachodzie. Wyznawcy Mahometa rozwinęli medyczny system Galena.

Różnymi drogami trafiały na Zachód dzieła greckie z dziedziny matematyki, astronomii, astrologii, alchemii, biologii, geografii, medycyny, filozofii, szczególnie myśl Avicenny i Averroesa. Neoplatonizm Avicenny chłonęli mistycy chrześcijańscy, a jego aparat naukowy zapożyczyli m.in. Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot; z kolei komentarz Averroesa stał się dla Arystotelesa źródłem kontrowersji i dyskusji naukowych. Najnowsze badania naukowe widzą początki scholastyki i rozwój uniwersytetów pod wpływem oddziaływania muzułmańskiego<sup>8</sup>.

## II. METODYKA MISYJNA W ŚREDNIOWIECZU

Szczególne miejsce wśród prekursorów i promotorów kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich zajmuje w tym okresie Rajmund Lull, jeden z największych misjonarzy w historii Kościoła, twórca szczegółowej teorii misjonowania. Najpierw trzeba jednak osadzić jego teorię i metodę misjonowania na tle powszechnie stosowanych metod pracy misyjnej w średniowieczu, aby tym lepiej uwypuklić specyfikę pojęcia misji u Lulla.

Wszystkie wcześniejsze metody prowadzenia misji były pokojowe lub połączone z przynusem<sup>9</sup>. Ta pierwsza polegała na przekonaniu wodza plemienia czy narodu do tego, aby przyjął wiarę chrześcijańską, dając przykład całemu ludowi. Tak było w Polsce, na Węgrzech i w krajach skandynawskich. Stosowano jednocześnie metodę bardziej siłową, zwłaszcza w XI i XII wieku, kiedy książęta niemieccy organizowali wyprawy orężne przeciwko ludom wschodniej Europy. Wobec sprzeczności pomiędzy perswazją a siłą papież, przy współpracy z teologami, wypracowali bardziej szczegółową doktrynę misji. Papież Innocenty IV

---

<sup>7</sup> „Dwudziestu jeden spośród dwudziestu proroków wymienionych w Koranie pojawia się w Biblii. Wyznawcy islamu znają wątki Jakuba, Józefa i Hioba równie dobrze, jak chrześcijanie. Koran ceni szczególnie dzieje Abrahama, Torę Mojżesza, Psalmy Dawida i Ewangelię Chrystusa jako księgi objawione przez Boga. Ten sam anioł Gabriel, który przybył do Maryi i zwiastował jej postanie od Boga, przybył też do Mahometa z nakazem głoszenia Koranu. Wyznawcy trzech religii uważają Abrahama za pierwszego proroka, który otrzymał objawienie [...]. Muzułmanie czczą Jezusa jako proroka i szanują Maryję jako jego dziewiczą matkę. Są świadomi moralnej odpowiedzialności za swe czyny i oczekują Sądneho Dnia wraz z jego konsekwencjami: niebem i piekłem”; cyt. za: Historia świata Islamu, F. Robinson (red.), Warszawa 2001, s. XIX–XX.

<sup>8</sup> Tamże, s. XX–XXI.

<sup>9</sup> Można, więc najogólniej stwierdzić, że w praktyce istniały dwa przeciwstawne stanowiska wobec świata będącego poza Kościołem. Jedni odnosili się do pogan tolerancyjnie, ale byli i tacy, jak Henryk z Suzy żyjący w XIII wieku, którzy zdecydowanie zajmowali stanowisko przeciwne; por. M.T. Zahajkiewicz, Średniowieczna teoria misji, *StPł* XXX: 2002, s. 70.

(1243–1254), przy pełnym poszanowaniu całkowitej suwerenności władców pogańskich, żądał niezbywalnego prawa posyłania wszędzie misjonarzy<sup>10</sup>. W 1249 roku tenże papież wysłał dziesięciu młodych studentów do Paryża na naukę języka arabskiego i innych języków wschodnich. To zainteresowanie podzielali także przełożeni zakonów żebraczych. Nawet poleca się misjonarzom nie korzystania z pomocy tłumacza, gdyż wówczas słowo misjonarza może zostać źle zrozumiane. Ale, aby głosić Ewangelię Saracenom, pisze dominikanin Wilhelm z Trypolisu do przyszłego papieża Grzegorza X, nie wystarczy zrezygnować z przemocy i uczyć się ich języka; trzeba jeszcze przez pogłębione studium Koranu, przesiąknąć kulturę i doktrynę islamu<sup>11</sup>. Wilhelm podaje w swoim dziele, że na terenie zajętym przez krzyżowców udało mu się z pomocą Bożą ochrzcić 1000 Saracenów<sup>12</sup>.

Wojna była usprawiedliwiona tylko w przypadku zakazu głoszenia kazań i złego traktowania misjonarzy i miała na celu wyłącznie otwarcie kraju na Ewangelię, a nie zmuszanie jego mieszkańców do zmiany wyznania<sup>13</sup>. Takie stanowisko prezentował Tomasz z Akwinu: *Nie powinno się pogan zmuszać do wiary, gdyż wiara jest aktem woli. Jednak mogą być zmuszeni, o ile to się da, przez wiernych, aby nie przeszkadzali w szerzeniu wiary, czy to przez rzucanie obelg, czy szkodliwe przekonywanie, czy nawet jawne prześladowanie. Oto dlaczego wierzący w Chrystusa często prowadzą wojnę z niewiernymi; nie dlatego by ich siłą zmuszać do wierzenia [...], lecz po to, by zmusić ich do niestawiania przeszkód wierze Chrystusowej*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Odtąd raczej postępowano w ten sposób, że papież wysyłał franciszkanów i dominikanów z listami do saraceńskich sułtanów. W pismach tych byli oni wzywani do nawrócenia. Papież spodziewał się, że pouczenie o dogmatach wiary wywrze na nich wrażenie i przywiedzie ich do nawrócenia. Dopiero pełne szyderstwa odpowiedzi sułtanów uświadomiły, że obrano fałszywą drogę. Tak, że nie pozostało nic innego jak zwrócić się bezpośrednio do szerokich mas. Jednak także i tu doświadczone ciężkie rozczarowań. Pierwsi męczennicy w Maroku (1216), Tunisie (1225) i w Ceucie (1227) nie liczyli, że spotka ich fanatyzm religijny i surowe prawa przeciw odstępcom od wiary. Regularna misja Słowa nie przynosiła rezultatów, mimo to nie zaniechano misji, szukając nowych dróg.

<sup>11</sup> A. V a u c h e z, Chrześcijananie wobec niechrześcijan, w: Historia chrześcijaństwa, t. 5, J.-M. Mayer, Ch.-L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (red.), Warszawa 2001, s. 602.

<sup>12</sup> L. L e m m e n s, Die Heidenmissionen des Spätmittelalters. Festschrift zum siebenhundertjährigen Jubiläum der Franziskanermission (1219–1919), Münster in Westf. 1919, s. 96.

<sup>13</sup> W związku z relacją idei krucjaty do misji podjęto w XIII wieku refleksję na temat charakteru działalności misyjnej. Stwierdzono m.in., że niewierni posiadają pełnoprawnie zajmowane ziemie i nie powinni nawracać się na chrześcijaństwo w celu zachowania swoich ziem. Z drugiej jednak strony, ponieważ Chrystus, jako Bóg, ma władzę nad wszystkimi ludźmi, tak samo wikariusze Chrystusa na ziemi, a więc Piotr i jego następcy, muszą wziąć na siebie tę odpowiedzialność. Chrześcijananie i niewierni są owcami Chrystusa poprzez stworzenie, mimo, że nie wszyscy pozostają w owczarni Kościoła. Papież może karać nie tylko chrześcijan naruszających prawo Ewangelii, lecz także niechrześcijan, którzy by nie przestrzegali prawa natury. Równocześnie jednak papież stwierdził niezbywalne prawo Kościoła rzymskiego do wysyłania swoich kaznodziejów na ziemie misyjne. Gdyby niewierni nie chcieli ich przyjąć, odwołanie się do siły i świeckiego ramienia uważane było za całkowicie zgodne z prawem, pod warunkiem, że tak zarządził papież. Papież mógł, więc wyrazić zgodę na działania wojenne, nie po to by pozwolić na przymusowe nawracanie, jako takie nie do przyjęcia, lecz by otworzyć te ziemie na kaznodziejstwo chrześcijańskie, a także, by bronić każdego chrześcijanina przed ewentualnymi prześladowaniami; por. A. V a u c h e z, jw., s. 598–600.

<sup>14</sup> Wypowiedź Akwinaty cytowana za M.T. Z a h a j k i e w i c z e m, jw., s. 70.

### III. KRUCJATY A MISJE ZAKONÓW ŻEBRACZYCH WŚRÓD MUŻULMANÓW

Przełomowym wydarzeniem w kontaktach mużulmańsko-chrześcijańskich były wyprawy krzyżowe. Dzięki krucjatom wyrobiono sobie na Zachodzie dokładniejszy pogląd na islam, którego doktrynę znano tylko z *Risali*, apologetycznego dzieła opracowanego w Bagdadzie przez arabskojęzycznego chrześcijanina. W połowie XII wieku Piotr Venerabilis (1094–1156) zlecił tłumaczenie Koranu na łacinę, które posłużyło mu do zwalczania islamu w traktacie *Przeciw Saracenom*.

Jednak trzeba pamiętać, że celem wypraw krzyżowych nie było nawracanie mużulmanów<sup>15</sup>. Niepowodzenia militarne tych wypraw prowadziły w konsekwencji do powstania nowej metody misyjnej. Już Piotr Venerabilis występował przeciw wyprawom krzyżowym i głosił, że nie należy wyruszać z mieczem na spotkanie z islamem, lecz uzbroić się w Ducha i Miłość.

Przełom, który nastąpił w XIII wieku, w czasach wielkiej obojętności wobec misyjnych zadań Kościoła, związany był z działalnością nowo powstałych zakonów żebraczych: franciszkanów i dominikanów. Reprezentowany przez nie nurt odnowy i przebudzenia duchowego zaowocował silnym pragnieniem podzielenia się wyznawaną wiarą z poganami. Celem tych zakonów była w jednym słowie: misja i to misja zarówno skierowana do chrześcijan (misje ludowe) jak i niechrześcijan (do pogan). Św. Franciszek dał w swojej regule wszystkim braciom pozwolenie, aby jako misjonarze udali się do Saracenów<sup>16</sup>. On sam jako misjonarz wyruszył w 1219 do Egiptu<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Wbrew niektórym hipotezom, bezpośrednim celem wypraw krzyżowych nie było z punktu widzenia Kościoła, nawracanie niewiernych, lecz wyzwolenie i obrona miejsc świętych chrześcijaństwa, które mużulmanie niesłusznie zagarnęli. W XII wieku papieżstwo pozostawiło troskę o rozwój kontaktów religijnych z islamem zasadniczo Kościołom wschodnim, które dysponowały potrzebną wiedzą, zdobytą w otaczającym środowisku.

<sup>16</sup> Jednak najbardziej chodziło o mużulmanów, którzy znajdowali się bezpośrednio u bram chrześcijaństwa, a nawet w samej Europie; jako Maurów w Hiszpanii oraz w dawnej chrześcijańskiej Afryce Płn. A nawet można ich było znaleźć niedaleko stolicy Europy chrześcijańskiej — Rzymu, w pld. Italii i na Sycylii, gdzie osiedlił ich w latach 1221–1223 w charakterze wojska najemnego, cesarz Fryderyk II.

<sup>17</sup> Przykładem tego nowego podejścia według zasady *verbo et exemplo* był św. Franciszek z Asyżu. Od 1212 lub 1213 roku na próżno usiłował on udać się do Syrii, a następnie do Maroka, gdzie w 1216 roku pięciu jego towarzyszy zginęło śmiercią męczeńską. Jednak podczas pierwszej wyprawy rozbił się statek i Franciszek musiał powrócić do Europy. Już rok później spotykamy go w Hiszpanii wśród Maurów. Choroba odwiodła go jednak od pracy misyjnej i znów wraca. Sześć lat później Franciszek osiąga ostatecznie swój cel. W 1219 przyłączył się do piątej wyprawy krzyżowej w Damietcie, w Egipcie, i tam nie zważając na przedsięwzięcia militarne chrześcijan, które zdaje się traktował sceptycznie, udał się do obozu sułtana Malika al-Kamila i zaproponował mu, żeby poddano go próbie ognia, by w ten sposób mógł dowieść wyższości wiary chrześcijańskiej nad islamem. Ponieważ Franciszek nie znał arabskiego, dlatego żołnierze nie mogli odgadnąć jego pokojowych zamiarów. Franciszek powtarzał nieustannie wołając to samo słowo: Sułtan!, aż został dopuszczony przed sułtana. Malik al-Kamil, który zdołał zrozumieć nieszkodliwość tej niepozornej postaci, kazał go pod osłoną militarną odprowadzić do obozu krzyżowców. Przedsięwzięcie św. Franciszka nie było odosobnione. Także inni wierzyli, że bezpośredni wpływ na sułtana stanowi najbezpieczniejszy środek w misji saraceńskiej do osiągnięcia celu. Jednak nikt więcej nie poszedł w ślady Franciszka. Założyciel zakonu franciszkanów, który pałał chęcią przekazania swej wiary poganom, by ich ten sposób zbawić, doznał

Także św. Dominik nosił się bardzo wcześnie z myślą misjonowania wśród Saracenów. Nawet wówczas, kiedy angażował się przeciwko heretykom w Langwedocji, w dalszym ciągu pragnął oddać życie i duszę za nawrócenie Saracenów. Tak samo król Ludwik Święty, podczas pobytu w Ziemi Świętej, po klęsce i niewoli w Egipcie (1250–1254) wielokrotnie wyrażał troskę o nawrócenie na wiarę chrześcijańską jak największej liczby muzułmanów, przede wszystkim poprzez wykup i ochrzczenie niewolników. Nawracanie muzułmanów na chrześcijaństwo z pewnością nie jest czymś masowym w XIII wieku, jednak zjawisko to nabrało pewnego znaczenia w Ziemi Świętej, gdzie nawróceni z islamu odegrali istotną rolę w armii krzyżowców. Pierwotnie krzyżowcy uważali, że nawrócony na chrześcijaństwo saraceński niewolnik stawał się człowiekiem wolnym. Kiedy jednak ich liczba wzrosła, problem równości pojawiał się w nowym świetle. Zasadniczo dokumenty potwierdzają, że w praktyce nawrócenie na religię chrześcijańską pozwalało saraceńskim niewolnikom na uzyskanie wolności.

#### IV. PODSTAWY TEOLOGICZNE POD NOWĄ METODĘ MISYJNĄ

Po wielu staraniach uwierzono w XIII wieku, że znaleziono odpowiednią metodę. Uznano, że dla osiągnięcia celu trzeba pozyskać wykształconych i uczonych wśród muzułmanów: Rajmund Lull wierzył nawet, że nawrócenie jednego uczonego Saracena pociągnie za sobą 1000 Saracenów. Zauważono, że muzułmanie mają upodobanie w dyskusowaniu. Dominikanin św. Rajmund z Peñafort (ok. 1180–1275) w dziełku *Memorandum* radzi ówczesnemu generałowi dominikanów, aby nie zaniechał misji; natomiast Tomasza z Akwinu uproszono o napisanie pomocnego dzieła dla „nawrócenia pogan”. Tak powstała w 1268 r. *Summa contra Gentiles*, w której Tomasz z racji postawionego sobie celu misyjnego nie oparł się na autorytecie Pisma Świętego, lecz na rozumie i logice. Dzieło dominikańskiego teologa pt. *Summa contra Gentiles* miał być podręcznikiem apologetyki dla misjonarzy misji saraceńskiej. Dialog i posłannictwo łączą się tu ściśle ze sobą. Tomasz podejmuje się w swoim dziele, celem głoszenia orędzia misyjnego wobec muzułmanów, stworzenie ogólnej koncepcji chrześcijańskiej nauki wiary i uzasadnienia jej z naturalnego punktu widzenia. Ponieważ chrześcijanie i muzułmanie dla odróżnienia wiary prawdziwej od fałszu, nie mają wspólnego Pisma Świętego, Akwinata zwraca się do wrodzonego każdemu człowiekowi, naturalnego poznania rozumowego<sup>18</sup>. Skoro wiara może się wypowiedzieć na temat całości dzieła stwór-

roczarowania, lecz potrafił wyciągnąć naukę ze swej porażki: ponieważ w pierwszej regule, którą napisał w 1221 roku, i która najlepiej odzwierciedla jego myśl, nie ma już mowy o dążeniu do męczeństwa, czego sam próbował w 1219 roku, ani o kontrowersjach doktrynalnych, mogących jedynie wywołać wrogie reakcje ze strony muzułmanów i popchnąć ich do prześladowań. W rozdziale XXI, poświęconym „tym, którzy udają się do Saracenów i innych niewiernych zaleca następującą postawę: „Bracia, którzy się tam udają, swoją duchową rolę mogą widzieć dwojako: albo nie wszczynać procesów ani dysput, podporządkować się każdej istocie ludzkiej ze względu na Boga i jedynie wyznawać, że są chrześcijanami; albo też, jeżeli uznają, że taka jest wola Boga, mogą głosić Słowo Boże, aby poganie uwierzyli w Wszechmogącego Boga, Ojca i Syna i Ducha Świętego, w Syna odkupiciela i zbawiciela, by ochrzczili się i stali chrześcijanami”; por. Regula non bullata (pierwsza reguła — 1221), 16,1–6.

<sup>18</sup> H. Birkle, Człowiek w poszukiwaniu Boga: Problem różnych religii, Poznań 1998, s. 48–50.

czego (*analogia entis*), to istnieje też jakieś jej powiązanie z elementami prawdy, postrzeganymi przez niechrześcijan w ramach stworzenia jako takiego. Rozum i objawienie pozostają we wzajemnym odniesieniu względem siebie, a jednocześnie różnią się istotnie. Wspólna podstawa stwórczego, naturalnego przeznaczenia człowieka umożliwia Tomaszowi zbudowanie modelu teologicznego dialogu, który ma służyć spotkaniu i prowadzeniu dysputy z innowiercami, zwłaszcza z muzułmanami. Wzajemne przyporządkowanie łaski i natury tworzy pewien model dialogu, który pozwala określić odniesienie i jednocześnie różnicę pomiędzy wiarą chrześcijańską a religiami poza chrześcijańskimi.

Także drugie jego pismo *De rationibus fidei contra Saracenos* było kierowane do misjonarzy, którzy mieli podjąć dysputę z uczonymi islamu. Jednak Tomasz z Akwinu dojrzał niebezpieczeństwo dla dysputującego misjonarza, gdy ten popadał w niebezpieczeństwo udowodnienia wiary za pomocą przekonywujących argumentów, co zresztą jest niemożliwe, gdyż wiara przekracza racje rozumu ludzkiego. Stąd nie należy się jedynie ograniczyć do obrony wiary. Trzeba też za pomocą argumentów rozumowych wykazać, że to, w co wierzymy, nie jest fałszywe.

## V. MIT RAJMUNDA LULLA

Tym, który podjął wielki plan pozyskania muzułmanów na drodze rozumowej argumentacji wiary był Katalończyk Rajmund Lull (1232–1316). Należy on do najbardziej uniwersalnych postaci i umysłów całego średniowiecza. Wielki duchem, jeden z genialnych ludzi, którzy okazali się niezwykle inspirujący dla potomnych. Jednym z najbardziej znanych jego uczniów był Mikołaj z Kuzy, który przejął i opracował niektóre z jego idei.

Nosił też w sobie charakterystyczne cechy epoki i narodu — epoki wypełnionej duchowym niepokojem, która zrodziła *Boską Komedię*. Był również duchem samotniczym, którego myśli wyprzedzały znacznie horyzonty większości swoich współczesnych. Krążyły o nim różne legendy, że był magikiem i alchemikiem. On sam określał się fantastą i szaleńcem, ponieważ w sercu był świętym. Człowiek o genialnej pracowitości, który wszystko, co stworzył, przeżył jako dzieło Boże. W rzeczywistości nie nazywał się Llull (pisane wtedy Lull), ale Ramon Amat, jak jego ojciec, któremu nadano w królestwie aragońsko-katalońskim przydomek Llull, co tłumaczy się jako „chwast”, „wichrzyciel”. I rzeczywiście ojciec był bojownikiem, który z królem Jakubem I zdobył Majorkę i został sowiec obdarowany przez króla posiadłościami. Jego syn Rajmund rósł na dworze, zaprawiany w poezji i sztuce rycerskiej. W królestwie chrześcijańskie, muzułmanie i żydzi żyli obok siebie pokojowo. Rajmund został wychowawcą synów królewskich i przełożonym dworzan. O „Doktorze oświeconym” (*doctor illuminatus*), zwanym przez Ramona Sugranyesa „doktorem misji” wielu nie wie więcej, niż podaje legendarna anegdota o jego nawróceniu<sup>19</sup>. To on stworzył pierwszą nowoczesną metodę misyjną. Idea

---

<sup>19</sup> Na życzenie Kartuzów z Vauvert Rajmund opowiadał w języku łacińskim historię swojego życia. Był całkiem zwykłym światowym człowiekiem, może o gorącym sercu, który chętnie cieszył się swoim

tolerancji, która stała się ostatecznym wnioskiem, doprowadziła go do przekonania, że misje muszą polegać na przekonywaniu. Jego celem było stworzenie płaszczyzny zrozumienia między chrześcijaństwem, judaizmem i islamem oraz rozwiązanie istniejących między nimi różnic. W swojej siedmiotomowej encyklopedii *Libre del contemplacio en Deu* Lull przekazuje ideę, że przez kontemplację, prawda religii chrześcijańskiej zostanie objawiona wszystkim ludziom<sup>20</sup>. W każdym ze swoich dzieł Lull starał się pokazać, że wiara i intelekt muszą pracować razem, aby uzasadnić, że chrześcijaństwo jest prawdziwą religią. Co w rzeczywistości wiemy o tej najznakomitszej postaci misji XII i XIII wieku?

## VI. BOŻY TRUBADUR Z MAJORKI

Lull był osobowością niezwykle złożoną, sam narzekał, że jest niewłaściwie rozumiany. Błogosławiony Rajmund Lull urodził się 1232 r. w Las Palmas de Majorka na największej z wysp Balearów — Majorce. Na pięć lat przed jego narodzeniem, Majorka została uwolniona spod panowania muzułmanów, którzy rządili tam przez ponad cztery stulecia. Rajmund wyrastał w Las Palmas de Majorka w społeczeństwie trzech religii, gdzie muzułmanie, żydzi i chrześcijanie żyli obok siebie pokojowo. Do 30 roku życia Rajmund zaprawiany w poezji i sztuce rycerskiej prowadził życie dworskie, życie barwne w przygody, dostarczające bogatego materiału na zajmującą powieść. Był nauczycielem następcy tronu Jakuba II, późniejszego króla Majorki i przełożonym urzędników dworskich. W późniejszym opisie swego życia z prostotą dorównującą ścisłości, w *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*, pisał m.in.: *Byłem człowiekiem żonatym, ojcem rodziny, majątnym, lubieżnym i światowym. Wyrzekłem się tego wszystkiego z własnej woli, ażeby móc czcić Boga, służyć dobru wspólnemu i sławić naszą świętą wiarę. Pojmany, więziony i biczowany za wiarę, pracowałem przez pięć lat nad rozbudzeniem przywódców Kościoła i chrześcijańskich książąt w interesie dobra wspólnego. Jestem już stary i schorowany, ale przyświeca mi ten sam cel, któremu pozostanę wierny aż do śmierci, jeśli taka będzie wola Boga.*

życiem. Zresztą radość była stałym elementem dojrzałego i nawróconego Rajmunda. Do nawrócenia doszło w następstwie przerażającej wizji Chrystusa ukrzyżowanego, tak wzruszającej, że Lull początkowo broni się przed jej przyjęciem. Pisze: Pewnego wieczoru Rajmund siedział obok swojego łóżka i chciał w swoim ojczystym języku stworzyć pieśń na cześć Damy, którą kochał szaleńczą miłością. Ale zaledwie napisał parę wersów, spojrzał do góry i zobaczył po swojej prawicy naszego ukrzyżowanego Pana Jezusa Chrystusa. Wizja napełniła go lękiem. Odłożył wszystko na bok i położył się do łóżka, aby zasnąć. Jednak ucieczka Rajmunda w sen na nic pomogła. Wizja Chrystusa powtórzyła się jeszcze cztery razy, zawsze wtedy, gdy usiłował dokończyć swój wiersz. Po ostatniej, piątej wizji, nie udało się już więcej ucieczka w sen i towarzyszyła mu do rana przerażająca i bezsenna noc, ponieważ pozostał z pytaniem, cóż oznaczało to widzenie. W końcu Rajmund dochodzi do przekonania: Bóg chciał, aby on całym sercem, całym swoim istnieniem oddał się na służbę Chrystusowi. Teraz nie tyle męczyła go myśl o rezygnacji z dotychczasowego, przyjemnego życia, co świadomość bycia niegodnym takiej służby. U głęboko religijnego Rajmunda jednak szybko dochodzi do głosu jego rycersko dynamiczna działalność i stawia sobie i Bogu pytanie, cóż mógłby uczynić dla Niego; por. E. Lorenz, *Die Kunst, sich in Gott zu verlieben*, Freiburg im Br. 1985, s. 13–14.

<sup>20</sup> A. Schimmel, Lull, Ramon, w: ERI, t. 9, s. 52.



Dworsko-rycerskie wychowanie Rajmunda odcisnęło wyraźne piętno na charakterze jego późniejszej działalności po nawróceniu. Był bez wątpienia człowiekiem radosnym, otwartym na świat, zażywającym przyjemności życia, „homme du monde”, ale również „homme à femme”. Zawarcie małżeństwa z Blanką Picany, z którą miał dwójkę dzieci, we wrześniu 1256 r. wydaje się nie oznaczało większej zmiany w życiu. Nadal pozostawał uwodzicielem kobiet, poetą podbijającym ich serca. Legenda mówi, że ożeniono Rajmunda, aby usatkwować go życiowo, jednak bezskutecznie. Jak przystoi na prawdziwego trubadura zakochał się pewnego dnia bez reszty w pięknej kobiecie, jak Petrarca w swojej Laurze, czy Dante w Beatrycze. Oczywiście ukochana była już zamężną kobietą. Rajmund zamiast uszlachetnić się przez swoją niespełnioną miłość, prześladowa swoją piękną, gdziekolwiek tylko przebywa. Jako dumny rycerz galopuje nawet na rumaku przez portal kościelny, aby zaskoczyć wybraną, w chwili, gdy w kościele odbywała się akurat Msza Święta. Jego piękna dama, dostrzega, że jej modlitwy w żaden sposób nie przywodzą go do rozsądku i decyduje się na ostateczność: Sprowadza swego adoratora w miejsce ukryte i tam obnaża przed nim swoje piersi, zniszczone przez trąd. To przeżycie „vanitas” wstrząsnęło nieokiełznanym Rajmundem tak głęboko, że przygotowało jego nawrócenie<sup>21</sup> w 1263, opisane po katalońsku w biograficznym poemacie *Lo desconhort* (1300). Odtąd następnych 50 lat swego życia poświęca nawracaniu muzułmanów i żydów. Pozostał dalej rycerzem na służbie Chrystusa<sup>22</sup>.

Początkowo pociągali go dominikanie, jednak, kiedy jego plany nie znalazły u nich zainteresowania, zwrócił się do franciszkanów i został tercjarzem franciszkańskim. Prawdopodobnie jako samouk posiadał głęboką znajomość języka i kultury arabskiej. Niestrudzenie usiłował pozyskać królów Aragonii, Francji, Cypru i Sycylii, władców republik morskich Genui, Pizy, Wenecji i papieży, a w końcu ojców soboru w Wienne (1311–1312) dla swojego programu misyjnego<sup>23</sup>, wskazując na konieczność znajomości języka i kultury oraz pozyskiwania nowych wiernych w duchu poszanowania ich odmienności kulturowej. Świadomy, że misje mogą być zrealizowane jedynie w akceptacji innych języków i kultur, podjął studia filozofii arabskiej, chrześcijańskiej teologii, medycyny i języka arabskiego w klasztorze Santa Marta La Real, a w następnych latach uzyskał stopień „magister artium” na paryskiej Sorbonie. Dobrze poznał ówczesne systemy filozoficzne i teologiczne.

W 1276 r., wraz z podobnie myślącymi franciszkanami, założył na Majorce akademię misyjną w Miramar, w której uczono języków orientalnych. Wielokrotnie udawał się do Afryki Północnej, na Sycylię i Cypr, gdzie głosił kazania misyjne i dyskutował z teologami muzułmańskimi. Również jego działalność dydaktyczna w Paryżu i Montpellier miała służyć pozyskiwaniu nowych wiernych na drodze przekonywania argumentami rozumowymi. Zdecydowanie polemizuje z dominującym averroizmem łącińskim. Według tradycji zmarł śmiercią męczeńską ukamie-

<sup>21</sup> E. Lorenz, jw., s. 12.

<sup>22</sup> Anegdota owiana legendą mówi nam o okolicznościach nawrócenia. Pod wpływem przeżycia wyrzekł się dotychczasowej światowej przeszłości ze względu na towarzyszące jej moralne zdrożności i rozpoczął życie kontemplacji i pokuty. Odtąd postanowił się poświęcić bez reszty misjom.

<sup>23</sup> S. Neill, *Geschichte der christlichen Missionen*, Erlangen, 1990, s. 97.

nowany przez muzułmanów w Bougie, choć istnieją świadectwa mówiące o jego powrocie na Majorę. Lull, który od momentu swego nawrócenia oddał się bez reszty dialogowi między islamem, a chrześcijaństwem zginął z rąk fanatycznych muzułmanów. Tym samym należy on do grona męczenników chrześcijańsko-muzułmańskiego dialogu międzyreligijnego. Lull przeliczył się w swojej optymistycznej wizji nawrócenia muzułmanów<sup>24</sup>.

## VII. WSZECHSTRONNOŚĆ LITERACKA

Wszechstronna działalność literacka Lulla (od 1270 r.) znajdowała odpowiednik w bogactwie pism i poruszanej problematyce. W jego spuściźnie literackiej znajduje się około 300 dzieł, które obejmują prawie wszystkie dziedziny wiedzy i gatunki literackie: autobiografia, liryka, powieść, analiza teoretyczna. W życiu Rajmund był księciem, rycerzem, pustelnikiem, teologiem, misjonarzem, kaznodzieją i mistykiem. W jego dziełach pisanych w języku łacińskim, katalońskim<sup>25</sup> i arabskim, znajduje odzwierciedlenie nie tylko kultura rycersko-dworska i teologiczna, ale także kultura muzułmańska, w takiej postaci, w jakiej utrwaliła się ona na Majorce.

Z perspektywy teologiczno-filozoficznej najbardziej znaczące jest dzieło *Ars generalis ultima* (1303–1308), w którym przedstawił wizję uniwersum i jego struktury w odniesieniu do Boga, do którego prowadzą wszelkie prawdy i z którego można je wywieść. *Ars generalis* miała być ogólną nauką dla wszystkich nauk. Ponieważ miała ona przedstawić prawdy obiektywne, powinna być poznana rozumowo zarówno przez żydów i chrześcijan, jak i muzułmanów. Lull przedstawił Kosmos w 9 hierarchicznych stopniach, a w alfabetycznej kolejności zawarł zasady wszechświata.

## VIII. POEZJA MISTYCZNA

Perłą liryki określono *Libre d'amic et d'amat* (Księga o przyjacielu i umiłowanym) z 1281 r, która stanowi samoistną i końcową część powieści utopijnej *Blanquerna*<sup>26</sup>. Jest to jedno z najwspanialszych dzieł mistyki katalońskiej z wyraż-

<sup>24</sup> Prawdopodobnie istnieją opatrnościowe granice rozkrzewiania wiary i misjonowania religijnego i trzeba odnaleźć się w wyzywającej rzeczywistości pluralizmu światów. Niektórzy ze znaczących Ojców Kościoła dali nam tego przykład. I tak Jan Damasceński działał na dworze kalifa i za jego zgodą napisał tam dla Kościoła Wschodniego ważne dzieło w obronie Ikon; por. G.-K. Kaltenbrunner, *Vom Geist Europas. Landschaften-Gestalten-Ideen*, Asendorf 1987, s. 104–105.

<sup>25</sup> Dzięki nadzwyczajnym zdolnościom językotwórczym Lulla język kataloński — wcześniej niż inne języki narodowe — uzyskał leksykalną i syntaktyczną możliwość wyrażania myśli naukowej.

<sup>26</sup> Krótkie poematy prozą (365 aforyzmy) odsyłają do miłosnego dialogu trubadurów i kontynuują tradycję *Pieśni nad Pieśniami*, z pominięciem słownictwa erotycznego. Żyjąc jako pustelnik, Blanquerna każdy dzień roku przyporządkowuje odpowiedniemu aforyzmowi o przyjacielu (kataloński *Amic* — „człowiek”) i umiłowanym (kataloński *Amat* — „Bóg”). Doświadczenie mistyczne obejmuje całego człowieka: jego siły wyobraźni, rozumu i woli. Celem jest coraz doskonalsze oczyszczenie duszy i ostateczne zjednoczenie w miłości, w którym jednak Bóg i człowiek pozostają istotowo różni (*diverses*

nym wpływem poezji sufickiej. W tej powieści wyraża się najpełniej stosunek i zrozumienie islamu. Lull sławi wiarę muzułmańską w jedność Boga, którą uważa za fundament wzajemnego zrozumienia trzech religii „Abrahamowych”. Uznaje znaczenie sufijskiej praktyki dhikr (*recollection of God*) i opisuje ją jako pożyteczny etap na drodze do Boga. W końcu wyraża opinię, że muzułmanie są bliżej chrześcijan niż inni niewierzący, ponieważ przyjmują dziewicze poczęcie Maryi. Z drugiej strony Lull był bardzo krytyczny wobec niektórych zwyczajów islamskich: zmysłowy charakter raju, poligamia.

## IX. ZAŁOŻENIA STRATEGII MISYJNEJ

W wyniku nawrócenia Rajmund sformułował program działalności misyjnej, który zakładał najogólniej nawrócenie muzułmanów na wiarę chrześcijańską na drodze przyjacielskiego poznania, studium ich religii i porozumienia się w języku arabskim. Całą jego teologię i metodykę misyjną można sprowadzić do trzech punktów:

1. Przepowiadanie wiary niechrześcijanom, zwłaszcza muzułmanom.

2. Prezentacja i uzasadnienie treści wiary chrześcijańskiej w książkach i traktatach w sposób zrozumiały dla niechrześcijan. W zamierzeniu Lulla miało to być najlepsze na świecie dzieło przeciw błędom innowierców, które pisał w różnych wariantach przez całe swoje życie. Jego całościowy dorobek liczy 27 000 stron. Najnowsze bibliografie wyliczają 246 tytułów, w których zawarta jest cała jego teologia i metodologia misyjna<sup>27</sup>.

3. Zakładanie kolegiów dla formacji naukowej misjonarzy i potrzeba nauczania w nich języka arabskiego. Nie tylko sam opanował znakomicie ten język, ale podejmuje starania u królów i papieży, aby zakładali klasztory, w których mnisi uczyliby się języków orientalnych i studiowali naukę o misjach. 10 lat po założeniu Akademii Misyjnej na Majorce, jego dalsze prośby u papieża Honoriusza IV zaowocowały założeniem Kolegium języków orientalnych w Paryżu (1285). Pod koniec życia wyniku nieustannych starań Rajmunda, kanon IX soboru w Wienne postanawiał utworzenie pięciu kolegiów przy ówczesnych wielkich uniwersytetach: w Rzymie, Bolonii, Paryżu, Oxfordzie i Salamance. Kanon precyzował, że nauczanie obejmie język arabski, hebrajski, syryjski i grecki. Prawdopodobnie postanowienia te nigdy nie weszły w życie. Jednak niewątpliwą zasługą Lulla było uzyskanie od najwyższych autorytetów kościelnych dekretu, który uznawał, że do głównych zadań papieża zalicza się także obowiązek rozkrzewiania wiary wśród innowierców, oraz uznanie, że misjonarz nie może skutecznie podjąć swego zadania bez znajomości języka misjonowanego kraju. Językiem współczesnym program ten można wyrazić następująco: Dialog-apostolat pracy-wykształcenie

---

*coses*); por. J u a n T o u s, Lull Rajmund, w: Leksykon Mistyki, P. Dinzelbacher (red.), Warszawa 2002, s. 169.

<sup>27</sup> Z życia Lull nie miał sukcesów. Jego oryginalne idee, wyprzedzające jego czas, zostały zrealizowane dopiero później. I choć czuł się niegodnym otrzymanego zadania, to coraz jaśniejsze było jego przekonanie o potrzebie takiego dzieła.

naukowe misjonarzy. Przygotowanie naukowe misjonarzy do dziś stanowi nieodzowny warunek owocnego dialogu i apostołatu pracy. Założenia programowe jego teorii działalności misyjnej opierały się na rozległych studiach kulturowych i religijnych oraz językowych. Ich celem było wypracowanie skutecznej koncepcji komunikacji misyjnej z islamem, która także w czasach późniejszych nie znalazła sobie równych.

Najważniejszym przesłaniem jego metody misyjnej było głoszenie wiary nie środkami materialnymi, lecz za pomocą broni duchowej (*armis spiritualis*). Jak bardzo myśl Lulla była nowoczesna, pokazuje jego postulat ponownego zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich, jako konieczny warunek owocnego przepowiadania wiary. Rozłam chrześcijan jest bowiem powodem wielkiej nieufności innowierców wobec nauki chrześcijańskiej<sup>28</sup>.

## X. PREKURSOR KONGREGACJI ROZKRZEWIANIA WIARY

Rajmund Lull zaproponował także ustanowienie w Rzymie pod zwierzchnictwem kardynała, Centrali misyjnej dla kierowania misyjną działalnością Kościoła. W tym celu wysłał petycję do papieża Celestyna V (1294) i Bonifacego VIII (1295). Ostatecznie jego idea została zrealizowana dopiero za papieża Grzegorza XV, który założył w 1622 r. Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Projekt kościelnej Centrali misyjnej był na owe czasy całkiem nowatorski i odpowiadał politycznemu rozpadowi Europy<sup>29</sup>. W tej sytuacji Kościoła i Europy stworzenie centralnej Kongregacji Misyjnej w rękach papieża wydawało się potrzebą chwili.

## XI. ZAŁOŻENIE METODOLOGICZNE

Lull jako polihistor podjął próbę stworzenia systemu logicznego obejmującego wszystkie dziedziny wiedzy. Nawet skonstruował maszynę logiczną służącą do otrzymania rozmaitych kombinacji pojęć. W dziele *Wielka Sztuka (Ars Magna generalis ultima)* napisanym przeciw błędom awerroistów i muzułmanów daje wykład metody, która ma prowadzić do odciążenia awerroistów i muzułmanów od błędów. Muzułmanie odrzucają chrześcijańskie objawienie, awerroiści w oparciu o przesłanki filozoficzne, nie godzą się brać go pod uwagę. Filozofię i religię dzieli, więc przepaść; pierwsza argumentuje wyłącznie w imię rozumu, druga posiłkuje się metodą pozytywną, to znaczy mówi w imieniu danych objawionych,

<sup>28</sup> J. Metzler, Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale, w: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria Rerum, J. Metzler (red.), t. I/1. 1622–1700, Rom – Freiburg – Wien 1971, s. 41.

<sup>29</sup> Na przełomie XII i XVII wieku idea Świętego Cesarstwa Rzymskiego nie spajała już więcej rozmiągających się dążeń narodowych państw europejskich. Także idea krucjaty nie potrafiła zatrzymać tego procesu. Całkowite niepowodzenie krucjat stało się oczywiste w 1291 r. wraz z utratą wszystkich posiadłości lądowych na Bliskim Wschodzie. W myśl założeń średniowiecza powołani przez Boga do obrony Kościoła cesarz, królowie i książęta zawiedli. Brakowało im chęci rozszerzania wiary, może z wyjątkiem świętego króla Francji Ludwika X, który poważnie traktował zadanie rozszerzenia wiary.

które uznaje na początku za fakt i z których następnie wyprowadza wnioski. Otóż jest oczywiste a priori, że musi być możliwe ustalenie zgody między tymi dwiema naukami. Teologia jest matką i mistrzynią filozofii; musi, więc między nimi zachodzić taka sama zgodność, jaka zawsze występuje między przyczyną a skutkiem<sup>30</sup>. I choć istniała już wcześniej konieczność pracy apologetycznej celem pozyskania niewiernych (Rajmund Martin, św. Tomasz z Akwinu, Roger Bacon<sup>31</sup>), to dopiero u Rajmunda Lulla stanowiła ona prawdziwy rdzeń całej jego doktryny.

## XII. METODA EWANGELIZACJI

Metoda ewangelizacji Rajmunda Lulla była związana z licznymi wysiłkami, które miały za cel nawrócenie muzułmanów i żydów. Pisał: *Ponieważ my wszyscy mamy tylko jednego Boga i Pana, przeto również my wszyscy razem powinniśmy posiadać jedną wiarę i religię, mianowicie świętą wiarę chrześcijańską*. Dla Lulla zasadnicze znaczenie w dyskursie chrześcijańsko-muzułmańskim było przedstawienie centralnych chrześcijańskich prawd wiary: Trójcy Świętej i Wcielenia na drodze argumentacji rozumowej, metafizyczno-spekulatywnej. Jego filozofia bazowała na tajemnicy Trójcy Świętej: trzy władze duszy odzwierciedlają zasadę trynitarną. Lull usiłował zredukować całą wiedzę do pierwszych zasad, aby ustanowić doskonałą jedność, charakteryzującą strukturę wszechświata. Dlatego Rajmund ciągle odwołuje się do rozumu, bo *niewierzący nie martwią się zapatrywaniami wierzących, lecz jedynie uwzględniają racje rozumu*. Heretycy podobnie jako muzułmanie akceptują argumentację rozumową. I właśnie w oparciu o rozum Lull był przekonany, że posiadał w ręku lepsze argumenty na potwierdzenie Prawdy wiary chrześcijańskiej, które powinny znaleźć u jego muzułmańskich partnerów dialogu uznanie i respekt. Jego celem jest misjonowanie niechrześcijan na drodze argumentacji rozumowej. Jednak tymi zachwalanymi środkami rozumu Lull nie zdołał osiągnąć muzułmanów, którzy wciąż na nowo odwoływali się do rozumu. I tak początkowo ireniczny dialog przeradzał się w waleczne dysputy.

Rajmund Lull był przekonany, że nawet najlepsze nastawienie w duszy apostoła nie wystarcza do sukcesu jego dzieła, jeśli nie towarzyszy mu nieodzowna znajomość środowiska, w którym przyjdzie mu pracować i odpowiednie przygotowanie intelektualne do rozpoczęcia walki. Przygotowanie intelektualne stanowiło sedno jego metody ewangelizacyjnej. Doktor *illuminatus*, jak zresztą wszyscy dobrzy południowcy posiadał zmysł praktyczny. Opracował metodę ewangelizacji pogan w duchu prawdziwie proroczym. Udoskonalął swoją metodę przez całe życie i bronił jej przed atakami. Aby nawrócić człowieka, należy zacząć od pogłębionego poznania jego dotychczasowych wierzeń. Dlatego postulował naukowe studium religii. Oprócz wierzeń należy poznać zwyczaje, filozofię i sposób rozumowania ludzi, którym głosi się Ewangelię. Sam dał tego przykład, oddając się z całą powagą studiom nad islamem. Lull nalegał, aby misjonarz odbył odpowiednie

<sup>30</sup> E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1966, s. 344.

<sup>31</sup> *Opus majus* Rogera Bacona była również owocem apostołskich dążeń do krzewienia wiary w oparciu o moc chrześcijańskiej mądrości.

studia, prawie że obsesyjnie podkreślał konieczność formacji specjalistycznej i to nie tylko w zakresie przygotowania językowego<sup>32</sup>. Aby przybliżyć Saracenów i aby przekonać najbardziej uczonych spośród nich do wiary chrześcijańskiej, Lull postulował dialog doktrynalny w formie dysput ustnych i publicznych na wzór tych, organizowanych przez dominikanów z muzułmanami i żydami w krajach europejskich. Takie konferencje powinny odbywać się w atmosferze pokoju i wzajemnego zaufania — powiedzielibyśmy dzisiaj w atmosferze tolerancji. To podejście oczywiście kontrastowało z tonem innych apologetów i polemistów tamtej epoki. Jego najgłębszym życzeniem było, aby wszyscy ludzie na świecie oddawali chwałę Bogu Trójjedynemu. Jednak apele i idee Rajmunda na rzecz działalności misyjnej napotykały na glebę, która była jeszcze niedojrzała, aby je przyjąć. Jednak żadne dobre nasienie nie ginie w skarbcu Kościoła. Te, które Rajmund posiał i zrosił łzami i swoją krwią wydały wspaniałe owoc kilka wieków później<sup>33</sup>.

Rajmund Lull autor wielu dzieł o treści misyjnej obstawał przy założeniu, że rozstrzygające są absolutnie przekonywujące argumenty, chodzi o wykazanie absolutnej siły przekonywującej dogmatów (tzw. *rationes necessariae*). To właśnie w dobie wojen krzyżowych nikt inny jak Lull z całą ostrością potępił prowadzenie takich wojen; przymus zewnętrzny miecza należy zastąpić przymusem wewnętrznym *rationes necessarie* (racjonalizm metody Rajmunda Lulla). Dlatego tylko językowo dobrze przygotowany misjonarz może sprostać sztuce dysputowania. Lull był czterokrotnie w Afryce Płn. (1281–1282, 1292, 1307, 1314–1316) jednak jego metoda na nic się przysłużyła. W czasie swej ostatniej podróży wpadł w ręce Saracenów w Bougie w Algierze i w wieku 84 lat zmarł w wyniku doznanych ran przez ukamienowanie na Majorce. Ostatni spoczynek znalazł w Kościele św. Franciszka. Już od XIV wieku cieszył się jako męczennik kultem błogosławionego na rodzinnej wyspie w zakonie franciszkańskim, choć był tylko tercjarzem. Papież Klemens XIII zatwierdził ten kult w 1763 r. Pośmiertnie powszechnie zauważono jego chrystocentryzm i przeważający rys augustyniańsko-bonawenturiański. Natomiast odrzucono dawne oskarżenie o racjonalizm.

### XIII. MYŚL DUCHOWA

Analizując misyjną myśl i działanie Lulla, należy dostrzegać ich związek z jego myślą duchową. Powszechnie docenia się znaczenie Lulla dla duchowości. Znany jego biograf i badacz jego myśli W. Platzeck określa Bożego trubadura z Majorki *eremita w drodze*<sup>34</sup>. Lull — jakkolwiek z powołania pustelnik, nauczał i w praktyce pokazał, że kontemplacja powinna służyć działaniu. Jego spojrzenie znajduje swoje fundamentalne uzasadnienie w myśli o Bogu, który jest przede wszystkim *bonitas difusiva* (udzielającym się dobrem). Jeśli więc rzeczywiście Boga nosimy w swoim

<sup>32</sup> Już wcześniej dominikanie uczyli się języka arabskiego i hebrajskiego. W 1274 r. Lull otrzymał od księcia Jakuba dla Franciszkanów Mniejszych pozwolenie na założenie kolegium językowego Trójcy Świętej w Miramar na wyspie Majorce.

<sup>33</sup> R. Sugranyes de Franch, Raymond Lulle, ses idees missionnaires, w: Histoire Universelle des Missions Catholiques, S. Delacroix (red.), Paris 1956, t. 1, s. 217–220.

<sup>34</sup> E. W. Platzeck, Raimund Lull. Sein Leben-Seine Werke..., Düsseldorf – Roma 1962, dwa tomy.

sercu, to zarazem powinniśmy być jego świadkami, stanowi to pierwszą zasadę „życia mieszanego”. Rajmund Lull jest określany „filozofem czynu”, choć był raczej teologiem. W rozważaniach wykorzystuje myśl św. Tomasza o przewadze życia apostołowskiego, także w odniesieniu wyłącznie do życia kontemplacyjnego, tzn. szukać dobra nie tylko dla siebie, ale za pomocą kontemplacji i miłości chrześcijańskiej, dążyć do tego, aby także inni je osiągnęli<sup>35</sup>.

#### XIV. AKTUALNOŚĆ RAJMUNDA LULLA

Jest na pewno ewenementem, że Rajmund Lull jako człowiek świecki stał się pionierem nowej teorii i metody misyjnej w średniowieczu. W swojej refleksji wiary wychodzi od otaczającej go rzeczywistości, aby zaadaptować ją dla fundamentalnych potrzeb Kościoła, któremu z całym oddaniem służył. Był to czas dużej obojętności wobec misyjnego nakazu Chrystusa. Życie i dzieło misyjne Lulla znalazły najpełniejszy wyraz w *Księdze o poganinie i trzech mędracach*, gdzie czytamy: *Tak jak mamy jedyne Boga, jedyne stwórcę i jedyne Pana, tak mamy mieć jedną wiarę, jedno prawo i wspólnotę, jeden sposób kochania i czczenia Boga i mamy miłować i pomagać jedni drugim*. Ta utopijna wizja ludzkości jest dla Lulla osiągalną rzeczywistością z tego prostego powodu, że jedność jest zamierzona przez wolę Bożą. I jeśli nie została jeszcze osiągnięta i daleko do tego, to z powodu tych, którzy mogąc ją osiągnąć, nie używają wszystkich środków, które mają do dyspozycji. Zjednoczenie ludzkości w jednej wierze może zostać osiągnięte przez nawrócenie. Stąd zasadniczym celem dzieła Lulla jest po pierwsze, nawrócenie niewiernych, po drugie, nawrócenie chrześcijan. Nawrócenie niewiernych ma zostać zrealizowane na drodze systematycznej pracy misyjnej, która domaga się przedstawienia wiary chrześcijańskiej za pomocą argumentów rozumowych, a nie tylko z wiary. Można zmienić jedną wiarę na drugą, jeśli jest się przekonany o jej prawdziwości. Lull był przekonany, że wypracował niezawodną metodę nawracania innowierców na prawdziwość chrześcijańskich prawd wiary. Dla tej sprawy Lull oddał całe swoje życie. Jego model misyjny nie przyniósł rezultatów jedynie z braku zaangażowania węg rządzących w społeczeństwie. Lull chciał chrześcijaństwa otwartego na świat, a nie podzielonego przez spory między rządzącymi. Najtrudniejszym zadaniem dla Rajmunda Lulla było przekonanie chrześcijan do walki o realizację tego ideału misyjnego. Niepowodzenie jego metody wynikało z braku nawrócenia chrześcijan, radykalnej zmiany w ich skali wartości<sup>36</sup>. Chrześcijaństwo uważali metodę Lulla za szaloną; zresztą on sam nazywał

<sup>35</sup> A. Matanić, Lullo, Raimondo, w: DES, t. 2, s. ...

<sup>36</sup> Najogólniej można wyróżnić trzy czynniki uzasadniające niepowodzenie misji wśród Saracenów: nawrócenie na chrześcijaństwo nie przynosiło saracenom żadnych korzyści ziemskich. Wiadomo, że wcześniej przyczyną nawróceń rzadko było czyste pragnienie zbawienia; złe świadectwo krzyżowców i schizmatycznych Kościołów w Azji, w przeciwieństwie do poziomu etycznego misjonarzy; Odpowiedzi sułtanów na listy papieskie: Nie trzeba nam pouczenia, gdyż wiemy o Chrystusie więcej i oddajemy mu większą chwałę. Chrześcijaństwo nie mają niczego specjalnego do zaferowania. Również w islamie jest mowa o sędzi i sprawiedliwości. To, czego potrzebowano: wolność dzieci Bożych i przestanie miłości nie były obecne w kazaniach misyjnych: tylko sama ewangelia może przekonać: nie można przewyczyć islamu islamem.

się „Ramon głupiec”. Bardziej niż nad bezskutecznością swoich wysiłków bolał nad tym, że Bóg na świecie jest tak mało czczony i szanowany. Myślenie wyróżniające człowieka i stanowiące o jego godności, nie jest używane. Sama wiara może być przeszkodą w wolnym używaniu rozumu. Lull krytykował i bolał nad tym, że większość ludzi na świecie nie potrafi myśleć i kochać. Dlatego proponuje wprowadzenie akcji pastoralnej, która uczyłaby ludzi myśleć. Boleje nad tym, że część ludzi nie używa swojej inteligencji, swoich zdolności myślenia. Najbardziej godnym podziwu jest jego optymizm i silne przekonanie o ostatecznym zwycięstwie rozumu i prawdy<sup>37</sup>.

**RAJMONDO LULL COME PRECURSORE DEL METODO  
DEL DIALOGO NELL’AZIONE MISSIONARIA  
DELLA CHIESA CATTOLICA NEL MEDIOEVO**

SOMMARIO

Questo articolo riguarda l’opera missionaria di Raimondo Lullo (1232–1315). Un personaggio straordinario nella missione medievale. Dopo la sua conversione (1263), lascia la moglie e i figli e pieno dello spirito francescano abbraccia tre ideali: Mettere la propria persona nel pericolo di morire per ricondurre gli infedeli alla verità della fede; per questa sua opera missionaria scrivere dei libri (mediante una tecnica comparativa, di dialogo) di convincere i lontani alla Chiesa; fondare collegi e i monasteri dove i missionari possano prepararsi studiando la lingua araba e quelle degli altri infedeli, e altre religioni.

Conosciuti sono i suoi viaggi missionari all’Africa e la sua presenza al Concilio di Vienna in favore dell’opera missionaria. Il suo metodo dialogico si distingue per il „comparativismo” teologico (il metodo della „comparazione”). La sua metodologia missionaria e attuale anche oggi, cioè conoscere perfettamente la cultura e la religione degli altri.

---

<sup>37</sup> F.D. Reboiras, Raimundo Lulio: la Fe Consciente, w: [http://www.hottopos.com/mirand6/raimundo\\_lulio\\_la\\_fe\\_consciente.htm](http://www.hottopos.com/mirand6/raimundo_lulio_la_fe_consciente.htm).18.19.2003.



## „JAK ARYSTOTELES Z EUKLIDEM...” DOWODY MATEMATYCZNE W FILOZOFII OKSFORDZKIEJ XIV WIEKU

Arystoteles matematykiem nie był. Nauka ta pozostawała raczej na marginesie jego zainteresowań. Poza wspomnianą przez Diogenesa Laertiosa, zaginioną rozprawą *O matematyce*<sup>1</sup> nie poświęcił jej żadnej osobnej pracy. W swoich dziełach zawarł pewne uwagi odnoszące się do matematyki, jednak znaczna większość z nich znajduje się w księgach logicznych i dotyczy głównie zagadnienia miejsca tej nauki pośród innych<sup>2</sup>. Euklides natomiast nie był filozofem przyrody. Jego najsłynniejsze dzieło — *Elementy*, to wyczerpujący, systematyczny wykład wiedzy geometrycznej podsumowujący trzysta lat działalności matematyków greckich. Co istotne, Euklides wyraźnie odrzucił myśl o jakimkolwiek odniesieniu geometrii do rzeczywistości przyrodniczej, nawet — co wydawałoby się oczywiste — w praktyce mierniczej<sup>3</sup>.

Nie znaczy to, że gdyby Euklides miał okazję spotkać Arystotelesa, to nie mieliby wspólnych tematów dla naukowej dyskusji. Dyskusja ta jednak — co na podstawie powyższych stwierdzeń można przyjąć z dużą pewnością — nie przyniosłaby żadnych zmian w postrzeganiu świata i przydatności matematyki do jego opisu, zarówno przez jednego, jak i przez drugiego z wymienionych geniuszy nauki starożytnej. Albowiem tylko w odniesieniu do jednego faktu można mówić o bezpośrednim związku pomiędzy myślą Arystotelesa a dziełem Euklidesa. Metoda wykładu zastosowana w *Elementach*, jak podkreślają historycy nauki<sup>4</sup>, wydaje się być pierwszym konsekwentnym zastosowaniem w praktyce zasad konstrukcji systemu aksjomatycznego i dedukcyjnego przedstawionych przez Arystotelesa w *Analitikach wtórych*<sup>5</sup>. Bezzasadnym byłoby natomiast, jak sądzę, oczekiwać od autora *Elementów* uwag odnoszących się do filozofii Arystotelesa. Historia jednak potoczyła się tak, że na przełomie trzynastego i czternastego wieku w Oksfordzie twierdzenia matematyczne, zawarte w najsłynniejszym dziele Euklidesa stawały się argumentami już to potwierdzającymi, już to zaprzeczającymi arystotelesowskie opinie w filozofii przyrody, by ostatecznie stać się podstawowym elementem nowego sposobu opisywania świata.

<sup>1</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 267.

<sup>2</sup> R. Murawski, *Filozofia matematyki — zarys dziejów*, Warszawa 2001, s. 26.

<sup>3</sup> Tamże, s. 31.

<sup>4</sup> Tamże, s. 28; G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, Warszawa 1998, s. 45–46.

<sup>5</sup> *Arystoteles, Analitiki wtóre, 76a–77a*, ks. I, rozdz. 10, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990, s. 269–271.

Jest to fakt zaskakujący choćby dlatego, że Arystoteles wielokrotnie w swoich pismach zastrzegał, by nie wykorzystywać twierdzeń i zasad jednej nauki w obrębie innej, a szczególnie silnie zalecana była przezeń separacja fizyki i nauk matematycznych<sup>6</sup>. Dopuszczał on, co prawda, zastosowanie geometrii w dowodach twierdzeń z zakresu mechaniki lub optyki oraz reguł arytmetyki w harmonice, były to jednak jedyne wyjątki od wspomnianej przed chwilą reguły<sup>7</sup>. Większość filozofów średniowiecznych także uznawała to arystotelesowskie zastrzeżenie za obowiązujące. Nawet ci, którzy, jak Kilwardby czy Bacon, podkreślali, że matematyki należy się uczyć przed fizyką, ponieważ jest ona niezbędna dla zrozumienia tej ostatniej, nie sprowadzali przyrodoznawstwa do matematyki<sup>8</sup>. Podobnie uważał także Robert Grosseteste, którego teoria struktury wszechświata zwana czasem *metafizyką światła*<sup>9</sup> najlepiej ze wszystkich powstałych w średniowieczu nadawałaby się do matematyzacji, a ściślej — „geometryzacji”. Wszak uznanie światła za podłoże i pierwotne tworzywo wszechświata oznacza w zasadzie przyjęcie, ściśle geometrycznych w swej strukturze, praw optyki jako rządzących światem, podstawowych praw natury<sup>10</sup>. Grosseteste sprzeciwiał się jednak redukcji filozofii przyrody do optyki, a tej do geometrii. Przyjmował on, że istnieją dwa sposoby dowodzenia: pierwszy daje wiedzę pewną, demonstratywną, dotyczącą przyczyn (*propter quid*) i jest możliwy do osiągnięcia na gruncie matematyki; drugi pozostaje w obrębie fizyki i rozpatrując skutki działania przyczyn, może dostarczyć tylko wiedzy niepewnej i prawdopodobnej (*quia*). Mimo tego, że geometria jest metodą gwarantującą osiągnięcie wiedzy pewnej, Grosseteste nie upierał się, by odwoływać się do niej musiała każda refleksja nad przyrodą<sup>11</sup>.

Wielu historyków myśli średniowiecznej twierdzi, że matematyka zadomowiła się na dobre w filozofii przyrody dzięki najslynniejszemu chyba czternastowiecznemu filozofowi oksfordzkiemu, Wilhelmowi Ockhamowi. Rzeczywiście, modyfikując nieco arystotelesowską hierarchię nauk w swojej *Sumie logicznej*, zmienił on całkowicie rolę i znaczenie matematyki dla całości wiedzy. O ile Arystoteles tylko wyjątkowo dopuszczał wyjaśnienia i dowody matematyczne w obrębie astronomii, optyki i harmoniki, broniąc całkowitej autonomii pozostałych nauk szczegółowych<sup>12</sup>, o tyle Ockham uznał, że każdą naukę wolno całkowicie lub częściowo

<sup>6</sup> Tamże, 75a–75b, ks. I, rozdz. 7, jw., s. 267–268; t e n ż e, *Metafizyka*, 1077b–1078a, ks. M (XIII), rozdz. 3, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, jw., t. 2, Warszawa 1990, s. 825–826; t e n ż e, *Fizyka*, 193b–194a, ks. II, rozdz. 2, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 2, jw., s. 47–48.

<sup>7</sup> *Arystoteles, Analityki wtóre*, 76a, ks. I, rozdz. 9, jw., s. 269.

<sup>8</sup> A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. I, Warszawa 1960, s. 97–98.

<sup>9</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 577; U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Kraków 1994, s. 77.

<sup>10</sup> R. Grosseteste, *O liniach, kątach i figurach, albo o załamaniu i odbiciu promieni*, w: M. Boczar, Grosseteste, Warszawa 1994, s. 140–145.

<sup>11</sup> E. Jung-Palczevska, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem*. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu, Łódź 2002, s. 87; A.C. Crombie, jw., t. II, Warszawa 1960, s. 32.

<sup>12</sup> Zob. przypis 7 powyżej.

podporządkować w ten sposób arytmetyce lub geometrii<sup>13</sup>. Z drugiej strony, tak jak ogromna większość filozofów średniowiecznych, Wilhelm Ockham wskazywał, iż matematyka i fizyka są odrębnymi naukami, jako że rozważają różne twierdzenia dotyczące różnych przedmiotów i różnych własności. Co więcej, w jego opinii astronomia, optyka i harmonika są dużo bliższe fizyce niż matematyce — co pozwala nam stwierdzić, że Ockham przyjmował mimo wszystko wzajemne rozróżnienie nauk w duchu ściśle arystotelesowskim i nie zamierzał wykorzystywać praw arytmetyki ani geometrii w wyjaśnianiu przyrody<sup>14</sup>. Świadczyć o tym mogą także jego pisma, w których nie znajdziemy nic na temat astronomicznych modeli matematycznych czy zastosowania arytmetyki w teorii muzyki. Nawet, kiedy Ockham wprowadzał rozważania natury geometrycznej, to skupiał się na kwestiach logicznych bądź ontologicznych a nie na wykorzystaniu tej nauki w fizyce<sup>15</sup>.

Nietrudno zauważyć, że dowody i twierdzenia geometryczne pojawiają się w średniowiecznej oksfordzkiej filozofii przyrody wcześniej niż rewolucyjne teorie Ockhama. Impulsem dla przywołania argumentów natury *stricte* matematycznej stała się, rozpoczęta pod koniec trzynastego wieku dyskusja na temat struktury wielkości ciągłych, w terminologii średniowiecznej określanych mianem *continua*. Niektórzy z ówczesnych filozofów — jak Henryk Harclay, Walter Chatton czy Gerard Odo — przyjmowali, że wszystkie substancje materialne składają się ze skończonej według jednych, nieskończonej wedle innych, liczby bezwymiarowych *atomów*<sup>16</sup>. Zaprzeczyli oni tym samym twierdzeniu z VI księgi *Fizyki* Arystotelesa, wedle którego wszelkie *continua są podzielne na części podzielne, to znaczy podzielne w nieskończoność*<sup>17</sup>. Znakomita większość filozofów tamtego okresu akceptowała opinię Arystotelesa w tej kwestii, starając się wykazać, że „atomyści” propagują fałszywy obraz rzeczywistości. Jednym z najwybitniejszych uczestników tego sporu był Jan Duns Szkot. Właśnie w jego pismach odnajdziemy geometryczne argumenty skierowane przeciw współczesnemu mu atomizmowi. Dla przykładu, gdybyśmy w kwadracie — dowodził Szkot — którego boki składałyby się z „atomów”, poprowadzili linie równoległe od każdego z „atomów” zawartych w jednym z boków tego kwadratu do każdego z „atomów” zawartych w boku przeciwległym, to wówczas musimy przyjąć, że poprowadzone w ten sposób linie przechodzą przez tyle „atomów” zawartych w przekątnej tego kwadratu, ile zawarte jest w dowolnym z boków owego kwadratu. Tym samym musielibyśmy zaprzeczyć jednemu z podstawowych twierdzeń matematyki, że przekątna kwadratu jest niewspółmierna w stosunku do jego boków. Zdaniem Johna Murdocha, Jan Duns Szkot swoje argumenty zapożyczył głównie z *Metafizyki* Al-Ghazalego<sup>18</sup>. Nato-

<sup>13</sup> Gulielmus Ockham, *Summa logicae*, III, ii, c. 21 [Opera Philosophica 1.541] — fragment ten pominięty jest w polskim tłumaczeniu „Sumy logicznej” Ockhama (Wilhelm Ockham, *Suma logiczna*, Warszawa 1971); S.J. Livesey, William of Ockham, The Subalternate Sciences, and Aristotle's Theory of metabasis, *British Journal for the History of Science* 18(1985), s. 138–139.

<sup>14</sup> A. Goddu, Ockham's Philosophy of Nature, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, P.V. Spade (ed.), Cambridge University Press 1999, s. 151.

<sup>15</sup> Tamże, s. 143–144.

<sup>16</sup> J.E. Murdoch, Infinity and Continuity, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), Cambridge University Press 1982, s. 575–576.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Fizyka*, 232b, ks. VI, rozdz. 2; jw., s. 134.

<sup>18</sup> J.E. Murdoch, jw., s. 579.

miast kolejni przeciwnicy „atomistów” niemal natychmiast włączyli do swoich tekstów twierdzenia zaczerpnięte wprost, bądź pozostające pod bezpośrednim wpływem *Elementów* Euklidesa. Skonstruowany jako ciąg geometrycznych argumentów przemawiających przeciw atomizmowi *Tractatus de continuo* Tomasza Bradwardine, jednego z założycieli szkoły tzw. Oksfordzkich Kalkulatorów, jest najdoskonalszym tego przykładem<sup>19</sup>.

Od samej treści dowodów geometrycznych przywoływanych przez tychże filozofów bardziej istotne jest tutaj kryjące się za nimi założenie. Rozumowali oni w sposób następujący: przyjęcie, że wszelkie wielkości ciągłe składają się z „atomów” pociągałoby za sobą uznanie pewnej liczby praw geometrii za fałszywe. To jest niemożliwe, a zatem „atomizm” musi być odrzucony<sup>20</sup>. Skoro zaś wniosek ten był powszechnie uznawany za wiążący, znaczy to, że zarówno czternastowieczni filozofowie wykorzystujący twierdzenia Euklidesa przeciw „atomistom”, jak i sami „atomyści” przyjmowali bezpośredni i ścisły związek praw geometrii z rzeczywistością fizykalną.

Trzeba tutaj podkreślić, że żaden z odwołujących się do Euklidesa czternastowiecznych filozofów oksfordzkich nie uznawał, że byty matematyczne konstytuują świat rzeczywisty. Co więcej, przyjmowali oni powszechnie punkt widzenia Arystotelesa, wedle którego byty te istnieją tylko w intelekcie, jako wyabstrahowane z realnych substancji fizycznych<sup>21</sup>. Tak pojęty związek pomiędzy rzeczywistością fizykalną a geometrią pozwalał im jednakże na w pełni uzasadnione wykorzystywanie praw geometrii w argumentacjach odnoszących się do filozofii przyrody. Jak bowiem wskazywał współczesny Ockhamowi filozof oksfordzki Walter Burley, zarówno w fizyce, jak i w geometrii dowody wyprowadzane są z przesłanek prawdziwych. A skoro — jak twierdził Arystoteles<sup>22</sup> — związki logiczne pomiędzy twierdzeniami matematyki mają charakter konieczny, trudno byłoby utrzymywać, iż zachodzi sprzeczność pomiędzy rzeczywistością a geometrią<sup>23</sup>. Tym bardziej, że ta ostatnia jest we wspomniany wyżej sposób wtórna wobec świata przyrody.

Tym sposobem filozofowie oksfordzcy w początkach czternastego wieku odnaleźli uzasadnienie dla tego, by — w pewnym sensie wbrew Arystotelesowi — wykorzystywać twierdzenia geometryczne zawarte w *Elementach* Euklidesa jako argumenty w dziedzinie filozofii przyrody. Co więcej, twierdzenia te w większości przypadków miały służyć wsparciu tradycyjnych, arystotelesowskich poglądów na strukturę rzeczywistości. Tylko jeden z czternastowiecznych oksfordczyków w swoich rozważaniach na temat *continuum* odważył się przeciwstawić Euklidesa autorytetowi Arystotelesa.

Ryszard Kilvington, bo o nim tutaj mowa, należał do pokolenia młodszego od Ockhama i Burleya. Jego nazwisko wymienia się często wraz z nazwiskiem Tomasza Bradwardine, jako założycieli tzw. szkoły Oksfordzkich Kalkulatorów. Przyjmuje się, że przedstawiciele tej szkoły jako pierwsi w historii powszechnie

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> J.M. Thijsen, Buridan on Mathematics, *Vivarium* XXIII: 1985, nr 1, s. 56.

<sup>21</sup> Tamże, s. 74.

<sup>22</sup> R. Murawski, jw., s. 27.

<sup>23</sup> J.M. Thijsen, jw., s. 71.

wykorzystywali metody matematyczne w swoich filozoficznych rozważaniach, nie tylko z dziedziny fizyki<sup>24</sup>. Ryszard Kilvington tak, jak wielu jego poprzedników i współczesnych mu filozofów oksfordzkich przedyskutował problem struktury wielkości ciągłych. Uczynił to jednak nieco inaczej niż pozostali. Po pierwsze, kwestię zatytułowaną: *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*<sup>25</sup> zawarł on w swoim komentarzu do *De generatione et corruptione*, podczas gdy zazwyczaj rozważano ten problem komentując *Fizykę* Arystotelesa<sup>26</sup>. Po drugie — i jest to dla nas bardziej istotne — Kilvington przywoływał argumenty i prawa matematyczne zaczerpnięte z *Elementów* Euklidesa po to, aby w toku swojego wywodu zaprzeczać twierdzeniom Arystotelesa. Jest to fakt na tyle wyjątkowy i interesujący z punktu widzenia historii czternastowiecznej filozofii oksfordzkiej, że warto — jak sądzę — poświęcić temu tekstowi nieco więcej uwagi.

Kwestia Ryszarda Kilvingtona *Utrum continuum sit divisibile in infinitum* ma typową, scholastyczną strukturę. Bezpośrednio po pytaniu rozpoczynającym kwestię następuje w niej kolejno dwanaście bardziej lub mniej rozbudowanych argumentów zasadniczych (*argumenta principalia*) mających wykazać, iż *continuum* nie jest podzielne w nieskończoność. Dalej autor krótko stwierdza, że tej opinii sprzeciwiają się twierdzenia Arystotelesa zawarte w I księdze *O powstawaniu i ginięciu*, w I księdze *O niebie i świecie*, VI księdze *Fizyki*, oraz wiele innych<sup>27</sup>. Następnie, także pokrótce, rozwiązuje kwestię, dokonując rozróżnienia na *continuum per se* i *continuum per accidens* i stwierdzając, że odpowiedź na podstawowe pytanie kwestii dla *continuum* pierwszego rodzaju będzie przecząca, zaś dla *continuum* drugiego rodzaju — twierdząca<sup>28</sup>. Tekst kwestii kończą odpowiedzi na argumenty zasadnicze. Chociaż sam sposób rozwiązania kwestii jest także bardzo interesujący, obecnie skupię się jedynie na argumentach *quod non*, w ponad połowie których autor przywołał dowody bądź twierdzenia euklidesowej proveniencji.

Pierwszy z argumentów zasadniczych kwestii *Utrum continuum sit divisibile in infinitum* to dość długa i skomplikowana dyskusja oparta głównie na twierdzeniach zaczerpniętych z *Elementów* Euklidesa. Wedle Kilvingtona wynika z nich, że przy założeniu podzielności *continuum* w nieskończoność możliwe staje się wyrażenie

<sup>24</sup> E. Jung-Palczevska, *Procedura secundum imaginationem* w czternastowiecznej filozofii przyrody, w: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Zdzisława Kuksewicz, E. Jung-Palczevska (red.)*, Łódź 2000, s. 57, 64; zob. także: E. Sylia, *Oxford Calculators*, w: *The Cambridge History of Later*, jw., s. 540–563.

<sup>25</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*, Ms. Paryż, BN. lat. 6559, f. 89ra–97vb.

<sup>26</sup> J.M. Thijssen, jw., s. 56.

<sup>27</sup> Ricardus Kilvington, jw., f. 95 ra: „Ad oppositum est Aristoteles primo De generatione in principio et primo De coelo et mundo, et 6 Physicorum, et in multis aliis locis”.

<sup>28</sup> Tamże: „Ad rationem quando quaeritur et cetera dico quod continuum est duplex sicut quantum, quia aliquid est continuum per se et aliquid per accidens. Continuum per se est illud quod per se est quantum et illud est tale quod habet divisiones quae sunt accidentia sua. Alio modo sumitur continuum per accidens et sic dicimus quod albedo est continuum. Divisibile etiam accipitur dupla. Uno modo pro illo cuius partes possunt actualiter dividi sive separari per divisionem. Alio modo pro eo quod habet partes quae possunt separari ab invicem sive per divisionem sive non, et sic dicimus quod coelum est continuum et non divisibile quia partes eius non possunt ab invicem separari. Sed primo modo accipiendo continuum et hoc modo continuum qualitercumque intelligendo quaestionem universaliter quaestio est falsa, accipiendo secundo modo quaestio est vera”.

wartości proporcji pomiędzy długościami obwodów okręgów o różnych średnicach, a nawet przyrównanie ich do prostego odcinka o określonej długości<sup>29</sup>. To jednak, jak dalej zauważył autor kwestii, jest sprzeczne z opinią Arystotelesa, który w swojej *Fizyce* autorytatywnie stwierdził, że linie prosta i kolista nie mogą być ze sobą porównywane<sup>30</sup>. Mimo to, Kilvington w toku dyskusji nadal próbuje znaleźć sposób pozwalający na przyrównanie dowolnej linii krzywej do prostej. Nawiązał tutaj także, jak się wydaje, do rozważań Wilhelma Ockhama zawartych w jego *Expositio do Fizyki*, gdzie ten ostatni wykazywał, że wyprostowana lina nie jest ani krótsza ani też dłuższa od niej samej zwiniętej spiralnie<sup>31</sup>. Podobnie Kilvington stwierdził, że krzywe można nawzajem do siebie porównywać po ich wyprostowaniu. To założenie jednak także uznał za sprzeczne z przywołaną wcześniej opinią Arystotelesa. Stwierdziwszy to Kilvington przechodzi nagle na wyższy poziom refleksji filozoficznej i zauważa, że mówiąc o równości Stagiryta ma na myśli równość *per se*, czyli identyczność danych substancji, zaś powyższa dyskusja dotyczyła równości *per accidens*, to jest równości jedynie w odniesieniu do długości. Lecz takie postawienie sprawy, jak zauważył dalej nasz autor, zmusza nas do przyjęcia, że w matematyce pewien wniosek nie jest prawdziwy *per se*, a tylko *per accidens* — a tego uznać nie można, bo dowody matematyczne mają charakter konieczny i wypływają z koniecznych przesłanek<sup>32</sup>. Dalej, w końcowej części pierwszego argumentu zasadniczego, Kilvington wykazuje nadto, że matematyka sprowadza substancję do kategorii wielkości, co jest nie do przyjęcia na gruncie arystotelesowskiej filozofii przyrody<sup>33</sup>. W ten sposób autor nasz występuje niejako

<sup>29</sup> Tamże, f. 89ra: „Et probo quod non, quia tunc circumferentia circuli cum sit continua esset divisibilis in infinitum. Et cum aliqua circumferentia sit dupla ad suam medietatem, et etiam eadem circumferentia est dupla ad aliam circumferentiam cuius diameter sit subdupla ad dyametrum primae circumferentiae; igitur medietas primae circumferentiae est aequalis toti alteri circumferentiae. Consequentia patet per secundam partem 9 conclusionis 5 Euclidis quae est ista: aliquarum quantitatum ad unam proportio una si vero unius ad eas proportio una ipsas esse aequales ex qua secunda parte patet consequentia”.

<sup>30</sup> Tamże: „Et hoc non [est], quia est contra Aristotelem et Commentatorem 5 Physicorum commento 44 et 45 ubi dicunt quod linea recta non potest superponi circulari vel curvae et cetera”; zob. Arystoteles, *Fizyka*, 248b, ks. VII, rozdz. 4, jw., s. 162.

<sup>31</sup> A. Goddu, jw., s. 153.

<sup>32</sup> Ricardus Kilvington, jw., f. 89 rb: „Aliter dicitur quod a et b sunt aequalia quia a et b si essent rectificata forent aequalia. Contra; si a et b illo modo forent aequalia, igitur duae lineae quarum una est recta et altera circularis. Consequens est falsum et contra Commentatorem 5 Physicorum commento preallegato. Nec potest dici quod Aristoteles et Commentator loquantur de aequalitate per se, et sic verum est quod a et b non sunt aequalia, sed sunt aequalia per accidens. Contra; quia hoc dato sequitur quod mathematicus concluderet unam conclusionem quae non est vera per se sed per accidens. Quod non est verum, quia demonstrationes mathematicae sunt maxime necessarie et ex necessariis”.

<sup>33</sup> Tamże: „Item arguitur: si a et b cum rectificatae fuerunt sunt aequales, et cum non sint aequales nisi per longitudinem, igitur a et b erunt aequaliter longae, et tunc linea esset longitudo et longitudo longa et quantitas quanta. Sed probo quod non, quia capio aliquod corpus quantum, tunc si quantitas illius corporis sit quanta, igitur aliquod quantum est quantitas illa et aliquod quantum est illa substantia, igitur in idem quantum est substantia et quantitas vel aliud quantum est substantia et aliud quantum est quantitas. Si primo modo, sequitur quod substantia sit quantitas, sicut patet per similem expositionem in 3<sup>a</sup> figura sic arguendo: hoc quantum est substantia, hoc quantum est quantitas; igitur substantia est quantitas. Cuius oppositum dicit Commentator 4 capitulo De vacuo commento 60 illius libri, et primo Physicorum commento 15, ubi probat Aristoteles plura esse sic arguendo: substantia est et quantitas,

przeciwko, powszechnie przyjmowanej przez wielu filozofów czternastowiecznych, ścisłej odpowiedniości dowodów geometrycznych i fizykalnych.

Nie przeszkadza mu to jednak wykorzystywać dowodów opartych na twierdzeniach Euklidesa lub samych tych twierdzeń w kolejnych argumentach zasadniczych kwestii *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*. W trzecim argumentcie, dla przykładu, Kilvington przywołał Euklidesa po to, by wykazać, że przy przecięciu prostą ramion dowolnego trójkąta długość podstawy uzyskanego w ten sposób trójkąta pozostaje w dokładnie tej samej proporcji do długości podstawy trójkąta wyjściowego, co długość ramion skonstruowanego tak trójkąta względem długości ramion trójkąta wyjściowego<sup>34</sup>. Dowód ten także wykorzystany jest jako część większej argumentacji, którą tutaj pomnę, skierowanej przeciw twierdzeniu Arystotelesa, wedle którego niemożliwy jest aktualnie nieskończony podział kontinuum<sup>35</sup>.

Ryszard Kilvington przywołał twierdzenia i konstrukcje geometryczne jeszcze w kilku innych argumentach zasadniczych omawianej kwestii<sup>36</sup>. Szczególnie interesujący jest tutaj — i moim zdaniem warty przedstawienia — jedenasty, przedostatni z tychże argumentów. Kilvington wykazywał w nim, że założenie o nieskończonej podzielności *continuum* zmusza nas do przyjęcia wniosku, który stoi w wyraźnej sprzeczności z jednym z twierdzeń Euklidesa. Ścisłe mówiąc, autor nasz dowodził, że jeśli uznamy nieskończoną podzielność dowolnego *continuum* to musimy się zgodzić, iż dzielony w nieskończoność może być także dowolny kąt łukowy (tj. kąt zawarty pomiędzy łukiem okręgu a styczną do tego łuku prostą), co zaprzecza twierdzeniu z III księgi *Elementów*<sup>37</sup>.

Ten argument ostatecznie przekonuje, że dla Kilvingtona różne opinie tego samego autora, obojętne czy to będzie Euklides, czy Arystoteles, mogą być nawzajem sprzeczne — przynajmniej w odniesieniu do struktury *continuum*. Widzimy bowiem, że w toku omawianej tutaj kwestii zarówno fragmenty *Elemen-*

igitur plura sunt; quod argumentum non valeret si substantia esset quantitas; por. tamże, f. 89 va: et sequitur ex alia parte quod si aliquod quantum sit substantia et aliquod quantum accidens, sequitur quod in eodem loco erunt duo quanta aequalia quorum utrumque sit corpus, et sequitur quod duo corpora erunt in eodem loco praecise — quod est contra Aristotelem primo De generatione, capitulo De augmentatione”.

<sup>34</sup> Tamże, f. 90ra–90rb: „Duae lineae cum praedicto diametro causant unum triangulum qui sit bcd, ut patet in figura. Capió tunc aliam lineam rectam secantem bd et cd per latera aequalia, qua linea est ef. Quo posito arguo sic: bc linea est dupla ad ef lineam, quod probo sic: quia ef linea secat duo latera bd [et c]d de triangulo bcd per aequalia, igitur est aequae distans bc. Consequentiam probo per secundam partem 2 conclusionis 6 Euclidis, quae est ista: si linea recta alicuius trianguli latera secans reliquo lateri fuerit aequae distans illa duo latera proportionaliter secare necesse est. Si vero proportionaliter secet reliquo lateri aequae distante necesse est. Et tunc ultra per secundam partem 24 conclusionis primi Euclidis erit angulus e trianguli efd aequalis angulo b trianguli bcd et etiam angulus f aequalis angulo c et cum d sit communis utroque sequitur quod [angulis] efd sunt aequales angulis bcd ex quo conclusio 4<sup>a</sup> 6 Euclidis sequitur quod qualis est proportio bd ad ed talis erit bc ad ef. Sed bd ad ed dupla est per casum, igitur bc duplum est ad ef, quod est probandum”.

<sup>35</sup> Tamże, f. 90 vb: „Contra istam responsonem est Aristoteles 3 Physicorum, ubi dicit quod divisio mensuratum inter duas medietates et medietatis in duas medietates est processus infinitus in potentia et non in actu.

<sup>36</sup> Tamże, f. 91rb–92ra, f. 92rb, 94rb–94va.

<sup>37</sup> Tamże, f. 94 vb: „Si quaestio sit vera, aliquis angulus contingentiae sit divisibilis in infinitum. Consequens falsum et contra 16 conclusionem 3 libri Euclidis”.

tów, jak i dzieł Arystotelesa, pojawiają się już to w celu potwierdzenia nieskończonej podzielności *continuum*, już to jej zaprzeczenia. Wydaje się wręcz, że celem Kilvingtona było raczej wskazanie i przedyskutowanie wszystkich tego rodzaju sprzeczności. Możemy zatem przyjąć, że autor nasz nie miał zamiaru ustalić, jak jest w rzeczywistości, a raczej chciał usunąć te sprzeczności poprzez uściślenie terminów i pojęć — i tak pomyślane jest rozwiązanie omawianej tutaj kwestii<sup>38</sup>. Wszakże gdyby tekst ten traktować jako głos Kilvingtona w odniesieniu do „atomizmu”<sup>39</sup>, to nie byłibyśmy w stanie określić, czy jego zdaniem prawa geometrii potwierdzają, czy raczej są sprzeczne z opiniami Arystotelesa w dziedzinie filozofii przyrody. Musielibyśmy także przyjąć, że sam Kilvington dopuszczał niespójności w swoim wywodzie, gdy postawiwszy w wątpliwość wykorzystywanie dowodów matematycznych w obrębie filozofii przyrody już na samym początku dyskusji dalej kilkakrotnie się do takich dowodów odwołał.

Wspominany już tutaj rówieśnik Kilvingtona, Tomasz Bradwardine w swoim traktacie *De continuo* także zastanawiał się nad zasadnością przywoływania praw i dowodów geometrycznych w dyskusjach na temat struktury wielkości ciągłych. Co ciekawe, najpierw rozprawił się on z „atomistami” tradycyjnie wykorzystując przeciw ich opiniom argumenty zaczerpnięte z *Elementów* Euklidesa, by następnie stwierdzić, że takie postępowanie może być nieuczciwe. Zauważył bowiem, że nieskończona podzielność wszelkich wielkości wydaje się być jednym z podstawowych założeń geometrii<sup>40</sup>. Jeśliby tak było, to każdy odwołujący się do argumentacji geometrycznych przeciwko „atomizmowi” dopuszczałby w swoich wywodach błędne koło. Bradwardine w omawianym tutaj traktacie wykazał ostatecznie, że wszystkie twierdzenia geometrii obowiązywać będą także wtedy, gdy przyjmiemy złożenie każdej wielkości z pewnego rodzaju „atomów”, przez co — w swojej opinii — usunął wyżej wspomnianą wątpliwość<sup>41</sup>. Jednak kolejni myśliciele czternastowieczni, pomimo powyższych ustaleń Tomasza Bradwardine, twierdzili już wprost, że wykorzystywanie argumentów geometrycznych przeciwko „atomizmowi” obarczone jest błędem *petitio principii*<sup>42</sup>. W ten sposób, wydawać by się mogło, ostatecznie zaprzeczona została możliwość zastosowania praw i twierdzeń zawartych w *Elementach* Euklidesa w odniesieniu do arystotelesowskiej filozofii przyrody.

Czternastowieczni oksfordzcy filozofowie przyrody jednakże wykorzystywali swoją wiedzę matematyczną nie tylko w dyskusjach na temat struktury *continuum*. Dlatego, chociaż powoływanie się na *Elementy* Euklidesa na tym ostatnim polu refleksji filozoficznej stało się wątpliwe, w innych dziedzinach ówczesnej filozofii

<sup>38</sup> Zob. przypis 28 powyżej.

<sup>39</sup> Warto zwrócić także uwagę na to, że w omawianej tutaj kwestii Kilvington nie odwołał się nigdzie do twierdzeń którejkolwiek z czternastowiecznych „atomistów”, ani nawet nie przywołał ich nazwisk.

<sup>40</sup> J.E. Murdoch, *Mathesis in philosophiam scholasticam introducta. The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth Century Philosophy and Theology*, w: *Arts Libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal – Paris 1969, s. 219.

<sup>41</sup> J.E. Murdoch, *Infinity and continuity*, *iw.*, s. 580.

<sup>42</sup> J.M. Thijsen, *iw.*, s. 61–62.



przyrody wiedza matematyczna zawarta w tym dziele zdobywała coraz większą popularność. Mam tutaj na myśli tak zwany rachunek kalkulacyjny, którego stosowanie w filozofii zapoczątkowali właśnie Ryszard Kilvington i Tomasz Bradwardine. Rachunek taki, wykorzystujący teorię proporcji z V księgi *Elementów* Euklidesa, odnajdziemy także w jednym z argumentów zasadniczych przywoływanej wcześniej kwestii Kilvingtona. Za pomocą proporcji autor wykazywał w nim, że to samo ciało będzie się poruszać szybciej przy większym oporze ośrodka niż przy mniejszym, mimo że wartość siły napędzającej to ciało nie zmieni się<sup>43</sup>. Zaprzeczał tym samym twierdzeniu Arystotelesa, wedle którego prędkość ciała jest wprost proporcjonalna do siły na nie oddziałującej i odwrotnie proporcjonalna do oporu jaki stawia temu ciału ośrodek<sup>44</sup>. W kwestii *Utrum continuum sit divisibile in infinitum* rachunek proporcji pojawia się jednakże tylko incydentalnie i ma niewielkie znaczenie dla całości rozważań. Na większą uwagę zasługuje tutaj jego zastosowanie przez Kilvingtona w kwestiach dotyczących *Fizyki* Arystotelesa. Stosując konsekwentnie teorię proporcjonalności Ryszard Kilvington ostatecznie zastąpił w nich arystotelesowskie równania ruchu nowymi, w jego opinii poprawnie opisującymi zależności pomiędzy szybkością poruszającego się ciała a wartościami oddziałujących na nie sił i oporów<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Ricardus Kilvington, jw., f. 90vb–91ra: „Item, aliqua est linea divisa per partes habentes talem proportionem qualis est dyametris ad costam, ut patet quia capto dyametro aliquo quadrati convenit sibi addere lineam aequalem costae eiusdem quadrati, et sis sic igitur quaelibet linea potest dividi in partes habentes talem proportionem qualis est dyametri ad costam. Probo consequentiam per 13 conclusionem 6 Euclidis, quae est ista: duabus lineis proportionatis altera in divisa parte indivisa ad modum divisae dividetur, ex qua sequitur bonitas consequentiae. Capió tunc aliquam lineam divisam in a et b; et sit a sicut costa et b sicut dyameter, et subiungatur 3<sup>a</sup> linea eis in continua proportione, quae sit c, et quod haec contingat patet per 11 conclusionem 6 Euclidis, quae est ista: datis duabus lineis 3<sup>am</sup> eis in continua proportione coniugere. Quo posito arguo sic: talis est proportio a ad b sicut b ad c, igitur proportio a ad c est proportio c ad b duplicata. Consequentia patet per 20 suppositionem 6 Euclidis, quae est ista: cum fuerint 3 quantitates proportionales proportio primae ad tertiam est proportio primae ad secundam duplicata. Et tunc arguo sic: si proportio a ad c sit proportio duplicata ad b, igitur proportio a ad b est minor proportione a ad c — quod est impossibile, cum b et c sint duae quantitates aequales, ut comparantur ad a, igitur non est maior proportio c ad a quam b ad a etenim quod maior erit proportio a ad b quam a ad c probo per 8<sup>am</sup> conclusionem 5 Euclidis, quae est ista: si duae quantitates inaequales ad unam quantitatem proportionantur maiorque maiorem, minorque minorem continebit proportionem, illius [quantitatis] posita ad illas ad minorem quidem proportio maior ad maiorem proportio minor, ex qua patet quod maior est proportio a ad b quam a ad c.

Et per idem potest probari quod aliquid movetur velocius per maiorem resistentiam quam per minorem, ceteris paribus [...]. Quo posito probo primam consequentiam tam in motibus naturalibus quam in motibus violentis, quia posito quod aliquid ignis agat in aliquam aquam, sit proportio sesquialtera, et capio excedentem primum ignem sic quod proportio primi ignis ad secundum sit sicut proportio sexquialtera, et pono quod a sit aqua et b minor ignis, et c maior ignis. Quo posito arguo sic: talis est proportio a ad b sicut b ad c, igitur proportio a ad c est dupla respectu proportionis a ad b, cum a possit transmutare tam b quam c per rarefactionem, igitur a velocius transmutabit c quam b. Consequentia patet per Commentatorem commento 61, ubi dicit quod proportio motus ad motum est sicut proportio unius motoris ad rem motam et ad proportionem alterius motoris reliqui ad reliquum motum, et cum a ad c sit duplicata respectu proportionis a ad b, igitur a velocius transmutabit c quam b, et c est maioris resistentiae quam b, igitur et cetera”.

<sup>44</sup> Arystoteles, *Fizyka*, 250a–250b, ks. VII, rozdz. 5, jw., s. 165–167.

<sup>45</sup> E. Jung-Palczewska, *Między filozofią przyrody*, jw., s. 93–99.

Nowe reguły ruchu, jak i zastosowanie teorii proporcjonalności w rozważaniach z zakresu filozofii przyrody rozpowszechnił Tomasz Bradwardine rozpoczynając tym samym działalność tzw. szkoły Oksfordzkich Kalkulatorów. Późniejsi przedstawiciele tej szkoły stosowali „kalkulacje”, czyli teorię proporcjonalności nie tylko w fizyce w odniesieniu do ruchu lokalnego, lecz także w dziełach z zakresu etyki czy teologii<sup>46</sup>. Trzeba tutaj podkreślić, że prawa matematyki zawarte w *Elementach* Euklidesa nie były dla nich prawami rządzącymi rzeczywistością, a jedynie prawami ustalającymi zależności pomiędzy stosunkami liczbowymi odnoszącymi się do wartości natężenia takiej bądź innej cechy danej substancji. Teoria proporcjonalności zaś stała się językiem formalnym pomocnym przy opisie przemian zachodzących w świecie fizycznym. I tutaj nie sposób zaprzeczyć wpływowi teorii głoszonych przez Wilhelma Ockhama. Po pierwsze, dokonując redukcji metafizyki uwolnił on filozofów przyrody od konieczności poszukiwania niewidzialnych przyczyn odpowiedzialnych za zjawiska i skupił ich uwagę na badaniu samych zjawisk<sup>47</sup>. Po drugie, wszelkie zmiany, również jakościowe, sprowadził do postaci funkcji lokalnego ruchu części danej substancji fizycznej<sup>48</sup>. To pozwala także zrozumieć, dlaczego dla następców Ockhama tak istotne były rozważania dotyczące ruchu. Skoro zaś sam Arystoteles, formułując swoje prawa ruchu odwoływał się do teorii proporcji,<sup>49</sup> nie powinno dziwić nikogo powszechne wykorzystywanie rachunku kalkulacyjnego przez tych filozofów.

Przyjęcie zasad nominalizmu Ockhama przez czternastowiecznych filozofów oksfordzkich sprawiło ponadto, że fizyka i inne nauki szczegółowe stały się naukami spekulatywnymi, w których dowody *a priori* miały większą wartość od innych sposobów opisywania świata<sup>50</sup>. Jedyne kryteria prawdziwości wniosków w tego rodzaju dowodach to niesprzeczność logiczna i poprawność wynikania. Teoria proporcjonalności spełniała te dwa kryteria doskonale, a zatem mogła być, i była wykorzystywana jako narzędzie formalizacji dowodów w obrębie filozofii. W oparciu o wyżej wspomniane kryteria Ryszard Kilvington skonstruował także kwestię *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*. One też w połączeniu z konsekwentnie zastosowaną teorią proporcjonalności doprowadziły go do ustalenia nowych, odmiennych od arystotelesowskich, równań ruchu<sup>51</sup>, a jego następców do dokonania rzeczy, wydawałoby się, niemożliwej — wprowadzenia i stosowania matematyki w niemal całej sferze zagadnień fizycznych sformułowanych przez Stagirytę. W ten sposób teorie matematyczne zawarte w dziele Euklidesa stały się ostatecznie w czternastowiecznym Oksfordzie językiem filozofii przyrody.

<sup>46</sup> Tamże, s. 285.

<sup>47</sup> Tamże, s. 22.

<sup>48</sup> A. Goddu, jw., s. 149.

<sup>49</sup> Arystoteles, *Fizyka*, 250a, ks. VII, rozdz. 5, jw., s. 166.

<sup>50</sup> E. Jung-Palczevska, jw., s. 269.

<sup>51</sup> Tamże, s. 76.

**„WHEN ARISTOTLE MET EUCLID...”  
MATHEMATICAL ARGUMENTS IN FOURTEENTH CENTURY  
OXFORD PHILOSOPHY**

ABSTRACT

In his writings, Aristotle forbade taking advantage of mathematical theorems and arguments within the realm of physics many times. The majority of medieval philosophers honoured this restriction. However, one can find strictly geometrical arguments in the works of the fourteenth century Oxford thinkers. A few English philosophers assumed then that all material substances are composed of indivisibles. The theories of „atomists” contradicted commonly accepted opinion of Aristotle that *every continuum is divisible into divisible parts, that is, infinitely divisible*. In order to prove „atomism” false some Oxford philosophers applied Euclidean arguments and theorems in their works. Their line of reasoning was as follows: if we accepted that any continuum was composed of indivisibles, we should admit that certain theorems of geometry are incorrect. This is impossible, therefore „atomism” must be rejected. Since both „atomists” and the philosophers who used Euclidean theorems against them found the above consequence sound, it means that they all recognized a strict equivalence between theorems of geometry and physical world.

In most cases, medieval philosophers used geometrical arguments in order to support the traditional, Aristotelian view. Only one of early fourteenth century Oxford philosophers, Richard Kilvington contrasted Euclidean geometry and Aristotelian opinions about continuum. Yet Kilvington, in his question *Utrum continuum sit divisibile in infinitum* intended neither to refute, nor to approve „atomism”. Rather he wanted to eliminate all the contradictions between Aristotle’s and Euclid’s theories; and in the above-mentioned question mathematics plays a role similar to logic. This is an intellectual heritage of Ockham, whose reduction of metaphysics caused physics and other sciences to become speculative sciences, where *a priori* argumentations are recognized as better than any other way of describing the world. Since then, consistence and logical coherence of arguments were found as the criteria of correctness of conclusions. Euclidean geometry, especially the theory of proportions from book V of „Elements” fulfilled those criteria perfectly, therefore Ockham’s followers started to use mathematics as a kind of formal language of philosophical argument.

Employing consequently the Euclidean theory of proportions, Richard Kilvington determined new „rules of motion”, more proper — in his opinion — than the Aristotelian ones. This way Kilvington and his contemporary, Thomas Bradwardine, became this way the founders of the so called Oxford Calculators school — the group of the fourteenth century English philosophers, who applied Euclidean theory of proportions to almost all disciplines of Aristotelian philosophy.



## DIALOG CZŁOWIEKA Z WŁASNĄ DUSZĄ W UJĘCIU JAKUBA Z PARADYŻA

Treść: — Wstęp. — I. Zależności doktrynalne oraz związek „dialogu” z problematyką antropologiczną i mistyczną. — II. Charakterystyka traktatu *Colloquium hominis ad anima suam*. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

Jakub z Paradyża (1381–1465), zwany również Jakubem Kartuzem, Jakubem z Krakowa, Jakubem z Erfurtu, Jakubem z Polski, Jakubem z Mogiły czy po prostu Jakubem Cystersem to postać w historii średniowiecza szczególnie barwna<sup>1</sup>. Jego radykalny sposób życia i wyraziste, pełne kontrastów poglądy a jednocześnie głęboka troska o jedność europejskiej *Christianitas* przez wiele lat powodowały wokół jego osoby spory i kontrowersje. Upominały się o niego wyznania — katolicka i protestancka, narody — Polacy i Niemcy, zakony — cystersi i kartuzi, miasta — Kraków i Erfurt, i w końcu wiedza — scholastyka i mistyka<sup>2</sup>. W rzeczywistości jednym z najbardziej charakterystycznych rysów jego działalności była gwałtowna krytyka ówczesnych stosunków społecznych, religijnych i naukowych oraz propozycja teologii mistycznej jako jedyne *remedium* w sytuacji kryzysu kultury<sup>3</sup>. Krytyczna postawa Jakuba, zwłaszcza wobec późnośredniowiecznej scholastyki, zapal reformatorski w naprawianiu Kościoła oraz skłonności mistyczne predysponowały go również do poszukiwań bardziej adekwatnych, autentycznych oraz przekonujących form komunikacji.

Jakub jest zatem teologiem, któremu wprawdzie nieobca była ani twórczość teologiczno-filozoficzna klasycznych i późniejszych scholastyków (w literaturze przypisywano mu zarówno poglądy tomistyczne, jak i uleganie wpływom J. Burydana), ani prawo kanoniczne, ale który świadomie nawiązywał do innej tradycji: patrystycznej, średniowiecznej przed- i pozascholastycznej (wyraźne są

<sup>1</sup> A. Franklin, *Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins de l'histoire littéraire du moyen âge (1100–1530)*, Hildesheim 1966, s. 142.

<sup>2</sup> D. Mertens, *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381–1465)*, Göttingen 1976, s. 146–165.

<sup>3</sup> S. Porębski, *Jakub z Paradyża — Poglądy i teksty*, Warszawa 1994; J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997.

np. wpływy Dionizego Areopagity czy Bernarda z Clairvaux), przede wszystkim zaś do *devotio moderna* oraz do będących pod jej inspiracją reformatorów religijnych z J. Gersonem na czele. Stąd w jego twórczości tak charakterystyczne cechy jak: woluntaryzm, afektyzm, praktycyzm, utylitaryzm i pewien antyintelektualizm, które korespondują z próbami wyrażenia ich w bardziej zrozumiałej i bezpośrednio oddziałującej na czytelnika kategorii „rozmowy — dialogu”.

## I. ZALEŻNOŚCI DOKTRYNALNE ORAZ ZWIĄZEK „DIALOGU” Z PROBLEMATYKĄ ANTROPOLOGICZNĄ I MISTYCZNĄ

Zgodnie bowiem z tradycją sokratejsko-platońską, choć u Jakuba nie przejęta bezpośrednio, rolę narzędzia kształtującego postawy ludzkie, a to jest główny przedmiot zainteresowań Paradyżanina, miała spełniać w znacznym stopniu żywa, improwizowana i bezpośrednio reagująca mowa. Natomiast Arystotelesowska tradycja tekstu dyskursywnego, który zwłaszcza w trzynastowiecznej scholastyce, po pewnych modyfikacjach, przybierając formę *disputatio* — czyli dialogu naukowego, zyskał miano języka szkoły i charakteryzował się między innymi bezosobowością, scientyzmem i doktrynalizmem, nie mogła, w rozumieniu Jakuba, wpływać na wolę konkretnego człowieka czy rozpałać jego uczuć.

W sposób szczególny, przyjęciu kategorii „dialogu”, jako formy przekazywania treści, zwłaszcza w kształcie solilokwów, będących właściwie udialogizowanym monologiem, sprzyja również, tak chętnie podejmowana przez Jakuba, problematyka antropologiczna i mistyka zaślubin. Z jednej strony cielesno-duchowa natura człowieka, pozostając nieustannie areną napięć i swego rodzaju konfliktu interesów, domaga się dyskursu przeciwstawianych sobie elementów ludzkiego *compositum* i kompromisów, które mają służyć wspólnemu dociekaniu prawdy. Z drugiej strony zakorzeniona w biblijnej księdze *Pieśni nad Pieśniami* „mistyka zaślubin” jest spontanicznie rozwijającym się dialogiem między kochankami, który ostatecznie ma doprowadzić do ich zjednoczenia. I w tym sensie Paradyżanin świadomie wpisuje się w tradycję zarówno augustiańskich „solilokwów”, jak i kartuskich medytacji nad sobą, mistykę wiktorynów, św. Bernarda i św. Bonawentury oraz szkołę *devotio moderna*.

## II. CHARAKTERYSTYKA TRAKTATU *COLLOQUIUM HOMINIS AD ANIMAM SUAM*

Jedną z najlepszych ilustracji takiej właśnie postawy intelektualnej Jakuba jest ascetyczno-mistyczny traktat *Colloquium hominis ad animam suam*, który powstał w czasie jego pobytu w kartuzi pod wezwaniem św. Zbawiciela w Erfurcie na przełomie 1446/1447 r. i był chętnie kopiowany oraz czytany w drugiej połowie XV stulecia głównie na terenie współczesnych Niemiec, o czym donoszą między innymi kroniki klasztorów z Heidelbergu czy Kassel. W traktacie tym można łatwo znaleźć terminy i pojęcia składające się na wyposażenie języka scholastycznej epistemologii (np.: *principia*, *speculabilia*, *agibilia*) czy też charakterystyczne

zamiłowanie do szeregowania, zestawiania i porządkowania. Jednocześnie wbrew zasadom scholastycznym, które nakazywały używanie zawsze tego samego terminu dla nazwania raz zdefiniowanej rzeczywistości, Jakub posługuje się chętnie obocznościami (np. *gradus, genera, status*) i metaforami, a napięcia i kolorytu dodaje nieustanną polaryzacją stanowisk czy ciągłym przeciwstawianiem *reformatio* i *deformatio*. Wszystko to wskazuje u niego na obecność pewnego zapału retorycznego, na temperament raczej polemisty czy nawet publicysty niż ścisłego scholarza. Odwołuje się również do reguł intersubiektywnych języka, czyli do tych reguł, które ujawnić się mogą tylko w wymianie zdań między partnerami, zakładając w jakimś stopniu ich wolność i równorzędność. Udratyzowana forma tego specyficznego dialogu wewnętrznego, jakim są solilokwia, pozwala dodatkowo urealnić obecność elementów tak nieuchwytnych jak indywidualne uczucia, przeżycia czy myśli. Ponadto charakterystyczne dla dialogu walory zewnętrznej przystępności i atrakcyjności, dobrze służą realizowaniu celów dydaktycznych.

Jakub, wyznaczając na bohaterów tytułowego traktatu człowieka oraz jego duszę, za św. Augustynem, stoi na stanowisku, że najbardziej właściwą drogą poszukiwania prawdy o sprawach dla człowieka najistotniejszych, nie jest grono nawet najbliższych przyjaciół czy mędrców, lecz własne wnętrze, które wymaga zbliżenia się do Boga, skupienia i samotności. Bóg bowiem oraz dusza przynależą do siebie nawzajem, w tym sensie w jakim dusza stanowi *imago Dei*. Jakub już w pierwszym zdaniu potwierdza to słowami: *Oblubienico, córko najwyższego króla, duszo moja, naznaczona wizerunkiem tegoż króla, chcę skierować do ciebie słowo tajemne*<sup>4</sup>. W ten sposób konieczne tu poznanie siebie jest równoznaczne z poznaniem Boga, ponieważ to we wnętrzu człowieka mieszka prawda, dostępna dla tych, którzy gotowi są przekroczyć swoją cielesną ograniczoność i skierować się ku wewnętrznemu Bożemu światłu. Dzięki czemu podmiot poznający staje się podmiotem, w jakimś stopniu, sam siebie transcendującym. Jakub pisze: *Nie dam ci miejsca na ucieczkę, ani nie pozwolę ci szukać cienia usprawiedliwienia, współnika twego, skoro istnieje ów zakątek twego serca, który tak przenika słońce jasnej oczywistości, iż jawi się ona przed tobą w postaci prawdy*<sup>5</sup>. Albo w innym miejscu: *W wielu sprawach świadkiem jest dla ciebie serce twoje, o ile tylko jasnym światłem sama siebie badasz*<sup>6</sup>.

Ostatecznie, zgodnie z tradycją Hugona od św. Wiktora, rozmowa między człowiekiem a duszą, w której człowiekowi przypisana jest rola strony rozumiejącej i kierującej, a duszy pouczonej i prowadzonej, służy uświadomieniu sobie ogromu Bożej miłości, następnie rozpaleniu uczuciem miłości serca i w końcu zjednoczeniu z Bogiem. Cały tok tej rozmowy przebiega według, typowego dla większości dzieł Paradyżanina, trzypiętowego schematu:

---

<sup>4</sup> „Verbum secretum mihi est ad te, o sponsa, summi regis filia, anima mea, eisdem regis insignita imagine”. *Iacobus de Paradiso, Colloquium hominis ad animam suam*, ed. J. Stoś, *Studia Paradyskie* 6–7: 1997, s. 208.

<sup>5</sup> „...neque tibi evadendi locum tribuam, neque umbram excusationis requirere potes, conscium tibi quippe est triclimum pectoris tui, quod sol clarae evidentiae sic perlustrat, ut in faciem tibi veritatis obiecta etsi velis non valebis palliare”. *Iacobus de Paradiso, jw.*, s. 208.

<sup>6</sup> „In multis enim tibi conscium est pectus tuum, si clara luce te ipsam exploraveris”. Tamże, s. 210.

1. stwierdzenie faktyczności upadku moralnego duszy,
2. dokładna analiza przyczyn takiego stanu rzeczy,
3. wezwanie do *reformatio* i wskazanie odpowiednich *remedia*.

W omawianym traktacie schemat ten realizowany jest w pięciu kolejnych rozdziałach, zatytułowanych w sposób podkreślający dialogowany charakter tekstu. I tak pierwszy nosi tytuł:

1. Człowiek stawia duszy przed oczami jej grzechy.
2. Skruszona dusza odpowiada.
3. Człowiek radzi żałującej duszy.
4. Wizja stroju oblubienicy.
5. Dusza zyskawszy wiarę odpowiada.

Pomimo że *Colloquium hominis ad animam suam* jest traktatem przede wszystkim ascetycznym, a struktura dialogu służy w pierwszym rzędzie celom dydaktycznym, to ujawniają się w nim również, w miarę rozwoju rozmowy, ważne założenia antropologiczne i wyraźna koncepcja mistyczna. Punktem wyjścia tegoż dialogu, zgodnie z kartuską tradycją medytacji nad sobą samym, jest zdecydowanie negatywny obraz człowieka pogrążonego w świecie doczesnym i uwikłanego w zmysłową pożądlivość. Stąd nieustanne apele skierowane do duszy, by ta nigdy nie porzuciła lub nie zaprzestała poznawania siebie, które jest zawsze początkiem nawrócenia: *Chcę abyś czuwała nad sobą samą, badając siebie dokładnie, otwierając wewnątrz swej pamięci, analizując wszystko, co tam złożone. [...] Nie będziesz bowiem mogła jasno swoich spraw rozważyć, jeśli nie postawisz ich przed oczami*<sup>7</sup>.

Ale wobec przekonania o marności kondycji ludzkiej, skąd dusza może mieć pewność, że jej ocena siebie będzie właściwa? Wątpliwości te, skłoniły Jakuba, do znalezienia takiego miejsca w człowieku, które gwarantowałyby prawdziwe poznanie, właściwą ocenę moralną oraz zgodny z nią wybór woli, i które byłoby jednocześnie niekwestionowanym terenem dla spotkania Boga z człowiekiem. Nie chodziło oczywiście o przełamanie dwuelementowej natury człowieka i znalezienie elementu trzeciego w sensie odrębności substancjalnej, lecz były to raczej poszukiwania zainspirowane mistyką nadreńską XIV wieku, z którą Jakub musiał zetknąć się w czasie swojego długoletniego pobytu w Erfurcie.

Można przyjąć, że Paradyżanin, przynajmniej w pewnym sensie, nawiązał do tradycji eckhartiańskiej przyjmując w strukturze duszy (obok pamięci, woli i intelektu) tzw. „serce duszy” lub „iskierkę”, które są wyraźnie odróżnione od niej samej (rzadziej pojawiają się takie określenia jak: *triclinium pectoris*, *loculum cordis*, *cubiculum cordis*). I choć nigdy nie pada sformułowanie *cor animae* lub *scintilla animae*, to jednak często używany jest w dialogu przez duszę zwrot *in corde meo*. Ponadto w traktacie *Theologia mystica* częściej pojawia się w tym samym sensie słowo *scintilla*, która, jako jedyna w całym człowieku, poruszana jest

<sup>7</sup> „Nolo ergo o, tu, anima, tu tibi innocens videaris quantiscumque etiam cautelis in prioribus aetatibus te custodieris. In multis enim tibi conscium est pectus tuum, si clara luce te ipsam exploraveris aperiasque ventrem memoriae tuae ac ruminans verus congesta, ut eorum acerbitas rememorata, lacrimarum tibi flumina producat sique quam foeda fueris et hodie ex istis, ex turpitudinis tuae revelatione clarescat. Neque enim nisi oculis fuerint opposita, limpide ea cognoscere valebis”. Tamże, s. 210.



przez samego Ducha Świętego. W innym miejscu znajdujemy zwrot „iskierki uczucia”, które zgodnie z nauką Eckharta o „iskierce duszy”, umożliwiają zjednoczenie z Bogiem i przeobstwienie człowieka. To dzięki „sercu” lub „iskierce”, będącej wizerunkiem Boga (*imagine insignata*), dusza może z całą oczywistością rozpoznać swój stan, rozpocząć proces skruchy i spotkać się z Bogiem (*loculum cordis*), co oznacza mistyczne zjednoczenie z Nim (*in cubiculo cordis*).

W ten sposób, dusza niejako ontycznie wyposażona we wszelkie zdolności niezbędne do bezbłędneho odróżnienia dobra od zła, nie może szukać usprawiedliwienia w braku odpowiedniego rozeznania: *Czy będziesz mogła uciec, duszo w ciemności niewiedzy? Bynajmniej! Wszystkie dary zostały ci udzielone, abyś zawsze mogła poznać, jaka jest wola Boga wobec ciebie, dzięki oświecającej cię zawsze jasności wiedzy. zawsze jasności wiedzy [...] Krzyczało do ciebie wszelkie Pismo, szeptało sumienie, przemawiał rozum, wołając przeciw temu wszystkiemu, co robisz!*<sup>8</sup> Wszyscy bez wyjątku mają świadectwo prawa zapisane w swoich sercach. I właśnie dlatego nie dostąpili usprawiedliwienia mieszkańcy Sodomy czy też ci, którzy zginęli w biblijnym potopie.

Na tym etapie dialogu, człowiek kończy swe rozważania, przedstawiając duszy bezpośrednie cele i konsekwencje samopoznania: *Chodzi o to, abyś pozawszy swoje bezwstydnę i niemądre odstąpienie od Syna Wiecznego Króla, dzięki temu zbawiennemu zagubieniu, odnalazła się na nowo* (tu dostrzegamy echo nauki Augustyna o szczęśliwej winie). *Przez odnalezienie natomiast, abyś się zawstydzila i z powodu wstydu strapiła, a przez strapienie zlekła się i dzięki łękowi powróciła do tego, którego zlekceważyła*<sup>9</sup>.

Dokonująca się poprzez wgląd w siebie konfrontacja z prawdą skłania duszę po pierwsze do wyznania: *Przyznaję, nie mogę niczemu zaprzeczyć, skoro światło prawdy postawiono mi przed oczy. [...] Jestem zmuszona i zobowiązana przyznać, że zarzuty mi postawione są prawdziwe*<sup>10</sup>, po drugie do podjęcia próby zrozumienia powodów swojego upadku: *Zwiodły mnie zwłaszcza dwie rzeczy: Ogrom boskiego miłosierdzia, które przez długi czas znosi grzeszników, czekając, aby wyrazili skruchę [...] oraz nadzieja na długie życie, która pocieszała mnie myślą o przyszłym nawróceniu na życie bardziej święte*<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> „Numquid ad ignorantiae tenebras confugare valebis? Minime! Haec enim dona tibi fuerunt praestita, ut semper nosse poteris, quae esset voluntas Dei tui, claritate scientiae te semper illustrante, qua scientia tua vulnera semper erant graviora. Clamavit namque contra te scriptura tibi nota, conscientia remurmurans et ratio, contraria dictans his omnibus”. Tamże, s. 216.

<sup>9</sup> „...ut audita tua impudenti ac imprudenti prostitutione a tuo cordialissimo amatore aeterni regis filio, te sic amante ac suo sanguine praetioso redimente, salubri te confusione recognoscas, te recognoscendo erubescas, erubescendo compungaris, compungendo contremiscas, contremiscendo ad ipsum recurras, quem contempsisti et tanto ardentius eidem inhaereas, quanto turpius ab ipso deviaveras”. Tamże, s. 208–209.

<sup>10</sup> „Negare, fateor, non possum veritatis luce mihi obsistente. Et si inficiari vellem, augetur mihi cumulus indignationis, immo damnationis”. Tamże, s. 219.

<sup>11</sup> „Blandiebantur mihi duo praecipua: largitas scilicet divinae misericordiae, quae diutius tollerant peccantes, ut poeniteant, cui innixa peccare non cessavi, non recto oculo causam divinae tolerantiae contemplan. Non enim ideo peccatores tollerantur, ut in peccatis continent, sed ut a peccatis resipiscant. Secundum erat spes diuturnae vitae, quae mentem meam consolabatur de futura mutatione vitae sanctioris sicque his baculis arundineis innisus sordes vitiorum dulces mihi apparebant, cum nil in contrarium laborabant”. Tamże, s. 223.

Jednak najważniejszym problemem, który wyłania się w dyskusji człowieka z własną duszą, zdają się być nieuporządkowane relacje duszy i ciała. Zdaniem Jakuba, źródłem napięcia między nimi, pomimo tego, że są to dwa elementy jednego bytu substancjalnego, jest przede wszystkim uleganie pożądlivosti zmysłowej. Nie oznacza to jednak, że jedynym źródłem grzechu jest cała sfera zmysłowa. Dopiero zgoda woli na pożądlliwość zmysłową, nadaje im znamię grzeszności. W związku z tym pierwszym i najważniejszym postulatem człowieka wobec swojej duszy jest uporządkowanie sfery afektywnej i przyporządkowanie jej prawidłowo funkcjonującej woli. Człowiek bowiem nie kontrolując tej płaszczyzny swojej aktywności staje się jak *koń, któremu popuszczono cugli i biegnie bez opamiętania za swymi szkodliwymi żądzami*<sup>12</sup>. W takim stanie jest on tylko rozprzestrzeniającym się zbiorem wad (*geris sentinam vitiorum*) i nieuchronnie zdąża do samozagłady: *Buntujesz się, do przepaści biegniesz, bo rządzą tobą tylko zmysły*<sup>13</sup>. Jedyną drogą naprawy jest, zdaniem Jakuba, nie intelektualna świadomość i poznanie, lecz afektywne z natury żal i skrucha woli, która jest pierwszą przyczyną uczynku: *Podobnie jak drewno najpierw mokre i zielone, zaledwie pochwyli ciepło słońca, ogrzewa się na jego podobieństwo, ale później, pozbywszy się wilgoci i innych szkodliwych wad, przybiera postać ognia i wielokrotnie przewyższa swoje poprzednie ciepłe tchnienie, tak też i duch na drodze oczyszczającej powinien najpierw zostać pozbawiony nieczystych afektów i pożądlivosti...*<sup>14</sup>. Usytuowanie problematyki uczuć w centralnym miejscu rozważań nad kondycją ludzką, a w ten sposób pewne osłabienie pozycji umysłu, wskazuje na wyraźną zależność Jakuba od tradycji *devotio moderna*, która postulując podjęcie starań nad uporządkowaniem strony afektywnej naszej osobowości, nie tyle degradowała ją, ile dowartościowała.

Wraz z postępem w poznawaniu siebie wzrasta w człowieku poczucie Bożej miłości, co wprowadza już bezpośrednio duszę na drogę dialogu mistycznego, gdzie obowiązuje, jak powiada Jakub, mistyczny alfabet. Tak, więc dotychczasowy wysiłek dialogujących stron, skoncentrowany na poznaniu prawdy o sobie, oczyszcza duszę i wprowadza wewnętrzny spokój, który umożliwia kolejne szczeble mistycznej drogi: w oparciu o prawdę oświecenie i w oparciu o miłość zjednoczenie. *Teraz zaś duszo, oblubienico Chrystusa, skoro została oczyszczona*

<sup>12</sup> „Denique sicut equus laxatis habenis, post tuas cupiditates noxias, sine prohibitione cucurristi [...] audaces, voluptuosos, incontinentes, gulosos, superbos iracundos, mobiles, instabiles, inconstantes, laetos”. Tamże, s. 212.

<sup>13</sup> „Tu rebellis, ibas in praeceptis sensualitate tibi imperante”. Tamże, s. 216.

<sup>14</sup> „Haec via purgativa incedit per depurgationem et per purgationem potentia affectivae, per fervorem poenitentiae in compunctione, confessiones, contatione et oratione, quae rugire scit a gemitu cordis. Cuius autem compunctionis difficultas magna valde est apud in exercitatos et apud eos, qui adhuc corruptos habent sensus interiores et exteriores per carnalem, terrenam et sensualem inhaesionem. Quemadmodum ligna aquosa et viridia vix recipiunt calorem solis et in similitudinem eius accendantur, sed praecedunt exsufflationes multiples et postea expulsis humiditatibus et noxiis contrariis qualitatibus, et sic suscipiunt formam ignis, sic in hac via purgativa oportet prius animum a sordidis affectionibus et cupiditatibus exspoliari, neque se compatiuntur in eadem anima contrarii amores, scilicet terrenorum et caelestium”. Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, ed. S. Porębski, w: *Opuscula inedita, Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*, Warszawa 1978, vol. V, s. 261, w. 14–25.

z nagromadzonych brudów, trzeba pilnie pomyśleć o twoim stroju i gorliwie zając się utożeniem i wydobyciem twej urody<sup>15</sup>. Uporządkowanie życia zmysłowego i uczuciowego umożliwia człowiekowi wejście na drogę oświecenia, która przynosi prawdę. *Jak uwolnione z chmur promienie łatwiej ukazują słońce, tak też dusza ludzka oczyszczona ze skłonności i pragnień ziemskich chętniej kieruje się ku Bogu [...] Wyszedłszy bowiem z mrocznej jaskini pragnień cielesnych wnet odnajduje spowitą w jasność przestrzeń uzdalniającą jej wzrok do uzyskania wyższej wiedzy<sup>16</sup>. Nie jest to jednak oświecenie oparte tylko o teologię rozumu (*theologia intellectus*), lecz przede wszystkim o teologię uczucia (*theologia affectus*). Jakuba nie tyle interesuje nabywanie poszczególnych cnót, co kształcenie pragnień i uczuć, które miałyby za zadanie wspomagać człowieka w doświadczeniu mistycznym. Po oczyszczeniu, które stanowi w życiu uczuciowym swoiste „rozproszenie ciemności”, dusza zostaje przygotowana na etapie oświecenia do przyjęcia „boskiego promienia”: *Jak w czystym i pięknym zwierciadle jawi się wyraźnie twarz stojącego przed nim, tak słońce duchowe wysyła promienie łaski rozumnej duszy, a po oczyszczeniu z rdzy grzechu i oddaleniu namiętności cielesnych wlewa we wszystkich coś z siebie. Jest bowiem blaskiem wiecznej światłości i zwierciadłem bez skazy<sup>17</sup>. Radzę zatem, żebyś przemyślała i rozpamiętywała tylko te sprawy, które oświecają umysł, rozpalają uczucia i pozostawiają po sobie miły smak uwielbienia dla Stwórcy, przez co pozyskują dla ciebie jego życzliwość, łagodność i zbliżają ku jego miłości<sup>18</sup>.**

Oczyszczone i oświecone „serce”, *dzięki temu zbliżeniu się ku jego miłości*, jest ostatecznie miejscem spotkania się duszy z Bogiem (*loculum cordis*), gdzie następuje mistyczne zjednoczenie, a dotychczasowy dialog między człowiekiem a duszą, zastępuje miłosna rozmowa oblubienica z oblubienicą. *Szczęśliwy ów zakątek w kwiatach, w którym tak wielki oblubieniec z oblubienicą łączą nawzajem swoje usta w słodkich uściskach i stają się jednym w jedności Ducha Świętego. Szczęśliwy ów zakątek, gdzie istnieje dla obojga już tylko jedno chcieć i niechcieć, gdzie toczą ze sobą najmiłsze rozmowy i nie chcą się rozdzielać<sup>19</sup>. Przebóstwiającej*

<sup>15</sup> „Nunc vero de ornatu tuo, o, anima, Christi sponsa, postquam depurata a sordibus contractis fueris, deligenter est transeundum compositionique ac decoris pulchritudini, quae tanto regi decentissima existit, studiosius prosequendum”. Iacobus de Paradiso, *Colloquium hominis*, jw., s. 230.

<sup>16</sup> „Depurgatio aere radii solares facilliter ipsum illuminant. Sic anima humana ab affectionibus et desideriiis terrenis purgata verus sol se libenter illi accomodat, secundum illud David: „Accedite ad eum, et illuminamini” [...] Egresso ergo tenebroso latibulo desiderium terrenorum, mox invenit liquidum campum, ut iam illuminentur oculi eius ad altiore scientiam”. Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, jw., s. 263, w. 16–20, 28–30.

<sup>17</sup> „Sicut in speculo terso et politio, scilicet effigies obiecti lucide demonstratur, sic ille sol spiritualis gratiae suos radios immitit rationali spiritui eliminatio rubigine peccati et affectionibus carnalibus defaecatis, qui, quantum est de se, omnibus infudit. Est enim candor lucis aeternae et speculum sine macula”. Tamże, s. 264, w. 31–36.

<sup>18</sup> „Taliaque tibi memoranda et meditanda consigno, quae intellectum illuminent, affectum inflament saporemque dulcem post se relinquunt et mentem tuam in seipsam retorquent ac in admirationem Creatoris, in benevolentiam benignitatis eius alliciant ac per hoc te ad amorem eius accedant”. Iacobus de Paradiso, *Colloquium hominis*, jw., s. 233–234.

<sup>19</sup> „Felix ille locus ita floribus, in quo gratissimis amplexibus tantus sponsus se cum sponsa sibus ipsis mutua coniuncant oscula unumque efficiuntur in Spiritus Sancti unitate, ubi est idem velle et idem nolle”. Tamże, s. 231.

człowieka zjednoczenie z Bogiem, zgodnie z klasyczną doktryną mistyczną św. Bernarda z Clairvaux, św. Bonawentury czy Gersona, nie narusza oczywiście odrębności substancjalnej, lecz stanowi w oparciu o uczucie miłości zgodę aktów woli: *O, z jaką pokorą, lękiem, szacunkiem, strachem, pełną gotowości uległością i najbardziej wdzięczną chęcią podobańia się, z najpiękniejszym uczuciem ofiaruję samą siebie, jako śmiertelna oblubienica poślubiona władcy, wolę swoją poddając woli oblubieńca*<sup>20</sup>. Mistycznemu zjednoczeniu towarzyszy stan duchowej słodyczy, która to nieustannie uduchawia ciało, tak jak *in copula carnali* ciało pochłania duszę. Jest to słodycz Słowa Wcielonego, w którym dobroć, sprawiedliwość, mądrość oraz boskość są jednością i powinny stać się przedmiotem najwyższego pragnienia duszy, dzięki któremu człowiek *nie czując sam siebie, ukształtuje się na wzór samego Boga i ulegnie przeobstwieńiu*<sup>21</sup>. Symbolem zaś niekończącego się szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem jest zaczerpnięty z *Pieśni nad Pieśniami* obraz wiecznie trwającego wesela i radości między oblubieńcem i oblubienicą.

## ZAKOŃCZENIE

Tak oto obrazem mistycznego wesela kończy się ten swoisty dialog człowieka z własną duszą. Zgodnie z przyjętą postawą wolitywno-afektywną, antyspekulatywną i praktyczną, Jakub odchodzi od scholastycznej tradycji *disputatio*, dialogu naukowego, który toczy się przede wszystkim na płaszczyźnie rozumu i proponuje taką formę komunikacji, żywej rozmowy, która porusza wolę i rozpala uczucia. Służy bowiem on przede wszystkim mistycznemu przeprowadzeniu duszy ze świata nieuporządkowanej zmysłowości i grzechu do świata miłości i zjednoczenia z Bogiem. Droga tego dialogu wewnętrzznego, zgodnie z nauką św. Augustyna, prowadzi paralelnie przez dokonujący się postęp w poznaniu siebie, w poznaniu Boga i w odkrywaniu Bożej miłości. Zastosowana przez Jakuba forma soliloquium, jako udratyzowanego dialogu ze sobą samym, obok celów dydaktycznych, umożliwiła w znacznym stopniu urealnienie, zachodzących w tym procesie, indywidualnych przeżyć i uczuć. Zupełnie na finał oddaje głos raz jeszcze tytułowemu człowiekowi, który będąc inicjatorem rozmowy, również ją kończy, charakterystycznie podsumowując: *Rady, które ci tu dają nie są może wypieszczone, lecz mocne, nie postudzone z wierzchu filozoficznym nektarem, lecz umocnione fundamentalną prawdą, nie głaszczą one uszu ozdobną retoryką, lecz poruszają wolę i umysł, który pobudzony ostrogą strachu, zmusza do bojaźni. Gdzie bowiem chodzi o nadzwyczajne i wyjątkowe sprawy, a tylko o takich rozmawialiśmy, tam trzeba radzić ostrożnie. Ustępuje zatem wszelka filozofia, kiedy zostaje przedstawiona*

<sup>20</sup> „O, quanta humilitate, timore, reverentia, tremore, obsequendi promptitudine gratissimaeque complacendi voluntate atque plenissimo affectu se totam offeret, suam voluntatem sepelines in sponsi voluntate sponsa mortalis principi copulanda”. Tamże, s. 230.

<sup>21</sup> „Unde legimus de quadam simplici muliere ac devota, quae in quodam sermone audiens de unione humanae animae tamquam sponsae ad sponsum suum, scilicet Deum, qui dulcis et totus desiderabilis esset animae amorosae ac quomodo in seipsum animam ipsam quasi absorberet se non sentiens et quasi deiformis effecta ac deificata”. Iacobus de Paradiso, *Theologia mystica*, jw., s. 253, w. 6–12.

*groźba kary czy zapowiedź uczestnictwa w źródle nieustającej rozkoszy. Mówię to tobie, duszo moja, oblubienico Boga, aby wszystko zostało ci przedstawione i teraz zgodnie z tym, jak wolisz, wyciągnij rękę do kary lub do nagrody<sup>22</sup>.*

## DER DIALOG DES MENSCHEN MIT EIGENER SEELE IN DER AUFFASSUNG JAKOBS VON PARADIES

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem theologischen Gedanken des Jakobs von Paradies, eines Zisterziensermönchs, der mit Krakau, Erfurt, Mogiła verbunden war, und auch Jakob Karthaus genannt wurde. In Jakobs Schriften ist Dionysos Areopagiotas, Bernhards von Clairvaux und der „devotio moderna“ Einfluss sichtbar. Jakob stellt den inneren Dialog des Menschen als Weg seiner eigenen Erkenntnis und der Entdeckung der Liebe Gottes dar. In seinen Schriften dramatisiert Jakob den Dialog des Menschen mit seiner eigenen Seele, was neben didaktischen Zwecken den Prozess der individuellen Erlebnisse und Empfindungen aktiviert. Dies führt zugleich zur realen Vereinigung des Menschen mit Gott.

---

<sup>22</sup> „Ecce finalis omnium mundanarum evagationum conclusio. Haec non diserta sunt, sed fortia, non philosophico nectare superficie tenemus dulcorata, sed fundamentali veritate solidata, non aures demulcent stemmate rhetoricali decorata, sed mentem concutiunt et contremiscere faciunt pavoris stimulo exagitata. Ubi enim de poenis formidabilibus et extremis agitur, cautius consulendum est. Cessat enim omnis philosophia, cum comminatio poenarum praesentatur ac hilaescit omnis facies, cum fons deliciarum perpetuarum promittitur. Haec inquam tibi, o, anima mea, Dei sponsa, modo proponuntur, sicut placet aut ad poenas, aut ad praemia manus extendas”. Iacobus de Paradiso, Colloquium hominis, jw., s. 237.



## IBN ROSZDA TEORIA INTELEKTU LUDZKIEGO

Treść: — Wprowadzenie. — I. Intelkt i byt rozumiany jako *aliquid hoc*. — II. Intelkt i dusza rozumiana jako *prima perfectio*. — III. Intelkt i materia. — IV. Własności intelektu materialnego. — V. Własności intelektu czynnego. — VI. Własności *intellectum*. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

### WPROWADZENIE

Ibn Roszd<sup>1</sup>, nazywany przez łacińskich scholastyków Awerroesem, jest jednym z tych filozofów, którzy w istotny sposób wpłynęli na określenie struktury i działania intelektu ludzkiego w filozofii średniowiecznej. Zawarta w dziele Arystotelesa *O duszy* teoria intelektu, skomentowana i rozwinięta z kolei przez Awerroesa w jego *Wielkim komentarzu* do pracy Filozofa<sup>2</sup>, stała się przedmiotem dyskusji i polemik między scholastykami, przyczyniając się do wyznaczenia w dziejach filozofii średniowiecznej osobnego nurtu, nazywanego awerroizmem łacińskim<sup>3</sup>.

Wartość filozoficznych rozważań Awerroesa dla filozofii europejskiej wynika z kilku racji. Pierwszą z nich jest forma jego tekstów, będących komentarzami do dzieł Arystotelesa. Ibn Roszd dzieli tekst Arystotelesa na mniejsze części, które z kolei opatruje swoimi uwagami. Istotna dla niego jest nie tyle strona językowa, co zawarte w tekście Stagiryty zagadnienia i problemy filozoficzne, które próbuje wyjaśnić i ewentualnie rozwinąć. Taka metoda pracy sprawiła, że scholastycy łacińscy nadali Awerroesowi miano Komentatora, a wypracowany przez niego

<sup>1</sup> Abu al Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd, najwybitniejszy arabski filozof, lekarz i prawnik, ur. 1126 w Kordowie, zm. 1198 w Marrakeszu. Podstawowe informacje biograficzne, omówienie dorobku i przedstawienie doktryny można znaleźć w: Awerroes, Powszechna Encyklopedia Filozofii, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.

<sup>2</sup> Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1953. Dalej cytowane „In de Anima”, numer księgi, fragmentu oraz wierszy.

<sup>3</sup> Problem wpływu filozofii Awerroesa i awerroizmu łacińskiego podejmują m.in.: E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*, Paris 1861; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et averroisme latine*, Louvain 1911; F. Van Steenberghen, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain – Paris 1977; J. Jolivet, *Multiple Averroes*, Paris 1978; Z. Kuksewicz, *Averroizm łaciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971.

model komentarzy stał się ogólnie przyjętym w średniowiecznej Europie sposobem prezentowania własnych przemyśleń i poglądów na kanwie *corpus Aristotelicum*<sup>4</sup>.

Ważniejszy od wpływu na samą strukturę tekstów średniowiecznych jest jednak fakt, iż teksty Awerroesa, zwłaszcza zaś *Wielki komentarz do de Anima*<sup>5</sup>, docierają do Europy przed przełożeniem tekstów Arystotelesa bezpośrednio z języka greckiego<sup>6</sup>. Oznacza to w konsekwencji, że interpretacja Ibn Roszda nie tylko poprzedzała chronologicznie recepcję pism samego Arystotelesa, lecz przede wszystkim, że wpływała na samo zrozumienie myśli Filozofa. Można powiedzieć, że arystotelizm w Średniowieczu był w dużym stopniu „naznaczony” wpływem awerroizmu, tym bardziej, że myśl Filozofa była w wielu miejscach niejasna i nieczytelna, Ibn Roszd zaś zdawał się być tym uczonym, który nie tylko dobrze poznał teksty Arystotelesa, ale i jednocześnie poprawnie uchwycił istotę jego przemyśleń metafizycznych<sup>7</sup>.

Wprawdzie sam Awerroes określił swe zadanie tylko jako wyjaśnienie trudności pojawiających się podczas lektury dzieł Arystotelesa<sup>8</sup>, to jednak jego komentarze idą niejednokrotnie dalej, co z kolei pozwala potraktować jego rozważania jako osobną teorię filozoficzną. Przykładem tego jest choćby zaproponowana przez Ibn Roszda teoria intelektu i jego sposobu powiązania z człowiekiem. Istota jego rozstrzygnięć filozoficznych sprowadza się do stwierdzenia, że intelekt nie jest częścią człowieka, nie należy do jego substancji, a jego powiązanie z człowiekiem jest związane z działaniem oddzielonego intelektu.

Wydaje się zatem w pełni uzasadnione poszukanie metafizycznych racji, jakimi kierował się Awerroes, dokonując tak radykalnego oddzielenia intelektu od człowieka. Nie chodzi jednak tylko o zreferowanie czy streszczenie poglądów Ibn Roszda, lecz o próbę ukazania podstaw takiego właśnie określenia intelektu, wynikających z przyjętej przez Komentatora filozofii bytu. Inaczej mówiąc, zawarta w tekście *Wielkiego komentarza* teoria intelektu jest potraktowana jako konsekwencja wyjaśnień dotyczących struktury bytu oraz jego genezy.

Tekst komentarza Awerroesa do *de Anima* Arystotelesa nie jest jedynym wykładem jego metafizyki czy teorii poznania. Niemniej to właśnie ten tekst i zawarta w nim teoria intelektu przyczyniły się do upowszechnienia awerroistycznej teorii intelektu, co pozwala zawęzić obszar badań do jednego tekstu, szczegól-

<sup>4</sup> M. D. Chenu, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1974, s. 225–251.

<sup>5</sup> W dorobku Awerroesa znajdują się trzy rodzaje komentarzy: tzw. wielkie, zawierające tekst tłumaczeń wraz z ich pogłębionym wyjaśnieniem; średnie, w których myśl Awerroesa jest wymieszana z myślą Arystotelesa; małe, mające charakter streszczeń; por. Abdurrahman Badaoui, Awerroes (Ibn Rusd), Paris 1998, s. 15–16.

<sup>6</sup> L. Minio-Paluello, Le texte du „De anima” d’Aristote: la tradition latine avant 1500, w: Autor d’Aristote, Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à monseigneur A. Mansion, Louvain 1955, s. 218–218, 237–242.

<sup>7</sup> Por. uwagi E. Gilsona, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1987, s. 349–349, 465–469.

<sup>8</sup> Awerroes, In de anima, III, 5, 362–369: „Et cum omnia ista sint, ideo visum est michi scribere quod videtur michi in hoc. Et si hoc quod apparet michi non erit completum, erit principium complementi. Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud inveniatur verum in hoc, si nondum inveni. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo”.



nie istotnego w dziejach filozofii średniowiecznej. Można też sądzić, że pozwoli on także zrozumieć racje, dzięki którym awerroistyczna teoria intelektu cieszyła dużym zainteresowaniem wśród scholastyków, niezależnie od innych historycznych okoliczności.

## I. INTELEKT I BYT ROZUMIANY JAKO *ALIQUID HOC*

Rozumienie intelektu jako osobnego od wszystkich ludzi bytu jest związane najpierw ze sposobem, w jaki Komentator określa właściwości bytu jednostkowego. Stwierdza bowiem, że bytom poznawalnym zmysłowo (*entia sensibilia*), mającym więc w swej strukturze materię, można przypisać dwojakie bytowanie (*esse*). Mogą być one ujmowane jako coś poszczególnego i wówczas są nazywane *hoc singulare*, lub są ujmowane ze względu na swoją formę<sup>9</sup>. Z powodu materii określonej przez formę, dany byt jest pewną samodzielną całością, ujmowaną jako jednostka, jako *aliquid hoc*<sup>10</sup>.

Dalej, Ibn Roszd podkreśla, że byty materialne powstają i giną. Powstawanie i ginięcie odnosi się zawsze do jednostek, a następstwem tego jest ich zwielokrotnienie i związana z tym szczegółowość<sup>11</sup>. Arystoteles, według Awerroesa, określa intelekt jako coś zupełnie innego, zarówno od samej materii, jak też i formy oraz kompozycji tych pryncypiów<sup>12</sup>. W ten sposób można uzasadnić twierdzenie, że intelekt jest niematerialny, a ponadto nie należy on do elementów wyznaczających jednostkowy byt materialny.

Awerroes wyraźnie stwierdza, że intelekt nie jest bytem jednostkowym, rozumianym jako *aliquid hoc*. Jest to przede wszystkim podkreślenie, że intelektowi nie przysługują takie zwielokrotnienie, jakie jest właściwe bytom zmysłowo poznawalnym ze względu na materię<sup>13</sup>. Intelekt wobec tego jest nie tylko odrębny od bytów materialnych, ale jednocześnie jest tylko jeden<sup>14</sup>. Wielość bytów materialnych jest przeciwstawiona jedności i jedyności oddzielnego od nich intelektu. Inaczej jeszcze mówiąc, konsekwencją pochodnego charakteru bytów

<sup>9</sup> Tamże, III, 9, 34–36: „Idest, et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia dividuntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suam formam”.

<sup>10</sup> Tamże, III, 9, 19–23: „Idest, et quia hoc individuum est aliquid, et intentio per quam hoc individuum est ens, scilicet quidditas et forma eius, est aliud; v. g. quod hec aqua est aliquid, et intentio, idest forma, per quam hec aqua est ens aliud est ab aqua”.

<sup>11</sup> Tamże, III, 5, 60: „Omne enim generabile et corruptibile est hoc”.

<sup>12</sup> Tamże, III, 5, 54–56: „Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati”.

<sup>13</sup> Tamże, III, 5, 432–434: „Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore”; 444–448: „Hec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis”.

<sup>14</sup> Tamże, III, 5, 473–482: „Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniretur plusquam unum individuum, v. g. de corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus esset propter eandem intentionem in numero, v. g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum”.

materialnych jest ich wielość, zaś następstwem niepochodności intelektu jest jego jedność.

Wydaje się zatem, że Komentator zwraca przede wszystkim uwagę na problem jedności, która staje się dla niego najważniejszą właściwością bytu. Wielość jest kojarzona z pochodnością bytów materialnych, jedność natomiast jest właściwością substancji wiecznej.

## II. INTELEKT I DUSZA ROZUMIANA JAKO *PRIMA PERFECTIO*

Problem relacji między intelektem a duszą zasługuje na dokładniejsze rozważenie, ponieważ głównym przedmiotem rozważań zawartych w *Komentarzu* jest właśnie ukazanie i wyjaśnienie arystotelesowskiego rozumienia duszy. Awerroes, choć pragnie być jedynie komentatorem Arystotelesa, nieco inaczej jednak przedstawia rolę duszy w strukturze człowieka.

Pierwszą różnicą jest już sama definicja duszy. W *Wielkim komentarzu* Ibn Roszd określa duszę jako „pierwszą doskonałość ciała naturalnego organicznego” (*prima perfectio corporis naturalis organici*)<sup>15</sup>. Brak w tej definicji tak charakterystycznego dla filozofii Arystotelesa określenia duszy jako aktu ciała, a więc jako pryncypium czynnego, które wyznacza jednocześnie substancjalny charakter bytu. Wprawdzie Awerroes stosuje inne określenie — „doskonałość” (*perfectio*), które można potraktować jako synonim aktu, jednak wzięwszy pod uwagę inne jego rozważania można powiedzieć, że w mniejszym stopniu zależy mu na podkreśleniu pierwszeństwa duszy jako aktu przed innymi pryncypiami bytu, a pragnie raczej pokazać pewne skutki wywołane przez duszę w materii. Termin „doskonałość” (*perfectio*) odnosi się zarówno do duszy jak i intelektu, ponieważ na początku III księgi *Wielkiego komentarza* intelekt i jego działanie jest określone jako *prima perfectio* i *ultima perfectio*<sup>16</sup>. Pozwala to zatem sformułować wniosek, że problem duszy dla Ibn Roszda to przede wszystkim zagadnienie władz przez nią wyznaczanych, niekiedy zresztą wprost z nią utożsamianych<sup>17</sup>.

Oddzielenie intelektu od człowieka nie tylko wynika z właściwości bytu materialnego, któremu przysługuje powstawanie i ginięcie, lecz także jest uzasadniane koncepcją duszy. Problem nie polega na tym, że dusza jest określona jako zasada wyznaczająca władze, lecz na swoistym „zawężeniu”, „ograniczeniu” duszy do władz i to dodajmy, do władz materialnych (skoro dusza jest doskonałością ciała organicznego). Ibn Roszd zdaje sobie sprawę z tego i dlatego właśnie najistotniejszym problemem przed którym stoi, jest wyjaśnienie relacji między niematerialnym intelektem a duszą, która wyznacza materialne władze<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, III, 5, 531–533: „Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici”.

<sup>16</sup> Tamże, III, 1, 8–13: „incept [Aristoteles] perscrutari de rationabili, et querere in quo differt ab aliis virtutibus comprehensivis, scilicet virtute sensus et ymaginationis; et hoc in prima et ultima perfectione”.

<sup>17</sup> Tamże, III, 30, 7: „Et in anima sensibili, idest in sensu communi”.

<sup>18</sup> Tamże, III, 5, 533–536: „quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo”.

Rozwiązanie zaproponowane przez Komentatora jest połowiczne i jest raczej pewnym unikiem. Raz bowiem mówi on, że definicja duszy jako pierwszej doskonałości ciała może być także zastosowana w wypadku intelektu<sup>19</sup>, a gdzie indziej natomiast wyraźnie stwierdza, że *prima perfectio* jest określeniem wieloznacznym w wypadku duszy, co szczególnie jasno widać w wypadku duszy intelektualnej<sup>20</sup>, a czego konsekwencją będzie różnica między intelektem a innymi władzami, różnica, która nie sprowadza się tylko do innej struktury<sup>21</sup>.

Można potraktować to jako podkreślenie, że intelekt nie jest zasadą określającą władze cielesne, nie jest zatem tym samym co dusza. Wydaje się jednak, że ów brak jednoznaczności wynika z faktu, że problem duszy jest niejako utożsamiony z problemem władz, przez co zostaje pominięte rozumienie duszy jako aktu całej substancji, jako pryncypium określającego byt jako swoisty „obszar”, w którym znajdują się stanowiące go elementy. Inaczej jeszcze mówiąc, Awerroes zbyt wyakcentował problem władz, traktując różnicę między nimi jako zasadę odrębności bytów. Dostrzegając różnicę między władzami materialnymi a niematerialnym intelektem, nie potrafi zarazem ukazać duszy jako aktu substancjalnego, uzasadniającego obecność w bycie zarówno sfery materialnej jak i niematerialnej.

### III. INTELEKT I MATERIA

Innym argumentem uzasadniającym oddzielenie intelektu od człowieka jest porównanie go z materią, wyznaczoną i określoną przez duszę. Ibn Roszd zwraca wprawdzie uwagę, że różnica między intelektem a zmysłami jest oczywista, że nie trzeba jej specjalnie wyjaśniać<sup>22</sup>, niemniej jednak przytacza on argumenty Arystotelesa, które uzasadniają niematerialny charakter tej władzy<sup>23</sup>.

Intelekt jest władzą, dzięki której możliwe jest poznawcze ujęcie wszystkich jednostkowych form materialnych. Aby było to jednak możliwe, intelekt sam musi być wolny od tego rodzaju form, musi być w pewnym sensie w stanie możliwości wobec nich. Gwarantem receptywności wszystkich form bytów materialnych jest

<sup>19</sup> Tamże, III, 5, 158–164: „Et est secunda questio difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem”.

<sup>20</sup> Tamże, III, 5, 296–298: „dicere enim *formam* et *primam perfectionem* est dicere equivoce de anima rationali et de aliis partibus anime”.

<sup>21</sup> Tamże, III, 5, 528–531: „Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco”.

<sup>22</sup> Tamże, III, 1, 18–22: „Et quia intentio eius est talis, inceptit primo demonstrare quod esse istius virtutis [sc. intellectus], scilicet ipsam esse diversam ab aliis virtutibus anime, manifestum est per se, cum per hanc virtutem differt homo ab aliis animalibus”.

<sup>23</sup> Tamże, III, 4, 1–10: „Oportet igitur, si intelligit omnia, ut sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras, ut imperet, scilicet ut cognoscat. Si enim in eo apparuerit, apparens impediatur alienum, quia est aliud”. Cum posuit quod intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem, quia neque est corpus neque virtus in corpore, dedit [Aristoteles] demonstrationem super hoc”; 6, 10–11: „Hec est alia demonstratio quod intellectus materialis non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore”.

właśnie niematerialność intelektu<sup>24</sup>. Dzięki swemu niematerialnemu charakterowi intelekt przekracza wszystkie byty materialne, niejako stoi ponad nimi. Konsekwencją tego przeciwieństwa intelektu i bytów materialnych, zbudowanych z rozmaitych elementów, jest ponadto stwierdzenie, że intelekt jest jeden, że nie podlega przemianom właściwym dla władz materialnych, a ponadto jest oddzielony oraz prosty<sup>25</sup>.

Wśród cech intelektu wymienionych przez Arystotelesa, sam Komentator jako zasadniczą cechę intelektu wymienia niepodleganie przemianie. Stwierdza bowiem, że punktem wyjścia wszystkich rozważań dotyczących intelektu jest właśnie zwrócenie uwagi na jego receptywny sposób działania oraz niepodleganie przemianie (*non transmutabile*)<sup>26</sup>. Wprawdzie działanie intelektu jest do pewnego stopnia podobne do działania zmysłów, jednak ogranicza się ono tylko do receptywnego przejmowania form poznawczych<sup>27</sup>, a samo doznanie (*passio*) ma różne znaczenia w odniesieniu do intelektu i zmysłów<sup>28</sup>. Niemniej jednak to właśnie receptywność intelektu, jak i władz zmysłowych, jest racją podobieństwa między nimi, czego wyrazem będzie odróżnienie intelektu w sensie ścisłym, który obejmuje niematerialną zasadę działań poznawczych, i intelekt w sensie szerszym, który obejmuje także władze zmysłowe<sup>29</sup>, biorące udział bądź to w recepcji poznawczej bądź to w tworzeniu wiedzy<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Tamże, III, 4, 62–69, 74–80: „Quoniam autem substantia recipiens has formas necesse est ut non sit corpus neque virtus in corpore manifestum est ex propositionibus quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est quod ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est quod omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti, et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie [...] Et ex hiis duabus sequitur quod ista substantia que dicitur intellectus materialis nullam habet in sui natura de formis materialibus istis. Et quia forme materiales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino”.

<sup>25</sup> Tamże, III, 4, 99–105: „Et cum talis sit dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis. Et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Aristotelem”.

<sup>26</sup> Tamże, III, 4, 26–31: „[...] Aristoteles declaravit hec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus neque virtus in corpore. Nam hec duo sunt principium omnium que dicuntur de intellectu”.

<sup>27</sup> Tamże, III, 2, 27–32: „Idest, aut non patiatur passioni equali passioni sensus; scilicet, non accidit ei transmutatio similis transmutationi que accidit sensui, sed solum assimilatur sensui in receptione, quia non est virtus in corpore”.

<sup>28</sup> Tamże, III, 14, 44–48: „Et cum notificavit [Aristoteles] modum passionis in intellectu, et quod equivoce dicitur in intellectu et in rebus materialibus, incepit dare ex rebus sensibilibus exemplum per quod intelligitur ista intentio in intellectu materiali”.

<sup>29</sup> Tamże, III, 5, 17–22: „Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris”.

<sup>30</sup> Tamże, III, 33, 66–67: „Et oportet scire hoc, quoniam consuetudo est attribuere intellectui virtutem cogitativam”; 81–82: „et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis”.

## IV. WŁASNOŚCI INTELEKTU MATERIALNEGO

Ibn Roszd przyjmuje dokonane przez Arystotelesa odróżnienie dwóch intelektów. Jeden z nich to intelekt materialny (*intellectus materialis*), będący władzą bierną, drugi, który tradycja perypatetycka określa jako czynny (*intellectus agens*), jest władzą aktywną, wyznaczającą specyfikę poznania intelektualnego. Sposób powiązania intelektu z człowiekiem wynika z własności obu tych władz i związanych z tym innych zagadnień, jak problem ostatecznej doskonałości duszy (*ultima perfectio animae*)<sup>31</sup> czy problem intelektu spekulatywnego (*intellectus speculativus*)<sup>32</sup>.

Pierwszym rzeczą wymagającą wyjaśnienia jest sama nazwa tej władzy, to znaczy intelekt materialny. Ibn Roszd odwołuje się do dokonanego przez Arystotelesa podziału intelektu na część bierną i czynną<sup>33</sup>. Wyraźnie przy tym stwierdza, że intelekt nie jest zbudowany z materii, nie jest też częścią ciała<sup>34</sup>, lecz jest czymś odrębnym od materii, nie podlega takiej przemianie, jaka właściwa jest bytom materialnym, że ponadto jest prosty i oddzielony<sup>35</sup>. Swoista „materialność” intelektu jest zatem sposobem podkreślenia, że intelekt jest władzą bierną, podlegającą poznawczemu wpływowi, takiemu jednak, który nie powoduje przemiany właściwej dla władz zmysłowych<sup>36</sup>. Nazwanie zatem intelektu materialnym znaczy tyle, co określenie go jako władzy biernej, receptywnej<sup>37</sup>.

Ta receptywność dotyczy form poznawczych bytów materialnych<sup>38</sup>, które to formy nazywane są także *intentiones*<sup>39</sup>. Wpływ form poznawczych na intelekt materialny jest ponadto związany z działaniem intelektu czynnego, który aktualizuje formy poznawcze, tak by mogły oddziaływać na intelekt materialny<sup>40</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, III, 5, 159–164: „si intellectus materialis sit prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu”.

<sup>32</sup> Tamże, III, 5, 87–91: „et quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquid compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu”.

<sup>33</sup> Tamże, III, 4, 53–57: „Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis. Et dicit aperte quod utraque pars eius est neque generabilis neque corruptibilis”.

<sup>34</sup> Tamże, III, 4, 77–80: „manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino”.

<sup>35</sup> Tamże, III, 4, 99–105: „Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dixit Aristoteles, et separabilis. Et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Aristotelem”.

<sup>36</sup> Tamże, III, 4, 6–9: „Cum posuit quod intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem, quia neque est corpus neque virtus in corpore”.

<sup>37</sup> Tamże, III, 18, 82: „Recipiens igitur est materialis”.

<sup>38</sup> Tamże, III, 4, 65–67: „ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu”.

<sup>39</sup> Tamże, III, 20, 179–181: „Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis recipit intentiones ymaginatas post hanc distinctionem”.

<sup>40</sup> Tamże, III, 405–410: „ita intentiones ymagnate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem [...]; et est extrahens has intentiones de potentia in actum”.

Charakterystycznym akcentem Awerroesa jest porównanie intelektu materialnego do czegoś przezroczystego (*diaffonum*), jako swego rodzaju środowiska czy miejsca, w którym następuje oświetlenie rzeczy czy koloru przez światło. Podobnie też i w intelekcie materialnym dokonuje się zaktualizowanie form poznawczych przez intelekt czynny<sup>41</sup>.

Na inną jeszcze cechę intelektu materialnego wskazuje nazwanie go podmiotem — *subiectum*<sup>42</sup>. Termin ten odnosi się do bytu jednostkowego jako czegoś samodzielnego, będącego podstawą dla cech czy własności bytu, stając się przez to synonimem terminu substancja. Użyty przez Awerroesa w odniesieniu do intelektu materialnego podkreśla, że właśnie ta władza jest punktem wyjścia w analizie poznania intelektualnego, a ponadto wyjaśnienia problemu zwielokrotnienia intelektu<sup>43</sup>. Intelekt materialny jest swego rodzaju „miejscem” czy „obszarem”, w którym działa intelekt czynny, aktualizujący formy poznawcze, dzięki czemu uzasadniona jest jedność działania<sup>44</sup>. Odróżnienie na intelekt materialny i intelekt czynny jest związane z różnymi działaniami, to znaczy z udzielaniem form i ich przyjmowaniem, lecz sugeruje także, że podział ten jest podkreśleniem różnych aspektów jednej substancji<sup>45</sup>.

Niezależnie jednak od tego czy intelekt materialny i intelekt czynny są dwiema odrębnymi od siebie władzami czy też tylko aspektami jednej<sup>46</sup>, Komentator podkreśla ścisły związek zachodzący między nimi, polegający na doskonaleniu intelektu materialnego przez intelekt czynny, z czym związane jest zagadnienie

<sup>41</sup> Tamże, III, 5, 688–701: „Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis”.

<sup>42</sup> Tamże, III, 36, 562–564: „manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis”.

<sup>43</sup> Tamże, III, 5, 158–164: „Et est secunda questio magis difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem”.

<sup>44</sup> Tamże, III, 36, 567–574: „hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materiale, poterimus reperire modum secundum quod dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie. Omnia enim duo quorum subiectum est unum, et quorum alterum est perfectius alio, necesse est ut respectus perfectioris ad imperfectius sit sicut respectus forme ad materiam”.

<sup>45</sup> Tamże, III, 20, 213–219: „quando quis intuebitur intellectum materiale cum intellectu agenti, apparebunt esse duo uno modo et unum alio modo. Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum; actio enim intellectus agentis est generare, istius autem informari. Sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum”.

<sup>46</sup> Tamże, III, 36, 463–466: „quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)”.

*copulatio*<sup>47</sup> albo *continuatio*<sup>48</sup> oraz nazwanie intelektu spekulatywnym (*intellectus speculativus*)<sup>49</sup> albo intelektem dostosowanym (*intellectus adeptus*)<sup>50</sup>.

Ibn Roszd określa intelekt spekulatywny albo dostosowany jako wpływ intelektu czynnego na materialny. To działanie jest również racją nabywania przez intelekt materialny sprawności, co pozwala nazwać go intelektem usprawnionym (*intellectus in habitu*). Tekst *Komentarza* ujawnia wahanie Awerroesa dotyczące dokładnej liczby intelektów. Raz mówi on bowiem o dwóch intelektach, ze względu na dwa działania<sup>51</sup>, innym razem z kolei wymienia trzy intelektu: czynny, materialny i właśnie usprawniony<sup>52</sup>.

Analiza tekstu prowadzi do wniosku, że intelekt usprawniony (*intellectus in habitu*) nie jest osobną władzą, inną od intelektu materialnego czy czynnego, lecz że jest właśnie następstwem połączenia czy wpływu intelektu czynnego na materialny. Zarówno bowiem intelekt materialny jak i czynny są określone przez *Komentatora* jako niezniszczalne, intelekt usprawniony natomiast jest określony jako coś wytworzonego (*factus*)<sup>53</sup>.

Intelekt ten, a dokładniej mówiąc ten aspekt działania intelektu, jest związany z wpływem intelektu czynnego na intelekt materialny, co wyraża się w zaktualizowaniu form poznawczych<sup>54</sup>. Awerroes dodaje, że właśnie z intelektem usprawnionym można powiązać zagadnienie pierwszych zasad, które nazywa

<sup>47</sup> Tamże, III, 20, 198–208: „Opinandum est enim quod iste intellectus qui est in potentia, cum declaratum est quod est eternus et quod innatus est perfici per formas materiales, dignior est ut sit innatus perfici per formas non materiales, que sunt in se intellecte. Sed non in primo copulatur nobiscum ex hoc modo, sed in postremo, quando perficitur generatio intellectus qui est in habitu [...] innuit intellectum materialem secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo, deinde abstrahetur”.

<sup>48</sup> Tamże, III, 36, 567–571: „Et cum fuerit verificata nobis hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materialem, poterimus reperire modum secundum quem dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie”.

<sup>49</sup> Tamże, III, 5, 87–91: „intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu”.

<sup>50</sup> Tamże, III, 703–706: „Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agentis; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*”.

<sup>51</sup> Tamże, III, 4, 53–57: „Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis”.

<sup>52</sup> Tamże, III, 21, 10–12: „Cum complevit notificare substantiam trium intellectum, scilicet materialis et eius qui est in habitu et agentis, incepit considerare de actionibus et proprietatibus intellectus”.

<sup>53</sup> Tamże, III, 5, 556–564: „in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens [...] alia autem agens [...] et quod hee due partes sunt non generabiles neque corruptibiles; et quod agens est de recipienti quasi forma de materia”; III, 5, 569–574: „opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem factum. Et due istarum sunt eterne, scilicet agens et recipiens; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo”.

<sup>54</sup> Tamże, III, 18, 11–16: „et quod in ea sit etiam secunda pars que dicitur intellectus secundum quod facit istum intellectum qui est in potentia intelligere omne in actu (causa enim propter quam facit intellectum qui est in potentia intelligere omnia in actu nichil aliud est nisi quia sit in actu; hoc enim, quia est in actu, est causa ut intelligat in actu omnia)”; 20–21: „Et intendit per istum illud quod fit, quod est in habitu”.

*primae propositiones*. Ich źródłem jest właśnie intelekt czynny<sup>55</sup>, dzięki czemu można przyrównać oba te ujęcia intelektu do materii i formy albo do narzędzi i działającego<sup>56</sup>. Intelekt usprawniony i będący jego synonimem intelekt spekulatywny, jest określony zarówno przez intelekt czynny jak i pierwsze zasady<sup>57</sup>.

## V. WŁASNOŚCI INTELEKTU CZYNNEGO

Intelekt czynny (*intellectus agens*) jest drugą po intelekcie materialnym władzą poznawczą wymienianą i omawianą przez Komentatora. Punktem wyjścia jest myśl Arystotelesa, który, z racji biernego charakteru poznania ludzkiego i udziału w recepcji poznawczej władz zmysłowych, mówi o intelekcie materialnym oraz o intelekcie czynnym, dostosowującym poznawczy wpływ bytu do potrzeb intelektu biernego<sup>58</sup>.

Pierwszym ważnym akcentem jest nazwanie intelektu czynnego inteligencją czynną (*intelligentia agens*)<sup>59</sup>. Wydaje się, że w ten sposób Awerroes chce podkreślić, że intelekt czynny jest osobnym bytem, odrębnym od człowieka, że cechuje go wieczność i niezniszczalność oraz że z nim także wiązać należy wszystkie działania intelektualne, przypisywane potem człowiekowi<sup>60</sup>. Świadczy o tym niemal zamienne używanie tych nazw. Komentator wymienia najpierw cechy inteligencji czynnej, to znaczy dokonywanie aktualizacji form poznawczych w intelekcie materialnym<sup>61</sup>, by zaraz te same właściwości przypisać intelektowi czynnemu<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Tamże, III, 36, 490–496: „intellecta autem duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus); et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se liberatus a materia (et est intellectus agens)”.

<sup>56</sup> Tamże, III, 36, 512–517: „Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agentis, aut ita quod quod propositiones sunt quasi materia et intellectus agens est quasi forma, aut ita quod propositiones sunt quasi instrumentum et intellectus agens est quasi efficiens”.

<sup>57</sup> Tamże, III, 36, 505–507: „Et cum ita sit, necesse est ut intellectum speculativum sit aliquod generatum ab intellectu agentis et a primis propositionibus”.

<sup>58</sup> Tamże, III, 4, 47–56: „Sed cum videtur quod forme rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta in actu postquam erant intellecta in potentia, ex hoc modo videtur quod ista anima est activa, non passiva. Secundum igitur quod intellecta movent eam, est passiva, et secundum quod moventur ab ea, est activa. Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis”.

<sup>59</sup> Tamże, III, 17, 10–13: „inceptum declarare quod necesse est tertium genus intellectum esse, et est intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu”.

<sup>60</sup> Tamże, III, 18, 71–74: „Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne”.

<sup>61</sup> Tamże, III, 18, 16–17: „et quod in ea etiam sit tertia pars que dicitur intellectus secundum quod facit omne intellectum in potentia esse intellectum in actu”; 30–34: „Et intendit per istum intelligentiam agentem. Et per hoc quod dixit: *intelligit omne quasi aliquis habitus*, intendit quod facit omnem rem intellectam in potentia intellectam in actu postquam erat in potentia, quasi habitus et forma”.

<sup>62</sup> Tamże, III, 19, 86–90: „Et innuit, ut reputo, aliquod proprium intellectui agentis, in quo differt a materiali, scilicet quod in intelligentia agentis scientia in actu eadem est cum scito, et non est sic in intellectu materiali, cum suum intellectum est res que non sunt in se intellectus”.



Wspólne dla intelektu czynnego i materialnego jest to, że oba są oddzielone od materii. Jeden i drugi nie jest zmieszany z rozmaitych elementów, tak jak ciało, i nie podlega takim jak ono przemianom<sup>63</sup>. Obu też intelektom przypisana jest niezniszczalność<sup>64</sup>.

Różnica między nimi polega na sposobie działania. Intelekt materialny jest władzą bierną, receptywną, intelekt czynny zaś jest aktywny<sup>65</sup>. Zarówno bierność jak i aktywność odnoszą się do form poznawczych. Działanie intelektu czynnego jest definiowane przez Ibn Roszda jako swego rodzaju przeprowadzanie form poznawczych z możności do aktu, by mogły następnie być przejęte przez intelekt materialny<sup>66</sup>. To zaktualizowanie form poznawczych polega na swoistym oddzieleniu materii (będącej przedmiotem działania władz zmysłowych) i wydobyciu formy, określającej istotę bytu<sup>67</sup>. Samo działanie intelektu czynnego Awerroes nazywa abstrahowaniem, czyli dosłownie aktualizowaniem form poznawczych<sup>68</sup>.

Czynny charakter działania tego intelektu Ibn Roszd podkreśla nazywając go jakby formą (*quasi forma*)<sup>69</sup>. Tak jak z formą substancjalną są związane działania jednostkowego bytu, tak też z intelektem, jako formą czyli pewną zasadą, związane są nasze intelektualne działania<sup>70</sup>. To właśnie intelekt czynny określa i wyznacza nasze intelektualne poznanie w stały sposób, dzięki czemu Awerroes przyrównuje go do sprawności (*habitus*)<sup>71</sup>.

<sup>63</sup> Tamże, III, 19, 6–10: „Cum declaravit secundum genus esse intellectus, et est agens, incepit facere comparationem inter eum et materialem. Et dixit: *Et iste intellectus etiam*, etc. Id est, et iste etiam intellectus est abstractus, sicut materialis, et est etiam non passibilis neque mixtus, sicut ille”.

<sup>64</sup> Tamże, III, 4, 54–57: „Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis. Et dicit aperte quod utraque pars eius est neque generabilis neque corruptibilis”.

<sup>65</sup> Tamże, III, 5, 556–564: „in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens, cuius esse declaratum est hic, alia autem agens, et est illud quod facit intentiones que sunt in virtute ymaginativa esse moventes intellectum materialem in actu postquam erant moventes in potentia [...] et quod hee due partes sunt non generabiles neque corruptibiles; et quod agens est de recipienti quasi forma de materia”.

<sup>66</sup> Tamże, III, 5, 697–702: „Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti”.

<sup>67</sup> Tamże, III, 36, 462–468: „Dicamus igitur: quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)”.

<sup>68</sup> Tamże, III, 18, 76–77: „Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia”.

<sup>69</sup> Tamże, III, 36, 512–515: „Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agenti, aut ita quod propositiones sunt quasi materia et intellectua agens est quasi forma”.

<sup>70</sup> Tamże, III, 36, 586–590: „Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis”.

<sup>71</sup> Tamże, III, 18, 30–34: „Et intendit per istum intelligentiam agentem. Et per hoc quod dixit: *intelligit omne quasi aliquis habitus*, intendit quod facit omnem rem intellectam in potentia intellectam in actu postquam erat in potentia, quasi habitus et forma”.

Taka właściwość intelektu czynnego wynika z faktu, iż jest on władzą, którą można określić jako samo działanie (*pura actio*)<sup>72</sup>. Nie oznacza to utożsamienia władzy i działania, lecz jest podkreśleniem, iż to, co najlepiej określa ten intelekt, to jego odniesienie do poznawanych rzeczy, a jest ono zawsze czynne<sup>73</sup>. Intelekt materialny zostaje zaktualizowany przez wpływ intelektu czynnego, i dlatego można o nim powiedzieć, że jest w stosunku do innych bytów zarówno w możliwości jak i w akcie. Intelekt czynny natomiast jest zawsze w akcie wobec nich<sup>74</sup>.

Dominująca rola intelektu czynnego zostaje wyrażona także przez porównanie go ze światłem. Ibn Roszd, wyjaśniając relacje między intelektem materialnym, intelektem czynnym a formą poznawczą, używa przykładu przezroczystego środowiska — *diaffonum* (co odnosi do intelektu materialnego), koloru (czyli formy poznawczej) oraz światła (czyli intelektu czynnego). Tak jak światło umożliwia poznanie, zobaczenie koloru, tak też dzięki działaniu intelektu czynnego dokonuje się udoskonalenie intelektu materialnego<sup>75</sup> oraz intelektualne poznanie innego bytu<sup>76</sup>.

Wedle Awerroesa to właśnie z intelektem czynnym związana jest doskonałość poznania intelektualnego. On jest władzą wpływającą na intelekt materialny, powodując jego udoskonalenie (*perfectio*)<sup>77</sup>. Wyraża się ono nie tylko w udzieleniu intelektowi form poznawczych, lecz także w związaniu intelektu materialnego z indywidualnymi ludźmi, umożliwiając im w ten sposób intelektualne poznanie. Ten wpływ na intelekt materialny, będący jego swoistym zwielokrotnieniem, Komentator nazywa *continuatio*<sup>78</sup>. W ten sposób Ibn Roszd wyjaśnia, iż intelekt jest jeden jako substancja i jednocześnie zwielokrotniony z racji swego działania<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> Tamże, III, 19, 53–56: „Et notificavit quod intellectus agens differt a materiali in eo quod agens semper est pura actio, materialis autem est utrunque propter res que sunt hic”.

<sup>73</sup> Tamże, III, 19, 11–15: „dedit dispositionem propriam intellectui agenti. Et dixit: *et est in sua substantia actio*, idest quod non est in eo potentia ad aliquid, sicut in intellectu recipienti est potentia ad recipiendum formas”.

<sup>74</sup> Tamże, III, 25, 49–51: „Et hoc est unum eorum quibus dividitur iste intellectus ab intellectu agenti, scilicet quod in hoc intellectu invenitur utrunque, in agenti autem actus tantum, non potentia”.

<sup>75</sup> Tamże, III, 688–697: „Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum”.

<sup>76</sup> Tamże, III, 36, 561–566: „et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem”.

<sup>77</sup> Tamże, III, 5, 691–693: „Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis”.

<sup>78</sup> Tamże, III, 36, 567–571: „Et cum fuerit verificata nobis hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materiale, poterimus reperire modum secundum quem dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie”.

<sup>79</sup> Tamże, III, 5, 703–710: „Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*, ut post videbitur. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multus”.

Istotne jest przede wszystkim podkreślenie, że w ten sposób zostają również zwielokrotnione same formy poznawcze, pochodzące z intelektu czynnego, co pozwala wyjaśnić sam przebieg abstrakcji<sup>80</sup>. Samo zresztą zagadnienie powiązania (*continuatio*) pozwala w ogóle poprawnie wyjaśnić sam przebieg poznania intelektualnego (*intelligere*)<sup>81</sup>. W ten sposób Awerroes uzasadnia także, że intelekt spekulatywny (*intellectus speculativus*), związany z wpływem intelektu czynnego na intelekt materialny, pozwala wyjaśnić fakt, że ludzie są czasami w stanie poznania intelektualnego a czasami nie. Nie wynika to z wadliwości intelektu czynnego, lecz z właściwości intelektu materialnego, przeprowadzanego do aktu przez intelekt czynny<sup>82</sup>.

## VI. WŁASNOŚCI INTELECTUM

Następstwem wpływu intelektu czynnego na intelekt materialny jest *intellectum*. Awerroes stawia dwa akcenty określające dokładniej specyfikę *intellectum*. Stwierdza mianowicie, że poznanie intelektualne jest następstwem poznania zmysłowego, związanego z działaniem władz cielesnych oraz że poznanie intelektualne jest analogiczne do zmysłowego<sup>83</sup>.

Poznanie zmysłowe Ibn Roszd wyjaśnia jako oddziaływanie przedmiotu na władzę poznawczą. Charakterystyczne jest ujęcie przedmiotu i władzy poznawczej jako podmiotów (*subiectum*), przez co samo poznanie jest w konsekwencji relacją między nimi. Poznawany przedmiot, który wywołuje wrażenie w zmyśle (*ensatum*), jest jednocześnie racją prawdziwości poznania przez zmysł, który będąc formą w podmiocie, nazywany jest jego pierwszą doskonałością (*prima perfectio*)<sup>84</sup>. Trzeba dodać, że poznanie zmysłowe może się dokonać dzięki światłu, które sprawia, że barwy czy inne cechy fizyczne rzeczy są poznawalne, dostępne dla zmysłów<sup>85</sup>, dzięki pośrednictwu przezroczystego środowiska (*diaffonum*)<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> Tamże, III, 36, 592–598: „cum intellecta speculativa copulantur nobiscum per formas ymaginabiles, et intellectus agens copulatur cum intellectis speculativis (illud enim quod comprehendit ea est idem, scilicet intellectus materialis), necesse est ut intellectus agens copuletur nobiscum per continuationem intellectorum speculativorum”.

<sup>81</sup> Tamże, III, 36, 625–629: „non quod intelligere invenitur in nobis postquam non erat, quod est causa in continuatione intellectus agentis nobiscum, ut intendebat Avempeche, sed causa intellectionis est continuatio, et non econtario”.

<sup>82</sup> Tamże, III, 5, 87–94: „quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu; et hoc videtur, quod intellectus agens quandoque intelligit quando fuerit copulatus nobis, et quandoque non intelligit, accidit ei propter mixtionem eius cum intellectu materiali”.

<sup>83</sup> Tamże, III, 5, 379–380: „Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum”.

<sup>84</sup> Tamże, III, 5, 381–385: „comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis)”.

<sup>85</sup> Tamże, III, 5, 402–405: „Quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia”.

<sup>86</sup> Tamże, 5, 36, 565–566: „Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem simul; et lux est efficiens lucem”.

Poznanie intelektualne jest wyjaśniane również przez ukazanie dwóch podmiotów (*subiectum*), biorących w nim udział. Jednym z nich są formy poznawcze rzeczy materialnych, które Ibn Roszd określa jako wyobrażenia w sensie ścisłym (*imagines vere*). Drugim jest intelekt materialny, dzięki któremu wszystkie *intellecta in actu*, odnoszące się do poznawanych bytów, są czymś jednym. Różnica między poznaniem zmysłowym i intelektualnym polega na tym, że racja prawdziwości poznania zmysłowego znajduje poza duszą, w wypadku zaś poznania intelektualnego w samej duszy<sup>87</sup>.

Komentator wyraźnie stwierdza, że formy poznawcze w zmysłach nie mogą bezpośrednio wpłynąć na intelekt materialny i zaktualizować go. Przejście form poznawczych z możności do aktu jest związane z działaniem intelektu czynnego<sup>88</sup>. W ten właśnie sposób zmysłowe postacie poznawcze mogą oddziaływać na niematerialny intelekt<sup>89</sup>.

Innym akcentem jest określenie działania intelektu czynnego na zmysłową postać poznawczą jako abstrakcji. Ibn Roszd tak właśnie nazywa aktualizowanie zmysłowej postaci poznawczej, by już jako *intellectum*, została odebrana przez intelekt materialny<sup>90</sup>. Samo abstrahowanie jest swego rodzaju poznawczym pominięciem materii, by została ujawniona forma<sup>91</sup>. Tekst *Wielkiego komentarza* nie zawiera wielu wyjaśnień poświęconych temu zagadnieniu, niemniej Awerroes stwierdza, że abstrakcja, dokonywana przez intelekt czynny, posiada swe reguły, określające jej przebieg. Są nimi pierwsze zasady (*primae propositiones*), których źródłem jest właśnie intelekt czynny. Pojawienie się *intellectum* jest zatem swego rodzaju „zestawieniem” form poznawczych z pierwszymi zasadami<sup>92</sup>.

Ibn Roszd stwierdza dalej, że *intellectum* jest z jednej strony czymś wiecznym, trwałym, z drugiej natomiast przypisuje mu się powstawanie i giniecie<sup>93</sup>. W ten

<sup>87</sup> Tamże, III, 5, 385–393: „necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam”.

<sup>88</sup> Tamże, III, 5, 697–701: „Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis”.

<sup>89</sup> Tamże, III, 5, 405–410: „ita intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem [...] et est extrahens has intentiones de potentia in actum”.

<sup>90</sup> Tamże, III, 18, 76–78: „Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones”.

<sup>91</sup> Tamże, III, 36, 463–468: „quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)”.

<sup>92</sup> Tamże, III, 36, 490–496: „intellecta autem duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus); et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se intellectus liberatus a materia (et est intellectus agens)”.

<sup>93</sup> Tamże, III, 5, 376–378: „Modo autem, quia intellecta constituuntur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum”.

paradoksalny sposób Awerroes zwraca uwagę na dwa aspekty *intellectum*: jest ono powiązaniem formy poznawczej z intelektem czynnym poprzez pierwsze zasady w ramach intelektu materialnego<sup>94</sup>. Bytom materialnym przysługuje powstawanie i ginięcie. Im też Awerroes przypisuje wielość. Intelekt natomiast nie powstaje i nie ginie, jest też jeden. Konsekwencją tego będzie zatem stwierdzenie, że ujęcia poznawcze (*intentiones*) są zwielokrotnione oraz że powstają i giną ze względu na byty, które wpływają na zmysły, a jednocześnie są czymś wiecznym i jednym, z powodu intelektu, w którym są zapodmiotowane<sup>95</sup>.

W ten sposób, w przekonaniu Komentatora, powstanie i ginięcie *intellectum* odnosi się do poszczególnych bytów materialnych, które przestają wpływać na władze poznawcze, przez co następuje również kres swego rodzaju zwielokrotnienia jednego intelektu w poszczególnych jednostkach<sup>96</sup>.

## PODSUMOWANIE

Zawarte w *Wielkim komentarzu* wyjaśnienia dotyczące intelektu i jego działania, powiązane z rozważaniami na temat struktury bytu, skłaniają do sformułowania kilku uwag podsumowujących.

Pierwszym charakterystycznym akcentem jest traktowanie przez Ibn Roszda filozofii Arystotelesa jako punktu odniesienia. Wyraża się to w samej strukturze tekstu, będącego przecież komentarzem, a przede wszystkim w sposobie rozumienia bytu i wyjaśniania jego struktury. Myśl Awerroesa jest bardzo mocno osadzona w arystotelizmie. Oryginalność ujęć Ibn Roszda polega natomiast na wprowadzeniu lub podjęciu zagadnień nieobecnych lub tylko wspomnianych przez Arystotelesa. Te własne rozwinięcia Komentatora są związane z dwoma zasadniczymi tematami, to znaczy problemem jednostkowości bytu materialnego oraz istoty bytu jako zasady działań, które determinują jego teorię intelektu.

Awerroes określa byt materialny jako *aliquid hoc*, jako byt ujęty w swej konkretności, szczegółowości. Tak określony byt jest tym, co Arystoteles nazwał substancją, czyli samodzielną strukturą, podmiotującą inne elementy. *Aliquid hoc* jest zatem bytem rozumianym jako swego rodzaju podmiot, swoisty „obszar”,

---

<sup>94</sup> Tamże, III, 36, 559–567: „Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaphonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem”.

<sup>95</sup> Tamże, III, 5, 582–589: „hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam. Secundum igitur modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna, cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum ymaginatarum, et non est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est eis nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica”.

<sup>96</sup> Tamże, III, 5, 589–596: „Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui”.

w którym znajdują wszystkie stanowiące byt tworzywa. Z tak rozumianym bytem zostaje niejako zestawiony, porównany intelekt. Zasadniczym problemem dla Awerroesa nie jest wykazanie niematerialnego charakteru intelektu (bo powtarza on praktycznie bez większych zmian argumentację samego Arystotelesa), lecz problem jednostkowania bytów materialnych, związane z kwestią powstawania bytów. Wydaje się bowiem, że istotą rozważań Ibn Roszda jest swego rodzaju opozycja między wielością, właściwą bytom materialnym, które podlegają powstaniu i zniszczeniu, i intelektem, który nie powstaje i dlatego jest jeden. Problemem nie jest tyle sam fakt powstania i giniecia bytów materialnych, przeciwstawionych wiecznemu i niezniszczalnemu intelektowi, lecz właśnie fakt wielości bytów materialnych, będącej następstwem powstawania. Intelekt, jako niematerialny, nie podlega zwielokrotnieniu, jest jeden i jednocześnie odrębny od wszystkich bytów materialnych.

Wydaje się, że rozwiązanie zaproponowane przez Ibn Roszda wynika z podkreślenia przez niego zagadnienia jedności, jako głównej własności bytu. Nie zależnie bowiem od skomplikowanej historycznej kwestii wpływu na myśl Awerroesa, i szerzej, na całą filozofię arabską, wątków właściwych dla idealizmu metafizycznego, z charakterystycznym dla tego nurtu problemem jedności, to właśnie swego rodzaju „przewycięzenie” wielości bytów materialnych, stwierdzanej w poznaniu, przez podkreślenie jedności intelektu i związanej z tym jego odrębności od substancji materialnych, jest, jak się wydaje, kluczem do zrozumienia wyjaśnień Komentatora.

Źródłem tego napięcia między wielością a jednością zdaje się być sama metafizyka Arystotelesa, której ujęcia przyjmuje Awerroes. Jest ona skupiona wprawdzie na identyfikowaniu substancji jako bytów jednostkowych, ale zarazem ogranicza się tylko do ukazania istoty bytu. To esencjalistyczne ujęcie bytu zostaje wzbogacone przez Ibn Roszda o nowe tematy, które nie mieszczą się jednak w takiej formule filozoficznej. Mimo deklarowanej przez Komentatora wierności metafizyce Filozofa, to właśnie te nowe zagadnienia prowadzą w konsekwencji do jej destrukcji. Oddzielenie intelektu od człowieka jawi się w tej perspektywie jako następstwo rozwiązania problemu jedności i wielości bytów tylko w ramach samej istoty.

Wniosek taki zdaje się ponadto potwierdzać drugi charakterystyczny element filozoficznych ujęć Ibn Roszda, jakim jest rozumienie istoty bytu. Awerroes przejmuje wypracowane przez Arystotelesa określenie istoty jako kompozycji formy i materii. Niemniej jednak Komentator nie nazywa formy aktem substancjalnym, lecz stale określa ją jako „doskonałość” (*perfectio*), co jest również terminem odnoszącym się do władz. Określenie duszy jako *perfectio* pozwala sformułować wniosek, że dla Awerroesa dusza jest przede wszystkim zasadą władz, racją określającą specyfikę działań człowieka. Do pewnego stopnia, więc Ibn Roszda utożsamia duszę z jej władzami. Skoro dusza jako pryncypium istoty określa zarazem sam byt, to utożsamienie władz z duszą, prowadzi jednocześnie do utożsamienia władz lub całego rodzaju władz, na przykład wegetatywnych czy zmysłowych, z całym bytem. W ten sposób różnica między władzami, na przykład zmysłowymi i intelektualnymi, staje się nie tylko racją ich wyróżnienia od siebie, lecz także racją odrębności bytów.

Wydaje się, że źródłem tych pomyłek jest pomijanie przez Ibn Roszda zagadnienia możności jako pryncypium istoty. Z jednej bowiem strony możność

jako pryncypium dotyczy całego bytu, rozumianego jako podmiot i określanego przez formę. Możliwością może wobec tego być zarówno materia jak i intelekt (niezależnie od tego, że nazwanie intelektu możliwościovym czy wręcz materialnym odnosi się do jego sposobu działania), które są niejako zapodmiotowane w jednym „obszarze”, wyznaczonym i określonym przez duszę. Konsekwencją byłoby, więc wprowadzenie kilku perspektyw badawczych, dotyczących problemu istoty, jak chociażby istoty jako jednej zasady tożsamości bytu czy istoty ujmowanej ze względu na wyznaczane przez nią władze, traktowane jako jej swoiste części. Z drugiej zaś strony problem możliwości, związanej z formą i należącej do istoty bytu sugerowałby, aby zagadnienia jedności i wielości bytów, wiązane przez Ibn Roszda z powstawaniem, nie wiązać bezpośrednio z istotą, nie utożsamiać z jej elementami, lecz potraktować jako ślady mogące wskazać na inne pryncypium bytu, które uzasadni zarówno powstawanie jak i jedność oraz wielość, związaną z odrębnością. To także wymagałoby innego ujęcia istoty, uwzględniającego jednocześnie problem jedności, realności czy odrębności.

Po trzecie, przedstawiona przez Awerroesa teoria działania intelektu wyjaśnia jednocześnie akt poznania i sposób zwielokrotnienia jednego, oddzielnego od bytów materialnych intelektu, z czym związane jest jego powiązanie z jednostkowym człowiekiem. *Continuatio* może zatem być rozważana jako problem teorii poznania lub jako zagadnienie metafizyki bytu. Pierwszym więc zastrzeżeniem wobec teorii Komentatora jest pomieszanie ze sobą tych dwóch perspektyw wyjaśnień.

W ramach teorii poznania *continuatio* ukazuje działanie intelektu czynnego jako rację zaktualizowania intelektu materialnego. Owocem tego działania jest *intellectum*, będące wpływem pierwszych zasad, których źródłem jest intelekt czynny, na postać poznawczą bytu, przejętą przez władze zmysłowe. Tak rozumiane *continuatio* wyklucza wpływ samego bytu na intelekt materialny, przez co jego akt nie jest już owocem recepcji poznawczej bytu. Poznanie intelektualne sprowadza się do swoistego „oświelenia” treści przejętych przez władze zmysłowe, dokonanego przez intelekt czynny w intelekcie materialnym. Nie jest to jakieś dostosowanie poznawczego wpływu bytu do intelektu materialnego, by dzięki temu mógł dokonać się akt rozumienia, lecz swego rodzaju „zestawienie” pierwszych zasad (których źródłem nie jest sam byt) z wrażeniami zmysłowymi. Drugim, więc zastrzeżeniem wobec teorii Awerroesa jest pominięcie zagadnienia rozumienia intelektualnego i zastąpienie go problemem abstrakcji, dokonywanej przez intelekt czynny. Jest to jednocześnie zanegowanie związku poznania intelektualnego z poznaniem zmysłowym, przez co teoria poznania Ibn Roszda jest bliższa idealizmowi Platona niż realizmowi Arystotelesa.

Wpływ Awerroesa na filozofię średniowieczną wynika nie tylko z faktu wcześniejszego pojawienia się jego filozofii w Europie, zanim jeszcze poznano myśl Arystotelesa poprzez przekłady dokonane bezpośrednio z greki, lecz jest związany z różnorodnymi zagadnieniami i problemami filozoficznymi, antropologicznymi czy teorio-poznawczymi. Zwrócenie na nie uwagi i podjęcie przez Ibn Roszda próby ich rozwiązania, niezależnie od wartości wypracowanego rozstrzygnięcia, pozwalają potraktować Komentatora jako nauczyciela i inspiratora rozwiązań filozoficznych, pokazując jednocześnie wartość uprawiania samej filozofii.

**IBN ROSZD — THEORIE DES MENSCHLICHEN INTELLEKTS**

## ZUSAMMENFASSUNG

Im Beitrag wird das Problem des Zusammenhanges des Intellekts mit den Menschen in Awerroescher Fassung erwogen. In seiner Theorie wird der Intellekt als von allen Menschen gesondertes Wesen aufgefasst. Und dies resultiert aus der Tatsache, dass der Intellekt nicht materieller Natur ist, und deshalb entsteht es nicht und verschwindet nicht, und es unterliegt auch keiner Vervielfältigung wie materielle Wesen. Die Verbindung mit dem Menschen wird in Anlehnung an die aristotelische Verschiedenheit zweier Intellekte erklärt: des passiven und des aktiven. Der aktive Intellekt beeinflusst den passiven, in dem die Empfindung der Sensualität und der ersten Maximen erfolgt, dessen Quelle der aktive Intellekt ist. Auf diese Weise entsteht das Intellectum, welches die Grenze der intellektuellen Erkenntnis darstellt und das Mittel des vervielfältigten einen Intellekts. Die Awerroesche Theorie ist die Vermischung der Wesensmetaphysik und der Erkenntnistheorie, und zugleich bringt sie zahlreiche neue philosophische Probleme ein, solche wie: Vervielfältigung der Daseinsberechtigung, Unterscheidung der Seele als substanzielle Form und Herrschaftsmaxime, Verlauf intellektueller Erkenntnis. Dies führt zum besseren Verständnis des Grundes der Attraktivität dieser Theorie im Mittelalter und erlaubt den Awerroeschen Gedanken als Quelle neuer metaphysischer Forschungen zu behandeln.



## MISTYKA I DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY W FILOZOFII MIKOŁAJA Z KUZY

Treść: — I. Teoria „uczonej niewiedzy”. — II. Metoda analogii matematycznej. — III. Koncepcja „zbieżności przeciwieństw”. 1. Modele interpretacji zasady „zbieżności przeciwieństw”. 2. Nieskończoność Bytu absolutnego. 3. Byt absolutny jako „zbieżność przeciwieństw”. — IV. Natura świata zmysłowego. — V. Bóg jako Trójca. — VI. Relacje w Trójcy. — VII. Słowo Boże. — VIII. Dialog „*De pace fidei*” jako próba odkrycia jedności religii. — Zusammenfassung

Cechą wyróżniającą filozofię Mikołaja z Kuzy (1401–1464) jest oryginalna teoria „uczonej niewiedzy”, będącej rodzajem mistyki intelektualnej, która odkrywa, iż istotą Boga jest „zbieżność przeciwieństw”. Z punktu widzenia filozofii jako systemu przedstawia się Kuzańczyk jako twórca niezwykle oryginalnej metafizyki, której głównym celem jest poznanie Bytu absolutnego. Myśl jego rozwija się w kontakcie z tradycją neoplatońską, scholastyczną, mistyczną i humanistyczną. Najpełniej czerpał Kuzańczyk ze spuścizny Pseudo-Dionizego Areopagity i Eckharta, a więc myślicieli mistycznych, stąd też jego filozofia ma charakter mistyki intelektualnej. Rozwija się ona pod dominującym wpływem metafizyki jedności, która wyraża nie tylko prymat jedności nad bytem, ale charakteryzuje całą spekulację Kuzańczyka, w której rozum i wiara, a także teologia, filozofia i religia tworzą harmonijną całość. Z filozofii Mikołaja z Kuzy wypływa też wizja fundamentalnej jedności religii wyrażona zwięźle w formule: *jedna religia w wielości rytuałów* (*una religio in rituum varietate*), a przedstawiona w jego dialogu *De pace fidei*. Odnalezienie jedności religii dokonujące się z perspektywy teologii mistycznej i w ramach dialogu międzyreligijnego ma doprowadzić do „pokoju wiary”, jako warunku niezbędnego dla godnego kultu Boga. W swym dialogu Kuzańczyk zakładając wewnętrzne połączenie każdej rzeczy stworzonej ze Stwórcą oraz uznając, iż pragnieniem wszystkich ludzi jest zjednoczenie z Bogiem wskazuje na ciągłość między różnymi formami religii<sup>1</sup>.

Jedność metafizyczna, zajmująca w myśli Kuzańczyka centralną rolę nie jest tylko brakiem podziału, ale jest najwyższą pozytywną własnością. Wielu autorów podkreśla różnicę między metafizyką jedności, którą tworzy Kuzańczyk, a metafizyką bytu<sup>2</sup>. Metafizyka bytu, mówiąc bardzo ogólnie próbuje przez metodę analogii

<sup>1</sup> B.H. Helander, Nikolaus von Kues als Wegbereiter heutigen Ökumene, Uppsala 1993, s. 110.

<sup>2</sup> M. Alvarez-Gomez, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues,

wznieść się od bytów stworzonych do bytu Boga. Metafizyka jedności zaś stara się zrozumieć świat stworzony wychodząc od absolutnej jedności. W tej koncepcji wielość rzeczy istnieje dzięki absolutnej jedności, która daje i utrzymuje byt rzeczy. Jedność jest bytem wielości rzeczy. Myśl Kuzańczyka różni się jednak od innych metafizyk jedności, których największymi twórcami byli Parmenides i Plotyn. U Kuzańczyka jedność jest absolutnie transcendentna i dlatego może być bytem wielości rzeczy. Parmenides nie uznawał zaś transcendencji jedności, lecz utożsamiał ją z kosmosem. Plotyn natomiast uznawał absolutną transcendencję jedności, ale w sensie jej całkowitego oderwania i zupełnej odrębności od świata. U niego w wielości rzeczy nie jest obecna jedność, ale jej emanacja — byt. Pomiedzy rzeczami a ich przyczyną jest radykalny rozdział. Stanowisko Kuzańczyka jest, więc wypośredkowane oraz unika skrajności obu starożytnych systemów i można mówić w jego przypadku o *filozofii pluralizmu akcentującej jedność w każdej różnorodności*<sup>3</sup>.

Należy też podkreślić ściśle chrześcijański charakter jego filozofii, gdyż dla Kuzańczyka twierdzenie, iż wszechświat został stworzony przez *nieskończonego Boga chrześcijaństwa*<sup>4</sup> nie może nie wpływać na spekulację filozoficzną. Inspirację chrześcijańską szczególnie mocno widać w filozofii religii Kuzańczyka, gdyż centrum jej stanowi osoba Jezusa Chrystusa.

## I. TEORIA „UCZONEJ NIEWIEDZY”

Teoria „uczonej niewiedzy”<sup>5</sup>, zajmuje niewątpliwie główne miejsce w myśli Kuzańczyka, stanowiąc przy tym jeden z najbardziej oryginalnych elementów jego systemu filozoficznego<sup>6</sup>. Jest to zarazem koncepcja, która doczekała się wielu, często rozbieżnych interpretacji, ale jednak zgadzających się w tym, iż ma być ona drogą do uzyskania pewnej wiedzy o Bogu i świecie. Interpretacja M.F. Tokarskiego, która zostanie tu przyjęta, traktuje teorię „uczonej niewiedzy” jako swoistego rodzaju mistykę o charakterze intelektualnym<sup>7</sup>. Stanowisko takie posiada poważne uzasadnienie w tekstach Mikołaja z Kuzy jak i w tradycji filozoficznej, z której czerpał<sup>8</sup>.

München 1967, s. 124–143; K. F l a s c h, Die Metaphysik des einen bei Nikolaus von Kues, Leiden, 1973, s. 308; K. J a s p e r s, Nikolaus Cusanus, München 1964; cyt. za K. J a c o b i, Die Methode der cusanischen Philosophie, Freiburg – München, 1969, s. 116.

<sup>3</sup> M. A l v a r e z - G o m e z, jw., s. 133.

<sup>4</sup> E. G i l s o n, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 480.

<sup>5</sup> Sam termin „uczona niewiedza” (*docta ignorantia*) jest różnie tłumaczony. I. Kania, tłumacz dzieła Kuzańczyka, używa terminu „oświecona niewiedza”. B.H. Helander tłumaczy go jako „wiedza niewiedzy”. Jednakże w polskiej terminologii filozoficznej funkcjonuje tłumaczenie „uczona niewiedza” i z tego względu taki termin będzie stosowany.

<sup>6</sup> J. L e n z, Die *docta ignorantia* oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen, Würzburg 1923, s. 13.

<sup>7</sup> M.F. T o k a r s k i, Filozofia bytu Mikołaja z Kuzy, Lublin 1958, s. 201–220.

<sup>8</sup> Zdecydowanie przeciwstawne stanowisko w rozumieniu „uczonej niewiedzy” zajmuje K. Flasch w swojej monografii. Wyływa to zapewne z głębszego źródła, jakim jest inne pojmowanie metafizyki Kuzańczyka. Według Flascha filozofia Mikołaja z Kuzy to metafizyka jedności, a metoda, którą się on

Mikołaj z Kuzy nie był pierwszym filozofem, który głosił ograniczoność zmysłów i niewystarczalność rozumu w poznawaniu świata, a przede wszystkim Boga. Pojęcie niewiedzy pojawia się w pismach Filona, Grzegorza z Nyssy, Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>9</sup> czy Bonawentury. Jednakże dopiero Kuzańczyk rozwinął i uzasadnił tę ideę tworząc teorię „uczonej niewiedzy”. Źródłem tej koncepcji jest przekonanie, że rozum jest niezdolny, aby poznać, nie tyle nawet Boga, ile świat zjawiskowy. To przekonanie miało kilka przyczyn: 1) tendencje antyracjonalistyczne w ówczesnej filozofii; 2) spory i bezpłodne rozważania scholastyki; 3) wpływ mistyki niemieckiej; 4) wysokie wymagania wobec rozumu płynące z fascynacji matematyką; 5) koncepcja poznania, według której człowiek uzyskuje tylko przypuszczenia.

Według Kuzańczyka nie można jednak zrezygnować z poznania Boga, więc w obliczu słabości rozumu i zwątpienia w metody scholastyki należy znaleźć drogę poznania pewnego i właśnie nią ma być teoria „uczonej niewiedzy”. *Dzięki oświeconej niewiedzy i stosownie do osiągniętego jej stopnia — pisze Kuzańczyk — możemy wznieść się tak wysoko ku nieskończonej dobroci Bogu Najwyższemu Trójjedynemu [...]*<sup>10</sup>.

Sceptyczne, więc na pierwszy rzut oka stanowisko Kuzańczyka jest tylko punktem wyjścia, gdyż zdobywanie przekonania, że nie da się zdobyć dokładnej prawdy o Bogu stanowi istotę procesu dochodzenia do „uczonej niewiedzy”<sup>11</sup>. Należy przy tym pamiętać, iż sceptycyzm Kuzańczyka odnosi się w pierwszej kolejności do możliwości poznawczych rozumu.

W teorii „uczonej niewiedzy” można wyróżnić dwa elementy: negatywny i pozytywny. Ujęcie negatywne stwierdza, iż rozum nie jest zdolny do pewnego poznania świata i Boga. Jest to punkt wyjścia „uczonej niewiedzy”<sup>12</sup>, a im bardziej postępujemy w uświadamianiu sobie własnej niewiedzy, tym doskonalsza staje się nasza „uczona niewiedza”<sup>13</sup>.

---

postępuje jest zapowiedzią filozofii transcendentnej. Wnioski płynące ze swej interpretacji przedstawia Flasch w trzech punktach: 1) „uczona niewiedza” nie jest filozoficznym wprowadzeniem do wiary; jej zadaniem nie jest zawieszenie wiedzy, by uczynić miejsce dla wiary; 2) „uczona niewiedza” jest wiedzą o Bogu i świecie uzyskaną metodą naukową; 3) „uczona niewiedza” nie jest wprowadzeniem do przeżycia mistycznego; K. F l a s c h, Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz w: Grundprobleme der großen Philosophen, Göttingen 1983, s. 329.

<sup>9</sup> „Istnieje jednak najbardziej boska wiedza o Bogu, która wypływa z niewiedzy, z jedności przewyższającej umysł, kiedy intelekt wykracza poza wszelkie byty, a następnie porzuca również siebie [...]”. Pseudo Dionizy-Areopagita, Imiona boskie, w: tenże, Pisma teologiczne, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 128.

<sup>10</sup> Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 111.

<sup>11</sup> A. Kijewska uznaje, że zdobywanie „uczonej niewiedzy” dokonuje się zgodnie z określoną metodą, której źródła tkwią w metodologii Boecjusza z „De Trinitate” i w trzech typach teologii wyróżnionych przez Pseudo-Dionizego; A. K i j e w s k a, Wprowadzenie w: Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 22.

<sup>12</sup> „[...] uczona niewiedza ma swe źródło w tym, iż dokładna prawda jest niepojmowalna.” — Mikołaj z Kuzy, jw., s. 49.

<sup>13</sup> „[...] to rzeczywiście pragniemy posiąść jakąś wiedzę o własnej niewiedzy, skoro nasza żądza poznania nie jest zupełnie czcza. Jeślibyśmy zdołali to w pełni osiągnąć, posiadlibyśmy oświeconą niewiedzę”; tamże, s. 46.

Ujęcie pozytywne stwierdza, iż „uczona niewiedza” jest teorią poznania Bytu absolutnego w sposób pewny. W dalszych krokach tkwi oryginalność podejścia Kuzańczyka i wyższość jego metody, z czego zdawał sobie sprawę. Nie poprzestaje on bowiem na wątpleniu i niewiedzy, lecz stanowią one dla niego konieczny punkt wyjścia. Na tym etapie „uczona niewiedza” stwierdza, iż Bóg leży ponad wszelkim poznaniem rozumowym<sup>14</sup>. Twierdzenie to opierające się głównie na nauce Pseudo-Dionizego<sup>15</sup>, co miało według Kuzańczyka wyrażać jego zgodność z tradycją, było w opozycji do scholastyki, w której panowało przekonanie, iż Boga można poznać pewnie, choć niedokładnie i niecałkowicie<sup>16</sup>. Natomiast u Kuzańczyka wiedza o Bogu jest i pozostaje przede wszystkim dążeniem, którego przedmiot jest niedostępny<sup>17</sup>. W *De visione Dei* pisze on: *Widzę Cię przy wejściu do rajy i nie wiem, co widzę, bo Ty nie jesteś widzialny. Tak z mojej wiedzy nic nie wiem, co widzę i nigdy nie mogę wiedzieć*<sup>18</sup>. W pierwszej kolejności więc pojawia się niewiedza: nie wiem, co widzę, z kolei ta niewiedza obejmuje wiedzę o własnej niewiedzy: to wiem, że wiem, że nie wiem (*hoc scio solum, quod scio me nescire*). Sam Kuzańczyk przyrównuje swą teorię „uczonej niewiedzy” do mistyki Pseudo-Dionizego<sup>19</sup>. O przynależności „uczonej niewiedzy” do mistyki intelektualnej świadczy także to, iż wspólne jest tym dziedzinom narzędzie poznania Boga — mianowicie ogląd intelektualny. Ogląd ten ma charakter zachwyty mistycznego, w którym dokonuje się nagłe porwanie duszy do Boga<sup>20</sup>.

## II. METODA ANALOGII MATEMATYCZNEJ

Stwierdzone zostało, że pozytywnym celem teorii „uczonej niewiedzy” jest nieomyślne poznanie Bytu absolutnego przez ogląd intelektualny. Teraz należy

<sup>14</sup> „Stąd doświadczam, że konieczne jest, żebym wszedł w ciemność i przyjął zbieżność przeciwieństw ponad każdą zdolnością pojmwania rozumu i szukał prawdy, gdzie wychodzi do mnie niemożliwość [...]”. Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, t. 3, Wien 1989, s. 132.

<sup>15</sup> „Bo nie jest tak, że On jest tym, a nie tamtym, że istnieje w jakiś jeden sposób, a w inny nie, lecz jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego, współposiadając i przedposiadając w sobie wszelki początek i kres wszystkich bytów, i jest ponad bytem, wcześniej niż wszystko, co jest”. Pseudo-Dionizy-Areopagita, *Imiona boskie*, jw., s. 117.

<sup>16</sup> „Ponieważ jednak świat ten jest skutkiem Boga, zależnym od Niego jako od swej przyczyny, dlatego może nas doprowadzić nie tylko do poznania: czy Bóg jest, ale także do poznania przymiotów, jakie muszą koniecznie przysługiwać Bogu jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy [...]”. *STh I*, 12, 12, resp.

<sup>17</sup> M. Alvarez-Gomez, jw., s. 42; „Ponieważ naprawdę jesteś, pozostajesz dla wszystkich nieznanym i niewysłownym”; Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, w: Nikolaus von Kues, jw., s. 710.

<sup>18</sup> M. Alvarez-Gomez, jw., s. 42.

<sup>19</sup> „Oświecona niewiedza pouczyła nas o niewystawialności Boga — mianowicie, że nieskończenie przewyższa On wszystko, co może być nazwane; i o tym, że ponieważ jest absolutną Prawdą, zasadniej możemy o Nim mówić poprzez odsunięcie na bok stworzenia i negację. Tak czynił również wielce znakomity Dionizy, którego zdaniem Bóg nie jest niczym z tego, co można powiedzieć — ani prawdą, ani intelektem, ani światłem”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 109–110.

<sup>20</sup> Opisem takiego „porwania” rozpoczyna się dialog *De pace fidei*: „Porwany bowiem został do jakiejś duchowej wielkości [...]”. Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 706.

przybliżyć metodę, która umożliwi osiągnięcie zamierzonego celu tj. metodę analogii matematycznej. Poznanie na drodze analogii metafizycznej, z której korzystało wielu scholastyków, nie było w opinii Kuzańczyka odpowiednie. Przede wszystkim dlatego, że byty skończone zawierają bardzo niewielkie podobieństwo do Bytu absolutnego. Poza tym nie istnieje żadna proporcja między bytem skończonym a nieskończonym<sup>21</sup>, a ona jest niezbędna zdaniem Kuzańczyka do rozumowego poznania.

W takiej sytuacji opiera Kuzańczyk swoją „uczoną niewiedzę” na metodzie analogii matematycznej. Myślenie liczbowo-przestrzenne jest dla niego nieodzowne na wszelkich szczeblach naszego poznania. Rozum i intelekt kontemplujący muszą opierać się na matematyce, gdyż w obecnym stanie człowiek pozbawiony jest wizji Boga, która umożliwiałaby pewne poznanie. *Świat figur i zachodzących między nimi relacji — pisze S. Swieżawski — jest dla Kuzańczyka jedynie skutecznym środkiem pozwalającym nam dotknąć nieskończonej rzeczywistości bożej*<sup>22</sup>.

Matematyka pełni więc rolę łącznika pomiędzy człowiekiem i Bytem absolutnym, który nie tylko dostarcza symboli matematycznych, ale przede wszystkim dowodów poznania istoty Boga. W swym traktacie *De Possess* Mikołaj z Kuzy stwierdza, że matematyka jest najpewniejszym rodzajem poznania<sup>23</sup>. Uzasadniając to twierdzenie powołuje się na naukę i autorytet Boecjusza, Pitagorasa, Augustyna i Arystotelesa<sup>24</sup>. Kuzańczyk chce kontynuować rozważania swych poprzedników i ostatecznie stwierdza, iż *szeroki trakt do rzeczy boskich wiedzie jedynie poprzez symbole, i że najsmadniej się nim posuwać pożytkując symbole matematyczne, a to z racji ich niezawodnej, trwałej pewności*<sup>25</sup>.

Metoda matematyczna ma trzy etapy<sup>26</sup>: 1) Analiza skończonych figur geometrycznych. Jest to jedynie wykazanie właściwości figur geometrycznych w oparciu o geometrię Euklidesa. Wszystkie te analizy wykazują skończoność figur geometrycznych; 2) Analiza figur geometrycznych pod kątem ich potencjalnej nieskończoności. Rozważania te opierają się na założeniu, że każda linia nieskończona jest aktualnie tym, czym linia skończona jest tylko w możności. Wychodząc z tego stwierdzenia Kuzańczyk analizuje figury geometryczne dochodząc do wniosku, że wszystkie one schodzą się w jednej nieskończonej prostej; 3) Przeniesienie analogiczne właściwości figur nieskończonych na nieskończoność Bytu absolutnego. Dokonuje się to poprzez proces abstrakcji właściwości figur nieskończonych od nich samych i odniesienie ich do Bytu absolutnego.

<sup>21</sup> „Jest oczywiste samo przez się, że nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym [...]”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 50.

<sup>22</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 2, Warszawa 1974, s. 305.

<sup>23</sup> M.F. Tokarski, jw., s. 164.

<sup>24</sup> Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 68.

<sup>25</sup> Tamże, s. 69.

<sup>26</sup> „[...] najpierw trzeba nam rozważyć skończone figury matematyczne z wszystkimi ich przypadkami i stosunkami, a potem owe stosunki przenieść odpowiednio na figury nieskończone; po trzecie zaś, stosunki tych figur uogólnić na poziomie jeszcze wyższym, odnosząc je do nieskończoności prostej i absolutnej, nie figuratywnej”. Tamże, s. 70.

### III. KONCEPCJA „ZBIEŻNOŚCI PRZECIWIENSTW”

Źródła pojmowania Bytu absolutnego jako „zbieżności przeciwieństw” są bardzo różnorodne. Sama koncepcja „zbieżności przeciwieństw” nie była nowa, Kuzańczyk czerpie ją od Heimeryka de Campo i Alberta Wielkiego, ale głównym jej źródłem jest Pseudo-Dionizy<sup>27</sup>. W swym dziele *De beryllo* Kuzańczyk odsyła w związku z nauką o „zbieżności przeciwieństw” do Platona, akcentuje jednak, że już Parmenides znał tę prawdę. Z myślicieli chrześcijańskich, którzy mogli być inspiracją dla koncepcji Mikołaja z Kuzy można wymienić m.in.: Piotra Damianiego, Abelarda, Anzelma czy Tomasza<sup>28</sup>.

Ogłoszenie zasady „zbieżności przeciwieństw” w dziele *O oświeconej niewiedzy* wywołało ogromne wzburzenie u współczesnych<sup>29</sup>. Spowodowało to powstanie dzieła *Apologia doctae ignorantiae*, w którym Kuzańczyk przedstawia swoje poglądy w sposób bardziej pogłębiony.

#### 1. Modele interpretacji zasady „zbieżności przeciwieństw”

Twierdzenie o „zbieżności przeciwieństw” jest niewątpliwie fundamentem teorii „uczonej niewiedzy” Kuzańczyka. Twierdzenie to uważał on za swój oryginalny pomysł i klucz do zrozumienia jego filozofii. Przyjęcie go umożliwia wejście na drogę do teologii mistycznej<sup>30</sup>, gdyż dzięki niemu możemy zdobyć wiedzę o Bogu, w którym to schodzą się wszelkie sprzeczności.

M. Alvarez-Gomez rozpatruje występowanie zbieżności na trzech etapach<sup>31</sup>:

##### a) *Supra oppositionem*

W tej płaszczyźnie Bóg pojmowany jest, jako będący ponad sprzecznościami. Bóg nie stoi w sprzeczności z odrębnością czy wielością rzeczy, sprzeczność nie pojawia się, ani w Bogu, ani w Jego stosunku do rzeczy. W *De Possess* pisze Kuzańczyk: *Bóg nie stoi w sprzeczności do żadnej rzeczy, aczkolwiek nic do Niego nie może być porównane, bo wszystko jest inne i skończone.*

##### b) *Coincidentia oppositorum*

Poznanie, że Bóg jest ponad sprzecznościami prowadzi do tego, że Bóg przedstawia się jako bytowa podstawa przeciwieństw, jako absolutna rzeczywis-

<sup>27</sup> Kuzańczyk nie czytał Pseudo-Dionizego przy tworzeniu swej koncepcji „zbieżności przeciwieństw”, jak można wnosić z jego pisma *Apologia doctae ignorantiae*. Dzieła Pseudo-Dionizego poznał w połowie stulecia. W latach studiów w Köln zetknął się przez Heimeryka de Campo z nauką o „zbieżności przeciwieństw” w komentarzu do Pseudo-Dionizego autorstwa Alberta Wielkiego; B.H. Helander, jw., s. 82.

<sup>28</sup> G. Klaus, Das Prinzip der coincidentia oppositorum und der logische Widerspruch, w: Nikolaus von Kues, Wissenschaftliche Konferenz, Berlin 1965, s. 24–25.

<sup>29</sup> Pismo polemiczne wobec poglądów Kuzańczyka ogłosił rektor Uniwersytetu w Heidelbergu Jan Wenck. Zatytułował je *De ignota literatura* i zarzucał w nim przede wszystkim utożsamianie Boga i świata w myśli Kuzańczyka. B.H. Helander, jw., s. 82–83.

<sup>30</sup> M.F. Tokarski, jw., s. 170.

<sup>31</sup> M. Alvarez-Gomez, jw., s. 46–55.

tość<sup>32</sup>. To, że Bóg jednoczy w sobie przeciwieństwa nie oznacza, że w Nim jest obecna sprzeczność, gdyż jako prosty i nieskończony Byt przekracza każdą sprzeczność.

c) *Supra coincidentiam*

Na tym poziomie odkrywamy, iż Bóg, ani jest, ani nie jest, ani jest i nie jest równocześnie, ani jest lub nie jest<sup>33</sup>. Zbieżność oznacza tutaj dwie rzeczy: w Bogu nie ma sprzeczności lub to, że możliwe są sprzeczne wypowiedzi o Nim, gdyż to, co my uważamy za sprzeczność w Bogu jest z Nim identyczne.

J. Stallmach z kolei ukazuje trzy aspekty rozwoju nauki o „zbieżności przeciwieństw”:

— jedność ponad wielością — (aspekt ontologiczno-metafizyczny) — prymat jedności jako przasady;

— intelekt ponad rozumem — (aspekt epistemologiczny) — w nauce o „zbieżności przeciwieństw” niezbędne jest wzmożenie zdolności intelektu;

— Bóg ponad jednością i wielością, ponad rozumem i intelektem - (aspekt mistyczny-teologiczny) — Bóg jest ponad zbieżnością przeciwieństw<sup>34</sup>.

K. Flasch zaś rozważa ideę „zbieżności przeciwieństw” trojako<sup>35</sup>:

a) interpretacja mistyczna — według niej idea „zbieżności przeciwieństw” to droga do mistycznego doświadczenia, która przeznaczona jest dla chrześcijan; uzasadnieniem tego twierdzenia jest to, iż Kuzańczyk: 1) powołuje się na mistyczną tradycję; 2) ostrzega, by jego teoria nie była przedstawiana nieprzygotowanym; 3) używa ezoterycznej terminologii; 4) posługuje się mistycznym terminem *visio*; 5) polemizuje z myślicielami czysto racjonalnymi;

b) interpretacja teologiczna — posiada dwa warianty: 1) Kuzańczyk zakłada wiarę chrześcijańską i nauka o „zbieżności przeciwieństw” to metoda teologiczna zgodnie z formułą Anzelma: *fides quaerens intellectum*; 2) „Zbieżność przeciwieństw” to właściwość Boga sprawiająca, że doskonałości, które dla nas wydają się być przeciwstawne, schodzą się w jedno w Bogu;

c) „zbieżność przeciwieństw” w rozumieniu Arystotelesa<sup>36</sup>:

— *coincidentia oppositorum* — zbieżność przeciwieństw,

— *coincidentia contradictorium* — zbieżność sprzeczności,

— *coincidentia contrarium* — zbieżność przeciwstawieństw.

Można, więc stwierdzić, że nauka o „zbieżności przeciwieństw” posiada wymiar filozoficzny, teologiczny i mistyczny. Ma ona doprowadzić zdaniem Kuzańczyka do poznania istoty Boga i w konsekwencji zrozumienia świata. Choć sama koncepcja „zbieżności przeciwieństw” nie była nowa, to jednak wielkim przełomem jest myśl Kuzańczyka, iż w Bogu schodzą się także sprzeczności.

<sup>32</sup> „[...] Bóg nie jest źródłem sprzeczności, jako, że jest On czymś absolutnie prostym, poprzedzającym wszelkie źródło”. Mi k o ł a j z K u z y, O Bogu ukrytym, tłum. I. Kania, *Znak* 4(1996), s. 63.

<sup>33</sup> Bóg nie „jest Niczym, ani nie nie jest, ani jest i nie jest, lecz jest źródłem i początkiem wszelkiej zasady bycia i nie — bycia”. Tamże.

<sup>34</sup> B.H. Helander, jw., s. 85.

<sup>35</sup> K. Flasch, jw., s. 223–229.

<sup>36</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1018a, 20–24.

## 2. Nieskończoność Bytu absolutnego

Pojęcie nieskończoności, które odnosi się wyłącznie do Boga jest pojęciem dominującym w filozofii Kuzańczyka<sup>37</sup>. Przez to zbliża się on do myśli Jana Duns Szkota, a oddala od myśli Tomasza.

W *Sumie teologicznej* św. Tomasz rozpatruje nieskończoność w świetle teorii aktu i możliwości. Materia jest kształtowana przez formę, a forma przez materię w stosunku do określonej jednostkowej rzeczy. Forma, która nie jest uszczegóławiana przez materię, nie jest też ograniczona. Otóż istnienie jest tym, co jest najbardziej formalne ze wszystkich rzeczy (jest najwyższą formą). Bóg zaś jest samoistnym istnieniem i dlatego jest nieskończony<sup>38</sup>.

Duns Szkot odrzuca sposób, w jaki uzasadnia nieskończoność Boga św. Tomasz<sup>39</sup>. Dla Szkota nieskończoność jest czymś, co od wewnątrz modyfikuje sposób bycia bytem. Jest to najwyższy z możliwych stopień nasilenia doskonałości bytu przysługujący tylko Bogu<sup>40</sup>. Stąd też nie ma żadnej proporcji między wielkością skończoną a nieskończoną, (co często podkreśla Kuzańczyk). Poza tym nieskończoność w ujęciu Szkota nie jest jednym z atrybutów Boga, lecz oznacza wewnętrzny stopień nasilenia doskonałości treści, którą określa. Nie wnosi ona nowej treści, lecz wskazuje, że doskonałość modyfikowanej przez nią treści jest taka, że nie może być już większa<sup>41</sup>. Pojęcie „Byt nieskończony” jest najdoskonalszym i równocześnie najprostszym z pojęć, które odnoszą się wyłącznie do Boga i są dostępne poznaniu naturalnemu. W pojęciu tym zawarte są wirtualnie wszelkie inne pojęcia, jakie odnosimy do Boga. W pojęciu nieskończoności Boga Mikołaja z Kuzy znajduje się wiele sformułowań, które źródło swoje mają w myśli Szkota.

W dziele *O oświeconej niewiedzy* Kuzańczyk stwierdza, iż w *Bogu niczego odnaleźć nie sposób oprócz nieskończoności*<sup>42</sup>. Do pojęcia Bytu nieskończonego dochodzi Kuzańczyk na podstawie istnienia bytów skończonych<sup>43</sup>, który jest ich przyczyną<sup>44</sup>.

Po pierwsze, to, co skończone i ograniczone musi mieć początek i koniec. Ponieważ nie można uważać, że istnieje ciąg nieskończony bytów taki, że jeden byt byłby większy od drugiego, a ten znowu mniejszy od następnego itd. (gdyż nie może

<sup>37</sup> „Stąd, gdy wzniosę się wyżej widzę cię jako nieskończoność, z powodu czego jesteś niedostępny, niepojęty, nienazywalny, niepomnażalny i niewidzialny”. Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, jw., s. 146.

<sup>38</sup> STh I, 7, 1, resp.

<sup>39</sup> Według Szkota nie można uznać, że Bóg jest nieskończony, gdyż jest niematerialny. Gdyby tak było, to trzeba by uznać, że i anioł jest nieskończony, bo jest niematerialny. Poza tym istnienie dla Szkota jest przypadłością i nie może uczynić istoty skończoną lub nieskończoną. I.E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lublin 1980, s. 37.

<sup>40</sup> W *Traktacie o Pierwszej Zasadzie* podaje Szkot siedem dróg wykazania nieskończoności Boga. Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 69–92.

<sup>41</sup> I.E. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Duns Szkota*, Lublin 1988, s. 194.

<sup>42</sup> Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 111.

<sup>43</sup> „Skoro więc wszystko to, co dane, nie jest po prostu bezwzględny Maksimum, tedy snadź możliwe jest zawsze jakieś jeszcze większe”. Tamże, s. 50.

<sup>44</sup> „[...] Największe musi być z konieczności aktualnie początkiem i końcem wszystkiego, co skończone”. Tamże, s. 57.



zaistnieć aktualnie nieskończona progresja), więc Największe (Maksimum czyli Bóg) musi być z koniecznością aktualnie początkiem i końcem wszystkiego, co skończone. Musi, więc posiadać, nieskończoną naturę.

Po drugie, bez bytu Największego nic nie mogłoby istnieć, gdyż wszystko jako skończone ma początek, który musi być różny od tego, co skończone (inaczej zaistniałaby sprzeczność, gdyby byt zaistniał sam z siebie). Jak stwierdzono nie można posuwać się w sferze bytów i przyczyn w nieskończoność, więc trzeba przyjąć największe, bez którego nic istnieć nie może.

Po trzecie, jeżeli utożsamimy Największe z bytem, to musimy uznać, że nie da się pojąć, aby istniało coś, co nie ma bytu. Tak, więc bez Największego nie da się pomyśleć nic istniejącego<sup>45</sup>.

Owo Największe istnieje jako Jedno. Jedność tutaj nie jest jednak liczbą, gdyż liczba dopuszcza mniej i więcej<sup>46</sup>. Dla Kuzańczyka jedność matematyczna jest początkiem i zasadą ciągu liczb, ale sama nie jest liczbą. Podobnie Bóg jako Jedność jest źródłem i zasadą rzeczy, których wielość i różnorodność opiera się na liczbie, ale On sam różni się od stworzeń<sup>47</sup>.

Bóg jest nieskończoną jednością, która nie jest przez coś ograniczona, ale wszystko ogarnia<sup>48</sup>. Nieskończoność przedstawia najwyższy stopień jedności i odwrotnie, jedność, która nie przeciwstawia się wielości ujawnia absolutną siłę nieskończoności. Tak, więc mamy pojęcie nieskończonej jedności, którą jest sam Bóg<sup>49</sup>. Nieskończona jedność przekracza każdy sposób bycia, także substancjalność. Kuzańczyk używa wyrażenia św. Augustyna: *ipsa supersubstantialis unitas*<sup>50</sup>.

Nieskończoność Boga jest negatywna tzn., że tylko *On może istnieć w całej swej potencji*<sup>51</sup>. Świat zaś jest nieskończony prywatnie, czyli dokładniej mówiąc jest nieograniczony, gdyż nie istnieje coś większego od niego, a z drugiej strony nie może być większy ze względu na skończoność materialną.

### 3. Byt absolutny jako „zbieżność przeciwieństw”

Już na wstępie można zaznaczyć wniosek, który będzie uzasadniony poniżej, a mianowicie, że istotą Boga i Jego pozytywnym określeniem jest „zbieżność przeciwieństw”<sup>52</sup>.

W odniesieniu do Boga zasada „zbieżności przeciwieństw” stwierdza, że doskonałości, które dla rozumu wydają się być przeciwstawne, schodzą się w jedno

<sup>45</sup> Tamże, s. 56.

<sup>46</sup> Tamże, s. 55.

<sup>47</sup> „Albowiem tak jak liczba, która jest bytem rozumowym [...] z konieczności zakłada jedność jako zasadę teź liczby (bo bez niej nie mogłaby być liczbą), w taki też sposób wielości rzeczy pochodzące z owej nieskończonej jedności mają się do niej: bez nie istnieć by nie mogły”. Tamże, s. 55.

<sup>48</sup> Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, jw., s. 150.

<sup>49</sup> „Jest przeto jedność absolutna, której nic się nie przeciwstawia, samym absolutnym Największym, czyli Bogiem błogosławionym”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 55.

<sup>50</sup> M. Alvarez-Gomez, jw., s. 126–128.

<sup>51</sup> Mikołaj z Kuzy, jw., s. 120.

<sup>52</sup> M. Alvarez-Gomez, jw., s. 45.

w Bogu<sup>53</sup>. „Zbieżność przeciwieństw” dotyczy także sprzeczności, co było oryginalną myślą Kuzańczyka. E. Gilson uważa, iż w *porządku metodologicznym nowe pojęcie nieskończoności* (jako „zbieżności przeciwieństw” — przyp. autora) *pociągało za sobą rewolucję, gdyż wszystkie systemy filozoficzne i teologiczne podporządkowywały się arystotelesowskiej zasadzie sprzeczności*<sup>54</sup>. Przy czym trzeba pamiętać, iż „zbieżność przeciwieństw” nie oznacza, że w Bogu tkwi sprzeczność, lub, że jest On jej źródłem, gdyż jest On bytem absolutnie prostym i poprzedzającym wszelkie źródło.

Teraz należy skupić się bardziej na sposobie, w jaki dochodzi Kuzańczyk do określenia Boga jako „zbieżności przeciwieństw” i określić bliżej, co oznacza „zbieżność przeciwieństw”.

Największe (Maksimum, czyli Bóg) jest według Mikołaj z Kuzy tym, od którego nie może być nic większego. Z tego względu zawiera wszelkie możliwe doskonałości, jest wszystkim, czym być może. Skoro jest wszystkim, niczego nie można mu przeciwstawić. Tak, więc Największe jest absolutną i doskonałą zgodnością przeciwieństw<sup>55</sup>.

J. Lenz ujmuje rozumowanie Kuzańczyka w następujący sposób<sup>56</sup>:

1. Maksimum jest wszystkim tym, co może być<sup>57</sup>.

2. Tak, więc w porównaniu z nim nie może być nic mniejszego.

3. To zaś, w porównaniu, z czym nie może być nic mniejszego, jest Minimum.

4. Tak, więc Maksimum jest Minimum.

5. Zatem Minimum schodzi się z Maksimum<sup>58</sup> (Maksimum i Minimum są to dla Kuzańczyka terminy transcendentalne)<sup>59</sup>.

W zrozumieniu istoty dochodzenia do „zbieżności przeciwieństw” mogą pomóc rozważania matematyczne. Otóż można Największe i najmniejsze sprowadzić do ilości. Największa ilość to taka, która jest maksymalnie duża, a najmniejsza to taka, która jest maksymalnie mała. Jeżeli dokonamy w myśli oderwania ilości od Największego i najmniejszego, to zobaczymy, że Największe i najmniejsze pokrywają się. To bowiem, co Największe i to, co najmniejsze to stopnie najwyższe. Tak, więc absolutna ilość nie bardziej jest największa niż najmniejsza<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> „Bóg jest absolutną Maksymalnością i Jednością, w sposób absolutny poprzedzając i jednocząc wszystko, co różne i odległe wzajemnie od siebie, jak np. sprzeczności nie mające członu pośredniego”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 131.

<sup>54</sup> E. Gilson, jw., s. 476.

<sup>55</sup> „Maksimum, od którego nic większego być nie może (po prostu i absolutnie dlatego, że przewyższa nasze rozumienie, skoro jest nieskończoną prawdą), nie inaczej jesteśmy w stanie pojąć, jak tylko w sposób niepojmowalny. [...] Stąd absolutne Maksimum, jako wszystko to, co być może, znajduje się całkowicie w akcie. A tak jak nie może być większe, z tej samej przyczyny nie może być też mniejsze, boć przecie jest wszystkim tym, czym być może. Minimum zaś to to, co mniejsze już być nie może. Skoro tedy Maksimum jest takiego właśnie rodzaju, więc rzecz to oczywista, iż Największe i najmniejsze pokrywają się”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 52.

<sup>56</sup> J. Lenz, jw., s. 48.

<sup>57</sup> „Największe jest aktualnością wszelkich możliwości”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 52; „Bóg to jedno będące w akcie wszystkim, czym być może”. Tamże, s. 55.

<sup>58</sup> „[...] absolutne i nieskończone Największe, któremu nie przeciwstawia się nic, z którym zbiega się Minimum”. Tamże, s. 53.

<sup>59</sup> „...Maksimum” więc i „Minimum” [...] okazują się transcendentalnymi terminami o absolutnym znaczeniu, aby w swej absolutnej prostocie, ponad wszelką redukcją do ilości masy czy siły, mieściły w sobie wszystko”. Tamże, s. 53.

<sup>60</sup> Tamże, s. 52.

Według więc Kuzańczyka Największe, które jest jedno, jest wszystkim i wszystkim jest w nim<sup>61</sup>. W nim też najmniejsze jest Największym, gdyż stoi ono ponad przeciwieństwami<sup>62</sup> zawierając w sobie wszystko<sup>63</sup>. Największe według słów Kuzańczyka z *niczym nie jest tożsame, ani od niczego różne, a wszystko jest w nim, z niego i przez nie* [...] <sup>64</sup>.

Jeśli zaś pojmie się termin „najmniejsze” jako nie-byt, to trzeba stwierdzić, iż jest on także obecny w Bycie absolutnym. Najmniejsze nie może być bowiem bytem skończonym, gdyż taki byt może być mniej lub bardziej doskonały. Jeśli więc najmniejsze nie byłoby nie-bytem to dopuszczaloby różne stopnie doskonałości, a to jest niemożliwe w Bycie absolutnym. W Największym stwierdza Mikołaj z Kuzy *niebyt jest bytem najwyższym, tak jak najmniejsze jest największym*<sup>65</sup>. Jedność, więc Bytu absolutnego jest absolutnie nieskończona i zawiera w sobie wszystko w sposób niezłożony<sup>66</sup>, także rzeczy spreczne<sup>67</sup>.

Natura Bytu absolutnego jest antynomiczna (ale nie sprzeczna) i niemożliwa do pojęcia przez rozum, co właśnie starał się pokazać Kuzańczyk<sup>68</sup>. W poznawaniu Absolutu prawa logiki z zasadą sprzeczności na czele bardziej szkodzą niż pomagają<sup>69</sup>. Absolut łączy w sobie wszystko, byt występuje w Nim obok nie-bytu, a każda różnica jest w Nim absolutną tożsamością. Jest On absolutną możliwością wszystkiego, gdyż cokolwiek jest możliwe, w Nim jest zrealizowane<sup>70</sup>. W Bogu jako nieskończonym urzeczywistniają się wszystkie możliwości i dlatego Kuzańczyk — wbrew istniejącej terminologii, nie określa Boga jako czysty akt, lecz nazywa Go *Possest*, aby zaznaczyć, że jednoczy się w Nim możność i akt. Przy czym Bóg nie jest absolutną możliwością z racji braku form, jest On nieskończoną możliwością wszystkich rzeczy, ponieważ w *Nim wszystkie rzeczy są Nim w akcie*<sup>71</sup>.

Powyższe pojęcie Boga nie miało według Kuzańczyka zawierać w sobie potencjalnie wszelkich pojęć, które mogą być orzekane o Bogu. Celem jego nie była doskonała konceptualizacja, lecz jej przewyciężenie.

<sup>61</sup> „[...] absolutnie Największe to jedność, która jest wszystkim i w której — jako Największym — jest wszystko”. Tamże, s. 57.

<sup>62</sup> „[...] nieskończenie przewyższa ono wszelki opozycje”. Tamże, s. 77.

<sup>63</sup> „[...] Największe poprzedza wszelkie opozycje, gdyż we wszystkim możliwym sensie zawiera w sobie wszystko”. Tamże, s. 97.

<sup>64</sup> Tamże, s. 94.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> „Któż zdoła pojąć nieskończoną jedność, nieskończenie poprzedzającą wszelkie przeciwieństwo, jedność, gdzie wszystko istnieje zawarte w niej w sposób prosty, niezłożenie; gdzie nie ma inności ani różności, gdzie człowiek nie różni się od lwa, a niebo — od ziemi [...]”. Tamże, s. 102.

<sup>67</sup> „[...] Bóg wszystko — nawet rzeczy spreczne — w sobie mieści [...]”. Tamże, s. 96.

<sup>68</sup> „Tak tedy widzimy, że ponad wszelkim dyskursem rozumu leży w sposób niepojęty absolutne i nieskończone Największe [...]”. Tamże, s. 53.

<sup>69</sup> „Z filozoficznego punktu widzenia Kuzańczyk uznawał sprzeczność i jej stopniowe przewyciężanie jako właściwą drogę do prawdy”. E. Gilson, jw., s. 477.

<sup>70</sup> „[...] Największe to aktualność wszystkich rzeczy”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 98.

<sup>71</sup> E. Gilson, jw., s. 479.

## IV. NATURA ŚWIATA ZMYSŁOWEGO

Do rozważania natury świata zmysłowego przejść można tylko po uprzednim poznaniu Boga, gdyż świat i wszelkie rzeczy w nim występujące są tym, czym są przez Boga<sup>72</sup>. Kto nie wie nic o Bogu, prawzorze świata, nie może też wiedzieć nic o świecie<sup>73</sup>. Kuzańczyk pisze, że *filozofowie, którzy próbują poznać istotę rzeczy bez poznania istoty Boga podejmują bezużyteczny wysiłek*<sup>74</sup>.

Stosunek świata do Bytu absolutnego wyraża Kuzańczyk przy pomocy dwóch pojęć technicznych: zwinięcie (*complicatio*) i rozwinięcie (*explicatio*)<sup>75</sup>. Byt absolutny jako zwinięcie wszystkich rzeczy zawiera je w sobie w sposób idealny. Jako zaś rozwinięcie Byt absolutny jest immanentny w świecie i w każdej rzeczy<sup>76</sup>. Kuzańczyk przyznaje, że zrozumienie dogłębne tej prawdy leży poza zasięgiem ludzkiego rozumu<sup>77</sup>, lecz prawdę tę można rozjaśnić przez teorię „uczoney niewiedzy” jako oglądu intelektualnego wspierając się na zasadzie „zbieżności przeciwności”<sup>78</sup>.

W zrozumieniu tego niełatwego problemu trzeba oprzeć się na tekście Mikołaja z Kuzy, w którym stwierdza, że skoro Byt absolutny „jest „zwinięciem”, wszystko w Nim jest Nim samym, jako zaś „rozwinięcie” jest On we wszystkich rzeczach tak, jak prawda w obrazie<sup>79</sup>. Termin „zwinięcie” i „rozwinięcie” nie są sobie przeciwstawne. Zwinięcie oznacza zawieranie się wszystkiego w absolutnej prostocie Boga w sposób nie zróżnicowany, rozwinięcie oznacza zaś pochodzenie rzeczy od Boga<sup>80</sup>.

<sup>72</sup> J. L e n z, jw., s. 13; „Nie sposób zatem zrozumieć bytu pochodnego, skoro nie rozumiemy bytu, z którego pochodzi, tak jak nie sposób pojąć bytu przypadłości, jeśli nie rozumiemy substancji, w której jest on zapodmiotowana”. M i k o ł a j z K u z y, jw., s. 122.

<sup>73</sup> Kuzańczyk wyraża to w charakterystycznej dla siebie mistycznej formie, gdyż rzeczy zapytane, czym są, odpowiadają: „Same z siebie nic jesteśmy i nic same z siebie tobie nie potrafimy odrzec, bo wiedzę on nas ma jedynie On sam, nie zaś my; On, mocą którego istniejemy, On, który w nas chce, rządzi i poznaje. [...] Jeśli więc pragniesz dowiedzieć się czegoś o nas, szukaj tego nie w nas, lecz w naszej zasadzie i przyczynie. [...] Owszem, nawet siebie samego będziesz mógł odnaleźć tylko w Nim”. Tamże, s. 177.

<sup>74</sup> M i k o ł a j z K u z y, *De venatione sapientiae*; cyt. za: K. J a c o b i, *Die Methode*, jw., s. 15.

<sup>75</sup> Terminy te zaczerpnął z komentarzy Teodoryka z Chartres do *De Trinitate* Boecjusza; A. K i j e w s k a, jw., s. 22.

<sup>76</sup> „Bóg zatem jest „zwinięciem” wszystkich rzeczy o tyle, że wszystkie one są w Nim. Rozwinięciem ich jest o tyle, że sam jest we wszystkich”. M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 127–128.

<sup>77</sup> „[...] sposób istnienia rzeczy w „zwinięciu” i „rozwinięciu” przekracza nasze rozumienie”. Tamże, s. 127; „Nikt nie potrafi pojąć, w jaki sposób przez mnogość rzeczy doznaje rozwinięcia Bóg, którego niepodzielny byt istnieje nie dzięki abstrahującemu Go z rzeczy intelektowi ani też nie jest połączony z rzeczami bądź w nich zanurzony”. Tamże, s. 129.

<sup>78</sup> „Jeśli to wszystko, co dotychczas objawiła nam oświecona niewiedza, poddamy wszechstronniejszemu jeszcze rozważeniu (skoro już wiemy, że wszystko jest jeno najwyższym i absolutnym Bytem bądź też od niego zależy), dowiemy się znacznie więcej na temat świata [...]”. Tamże, s. 131.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> „Jedno więc tylko zwinięcie zawiera wszystko, nie ma innego dla substancji, innego dla jedności i ilości i tak dalej — albowiem jedno jest tylko Największe z którym pokrywa się Najmniejsze i w którym rozwinięta różnaitość nie przeciwstawia się „związającej” tożsamości”. Tamże, s. 127.

Nie oznacza to oczywiście, że Bóg i świat są w jakiś sposób identyczne. Świat nie jest adekwatnym, nieskończonym przedmiotem boskiej aktywności, nie jest absolutnym urzeczywistnieniem nieskończonej siły Boga<sup>81</sup>. W Bogu rzeczy istnieją jako z Nim tożsame, nie zakłócając absolutnej prostoty Boga<sup>82</sup> i od Boga mają to, że są czymś jednym, odrębnym i złączonym ze światem. Jako rozwinięte rzeczy stworzone, które są bytami pochodnymi, otrzymują cechy: wielości, różności, podzielności, niedoskonałości, ale otrzymują to nie od Boga, lecz od przyczyny przygodnej<sup>83</sup>. Jako zwinięte, więc rzeczy istnieją w Bogu w sposób idealny będąc tożsame z Nim, jako rozwinięte istnieją w świecie jako różne i niedoskonałe, ale mogą istnieć jako takie tylko dzięki jedności, którą mają w Bogu.

Opisując naturę świata zmysłowego trzeba wprowadzić jeszcze jeden termin techniczny, mianowicie „kontrakcja” (*contractio*) inaczej ściągnięcie. Wedle sformułowania Kuzańczyka świat jest tylko *ściągniętym Bytem Największym*<sup>84</sup> i jako taki jest odwzorowaniem Absolutu. Każda natomiast rzecz istniejąca w świecie jest z kolei ściągniętym wszechświatem, tzn. w sposób ograniczony, stosownie do swej natury odbija w sobie wszechświat<sup>85</sup>. Tak więc wszechświat w sposób ściągnięty jest odzwierciedleniem Boga<sup>86</sup>, a następnie rzeczy jednostkowe odzwierciedlają na swój sposób wszechświat, więc ostatecznie każda rzecz w świecie, a także świat jako całość odzwierciedlają Boga na swój sposób zgodnie z zasadą kontrakcji. Ściągnięcie (kontrakcja) oznacza, więc sposób właściwy i odrębny dla każdej rzeczy, który określa jej tożsamość i niepowtarzalność i jednocześnie sposób, w jaki rzecz realizuje w wielości jedność Boga.

Zagadnienie kontrakcji rozważa Kuzańczyk analizując istotę dwóch bytów: słońca i księżyca. Ogólne twierdzenie głosi, że Bóg jako Największe jest w słońcu i księżycu tym, czym one są absolutnie, wszechświat zaś jest w nich tym, czym one są kontrakcyjnie (w ściągnięciu). Absolutna, więc istota księżyca nie różni się od absolutnej istoty słońca (gdyż jest nią Bóg), ściągnięta zaś istota księżyca różni się od ściągniętej istoty słońca, gdyż wszechświat inaczej ściągnięty jest w księżycu, a inaczej w słońcu<sup>87</sup>. W innym miejscu Mikołaj z Kuzy dodaje: *Każda rzecz zaś we*

<sup>81</sup> J. Lenz, jw., s. 50.

<sup>82</sup> „W Nim rzeczy istnieją wolne od wielości, będąc Nim samym, Największym Absolutem, w sposób absolutnie prosty i nie zróżnicowany”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 131.

<sup>83</sup> „Tak więc stworzenie, będąc bytem pochodnym, ma wszystko, co jest mu właściwe — zniszczalność, podzielność, niedoskonałość, rozmaitość, wielość itd. — nie od Największego, wiecznego, niepodzielnego, najdoskonalszego, nie zróżnicowanego i jednego, ani też od żadnej przyczyny pozytywnej”. Tamże, s. 121; „Stworzenie ma więc od Boga to, że jest jedno, odrębne i połączone z Wszechświatem [...]. To zaś, że jego jedność zawiera się w wielości, odrębność — w pomieszaniu, a spójnia — w niezgodzie, nie pochodzi od Boga ani żadnej przyczyny pozytywnej, lecz przygodnej”. Tamże.

<sup>84</sup> Tamże, s. 131; „Jak nieskończona linia jest wszystkimi figurami, tak też świat albo Wszechświat to ściągnięte Jedno i Największe [...]”. Tamże.

<sup>85</sup> „Wszechświat jest w sposób ściągnięty tym, czym są wszystkie rzeczy; we wszystkich nich jest ściągniętym początkiem i ściągniętym końcem [...]”. Tamże, s. 130–131.

<sup>86</sup> Wszechświat jako ściągnięte Największe nie pozostaje jednak w żadnym wymiernym stosunku do Nieskończonego. „Ściągnięta Nieskończoność [...] jest w swej kontrakcji niższa od Absolutu, tak że nieskończony i wieczny świat nie pozostaje w żadnym wymiernym stosunku do Absolutnej Nieskończoności [...]”. Tamże, s. 132.

<sup>87</sup> Tamże, s. 132–133.

*Wszechświecie jest samym Wszechświatem, chociaż Wszechświat w każdej rzeczy jest inaczej, a każda rzecz we Wszechświecie — też inaczej*<sup>88</sup>.

Wszechświat, więc w sposób ściągnięty jest we wszystkich rzeczach, wszystko zaś, co istnieje aktualnie, istnieje w Bogu. Zatem skoro wszechświat zawiera się kontrakcyjnie w każdej aktualnej rzeczy, to znaczy, że Bóg jest w każdej rzeczy, a każda rzecz istniejąca aktualnie — więc i wszechświat — jest w Bogu<sup>89</sup>. Kuzańczyk odwołuje się do zasady Anaksagorasa „wszystko jest we wszystkim” czyniąc z niej twierdzenie metafizyczne, wedle którego *Bóg za pośrednictwem wszystkiego jest we wszystkim oraz wszystko za pośrednictwem wszystkiego jest w Bogu*<sup>90</sup>.

Świat jako całość jest w każdej rzeczy w sposób ściągnięty, a nie formalnie, a każda rzecz w świecie jest tym światem, lecz też nie formalnie, lecz w ściągnięciu. Absolut zaś w każdej rzeczy jest w sposób absolutny, rzecz jednostkowa natomiast jest Absolutem tylko w ściągnięciu.

Twierdzenie, że Bóg jest wszystkim i wszystkie rzeczy są w Bogu nie sprzeciwia się prostocie Boga, gdyż w Nim wszystkie rzeczy są Nim samym, a poza tym twierdzenie to tłumaczy występowanie wszelkich doskonałości, które przed urzeczywistnieniem muszą zawierać się w Bogu<sup>91</sup>, tym samym zabezpieczona jest doskonałość i prostota Boga. Twierdzenie, że wszystko jest we wszystkim nie niszczy też indywidualności rzeczy, gdyż każda rzecz „zwiją” w sobie wszystkie inne rzeczy i cały świat na swój własny sposób (zgodnie z zasadą kontrakcji).

W celu lepszego zrozumienia twierdzeń Kuzańczyka, iż: Bóg jest wszystkim i wszystko jest w Bogu należy ponownie odwołać się do myśli Eckharta, z której korzystał Kuzańczyk. Eckhart głosił, że Bóg jest całym bytem i poza Nim nie ma żadnego bytu. Przed i poza Bogiem jest tylko Nic. Pojawia się, więc problem bytów stworzonych, gdyż uznanie jakiegoś bytu poza Bogiem niszczyłoby uniwersalność bytu Boga. Tak, więc jeśli istnieje byt, to w całości przysługuje on Bogu. Rzeczy stworzone istnieją tylko w Bogu, jest On ich początkiem i końcem<sup>92</sup>. Byty stworzone nie mają własnego istnienia, lecz istnienie udzielone z własnego bytu Boga. Same w sobie nie posiadają żadnego bytu, są nicością<sup>93</sup>. Stanowisko takie według J. Piórczyńskiego jest unicestwieniem świata. Wszystko jest pełne Boga, bo poza Bogiem nie ma nic. Stąd też główny problem teorii Eckharta leży w odróż-

<sup>88</sup> Tamże, s. 135–136.

<sup>89</sup> Idzie tutaj Kuzańczyk za nauką Pseudo-Dionizego Areopagity, który pisał: „Bóg jest „wszystkim we wszystkim” i niczym w niczym, i znany wszystkim we wszystkim, i nieznanym nikomu w niczym”. Pseudo Dionizy-Areopagita, Imiona boskie, jw., s. 128.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> „Gdyby jakaś doskonałość była możliwa, która nie zawierałaby się w boskiej doskonałości, wtedy mogłaby być boska doskonałość większa i nie byłaby już nieskończona”. Mikołaj z Kuzy, Apologia doctae ignorantiae; cyt. za: J. Len z, jw., s. 55.

<sup>92</sup> „Bóg nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w nich wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych”. Eckhart, cyt. za: J. Piórczyński, Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia, Wrocław 1997, s. 101.

<sup>93</sup> „Wszystkie stworzenia są czystą nicością, nie mówię, że są one znikome, ani że w ogóle są czymś, są one czystą nicością. Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia (...)”. Eckhart; cyt. za: J. Piórczyński, jw., s. 111.

nieniu bytu rzeczy od bytu Boga<sup>94</sup>. Jak zaś rozwiązuje Kuzańczyk problem statusu ontycznego stworzeń?

Otóż wedle słów filozofa z Kuzy stworzenie samo z siebie jest niczym<sup>95</sup>, gdyż tylko Byt absolutny może istnieć sam z siebie<sup>96</sup>. W innym miejscu zaś stwierdza Kuzańczyk, iż stworzenie nie jest nicością, lecz jest pomiędzy Bogiem a nicością. Stworzenie nie jest bytem, gdyż pochodzi od bytu, nie jest też nie-bytem, gdyż go poprzedza, nie jest też stworzenie złożeniem bytu i nie-bytu<sup>97</sup>.

Status stworzenia można też zobrazować przykładem z geometrii. Otóż jak w linii potencjalnie nieskończonej zbiegają się wszelkie linie i figury skończone, tak samo w Absolutcie, jako aktualnej Nieskończoności schodzą się wszelkie byty. Tak, więc dla stworzeń być czymś stworzonym to tyle, co partycypować w Bogu. Nie oznacza to jednak brania części z Boga, ponieważ Nieskończone nie ma części, lecz naśladowanie Go, tak jak obrazy są odbiciem rzeczy w lustrze. Tutaj jednak nie ma żadnego lustra<sup>98</sup>. To właśnie może wyjaśnić problem bytu i nicości. Nicość oznacza tu odbite w lustrze obrazy stworzeń absolutnie istniejących w Bogu, przy czym lustro takie nie może istnieć, gdyż przed stworzeniem nie ma niczego, co mogłoby się w nim odbijać<sup>99</sup>. A zatem stworzenie jest tylko samym odbiciem i odbłaskiem<sup>100</sup>. Rzeczy stworzone rozpatrywane same z siebie są, więc niczym. Także rozpatrywanie rzeczy poprzez Boga wykazuje, że są one niczym<sup>101</sup>.

Jedynie, więc łączne rozpatrywanie stworzeń i Boga według zasady: Bóg jest we wszystkim i wszystko jest w Bogu, pozwala na badanie rzeczy stworzonych jako drogi wskazujące na istnienie Absolutu.

## V. BÓG JAKO TRÓJCA

Kuzańczyk pragnie wykazać, iż możliwe jest choćby częściowe pojęcie Trójcy, na ile jest to konieczne dla zrozumienia świata, i na ile może być to udostępnione wszystkim ludziom. Początek odkrywania prawdy, iż Bóg jest Trójcą ma charakter rozumowy, lecz Kuzańczyk mówi tutaj o „wyższym rozumie”<sup>102</sup>, przez co ma na myśli rozum kierowany przez „uczoną niewiedzę”. Za prekursora swoich badań

<sup>94</sup> J. Piórczyński, jw., s. 99–114.

<sup>95</sup> Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 177.

<sup>96</sup> „[...] nic nie może istnieć samo z siebie, oprócz bezwzględnie Największego, w którym wszystko istnieje z siebie, w sobie, przez siebie i z sobą tożsamo”. Tamże, s. 121.

<sup>97</sup> „[...] stworzenie, nie będąc wszak ani Bogiem, ani nicością jest jakby po Bogu, a przed nicością; pomiędzy Bogiem a nicością [...]. Wszelako stworzenie nie może być mieszaniną bytu i niebytu; wydaje się więc, że ani nie jest bytem (skutkiem tego, że zstępuje z bytu), ani niebytem (gdyż stoi przed nicością), ani złożeniem ich obu”. Tamże, s. 122.

<sup>98</sup> Rzeczy stworzone są podobne do odbicia twarzy w lustrze, przy założeniu, że „lustro przed odbijaniem i po nim samo przez się i w sobie byłoby niczym”. Tamże, s. 123–124.

<sup>99</sup> „[...] byt stworzenia nie poprzedza bytu pochodnego, który jest nim, tak jak zwierciadło najpierw jest zwierciadłem, a potem dopiero może odbijać twarz”. Tamże, s. 123.

<sup>100</sup> „[...] byt stworzenia, to nic innego, tylko odbłask [...]”. Tamże.

<sup>101</sup> „Rozważając rzeczy bez Niego widzisz, że są niczym, tak jak niczym jest liczba bez jedności. Rozważając Jego bez rzeczy widzisz, że On jest, a one są niczym”. Tamże, s. 129.

<sup>102</sup> Tamże, s. 58.

uznaje Pitagorasa, stwierdzając przy tym, że był to *największy z wszystkich filozofów, ozdoba Italii i Grecji*<sup>103</sup>. On bowiem jako pierwszy z filozofów nauczał, że Jedno jest potrójne<sup>104</sup>.

Pierwszy etap pojmowania Trójcy oparty jest na metodzie analogii matematycznej, która wykazuje, iż nieskończona linia jest trójkątem (także kołem i kulą)<sup>105</sup>. Ponieważ zaś linia jest czymś najprostszym, więc najprostsze będzie potrójne.

Dalej przechodzi Kuzańczyk do głębszych analiz płynących z tej prawdy. Otóż każdy z boków trójkąta będzie linią, gdyż linią jest cały trójkąt. Tak, więc nieskończona linia jest potrójna, a ponieważ nie może być wielu nieskończoności, więc trójca jest jednością.

Następnie w geometrii można dowieść, że kąt leżący naprzeciwko większego boku jest większy. Gdy mamy więc trójkąt o bokach nieskończonych, to jego kąty będą nieskończone. Zatem jeden z nich nie jest mniejszy od drugiego, ani też dwa nie są większe od trzeciego. Jest więc tylko jeden kąt nieskończony, tak jak jedna jest tylko nieskończoność. Skoro jest tylko jeden kąt nieskończony, to jeden będzie w drugim, a wszystkie trzy będą w jednym nieskończonym. *Największe jest więc esencją potrójną, jedną w akcie*<sup>106</sup> pisze Kuzańczyk.

Jedyną możliwością zrozumienia Trójcy jest porównanie z największym trójkątem. W trójkątach skończonych przechodzimy od jednego do drugiego kąta, a potem do trzeciego, w trójkącie nieskończonym nie ma zaś miejsca na rozdzielanie i inność. Tam, gdzie różnica jest tym samym, co niezróżnicowanie, trójca jest jednią. I odwrotnie, tam, gdzie niezróżnicowanie jest różnicą, jednia jest trójcą. *Przywróć zatem — pisze Kuzańczyk — wszystkiemu, coś postrzegał jako przeciwstawne, pierwotną jedność, a otrzymasz nie jedność i trójcę, bądź odwrotnie, lecz jednotrójnię bądź trójjednię*<sup>107</sup>.

W ten sposób, posługując się pojęciem nieskończonej linii i nieskończonego trójkąta dochodzi Kuzańczyk przy pomocy „uczonej niewiedzy” i drogą dostępną człowiekowi do poznania istnienia trójcy w jedności<sup>108</sup>. Jednak poznanie to jest bardzo niedoskonałe wobec samej prawdy o Trójcy<sup>109</sup>.

Kolejny etap pojmowania Trójcy opiera się na zasadzie, której naczelnym postulatem jest absolutny prymat jedności, która okazuje się być z kolei w swej istocie potrójnością<sup>110</sup>.

<sup>103</sup> Tamże, s. 60.

<sup>104</sup> Tamże, s. 58.

<sup>105</sup> Wpierw trzeba wykazać, badając właściwości figur skończonych, co znajduje się w możliwości linii skończonej. To bowiem, co linia skończona ma w możliwości jest aktualnie linią nieskończoną. Jeżeli więc linię *AB* przesuniemy wokół nieruchomego punktu *A*, tak by punkt *B* znalazł się w punkcie *C*, to powstanie trójkąt. Jeżeli przesuniemy dalej punkt *B*, by powrócił do punktu wyjścia, to powstanie koło. Jeżeli przesuniemy promień *AB* do punktu *D*, to otrzymamy półkole. Jeśli półkole to zakreśli kąt 360 stopni, to powstanie kula, która nie jest w możliwości do żadnej innej figury. Swój dowód Kuzańczyk podsumowuje następująco: „Jeśli przeto w możliwości linii skończonej zawarte są te figury, a linia nieskończona jest aktualnie wszystkim tym, do czego linia skończona jest w możliwości, wynika stąd, że linia nieskończona jest trójkątem, kołem i kulą”. Tamże, s. 73.

<sup>106</sup> Tamże, s. 87.

<sup>107</sup> Tamże, s. 89.

<sup>108</sup> Tamże, s. 88.

<sup>109</sup> Tamże, s. 92.

<sup>110</sup> Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 732.



*Jedność Największa jest z konieczności Trójnią*<sup>111</sup> — to stwierdzenie Kuzańczyka będzie wynikiem analizy metafizycznej Największego i zarazem świata, którego wielość bytów i elementów domaga się przyczyny w postaci absolutnej jedności. Zasadą tej analizy jest odnajdywanie na tle wielości, różności i nierówności uprzedzającej wszystko jedności, która uzasadnia taką a nie inną strukturę świata i bytu. Kuzańczyk pragnie przede wszystkim wykazać absolutną zależność bytów od ich przyczyny wskazując, że jest ona konieczna dla zrozumienia filozoficznego świata i jako konieczna musi być potrójna.

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że przyczyna absolutna, czyli Największe (Bóg) jest jedna i potrójna tylko w odniesieniu do rzeczy stworzonych. Sama w sobie, jako Nieskończone nie jest ani potrójna, ani jedna, ani nie jest czymkolwiek z tego, co można o niej powiedzieć<sup>112</sup>. Daje tu o sobie znać konsekwencja absolutnej transcendencji Bytu pierwszego, który jest niedostępny poznawczo.

W jaki sposób jednak rozważania filozoficzne mogą uprzystępnąć zagadnienie Trójcy?

Otóż po pierwsze, w świecie można stwierdzić wielość różnych bytów. Wielość ta opiera się na Jedności (Bóg), która jest źródłem i zasadą rzeczy. To, co skończone i ograniczone, a przez to stanowiące wielość musi bowiem mieć początek. Nie może bowiem istnieć nieskończony ciąg bytów taki, że jeden byt byłby większy od drugiego, a ten znów mniejszy od następnego i tak dalej. Jest, więc Nieskończone, które musi być równocześnie Jednym. Owo Nieskończone Jedno, jako że poprzedza wszelką różność i zmienność jest wieczne. Tak, więc konkluduje Kuzańczyk, przyczyną wszelkiej wielości jest wieczna jedność<sup>113</sup>.

Po drugie, w świecie można odnaleźć nierówność bytów, gdyż żadna rzecz nie jest całkowicie podobna do innej rzeczy. Nierówność zaś jest odchyleniem od równości, jaką ma jedność<sup>114</sup>.

Po trzecie, w świecie można odnaleźć rozróżnienie lub oddzielenie części. Przed każdym zaś rozróżnieniem jest połączenie jedności i równości. Jak bowiem jedność jest przyczyną połączenia, a dwoistość — podziału, tak jedność z natury poprzedza dwoistość, a połączenie — podział. Przed każdym, więc podziałem jest połączenie, które jest wieczne<sup>115</sup>.

W ten sposób zostało wykazane, że tak jak jedność jest wieczna, wieczna jest też równość i wieczne jest zespolenie. Nie może być jednak wiele wieczności, gdyż przed każdą wielością jest jedność, a zatem, gdyby istniało wiele wieczności, musiałyby istnieć coś poprzedzającego wieczność, co jest niemożliwe<sup>116</sup>. Poza tym, gdyby było wiele wieczności, jednej z nich musiałyby czegoś brakować względem drugiej, czyli żadna z nich nie byłaby doskonała. Zatem istniałyby coś wiecznego, co zarazem nie mogłoby być wieczne jako niedoskonałe.

Pozostaje, więc stwierdzić tylko jedno: *jedność jest wieczna i wieczna jest równość, a podobnie też zespolenie — więc jedność, tożsamość i zespolenie są jednym*<sup>117</sup>. Tak oto filozofia odkrywa potrójną jedność.

<sup>111</sup> T e n ż e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 64.

<sup>112</sup> T e n ż e, De pace fidei, jw., s. 730.

<sup>113</sup> Tamże.

<sup>114</sup> Tamże, s. 732.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> T e n ż e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 60.

<sup>117</sup> Tamże.

## VI. RELACJE W TRÓJCY

Kuzańczyk nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu istnienia Trójcy i uznaniu, że w Bogu jest ona „najprostszą jednością”<sup>118</sup>. Podejmuje on też rozważania dotyczące relacji wewnątrz Trójcy, których nieskończenie odległym odbiciem są relacje między stworzeniami.

Opierając się na istnieniu w Trójcy wiecznej jedności, równości i wiecznego zespolenia Kuzańczyk wprawdzie pokazuje, w jaki sposób z jedności rodzi się równość jedności, czyli chodzić tu będzie o wieczne rodzenie. Samo rodzenie jest powtórzeniem lub pomnożeniem się tej samej natury i taki proces zachodzi w stworzeniach. Natomiast rodzenie jedności z jedności jest to jedno jedyne powtórzenie się jedności. Gdyby powtarzała się więcej razy, to zrodziłaby wielość, co jest niedorzeczne. Tylko i wyłącznie jedność powtórzona raz jeden rodzi równą sobie jedność, gdyż nie można pojąć, aby jedność rodziła coś innego, niż jedność. Takie właśnie rodzenie jest wieczne. Jedność, którą jest Bóg, rodzi wiecznie równą sobie jedność, którą nazwać można równością jedności lub po prostu równością. Ta równość absolutna polega na tym, że nie ma w rzeczy niczego mniej i niczego więcej względem jedności<sup>119</sup>.

Następnie pokazuje Kuzańczyk, w jaki sposób z jedności i równości jedności pochodzi zespolenie. Otóż wyłanianie się zespolenia jest zjednoczeniem jedności i równości tej jedności. Wyłanianie zespolenia to „rozciąganie się” od jedności do równości jedności. Gdy mamy bowiem dwie rzeczy równe, to wtedy ta równość „rozciąga się” niejako od jednej rzeczy do drugiej i jakby je łączy<sup>120</sup>.

Odnajdujemy, więc zdaniem Kuzańczyka w Trójcy: jedność, równość i zespolenie lub też używając innych określeń: jedność, tość (*iditas*) i tożsamość<sup>121</sup>. Przekładając te terminy na język teologiczny można jedność nazwać Ojcem, równość — Synem, a zespolenie — Duchem Świętym. Jednakże określenia te wyrażają tylko niedoskonałe podobieństwo do rzeczywistości Boga, gdyż sformułowane są ze względu na dziedzinę bytów stworzonych<sup>122</sup>.

Kolejnym etapem rozważań jest wykazanie istnienia związku między Trójcą a światem i człowiekiem<sup>123</sup>. Według Kuzańczyka musi istnieć ścisły związek między tymi płaszczyznami, gdyż świat jest tylko niesamodzielnym odbiciem Boga, jest ściągniętym Największym i jako taki na swój sposób w nieskończenie odległy sposób jest odzwierciedleniem Boga.

<sup>118</sup> T e n z e, De pace fidei, jw., s. 736.

<sup>119</sup> T e n z e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 61.

<sup>120</sup> Tamże, s. 62.

<sup>121</sup> Tamże; t e n z e, De pace fidei, jw., s. 738.

<sup>122</sup> „[...] niezrodzoną wieczność rozsądniej można nazwać wszechmocnym Ojcem, a zrodzoną wieczność Słowem czyli Synem, ani niezrodzoną ani zrodzoną wieczność miłością czyli Duchem Świętym, ponieważ pochodzi od obu i nie jest niezrodzony, bo nie jest Ojcem i nie jest zrodzony, bo nie jest Synem, lecz pochodzi od obu”. Tamże, s. 744.

<sup>123</sup> „Wykorzystując neoplatonijską koncepcję triad, a głównie kontynuując linię refleksji filozoficzno-teologicznej wyznaczoną przez św. Augustyna stwierdza Kuzańczyk, że cały wszechświat i każda jego cząstka naznaczone są znakiem boskiej tristości”. S. S w i e z a w s k i, Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 3, Warszawa 1978, s. 230.

Świat i każda w nim rzecz to metaforycznie rzecz ujmując system zwierciadeł ustopniowanych pod względem ich doskonałości, odbijających Boga<sup>124</sup>. Wielu myślicieli chrześcijańskich szukało śladów Trójcy w świecie i człowieku, ale na szczególnie miejsce zasługuje tu św. Augustyn i on też najmocniej oddziałał na Kuzańczyka. Dla św. Augustyna nie ma w przyrodzie ani jednej rzeczy, która by nie miała jakiegoś podobieństwa do Trójcy. Jednakże najgłębsze podobieństwo ukryte jest w ludzkiej duszy. W X księdze *O Trójcy Świętej* rozważa Augustyn trzy władze człowieka: pamięć, intelekt i wolę, które nie są od siebie odrębne, ale stanowią jedność<sup>125</sup>. Inny obraz Trójcy zawarty jest w samej duszy, w jej poznaniu siebie, które bierze się od niej i w miłości. Człony te tworzą jedną rzeczywistość i jedną substancję<sup>126</sup>.

Wykorzystując metodę św. Augustyna podąża jednak Kuzańczyk za swoją koncepcją sposobu odbijania Trójcy w świecie, a głównym wyróżnikiem tej koncepcji jest zasada kontrakcji.

Jedność absolutna, jak zostało wykazane jest z konieczności potrójna, tak, więc świat jako ograniczona jedność absolutna jest też potrójny, ale nie absolutnie, lecz w ściągnięciu (zasada kontrakcji)<sup>127</sup>. We wszechświecie znajdują się trzy podstawowe elementy bytowe: ograniczenie, to, co ograniczeniu podlega i czynnik łączący lub też używając innych określeń: akt, możliwość i ich związek<sup>128</sup>.

To, co ograniczeniu podlega, czyli możliwość musi pochodzić od wiecznej jedności, gdyż nic nie może jej poprzedzać. Wszystko, co istnieje musiało być możliwe, ale sama możliwość nie może być pierwsza, więc musi pochodzić od wiecznej jedności. To, co ogranicza możliwość, czyli akt pochodzi od równości jedności. Akt ten dostosowuje możliwość do tego, co ma zaistnieć w ściągnięciu jako taki lub inny byt. Związek między aktem i możliwością, czyli „zdeteterminowana możliwość” ma charakter rzeczywisty i jest duchem miłości, który wszystko łączy. Owa „zdeteterminowana możliwość” oznacza to, że możliwość faktycznego bycia takim lub innym bytem określona jest przez naturę związku między aktem a możliwością. Związek ten pochodzi od związku nieskończonego, którym jest Duch Święty.

Stworzenie bytów dokonuje się przez Trójcę, która jako wszechmoc w jedności powołuje z niebytu, w równości jedności formuje, a w zespoleniu wiąże. Kiedy więc przykładowo stwarzany jest człowiek to poprzez wieczną jedność powstaje najpierw w porządku jedności. Następnie przez jedność równości dokonuje się uformowanie jego bytu. Równość jest bowiem rozwinięciem formy w jedność, dzięki której powstaje jedność człowieka a nie jakiegoś innego stworzenia. Wreszcie następuje połączenie, które pochodzi z jedności i równości jedności<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Tamże, s. 232.

<sup>125</sup> „Te trzy rzeczy — pamięć, intelekt i wola — stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 326.

<sup>126</sup> Tamże, s. 306.

<sup>127</sup> Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 143.

<sup>128</sup> Tamże, s. 145.

<sup>129</sup> Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 734.

## VII. SŁOWO BOŻE

Kuzańczyk konsekwentnie wskazuje, iż filozofia jest zdolna do podjęcia kwestii Słowa Bożego i Wcielenia. Wcielenie jednak wiąże się nieusuwalnie z tajemnicą, której nie można do końca poznać. Godne uwagi jest jednak to, iż mimo owej tajemnicy, filozofia może według Kuzańczyka podjąć ten problem, a to ze względu na występujący w niej bardzo mocno wątek mistyczny.

Kuzańczyk pragnie pokazać w sposób filozoficzny warunki możliwości Wcielenia, nie wdając się w rozważania na temat zaistnienia historycznego takiego faktu. Innymi słowy Kuzańczyk nie odnosi się wprost do osoby Jezusa Chrystusa, choć musiał on oczywiście być na horyzoncie jego rozważań. Według Kuzańczyka nie ma bowiem filozoficznego i racjonalnego przejścia od określenia warunków możliwości Wcielenia do wskazania na konkretną osobę realizującą to zdarzenie. Przejście takie możliwe jest tylko na gruncie wiary w Jezusa Chrystusa.

Analiza Trójcy wykazała, iż w Bogu istnieje równość jedności, czyli Syn — Słowo. Słowo to jest zrodzone z jedności, czyli Ojca i jak On jest wieczne i nieskończone, czyli jest Bogiem. W Bogu bowiem posiadanie utożsamia się z istnieniem, a więc Słowo Boga jest Bogiem<sup>130</sup>. Dalszym krokiem Kuzańczyka jest szczegółowe rozważenie natury Słowa oraz jego stosunku do stworzenia.

Myśl Kuzańczyka w tej kwestii opiera się wyraźnie na poglądach św. Augustyna, który uważał, że Słowo jest myślą Ojca i doskonałym Jego wyrazem. Przez to jest ono wzorem absolutnym tego wszystkiego, co jest. Słowo jest wszystkimi intelektualnie poznawalnymi wzorami wszystkiego, co jest i może być<sup>131</sup>. Owe intelektualne wzory są boskimi ideami. Według E. Gilsona po Augustynie takie pojmowanie Słowa jako pełni idei, na wzór, których Bóg stworzył świat stanie się wspólną własnością myśli chrześcijańskiej<sup>132</sup>.

Myśl ta znajduje swoje potwierdzenie odnośnie Kuzańczyka, z tym, że oczywiście jak każdy wielki filozof i teolog umieszcza ją w kontekście swojego systemu. Słowo według Kuzańczyka zawiera w sobie wszystkie formy rzeczy w sposób absolutny, to znaczy, iż istnieją one aktualnie i całkowicie tylko w Słowie, a poza nim istnieją w ściągnięciu (zasada kontrakcji)<sup>133</sup>. Posiadając wszystkie formy, lub dokładniej mówiąc będąc jedną niezróżnicowaną formą, Słowo jest zasadą i przyczyną wszystkiego<sup>134</sup>. Jako Forma form Słowo obecne jest w każdym stworzeniu, to bowiem, z czego są wszystkie inne rzeczy, w sobie zawiera wszystko i jest we wszystkim, ponieważ tworzy wszystko<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> Tamże, s. 746.

<sup>131</sup> „Jest tylko jedno Słowo Boże, przez które „wszystko się stało”, a jest Nim Prawda niezmienna. W Nim to — jako w początku swoim i niezmiennie — są wszystkie rzeczy naraz: nie tylko te, które w obecnej chwili zawiera w sobie świat stworzeń, ale również te, które były albo będą. Tam one nie są ani przeszłymi, ani przyszłymi rzeczami, ale po prostu są”. Św. Augustyn, jw., s. 151.

<sup>132</sup> E. Gilson, jw., s. 69.

<sup>133</sup> „Formy istnieją absolutnie więc tylko w Słowie — jako samo Słowo, a w rzeczach jako ściągnięte”. Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 157; „Wykazano także, że nie ma bytu nieograniczonego oprócz Boga oraz że jedna tylko istnieje Forma form i Prawda prawd [...]. Dlatego formy rzeczy nie są odrębne, chyba że jako ściągnięte. Istniejąc absolutnie są jedną niezróżnicowaną formą, którą jest boskie Słowo”. Tamże, s. 155.

<sup>134</sup> Tamże, s. 156.

<sup>135</sup> Mikołaj z Kuzy, De pace fidei, jw., s. 746.

Według Kuzańczyka *zrodzenie Syna przez Ojca było stworzeniem wszystkiego w Słowie*<sup>136</sup>. W celu właściwego zrozumienia tego sformułowania należy odwołać się do dwóch wcześniej omówionych terminów technicznych Kuzańczyka, którymi są: zwinięcie i rozwinięcie. Zwinięcie oznacza zawieranie się wszystkich form w sposób niezróżnicowany w absolutnej prostocie Boga. Rozwinięcie zaś oznacza pochodzenie rzeczy od Boga, przez co jest On obecny w każdej rzeczy. A zatem Słowo Boga będące Formą form zawiera w sobie wszystkie rzeczy w zwinięciu. Za pośrednictwem też Słowa rzeczy mogą istnieć w rozwinięciu, gdyż tylko Słowo nadaje im formę konkretną<sup>137</sup>. W Słowie wszechświat jak i każda pojedyncza rzecz istnieje najdoskonalej i najpełniej jako w swoim celu. W Bogu jako możliwości absolutnej jest w zwinięciu zawarta wszelka możliwość, w Synu — Słowie zaś zawarta jest wszelka forma i wszelka aktualizacja możliwości. Jest ono aktualnością wszystkich rzeczy<sup>138</sup>. Słowo jest aktem, ograniczeniem możliwości<sup>139</sup>.

W Słowie, więc, jako istocie wszystkich istot, wszelkie istoty są ową najprostszą istotą, z której czerpią też swoją aktualność. Żadna rzecz poza Słowem nie istnieje w sobie samej, lecz uczestniczy w istocie najprostszej. Dlatego też twierdzi Kuzańczyk Boga można odnaleźć na drodze eliminowania partycypacji bytów, gdyż wszystkie byty uczestniczą w samym Bycie. Jeżeli pozbawimy byty partycypacji to pozostanie tylko sam Byt najprostszy, który jest istotą wszystkich rzeczy<sup>140</sup>.

Po analizie Słowa w jego istocie, będącego równością jedności Boga i będącego Formą form, w której wszystko zostało stworzone i w której posiada swą aktualność przechodzi Kuzańczyk do problemu Słowa jako zarazem absolutnego i ściągniętego. Słowo jest tutaj rozpatrywane z punktu widzenia świata w aspekcie możliwości Słowa do bycia ograniczonym (ściągniętym). Kuzańczyk stara się wykazać, iż filozofia dopuszcza Największe, które jest jednocześnie absolutne i ograniczone.

W jaki sposób Kuzańczyk dochodzi do uznania możliwości istnienia Największego jednocześnie ściągniętego i absolutnego? Wpierw należy skupić się na rozważeniu Największego oraz bytów ograniczonych. Otóż absolutnie Największe nie dające się poznać i nie mieszające się z bytami, istnieje odwiecznie w sobie i z sobą tożsame<sup>141</sup>. Natomiast byty stworzone są ściągniętym (ograniczonym) Największym. Wszystkie rzeczy stworzone muszą być od siebie różne, albo w gatunku i liczbie, bądź tylko w liczbie. Wszystkie one są ustopniowane między sobą tak, że żaden byt nie utożsamia się całkowicie z innym bytem. Zatem jedność Największego istnieje absolutnie i w sobie, a jedność bytów istnieje ściągnięta w wielości.

<sup>136</sup> T e n ż e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 104, 193.

<sup>137</sup> „[...] Słowem, w którym wszystkie rzeczy są w zwinięciu i przez które są w rozwinięciu”. T e n ż e, De pace fidei, jw., s. 712.

<sup>138</sup> T e n ż e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 98.

<sup>139</sup> „A znów ponieważ Słowo, będące zasadą, ideą i absolutną koniecznością rzeczy, za pośrednictwem owego ograniczającego wiąże i ujarzmia możliwość [...]”. Tamże, s. 144.

<sup>140</sup> Tamże, s. 83.

<sup>141</sup> Tamże, s. 182.

Z tego można wyciągnąć wniosek, iż żaden byt ściągnięty nie może w równym stopniu uczestniczyć w ściągnięciu innego bytu, lecz musi go z konieczności przewyższać, lub musi być od niego mniejszy. Tak, więc każdy stopień ściągnięcia może zawsze mieć jakiś stopień większy lub mniejszy od siebie, przy czym to następowanie stopni nie może iść aktualnie w nieskończoność. Stopień najmniejszy lub największy bytów skończonych nigdy nie może, więc osiągnąć stopnia absolutnie największego lub najmniejszego. Tak zresztą jak absolutnie Największe nie może zmienić się i przejść w naturę skończoną i ograniczoną.

Kontynuując rozważania o bytach ściągniętych Kuzańczyk stwierdza, iż pierwszym powszechnym ściągnięciem jest ściągnięcie poprzez wielość rodzajów, które różnią się od siebie. Rodzaje bowiem istnieją tylko w sposób ściągnięty w gatunkach, a gatunki z kolei w jednostkowych bytach, które to istnieją rzeczywiście. Byty jednostkowe nie mogą osiągnąć granicy swego rodzaju, ponieważ mogą istnieć zgodnie z naturą swego ściągnięcia tylko w obrębie swego gatunku. Dodatkowo jeszcze w obrębie rodzaju wszystkie byty muszą być zróżnicowane pod względem stopnia doskonałości, tak, że granicy rodzaju nie może osiągnąć żaden byt jednostkowy. Istnieje zatem granica, której żaden byt istniejący w świecie nie jest w stanie osiągnąć. Wszechświat nie osiąga granicy absolutnie Największego, rodzaje nie osiągają granicy wszechświata, gatunki zaś nie osiągają granicy rodzajów, a byty jednostkowe — granicy gatunków.

Kolejnym ważnym stwierdzeniem Kuzańczyka jest uznanie ciągłości wszystkich bytów w świecie. Kuzańczyk używa tu terminu sprzężenie (*conexio*), który oznacza, iż wszystkie byty jakkolwiek różne od siebie, są ze sobą związane<sup>142</sup>. Pośród gatunków na przykład zachodzi taki porządek, iż najwyższy gatunek jednego rodzaju zbiega się z najniższym rodzajem bezpośrednio wyższego sprzężenia. Jednakże rozmaite gatunki rodzaju niższego i wyższego nie zostają połączone w całość niezmienną, lecz są połączone w trzecim gatunku. Poszczególne osobniki tego trzeciego gatunku różnią się od siebie stopniem uczestnictwa w obu zawieranych gatunkach. Osobniki takie posiadają więc własną naturę i zawierają w sobie dwa inne gatunki — niższy i wyższy.

Dalej przechodzi Kuzańczyk, opierając się na powyższych ustaleniach do wykazania, że Największe ściągnięte musiałyby być zarówno Absolutem i stworzeniem.

Największe bowiem, gdyby istniało w ściągnięciu do gatunku, jako byt jednostkowy, to byłoby — zależnie od charakteru ściągnięcia — wszystkim, co potencjalnie zawierałoby się w danym gatunku bądź rodzaju.

Największe jest aktualnie wszystkim, co może być. Podobnie ściągnięte Największe byłoby również aktualnie wszelką możliwą doskonałością — zależnie od natury ściągnięcia — skoro jako absolutne obejmowałoby całą naturę danego ściągnięcia. Największy w ściągnięciu osobnik jakiegoś gatunku musiałby być pełnią dla swojego rodzaju i gatunku, zasadą doskonałości dla wszystkich osobników możliwych w obrębie tego gatunku. Taki byt największy w ściągnięciu, będący celem wszelkiej natury ściągniętej, pozostawałby w najwyższej równości z każdym bytem. Nie byłby bowiem od niczego ani większy ani mniejszy, gdyż w swej pełni kryłby zwiniecie doskonałości wszystkich rzeczy<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> Tamże, s. 184.

<sup>143</sup> Tamże, s. 189.

Owo, powyżej rozważone, ściągnięte Największe nie może istnieć tylko jako ściągnięte, gdyż wyłącznie w ramach ściągnięcia nic nie może uzyskać absolutnej doskonałości.

Ściągnięte Największe, czyli jednocześnie Bóg i stworzenie, może być absolutne i ograniczone, ale tylko wtedy, gdy uznamy, iż takie ograniczenie samo w sobie trwać by nie mogło, lecz musiałyby istnieć w absolutnie Największym. Absolutnie Największe, poprzez które możliwe jest takie ściągnięcie jest tylko jedno.

Gdyby, więc: 1) absolutnie Największe przyłączyło do siebie — przy zachowaniu nienaruszonych natur — ściągnięte Największe w taki sposób, iż bardziej przyłączyć by nie mogło i gdyby 2) Największe ściągnięte pozostałyby sobą, czyli zachowałyby naturę kontrakcji, według której byłoby pełnią gatunku ściągniętego, to wówczas Największe ściągnięte byłoby — na mocy unii hipostatycznej — zarazem Bogiem i wszystkimi rzeczami.

Zrozumienie natury takiego połączenia przekracza według Kuzańczyka ludzkie możliwości, więc jedynie można starać się odrzucić jawnie błędne ujmowanie takiego połączenia. Połączenie to nie jest jednością różnych rzeczy, gdyż absolutnie Największe nie jest ani inne, ani odmienne, ponieważ jest wszystkim. Połączenie to także nie jest połączoną dwójnią, która przedtem była rozdzielona, gdyż do Największego nie stosują się określenia „wcześniej” czy „później”. Połączenie to wreszcie nie może być związkiem całości z części, gdyż Największe nie może być częścią czegokolwiek.

W takim połączeniu ściągnięte Największe mogłoby trwać tylko w samym Największym nic do niego nie dodając, gdyż jest ono przecież Największe, ani nie przechodząc w jego naturę. To, co ściągnięte w tym połączeniu nie byłoby Bogiem, gdyż wtedy musiałyby ono zmienić swoją naturę i przestałoby być ściągnięte. Z drugiej strony nie byłoby stworzeniem, gdyż absolutnie Największe nie może zmienić swojej natury. Ściągnięte Największe nie byłoby też złożeniem stworzenia i Największego, gdyż jest to sprzeczność.

Owo ściągnięte Największe należałoby zdaniem Kuzańczyka traktować jako Boga, który by był również stworzeniem, stworzenie zaś tak, aby było także Stwórcą. Byłby to, więc Stwórca i stworzenie bez pomieszania i połączenia. W ten sposób Kuzańczyk wykazał, iż możliwe jest Największe zarazem absolutne i ograniczone — czyli Słowo (Syn), które jest formą form wszystkich bytów i w którym wszystko zostało stworzone.

Teraz należy się zająć bliższym określeniem natury kontrakcji, która jest udziałem ściągniętego Największego.

Byt bowiem, który zostanie podniesiony do poziomu Największego będzie zarazem Bogiem — Słowem i samym sobą. Byt taki powinien zajmować pośrednie miejsce w hierarchii bytów i powinien niejako obejmować wszystkie inne, aby i również ściągnięte Największe obejmowało wszystkie byty. Taka natura pośrednia, która zawierałaby w zwinieciu inne natury (najwyższą z niższych i najniższą z wyższych), i która by została zjednoczona z Największym sprawiłaby, że przez nią cały wszechświat osiągnąłby swój najwyższy możliwy stopień bycia.

Taką pośrednią naturą zdaniem Kuzańczyka jest natura ludzka, która wyniesiona jest ponad wszystko, co istnieje i tylko niewiele ustępuje aniołom. Natura ludzka

zawiera w zwinieciu naturę intelektualną i zmysłową, a wręcz cały wszechświat, więc zdaniem Kuzańczyka słusznie nazwana została mikrokosmosem.

Teraz jaśniej widać, dlaczego Słowo musiało zjednoczyć się z naturą ludzką. Gdyby bowiem Największe połączyło się z naturą niższą od ludzkiej, pozbawioną intelektu, to natura taka byłaby szczytem bytów stworzonych, a przez to eliminowałaby konieczność istnienia natur wyższych. Połączenie Największego z naturą wyższą, anielską, wykluczałoby z kolei potrzebę istnienia natur niższych.

Jedynie natura ludzka łączy w sobie byty niższe i wyższe, zmysłowe i intelektualne. Przez to, gdyby została ona wyniesiona do jedności z Największym ustanowiłaby pełnię wszelkich doskonałości wszystkich rzeczy, w naturze ludzkiej wszystkie byty uzyskiwałyby stopień najwyższy<sup>144</sup>. Natura ludzka jest, więc dla Kuzańczyka ontologicznym medium łączącym świat materialny z duchowym<sup>145</sup>.

Natura ludzka może jednak istnieć tylko w ściągnięciu w jakimś konkretnym człowieku. Dlatego też niemożliwe jest, by zjednoczenia z Największym dostąpił więcej niż jeden człowiek. Taki też człowiek byłby *tylęz człowiekiem, co i Bogiem, i tylęz Bogiem, co i człowiekiem, doskonałością Wszechświata, kimś dzierżącym prymat we wszystkim*<sup>146</sup>.

Zatem tylko natura ludzka mogłaby się połączyć ze Słowem, które jest równością najwyższą i ostateczną wszystkich bytów. Bóg — Słowo przyjąwszy naturę ludzką byłby przez ściągnięcie w tej naturze wszystkim, gdyż jest równością bytu. Człowiek zaś, który istniałby przez zjednoczenie z równością bytu byłby Synem Boga, tak jak byłby Słowem, w którym wszystko zostało stworzone<sup>147</sup>. Zjednoczenie natury ludzkiej z Największym nie powoduje, że zostaje ono ograniczone ze względu na stworzenie, lecz tylko ze względu na siebie i w sobie samym.

### VIII. DIALOG *DE PACE FIDEI* JAKO PRÓBA ODKRYCIA JEDNOŚCI RELIGII\*

W oparciu o powyższe analizy można teraz przejść do zagadnienia jedności religii i dialogu międzyreligijnego. W *De pace fidei* Kuzańczyk podejmuje argumentację na rzecz jedności religii pragnąc poprzez „uczoną niewiedzę” łączyć istniejące przeciwieństwa i różnice między religiami, aby możliwy był pokojowy i owocny dialog z innymi od chrześcijaństwa religiami<sup>148</sup>. Jego stwierdzenie: *una religio in rituum varietate* wskazuje na fundamentalną jedność religii.

Kuzańczyk odnajduje jedność w wielu formach religii, uznając, iż stanowi o niej fakt czczenia jednego Boga Stwórcy, który to kult odbywa się przez różne zwyczaje i rytuały, które jakkolwiek są różne, to jednak nie mogą przekreślić

<sup>144</sup> Tamże, s. 192.

<sup>145</sup> A. K i j e w s k a, jw., s. 35.

<sup>146</sup> M i k o ł a j z K u z y, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 192.

<sup>147</sup> Tamże, s. 193.

\* Tekst jest skróconą wersją artykułu: B. W i e c z o r e k, Jedność religii według dialogu „De pace fidei” Mikołaja z Kuzy, *SPCh* 1(2000), s. 131–149.

<sup>148</sup> M. E l i a d e, Historia idei i wierzeń religijnych, t. 3, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1985, s. 141.



jedności religii. Perspektywa mistyczna dominująca w podejściu Kuzańczyka pozwala usunąć sprzeczności między religiami poprzez wskazanie na poprzedzającą wszystkie różnice jedność. Nie chodzi przy tym, jak podkreślają badacze o synkretyzm czy relatywizm religijny, ani też o nawrócenie wyznawców innych religii na chrześcijaństwo. Kuzańczyk pragnie przede wszystkim, aby religia chrześcijańska została właściwie zrozumiana przez innych ludzi, by następnie można było odnaleźć w każdej religii załączki prawd chrześcijańskich, a głównie otwarcie na Chrystusa<sup>149</sup>.

Odnajdywanie jedności między religiami rozpoczyna się w *De pace fidei* od wykazania na drodze filozoficznej, iż istnieje jeden, prosty, wieczny Bóg — początek wszystkiego<sup>150</sup>. Kuzańczyk przydziela filozofom zadanie doprowadzenia narodów do jedności prawdziwego kultu, gdyż oni jako uczestniczący w jednej i wiecznej mądrości mieli na ogół prawidłowy pogląd na jedność Boga<sup>151</sup>. Poza tym filozofowie przez ogląd intelektualny mogą dojść do podstawowych zasad wszystkich religii odkrywając przez to ich jedność. Jedności religii nie da się jednak zdefiniować, można ją tylko intelektualnie ujrzeć. Kuzańczyk pragnie, aby filozofowie odkryli tę jedność i wykazali, że zarodki nauki chrześcijańskiej są w każdej religii. Religie według niego powinny dojść do jedności w prawdzie, natomiast różność form kultu jako cielesno-zmysłowy wyraz wiary może pozostać. Chodzi zatem o znalezienie jedności intelektualnej (duchowej), a nie konkretnej i historycznej<sup>152</sup>.

Opierając się na stwierdzeniu, iż istnieje jeden, wieczny Bóg podstawą jedności między religiami musi być monoteizm. Jednakże Kuzańczyk zgodnie z zasadą ciągłości religii wskazuje też na elementy jedności w kultach politeistycznych. Jego zdaniem kult wielu bogów w religiach politeistycznych wskazuje na jedno źródło boskości, dzięki któremu są oni bogami. Tak jak istnienie wielu białych rzeczy wskazuje na istnienie białości, dzięki której istnieją białe rzeczy. Tak, więc, kto czci wielu bogów, uznaje istnienie jednego boskiego początku<sup>153</sup>.

Dalsze rozważania toczą się między przedstawicielami chrześcijaństwa, islamu i judaizmu skupiając się na odnalezieniu w islamie i judaizmie zarodków prawd chrześcijańskich. Chodzi głównie o problem Trójcy oraz Syna Bożego i Jego wcielenia w Chrystusie.

Odnosnie prawdy o Trójcy, Kuzańczyk na wstępie formułuje naczelną tezę mówiącą, iż Bóg jako Stwórca jest potrójny i jeden zarazem, a jako nieskończony nie jest, ani potrójny, ani jedyny, ani czymkolwiek z tego, co może zostać powiedziane<sup>154</sup>. Pierwsze stwierdzenie opiera się na relacji Boga do stworzeń, drugie zaś opiera się na „uczonej niewiedzy”, zgodnie z którą Bóg jest niewypowie-

<sup>149</sup> G. von Bredov, *Die Weisen in De pace fidei* w: Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene, red. R. Haubst, Mainz 1971, s. 187.

<sup>150</sup> Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 720.

<sup>151</sup> Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 107.

<sup>152</sup> G. von Bredov, jw., s. 185.

<sup>153</sup> „Żaden naród nie był tak nierozsądny, który by wierzył w wielu bogów, z których każdy byłby pierwszą przyczyną, początkiem lub stwórcą wszystkiego”. Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 724.

<sup>154</sup> Tamże, s. 730.

działny i nienazywalny. Kuzańczyk stara się wykazać, iż wiara w jednego Boga nie przeczy Trójcy, gdyż Trójca w Bogu jest najprostszą jednością. Kuzańczyk stwierdza nawet, iż jeśli w jedności Boga nie było Trójcy, to tym samym nie byłoby przyczyny wszechmocnej, która stworzyła świat<sup>155</sup>.

Przedstawiciel judaizmu przyjmuje powyższe wyjaśnienia, zaznaczając, że choć Żydzi odrzucają Trójcę sądząc, że oznacza ona wielość bogów, to jednak są otwarci na pojmowanie Boga jako najprostszej obfitości, czyli Stwórcy wielu najróżniejszych rzeczy. Także przedstawiciel islamu przyznaje, że negowanie Trójcy to zaprzeczanie Bożej obfitości stwórczej, a także uważa, że uznanie Trójcy nie oznacza wielości bogów. W Koranie można bowiem odnaleźć zdaniem Kuzańczyka zarodki myśli o Trójcy, choć sami Arabowie jej nie uznają. Głoszą tylko, że Bóg posiada umysł (Słowo) i duszę (Ducha), a to powinno prowadzić zdaniem przedstawiciela islamu do stwierdzenia, że zarówno słowo jest Bogiem jak i duch jest Bogiem, ponieważ posiadanie w Bogu utożsamia się z istnieniem<sup>156</sup>. Tak, więc prawda o Trójcy według Kuzańczyka w odpowiednim rozumieniu powinna zostać uznana w judaizmie i islamie, które to religie są otwarte na tę prawdę.

Następnie podejmowane jest w dialogu zagadnienie Syna Bożego i rozumienia Jego wcielenia. Przedstawiciel islamu uważa, iż niemożliwe jest, by niezmienny Bóg mógł stać się człowiekiem, czyli by Stwórca stał się stworzeniem. Kuzańczyk w osobie św. Piotra zgadza się z tym, że niemożliwe jest, aby niezmienny Bóg uległ zmianie. Dodaje jednak, że Chrystus jako Słowo Boga musi sam być Bogiem. Kuzańczyk wychodzi od stwierdzenia, że Arabowie uznają ludzką naturę Chrystusa, która według nich była w nim najdoskonalsza i przez to był on największym z wszystkich proroków<sup>157</sup>. Kuzańczyk pragnie, więc wykazać, że w Chrystusie były dwie natury: ludzka i boska, i że były one zjednoczone ze sobą tak, że natura ludzka nie przechodziła w boską, lecz była połączona z nią w sposób nie dający się oddzielić. Za przykład rozjaśniający ten problem służy Kuzańczykowi analiza pojęcia mądrości. Stwierdza on, iż jeśli jeden człowiek jest mądrzejszy od drugiego to wtedy jest on też bliższy mądrości samej w sobie, którą jest Bóg. Trzeba jednak dodać, że nigdy człowiek według ludzkiej natury nie może być tak bardzo mądry, żeby nie mógł być jeszcze mądrzejszy. Poza tym między mądrością ludzką i mądrością samą w sobie jest nieskończona różnica. Jeśli, więc przyjąć, że pewien człowiek posiadał mądrość, od której nie może być większej, to wtedy umysł takiego człowieka byłby zjednoczony z mądrością absolutną w największym stopniu. Otóż w takim człowieku, w którym zachodzi największe zespolenie z mądrością absolutną natura ludzka będzie bezpośrednio złączona z naturą boską<sup>158</sup>. W wierze Arabów, zdaniem Kuzańczyka, można odnaleźć podstawy do uznania Chrystusa za Boga, gdyż Arabowie uznają go za najdoskonalszego człowieka w tym i w przyszłym świecie, oraz za słowo Boga<sup>159</sup>. A to samo przecież

<sup>155</sup> Tamże, s. 736.

<sup>156</sup> Tamże, s. 740.

<sup>157</sup> Tamże, s. 748.

<sup>158</sup> Tamże, s. 754.

<sup>159</sup> „[...] uważają Chrystusa za największego i najdoskonalszego z ludzi, zrodzonego z dziewicy i żywcem wziętego do nieba [...]”. Tamże, s. 764.

zdaniem Kuzańczyka głoszą ci, którzy mówią, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, czyli że jest Słowem Boga i najdoskonalszym człowiekiem. Zatem Arabowie mogą przyjąć wiarę w Chrystusa, gdyż przez nią jedność Boga nie jest naruszona<sup>160</sup>. Stosunek wyznawców judaizmu do Chrystusa nie został dokładnie przez Kuzańczyka omówiony. Zaznacza on tylko, iż Żydzi pojmują Mesjasza jako nieśmiertelnego, najdoskonalszego i najwyższego z ludzi<sup>161</sup>. Dodaje też, że trudno będzie przyjąć Żydom wiarę w Chrystusa, gdyż choć mają o nim wszelką wiedzę zawartą w swoich pismach to postępując za sensem literalnym, nie starają się jej przyjąć<sup>162</sup>.

Jak ogólnie można starać się zrozumieć koncepcję jedności religii Kuzańczyka? Niektórzy badacze tłumaczą sens naczelnej jego formuły *una religio in rituum varietate* przez kategorie *religio-ritus* w kontekście metafizyki jedności, a więc jako stosunek jedność-wielość, inni jednak sądzą, że Kuzańczyk nie użył kategorii swej metafizyki jedności do schematu *religio-ritus*<sup>163</sup>. Posługując się kategoriami metafizyki jedności trzeba by było stwierdzić, że (1) albo chrześcijaństwo należy do obszaru *una religio*, a więc jest religią absolutną, wobec której inne są tylko niedoskonałym odbłaskiem, (2) albo należy obok innych religii do obszaru *ritus*, czyli samo jest odbłaskiem prawdziwej *una religio*. Według McTighe'a obie te możliwości w kontekście poglądów Kuzańczyka są błędne, a więc schemat interpretacyjny *religio* (jedność) — *ritus* (wielość) jest niesłuszny<sup>164</sup>. Poza tym sam Kuzańczyk w *De pace fidei* nie napisał nigdzie, iż chrześcijaństwo jest *una religio*, ani też, że jest jedną z wielu religii. Poza tym rozwiązanie tego problemu utrudnia niejasność terminu *ritus*, a mianowicie czy termin ten oznacza tylko zewnętrzną praktyką czy też jest połączeniem doktryny i praktyki. Jeżeli chodzi zaś o to, co można zaliczyć do zakresu terminu *religio*, a co do zakresu terminu *ritus* to można stwierdzić, iż w miejscach, gdzie mowa jest o Trójcy, Wcieleniu czy dziewiczym poczęciu Chrystusa Kuzańczyk pisze o różnicy między religiami (*diversitas religionum*), gdy natomiast pojawia się św. Paweł omawiający sakramenty mowa jest o *ritus*, co sugeruje, iż pierwsze prawdy należą do sfery *religio*, a nie *ritus*. Możliwe jest jednak, jak zauważa McTighe, że dla Kuzańczyka rozróżnienie *ritus* i *religio* nie było jasne<sup>165</sup>.

Sformułowanie: *una religio in rituum varietate* można zatem rozumieć, jako wyrażenie oznaczające niezmienny i podstawowy rdzeń każdej religii, którym jest kult jednego Boga, i który to kult ze względu na wielość kultur i narodów przybiera różne formy. Jest to jednak zbyt wąskie podejście, gdyż według Kuzańczyka do zakresu terminu *una religio* należy także prawda o Trójcy w Bogu czy o Wcieleniu Słowa Bożego w osobie Jezusa Chrystusa. Zatem formuła: *una religio in rituum varietate* — i to jest jej pełniejsze znaczenie — zawiera także w sobie wyżej wspomniane prawdy religii chrześcijańskiej, z tym że w chrześcijaństwie są one

<sup>160</sup> Tamże, s. 756.

<sup>161</sup> Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 214.

<sup>162</sup> Tenże, De pace fidei, jw., s. 760.

<sup>163</sup> T.P. McTighe, Nicholas of Cusa's unity — metaphysics and the formula: *Religio una in rituum varietate*, w: *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, red. G. Christianson, T.M. Izbicki, Leiden 1991, s. 161–169.

<sup>164</sup> Tamże, s. 17.

<sup>165</sup> Tamże.

wyrażone otwarcie, a w innych religiach należy je odnaleźć. Jak pisze Kuzańczyk: *Jedna jest więc religia i jeden kult dla wszystkich żyjących duchem, ona też jest we wszystkich różnorodnych rytuałach zakładana*<sup>166</sup>.

## **DIE NATUR DER THEOLOGISCHEN SPRACHE VOR DEM HINTERGRUND DER „LAMBETH-KONFERENZ“ — MORAL-THEOLOGISCHE STUDIE**

### ZUSAMMENFASSUNG

Im Beitrag wird der Dokumenteninhalt der Lambeth-Konferenz aus der Sprachsicht der Moraltheologie analysiert. Der Autor zeigt die theologische Sprache angesichts des Glaubens und der Wissenschaft sowie gegenüber der Gestaltungsebene der theologischen Sprache: Abhängigkeit von Tradition und religiöser Erfahrung, Berücksichtigung der Philosophie, Bezug auf Symbolik und reale Erkenntnis. Der Autor kommt zum Schluss, dass die Sprache der Theologie die kulturellen Errungenschaften nutzen muss. In der Moraltheologie wiederum ist es überdies die Sprache der situativen Ethik, deren Beiwerte die Vernunft, die Freiheit im Heranwachsen zur Fülle der Offenbarung in Christus und das zuversichtliche Eingehen des Glaubensrisikos sind.

---

<sup>166</sup> Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 724.

## KANONICZNE PODSTAWY DIALOGU MARYI Z SZATANEM W PROCESIE SZATANA PRZECIWKO RODZAJOWI LUDZKIEMU BARTOLA Z SASSOFERRATO

Treść: — I. Wprowadzenie. — II. Analiza. — III. Wnioski. — Summarium.

### I. WPROWADZENIE

Bartolo z Sassoferrato, urodzony 10 XI 1313 w Venatura koło Sassoferrato, zmarł 1357 lub 13 VI 1359 w Perugii. Sławny prawnik, zwany *lucerna iuris civilis*, studiował w Perugii i Bolonii, doktorat zdobył w roku 1334, wykładał od roku 1339 lub 1340 w Pizie, katedrę prawa w Perugii otrzymał w roku 1342 lub 1343. Opracował pierwszy pełny komentarz *Prawa Rzymskiego*<sup>1</sup>.

Ks. dr Jan Fijałek, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, członek Cesarskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, wydał w 1914 roku wspaniałe dzieło pod tytułem: *Dominus Bartolus de Saxoferrato eiusque permagna in Polonos auctoritas*<sup>2</sup>.

Dzieło to zawiera następującą dedykację: *Studia haec anno natali Bartoli de Saxoferrato sexcentesimo Academia Litterarum Cracoviensis una cum Universitate Cracoviensi Jagellonica universitatibus Italicis celeberrimis Bononiensi Perusina Pisana ubi ius Romanum docebat summus legista cum optimis omnibus votisque prosequuntur.*

Oto spis treści zawartych w tym dziele: *I. De studio iuris Romani apud Polonos aetate Bartoli de Saxoferrato; II. Quenam scripta Bartoli apud Polonos inveniuntur inde a condita Universitate Jagellonica Cracoviensi (a. 1400); III. De codicibus Cracoviensibus bibliothecae Jagellonicae, in quibus lectura in iure civili Bartoli de Saxoferrato reperitur. Tractaturque de personis, ad quas olim pertinebant; IV. De scientiae iuris Romani apud Polonos profectu in altera parte saeculi XV-ti; V. Afferuntur incunabula librorum Bartoli de Saxoferrato, quae in bibliothecis*

<sup>1</sup> K. Hilgenreiner, Bartolo v. Sassoferrato, *LThK* 2(1931), k. 8; A. Okrześ, Bartolo z Sassoferrato, *EK* 2, k. 84–85.

<sup>2</sup> Dominus Bartolus de Saxoferrato eiusque permagna in Polonos auctoritas. Exposuit Dr Joannes Fijałek, Professor P. O. in Universitate Jagellonica Cracoviensi, Caesariae Academiae Litterarum Cracoviensis Socius. Adiectae sunt II Tabulae Phototypicae diversaeque illustrationes in textu. Cracoviae, sumptibus Academiae Litterarum Cracoviensis, apud Bibliopolam G. Gebethner et Soc. MCMXIV, Cracoviae MCMXIV. Typis Universitatis Jagellonicae, provitore Josepho Filipowski.

*Cracoviensibus conservantur; VI. De Polonis legumperitis saeculo XV-to exeunte et ineunte XVI-to, qui et ius Romanum cognoscebant et scripta Bartoli de Saxoferrato; VII. De cathedra iuris Romani fundata in Universitate Jagellonica anno 1533 brevis notitia; VIII. De operibus omnibus domini Bartoli editis saeculo XVI-to, quae in bibliothecis Cracoviensi et Mogilensi asservantur; Index personarum et locorum.*

Piszący te słowa ogłosił w 1960 roku artykuł: „Maryja a ludzkość według *Procesu szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu* Bartola de Saxoferrato (w sześćsetlecie śmierci autora)”<sup>3</sup>. Zadaniem tego artykułu było zaliczenie *Procesu szatana*, dziełka popularno-prawnego, do źródeł historii dogmatów Maryjnych i zbadanie metodą historyczno-dogmatyczną.

Proces aż do samego wyroku, przychylnego dla ludzkości, obfituje we wspaniałe rozumowania, zarówno prawne, jak teologiczne. Osoby występujące zostały przez autora jasno i wyraźnie odmalowane. Zwłaszcza Najświętsza Dziewica ma wspaniały portret psychologiczny. Widzimy ją jako niewiastę bystrego umysłu, świetnie wykształconą, bardzo dzielną, uczuciową, przemawiającą do Syna po matczynemu.

Niektóre prawdy dogmatyczne, jak Macierzyństwo Boże, Wieczyste Dziewictwo, Doskonała Świętość, zawarte są wyraźnie. Inne, jak Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie nie są wyraźnie obecne. Na pierwszym jednak miejscu, o dziwo, Maryja ukazana jest jako Dziewica-Współodkupicielka, Przeciwwstawienie Ewy, Nowa Ewa, Matka, Oblubienica i Towarzyszka Chrystusa Pana.

Pomiędzy Najświętszą Maryją Panną a ludzkością zachodzi tożsamość, przede wszystkim fizyczna, potem duchowa, wreszcie prawna. Ta ostatnia usilnie przez Bartola jest głoszona i popierana dowodami zarówno pozytywnymi, jak negatywnymi. Skoro zaś ludzkość, w której imieniu występuje Maryja, jest odkupiona przez Chrystusa Pana (a więc stanowi Mistyczne Ciało Chrystusa), nikt chyba nie będzie wątpił, że w dziełku Bartola przynajmniej zawiązkowo zawarte jest twierdzenie o prawnej tożsamości Maryi i Kościoła Powszechnego. Dowodem, że twierdzenie to znane było już w XV wieku, jest drzeworyt zdobiący niemieckie wydanie *Procesu szatana*, ukazujący ludzkość klęczącą za papieżem, biskupem i zakonnikami<sup>4</sup>.

*Proces szatana* dowodzi, że Maryja była świetnie wykształcona, wkładając w jej usta rozmaite przytoczenia prawa zarówno kanonicznego, jak cywilnego. W niniejszym opracowaniu przebadane zostaną wyłącznie powołania na *Corpus Iuris Canonici*<sup>5</sup>, zawarte w książeczce: *Bartolus de Saxoferrato. Processus Satanae contra genus humanum* [Leipzig, ca 1495]<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J. W o j t k o w s k i, Maryja a ludzkość według *Procesu szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu* Bartola de Saxoferrato, *RTK* 7: 1960, nr 2, s. 33–69.

<sup>4</sup> Tamże, s. 68.

<sup>5</sup> *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Pars prior Decretum Magistri Gratiani. Pars secunda Decretalium collectiones.* Graz 1955. Cytuje: Friedberg, CIC, część, kolumna.

<sup>6</sup> GW 3653, IP 860. Cytuje: Processus.

## II. ANALIZA

Na *Proces szatana* składają się następujące czynności: 1. wręczenie i przyjęcie pozwu; 2. wezwanie ludzkości; 3. ustanowienie obrończyni; 4. sprawdzenie osób (pierwszy wyrok przedstanowczy); 5. zawiązanie sporu (drugi wyrok przedstanowczy); 6. rozpatrzenie sprawy; 7. wyrok ostateczny.

W czynności pierwszej<sup>7</sup> Chrystus Pan przyjmuje pozew doręczony przez szatana, w którym domaga się on przywrócenia w posiadanie ludzkości.

W czynności drugiej<sup>8</sup> Chrystus Pan nakazuje wezwać ludzkość do stawienia się w Wielki Piątek. Gdy się nie stawia, szatan domaga się stwierdzenia nieobecności, a Chrystus Pan przedłuża termin na Wielką Sobotę<sup>9</sup>.

W czynności trzeciej<sup>10</sup> Maryja stawia się przed trybunałem jako obrończyni ludzkości, upewniwszy się, że podczas odroczenia nic nie zostało zmienione, ani zmienione być nie mogło.

W czynności czwartej,<sup>11</sup> czyli sprawdzeniu osób, Maryja zaczyna działać. Szatan mianowicie nie widzi strony pozwanej, a Maryja nie widzi powodu. Szatan powołuje się na pełnomocnictwo wystawione *ręką publicznego notariusza w roku Pańskim 1350, indykcji 5 itd. w obecności Razina i Cerbara oraz wielu innych przybranych, zaproszonych i wezwanych na sporządzenie pełnomocnictwa*. Maryja domaga się bezzwłocznego doręczenia odpisu,<sup>12</sup> zanim przystąpi się do dalszych czynności<sup>13</sup>. Gdy szatan wyklucza Maryję jako niewiastę i Matkę Sędziego, Maryja odpowiada po pierwsze: że niewiasty dopuszczane są dla osób nieszczęśliwych, bliskich, sierot i wdów; po drugie: że nawet Żydzi i objęci klątwą mogą bronić, tym bardziej ona, nie obciążona żadną niesławą<sup>14</sup>. Prócz tego Maryja należy do trzech zatwierdzonych stanów: małżonków, dziewic i czystych, związanych z ludzkością węzłem nierozwiązalnym, a stąd broni sprawę ze względu na samą siebie. — Wszystko to kończy się przedstanowczym wyrokiem przyjęcia obrończyni, oraz okazaniem i doręczeniem Maryi Pannie odpisu pełnomocnictwa oraz wezwania.

W czynności piątej, czyli zawiązaniu sporu,<sup>15</sup> szatan domaga się przywrócenia w posiadanie ludzkości, a Maryja zgodnie z prawem kanonicznym<sup>16</sup> twierdzi, że mu się to nie należy, gdyż jest tylko strażnikiem piekielnego więzienia, a nie

<sup>7</sup> Processus, c. A1v–A2.

<sup>8</sup> Tamże, c. A2–A2v.

<sup>9</sup> Tamże, c. A2v–A3v.

<sup>10</sup> Tamże, c. A3v–A4.

<sup>11</sup> Tamże, c. A4–A5v.

<sup>12</sup> Caput 10 *Forus* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 40 *De verborum significatione*, w oparciu o księgę Etymologii św. Izydora z Sewilli (PL 82,73–728). Friedberg, CIC II, 914.

<sup>13</sup> Caput 11 *Quoniam contra falsam* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 19 *De probationibus*, w oparciu o kanon 38 Soboru Laterańskiego IV, za panowania papieża Inocentego III. — Friedberg CIC II, 313–314.

<sup>14</sup> Caput 5 *Quum inter priorem*, et caput 8 *Dilecti filii* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 25 *De exceptionibus*, w oparciu o reskrypty papieża Inocentego III: *Monachis Farfensibus et Archidiacono trans Ligerim, et Officiali, et Yraloni Borelli canonico Turonensi*. — Friedberg CIC II, 376 et 379–380.

<sup>15</sup> Processus, c. A5v–A6v.

<sup>16</sup> Decretalium Gregorii IX, liber II, titulus 13 *De restitutione spoliatorum*. — Friedberg CIC II, 279–291.

właścicielem. Posiadaczem ludzkości jest Chrystus Pan,<sup>17</sup> gdyż czymś innym jest posiadać, a czymś innym przetrzymywać<sup>18</sup>.

W czynności trzeciej<sup>19</sup> sprawa roztrząsana jest przez obie strony. Szatan dowodzi z Księgi Rodzaju 2,16–17, że Pierwsi Rodzice zostali potępieni z powodu grzechu i dlatego ludzkość ma być jemu zwrócona. Maryja jako obrończyni opiera się także na Księdze Rodzaju, lecz rozdziale 3, wierszu 1 i dowodzi, że szatan podstępem spowodował grzech Adama i Ewy, a podstęp i oszustwo nikomu nie powinny sprzyjać<sup>20</sup>.

Szatan domaga się, by Chrystus Pan postępował z urzędu, aby występki nie uszły bezkarnie. Maryja odpowiada, że szatan na początku wszczął postępowanie z surowości prawa, zrzekł się więc innych środków prawnych. Co odmówione zostało szatanowi na jednej drodze, nie może i nie powinno być mu przyznane inną drogą. Gdzie miejsce ma zwyczajny środek prawny, nie należy uciekać się do nadzwyczajnego. Przedstanowczy wyrok, odmawiający przywrócenia w posiadanie, miał charakter wyroku ostatecznego i przeszedł w stan rzeczy osądzonej<sup>21</sup>.

Tu Maryja płacząc uklękła przed Chrystusem Panem i siebie samą przeciwstawiła szatanowi, błagając, aby Syn szatanowi odmówił, a jej sprawiedliwość wymierzył, by szatan nie był w lepszym położeniu,<sup>22</sup> inaczej musiałby Maryję wykreślić z księgi niebieskiej chwały<sup>23</sup>. Chrystus Pan w rzeczy samej odmawia szatanowi żądanego postępowania z urzędu.

Szatan zarzuca Chrystusowi Panu niesprawiedliwość i dowodzi ze słów Ewangelii nazywającej go *księciem świata tego*<sup>24</sup>. Domaga się mianowicie panowania nad złymi, Chrystusowi Panu pozostawiając panowanie nad dobrymi, nie większe niż ziarnko prosa<sup>25</sup>. Maryja na prośbę Syna odpowiada szatanowi: jest chytry, bynajmniej nie domaga się sprawiedliwości, ma tysiąc sposobów szkodenia,<sup>26</sup> spowodował ukrzyżowanie<sup>27</sup>. Chrystus Pan zaś, zstępując z nieba poniósł

<sup>17</sup> Caput 9 *Quum venisset* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 13 *De restitutione spoliatorum*, w oparciu o reskrypt papieża Aleksandra III: canonico Sanctae Trinitatis de Hasul. — Friedberg CIC II, 283–284.

<sup>18</sup> Decretum Gratiani, caput 1 *Si res aliena*, quaestionis 6, Causae 14. — Friedberg CIC I, 742–743.

<sup>19</sup> Processus, c. A6v–B6.

<sup>20</sup> Caput 15 *Sedes apostolica* Decretalium Gregorii IX, libri I, tituli 3 *De rescriptis*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Senonensi Archiepiscopo. — Friedberg CIC II, 22; Caput 2 *Ex litteris vestris* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 14 *De dolo et contumacia*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Abbati de Ramese et Archidiacono Heliensi. — Friedberg CIC II, 291–292; Caput 12 *Tuae fraternitatis* Decretalium Gregorii IX, libri III, tituli 4 *De clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Altissiodorensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 563.

<sup>21</sup> Caput 15 *Quod ad consultationem* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 27 *De sententia et re iudicata*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Constantiensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 400.

<sup>22</sup> Caput 9 *Contingit interdum* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 14 *De dolo et contumacia*, w oparciu o kanon 40 Soboru Laterańskiego IV, za papieża Innocentego III. — Friedberg CIC II, 297.

<sup>23</sup> Processus, c. B1v–B2.

<sup>24</sup> J 14,30; por. J 12,31; 16,11.

<sup>25</sup> Processus, c. B2–B2v.

<sup>26</sup> Decretum Gratiani, caput 1 *Visis litteris*, quaestionis 2, Causae 16, w oparciu o apokryficzny reskrypt papieża Jana: Ysaac Siracusano Episcopo. — Friedberg CIC I, 785–786.

<sup>27</sup> Decretum Gratiani, caput 2 *Paratus*, quaestionis 1, Causae 23, w oparciu o kazanie św.



śmierć,<sup>28</sup> zstąpił do piekieł i wydobył uwieczonych. Nie jest sprawiedliwe dalej spierać się o niewolę ludzkości, wyrok przeszedł bowiem w rzecz osądzoną<sup>29</sup> i od wyroku nie założono odwołania.

Szatan zabierając głos na rozkaz Chrystusa Pana, najpierw obraża Maryję słowami: *wszelka chwata we własnych ustach marnieje*, potem wywodzi: Bóg powinien karać wielkiego jak małego, bez względu na osobę<sup>30</sup>. Lucyfer bez przykazania został potępiony, Adam i Ewa przekroczyli przykazanie, a więc ludzkość tym bardziej powinna być potępiona. Maryja odpowiada, że Lucyfer zgrzeszył rozmyślną złośliwością, człowiek zaś ułomnością ciała<sup>31</sup>. Anioł posiadał mądrość,<sup>32</sup> więc ciężej i bardziej zgrzeszył, wynosząc się przeciwko Bogu przez pychę, człowiek zaś nieświadomie oszukany<sup>33</sup>.

Maryja każe szatanowi zamilknąć, on odmawia. Maryja chce położyć kres sporom, ponieważ szatan we wszystkich został pokonany. Szatan ponownie twierdzi, że człowiek zgrzeszył. Maryja odwołuje się przeciwko szatanowi do Syna, ponieważ *zakłada się, że raz zły, jest zawsze zły*. Domaga się, by szatan wymienił jeden artykuł, który ona sama wypunktuje i wyjaśni. Szatan odmawia. Maryja odpowiada, że szatan ze względu na kłamstwo powinien być słuchany we własnym królestwie, a nie w Królestwie Chrystusowym. Chrystus Pan pozwala jednak mówić szatanowi, a za kłamstwo ma być jak najsurowiej ukarany<sup>34</sup>.

Szatan twierdzi, że człowiek zgrzeszył i domaga się, żeby został słusznie ukarany i potępiony. Maryja każe mu milczeć, bo człowiek zgrzeszył z winy szatana. Pan Jezus każe Matce dopuścić szatana do głosu, *bo nie jest słuszne cokolwiek wyrokować lub odpowiadać, jak tylko poznawszy całość sprawy*<sup>35</sup>.

Szatan ponownie twierdzi, że człowiek zgrzeszył i dlatego niezależnie od kuszenia powinien być ukarany, bo działający i zgadzający się karani są równą karą, mianowicie potępienia za zbrodnię obrazy majestatu. Maryja odpowiada, że obrażony został Chrystus Pan i dlatego też może przebaczyć<sup>36</sup>.

---

Augustyna o synu centuriona (Epistola 138, n. 12 in editione Maurinorum). — Friedberg CIC I, 891–892.

<sup>28</sup> Caput 1 *Si quis per industriam* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 12 *De homicidio voluntario vel casuali*, w oparciu o Wj 21,14. — Friedberg CIC II, 793.

<sup>29</sup> Caput 13 *Quum inter vos* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 27 *De sententia et re iudicata*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Abbatii et Conventui S. Zenonis Veronensis. — Friedberg CIC II, 398–399.

<sup>30</sup> Processus, c. B3–B3v.

<sup>31</sup> Decretum Gratiani, caput 25 *Ille rex*, Distinctionis 3, quaestionis 3 *De Paenitentia*, Causae XXXIII, w oparciu o Apologię Dawida, pióra św. Ambrożego, n. 5. — Friedberg CIC I, 1216–1217; Decretum Gratiani, pars 2 *Sed non in pluribus*, Distinctionis 4, quaestionis 3 *De Paenitentia*, Causae XXXIII, w oparciu o komentarz św. Augustyna do 1 Kor 10, 5. — Friedberg CIC I, 1230.

<sup>32</sup> Decretum Gratiani, caput 40 *Si enim*, Distinctionis 2, quaestionis 3 *De Paenitentia*, Causae XXXIII, w oparciu o św. Hieronima: Contra Iovinianum I. II, n. 2. — Friedberg CIC I, 1202–1203.

<sup>33</sup> Decretum Gratiani, caput 10 *Quaelibet*, Distinctionis 40, w oparciu o list papieża św. Grzegorza Wielkiego do Cyriaka, biskupa Konstantynopola, z roku 596 [liber VI Regestri epistolarum, n. 5]. — Friedberg CIC I, 147.

<sup>34</sup> Processus, c. B3v–B4v.

<sup>35</sup> Tamże, c. B4v.

<sup>36</sup> Tamże, c. B4v–B5.

Szatan oskarża Maryję, że źle postępuje, bo nie chce, by człowiek został ukarany za popełniony grzech. Wtedy Chrystus Pan odpowiada szatanowi, że odkupił ludzkość na krzyżu, a więc należy oczekiwać Sądu Ostatecznego, na którym źli zostaną potępieni, a dobrzy wejdą do chwały<sup>37</sup>.

Szatan nastaje, że człowiek zgrzeszył nieskończenie. Maryja odpowiada, że wniosek jest błędny, wina w człowieku została zniesiona przez łaskę, a przez miłosierdzie skreślona, szatan prośbami swymi nie doprowadzi sędziego do łez, lecz powinien być dręczony<sup>38</sup>.

Szatan raz po raz prosi o wymiar sprawiedliwości. Maryja odpowiada, że człowiek został stworzony przez Boga na swój obraz i podobieństwo, jako dziedzic życia wiecznego, osadzony w chwale niebieskiej<sup>39</sup>.

Szatan zarzuca, że Bóg stworzył człowieka z mądrością. Człowiek, więc zgrzeszył w mądrości swej świadomie i złośliwie. Dlatego domaga się wyroku skazującego. Maryja odpowiada, że mężczyzna doprowadzony został do grzechu z powodu słabości niewiasty. Tymczasem dający sposobność do szkody, zdaje się szkodę wyrządzać. Więc mężczyzna nie powinien być karany. — Maryja błaga Chrystusa Pana, by wydał wyrok, *całkowicie uwalniając ludzkość od roszczenia pełnomocnika piekielnej niegodziwości*<sup>40</sup>.

Czynność siódmą<sup>41</sup> otwiera wezwanie stron przez Archanioła Gabriela, celem wysłuchania wyroku ostatecznego w dniu Wielkiej Nocy:

*W Imię Wiecznego amen. My Jezus, Zbawiciel świata, rozpatrzywszy skargę przeciwko ludzkości. Rozpatrzywszy pismo przedłożone z załącznikami przez pełnomocnika piekielnej niegodziwości. Rozpatrzywszy także przedłożenia, dokonane przez Maryję Pannę, obrończynię ludzkości. Rozpatrzywszy zarzuty, odpowiedzi, wykluczenia i powołania prawne obu stron. I rozpatrzywszy oraz rozważywszy wszystko, co w wyżej wymienionych i wokół wyżej wymienionych należało rozpatrzyć i rozważyć. Zasiadając w trybunale na naszej zwyczajowej ławie prawnej, umieszczonej na tronach aniołów w naszym niebiańskim pałacu, gdzie mamy osobistą siedzibę, tym ostatecznym wyrokiem uwalniamy i wolną czynimy ludzkość od roszczenia pełnomocnika piekielnej niegodziwości. Ponieważ jest to zgodne ze świętymi zapisami sądowej prawdy, zgodnie z którą w tym postępować chcemy. Samemu zaś pełnomocnikowi niegodziwości piekielnej od teraz każemy iść na wieczne potępienie piekielne, gdzie jest nie kończący się płacz i zgrzytanie zębów. I odszedł szatan przeklęty do piekła przesyty bólem. Powyższy wyrok został wydany, w tym piśmie wyrażony i ogłoszony, we wszystkim i o wszystkim jak wyżej jest zawarte i zapisane, przez wyżej wymienionego Pana naszego Jezusa Chrystusa, zasiadającego w trybunale na wyżej opisanym miejscu, w obecności wyżej wypisanych stron. I przeczytany i wygłoszony został wyżej spisany wyrok przeze mnie Jana Ewangelistę, Notariusza Pana naszego Jezusa Chrystusa i publicznego pisarza wspomnianego dworu. W obecności tamże Jana Chrzyciela, Wyznawców Francisz-*

<sup>37</sup> Tamże, c. B5.

<sup>38</sup> Tamże, c. B5–B5v. — Decretum Gratiani, c. 8 *Qui potest obuiare*, quaestionis 3, Causae 23, w oparciu o pseudo-Izydoriański list papieża Damazego do Stefana. — Friedberg CIC I, 898.

<sup>39</sup> Processus, c. B5v.

<sup>40</sup> Tamże, c. B5v–B6.

<sup>41</sup> Tamże, c. B6–B6v.

*ka i Dominika, Książąt Apostołów Piotra i Pawła oraz Michała Archanioła i wielu innych świętych, wśród licznej rzeszy świadków do tego wezwanych, przybranych i zaproszonych, Roku Pańskiego 1350, indykcji 5, dnia 6 miesiąca kwietnia.*

Proces kończy antyfona: „Witaj Królowo”, której słów „orędowniczko nasza” stanowi wyjaśnienie.

### III. WNIOSKI

Po zbadaniu kanonicznych podstaw dialogu Maryi z szatanem, trzeba przejrzeć również kanoniczne podstawy dialogu szatana z Maryją. On także stara się opierać na *Dekrecie* Gracjana i *Dekretalach* Grzegorza IX. Przypisy zawierają ich przegląd w porządku czynności procesowych: 1. wręczenie i przyjęcie pozwu;<sup>42</sup> 2. wezwanie ludzkości;<sup>43</sup> 3. ustanowienie obrońcy;<sup>44</sup> 4. sprawdzenie osób (pierwszy wyrok przedstanowczy);<sup>45</sup> 5. zawiązanie sporu (drugi wyrok przedstanowczy);<sup>46</sup> 6. rozpatrzenie sprawy;<sup>47</sup> 7. wyrok ostateczny<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Caput 13 *Quoniam contra falsam* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 19 *De probationibus*, w oparciu o kanon 38 Soboru Laterańskiego IV za papieża Innocentego III. — Friedberg CIC II, 313–314; Caput 1 *Alia quidem* Decretalium Gregorii IX, libri I, tituli 38 *De procuratoribus*, w oparciu o reskrypt papieża Grzegorza IX: Maximo Salonensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 211.

<sup>43</sup> Caput 5 *Conquestus est nobis* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 9 *De feriis*, zawierający dekret papieża Grzegorza IX z lat 1227–1234. — Friedberg CIC II, 272–273; Caput 3 *Quum ex iniuncto* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 32 *De novi operis nunciatione*, w oparciu o reskrypt papieża Lucjusza III: Cantuariensi Archiepiscopo. — Friedberg CIC II, 844–848; Caput 24 *Consuluit* Decretalium Gregorii IX, libri I, tituli 29 *De officio et potestate iudicis delegati*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Archiepiscopo Toletano. — Friedberg CIC II, 169–170.

<sup>44</sup> Szatan nie bierze czynnego udziału w ustanowieniu obrońcy.

<sup>45</sup> Caput 24 *Consuluit* Decretalium Gregorii IX, libri I, tituli 29 *De officio et potestate iudicis delegati*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Archiepiscopo Toletano. — Friedberg CIC II, 169–170; Caput 29 *Grave nimis* Decretalium Gregorii IX, libri III, tituli 5 *De praebendis et dignitatibus*, w oparciu o kanon 30 Soboru Laterańskiego IV za papieża Innocentego III. — Friedberg CIC II, 478; Caput 10 *Forus* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 40 *De verborum significatione*, w oparciu o księgę Etymologii św. Izydora z Sewilli (PL 82,73–728). — Friedberg CIC II, 914; Caput 73 *Si iustus metus* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 28 *De appellationibus, recusationibus, et relationibus*, zawierający dekret papieża Grzegorza IX z lat 1227–1234. — Friedberg CIC II, 443; Caput 61 *Quum specialiter* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 28 *De appellationibus, recusationibus, et relationibus*, w oparciu o kanon 48 Soboru Laterańskiego IV za papieża Innocentego III. — Friedberg CIC II, 437–438.

<sup>46</sup> Caput 12 *Olim causam* Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 13 *De restitutione spoliatorum*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Episcopo et Capitulo Tridonensi. — Friedberg CIC II, 285–286; Caput 1 *Consultationibus* Decretalium Gregorii IX, libri I, tituli 29 *De officio et potestate iudicis delegati*, w oparciu o reskrypt papieża Aleksandra III: Abbati sancti Albini. — Friedberg CIC II, 160; Decretum Gratiani, caput 2 *Oportet*, quaestionis 2, Causae III. — Friedberg CIC I, 507.

<sup>47</sup> Decretum Gratiani, caput 8 *Iam itaque*, quaestionis 4, Causae I, w oparciu o list XXIII św. Augustyna do Bonifacego. — Friedberg CIC I, 420; Decretum Gratiani, caput 111 *Placuit de infantibus*, Distinctionis IV de consecratione, w oparciu o kanon 6 Synodu Kartagińskiego V. — Friedberg CIC I, 1396; Caput 35 *Ut famae* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 39 *De sententia excommunicationis*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Londonensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 904; Caput 11 *Tuarum* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 33 *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Lugdunensi Archiepiscopo. — Friedberg CIC II, 852–853; Caput 29 *Grave nimis* Decretalium Gregorii IX, libri III, tituli 5 *De praebendis et dignitatibus*, w oparciu

Maryja opiera się na *Dekrecie* Gracjana, jego części pierwszej i drugiej, oraz na *Dekretalach* Grzegorza IX, których źródła, poza dwoma apokryficznymi,<sup>49</sup> są autentyczne, mianowicie: *Księga Rodzaju* i *Wyjścia* Starego Testamentu, kanony Soboru Laterańskiego IV, reskrypty papieża Aleksandra III i Innocentego III, pisma świętych: Ambrożego, Augustyna, Hieronima, Grzegorza Wielkiego, Izydora z Sewilli.

Ale szatan także opiera się na *Dekrecie* Gracjana, części drugiej i trzeciej oraz na *Dekretalach* Grzegorza IX, korzystając z ich autentycznych źródeł: Listu katolickiego św. Jakuba z Pisma Świętego Nowego Testamentu, kanonów Synodu Kartagińskiego V, Soboru Laterańskiego IV, reskryptów papieża Aleksandra III, Lucjusza III, Innocentego III (między innymi dla biskupa wrocławskiego), Grzegorza IX, pism świętych: Augustyna, Hieronima, Izydora z Sewilli. Chociaż szatan jest kłamcą, nie powołuje się na żadne źródła apokryficzne.

Szatan jednak sprawę przegrał, a Maryja wygrała, ponieważ Chrystus Pan, Sprawiedliwy Sędzia, orzekł, iż pozytywna nieskończoność Jego Odkupienia, przewyższa negatywną nieskończoność grzechów ludzkości.

---

o kanon 30 Soboru Laterańskiego IV za papieża Innocentego III. — Friedberg CIC II, 478; Decretum Gratiani: caput 6 *Moises amicus*, quaestionis 1, Causae VIII, w oparciu o list św. Hieronima do Tytusa. Friedberg CIC I, 591; Decretum Gratiani, caput 17 *Hec autem verba*, quaestionis 3, Distinctionis 1, Causae 33 *De penitentia*. — Friedberg CIC I, 1161–1162; Caput 26 *Etsi Christus, Iacobus*, Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 24 *De iureiurando*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Abbati et Capitulo Castellionis. — Friedberg CIC II, 369–371; Caput 29 *Nuper a nobis* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 39 *De sententia excommunicationis*, w oparciu o reskrypt papieża Innocentego III: Wratislaviensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 900–901; Caput 13 *Ut clericorum* circa finem, Decretalium Gregorii IX, libri III, tituli 1 *De vita et honestate clericorum*, w oparciu o kanon 14 Soboru Laterańskiego IV za papieża Innocentego III. — Friedberg CIC II, 452; Caput 6 *Mulieres* in fine, Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 39 *De sententia excommunicationis*, w oparciu o reskrypt papieża Aleksandra III: Bartholomeo Exoniensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 891; Caput 1 *Quia quaesitum est* Decretalium Gregorii IX, libri I, tituli 29 *De officio et potestate iudicis delegati*, w oparciu o reskrypt papieża Aleksandra III: Londonensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 158; Caput 6 *Sicut dignum* Decretalium Gregorii IX, libri V, tituli 12 *De homicidio voluntario vel casuali*, w oparciu o reskrypt papieża Aleksandra III: Bartholomaeo Exoniensi Episcopo. — Friedberg CIC II, 794; Decretum Gratiani, caput 1 *Iustum est bellum*, quaestionis 2, Causae XXIII. — Friedberg CIC I, 894; Caput 2 *Ex litteris* circa finem, Decretalium Gregorii IX, libri II, tituli 14 *De dolo et contumacia*, w oparciu o reskrypt papieża Aleksandra III: Abbati de Ramese et Archidiacono Heliensi. — Friedberg CIC II, 291–292.

<sup>48</sup> Szatan nie bierze czynnego udziału w ogłoszeniu ostatecznego wyroku.

<sup>49</sup> Decreti Gratiani c. 1, C. 16, qu. 2, w oparciu o apokryficzny reskrypt papieża Jana: Ysaac Siracusano Episcopo. — Friedberg CIC I, 785–786; c. 8. C. 23. qu. 3, w oparciu o pseudo-Izydoriański list papieża Damazego do Stefana. — Friedberg CIC I, 898.

**PRINCIPIA CANONICA DIALOGI MARIAE CUM SATANA  
IN „PROCESSU SATANAE CONTRA GENUS HUMANUM”  
BARTHOLI DE SAXOFERRATO**

SUMMARIUM

Bartolus de Saxoferrato, natus circa 10 XI 1313 in Venatura penes Sassoferrato, defunctus 1357 vel 13 VI 1359 in Perugia, clarissimus iurista, „lucerna iuris civilis” dictus, studebat in Perugia et Bononia, lauream doctoris anno 1334 adeptus, legebat ab anno 1339 vel 1340 Pisis, cathedram iuris in Perugia anno 1342 vel 1343 obtinuit. Primum integrum commentarium Iuris Romani elaboravit.

Praesenti disquisitione Mariae ad Corpus Iuris Canonici allusiones ventilantur, contentae in libello: Bartolus de Saxoferrato. Processus Satanae contra genus humanum. [Leipzig, ca 1495]. GW 3653, IP 860.

Maria Decreto Gratiani, parte nempe prima et secunda ipsius, necnon Decretalibus Gregorii IX nititur, quorum fontes, exceptis duobus apocryphis, genuini sunt, nempe: Liber Genesis et Exodus Veteris Testamenti, canones Concilii Lateranensis IV, rescripta Alexandri Papae III et Innocentii Papae III, scripta sanctorum: Ambrosii, Augustini, Hieronymi, Gregorii Magni, Isidori Hispalensis.

Sed etiam daemon Decreti Gratiani parte II et Decretalibus Gregorii IX eorumque fontibus genuinis utitur: Epistola catholica Iacobi Scripturae Novi Testamenti, canonibus Synodus Carthaginensis V, Concilii Lateranensis IV, rescriptis Alexandri III Papae, Lucii III Papae, Innocentii III Papae (inter alios etiam Episcopo Wratislaviensi dato), Gregorii IX Papae, scriptis sanctorum Augustini, Hieronymi, Isidori Hispalensis. Etsi mendax sit, nullos tamen fontes apocriphos appellat.

Daemon tamen causam perdidit, Maria autem causam obtinuit, quia Christus Dominus, Iustus Iudex, positivam infinitatem propriae redemptionis, negativam infinitatem peccatorum humani generis vixisse pronuntiavit.



## **ARTYKUŁY**





## HISTORIOZBAWCZY CHARAKTER IZRAELSKICH ŚWIĄT PIELGRZYMKOWYCH

Treść: — I. Święto Przaśników. 1. Pochodzenie święta. 2. Istota święta. 3. Święto Przaśników a Pascha. — II. Święto Paschy. 1. Nazwa i jej znaczenie. 2. Pochodzenie święta. — III. Święto Tygodni. 1. Charakter święta. — IV. Święto Namiotów. 1. Nazwa święta. 2. Pochodzenie święta i jego charakter. — Zakończenie. — Zusammenfassung

Izrael jako lud Boży był świadom swych grzechów przed Bogiem oraz ich skutków. Niemniej jednak życie jego nie było pozbawione radosnych chwil, które także pochodziły od Boga. Chodzi tu o przebaczenie i odsunięcie kary oraz okazywanie Jego miłości. Izrael zatem miał wszelkie powody, by cieszyć się z tego i okazywać Bogu wdzięczność, a znajdowało to swój wyraz w świętach.

Treścią ich nie było tylko bezrefleksyjne doznanie radości, lecz nadanie jej wymiaru dziękczynienia za czyny, których dokonał i dokonuje Bóg na rzecz swego ludu. Z drugiej zaś strony obchodzenie świąt nacechowane było nadzieją, która ożywiana była w przypominaniu dawnych czynów zbawczych JHWH, co wyrażało się zwłaszcza podczas obchodu uroczystości błagalnych<sup>1</sup>.

Stary Testament nie przedstawia żadnej teorii na temat jakiegokolwiek święta. Niemniej jednak na podstawie tekstów z Pwt 16 można stwierdzić, że autorzy biblijni stawiali pytania o to, co ma się dziać podczas święta, jednakże na fundamencie tego, co JHWH uczynił dla Izraela. Teologia zaś kapłańska określa święta Izraela jako *hag l'JHWH* („święto dla JHWH”) i chodzi tu tylko o trzy wielkie święta pielgrzymkowe: Święto Przaśników, Święto Tygodni i Święto Namiotów. Do tego katalogu należy dołączyć także Święto Paschy<sup>2</sup>.

Najstarsze wzmianki o tych świętach znajdują się w Wj 23,14–17; 34,18,22; Kpł 23; Lb 28–29 i Pwt 16,1–17. Cechą charakterystyczną tych „kalendarzy świątecznych” jest to, że należą do najstarszych warstw literackich danej księgi. Wyznaczały one roczny rytm całemu Izraelowi, który przypominał i uprzytamniał sobie zbawcze czyny JHWH, w wyniku których powstał Jego lud i które umożliwiały podstawę istnienia Izraela określając jednocześnie jego życie. Pierwotnie były to święta rolnicze, lecz z biegiem czasu zostały połączone ze zbawczymi wydarzeniami zakotwiczonymi w historii Izraela zdobywając nowy aspekt historiozbawczy.

<sup>1</sup> J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 333 n.

<sup>2</sup> Tamże, s. 335.

## I. ŚWIĘTO PRZAŚNIKÓW

Jest ono wymieniane zawsze na pierwszym miejscu w kalendarzu starożytnego Izraela (Wj 23,15; 34,18); w języku hebrajskim nosi nazwę *hag ha-mmaccôt*. Nazwa pochodzi od niekwaszonych chlebów, które należało spożywać podczas święta i tylko takie były dozwolone. Jak wiele rzeczowników hebrajskich tak i termin *maccôt* pochodzi od rdzenia czasownikowego; w tym przypadku: *mch*<sup>3</sup>. W toku badań nad językiem hebrajskim próbowano różnie wyjaśnić to słowo, przypisując mu rozmaite znaczenie. Najbardziej jednak przekonującym jest wyrowadzenie go z greckiego słowa *μαζα* o znaczeniu „ciasto z mąki jęczmiennej, chleb jęczmienny”. Ciekawe jest to, że tym razem to Semici zapożyczyli słowo od Greków<sup>4</sup>. Hebrajski czasownik oznacza natomiast „wycisnąć”. Rzeczownik zaś *maccah*, występujący 53 razy w Starym Testamencie i oznacza niekwaszony chleb, macę.

### 1. Pochodzenie święta

Święto Przaśników poprzedzało Święto Żniw, a więc przypadało na początek zbierania pierwszych snopów zbóż, w „miesiącu kłosów” — *'abib* (marzec/kwiecień). Celowo podana tu nazwa kananejska miesiąca sugeruje, że święto swymi początkami sięga kananejskiej tradycji. Szybko jednak nabrało izraelskiego charakteru. Spożywanie zaś niekwaszonych chlebów podczas święta pierwotnie wzięło się stąd, że zboże w miesiącu *'abib* jest jeszcze na wpół dojrzałe i nadaje się do jedzenia tylko lekko prażone. Nadto na początku nowych żniw ofiarowano pierwotnie bóstwu chleb upieczony bez udziału zboża ze starego zbioru jako podziękowanie za nowe plony. Jako typowe święto żniwne, które zależało od dojrzewającego zboża, początkowo nie miało jednego stałego terminu, stąd Pwt 16,9 powiada, że należało je rozpoczynać, *gdy zacznie sierp żąć zboże*<sup>5</sup>.

W księgach Starego Testamentu znajduje się mało informacji o Święcie Przaśników i dlatego trudno jest dziś zrekonstruować jego charakter oraz historię. Kilka razy zostało wymienione jako samodzielne święto<sup>6</sup>. Najstarsze przekazy o święcie, znajdujące się w Wj 23,14–17 i 34,18–24, łączą je ze Świętem Tygodni oraz Świętem Zbiorów. Święto Przaśników zawsze związane było z cyklem tygodniowym, trwało bowiem od jednego szabatu do drugiego (Wj 12,15 n.; Pwt 16,8):

*Sześć dni będziesz jadł przaśniki, a w siódmym dniu  
jest uroczyste zgromadzenie ku czci Pana, Boga twego:  
żadnej pracy nie będziesz wykonywał.*

Ów siedmiodniowy rytm święta związany jest niewątpliwie z cyklem stworczego dzieła Boga, kiedy JHWH sześć dni „pracował”, w siódmym zaś dniu

<sup>3</sup> W Starym Testamencie czasownik spotyka się tylko 7 razy w formie *qal* i *nifal*.

<sup>4</sup> TWAT IV, kol. 1075.

<sup>5</sup> NBL 4, kol. 666 n.

<sup>6</sup> Wj 12,15–20; 13,3–10; 34,18; 23,15; Kpł 23,6–8; Lb 28,17–25; Pwt 16,16; 2 Krn 8,13.

*odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2,3). Istnieje przy tym przypuszczenie, że wyznaczenie rozpoczęcia świątecznego tygodnia na *następny dzień po szabacie* (zob. Kpł 23,11), tzn. na pierwszy dzień tygodnia, nie jest pierwotne. Niemniej jednak ściśle ustalenie siedmiodniowego Święta Przaśników dokładnie pokrywa się z tygodniem jako odcinkiem czasu. W późniejszym okresie przestano jednak łączyć święto z tygodniem i znaleziono kompromis: w praktyce całkowicie kierowano się zależną od pełni księżyca datą 14. dnia miesiąca *nisan* złączoną z Paschą. Tym samym wyeliminowano związek Święta Przaśników z rozpoczęciem pierwszych zniw.

## 2. Istota święta

Przyniesienie pierwszego snopa (lub pęku kłosów) z nowych zbiorów do kapłana i złożenie go w ofierze Bogu posiada głęboką wymowę teologiczną. Na czoło wysuwa się zwłaszcza aspekt religijno-historyczny, który wskazuje przede wszystkim na podziękowanie Bogu za urodzajność kraju. Należy się przy tym przyjrzeć najbliższemu środowisku Izraela, które niewątpliwie w jakiś sposób na niego oddziaływało. Chodzi tu o Kanaan, gdzie bóstwami „odpowiedzialnymi” za żyzność i płodność byli Baal i Aszera. Według wierzeń ludności tubylczej od nich zależała ilość opadów deszczu wiosną, by po martwej ziemi ponownie ziemia pokryła się świeżą zielenią<sup>7</sup>.

Relacja natomiast Boga Izraela do ziemi, w której przebywał, była inna. Mimo że JHWH nie jest bogiem płodności, Jemu należało podziękować za plody ziemi. To, że Izrael może w ogóle mieszkać na swej ziemi i cieszyć się z plonów, zawdzięcza tylko i wyłącznie swemu Bogu. On pełni nad nią suwerenną władzę, a Izrael powinien to respektować. Zamieszkały przez Izraela kraj został niejako wzięty z własności Boga i przekazany na zawsze Jego ludowi. Obie zaś rzeczywistości (kraj i lud) są Jego własnością, którymi zawiaduje według swego planu<sup>8</sup>.

Wynika zatem z tego, że Izrael nie jest właścicielem kraju, w którym mieszka i żaden z członków ludu nie może uważać się choćby w części za pana ziemi. Jeśli posiada jakiś jej skrawek, to otrzymał go tylko w zarząd; dźwiga jednak przy tym odpowiedzialność za nią. Ta odpowiedzialność nie wyczerpuje się w tym, żeby składać Bogu odpowiednie ofiary z plonów kraju, lecz rozciąga się także na relacje społeczne. Mówią o tym postanowienia o zbiorach, gdzie ważna jest uwaga o zbieraniu plonów z pól raz w roku szabatowym (Kpł 19,9 n.; 25; Pwt 24,19–22). Dotyczą one troski o ubogich, obcych, wdowy i sieroty<sup>9</sup>.

Ważnym zatem aspektem Święta Przaśników był jego wymiar społeczny, gdzie cały Izrael mógł wspólnie je obchodzić. Głównym zaś akcentem uroczystości była radość i wdzięczność, kiedy pierwszy raz w roku można było się cieszyć darami ziemi. Złożenie zaś snopa z pierwszego zbioru było zewnętrznym wyrazem dziękczynienia wobec JHWH za tak wspaniałe dary. Podczas spożywania pierwo-

<sup>7</sup> O cechach i zadaniach Baala i Aszery zob. NBL 2, kol. 184–186.223.

<sup>8</sup> O relacji JHWH do ziemi Kanaan zob. J. Schreiner, jw., s. 75–82.

<sup>9</sup> I. Müller, P. Dschulnig, Jüdische und christliche Feste, Würzburg 2002, s. 34 n.

cin sięgano pamięcią także i wstecz, kiedy Izrael nie posiadał jeszcze swej ziemi, a znajdował się dopiero w drodze ku niej. Tak zatem darowanie ziemi i wcześniejsze uwolnienie z egipskiej niewoli stały się główną treścią Święta Przaśników; Izrael będąc ocalonym mógł żyć dzięki darowi JHWH. Pamięć o Exodusie i połączenie go z dziękczynieniem za plony ziemi prawdopodobnie pojawiła się zaraz po tym, jak zaczął formować się lud JHWH. Święto Przaśników zatem jako pierwsze otrzymało historyczne wyjaśnienie<sup>10</sup>.

Innym ważnym aspektem Święta Przaśników była pamięć o wędrówce spod Synaju do obiecanej przez Boga ziemi przy świadomości, do kogo ziemia, w której teraz się znajdują, należy. W tym sensie to święto jest odpowiedzią religii jahwistycznej na osiadły tryb życia. Z biegiem czasu na pierwszy plan zaczęło się wysuwać całe zdarzenie Exodusu, co uwidoczniło się zwłaszcza wtedy, gdy Święto Przaśników stało się świętem „dla JHWH”. Ciekawe jest przy tym, że w czasie obchodu święta nie wspomina się samej wędrówki przez pustynię, choć nie ulega wątpliwości, że spożywano wówczas niekwaszone chleby, ponieważ nie było zbyt wiele czasu na wyrośnięcie ciasta, z którego można byłoby upiec chleb. Przaśne natomiast chleby wskazują na pośpiech podczas ucieczki z Egiptu (zob. Wj 12,33 n.), a tym samym na szybkie i skuteczne działanie Boga. Tak zatem Święto Przaśników z biegiem czasu stopiło się z historiozawczą aktualizacją Exodusu i wskazuje na izraelską specyfikę<sup>11</sup>.

### 3. Święto Przaśników a Pascha

W Izraelu Święto Przaśników otrzymało miano *hag*, czyli święta pielgrzymkowego<sup>12</sup>. Oznaczało to także, że musiało być celebrowane w najważniejszym sanktuarium Izraela, czyli tam, gdzie aktualnie znajdowała się Arka Przymierza. W przeciwieństwie do okresu nomadycznego Izraelici z czasów osiadłych nie mieli żadnych trudności rozciągnąć święto na kilka dni. Stwierdzić to można już na podstawie najstarszych izraelskich kalendarzy świątecznych, gdzie święto złączone zostało z cyklem tygodniowym; trwało zatem siedem dni (zob. Wj 34,18a; por. 23,15a)<sup>13</sup>.

Przejęcie Święta Przaśników przez przechodzących na tryb osiadły Izraelitów nie spowodowało, że jednocześnie zanikła nomadyczna Pascha obchodzona w czasie wędrówki przez pustynię. Była ona świętowana jako święto domowe niezależne od oficjalnych sanktuariów. Nie dziwi zatem, że przejście Izraela do kultury agrarnej spowodowało wzrost znaczenia rolniczego Święta Przaśników i jego dominację nad Paschą. Dopiero reforma kultu za króla Jozjasza (641–609 r. przed Chr.) oraz deuteronomistyczne prawodawstwo sprawiły, że Pascha stała się świętem pielgrzymkowym, tak jak już istniejące Święto Przaśników. To dało

<sup>10</sup> J. Schreiner, *iw.*, s. 345.

<sup>11</sup> Tamże, s. 346.

<sup>12</sup> Zob. Wj 23,15; 34,18, Kpł 23,6; Pwt 16,16; 2 Krn 8,13; 30, 13,21; 35,17; Ezd 6,22. O znaczeniu terminu *hag* w wymiarze świątecznym zob. TWAT II, kol. 736–744.

<sup>13</sup> H. Haag, *Das Mazzenfest des Hiskia*, w: FS K. Elliger, *Wort und Geschichte*, Neukirchen 1932, s. 65.

solidną podstawę do stopienia się obu świąt oraz związało silnie ostatnie święto z Paschą. Odtąd jego obchód zależny był od wiosennej pełni księżyca i nie zamykało się już między dwoma szabatami. Mimo połączenia obu świąt nadal odczuwano odrębny charakter każdego z nich<sup>14</sup>.

## II. ŚWIĘTO PASCHY

Święto Paschy jako główna uroczystość rodzinnej religijności, było środkiem podtrzymującym i zachowującym religijną oraz narodową tożsamość Izraela od jego początków aż do współczesnego judaizmu. Ponieważ obchód święta w gronie rodzinnym był niezależny od politycznych losów narodu oraz związanymi z danym regionem sanktuariami, zwłaszcza ze świątynią w Jerozolimie, zyskało ono, zwłaszcza w czasie wygnania i w diasporze, rangę pierwiastka podtrzymującego tożsamość również na płaszczyźnie ponadrodowej<sup>15</sup>. Zyskując w czasach królewskich rangę najważniejszego święta izraelskiego, Pascha nie zawsze mogła się szczycić tak wielkim powszechnym uznaniem. Jako święto ma za sobą długą historię, w której nie zawsze można wyjaśnić wszystkie jej elementy.

### 1. Nazwa i jej znaczenie

Na określenie omawianego święta Biblia używa słowa *pesach*, które pochodzi od rdzenia *psh*. Po raz pierwszy spotyka się go w opowiadaniu o zapowiedzeniu Paschy przez Mojżesza podczas pobytu Izraela w egipskiej niewoli (Wj 12,13.23.27). Inne teksty, zawierające rdzeń *psh*, to 2 Sm 4,4 z formą *nifal* oznaczającą „okuleć, chromy”, 1 Krl 18,21.26 znaczeniem „kuleć” oraz Iz 31,5 — „oszczędzić”. W sumie rdzeń czasownikowy występuje 7 razy w Biblii hebrajskiej. Przymiotnik *piseah* („kulawy”) spotyka się w TH 14 razy<sup>16</sup>. Najczęstszym słowem z grupy jest rzeczownik *pesah*, spotykany 49 razy w tekstach biblijnych<sup>17</sup>. 34 razy omawiane słowo jednoznacznie wskazuje na święto Paschy, a 15 razy na zwierzę ofiarne składane podczas tego święta. Cechą charakterystyczną rzeczownika jest jego występowanie zawsze z rodzajnikiem — *ha-ppesah*<sup>18</sup>.

Wbrew pozorom znalezienie odpowiedniego znaczenia rzeczownika *pesah* napotyka na wiele trudności. Sprawiły one, że egzegeci wysunęli najrozmaitsze próby podania jego „prawidłowego” znaczenia. Jak w innych przypadkach, podob-

<sup>14</sup> R. de V a u x, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II*, Freiburg – Basel – Wien 1962, s. 350.

<sup>15</sup> NBL 11, kol. 77.

<sup>16</sup> Kpł 21,18; Pwt 15,21; 2 Sm 5,6.8.8; 9,13; 19,27; Hi 29,15; Prz 26,7; Iz 33,23; 35,6; Jr 31,8; Ml 1,8.13.

<sup>17</sup> Wj 12,11.21.27.43.48; Kpł 23,5; 34,25; Lb 9,2.4.5.6.10.12.13.14.14; 28,16; 33,3; Pwt 16,1.2.5.6; Joz 5,10.11; 2 Krl 23,21.22.23; 2 Krm 30,1.2.5.15.17.18; 35,1.1.6.7.8. 9.11.13.16.17.18.18.19; Ezd 6,19.20; Ez 45,21.

<sup>18</sup> H. H a a g, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart 1971, s. 20.

nie i w tym, starano się najpierw znaleźć odpowiednik hebrajskiego słowa w słownictwie innych starożytnych języków semickich. Porównywano zatem rzeczownik *pesah* z akkadyjskim *pasahu* („zaprowadzić pokój, zadowolić”). Zestawienie jednak tych dwóch słów nie ma podstaw semantycznych, ponieważ izraelska Pascha nie posiada pokutnego charakteru, na co wskazuje termin akkadyjski. Sięgnięto także do języka egipskiego i wysunięto przypuszczenie, że hebrajskie słowo *pesah* jest transkrypcją słowa egipskiego o znaczeniu „uderzenie”. Izraelska Pascha byłaby więc „uderzeniem” dziesiątej plagi (zob. Wj 11,1.4–7). Odrzucono tę hipotezę, ponieważ trudno sobie wyobrazić, by Izraelici przejęli słowo z języka wrogiego im narodu, na określenie tak specyficznie izraelskiego zwyczaju religijnego<sup>19</sup>.

Kiedy próby wyjaśnienia hebrajskiego rzeczownika *pesah* na podstawie języków pokrewnych i ościennych spełżyły na niczym, starano się wyprowadzić go od rdzenia *psh*, co jest zrozumiałe i bliższe prawdy. Powoływano się przy tym na interpretację Wj 12,13.23.27, gdzie występujący w tych tekstach rdzeń tłumaczy się przez „ominąć”. Inne możliwe tłumaczenia *psh* to „przejsć obok, przeskoczyć”<sup>20</sup>. Inna próba wyjaśnienia znaczenia rzeczownika bazowała na wtórnym, ludowym połączeniu niezależnych pod względem historycznym leksemów. W konsekwencji znaczenie rzeczownika *pesah* wyjaśniano w aspekcie historii języka opierając się na otoczeniu Izraela. Dało to podstawę do stwierdzenia, że słowo *pesah* prócz znaczenia zasadniczego, związanego z czasownikiem *psh*, nabrało nowego aspektu, mianowicie złączonego z kultycznym obchodem nocy paschalnej (zob. Kpł 23,5 — Pascha dla JHWH, Lb 9,2.4 — obchodzić Paschę, Ez 45,21 — święcić Paschę)<sup>21</sup>.

## 2. Pochodzenie święta

Kiedy zrezygnuje się z etymologicznych podstaw przy wyjaśnianiu pochodzenia Paschy izraelskiej, jawi się ona jako ryt święta pasterskiego obchodzonego wcześniej przed czasami Mojżesza oraz wydarzeniami na Synaju, nie tylko przez plemiona izraelskie, lecz także inne semickie ludy, które obchodziły ją na wiosnę. Była to pora roku, kiedy stada rozmnażały się, co było bardzo trudnym i niebezpiecznym okresem dla ludzi i zwierząt, kiedy należało mieć większe baczenie na trzody z młodymi. Niemniej jednak w podzięce za nowy przychówek pasterze składali bóstwu pierwociny ze swych trzód, tak jak rolnicy pierwsze plony ze swych pól.

Prawdopodobnie Izraelici obchodzili święto w nocy z 14. na 15. dzień pierwszego miesiąca wiosennego, kiedy przypadała pierwsza pełnia księżyca po przesileniu zimowo-wiosennym. Wiadomo przy tym, jak dużą rolę odgrywał księżyc u Semitów, a zwłaszcza tych, którzy prowadzili nomadyczny tryb życia. Kierowali się oni w swych wędrówkach oraz rytmem swego życia fazami księżyca.

<sup>19</sup> R. de Vaux II, jw., s. 346.

<sup>20</sup> Inne możliwe znaczenia oraz terminy pokrewne z pokrewnych języków semickich zob. TWAT VI, kol. 665 n.

<sup>21</sup> TWAT VI, kol. 667 n.

Wystarczy przy tym wspomnieć dwa żywe ośrodki kultu księżycy w Mezopotamii — Ur i Haran, które jednocześnie związane są z praojcem Izraela — Abrahamem<sup>22</sup>.

W związku z paschą starożytnych nomadów semickich interesujący jest proces jej złączenia z Paschą Izraela. Mogło dojść do tego procesu ze względu na specyficzny charakter religii Izraela, która, w przeciwieństwie do innych religii starożytnego Bliskiego Wschodu, jest „historyczną”. Oznacza to, że opiera się ona na historycznych zbawczych czynach Boga, które są przez niego dokonywane na rzecz swego ludu<sup>23</sup>. Natomiast religie najbliższego otoczenia Izraela złączone były z rocznym rytmem przyrody, gdzie wiodącą rolę odgrywały ryty związane z zapewnieniem płodności na polach i w domostwach. Izrael przejął pewne zwyczaje kultyczne ze swego otoczenia, wśród których znajdowała się także i Pascha, będąca początkowo przyrodniczym świętem wędrujących nomadów, którą złączono z rolniczymi świętami Kanaanu podczas procesu osiedlania się w tym kraju<sup>24</sup>.

Izrael zachował przy tym przyrodniczy charakter święta, co nie sprzeciwia się religii objawionej. Wręcz przeciwnie, Bogu jako Stwórcy i dawcy wszystkiego co istnieje w przyrodzie, należy się dziękczynienie. Jednakże wiara w JHWH opiera się przede wszystkim na doświadczeniach historycznych a nie na zjawiskach natury, dlatego też Izrael nie mógł zachować czysto naturalnego charakteru Paschy. Niejako był „zmuszony” do połączenia tego święta z jakimś wydarzeniem historycznym. Zakotwiczenie bowiem jakiegoś święta w historii tylko wówczas posiadało dla Izraela sens, kiedy *historię* zbawienia ciągle aktualizuje się, kiedy ciągle doświadczają się ją jako *teraźniejszość* zbawienia. Tym samym święto staje się *pamiętką* historycznie doświadczalnych zbawczych czynów Boga<sup>25</sup>.

Charakter „pamiętki” (*zikkarôn*, Wj 12,14) jest bardzo widoczny w charakterze Paschy. Nie jest to jednak tylko zwykłe wspomnienie, lecz jedyne w swoim rodzaju uaktualnienie przeszłości, kiedy wydarzył się zbawczy czyn Boga: uwolnienie z niewoli egipskiej. Przez wykonywanie przypisanych do Paschy rytów obchodzący ją włączają się aktywnie i realnie w to zdarzenie zbawcze, mając udział w zbawieniu. Wiedza bowiem o przeszłości powinna pomóc przetrwać w teraźniejszości oraz wyjść naprzeciw nadchodzącemu czasowi „w pokoju” (*pesachim* 10,6)<sup>26</sup>.

W procesie historyzacji Paschy, a także innych swych świąt, Izrael poddawał je reinterpretacji. Przy święcie Paschy ta reinterpretacja została ubogacona specyficznymi elementami, które towarzyszyły wykonaniu podniesłego rytu wieczorem przed wyjściem z Egiptu. Elementy te przedstawione są w najstarszym opowiadaniu o Passze w Wj 12,21–23.27b.29–39. Wśród nich historyzacja została zapoczątkowana z jednej strony przez wyraźne związki między ochronnym rytmem krwi i plagą śmierci pierworodnych w Egipcie (zob. Wj 12,21–23), z drugiej zaś strony przez jednorazowy charakter wymarszu Izraelitów, który łączył Paschę z wyjściem z Egiptu<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> O związkach pierwszego patriarchy Izraela z tymi miastami oraz pielęgnowanym tam kulcie księżycy zob. J. St. Synowiec, Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu, Warszawa 1987, s. 75–78.

<sup>23</sup> G. von Rad, Teologia Starego Testamentu, Warszawa 1986, s. 93 n.

<sup>24</sup> H. Haag, jw., s. 58.

<sup>25</sup> NBL 5, kol. 754.

<sup>26</sup> D. Vetter, Das Judentum und seine Bibel. Gesammelte Aufsätze, Würzburg 1996, s. 346.

<sup>27</sup> H. Haag, jw., s. 61.

Już nawet hebrajska nazwa święta (*pesah*), która pierwotnie odnosiła się do kultycznego „przeskakiwania”, została włączona w proces reinterpretacji. Oznaczała przy tym, że JHWH ochraniając domy Izraelitów „przeskakiwał” je (Wj 12,13). Krew natomiast, którą pomazane były odrzwia, skojarzono z tym, że JHWH oszczędził Izraelitów, kiedy uderzał Egipcjan plagą śmierci pierworodnych (Wj 12,27a). Gorzkie zioła, których niegdyś używali nomadzi podczas swej uczy, odtąd kojarzyły się z gorzką niewolą egipską. Niekwaszone zaś chleby — z „chlebem upokorzenia” (zob. Pwt 16,3) oraz z pośpiechem podczas wyjścia Izraelitów z Egiptu. Wreszcie święto jest obchodzone wiosną, ponieważ Izrael wyszedł z Egiptu o tej porze roku. Rozpoczyna się natomiast nocą, gdyż nocą rozpoczął się Exodus (zob. Pwt 16,1)<sup>28</sup>.

### III. ŚWIĘTO TYGODNI

Po Świącie Przaśników (Wj 23,15) w starożytnym Izraelu następowało kolejne święto pielgrzymkowe — Święto Tygodni (*hag šabuôt*), którego starym określeniem jest Święto Żniw (*hag qacôr*). Inna nazwa tego święta to Święto Pierwocin (*hag bikkûrm*) pszenicy (Wj 34,22; Lb 28,26). Jeszcze później otrzymało nazwę „święta 50. dnia” (Kpł 23,9–14), co było związane z obchodzeniem go w terminie siedmiu tygodni po Świącie Przaśników. W późniejszych księgach biblijnych (Tb 2,1; Mch 12,31 n., Dz 2,1) przetłumaczono ten zwrot na słowo greckie — πεντηκοστη<sup>29</sup>.

#### 1. Charakter święta

Święto Tygodni jest świętem typowo rolniczym, w którym wyraża się radość oraz dziękczynienie za plony. Należało w tym dniu przynieść dar dla Boga. Chodziło tu więc o złożenie Bogu w ofierze tego, co jest najlepsze z pierwocin, co wyraża się w samym nazewnictwie<sup>30</sup>. Bóg Izraela był przecież właścicielem ziemi, z której zbierano plony, stąd też Święto Tygodni obchodzone było jako wielkie święto ofiarnicze<sup>31</sup>.

Obok wyraźnego rolniczego charakteru święta zauważyć można w nim dwie znamienne cechy: wyraźnie podkreślona relacja do Boga oraz do innych wielkich świąt rocznych, podczas których lud pielgrzymował do centralnego sanktuarium w Jerozolimie. Inną znamioną cechą Święta Tygodni jest brak jakiegokolwiek przepisu nakazującego wiernym wypełnienie jakiegoś nakazu, ponieważ ofiary z chlebów składali kapłani (Kpł 23,20). Jedynym obowiązkiem ludu związanym ze świętem było traktowanie go jako obowiązkowego dnia odpoczynku. Nadto Świętu

<sup>28</sup> Szerzej symbolikę wymienionych elementów zob. J. D r o z d, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 46–48, 57–64.

<sup>29</sup> NBL 11, kol. 130.

<sup>30</sup> Zobacz znaczenie słowa *bikkurim* — „pierwociny” oraz słowa *rešit* — „pierwsze i najlepsze”, które używane są w tekstach biblijnych zamiennie.

<sup>31</sup> J. S c h r e i n e r, jw., s. 348.



Tygodni brakuje zakorzenienia w historii zbawienia. Występujące w Pwt 16,12 słowa: *Przypomnij sobie, żeś był niewolnikiem w Egipcie*, związane ze świętem, sugeruje, by pamiętać o potrzebujących i obcych w Izraelu; niemniej jednak nie oddziałuje teologicznie na Święto Tygodni. Mimo braku zakotwiczenia w historii zbawienia oraz obowiązkowych rytów udział w święcie był nie mniej liczny aniżeli podczas Święta Paschy czy Święta Namiotów<sup>32</sup>. Według Pwt 26,1–10 cel Święta Tygodni był inny aniżeli pozostałych izraelskich świąt rolniczych. Nie chodziło w tym przypadku tylko o ofiarowanie Bogu darów z pól w akcie dziękczynienia, lecz ważnym aspektem święta było wyznanie wiary w JHWH, który wyprowadził Izraela z Egiptu i podarował mu kraj<sup>33</sup>. Jako święto podziękowania i dziękczynienia Bogu za plony — dary ziemi — Święto Tygodni miało charakter radosny (Pwt 16,11).

Kapłańska teologia czasów powygnaniowych interpretowała Święto Tygodni nie tylko jako dziękczynienie za plony, lecz także jako święto odnowienia Przymierza między Izraelem i JHWH. Pochodzące z tego okresu teksty biblijne mówią o *trzecim miesiącu* (Wj 19,1; 2 Krn 15,10), kiedy Bóg miał przekazać Izraelowi Torę. Targumy do wymienionych tekstów ustalają datę przekazania Tory na szósty dzień trzeciego miesiąca, czyli dokładnie na Święto Tygodni, natomiast zawarcie Przymierza — na siódmy dzień trzeciego miesiąca<sup>34</sup>. W ten sposób dokonano zakotwiczenia starego święta rolniczego w historiozbowczym działaniu Boga wobec Jego ludu, chociaż stało się to bardzo późno w porównaniu np. z Paschą. Odtąd Święto Tygodni obchodzono jako dzień, w którym Izrael wspominał przekazanie Bożej woli zawartej w Prawie, zawierającym 613 nakazów i zakazów. Jednocześnie zamykał się cykl świąteczny związany z Exodusem: Pascha była jego początkiem, Święto Tygodni zaś — końcem. Pisma rabinackie wyraźnie podkreślają ten finalny charakter omawianego święta, nadając mu nazwę „święta końcowego” czy nawet „końcowego święta Paschy”. Według kalendarza rabinackiego przypadało ono szóstego dnia miesiąca *sîwan*, czyli około ostatniej dekady maja według kalendarza chrześcijańskiego<sup>35</sup>.

#### IV. ŚWIĘTO NAMIOTÓW

Najbardziej ludowym w swej wymowie oraz najbardziej radosnym wśród izraelskich świąt pielgrzymkowych było Święto Zbiorów lub Namiotów. Kpł 23,34 nazywa je „świętem dla JHWH”. Józef Flawiusz natomiast w swoich *Antiquitates* (VIII,4,1) mówi nieco przesadnie i egzaltowanie o tym święcie jako „najświętszym i największym”. Było to święto jesienne obchodzone na zakończenie zbiorów wszelkich owoców, m.in. oliwek i winogron, czym kończono rok agrarny w Izraelu.

<sup>32</sup> D. Vetter, Zum judischen Wochenfest Chag Schabuot, w: *tenże*, Das Judentum und seine Bibel, Würzburg 1996, s. 355.

<sup>33</sup> J. Schreiner, jw., s. 348.

<sup>34</sup> TWAT VII, kol. 1027.

<sup>35</sup> D. Vetter, jw., s. 356 n.

## 1. Nazwa święta

W najstarszych tradycjach pentateuchalnych omawiane święto jest wspomiane jako *święto zbiorów* (Wj 34,22 — *hag ha-'asif*). Najczęściej jednak na określenie omawianego święta Biblia używa zwrotu *hag ha-ssukkot*, co jest liczbą mnogą od rzeczownika *sukkah*, spotykanego 30 razy w Starym Testamencie. Prawie połowa miejsc zawierających ten rzeczownik oznacza namiot zbudowany z gałęzi pokrytych liśćmi lub mat trzcinowych<sup>36</sup>. Jeden raz *sukkah* oznacza zwykły dach z liści, gęszcz jako kryjówkę lwów (Hi 38,40). Reszta miejsc z tym rzeczownikiem łączy się ze Świętem Namiotów<sup>37</sup>. Sam rzeczownik pochodzi od rdzenia *skk*, który posiada trzy znaczenia w różnych swych formach. Pierwsze z nich łączy się z ideą zamykania, osłaniania i okrywania z zamiarem utrudnienia dostępu. Znaczenie drugie rdzenia *skk* mówi o tkaniu, formowaniu. Trzecie zaś znaczenie, występujące tylko w formie *hifil*, mówi o okrywaniu, osłanianiu, pokrywaniu. To ono łączy się znaczeniowo z rzeczownikiem *sukkah* związanym ze Świętem Namiotów<sup>38</sup>.

## 2. Pochodzenie święta i jego charakter

Święto Namiotów wyłoniło się ze staroizraelskiego święta jesiennego, kiedy uprzątnięte zostały z wszelkich plonów *klepiska i tlocznie* (zob. Pwt 16,13)<sup>39</sup>. Stąd też niektórzy komentatorzy *Księgi Kapłańskiej* mówią o kananejskim pochodzeniu święta<sup>40</sup>. Trudno jednak na podstawie skąpych wiadomości zawartych w Starym Testamencie dokładnie określić jego charakter oraz pochodzenie. Wysuwano przy tym rozmaite hipotezy, które łączyły Święto Namiotów z kultem Adonisa/Ozyrysa lub Bachusa. Inna hipoteza mówiła o wyłonieniu się omawianego święta z teoretycznego „święta namiotów” wędrownych nomadów bądź łączyła je ze świętem odnowienia Przymierza z czasów przedpaństwowych Izraela. W Święcie Namiotów należy jednak bardziej dopatrywać się związków między jakimś nieznanym bliżej świętem jesiennym i świętem Nowego Roku, aniżeli między odległymi od siebie zwyczajami pielęgnowanymi w rozmaitych kręgach kulturowych<sup>41</sup>.

Jak poprzednie dwa wielkie święta, tak i Święto Namiotów miało bardzo radosny charakter. Nastrój ten spowodowany był przede wszystkim podziękowaniem za zebranie obfitych plonów, będących widocznym znakiem błogosławieństwa JHWH oraz za szczęśliwe zakończenie starego roku. Do okazywania radości wzywani byli wszyscy uczestnicy święta. W takiej atmosferze wybiegano jednocześnie z nadzieją ku przyszłości. Tak zatem święto końcowe musiało stać się świętem nowego roku, na które gromadzono się w sanktuarium<sup>42</sup>. W wyniku

<sup>36</sup> A. Alt, *Zelte und Hütten*, FS F. Nötscher, Bonn 1950, s. 23.

<sup>37</sup> Kpł 23,34; Pwt 16,13.16; 31,10; 2 Krn 8,13; Za 14,16.18.19; Ezd 3,4; Ne 8,14.

<sup>38</sup> TWAT V, kol. 839 n.

<sup>39</sup> W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen – Vluyn 1979, s. 121.

<sup>40</sup> Tak np. W. Kornfeld, *Levitikus*, Würzburg 1983, s. 94.

<sup>41</sup> TWAT V, kol. 849 n.

<sup>42</sup> J. Schreiner, *iw.*, s. 350.

reformy deuteronomicznej przeprowadzonej przez króla Jozjasza, Święto Namiotów zaczęto obchodzić na wzór Paschy w centralnym sanktuarium Izraela, jakim była świątynia jerozolimska (zob. Pwt 16,13).

Zasadniczą treścią teologiczną święta było królowanie JHWH nad Izraelem, innymi narodami i całym światem. Podkreślano także przy tym swoistość i przeznaczenie Izraela oraz prawomocność porządku religijnego i politycznego<sup>43</sup>. Otrzymując błogosławieństwo JHWH w podarowanym przez Niego kraju radowano się we wspólnocie zapamiętując polecenia Boga.

Święto Namiotów, podobnie jak Pascha oraz Święto Tygodni, z biegiem czasu zostało związane z wydarzeniami zbawczymi odniesionymi do Izraela. Podstawowym zaś było wspomnianie wędrówki Izraelitów przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Na wygnaniu babilońskim doszedł do niego aspekt pokuty i pojednania (zob. Ez 45,25). Przepisy kultyczne *Księgi Liczb* odnoszące się do Święta Namiotów (Lb 29,12–38) podkreślają pokutną funkcję ofiar, których składano znaczenie więcej niż podczas innych świąt. Dodatek redakcyjny pochodzący z tradycji *P* w Kpł 23,39–44 połączył rolniczy charakter Święta Namiotów z wędrówką przez pustynię ku ziemi obiecanej<sup>44</sup>.

W czasach perskich, po powrocie z niewoli babilońskiej, kiedy przemożny wpływ na religijne obyczaje Izraela miały dwie wielkie postacie — Ezdrasz i Nehemiasz, do wymowy Święta Namiotów doszedł nowy aspekt — Tora. Zwyczaj odczytywania Prawa izraelskiego podczas święta został zapoczątkowany w czasie uroczystego zgromadzenia powygnaniowej gminy w Jerozolimie właśnie w Święto Namiotów. Wówczas pisarz Ezdrasz, stojąc na podwyższeniu, odczytał przed zgromadzonymi przed Bramą Wodną *Księgę Prawa Bożego* (zob. Ne 8,1–12). W czasach dominacji perskiej Tora, która została wówczas uporządkowana tworząc swego rodzaju kanon ksiąg świętych, uchodziła za prawo państwowe, którym kierowali się nie tylko Żydzi, lecz brano było pod uwagę także przez władze perskie<sup>45</sup>.

Święto Namiotów kończyło się okazywaniem radości z Tory (*simhat tôrah*). To dodatkowe święto obchodzono 23. *tišri*. Tego dnia kończył się roczny cykl czytania Tory, podzielonej na 54 rozdziały (*parašôt*) w synagogach. Odprawiany w tym dniu zwyczajowy taniec z uroczyste przystrojonym zwojem Tory ukazywał radość i zapał związane z jej studiowaniem<sup>46</sup>.

Święto Namiotów od samego początku po dzień dzisiejszy posiada charakter rolniczy. Niewłaściwe zatem byłoby przypisywać mu jakieś inne pochodzenie odsuwając podstawowy aspekt w cień. Dopiero wtórnie umiejscowiono to święto w historii Izraela, mianowicie połączono je z wędrówką przez pustynię.

<sup>43</sup> Podobne aspekty można zauważyć w babilońskim święcie nowego roku; K. van der Toorn, *The Babylonian New Year Festival. New Insight from the Cuneiform Texts and their Bearing on Old Testament Study*, *VTS* 43(1991), s. 339.

<sup>44</sup> W. Kornfeld, *iw.*, s. 95.

<sup>45</sup> I. Müller, P. Dschulnigg, *iw.*, s. 47.

<sup>46</sup> Tamże, s. 48.

## ZAKOŃCZENIE

Ukazane wyżej trzy wielkie święta pielgrzymkowe należały w starożytnym Izraelu do najważniejszych punktów czasowych, które wyznaczały rytm całego roku. Nie tylko z tego powodu, że „odmieniały” na swój sposób zwykłą codzienność, lecz przede wszystkim ze względu na treść, jaką ze sobą niosły. Uprzymiały bowiem je obchodzącym wielkie czyny JHWH, które zdziałał na rzecz swego ludu. I chociaż pierwotnie święta te nie wyrosły z wiary Izraela, niemniej jednak zostały doskonale do niej adoptowane. Uwidacznia się w tym procesie charakterystyczna cecha kultu izraelskiego, który mógł być podobny do kultu innych religii, a nawet zapożyczony od nich. Ważne było jednak znaczenie, jakie otrzymywały poszczególne rytzy, a te były nacechowane religijnymi treściami wiary Izraela. Kult izraelski nie był wyrazem różnorodnych mitów, lecz przede wszystkim hołdem składanym przez człowieka osobowemu Bogu, który zawarł Przymierze ze swym ludem i pozostaje mu wierny do końca<sup>47</sup>.

## GESCHICHTSERLÖSENDER CHARAKTER ISRAELISCHER PILGERFEIERN

### ZUSAMMENFASSUNG

Die drei großen Wallfahrtsfeste: Massot-, Wochen- und Laubhütten-Fest gehörten im alten Israel zu den wichtigsten Zeitpunkten, die den Rhythmus des ganzen Jahres bestimmten. Nicht nur, weil sie auf ihre Weise den Alltag änderten, sondern vor allem wegen ihres Inhalts. Den Feiernden vergegenwärtigten die Feste große Taten JHWH, die er seinem Volke getan hat. Obwohl die oben erwähnten Feste ursprünglich nicht dem Glauben Israels entsprossen sind, wurden sie sehr gut an ihn angepasst. In diesem Prozess erscheint das spezifische Merkmal israelitischen Kultes, der dem Kult der Nachbarreligionen ähnlich sein konnte oder sogar von ihnen entlehnt. Wichtig dabei war die Bedeutung, welche einzelne Riten bekamen, die sich mit religiösen Inhalten des Glauben Israels abzeichneten. Denn israelitischer Kult war kein Ausdruck der Mythen, sondern vor allem eine Huldigung des Menschen an den persönlichen Gott. Dem Gott, der den Bund mit seinem Volk geschlossen hat und ihm treu bleibt bis zum Ende.

---

<sup>47</sup> R. de Vaux II, jw., s. 86, 367.

## PSALM 51 — DOBRA NOWINA O BOŻYM MIŁOSIĘRZDIU

Treść: — I. Analiza egzegetyczna Psalmu 51. — II. Psalm 51 w teologii Starego Testamentu. — III. Psalm 51 — modlitwa ludzi wszystkich czasów. — Zusammenfassung

Autorstwo Psalmu 51 tradycyjnie przypisuje się Dawidowi. Przyczynił się do tego historyczny nagłówek, zawarty w w. 1–2, który wiąże ten psalm ze skrucą króla po cudzołóstwie dokonanym z Batszebą, żoną Uriasza. Echo tego wydarzenia można dostrzec także w treści psalmu:

*Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem  
i uczyniłem to, co złe jest przed Tobą* (w. 6).

To wyznanie historycznie i treściowo harmonizuje z relacją zawartą w Drugiej Księdze Samuela o upomnieniu udzielonym Dawidowi, przez Natana i o reakcji na tę naganę: *Czemu zlekceważyłeś słowa Pana, popelniając to, co złe w Jego oczach? [...]. Dawid rzekł do Natana: Zgrzeszyłem wobec Pana* (2 Sm 2,9.13).

Tradycyjne wiązanie Psalmu 51 z osobą Dawida nie oznacza jednak, że Dawid jest jego autorem, ani też, że psalm pochodzi z czasów monarchii Dawidowej. Z krytyki biblijnej wiemy, jaka była intencja późniejszych autorów czy redaktorów, którzy autorstwo Psalterza przypisywali Dawidowi, a ksiąg mądrościowych Salomonowi. Wgłębiając się w podłoże treściowe Psalmu 51 można dostrzec, że zawiera on stwierdzenia teologiczne, które ukształtowały się w epokach późniejszych i zawarte są w wielu tekstach Starego Testamentu. Aby jednak te stwierdzenia odnaleźć i właściwie zinterpretować, należy najpierw dokonać wnikliwej analizy egzegetycznej psalmu (1). Dopiero w świetle tej analizy dostrzec można całe bogactwo orędzia teologicznego Starego Testamentu, do którego Psalm 51 nawiązuje (2), a także uniwersalne przesłanie tego orędzia skierowane do ludzi wszystkich czasów i wszystkich kultur (3).

I. ANALIZA EGZEGETYCZNA PSALMU 51<sup>1</sup>

Droga nawrócenia zaczyna się od Bożego miłosierdzia. Wie o tym dobrze pokutujący grzesznik, bohater naszego psalmu, dlatego już w pierwszych słowach odwołuje się do Bożej, łaskawości i ogromu Bożego miłosierdzia, które jest podstawą naszego wybawienia z nędzy grzechu:

*Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości,  
w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość.  
Obmyj mnie zupełnie z mojej winy  
i oczyść mnie z grzechu mojego (w. 3–4).*

W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia ów grzech, z którego pragnie być oczyszczony psalmista, określony jest trzema terminami: nieprawość, wina, grzech. W Biblii hebrajskiej odpowiadają im: hattá, 'awôn, peshá. Pierwszy z nich znaczą dosłownie: „chybić celu”; grzech jest zaburzeniem oddalającym nas od naszego ostatecznego celu, od Boga. 'Awôn z kolei wyraża myśl o „zginaniu”, „skrećaniu”; grzech jest pogmatwaniem, odwróceniem od właściwej drogi. Ostatni termin, peshá, wyraża ideę buntu podwładnego wobec zwierzchnika.

Grzech, w myśli autora psalmu, jest, więc ostatecznie zerwaniem więzi z Bogiem i w rezultacie błędzeniem, które wprowadza nieład w ludzkie życie. Jest też bunt, odmową pójścia za Bożym wezwaniem do świętości życia: *Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty* (1 P 1,16). Jest charakterystyczne, że wyznanie grzechu w tych wierszach jest poprzedzone zwróceniem się do Bożej łaskawości i Bożego miłosierdzia; grzeszność człowieka jest na drugim miejscu. Nacisk położony jest na nieskończoną dobroć Boga, a nie na grzeszność człowieka<sup>2</sup>.

Taki obraz Boga — nieskończenie dobrego — opisują terminy: „łaskawość” i „miłosierdzie”. Pierwszy z nich — w oryginale hebrajskim *hésed* — oddawany zazwyczaj po grecku za pomocą słowa, które oznacza miłosierdzie (*eleos*) wyraża sam z siebie ideę wzajemnego stosunku dwu istot powiązanych obopólną wiernością. Odniesiony do Boga wskazuje te przymioty Boga, które wyrażają Jego stosunek do ludzi; są to: wierność, dobroć, miłość, nieustanne zainteresowanie. Jeszcze dobitniej podkreśla to następny termin: „miłosierdzie” (*rahamim*). Uczucie miłosierdzia według Semitów ma swoje siedlisko w łonie macierzyńskim (1 Krl 3,26), we wnętrzościach — jest to pełna czułości miłość. Termin ten jest, zatem głęboko związany z macierzyństwem i wskazuje symbolicznie na zdolność „noszenia” kogoś we własnym wnętrzu, a znaczeniowo na miłość najbardziej czułą, bezinteresowną, a także — i to jest druga cecha analizowanego słowa — zdolną wymazać nasze winy i klęski. Świadom tego psalmista prosi:

*Obmyj mnie zupełnie z mojej winy  
i oczyść mnie z grzechu mojego (w. 4).*

W tym wyraża się moc boskiej miłości przebaczącej i oczyszczającej grzesznika, że nieskończenie przekracza i przewyższa najdoskonalszą nawet miłość ludzką. Historia zbawienia to nic innego, jak jedno pasmo wysiłeków niezmor-

<sup>1</sup> J. Łach, *Psalmy*, Poznań 1986, s. 157–158; *Księga Psalmów z komentarzami i marginaliami z Biblii Jerozolimskiej*, Lublin 1991, s. 83–85.

<sup>2</sup> C.M. Martini, *Szkoła Słowa*, Warszawa 1999, s. 20.

dowanie powtarzanych przez Boga Stwórcę, pragnącego wyrwać człowieka z jego grzechu.

Odpowiedź grzesznika na Bożą miłość może być tylko jedna: pokorne wyznanie swojej winy. Zawarta jest ona w drugiej części Psalmu: 51,5–8. Dokonując rachunku sumienia psalmista uznaje swoją nieprawość. To jest pierwszy krok do prawdziwej pokuty:

*uznaje, bowiem moją nieprawość,  
a grzech mój jest zawsze przede mną* (w. 5).

Na pierwszy rzut oka dziwne wydaje się następane zdanie tego wyznania:  
*Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem  
i uczyniłem, co złe jest przed Tobą* (w. 6a).

Wina jest tu wyrażona słownictwem zapożyczonym z Księgi Powtórzonego Prawa jako coś, co jest złe przed Bogiem. Cały kontekst Psalmu 51 odnosimy do Dawida i jego grzechu popełnionego przeciw ludziom: popełnił cudzołóstwo i morderstwo. Tymczasem Dawid z naszego psalmu ma świadomość, że popełnił zbrodnie w obliczu Boga, „przeciw” Bogu. Nie mówi: „zgrzeszyłem”, „popełniłem zło”, ale: „Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem”. Grzech — każdy grzech — jest wyzwaniem rzuconym Bożej miłości i dlatego rujnuje relacje między grzesznikiem a Bogiem. *Grzesząc przeciwko przyjacielowi zdradą, niewiernością i cudzołóstwem, Dawid przeciwstawił się, Bogu i tym, których Bóg broni, bo należą do Niego*<sup>3</sup>.

Historia Dawida i grzech Dawida posłużyły psalmiście jako historyczny symbol dla wyrażenia prawdy o uniwersalności grzechu. Każdy z nas jest grzesznikiem:

*Oto zrodzony jestem w przewinieniu  
i w grzechu poczęła mnie matka* (w. 7).

Poczęcie i narodzenie się człowieka przypominają o korzeniu zła, czyli o samej istocie człowieka, o jego słabości moralnej. Słowa wiersza 7 nie są jednak potępieniem aktu seksualnego czy poczęcia — wyrażają one prawdę o wrodzonej słabości moralnej człowieka. Całe życie człowieka jest naznaczone grzechem od początku jego zaistnienia. Takie przekonanie nie jest oczernianiem całego gatunku ludzkiego jako naznaczonego piętnem zła i skazanego na zło — jest to po prostu uznanie naszych ludzkich ograniczeń naszej niezdolności do bezgrzesznego życia. Człowiek powinien zdawać sobie sprawę z tej *ukrytej prawdy* (w. 8a) i przeciwstawiać się swym złym skłonnościom. Poznając prawdę o naszej grzeszności i wyzwoleniu z niej, wzmacniamy się duchowo i — z Bożą pomocą — wzrastamy w mądrości (w. 8b). Oczyszczenie się pozwala bowiem wniknąć darowi Bożemu w serce człowieka, mądrości, która przemienia człowieka. Tak oto dokonuje się przemiana serca, którą przepowiadał prorok Ezechiel (Ez 36,26).

Nie wystarczy jednak znać prawdy o niewoli grzechu i oczyszczeniu z niej — z grzechu trzeba się nieustannie wyzwalać. Wyzwolenie z grzechu jest główną treścią błagalnej modlitwy zawartej w kolejnej części Psalmu: 51,9–14.

Jeśli człowiek wyznaje swój grzech, zbawcza sprawiedliwość Boża nie działa tylko przez negację, usuwając, *wymazując* grzech (w. 11), ale człowieka obmywa i oczyszcza, o co prosi psalmista:

<sup>3</sup> Tamże, s. 32.

*pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty,  
obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję* (w. 9).

Bóg oczyszcza, podobnie jak to ma miejsce przy wyleczeniu z trądu, kiedy to ciało odzyskuje swoją świeżość, a człowiek staje się jakby na nowo narodzony. Pod wpływem Bożego działania oczyszczającego dokonuje się w człowieku proces przemiany, którego efektem jest nowe istnienie. Wyraża to pierwsze słowo w. 12: *Stwórz we mnie*. Czasownik „stworzyć” jest pierwszym czasownikiem Pisma Świętego: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Rdz 1,1). Biblia rezerwuje ten termin tylko dla Boga, nigdy nie odnosi go do działania ludzkiego. Odwołując się do Bożej mocy „stworczej”, pokutujący grzesznik pragnie odzyskać *serce czyste i ducha niezwykłego* (w. 12). W ten sposób na nowo stworzony człowiek ma w sobie „ducha ochoczego” zdolnego do prowadzenia walki z własnymi ułomnościami (w. 14).

Głównym przejawem każdego pojednania z Bogiem jest radość. Stąd po prośbie o *obmycie* (w. 9) następuje bezpośrednio prośba o radość:

*Spraw, abym usłyszał radość i wesele:  
niech się radują kości, któreś skruszył* (w. 10).

Natomiast wyrażenie: „Stwórz we mnie” znajduje swoją paralelę w wyrażeniu: *Przywróć mi radość* (w. 14). Wyrażenie to w oryginale hebrajskim brzmi: *Spraw, aby zrodziła się we mnie na nowo radość*. Prośbę o radość w charakterystyczny dla Biblii sposób wyraża w. 10b: *Niech się radują kości, któreś skruszył*. Kości w Biblii są wyrażeniem służącym do opisu całego człowieka w jego cierpieniu fizycznym i duchowym. W Psalmie 6,3 czytamy: *zmiłuj się nade mną Jahwe, bom słaby, ulecz mnie Jahwe, bo kości moje strwożone* (por. Ps 35,10).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że słowa Psalmu 51 o radości ukazują głęboką różnicę między rachunkiem sumienia dokonywanym w dialogu z Bogiem a analizą własnych grzechów pozbawioną wymiaru religijnego. Pojednanie z Bogiem rodzi czyste serce i radość, zaś rozpamiętywanie własnych grzechów i zamykanie swego serca przed Bogiem, prowadzi do głębokiego przygnębienia, samoudręczenia, rezygnacji. Człowiek, który przebył drogę pokuty i uzyskał oczyszczenie, może pomóc innym zrozumieć, w jakim kierunku należy podążać. Psalmista taką drogę przebył i dlatego dziękując za to, co otrzymał, postanawia podjąć działalność, którą dziś określilibyśmy jako działalność misyjną (w. 15–19). Posłannictwo to jest ukoronowaniem tego, co sam przeżył. Odnowione Bożym działaniem oczyszczającym, trzy organy ludzkie: język, wargi i usta, angażują się, aby spełniać postanowienie misyjne:

*Chcę nieprawych nauczyć dróg Twoich  
i nawrócą się do Ciebie grzesznicy...  
niech mój język stawi Twoją sprawiedliwość!  
Otwórz wargi moje, Panie,  
a usta moje będą głosić Twoją chwałę* (w. 15. 16c. 17).

O ile pierwsze postanowienie psalmisty miało za przedmiot postanowienie misyjne, to drugie dotyczy ofiary (w. 18–19). W myśl nauczania proroków została ona tutaj przedstawiona jako gorliwe i uczciwe postępowanie w życiu, a nie jako zwykły dar złożony w obrzędzie kultowym<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> G. R a v a s i, *Psalmy*, Częstochowa 1998, s. 84–85.



*Ty się, bowiem nie radujesz ofiarą,  
i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał.*

*Moją ofiarą, Boże, duch skruszony,  
nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym (w. 13–19).*

Kult urzędowy i obrzędowy, jaki sprawowano przed niewolą w świątyni, nie jest jednak wykluczony, jak o tym świadczą dwa ostatnie wiersze psalmu:

*Panie, okaż Syjonowi łaskę w Twej dobroci:  
odbuduj mury Jeruzalem.*

*Wtedy będą Ci się podobać prawe ofiary, dary i całopalenia,  
wtedy będą składać cielce na Twoim ołtarzu (w. 20–21).*

Dwa ostatnie wiersze tego psalmu zostały dodane w czasach Nehemiasza, gdy odbudowywano mury Jerozolimy po niewoli babilońskiej. Dokończenie tej budowy psalmista uważa za wyraz specjalnej łaski Bożej. *Pan buduje Jeruzalem, gromadzi rozproszonych z Izraela* (Ps 147,2). W okresie po niewoli babilońskiej spodziewano się bliskiej odbudowy miasta i świątyni oraz tego, że w nowej świątyni rozpocznie się sprawowanie kultu zgodnego z duchem i myślą proroków. „Dary i całopalenia” odzyskają znów swoją utraconą wartość. *Wtedy będą ci się podobać prawe ofiary, dary i całopalenia* (w. 21a).

## II. PSALM 51 W TEOLOGII STAREGO TESTAMENTU

W Psalmie 51 zbiegają się wielkie nurty teologii starotestamentalnej ujęte w formie modlitwy grzesznika błagającego Boga o oczyszczenie z grzechów. W centrum tej teologii i w centrum przesłania naszego psalmu zawarta jest dobra nowina o istotnym przmiocie Boga. Pokutujący grzesznik Psalmu 51 zwraca się do Boga „łaskawego” i „miłosiernego” — taki właśnie jest rdzeń starotestamentalnej nauki o Bogu. Już na początku historii narodu wybranego Jahwe sam objawił się jako *Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech* (Wj 34,6–7). Taką prawdę o Bogu przypomina swoim rodakom dotkniętym cierpieniami wygnania, prorok wygnańców, Ezechiel, cytując wyrocznię Jahwe: *Czyż ma mi zależeć na śmierci występnego, a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył?* (Ez 18,23). Taka właśnie jest biblijna Dobra Nowina o Bogu, który *nie przychodzi, żeby zatracać* (Oz 11,9), *ale żeby przebaczać niegodziwość, niewierność, grzech*<sup>5</sup>. Bóg kocha człowieka takim, jaki jest, akceptuje go w całości także, gdy grzeszy. Temu bezgranicznemu miłosierdziu Boga powierza się w Biblii smutną rzeczywistość grzechu.

Grzech jest nieprawością wewnętrzną, błędzeniem, ale i obrazą Boga, ponieważ jest buntem, wyzwaniem rzuconym Bogu i Jego zamysłowi w odniesieniu do ludzkich dziejów. *Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem* — czytamy w psalmie. Skrucha Dawida wyrażona tymi słowami jest powtórzona w drugiej Księdze Samuela, w tym samym duchu teologicznym: *Zgrzeszyłem wobec Pana* (2 Sm 12,13; zob. też

<sup>5</sup> Należy „odrzuć heretyckie przeciwstawianie Boga-Mściciela ze Starego Testamentu Bogu dobremu Nowego Testamentu”; X. L e o n - D u f o u r, Słownik Teologii Biblijnej, Poznań – Warszawa 1982, s. 92.

24,10,17). Każdy grzech jest obrazą Boga. Dawid zgrzeszył przeciw ludziom, ale jego grzech jest obrazą Boga. Bóg stoi za każdym człowiekiem krzywdzonym, oszukiwanym, prześladowanym. Prorocy oskarżali swoich rodaków o obrazę Boga uzasadniając to w następujący sposób: *Uciskacie biednych, gnębicie ubogich* (Am 4,1), *Ręce wasze są pełne krwi* (Iz 1,15), *gnębicie ubogiego i bezrolnego pozostawiacie bez pracy* (Am 8,4). Grzesząc przeciw bliźnim, grzeszyli przeciw Bogu. Naukę o podwójnym ukierunkowaniu grzechu (przeciw ludziom znaczący przeciw Bogu) kontynuuje Nowy Testament. *Zaprawdę powiadam wam: wszystko, czego nie czyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili* (Mt 25,45). Syn marnotrawny z Ewangelii Łukasza wyznaje: *Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie* (Łk 15,18b; 21a).

Grzech jest nieszczeniściem dla samego grzesznika, złem społecznym i obrazą Boga nieskończenie miłosiernego. Dlaczego więc człowiek grzeszy? Pytanie o tajemnicę grzechu niejednokrotnie powraca na kartach Biblii. Pokutujący grzesznik z Psalmu 51 wyznaje:

*Oto zrodzony jestem w przewinieniu  
i w grzechu poczęła mnie matka* (w. 7).

Już od najwcześniejszego okresu swego życia staje człowiek wobec złowieszczonego wpływu grzechu. I dzieje się to nie tylko na zasadzie „dziedziczenia społecznego”, ale w samym człowieku jest coś, co go skłania do grzechu. Świadomość ludzkiej słabości moralnej została ukazana już w Księdze Rodzaju w opisach początków ludzkości i przewija się przez całą Biblię. *Usposobienie człowieka jest złe już od młodości* (Rdz 8,21). Autor Księgi Przysłów pyta: *Kto powie: ustrzegłem czystości serca, wolny jestem od grzechu* (Prz 20,9). Odnosząc prawdę o ludzkiej grzeszności do siebie samego św. Paweł z ubolewaniem wyznawał: *Jestem bowiem świadom, że we mnie to jest w moim ciele mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię, bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to złe, którego nie chcę* (Rz 7,18–19). I słowa te oddają codzienne doświadczenie każdego człowieka pragnącego wyrwać się zła i odnaleźć dobro. Świadom tej prawdy bohater Ps 130 w duchu pokory woła do Boga: *Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi?* (Ps 130,3). Gdyby Bóg nie przebaczał ludziom grzechów, któż zdołałby uniknąć nieszczęścia?

Człowiek może i powinien walczyć ze złem, ale nie może go pokonać wyłącznie własnymi siłami. Zło bowiem nie jest jak błoto, z którego łatwo można się oczyścić, bo dosięga człowieka tylko z zewnątrz; zło dosięga wnętrza człowieka zakażając jego wewnętrzną strukturę i dlatego niezbędna jest pomoc Boża do oczyszczenia i pokonania zła. Dlatego usprawiedliwienie grzesznika jest dziełem Boga analogicznym do aktu stwórczego: *Serce, czyste stwórz we mnie* (Ps 51,12). „Niewystarczalność” samego człowieka do oczyszczenia się tak wyraził autor Księgi Hioba: *Któż czystym uczyni skalane? Nikt zgoła* (Hi 14,4). *Choćbym się w śniegu wykapał; a ługiem umył swe ręce* (Hi 9,30), to i tak — kontynuuje swą myśl Hiob — *pozostanę nieczystym*. Prawda o tym, że oczyszczenia grzesznika może dokonać tylko Bóg, przewija się, w wielu tekstach prorockich. Słowa proroka Ezechiela Jahwe tak oto ogłasza Izraelitom:

*Zabiorę was spośród ludów [...] pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy (Ez 36,24a–25).*

Wspomniany w Ps 51,9 hizop, roślina używana do oczyszczeń rytualnych, służyła do pokropienia krwią baranka paschalnego (Wj 12,7) lub krwią na znak przymierza zawartego na Synaju (Wj 24,8). Oczyszczenie grzesznika z grzechów dokonane przez Boga to jeden z centralnych tematów nauczania proroków. Izajasz ogłasza swoim rodakom: *Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją. Choćby były czerwone jak purpura, staną się jak wełna (Iz 1,18).* Człowiek zostaje odnowiony i ponownie odzyskuje blask i piękno zniweczone przez grzech.

Wyrażenia: „stwórz we mnie serce czyste”, „odnow w mojej piersi ducha niezwykniętego”, „wzmocnij mnie duchem ochoczym” (Ps 51,12–14), które autor Ps 51 wkłada w usta pokutującego grzesznika, są to zdania, przywołujące na myśl przepowiednie proroków z okresu niewoli babilońskiej. Jeremiasz głosił: *Dam im serce zdolne do poznania Mnie [...]. Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Dam im jedno serce i jedną zasadę postępowania (Jr 24,7; 31,33; 32,39).* Analogiczne sformułowanie znajdujemy w przepowiadaniu proroka Ezechiela: *Dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza [...]. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów (Ez 36,26–27).*

Takie przesłanie o mocy Bożej oczyszczającej grzesznika kontynuuje Nowy Testament: Moc Boża czyni człowieka *nowym stworzeniem* — czytamy w Drugim Liście do Koryntian (5,17). Autor Hbr 9, 13 stwierdza, że krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, „którymi skrapia się zanieczyszczonych”, sprawiają tylko „oczyszczenie ciała” — pełne, prawdziwe oczyszczenie człowieka sprawić może dopiero moc Boża — krew Chrystusa, bo *bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów (Hbr 9,22b).*

Rezultatem aktu stwórczego przywracającego człowiekowi oczyszczenie jest czyste serce i radość. Jest to zasadnicze doświadczenie chrześcijanina poświadczane wielokrotnie w Piśmie Świętym:

*Weselę się i cieszę z Twej łaski, boś wejrzał na moją nędzę (Ps 31,8).*

Prośba o oczyszczenie i prośba o radość są w naszym psalmie niemal synonimami. „Stwórz we mnie serce czyste”, „Pokrop mnie hizopem” to tyle, co: *spraw, abym usłyszał radość i wesele (Ps 51,9–10.12).* Bardzo wymowne jest w tym względzie doświadczenie dwóch postaci biblijnych: Hioba i Koheleta<sup>6</sup>. Hiob w swej udrcie prowadzi prawdziwe zmagania z Bogiem. Bóg ukazuje się mu jako surowy sędzia, ale jest przy nim; są stale w kontakcie, prowadzą dialog, mimo, że Hiob czuje żal do Boga i daje temu głośno wyraz. W rezultacie tej Bożej pedagogiki Hiob zrozumiał błędy swego myślenia, odwołał je i odzyskał spokój wewnętrzny i Boże błogosławieństwo (Hi 41). Zupełnie inaczej jest w Księdze Koheleta. Walkę ze swoimi problemami i wątpliwościami Kohelet prowadzi sam, nie odwołuje się do Boga, nie oskarża Go, ale też o nic Go nie prosi. W rezultacie

<sup>6</sup> M. Filipiak, Księga Koheleta, Poznań 1980; Cz. Jakubiec, Księga Hioba, Poznań 1974.

przygnębienie i melancholia rozciągają się na całą jego księgę. Zaczyna się ona i kończy smutnym stwierdzeniem: *Marność nad marnościami, wszystko jest marnością*. Doświadczenie bohatera Psalmu 51 było podobne do doświadczenia Hioba — rachunek sumienia w dialogu z Bogiem odmienia ludzkie serce i rodzi radość. Prośba psalmisty: *Przywróć mi radość z Twojego zbawienia i wzmocnij mnie duchem ochoczym* (Ps 51,14) była skierowana do Boga, o którym prorok Izajasz nauczał: *Bóg jest z człowiekiem skruszonym i pokornym, aby ożywić ducha pokornych i tchnąć życie w serca skruszone* (Iz 57,15). Jednym z istotnych składników biblijnej koncepcji życia<sup>7</sup> jest właśnie radość; bez niej życie jest niepełne, a dzięki niej duch staje się „ochoczy” do walki ze złem nie tylko w sobie, ale i wokół siebie. Kto bowiem doświadczył Bożej zbawczej miłości pełnej miłosierdzia, ten przemienia się w gorliwego świadka tej miłości, zwłaszcza wobec tych, którzy są nieprawi i grzeszni (Ps 51,15). Bohater Psalmu 51 chce zaangażować całego siebie — swoje usta, język i wargi — w dzieło głoszenia Bożej miłości. W ten sposób nawiązuje do obecnego w Biblii motywu dawania świadectwa o Bożej wierności człowiekowi — wierności także wtedy, gdy człowiek grzeszy — i o Bożej sprawiedliwości. *Będę głosił imię Twoje swym braciom i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia* (Ps 22,23). Autor Psalmu 30 prosi Boga o życie, aby mógł rozgłaszać *Twą wierność* (Ps 30,10).

Podstawową formą wielbienia Boga, oddawania Mu czci i dziękczynienia za doznane łaski były w Biblii ofiary. Kult ofiarniczy wypełniał niemal całość rytuału religijnego starożytnego Izraela (podobnie również innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu). Z czasem jednak rytuał ofiarniczy sformalizował się do tego stopnia, że stał się zbiorem pustych formuł i gestów, które nie były związane z prawdziwą religijnością w życiu codziennym. Ten czczy rytualizm był namiętnie zwalczany przez proroków. *Co mi po mnóstwie waszych ofiar [...] Prześcieście składania czczych ofiar!* (Iz 1,1.13–14). *Nie mam upodobania w waszych uroczystych zebraniach. Bo kiedy składacie Mi całopalenia i ofiary wasze, nie znoszę tego, a na ofiary z tucznych wołów nie chcę patrzeć* (Am 5,21–23). *Składacie ofiary — wołali — a ręce wasze są pełne krwi* (Iz 1,15), *uciskacie biednych, gnębicie ubogiego* (Am 4,1). Do tego właśnie nauczania proroków piętnujących formalizm i rytualizm religijny, nie mający odzwierciedlenia w życiu nawiązuje Psalm 51 podkreślając względność kultu ofiarniczego w zestawieniu z moralnymi wymogami życia. *Duch skruszony, serce pokorne i skruszone* (Ps 51,18–19) — tego przede wszystkim oczekuje Bóg od swoich czcicieli. *Jahwe jest blisko skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu* (Ps 34,19). Psalm 51 w w. 18–19 dokładnie odpowiada temu, co głosił prorok Micheasz: *Pan żąda od ciebie pełnienia sprawiedliwości, uміłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem Twoim* (Mi 6,8).

<sup>7</sup> R. Krawczyk, *Sztuka życia według Biblii*, Warszawa 1997, s. 5–11.

## III. PSALM 51 — MODLITWA LUDZI WSZYSTKICH CZASÓW

Psalm 51 kojarzy się najczęściej jako tekst mówiący o grzechu i pokucie. Takie rozumienie tego psalmu sugerują rytuały, w jakie zaopatrują go różne tłumaczenia. Na przykład: Biblia Poznańska: „Modlitwa pokutna”, Biblia Tysiąclecia: „Wzywianie i prośba pokutnika”, Jakub Wujek: „Zmiłuj się nade mną Boże”. Podobnie jest w wielu zagranicznych tłumaczeniach Psałterza, a także w niektórych monografiach o Psałterzu<sup>8</sup>. Tymczasem Psalm 51 jest przede wszystkim Dobrą Nowiną o Bożym Miłosierdziu. Pierwsze swoje słowa psalmista kieruje do Bożej łaskawości i ogromu Bożego miłosierdzia. Dopiero potem następuje wyznanie grzechu. Oto Dobra Nowina dla nas wszystkich: Bóg jako pierwszy wyciąga do nas rękę. Gdyby posłużyć się ilustracją wagi, należałoby powiedzieć, iż szala wagi zawsze przechyla się na stronę Jego dobroci. W tej prawdzie mieści się integralnie druga prawda: ta mianowicie, że Bóg akceptuje każdego z nas takim, jakim jest w tym momencie, także wtedy, gdy jest grzesznikiem. Co więcej — miłość Boga do człowieka trwa stale — także wtedy, gdy my sami świadomi swojej grzeszności sądzimy, że nie zasługujemy na Bożą o nas pamięć. W terminie „łaskawość” zawarta jest także i ta idea, że łaskawość Boga względem nas tym bardziej wzrasta, im bardziej jesteśmy grzeszni. Przypomnijmy słowa św. Pawła: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska* (Rz 5,20). Nie ma więc takiego grzechu, który by wyczerpywał przebaczenie Boże. *Choćby nasze grzechy* — napisała św. Faustyna Kowalska — *były jak noc czarna! Miłosierdzie Boże mocniejsze jest niż nędza nasza. Jednego trzeba, aby grzesznik uchylił, choć trochę drzwi serca swego [...] resztę już Bóg dopełni. Wszystko ma swój początek w Twoim Miłosierdziu i na Twym Miłosierdziu się kończy*<sup>9</sup>. To, co Psalm 130 mówi o Izraelu: *On odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów* (Ps 130,8) — odnosi się do każdego człowieka, do każdego z nas. Na każdy grzech jest Boże Miłosierdzie. Nie ma lepszego przykładu ilustrującego tę prawdę niż historia życia wielu wspaniałych postaci biblijnych. Oto niektóre z nich. Piotr Apostoł, pierwszy papież, już przy pierwszej próbie zaparł się Mistrza, a mimo to został bohaterem, męczennikiem. Samson popełniał poważne grzechy, ale gdy je odpokutował, Biblia przedstawia jego śmierć jako śmierć bohatera narodowego (Sdz 14; 16,16–17.22–31). Szawel był prześladowcą Kościoła, wielu ludzi posłał na śmierć, a mimo to został Pawłem, Apostołem Narodów. Pan Jezus wobec kobiety przyłapanej na cudzołóstwie, prostytutki i kobiety pięciu mężów nie mówi o nędzy ludzkiego ciała, nie czyni z seksu kozła ofiarnego naszego losu, lecz odczytuje w tym nieszczęściu znak naszej wspólnej sytuacji: ten, kto nigdy nie zrzeczył, niech pierwszy rzuci kamieniem<sup>10</sup>.

I wreszcie bohater naszego psalmu — Dawid. Popełnił cudzołóstwo i wyrafinowane morderstwo, a mimo to z jego rodu pochodził Mesjasz. Imieniem Dawida posłużyło się Pismo Święte do opisania największego Wybawiciela: „Jezusa, syna

<sup>8</sup> Np. Biblia Jerozolimka: „Miserere”; R. Pautrel, *Do Ciebie wołali... Tobie ufali*, Warszawa 1987, s. 98: „Dawid — pokutujący król”.

<sup>9</sup> M. Winowska, *Prawo do Miłosierdzia. Poślanictwo Siostry Faustyny*, Paryż 1974, s. 230.

<sup>10</sup> M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1993, s. 4–5.

Dawida”. Ze wszystkich dzieci Dawida właśnie syn Batszeby, zrodzony z cudzołóstwa, został jego następcą. Imię Batszeby zostało związane z przyjściem Mesjasza; jest ona jedną z kobiet wymienionych z imienia w rodowodzie Jezusa w Ewangelii Mateusza (Mt 1,6). W tym miejscu trzeba jeszcze raz przypomnieć św. Pawła: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska* (Rz 5,20). I to jest Dobra Nowina dla wszystkich ludzi, wszystkich czasów i wszystkich kultur. *Nie ma takiej otchłani, z której nasza dusza nie mogłaby zostać wydobyta, ciemności, której nie mogłoby przeniknąć światło odkupienia, rany, która nie mogłaby zostać uzdrowiona*<sup>11</sup>. Albowiem grzech nie przekreśla człowieka. *Prawy siedmiokroć upadnie i wstanie* (Prz 24,16). Człowiek może zawsze stać się kimś lepszym, nowym, może „narodzić się na nowo” tak, jak na nowo narodził się Dawid. Ale ten Dawid, mistrz skruchy, musiał najpierw przejść przez własne piekło i wydrzeć z własnego sumienia: „Zmiłuj się”, „Zgrzeszyłem”.

Wmyślając się w los Dawida czujemy, że w jego losie wpisany jest także los każdego z nas. W zamyśle autora Psalmu 51 Dawid to nie tylko nazwa jednostki ludzkiej, ile nazwa pewnej ludzkiej sprawy, opis ludzkiego dramatu. Historyczny Dawid to jedynie okazja do opisu pewnej ludzkiej egzystencjalnej, zawsze aktualnej prawdy. Historia Dawida znaczy więcej niż historia tylko Dawida — oznacza ona historię, w której każdy z nas przechodzi przez jakąś pokusę, upadek, pokutę. Czytam o Dawidzie, ale myślę o sobie — w tej historii opisana jest także moja sprawa, tutaj *mea res agitur*.

Historia Dawida uczy jeszcze i tego: na powrót nigdy nie jest za późno. *W niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia* (Łk 15,7.10).

## **DER PSALM 51 — DIE GUTE NACHRICHT ÜBER DIE GÖTTLICHE BARMHERZIGKEIT**

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag stellt eine gegenwärtige biblische Reflexion zum Inhalt des Psalms 51 dar. In erster Reihe analysiert der Autor die Exegese des Psalms. Dann zeigt er den untersuchten Inhalt vor dem Hintergrund der Theologie des Alten Testaments. Er kommt zu dem Schluss, dass der Psalm 51 ein aktuelles Gebet für Menschen aller Zeiten ist, da es die Beziehung des sündigen Menschen zum barmherzigen Gott darstellt.

Die Sünde hat den Menschen von Gott getrennt. Diese Erfahrung steht dem Autor des Psalms nahe, der seine Schwäche gegenüber den Folgen des eigenen Unrechts einsieht. Das im Psalm 51 ausgedrückte Gebet beinhaltet außerdem die Ermutigung zur Bittstellung bei Gott um eine moralische Wiedergeburt des Menschen. Die Frucht der von Gott geschenkten Gnade der Verzeihung ist die innerliche Freude des Menschen und die Verehrung Gottes. Der Psalm 51 stellt also das wahre Bild Gottes dar, der den Menschen liebt. Als solcher ist er dem Menschen, auch dem sündigen, Gegenstand der Liebe.

<sup>11</sup> M. Morse, *Psalmy na trudne chwile*, Warszawa 1997, s. 187.

## RODZAJE GRZECHÓW NARUSZAJĄCYCH ŚWIĘTOŚĆ ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO I RODZINNEGO W UJĘCIU KODEKSU ŚWIĘTOŚCI ZAWARTYM W KSIEDZE KAPŁAŃSKIEJ

Treść: — I. Grzechy naruszające świętość życia małżeńskiego. 1. Zawieranie małżeństwa z osobami blisko spokrewnionymi. 2. Cudzołóstwo. 3. Poligamia. 4. Pożycie podczas menstruacji. 5. Homoseksualizm. 6. Zoofilia. 7. Obcowanie z niewolnicą. — II. Grzechy naruszające świętość życia rodzinnego. 1. Oddawanie córki na nierząd. 2. Składanie dzieci w ofierze bożkom. 3. Złorzeczenie rodzicom. — Summary

Jednym z obszerniejszych tekstów biblijnych w Starym Testamencie, dotyczącym życia małżeńskiego i rodzinnego jest „Kodeks Świętości”. Stanowi on integralną część Księgi Kapłańskiej, będącą jednym ze składników Pięcioksięgu. W języku hebrajskim księga ta nosi nazwę *wajjikra*, co można przetłumaczyć jako „I zawołał”. Natomiast w tłumaczeniu greckim otrzymała ona nazwę „Leuitikon” (*biblion*). To właśnie tłumaczenie greckie stało się podstawą określenia Księgi Kapłańskiej w tłumaczeniu łacińskim, jako *Liber Leviticus*<sup>1</sup>.

Jednakże takie tłumaczenie nie jest zbyt adekwatne do treści tej księgi, w której stosunkowo mało jest fragmentów dotyczących bezpośrednio samych lewitów i ich zadań. Przestrzeganie przepisów kultowych i moralnych miało prowadzić ludzi do świętości. Fakt, iż w księdze znajdują się przepisy dotyczące sprawowania kultu w świątyni przez kapłanów i lewitów pozwala przypuszczać, że znaczna część Księgi Kapłańskiej jest związana z tradycją kapłańską. Dzieło kapłańskie nie jest jednolite, co pozwala wysnuć wniosek, iż powstało ono jako efekt długiego procesu, w którym doszło do wchłonięcia przepisów prawnych, opracowanych w różnych okresach dziejów Izraela<sup>2</sup>. Wskazuje na także różny styl poszczególnych części i użyte tam słownictwo. Najprawdopodobniej redaktor tego dzieła zebrał wcześniej istniejące partie tekstu i złączył je ze sobą. Teksty należące do tej tradycji daje się łatwo rozpoznać nie tylko po tej treści, ale także po ich schematycznej budowie i stylu, który jest suchy i monotony, bez większego zaangażowania uczuciowego, posługując się tymi samymi zdaniami lub nawet wyrażeniami<sup>3</sup>. Ponieważ dzieło kapłańskie nie przyznaje królowi żadnych uprawnień w dziedzinie kultu, a główną postacią w narodzie czyni kapłana, dlatego zdaje się, iż pochodzi

<sup>1</sup> St. Wypych, Pięcioksiąg, Warszawa 1987, s. 121.

<sup>2</sup> J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico testamento*, Brescia 1979, s. 199 n.

<sup>3</sup> J.St. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 39.

ono z okresu, w którym monarchia już nie istniała. W świetle tego faktu najbardziej prawdopodobna data powstania dzieła kapłańskiego wydaje się być V wiek przed Chrystusem. Na taki czas wskazuje ponadto fakt, iż tacy prorocy, jak Deuteroizajasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz nie znają jeszcze treści Księgi Kapłańskiej. A zatem byłyby to czas przebywania diaspory żydowskiej w Babilonii.

Treść dzieła kapłańskiego charakteryzuje się świadomością transcendencji Boga, co uwidacznia się w unikaniu przez nie antropomorfizmów. Objawiający się Bóg jest określany jako *Chwała Jahwe*<sup>4</sup>. Wyrażenie to podkreśla ważność, moc i potęgę Bożą. Człowiek w dziele stworzenia jest ujęty wedle tej tradycji jako ukoronowanie działania Bożego<sup>5</sup>.

Na szczególną uwagę w Księdze Kapłańskiej zasługuje jej część obejmująca rozdziały 17–26 i określana jako Kodeks Świętości<sup>6</sup>. Fragment ten powstał niezależnie od innych części księgi. Wyraźnie widoczna centralizacja kultu w tekście kodeksu wskazuje, iż powstał on w środowisku kapłańskim. Nazwa „Kodeks Świętości” pochodzi z częstego używania w tym tekście, formuły: *świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Jahwe, wasz Bóg*. Jest to wyraźna zachęta do świętości, jako naczelnej zasady Kodeksu Świętości. Zawołanie to jest skierowane także do podstawowej wspólnoty społecznej, którą jest małżeństwo i rodzina. Dlatego interesującą wydaje się być próba analizy rodzaju grzechów, ukazanych w Kodeksie Świętości, naruszających świętość tych podstawowych wspólnot ludzkich.

## I. GRZECHY NARUSZAJĄCE ŚWIĘTOŚĆ ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO

W Kodeksie Świętości znajduje się szereg przepisów, dotyczących świętości życia małżeńskiego. Pozwalają one określić te zachowania, które będąc niezgodne z tymi zasadami, naruszają świętość wspólnoty małżeńskiej.

### 1. Zawieranie małżeństwa z osobami blisko spokrewnionymi

Pierwszą taką formą niewłaściwego zachowania na płaszczyźnie małżeńskiej jest zawieranie małżeństw z osobami blisko spokrewnionymi. W Kodeksie Świętości występuje szereg tekstów dotyczących tej właśnie dziedziny. Wyrażeniem określającym w tych tekstach tworzenie małżeństw z osobami blisko spokrewnionymi jest „odkrywanie nagości”<sup>7</sup>. Zwyczaj tego typu było bardzo rozpowszech-

<sup>4</sup> Tenże, *Kebed Jahwe*, w: *Studia teologiczne*, Lublin 1976, s. 51–58.

<sup>5</sup> Należy stwierdzić, iż Dzieło Kapłańskie charakteryzuje się bardzo dojrzałą myślą teologiczną.

<sup>6</sup> Podobne zbiory występują w Księdze Wyjścia (Kodeks Przymierza) i w Księdze Powtórzonego Prawa (Kodeks Deuteronomiczny).

<sup>7</sup> Są nimi następujące fragmenty Kpł 18,6–17: „Nikomu z was nie wolno obcować po małżeńsku z bliskimi krewnymi. Jam jest Jahwe! Nie będziesz więc odkrywał nagości swego ojca ani matki. Ona jest matką twoją, nie będziesz zatem odkrywał jej nagości. Nie będziesz też odkrywał nagości swojej macochy, bo ona należy do twego ojca. Nie będziesz odkrywał nagości swojej siostry, córki twego ojca albo matki, i to zarówno urodzonej w waszym domu, jak i poza nim. Nie będziesz odkrywał nagości



nione w krajach, z którymi zetknął się Izrael w czasie swojej historii, zwłaszcza dotyczy to Egiptu i Kanaanu. W Egipcie od bardzo dawna w zwyczaju były małżeństwa pomiędzy bliskimi krewnymi. Nawet pomiędzy ojcem i córką, czy też pomiędzy matką i synem. W Kanaanie natomiast rozpowszechniała się prostytucja, przybierająca różne odmiany. Teksty biblijne bardzo zdecydowanie przestrzegają przed takimi zachowaniami<sup>8</sup>. Fakt rozszerzenia zakazu zawierania małżeństw na wiele spokrewnionych ze sobą osób, może świadczyć o zaostrożnym wycuciu moralnym. Jest to, więc dowód głębokiej troski o zdrowie moralne małżeństwa i rodziny.

## 2. Cudzołóstwo

Druga forma niewłaściwych zachowań na płaszczyźnie małżeńskiej przedstawia Kpł 18,20: *Nie będziesz obcował cielesnie z żoną twego bliźniego, bo stałbyś się przez to nieczysty*. Taką samą wymowę posiada Kpł 20,10–12: *Mężczyzna, który cudzołoży z żoną bliźniego, musi ponieść śmierć, i to zarówno on sam, jak i cudzołożnica. Kto obcuje cielesnie z żoną swego ojca, odkrywa nagość swego ojca; oboje muszą ponieść śmierć, ściągają na siebie ten wyrok. Kto obcuje cielesnie ze swoją synową, musi ponieść śmierć razem z nią; oboje dopuścili się hańby i ściągają na siebie ten wyrok*. Obie sekwencje nawiązują do cudzołóstwa, jako czegoś szczególnie niegodziwego, co jeszcze bardziej podkreśla surowość kary, która jest śmierć, jaka spotka ludzi tak postępujących.

Cudzołóstwem jest obcowanie fizyczne zamężnej kobiety z jakimkolwiek mężczyzną. W odniesieniu do mężczyzny, za cudzołóstwo uważa się pozamałżeńskie współżycie z kobietą zamężną albo zaręczoną. Ponieważ dozwolone zostało wielożeństwo, mężczyzna godzi w małżeństwo bliźniego tylko wtedy, gdy narusza jego prawo własności<sup>9</sup>. Jest to akt gwałcący przynależność żony do męża, bądź

córki twego syna ani córki twojej córki, bo ich nagość jest twoją nagością. Nie będziesz odkrywał nagości córki żony twego ojca, bo ona jest jego dzieckiem a twoją siostrą; nie będziesz odkrywał więc jej nagości. Nie będziesz odkrywał nagości siostry twego ojca, bo jest ona jego bliską krewną. Nie będziesz odkrywał nagości siostry twojej matki, bo ona jest jej bliska krewną. Nie będziesz odkrywał nagości brata twego ojca, nie będziesz się więc zbliżał do jego żony, bo jest ona twoja ciotka. Nie będziesz odkrywał nagości swojej synowej, bo ona jest żoną twego syna, nie będziesz więc odkrywał jej nagości. Nie będziesz odkrywał nagości żony twego brata, bo ona należy do niego. Nie będziesz odkrywał nagości kobiety i nagości jej córki; nie pojdziesz też córki jej syna ani córki jej córki, odkrywając ich nagość, bo są one jej bliskimi krewnymi. Byłaby to rozpusta!” Ponadto innymi tekstami związanymi z tym zagadnieniem są: Kpł 20,14: „Jeśli kto pojmie za żonę jakąś kobietę, a wraz z nią zarazem i matkę jej, jest to rozpusta; w ogniu mają spalić i jego, i je, aby nie było rozpusty wśród was”; Kpł 20,17: „Jeśli ktoś pojmie siostrę, córkę swego ojca albo matki, i zobaczy jej nagość, a ona nagość jego, jest to hańba! Mają być straceni na oczach rodaków, gdyż odkrył on nagość własnej siostry i musi ponieść odpowiedzialność za swą winę”; Kpł 20,19–21: „Nie odkrywaj nagości siostry twojej matki ani siostry twego ojca, bo to byłoby odkrywaniem własnego ciała; tak postępujący muszą ponieść odpowiedzialność za swoją winę. Kto obcuje z żoną swojego stryja, odkrywa nagość swego stryja. Poniosą więc oboje ciężar swego grzechu — pomrą bezdzietni. Kto pojmie (w małżeństwo) żonę swego brata, dopuszcza się złego czynu, bo odsłania nagość brata. Tacy pomrą bezdzietni”.

<sup>8</sup> L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa: od Starego do Nowego Testamentu*, ZN KUL 23(1980), s. 17–24.

<sup>9</sup> C. Breuer, *Cudzołóstwo*, w: PSB, k. 202–203.

narzeczonej do narzeczonego (Kpł 20,10; Pwt 22,12 n.). Żona występuje tu więc jako rzecz męża (Wj 20,17), a nie jako osoba, z którą współżyje on w wierności i wzajemnej miłości (Rdz 2,23 n.). Owo poniżenie godności kobiety jest związane ze zjawiskiem poligamii, właściwym potomstwu Kaina, naznaczonego piętnem gwałtu<sup>10</sup>. W odniesieniu do mężczyzny, za cudzołóstwo uważa się pozamałżeńskie współżycie z kobietą zamężną albo zaręczoną. Ponieważ dozwolone zostało wielożeństwo, mężczyzna godzi w małżeństwo bliźniego tylko wtedy, gdy narusza jego prawo własności (Rdz 4,1). Niestety wielożeństwo było przez długi czas tolerowane (Pwt 21,15; 17,17; Kpł 18,18). Oprócz naruszenia prawa, za cudzołóstwo uważa się też grzech przeciwko wymaganej przez Boga czystości. Prawo starotestamentowe w wielu tekstach potępia cudzołóstwo, jako jedno z głównych niebezpieczeństw życia małżeńskiego (Wj 20,14; Pwt 5,18)<sup>11</sup>. Już zwyczaj Rdz 38,24, usankcjonowany następnie prawem pisany (Pwt 22,22; Kpł 28,10), kazał karać śmiercią zarówno wiarołomną małżonkę, jak i jej współnika. Ten surowy zakaz uprawiania cudzołóstwa, miał na uwadze potrzebę zabezpieczenia praw małżonka, ponieważ mężczyźni w zasadzie, nic nie zabraniało utrzymywać stosunków z kobietami wolnymi lub nierządnicami<sup>12</sup>.

Prorocy ponadto, widzą w cudzołóstwie niedochowanie wierności przez małżonków a mężczyznę, uznają za tego, który rozbija własne małżeństwo. Często symbolika małżeństwa oraz cudzołóstwa służyła prorokom za przykład oddania związków człowieka z Bogiem (Oz 2,21 n.; Iz 54,5 n.)<sup>13</sup>. Niewierność ludu piętnują oni jako cudzołóstwo i nierząd (Oz 2,4), ponieważ lud oddaje się kultowi bożków, jak nierządnicą swym partnerom — dla korzyści (Oz 2,7; 4,10; Jr 5,7; 13,27; Ez 23,43 n.; Iz 57,3)<sup>14</sup>.

Także mędrcy ukazują wielkie zło, jakim jest cudzołóstwo (Prz 6,24–29; Syr 23,22–26) i zachęcają męża, by zachował miłość dla oblubienicy swej młodości (Prz 5,15–19; Ml 2,14 n.). Co więcej, potępiają nawet uczęszczanie do nierządnic, chociaż w ówczesnym rozumieniu, takie postępowanie nie czyniło mężczyzny cudzołożnikiem (Prz 23,27; Syr 9,3.6).

<sup>10</sup> M.F. L a c a n, Cudzołóstwo, w: STB, s. 170.

<sup>11</sup> K. E l l i g e r, Das Gesetz Leviticus 18, ZAW 67: 1955, s. 1–25.

<sup>12</sup> Lecz w miarę zbliżania się coraz bardziej do instytucji małżeństwa monogamicznego, daje się zauważyć pewien postęp i na tym odcinku. Także mężczyzn obowiązuje zakaz cudzołóstwa (Hi 31,9; Syr 9,5.8.9; 41,22 n.). W tych granicach praktyka cudzołóstwa jest surowo potępiana przez proroków (Ez 18,6), nawet gdy winnym okazuje się sam król Dawid (2 Sm 12). Mędrcy otaczają młodych ludzi opieką i chronią ich przed uwodzicielstwem wykolejonych kobiet (Prz 5,1–6; 7,6–27; Syr 26,9–12), pragnąc ich w ten sposób wychować do wierności małżeńskiej. C. W i e n e r, Małżeństwo, w: STB, s. 446.

<sup>13</sup> T. S u j e c k a, Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza, w: Studia z biblistyki, t. 7, red. R. Bartnicki, Warszawa 1994, s. 243–315.

<sup>14</sup> Symbolem wszystkich dramatów małżeńskich wynikających z niewierności oblubienicy jest tekst Ez 16,15–34. Przedstawia on wiele powodów udręki dla wiernego oblubieńca, który utracił swoją umiłowaną. Ile włożył starań o uratowanie jej życia, w obdarowanie jej najpiękniejszymi klejnotami wynika z długiego opisu poprzedzającego relację o wiarołomstwie ukochanej.

### 3. Poligamia

Kolejna forma zachowań naruszających godność małżeństwa prezentuje Kpł 18,18: *Nie pojmiesz też jakiejś kobiety razem z jej siostrą, aby nie współzawodniczyły ze sobą, gdy będziesz odkrywał nagość jednej a życia drugiej*. Instytucja małżeństwa w Starym Testamencie przechodzi dość wyraźne przemiany. Najstarsze teksty Biblii przedstawiają rodzinę typu patriarchalnego, co znajduje swoje odbicie w ustawodawstwie Mezopotamii, z której wywodzi się Abraham. Tylko po jednej pełnoprawnej żonie posiadają zarówno Abraham, jak i Izaak. Niewolnice, z którymi żyją patriarchowie, nie były uważane za żony. Rozwody na etapie izraelskiego prawa pisanego nie były przedmiotem określeń zbyt dokładnych. Chronologicznie pierwszy rozwód wspomniany jest w 2 Sm 3,14–16. Mikal, córka Saula, była najpierw żoną Dawida, a potem, jeszcze za życia Dawida, została żoną Palatiela (2 Sm 3,14–16). Wiadomo, że mężczyzna mógł oddalić od siebie pełnoprawną żonę, dając jej tak zwany „list rozwodowy” (Pwt 24,1).

W opinii wielu egzegetów jedną z głównych przeszkód stałego małżeństwa oraz przyczyn rozwodów, w których inicjatywa należała wyłącznie do męża, jest cudzołóstwo. Przepis Pwt 24,1–4 nie tyle ustanawia rozwody, ile je utrudnia. Ubiegającemu się o rozwód mężczyźnie nakazuje, aby wręczył żonie „*efer keritut* — „list rozwodowy” oraz zakazuje mu przyjąć ją w przyszłości ponownie za żonę<sup>15</sup>. Oba te wymagania nie były łatwe. List musiał zawierać przyczynę rozwodu, co czyniło sprawę publiczną tajemnicą, a niemożność połączenia się po raz drugi z oddaloną żoną, była silną zaporą przed zbyt pochopną decyzją w tak ważnej sprawie. W ten sposób prawo religijne Starego Testamentu z jednej strony przyjmowało, że związek małżeński, który stał się nie do zniesienia, nie musi i nie powinien być definitywny<sup>16</sup>. Z drugiej strony prawo to dawało rodzinie izraelskiej zabezpieczenie dostosowane z jednej strony do wymogów ówczesnego życia społecznego, z drugiej zaś do zasadniczych imperatywów wiary jahwistycznej. Ów list rozwodowy, zwany także „książeczką odrzucenia”, dawał kobiecie prawo do wstąpienia w nowy związek małżeński. W ten sposób ustawodawca, darząc nieproporcjonalnie dużymi przywilejami mężczyznę, otaczał swoistą opieką także kobietę. Lecz prawo kobiety porzuconej przez męża i obdarowanej książeczką rozwodową było wyraźnie ograniczone (Pwt 24,2–4)<sup>17</sup>.

Przyczyna rozwodu jest w Pwt 24,1 określana podobnie, jak w Pwt 23,15 hebrajskim zwrotem *erwat dabar*, który oznacza „nagość”, jakąś rzecz odpychającą, odrażającą. LXX przetłumaczyła ów zwrot przez „rzecz wstydliva” (grec. *ashemon pragma*), a Wulgata przez *aliqua foeditas*, to jest „jakaś sprośność”. Biorąc pod uwagę występowanie tego zwrotu w Prz 30,23; Iz 50,1; Jr 3,7–8; Oz 2,4 i w innych tekstach, można by przypuszczać, jak wielu dawniej uważało, że jedynie niewierność małżeńska mogła być tą przyczyną. Ponieważ jednak za niewierność była wyznaczona kara śmierci (Pwt 22,22), istotnymi przyczynami rozwodów, poza niewiernością (nie każdy mąż korzystał z prawa śmierci, wielu wolało rozwód),

<sup>15</sup> E. Przybyła, List rozwodowy w Prawie Mojżesza, *ŻM* 26: 1976, nr 7–8, s. 54–63.

<sup>16</sup> K. Romaniuk, Sakramentologia biblijna, Warszawa 1994, s. 189.

<sup>17</sup> E. Mock, List rozwodowy, w: PSB, k. 662–663.

mogły być; bezdzietność, ciężka i długotrwała choroba żony, stwierdzenie braku dziewictwa na początku małżeństwa (por. Pwt 22,19–29), a najprawdopodobniej — związku kazirodcze. W takim wypadku nie chodziło faktycznie o rozwód, lecz o oddalenie kobiety, która żoną nie była. Widać jednak z tego, że sformułowanie „coś odrażającego” dopuszczało możliwość różnych interpretacji.

Były w zasadzie dwa przypadki, w których mężczyzna nie mógł oddalić swej żony nawet, gdy dostrzegł u niej coś odrażającego. Mężczyźni nie wolno było oddalić żony, jeśli został zmuszony do jej poślubienia, w następstwie uwiedzenia jej jako dziewicy (Pwt 22,28–29). Drugi przypadek dotyczył sytuacji, gdy mężczyzna zarzuca „złe czyny” swojej przyszłej żonie (Pwt 22,17–19). Prawo rozwodowe początkowo zezwalało jedynie mężczyźnie na żądanie rozwodu. Później, jak wykazują papirusy elefantińskie, także kobiety mogły występować z inicjatywą rozwodową<sup>18</sup>. Prawo talmudyczne przewidywało przypadki, kiedy żona mogła żądać rozwodu. Do takich wypadków należały; stała brutalność męża, jego odrażająca i nieuleczalna choroba, jak na przykład trąd. Prawo zakazywało jej jedynie powrotu do pierwszego męża, gdy rozwiodła się ze swoim drugim mężem albo nawet gdy tamten umarł, albo też gdyby przez cały czas pozostawała bezżenna. Prawnie rozwiedziona kobieta uchodziła u Izraelitów za wolną i dlatego mogła zawrzeć ważnie związek małżeński. Wydaje się, że początkowo kobieta rozwiedziona, jeśli pozostawała wolna, mogła wrócić do swego męża (por. 2 Sm 3,13). Dopiero później prawodawca deuteronomistyczny wprowadził to prawo. Chciał w ten sposób zapobiec lekkomyślnym rozwodom<sup>19</sup>.

Tak, więc, pomimo pewnego upośledzenia w prawie, kobieta a zwłaszcza jej dobre imię, jest przedmiotem poważnej troski prawodawcy<sup>20</sup>. Wiadomo również, że nie wszyscy małżonkowie lub przynajmniej niezbyt pochopnie, korzystali z przysługującego im prawa wręczania żonie listu rozwodowego. Tak na przykład Abraham przez wiele lat tolerował obok siebie nieplodną Sarę. Podobnie Elkana, który darzył wielką miłością swoją żonę, Annę. W rezultacie takiego postępowania dzieje wszystkich patriarchów nie przekazują ani jednego przypadku rozwodu małżeńskiego. Małżeństwa rozpadały się dopiero wtedy, gdy jedna ze stron umierała. Obopólna, dozgonna wierność małżonków jest często opiewana jako ideał godny najwyższych pochwał (Prz 5,18–20; Tb 6,18; Ml 2,14–16)<sup>21</sup>.

Należy stwierdzić, że pomimo początkowo wyraźnego ideału monogamii, małżeństwo w Izraelu było w zasadzie rozwiązalne, chociaż głównie ze strony męża. Jednak Stary Testament wyraźnie opowiada się przeciw tej praktyce (Pwt 22,13–19.28 n.), chociaż nie kwestionuje samego prawa do rozwodu<sup>22</sup>.

Ideał małżeństwa monogamicznego, choć niekiedy bardzo tłumiony, pozostawał ideałem na każdym etapie rozwoju myśli starotestamentalnej. W partiach Pięcioksięgu reprezentujących tradycję jahwistyczną, związki poligamiczne są potępiane bardzo zdecydowanie (Rdz 2,18–24). Izaak (Rdz 25,19–28), Ezechiel

<sup>18</sup> A. Vincent, *La religion des judeo-araméens d'Éléphantine*, Paris 1937, s. 505.

<sup>19</sup> St. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań 1971, s. 229–231.

<sup>20</sup> J. Warzecha, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, *ComP* 13: 1993, nr 6, s. 19–29.

<sup>21</sup> K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 26.

<sup>22</sup> C. Breuer, *Rozwód*, w: *PSB*, k. 1158–1159.

(Ez 24,15–18), Józef (Rdz 41,50), Hiob (2,9 n.), Tobiasz — to przedstawiciele związków monogamicznych. Nawet, gdy to było związane z kłopotami, mówiło się często o urokach związków monogamicznych (Prz 5,1–20; 18,22; 19,13; Koh 9,9; Syr 25,13–26; Tb 8,6 n.). Monogamia uchodzi w Starym Testamencie za normalny przypadek, chociaż do późnych czasów uprawiano poligamię. Prorocy zakładali monogamię, kiedy stosunek Jahwe do Izraela opisywali posługując się obrazem małżeństwa (Oz 2,18–23; Jr 3,7–10; Ez 16,8; Iz 54,5)<sup>23</sup>. Stary Testament wyraźnie wskazuje na jednożeństwo, jako na ideał (Tb 8,7), pojawia się ostra krytyka rozvodu (Ml 2,14)<sup>24</sup>.

Opowiadanie o stworzeniu pierwszej pary ludzkiej (Rdz 2) ukazuje małżeństwo monogamiczne, jako związek odpowiadający myśli Bożej i zgodny z naturą człowieka<sup>25</sup>. Patriarchowie z linii Seta, są przedstawieni jako monogamiści (Rdz 7,7). Poligamia pojawiła się dopiero w linii Kainitów. Pierwszym poligamistą, jakiego przedstawia Biblia, jest Lamek, potomek Kaina (Rdz 4,19). Biblia ukazuje też występowanie zjawiska konkubin. Odpowiada to prawu babilońskiemu, według którego mężczyzna mający żonę, może nadto poślubić niewolnicę. Dotyczy to szczególnie przypadku, gdy pierwsza żona była bezdzietna. Ale było to możliwe również wtedy, gdy jego żona miała dzieci. Ta niewolnica, gdy zostanie matką, nie może być zrównana w prawach z małżonką prawowitą. W przypadku, gdy niewolnica-matka wynosi się nad nieplodną panią, prawo Hammurabiego nakazuje zrównać ją ponownie z innymi niewolnicami (por. Rdz 16,4–6)<sup>26</sup>. Stary Testament podaje liczne przykłady występowania konkubin (Rdz 22,20–24; 36,11–12; Sdz 8,30–31; 2 Sm 3,2–5.13; 1 Krl 1,3; 2 Krm 11,18–22)<sup>27</sup>. Należy zaznaczyć, że konkubiny nie korzystały z praw przysługujących legalnym małżonkom i nie mogły nawet współzawodniczyć z nimi w pozyskiwaniu sobie ewentualnej życzliwości panów, którym wspólnie służyły. Konkubina nie miała prawa współżycia z jakimkolwiek innym mężczyzną. Gdyby się jej to jednak przydarzyło, podlegała surowej karze, a jej współnik był zobowiązany złożyć ofiarę przebłagalną (Kpł 19,20–22). Stawała się wolna dopiero po śmierci tego, komu służyła jako konkubina. Dzieci zrodzone z konkubiny nie miały prawa do dziedziczenia (Rdz 21,10)<sup>28</sup>.

Praktyka dość rozpowszechnionej poligamii w Starym Testamencie tłumaczy się przede wszystkim powszechnym kultem płodności oraz ideałem wielkich rodzin. Ideał płodności i troska o to, aby mieć wielką rodzinę, kazały dążyć do posiadania jak najliczniejszego potomstwa (Rdz 15,3; Sdz 8,30; Ps 127). Również królowie decydując się na związki poligamiczne kierowali się intencją powiększenia powagi dworu królewskiego i podkreślenia politycznego znaczenia władcy<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> G. Herrgott, Monogamia, w: PSB, k. 759; T. Grabowski, Założenia metafory małżeńskiej według Księgi Ozeasza, *RBL* 40(1987), s. 240.

<sup>24</sup> R. Pesch, Małżeństwo, w: PSB, k. 696.

<sup>25</sup> A. Corti, *Matrimonio e vita coniugale*, Milano 1972, s. 25–28, 33.

<sup>26</sup> L. von den Eerenbeemt, *Codex Hammurabi*, Roma 1932; J. Klimenta, *Prawo Hammurabiego*, Warszawa 1957.

<sup>27</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 16.

<sup>28</sup> K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, jw., s. 32.

<sup>29</sup> G. Herrgott, Poligamia, w: PSB, k. 995–996.

W przypadkach królów poligamia objawiała się posiadaniem znacznego haremu<sup>30</sup>. Lecz pomimo względów tak ważnych jak posiadanie potomstwa i znaczenie polityczne, nigdy nie zrezygnowano z ideału małżeństwa monogamicznego. Sytuacja jest już całkiem jednoznaczna od czasu powrotu z niewoli babilońskiej (Ne 13,23–28; 10,1–31; Ezd 9,1–44). Mnożą się wówczas ostrzeżenia przed rozluźnianiem obyczajów i obcowaniem z kobietami moralnie wykołejonymi (Prz 2,16–19; 5,1–23; Syr 26,13–18), pojawiają się pouczenia zabraniające nawet pragnień i spojrzeń pożądliwych (Hi 31,1 n.)<sup>31</sup>.

Biblia ukazuje niebezpieczeństwa, które kryje poligamia. Zjawisko poligamii prowadzi niejednokrotnie do występków kazirodztwa pasierba z macochą (Rdz 35,22; 49,4; 2 Sm 3,7; 16,21–22; 1 Krl 2,17,21; Ez 22,10). Na co dzień poligamia przejawiała się w konfliktach, jakie rozgrywały się między żonami i ich dziećmi. Rywalizacja o miłość mężowską i walka o pozycję własnych synów wśród przyrodniego rodzeństwa była przyczyną wielu cierpień i tragedii (Rdz 16,21; 29–30; 1 Sm 1,1–7). W poligamicznej rodzinie dochodziło do przestępstw i zbrodni (2 Sm 13,9–15; 13,29; 15,18). Wśród żon zwykle jedna była ulubienicą i ta najczęściej cieszyła się przywilejami. Wprawdzie prawo brało w obronę dzieci żony niekochanej (Pwt 21,15–17), jednak rzeczywistość codzienna była odmienna. Powodem cierpień dla żon, które nie miały potomstwa, musiał być zwyczaj korzystania z usług konkubiny-niewolnicy. Mimo, że odpowiadało to duchowi tamtych czasów, musiało to być niewątpliwie wielkim upokorzeniem dla żon prawowitych<sup>32</sup>.

W świetle powyższej analizy, poligamia jest zachowaniem naruszającym godność małżeństwa.

#### 4. Pożycie podczas menstruacji

Dość oryginalną, ale zarazem interesującą naukę odnoszącą się do małżeństwa, zawiera Kpł 18,19: *Nie zbliżaj się do kobiety w czasie jej słabości miesięcznej, aby odkrywać jej nagość*. Niemal identyczne w swej treści jest Kpł 20,18: *Kto by obcował z żoną w okresie jej słabości miesięcznej i odkrył jej nagość, źródło jej krwi, ona by również odkryła źródło swojej krwi, wtedy oboje mają być wyłączeni ze swego ludu*. Oba te wersety mają najprawdopodobniej na celu głównie wzgląd zdrowotny a nie moralny, który ma przyczynić się do prawidłowego funkcjonowania małżeństwa.

<sup>30</sup> Nie wiadomo dokładnie, od kiedy istnieje harem (I. Seibert, *Kobiety Starożytnego Wschodu*, Warszawa 1975, s. 40).

<sup>31</sup> K. Romaniuk, *juw.*, s. 32–33.

<sup>32</sup> M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 127.

## 5. Homoseksualizm

Czymś szczególnie rażącym i naruszającym godność małżeństwa jest grzech wzajemnego współżycia mężczyzn pomiędzy sobą, co ukazuje Kpł 18,22: *Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, bo to jest obrzydliwość.* Także sentencja Kpł 20,13 zawiera niemal identyczne pouczenie: *Kto obcuje cielesnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, wraz z nim dopuszcza się obrzydliwości: obaj muszą ponieść śmierć, ściągnęli na siebie ten wyrok.* Takie postępowanie jest określane jako grzech sodomii. Sodomia to ogólny termin używany na określenie stosunków płciowych, które nie są naturalne, czyli heteroseksualne, utworzony na podstawie historii o Sodomie, której mężczyźni, młodzi i starzy, zachowali się niewłaściwie wobec gości Lota (Rdz 19,1–11).

## 6. Zoofilia

Najbardziej jednak drastycznym zachowaniem stojącym w sprzeczności z godnością małżeństwa jest to, które przedstawia Kpł 18,23: *Nie będziesz też obcował z żadnym zwierzęciem, bo przez to stałbyś się nieczysty. Kobieta też nie podda się zwierzęciu w celu obcowania z nim, bo to rzecz haniebna!* Również Kpł 20,15–16 zawiera taką samą naukę: *Kto by obcował ze zwierzęciem, musi ponieść śmierć. To zwierzę też macie zabić.* Jeśli kobieta zbliży się do jakiegoś zwierzęcia, aby z nim obcować, masz zabić i ją, i to zwierzę; muszą ponieść śmierć — ściągnęli na siebie ten wyrok.

## 7. Obcowanie z niewolnicą

Kolejny przejaw zachowania niezgodnego z zasadami dotyczącymi małżeństwa zawiera Kpł 19,20–21: *Jeśli kto obcuje cielesnie z kobietą, która jest niewolnicą przeznaczoną dla innego mężczyzny, ale jeszcze nie wykupioną ani nie obdarzoną wolnością, musi nastąpić kara. Nie umrą jednak, gdyż ona nie była wolną. Jako zadośćuczynienie dla Jahwe przyprowadzi ona barana przed wejście do Namiotu Zjednoczenia.* Sentencje te nawiązują do zjawiska, którym jest niewolnictwo i sytuacji kobiety będącej niewolnicą. W analizie tej sytuacji, potrzebne jest szersze naświetlenie tła, jakim jest zjawisko niewolnictwa w czasach Starego Testamentu. Na określenie niewolnika, tekst hebrajski Starego Testamentu używa słowa *ebed*. Można go tłumaczyć jako niewolnik, sługa, służący (Rdz 12,16; 24,2; 39,17; Wj 21,2,20; 2 Sm 9,12; Jr 2,14; Hi 31,13). Termin ten odnosi się do człowieka, który nie rozporządza swoją wolnością i znajduje się pod władzą kogoś drugiego. Natomiast na określenie niewolnicy kobiety, tekst hebrajski używa dwóch terminów: *amah*, *sifhah*. Pierwsza termin oznacza niewolnicę (Wj 20,10; 21,7), która pozostaje do dyspozycji pana domu (2 Sm 6,20; Hi 19,15), choć tym słowem są określane nieraz niewolnice kobiet (Rdz 30,3; Wj 2,5; Ne 2,8). Drugi termin oznacza młodą dziewczynę, jeszcze dziewicę, która jest przydzielona do służby, szczególnie pani domu (Rdz 16,16; 25,12; 29,24; 30,4; Ps 123,2; Prz 30,23;

Iz 42,2), ale może być też dana mężowi jako konkubina (Rdz 32,23). Słowo to można przetłumaczyć jako służąca (Wj 11,5; 2 Sm 17,17) całkowicie podległa swemu panu<sup>33</sup>.

Jednym z głównych źródeł pozyskiwania niewolników były wojny. Dlatego znaczną ich część stanowili jeńcy wojenni. Nabywano ich również u handlarzy, którzy zajmowali się kupnem i sprzedażą ludzi tej kategorii. Było to zgodne z powszechnym w starożytności zwyczajem, że jeńcy wojenni byli zamieniani przez zwycięzców na niewolników (Pwt 20,10–18; 21,10–14; Sdz 5,30; 1 Sm 30,2–3; Lb 31,9.18.26–47; 2 Krn 28,8.10)<sup>34</sup>. W większości niewolnikami byli jeńcy wojenni obcokrajowcy. Ale zdarzało się, że Izraelici zamieniali na niewolników jeńców wojennych, którzy byli ich rodakami (2 Krn 28,8–15). Ta sytuacja szczególnie związana była z zadłużeniem. Żydzi niewolnicy byli to przeważnie niewypłacalni dłużnicy, którzy swą pracą niewolniczą, spłacali długi, nie mogąc tego uczynić w inny sposób (Wj 21,1–11; Kpł 25,39; 2 Krl 4,1) oraz złodzieje, którzy nie byli w stanie spłacić ukradzionej rzeczy (Wj 22,2). Bardzo rzadko zdarzało się, że rodzice odsprzedawali swoje dzieci. Miało to miejsce zazwyczaj w przypadku skrajnej nędzy lub też uregulowania długów (Wj 21,7; Ne 5,2.5). Kradzież niewolników była zakazana (Wj 20, 17; Pwt 5,21). Należy podkreślić, że handel swoimi rodakami w Izraelu, jako niewolnikami, był traktowany, jako godne potępienia (2 Krn 28,11.13; Jr 34,13–22; Ne 5,9)<sup>35</sup>.

Drugim źródłem pochodzenia niewolników był handel. Istnieli bowiem ludzie zajmujący się kupnem i sprzedażą takich ludzi (Rdz 17,12; Wj 21,21). Starożytne prawo izraelskie zezwalało na taką praktykę (Kpł 25,44–45; Wj 12,44; Koh 2,7). Ponadto istniało rozróżnienie pomiędzy niewolnikami nabytymi za pieniądze, od tych, którzy urodzili się w domu (Rdz 17,12.23.27; Kpł 22,11; Jr 2,14). Ci, którzy wychowani byli w rodzinie, byli z nią bardziej związani i równocześnie lepiej traktowani, chociaż ich położenie społeczne było takie samo, jak niewolników kupionych.

Ogólnie można stwierdzić, że sytuacja niewolników była bardzo różna. Wiązało się to głównie ze sposobem traktowania niewolników przez jego właściciela. Niewolnicy byli zazwyczaj traktowani jako rzeczy wchodzące w skład własności pana. Dlatego mógł on ich kupować, sprzedawać, czy też żenić według własnego uznania. Ponadto starożytne prawo mezopotamskie przewidywało, że niewolnicy byli w jakiś sposób zaznaczeni na ciele<sup>36</sup>. W Mezopotamii i Rzymie, niewolnik mógł zgromadzić sobie pewien fundusz, a nawet sam mógł mieć niewolników.

Należy zwrócić uwagę, że niewolnictwo w Starym Testamencie, było rozumiane bardzo specyficznie. Wiązało się to z tym, że niewolnictwo w Izraelu nigdy nie osiągnęło ani takich szerokich rozmiarów ani form znanych w starożytności klasycznej<sup>37</sup>. Niewolnictwo w Izraelu miało bowiem znaczenie teologiczne<sup>38</sup>. Wiąże się to z uciskiem, jakiego Izrael doznał w Egipcie oraz cudownym

<sup>33</sup> A. Jepsen, *Ama und Schipcha*, VT 8: 1958, s. 293–297.

<sup>34</sup> H. Mohrdiek, *Prawo o niewolnikach*, w: PSB, k. 1043–1044.

<sup>35</sup> M. Filipiak, *ju.*, s. 46.

<sup>36</sup> Tamże, s. 48.

<sup>37</sup> Ch. Augrain, *Niewolnik*, w: STB, s. 556–557.

<sup>38</sup> H. Mohrdiek, *Niewolnik*, w: PSB, k. 823.



uwolnieniem przez Boga z tego ucisku (Pwt 26,6 n.; Wj 22,29). Dlatego prawo zmierzało stopniowo do łagodzenia niewolnictwa (Pwt 15,12–18; Kpł 25,39–55; Syr 7,21; 33,30–33)<sup>39</sup>, a nawet włączano ich do rodziny (Wj 20,10; 23,12; Pwt 5,14; 12,12)<sup>40</sup>.

Stary Testament ukazuje także kobietę niewolnicę. Niewolnicą jest przede wszystkim kobieta, którą w posagu wносиła żona do małżeństwa (Rdz 24,61; 29,24,29). Po zawarciu małżeństwa, również pozostawała ona do dyspozycji pani domu, czyli żony (Rdz 16,1; 30,3,9; 1 Sm 25,24; Jdt 10,5) lub pana domu (2 Sm 6,20; Hi 19; 15). W przypadku niepłodności żony, niewolnica mogła ją zastąpić w zrodzeniu potomstwa (Rdz 16,1–4; 30,1–12). Jej pozycja, jako nałożnicy, była uregulowana przez prawo o niewolnikach (Wj 21,3 n.; Pwt 21,10 n.)<sup>41</sup>. Ponadto pan mógł je wydawać za mąż według swej woli (Wj 21,4) lub sam je poślubić. Niewolnica poślubiona nadal zachowywała status niewolnicy (Rdz 16,6)<sup>42</sup>. Musiała na przykład wykonywać ciężką pracę mielenia zboża w żarnach (Iz 47,2). Nazwanie siebie niewolnicą, było również wyrazem pokory wobec Boga (Ps 86,12) i wobec człowieka (1 Krl 1,13,17).

Poza wyżej wymienionymi rodzajami niewolników, Stary Testament wymienia także niewolników państwowych. Można tu wyróżnić niewolników króla i niewolników świątyni. Niewolników królewskich zatrudniano przy wykonywaniu różnego rodzaju państwowych robót publicznych (2 Sm 12,31; 1 Krl 9,15 n.; 2 Krn 8,18; 9,10). Natomiast niewolnicy świątyni spełniali najniższe posługi w świątyni (Ezd 2,43–54.58.70; Ne 3,31; 7,46–56.60; 10,29; 11,3,21).

W świetle powyżej zarysowanej sytuacji niewolnika, możliwość założenia przez niego rodziny, o której wspomina Wj 21,1–5, wydaje się być prawem chroniącym tę instytucję społeczną, niezależnie od statusu społecznego osób ją tworzących.

## II. GRZECHY NARUSZAJĄCE ŚWIĘTOŚĆ ŻYCIA RODZINNEGO

Poza zasadami dotyczącymi życia małżeńskiego Kodeks Świątości zawiera przepisy regulujące życie rodzinne. Również one przestrzegają przed zachowaniami, naruszającymi świętość tej wspólnoty.

### 1. Oddawanie córki na nierząd

Jeden z takich przepisów przedstawia Kpł 19,29: *Nie skazuj swojej córki na hańbę, czyniąc z niej nierządnicę; niech i kraj nie uprawia nierządu, aby nie napełnił się rozpustą.* Jest to bardzo jednoznaczne wezwanie skierowane do ojca,

<sup>39</sup> H. Hopfl, S. Bravo, *Introducti specialis in Vetus Testamentum*, Napoli 1963, s. 120; J.M.P. van der Ploeg, *Slavery in the Old Testament*, *VT Suppl.* 22: 1972, s. 72–87; H.W. Wolf, *Masters and Slaves*, *Interpretation* 27: 1973, s. 259–272.

<sup>40</sup> Z. Falk, *Ex* 21,6, *VT* 9: 1959, s. 86.

<sup>41</sup> G. Herrgott, *Niewolnica*, w: PSB, k. 823.

<sup>42</sup> M. Filipiak, *iw.*, s. 50.

wskazujące mu, iż nie wolno mu podejmować działań, które doprowadziłyby do uczynienia nierządnic z jego córki. Nierządnicą jest kobieta uprawiająca nierząd za pieniądze i przez to, jest dostępna dla wszystkich. Stwierdzenie dotyczące zapłaty, która jest dawana jako należność<sup>43</sup>, sugeruje, że uprawia ona prostytucję zawodowo, czyli zupełnie świadomie i dobrowolnie<sup>44</sup>. W Biblii potępia się zdecydowanie zgodę na współżycie seksualne za zapłatą i językowo łączy się ją z różnymi formami seksualnej niemoralności. Hebrajski źródłostów pojęcia „nierządnicą” (*zona*), pochodzi od czasownika *zana* i oznacza „obcowanie z nierządnicą”, czyli swobodne stosunki seksualne w ogóle, jak również odwrócenie się od Jahwe<sup>45</sup>. W sposób szczególny odnosi się do nierządu uprawianego przez niezamężną kobietę, które jest przestępstwem karanym śmiercią (Rdz 38,4; Pwt 22,20–21; Kpł 21,9). To, co toleruje się w stosunku do prostytutek, jako odrębnej grupy, surowo zakazuje się w stosunku do innych kobiet.

W pierwotnej formie, prostytucja jest instytucją społeczeństwa patriarchalnego, która pozwala mężczyznom na stosunki seksualne poza małżeństwem, zastrzegając jemu wyłączne prawo do swych żon. Dlatego też prostytutką jest zwykle kobieta, a prostytucja mężczyzn zwykle nieznaczna. Zasadniczo prostytutka była tolerowana, jednak zawsze napiętnowana pewną hańbą (Rdz 34,31; 1 Krl 22,38), nawet jeśli wyrażano się o niej z podziwem z powodu szlachetnego charakteru czy czynu. Dlatego też kapłanom nie wolno było poślubić prostytutki (Kpł 21,7), ani zmuszać córki do prostytucji (Kpł 19,29). Mężczyzn ostrzega się przed zwodniczym urokiem nierządnic i trwonieniem majątku z ich powodu (Prz 7,10)<sup>46</sup>.

W historii Izraela kilka ważnych postaci łączyły związki z nierządnicami. W Jerycho nierządnicą Rachab ukryła szpiegów wysłanych przez Jozuego (Joz 2). Jefte był synem nierządnic (Sdz 11,1), a Tamar udawała nierządnicę, by nakłonić Judę do współżycia (Rdz 38,14–18). Żadna z tych kobiet nie została napiętnowana. Lecz należy wyraźnie zaznaczyć, że prostytutki były traktowane jako osoby drugiej kategorii. Teksty biblijne posługują się w kilku przypadkach metaforami odnoszącymi się do prostytucji. Fragmenty takie znajdują się zwłaszcza w Księdze Ozeasa, który związki Izraela z obcymi bogami i narodami porównuje do postępowania żony uprawiającej nierząd, albo do samej nierządnicy (prostitutki) szukającej kochanków (Oz 1,2; 2,2–13; Kpł 20,5; Sdz 2,17; Jr 3,1). Ten polemiczny ton wypowiedzi i stosowanych zwrotów językowych uniemożliwia niejednokrotnie, dokładne określenie natury czynów określanych jako „nierząd”.

Niewiele wiadomo na podstawie Biblii o szczegółowych formach pracy ówczesnych prostytutek. Tamar czekała na skrzyżowaniu dróg. Czekać na Judę miała ona zakrytą twarz za pomocą woalki. Lecz miało to raczej na celu ukrycie jej własnej tożsamości, niż wskazanie, że uprawia nierząd. Na przykład w Asyrii prostytutki nie mogły zakrywać twarzy. Rachab z kolei miała własny dom. Zwroty „postępować jak nierządnicą” lub „traktować kogoś jak nierządnicę”, nie zawsze

<sup>43</sup> C. Wiener, Zapłata, w: STB, s. 1107–1108.

<sup>44</sup> G. Hierzenberger, Najemnicy, w: PSB, k. 783.

<sup>45</sup> P. Trummer, Nierząd, w: PSB, k. 816.

<sup>46</sup> P.A. Bird, Prostytucja, w: Słownik wiedzy biblijnej, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 630–631.

miały znaczenie dosłowne. Kiedy na przykład bracia Diny narzekali na to, że w Sychem potraktowano ją jak nierządnicę (Rdz 34,31), mieli na myśli raczej niewłaściwe zachowanie wobec niej, niż ofiarowanie jej pieniędzy. Zapłata, jaka otrzymywała prostytutka, odpowiadała „zapłacie psa”, a jej zarobek nie mógł zostać zaniesiony do domu Pana (Pwt 23,18). Podobnie jak śmierć dzieci na polu bitwy, tak również i konieczność uprawiania nierządu przez żony uznawano za wielką tragedię (Am 7,17). Prawo nakazujące kamienowanie panny młodej, która nie byłaby dziewicą, miało raczej na względzie fakt, że uprawiała ona rozpustę w domu ojca (Pwt 22,20–21), niż to, że przyjmowała za to pieniądze<sup>47</sup>.

Dla analizy zagadnienia prostytucji istotny jest także hebrajski termin *qedesza*. Służy on określeniu prostytucji sakralnej. Ościenne ludy Izraela w znacznym stopniu utożsamiały siły natury z bóstwem<sup>48</sup>. Płciowość była w ich rozumieniu po prostu środkiem osiągnięcia zjednoczenia z bóstwem. Stąd w obyczajowości Starożytnego Wschodu bardzo trudno odróżnić prostytucję kultyczną od świeckiej<sup>49</sup>. Prostytucja kultyczna była uprawiana od dawna w religiach Egiptu, Babilonu a zwłaszcza Kanaanu. Kobiety i mężczyźni, oddawali siebie w obrzędzie „świętych zaślubin”, w sanktuariach, aby okazać cześć bóstwu i zapewnić urodzajność i płodność krajowi i ludowi. Prostytucja sakralna była zatem jednym z elementów kultu płodności. Pod wpływem obyczajów kananejskich, prostytucja kultyczna przeniknęła i do Izraela. Jednak zdecydowanie sprzeciwiali się jej prorocy (Oz 4,12–14), zakazywało Prawo (Pwt 23,18 n.: Kpł 19,19) i rozporządzenia niektórych królów (1 Krl 15,12; 22,47). Dlatego właśnie Izrael ze swoim pojęciem Boga, absolutnie pozbawionym cech płodności, był tak bardzo uwrażliwiony na wszelką formę prostytucji, ponieważ była ona związana z wyznaniem wiary obcych kultów. Ocena prostytucji w Starym Testamencie jest jednoznaczna. Z jednej strony fanatyczna walka przeciwko „wyżynom” jako miejscom kultu natury i obrzędy oczyszczenia świątyni, w której niekiedy mogły się „zagnieżdżyć” także nierządnicę<sup>50</sup>. Z drugiej natomiast strony, zupełnie naturalny sposób mówienia o obecności nierządnic i obcowaniu z nimi. Zasadniczo uznawana równość płci jest stale kwestionowana przez samo przez się zrozumiące obcowanie mężczyzny z nierządnicami<sup>51</sup>.

## 2. Składanie dzieci w ofierze bożkom

Jeszcze inną zasadę regulującą odniesienie rodziców do ich dzieci podaje Kpł 18,21: *Żadnego ze swoich potomków nie oddasz na ofiarę Molochowi, aby nie bezcześcić Imienia twego Boga. Jam jest Jahwe!*<sup>52</sup> Sytuacja ukazana w tej sentencji

<sup>47</sup> T.S. Frymer-Kensky, Nierządnicza, w: Encyklopedia biblijna, s. 832.

<sup>48</sup> M. Koch, Die Propheten, t. 1, Stuttgart 1987, s. 92, 96.

<sup>49</sup> G. Herrgott, Prostytucja kultyczna w: PSB, k. 1064.

<sup>50</sup> G. Herrgott, Wyżyny, w: PSB, k. 1447.

<sup>51</sup> P. Trummer, Nierządnicza, w: PSB, k. 817.

<sup>52</sup> Zagadnienie to analizuje również Kpł 20,2–5: „Powiedz synom Izraela: Ktokolwiek z synów Izraela, albo z przybyszów osiadłych w kraju Izraela, wyda któregoś ze swych dzieci Molochowi, musi ponieść śmierć; ukamieniuje go miejscowa ludność. I ja też zwrócę się przeciwko takiemu człowiekowi,

nawiązuje do zwyczajów praktykowanych przez sąsiednie społeczności Izraela. Jedną z form takich zwyczajów było składanie dzieci w ofierze bóstwom, w które wierzone. Szczególnie drastycznym przykładem takiego postępowania było palenie dzieci żywcem dla bóstwa zwanego Molochem<sup>53</sup>. Zwyczaj ten jest wyraźnie wspomniany w Starym Testamencie (Rdz 22; 2 Krl 3,27; Sdz 11,30–40). Praktyki tego typu były szeroko rozpowszechnione w epoce królów (2 Krl 16,3; 21,6; 2 Krn 28,3; 33,6), zarówno wśród samych królów, jak również wśród prostego ludu (2 Krl 17,17). O tej okrutnej praktyce wspomina także Micheasz (Mi 6,7)<sup>54</sup>.

Tego typu praktyki Stary Testament wyraźnie odrzuca jako bałwochwalstwo i morderstwo. Prawo wyraźnie stwierdza, że Bóg czuje wstręt wobec tego typu praktyk (Pwt 12,31; 18,10)<sup>55</sup>. Są one zbezczeszczeniem imienia oraz przybytku Bożego<sup>56</sup>. Za tego typu praktyki prawo przypisuje sankcję, którą jest kara śmierci przez ukamienowanie. Jeśli ludzie zrezygnują z tego typu sankcji, to sam Bóg będzie wymierzał karę (Kpł 18,21; 20,2–5). Bardzo wyraźnie występują przeciw temu prorocy (Jr 2,23; 7,31; 19,2–6; 32,35; Ez 16,21; 20,26.31; 23,37.39; Iz 30,33; Jr 31,40) grożąc strasznymi karami (Jr 16,6–9; 32,36; Ez 16,35 n.; 23,46 n.). Groźby te nie tylko są skierowane przeciwko takim rodzicom, ale nawet przeciw całemu miastu a nawet narodowi. Zabicie dziecka jest zbrodnią zarówno przeciw dziecku, jak również i przeciw Bogu, ponieważ dzieci nie są jedynie własnością rodziców, ale należą do Boga (Ez 16,20–21). Dlatego prawo dane przez Boga, zabrania składania dzieci w ofierze całopalnej jakimkolwiek bożkom.

### 3. Złorzeczenie rodzicom

W analizowanym Kodeksie Świętości znajdują się też zasady regulujące zachowania dzieci wobec rodziców, o czym mówi Kpł 20,9: *Ktokolwiek złorzeczy swemu ojcu albo matce, musi ponieść śmierć; ściąga na siebie karę śmierci, ponieważ złorzeczył ojcu czy matce*. Przepis ten stoi na straży godności rodziców, zarówno ojca, jak i matki, co pociąga za sobą obowiązek okazywania im szacunku przez dzieci.

Rola rodziców w życiu dziecka, była ogromna. Wkład ich w rozwój człowieka, stał się podstawą IV. przykazania Dekalogu. Przykazanie to umieszczone jest w Dekalogu, jako pierwsze po przykazaniach względem Boga, z czego można wnosić, że rodzice zastępują dziecku Boga, a zatem przysługują im szacunek. Z Bożego przykazania zatem dzieci mają czcić rodziców<sup>57</sup>. Przykazanie o czci

---

i wyłączyć go z jego ludu, gdyż oddając swoje dziecko Molochovi, skałał mój Przybytek i znieważał moje święte Imię. Gdyby zaś miejscowa ludność przymknęła oczy na to, aby nie widzieć, że ten człowiek wydaje swoje dziecko Molochovi, i nie zabiła go, wtedy ja zwrócę się przeciw temu człowiekowi i przeciw jego rodowi; wyłączę z narodu jego i tych wszystkich, którzy za jego przykładem dopuszczają się przemieszczenia z Molochem.”

<sup>53</sup> A. B e a, Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe?, *Bb* 18(1937), s. 95–107.

<sup>54</sup> Ch. H a u r e t, Pierwociny, w: STB, s. 664.

<sup>55</sup> K.H. P e s c h k e, Grzechy przeciwko kultowi prawdziwego Boga, *ComP* 15(1995), nr 1, s. 41–59.

<sup>56</sup> P. L e k s, Nie będziesz zabijał, *RTK* 13: 1966, z. 1, s. 44.

<sup>57</sup> N. P e t e r s, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, Münster 1913, s. 27, 29.

rodziców brzmi następująco: *Czczij swego ojca i swą matkę, abyś żył długo na ziemi, którą Jahwe, twój Bóg, dał tobie* (Wj 20,12). *Czczij ojca twego i matkę swoją, jak ci nakazał Jahwe, twój Bóg, abyś żył długo i aby ci się powodziło na ziemi, którą Jahwe, twój Bóg, daje Tobie* (Pwt 5,16). Wyrażenie „czcić”, oddane w TM przez *kabbed*, oznacza uznawać „ciężar” rodziców, czyli ich znaczenie i autorytet w społeczności rodzinnej, traktować poważnie, nadawać właściwą rangę. Szczególnie syn ma uznawać znaczenie i autorytet rodziców w społeczności rodzinnej i nadawać im właściwą rangę<sup>58</sup>. W biblijnym sposobie rozumienia „cześć” (*kabod*)<sup>59</sup>, jest czymś realnym, konkretnym, materialnym (Rdz 13,2, Abraham był *kabed meod*, „bardzo zasobny”, ponieważ posiadał trzody, srebro i złoto). Stąd cześć dla rodziców oznacza nie tylko obowiązek teoretycznie rozumianego „uszanowania”, lecz faktyczną troskę o nich, zwłaszcza opiekę w starości. Chodzi o cześć pojętą w sensie materialnym, o to wszystko, w czym cześć się przejawia (Syr 3,8a). Słowo *kabed* oznacza „uczcić”, ale też „sowiec wynagrodzić” (Lb 22,16b–17; 22,37; Sdz 13,17).

Obowiązek czci rodziców, najbardziej precyzyjne uzasadnienie znalazł w Dekalogu<sup>60</sup>.

Cześć okazywana rodzicom dotyczy w równej mierze ojca i matki. Równość tę podkreśla grecki wyraz *doksa*, który oznacza uznać powagę ojca i matki, wynikającą z uprawnień otrzymanych od Boga, w równej mierze. Pan umacnia, zatwierdza wobec synów autorytet i władzę matki, która również reprezentuje Jego wolę<sup>61</sup>. Jej decyzje w stosunku do synów, także i córek, mają rangę orzeczenia prawnego opartego na powadze Boga. Ponadto równość w czci ojca i matki, ukazują sankcje prawne, przewidziane za uderzenie ojca lub matki, lub też złorzeczenia im. W Prawie takie postępowanie jest zakazane tymi samymi formułami bez żadnego rozróżnienia (Wj 21,15.17). Oboje rodzice reprezentują Boga, który przez nich kieruje życiem tych młodych ludzi<sup>62</sup>.

Dekalogowy nakaz czci rodziców nie miał na celu zabezpieczenia i utrwalenia patriarchalnej struktury życia rodzinnego. Domaga się on bowiem czci tak dla ojca, jak i dla matki. Oparte na dekalogu prawa szczegółowe Starego Testamentu używają zawsze formuły łącznej, mówiącej o ojcu i matce. W przykazaniu dekalogu chodziło raczej o zabezpieczenie wspólnoty i harmonii pomiędzy pokoleniami. Był to ogromnie ważny problem w rodzinie Starego Testamentu, obejmującej często cztery pokolenia i mającej wspólne miejsce zamieszkania. Od

<sup>58</sup> J. Gaspar, *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament* (The catholic University of America. Studies in Sacred Theology 8), Washington 1947, s. 101 n.

<sup>59</sup> M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 21.

<sup>60</sup> Ch.J.H. Wright, *La famille en Israel et le Decalogue*, *Hokma* 18: 1981, s. 14–33.

<sup>61</sup> J. Nelis, *Gericht*, w: BL, s. 560.

<sup>62</sup> Ogólny nakaz czci rodziców, zawarty w Dekalogu, jest bardziej sprecyzowany w innych tekstach Starego Testamentu, które orzekają do czego zobowiązuje i co wyklucza cześć rodziców. Można tu wyróżnić na przykład, zakaz bicia rodziców (Wj 21,15); złorzeczenia im (Wj 21,17; Prz 20,20; 30,11; Syr 3,9b), lekceważenia ich (Pwt 27,20; Syr 3,12–13.16), kłamrność (Pwt 21,18–21), wysmiewanie (Prz 30,17), okradanie (Prz 28,24). Za bicie rodziców, przeklinanie ich i inne ciężkie przestępstwa przeciw porządkowi rodzinnemu, rodzice mogli domagać się śmierci swego syna (Wj 21,15–17; Kpł 20,9; Pwt 21,18–21; 27,16). Kto lekcewał rodziców, powinien być tak ukarany, jakby lekcewał samego Boga (Kpł 24,15–16). W rodzicach należy uznawać ów praautorytet, którego ostateczne źródło tkwi w Bogu.

właściwego rozwiązania tego problemu, zależało przecież trwałe posiadanie ziemi błogosławionej i przyszłość. Ponadto w przykazaniu dekalogu nie ma żadnej wzmianki o sytuacjach, w których nadużywanie rodzicielskich wpływów mogłoby zwalniać dzieci od obowiązku czci rodziców. W ujęciu Starego Testamentu, jedynie wyjątkowo może zaistnieć sytuacja, w której synowie mogą mieć obowiązek nieposłuszeństwa wobec nakazów i zwyczajów ojców (Ez 20,18)<sup>63</sup>. Nakaz okazywania czci rodzicom jest obecny w całym Starym Testamencie.

Należy tu podkreślić, że przykazanie o czci rodziców, stało na straży największego dobra społecznego, harmonii i wspólnoty między pokoleniami, opartej na wzajemnej zależności i przydatności. Łamanie tego przykazania sprowadza całkowitą dezorientację w stosunkach międzyludzkich (Mi 7,6). Dla młodego pokolenia, które przejęło już w swe ręce aktywną i główną odpowiedzialność za życie, przykazanie o czci rodziców było apelem: nie wolno ludzi starych spisywać na straty ani pozostawiać ich jedynie własnemu losowi. Młode pokolenie, które nie ma jeszcze doświadczenia życiowego, nie może się obejść bez doświadczenia starszych<sup>64</sup>. To doświadczenie dla młodych jest bardzo ważne, ponieważ ukazuje sposób dobrego życia (Prz 6,26–23). Ale i starsze pokolenie nie może się obejść bez młodych, zwłaszcza w starości.

Korzenie przykazania o czci rodziców i wdzięczności wobec rodziców, tkwią z pewnością w niejednym gorzkim doświadczeniu życiowym ludzi starych, zniedołężniałych, traktowanych przez młodych, jako ciężar. Rodzicielstwo jest, więc bardzo ważnym motywem czci rodziców (Syr 3,7; 7,27–28; Tb 4,3–4)<sup>65</sup>.

Przykazanie o czci rodziców nie odnosi się tylko do młodzieży, ale co więcej, w pierwszym rzędzie do ludzi dorosłych, gdyż tych głównie dotyczą i inne przykazania dekalogu. Wskazuje na to również fakt, że na określenie stosunku do rodziców, autor użył słowa „czcić” a nie „być posłusznym”. Z chwilą osiągnięcia dojrzałości, dzieci już nie są zobowiązane do posłuszeństwa swoim rodzicom. Natomiast nadal obowiązuje je cześć i szacunek dla rodziców. A ponadto musi tu także chodzić o dorosłe osoby, gdyż tylko one mogły być oskarżone przez rodziców przed całą społecznością<sup>66</sup>.

Stąd też, przepis nakazujący uśmiercenie dziecka, które znieważyłoby rodziców, miał na celu ochronę ich autorytetu, podkreślenie ich rangi i w ten sposób zapewnienie im należytej pozycji w życiu społecznym.

<sup>63</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy, jw.*, s. 77.

<sup>64</sup> A. Deissler, *Jam jest twój Bóg, który cię wyzwolił*, Warszawa 1977, s. 56–57.

<sup>65</sup> R. Albertz, *Hintergrund und Bedeutung des Elterngabots im Dekalog*, ZAW 90: 1978, s. 348–374.

<sup>66</sup> Jeszcze pełniejsze zrozumienie obowiązku okazywania czci wobec rodziców, którego motywem jest rodzicielstwo, ukazuje Kpł 19,3: „Każdy z nas będzie miał bojaźń przed swą matką i swym ojcem”. Przez użycie słowa „tirau” — powinniście mieć bojaźń, a nie słowa „kabded”, jak w dekalogu, prawodawca chciał zaznaczyć święty charakter rodziców, ich uczestniczenie w stwórczej mocy samego Boga. Przez ten właśnie charakter winni oni być dla swych dzieci, zastępcami Boga. Odmienne od innych tekstów biblijnych, mówiących o rodzicach, matka jest tutaj wymieniana przed ojcem. Tajemnica rodzicielstwa, która w tym przypadku ma na uwadze autor, jest związana przede wszystkim z matką. To w jej łonie dokonuje się poczęcie i narodziny nowego życia. M. Filipiak, *Biblijne podstawy, jw.*, s. 75.

Małżeństwo i rodzina to podstawowe wspólnoty poczęcia i rozwoju człowieka. Dlatego właśnie pojawia się potrzeba stworzenia takiego prawodawstwa, które zapewniłoby tym wspólnotom prawidłowe wypełnianie ich funkcji. Pomocą w tym, mogą być poszukiwania, przynajmniej niektórych przepisów w tej dziedzinie, w starożytnych prawach. Jeden z takich zbiorów prawa małżeńskiego i rodzinnego jest zawarty w Kodeksie Świętości, który jest częścią Księgi Kapłańskiej, stanowiącej część Starego Testamentu. Dokładna analiza przepisów tam zawartych pozwala odkryć bardzo wysoką pozycję małżeństwa i rodziny w ówczesnym społeczeństwie. Przede wszystkim wynika ona z tego, iż twórcą tego prawa jest sam Bóg. Jako naczelną zasadą prawodawstwa małżeńskiego i rodzinnego, przedstawionego w Kodeksie Świętości, wysuwa się świętość. Ważne jest tu stwierdzenie, iż wszystko, co uniemożliwia osiągnięcie świętości przez człowieka, jest traktowane jako niezgodne z prawem.

Konkretnym przejawem takiego niewłaściwego postępowania jest na przykład zawieranie małżeństw pomiędzy osobami blisko spokrewnionymi. Innym zachowaniem będącym w sprzeczności z prawem, które stoi na straży świętości małżeństwa i rodziny, jest cudzołóstwo i wielożeństwo. Do szczególnie drastycznych zachowań naruszających prawo w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego, należy zaliczyć wzajemne obcowanie mężczyzn pomiędzy sobą, lub obcowanie człowieka ze zwierzętami. Tego rodzaju działania powinny budzić bardzo dotkliwie konsekwencje dla człowieka.

Również dziedzina wzajemnych odniesień pomiędzy rodzicami i dziećmi powinna być kształtowana przez stosowne zasady prawne. Stąd też, przepisy te wyraźnie przeciwstawiają się chociażby takiej praktyce, rozpowszechnionej w tamtych czasach, którą było składanie swoich dzieci w ofierze bóstwu w formie odbierania im życia. Inną formą poniżenia dziecka, w tym przypadku córki, było czynienie z niej nierządnic. Prawo zdecydowanie przeciwstawia się takim działaniom. Równocześnie nakazuje dzieciom okazywanie szacunku wobec swoich rodziców, przestrzegając ich przed przykrymi następstwami w przypadku okazywania pogardy rodzicom.

Powyżej przedstawione zasady prawne, regulujące życie małżeńskie i rodzinne zawierają wiele cennych wskazówek, które można by i współcześnie wykorzystać do tworzenia stosowanego prawodawstwa rodzinnego, ponieważ opierają się one o to, co wynika z natury człowieka, a ta pozostaje zawsze ta sama, niezależnie od czasu i miejsca.

**THE SORTS OF SINS DESTROYING SANCTITY  
OF MARRIAGE AND FAMILY ACCORDING TO CODE  
OF SANCTITY IN THE BOOK OF LEVITICUS**

SUMMARY

Marriage and family are basic communities for a proper development of human being. This is why, it appears a need to create very accurate law, that would allow for a normal existing. As a help at this, it could be research, at least, some aspects of law at ancient documents. One of a such collection of the marital law is contained at the Code of Sanctity, that is a part of The Book of Leviticus, which is included in The Old Testament. A very accurate analysis some of its text, show a high priority of a marriage at a social life. First of all, The Code of Sanctity, shows that a real creator of marital law is God himself. As a basic rule of marital life is sanctity. This is a fundamental motive for a marriage. Everything against this must be throw away off human's behaviour. Especially wrong forms of this are marriage among close relatives, adultery and polygamy. A very drastic form evil behaviour is homosexuality and zoophilia. These rules presented at the Code of Sanctity have very precious directions which could be used to create proper marital law at present times, because they are based on a human's nature that is always all the same, independently from place and time.



## TEOLOGICZNA WIZJA SZATANA W APOKALIPSIE 12,3–17

Treść: — Wstęp. — I. Nieprzyjaciół Boga. 1. Fałszywy stwórca. 2. Król — uzurpator. 3. Poddany Bogu. — II. Nieprzyjaciół Kościoła. 1. Agresor wobec Kościoła i chrześcijan. 2. Zwyciężony przez wierzących. — III. Zwodzący całą ludzkość. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

Kim jest szatan? Czy istnieje naprawdę? Jak działa? Czy jest rzeczywistością osobową? A może jest tylko reliktem dawnych wierzeń, które nie mieszczą się w schematach współczesnych pojęć teologicznych. Te i podobne pytania nurtują teologów, którzy w sposób autentyczny próbują nawiązać dialog z tekstami Biblii dotyczącymi problemu działania szatana. Pośród ksiąg biblijnych, które dostarczają nam najwięcej informacji na temat głównej figury demonicznej należy wymienić Apokalipsę według św. Jana. Działanie szatana przedstawione jest zarówno w Listach do Kościołów (Ap 2–3) jak i w głównym korpusie księgi (Ap 4–22). Apokaliptyczno-prorocka historia szatana w części zawierającej wizję rozpoczyna się w rozdz. 12. Rozwija się potem w sposób mniej lub bardziej bezpośredni w rozdz. 13, 16–18, 19, aby osiągnąć swoje apogeum w rozdz. 20.

Niniejszy artykuł jest owocem uważnej lektury egegetycznej Ap 12<sup>1</sup>. Okazuje się bowiem, że pomimo że Ap 12 kojarzone jest głównie ze znakiem obleczonej w słońce Niewiasty, pierwszorzędnym aktorem tego rozdziału jest figura demoniczna — smok, który w Ap 12, 9 zostaje wprost nazwany szatanem i diabłem. Charakterystyka teologiczna szatana w Ap 12 została przedstawiona w trzech głównych wymiarach: w relacji szatana do Boga, do Kościoła oraz do całej ludzkości. Należy żywić nadzieję, że lektura teologiczna Ap 12 pozwoli choć w części odpowiedzieć nam na fundamentalne kwestie związane z postacią szatana w relacji do współczesnego świata.

---

<sup>1</sup> M. Karczewski, Dynamika symbolu w Ap 12,3–4a, *Studia Elbląskie* IV: 2002, s. 203–223, oraz tenże, L'altro segno (Ap 12,3). La figura del drago in Ap 12,3–17 e le sue implicazioni teologico-bibliche, Roma 1999.

## I. NIEPRZYJACIEL BOGA

## 1. Fałszywy stwórciel

Jednym z istotnych znaków rozpoznawczych szatana w Ap 12 jest jego stosunek do stworzenia, a więc również do samego Stwórcy. Temat relacji do Stwórcy pojawia się na samym początku, kiedy okazuje się, że przedmiotem wizji „innego znaku” jest jakiś smok. Termin *drakōn* wybrany przez autora Apokalipsy pozostawia słuchaczowi czy lektorowi sporo swobody, co do przyjęcia ostatecznej interpretacji. Uważna lektura egzegetyczna sugeruje, że punktem wyjścia dla tworzącego się w kontekście Apokalipsy symbolu „smoka” pierwotne odniesienie do starotestamentalnej koncepcji teologicznej potworów morskich ukrywających się w odmętach oceanu. Potwory te stanowią personifikację zagrożeń i niebezpieczeństw związanych z morzem. Są to twory związane z prehistorią stworzenia, pierwsze istoty żywe stworzone przez Boga. Inne pokrewne i istotne odniesienie historyczno-religijne stanowią postaci mitologiczne, przedstawiciele pierwotnego chaosu i buntu zaangażowane w pierwotną walkę z bóstwem porządkującym kosmos w momencie stworzenia. Postacią, która stanowi jakby bezpośredni model smoka z Ap 12 jest Lewiatan (zob. Job 3,8; 40,25; itd.). Starotestamentalna koncepcja Lewiatana, poza odniesieniem do konkretnych zwierząt (wieloryb, hipopotam, krokodyl)<sup>2</sup> zawiera potężny ładunek odniesień symbolicznych. Lewiatan jest symbolem napięcia, które przeżywa człowiek zagrożony przez to, co zostało stworzone, przede wszystkim przez morze, które go przerasta, uniemożliwia jakkolwiek dominację i kontrolę. Lewiatan i Behemot, stworzone według apokaliptyki judaistycznej<sup>3</sup> jako pierwsze stwory żyjące piątego dnia stworzenia. Dlatego Lewiatan w kontekście stworzenia jest typem mitycznego potwora, przedstawiciela sił buntu i chaosu. Jedynie Bóg jest w stanie kontrolować Lewiatana a nawet z nim się bawić, ponieważ jedynie On jest autentycznym Panem wszystkich sił natury<sup>4</sup>. Dla człowieka Lewiatan pozostaje jednak stworem na wskroś niebezpiecznym<sup>5</sup>, chociaż jego agresja może osiągnąć poziom dopuszczalny przez Stwórcę<sup>6</sup>. W perspektywie eschatologicznej podkreśla się stan ciągłego konfliktu między Lewiatanem i Bogiem, co przesądza, że jego ostateczna klęska jest nieuchronna<sup>7</sup>.

W tekście Ap 12 znajdujemy mniej lub bardziej wyraźne aluzje do kontekstu pierwotnej walki w momencie stworzenia. Smok, nawiązujący do buntowniczych i pierwotnych przedstawicieli stworzeń w Ap 12,4a wykonuje pierwszy gest. Zrzuca z nieba jedną trzecią część gwiazd z nieba i rzuca je na ziemię. Jest to gest pychy i pogardy, poprzez który smok próbuje imitować prawdziwego Stwórcę<sup>8</sup>. Działanie smoka niszczy porządek rzeczy zaplanowany przez Stwórcę. Mizerny

<sup>2</sup> N.K. Kiessling, Antecedents of the Medieval Dragon, *JBL* 89: 1970, s. 169–171.

<sup>3</sup> Rdz 1,21; 4 Ezd 6,49–52; 1 Hen 60,7–8; 24–25; 2 Bar 29,4; TestAsh 7,3.

<sup>4</sup> Ps 104,26.

<sup>5</sup> Job 41,22–26.

<sup>6</sup> Ps 73,14.

<sup>7</sup> Iz 27,1; 2 Bar 29,4.

<sup>8</sup> W kontekście Ap poza jednostkowym, nieudolnym działaniem smoka, tym, który powoduje spadanie gwiazd lub ingeruje w wymiar kosmiczny świata jest jedynie Bóg Stwórca.

efekt jego działania (jedna trzecia)<sup>9</sup> wskazuje, że smok nie jest w stanie wpływać na stworzenie jako nowy stwórca. Smok, który jak Bóg chce kierować światem stworzonym okazuje się być jego niszczycielem.

Drugi motyw nawiązujący do idei smoka jako potencjalnego stwórcy znajdujemy w Ap 12,15–16. Smok, zwany wężem usiłuje pozbawić niewiastę jej naturalnej kryjówki, przygotowanej dla niej przez Boga. Niewiasta, która może być interpretowana jako symbol Kościoła w jego rzeczywistości historycznej jest początkiem nowego porządku, nowego stworzenia, które w sposób pełny dokona się w czasach eschatologicznych (Ap 21,1.5)<sup>10</sup>. Intencją smoka jest zmiana pustyni w ogród. W pozbawionym wody suchym pustkowiu pojawia się rwąca rzeka, która ma „ponieść” niewiastę. Z motywem tym związana jest istotna treść teologiczna, która odnosi się również do konfliktu między wolą Boga-Stwórcy, dla którego pustynia jest uprzywilejowanym miejscem przebywania niewiasty, a brutalną agresją smoka-węża, by w sposób krańcowy je odmienić. Smok występuje jako pseudo-stwórca niszczący autentyczny porządek stworzenia<sup>11</sup>. W interpretacji eklezjalnej symbolu niewiasty staje się jasne, że zagrożenie Kościoła polega na utracie jego naturalnego środowiska, ukrytego w symbolu pustyni. Znaczenie tekstu Ap 12,15–16 nie wyczerpuje się zatem w prostym wyszukiwaniu możliwych odniesień historyczno-literackich, ale zawiera w sobie wyraźną aluzję do rzeczywistości wartości duchowych i moralnych życia chrześcijańskiego. W kontekście Ap 12 próba agresywnego wyobcowania niewiasty kończy się dla smoka (szatana) porażką. Następne rozdziały Ap relacjonują działania smoka jako inspiratora innych zachowań antyboskich, które tym razem dotyczą przede wszystkim socjopolitycznego i religijnego wymiaru życia ludzkiego<sup>12</sup>.

Motywy szatana, aktywnego „nowego” stwórcy nie pojawia się więcej ani w Ap, ani w innych pismach Nowego Testamentu. Wyjątkowość obrazów demonicznego nowego stwarzania sprawia, że są one niezwykle interesujące. Nabierają one specyficznej ostrości w kontekście trendu negatywnych działań człowieka określanych jako zniszczenie i degradacja środowiska naturalnego. Chrześcijańskie poszukiwanie odpowiedzialnych za fizyczną samozagładę, ku której prowadzi nieuporządkowane „grabienie” Ziemi w jej wymiarze ekologicznym, nie powinno być pozbawione odniesień do rzeczywistości duchowych. Również w rozwijającej się ekoteologii nie może zabraknąć relacji do agresywnego działania pseudostwórcy. Chrześcijanie nie powinni nigdy przyjmować postawy „nowych” stwórców. Dzieje się tak wówczas, kiedy człowiek uwierzy, że jest panem świata i stworzenia. W komentarzu do Rdz 1,28 Jean-Louis Ska podkreśla: *Gdy Bóg stwarza człowieka, zawierza mu ziemię jako dzierżawę. Człowiek nie posiada żadnej władzy ani nad morzem, ani nad powietrzem. Innymi słowy, nie jest w stanie zmienić podstawowych okoliczności istnienia: czasu, przestrzeni i ich granic*<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Jest symbolem części, cząstkowości, czegoś niekompletnego.

<sup>10</sup> U. V a n n i, *L'opera creativa nell'Apocalisse*, Roma 1993, s. 54–55.

<sup>11</sup> Ap 4,11; 10,6.

<sup>12</sup> „Fallito il tentativo di cambiare il rapporto degli elementi del cosmo, attivitg del demoniaco si sposta verso il campo degli eventi umani”; U. V a n n i, *iw.*, s. 57.

<sup>13</sup> J.-L. Ska, *Creazione e liberazione nel Pentateuco*, w: *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*, Leumann 1989, s. 15.

Zadaniem człowieka wg Biblii jest stawanie się pasterzem stworzenia, zarządcą środowiska naturalnego<sup>14</sup>. Za wypełnienie tej misji jest on odpowiedzialny przed Bogiem, jedynym, prawdziwym Stwórcą.

Wypełnienie się nowego stworzenia poprzedzone zostanie przez całkowitą „dysaktywację” szatana (zob. Ap 20,9; 21). W odnowionym świecie nie ma dla niego miejsca. Nowe stworzenie będzie wolne od wszelkich skutków zła<sup>15</sup> dotyczących ludzi.

## 2. Król — uzurpator

Obok intencji dotyczących konfrontacji z działaniem Stwórcy symboliczny obraz smoka zawiera liczne inne informacje. Pośród nich istotne miejsce zajmują aluzje do królowania smoka<sup>16</sup>. Istnieje ścisła zależność pomiędzy koncepcją prawdziwego stwórcy i prawdziwego króla. Prawdziwy stwórca kontroluje całe stworzenie, rządzi nim bez żadnych ograniczeń. Smok podejmuje próbę wykazania się swoją energią stwórczą oraz władzą królewską. W sposób bezpośredni temat królewskości smoka wyrażony został w trzech momentach: w obrazie wstępnym smoka, w intencji wyeliminowania syna niewiasty, przyszłego mesjasza, oraz w proklamacji nadejścia królestwa Boga.

W obrazie wstępnym w Ap 12,3–4a do rzeczywistości królowania nawiązują przede wszystkim diademy. Inne atrybuty symboliczne związane z głowami smoka niejako uzupełniają obraz potencjalnego króla. Diademy sugerują, że zakres królowania smoka odnosi się do panowania ziemskiego. Smok jest zdolny do pełnienia władzy królewskiej podobnie jak znani z historii królowie. Zdolność ta oparta jest na takich cechach smoka jak inteligencja i witalność, które osiągają maksimum<sup>17</sup>. Wyraża się natomiast w oddziaływaniu negatywnym, które jest jednak ograniczone<sup>18</sup>. Cała energia życiowa smoka jest skierowana na osiągnięcie jednego celu: realizacji własnego królestwa o charakterze absolutnym<sup>19</sup> i totalitarnym<sup>20</sup>. Wyraża to również zwierzęcy, buntowniczy i okrutny charakter smoka, jego kolor nawiązujący do wojny i przemocy (por. Ap 16,6; 17,6). Jego królestwo to królestwo potencjalnych niewolników (por. Ap 13,16–17). Niezwykły kontrast między smokiem a figurą niewiasty, która jest ukoronowana w gwiazdy, odziana w światło, określona jako wielki (wspaniały) znak podkreśla, że królowanie smoka nie ma nic do czynienia z Bogiem. Poza tym symboliczne użycie diademów w Ap 12,3 sugeruje istnienie kontrastu między smokiem i Jeźdźcem na białym koniu,

<sup>14</sup> Tamże, s. 15–16.

<sup>15</sup> „Ad essere annientata non è la creazione, ma soltanto la sua figura peccammonosa, temporale e mortale”; J. M o l t m a n n, E alla fine: Dio, *Concl* 4(1998), s. 173–174.

<sup>16</sup> P. F a r k a š, La „donna” di Apocalisse. Storia, bilancio, nuove prospettive, Roma 1997, s. 216–217.

<sup>17</sup> Siedem głów.

<sup>18</sup> Dziesięć rogów.

<sup>19</sup> „In seinem Reich ist er absoluter Monarch, indem er Gott bewusst ignoriert [...]”; H. K r a u s e, Das Reich Satans, *Bib* 59: 1977, s. 57.

<sup>20</sup> U. V a n n i, jw., s. 54.

ukoronowanym w niezliczoną ilość diademów, o imieniu Słowo Boże (Ap 19,11–16). Nawet jeśli możliwości smoka wyrażone przez liczbę siedem są optymalne, to nieokreślona liczba diademów Jeźdźca sugeruje istnienie króla nieporównywalnie potężniejszego, *Króla królów i Pana panów* (Ap 19,16)<sup>21</sup>, który stanie się przyczyną upadku królestwa szatana.

Cechy charakterystyczne królowania smoka wyrażone w obrazie wprowadzającym znajdują swoje potwierdzenie i dopowiedzenie w opisie pierwszej konfrontacji (Ap 12,4b–6). Narodziny dziecka — „mężczyzny”, który będzie paść wszystkie narody różgą żelazną stanowi dla smoka wielkie zagrożenie (por. Ap 19,11–19). Smok nie szuka kompromisu. Jego intencje są jasne. Za wszelką cenę wyeliminować przyszłego króla. Dziecko jest przyszłym Mesjaszem. Próba wyeliminowania Mesjasza oznacza po raz kolejny, że panowanie smoka posiada charakter antybożski<sup>22</sup>.

Kolejnych informacji na temat smoka-króla dostarcza „midrasz” z Ap 12,10–12. Zostają określone granice wpływów szatana. Szatan nie jest w stanie wpływać na Boga, natomiast królowanie Boga nie ma granic<sup>23</sup>. Szatan podejmuje próbę budowania swojego anty-królestwa w kontekście doczesnym i ziemskim. Czas jego oddziaływania jest ograniczony, dlatego królestwo, które uda mu się zbudować będzie miało charakter tymczasowy i prowizoryczny (por. Ap 12,12).

Następne rozdziały Ap ujawniają, w jaki sposób realizuje się królowanie szatana. Atrybuty bestii z morza (Ap 13,1) są bardzo podobne do tych z Ap 12,3. Zbieżność nie jest przypadkowa. Bestia z morza jest instrumentem szatana w procesie konstruowania w rzeczywistości ludzkiej jego imperium<sup>24</sup>. Jednakże bestia ta, w odróżnieniu od smoka, wyposażona jest w dziesięć, a nie w siedem diademów, co podkreśla tymczasowość jej władzy. Druga bestia, prorok smoka, w służbie pierwszej, posługuje się językiem smoka (Ap 13,11; 16,13). Figurę królestwa o charakterze demonicznym odnajdujemy w obrazie Babilonu, cywilizacji konsumpcyjnej, dążącej do samowystarczalności, wrogiej wobec Boga i jego wyznawców (Ap 17,6.18; 18,7.24). Babilon jest przeciwieństwem królestwa Chrystusa<sup>25</sup>.

Zastanawiające, że sam szatan relatywnie rzadko pojawia się jako postać pierwszoplanowa<sup>26</sup>. Udaje mu się kierować socjopolitycznymi strukturami zła<sup>27</sup> w sposób ukryty.

<sup>21</sup> „As King of kings the Messiah wears many diadems. The Dragon and the Beast wear respectively seven and ten”; R.H. Charles, *The Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, II, s. 132.

<sup>22</sup> Łk 4,6–7; J 12,31.

<sup>23</sup> Motyw wyższości nieba, symbolem transcendencji Boga, nad ziemią, która również znajduje się pod Jego pełną kontrolą jest charakterystyczny dla Apokalipsy, zob. np. 6,1–16; 8,6–12; 9,1; 11,12; 14,6.

<sup>24</sup> „John vividly describes that the Beast from the sea, in form and function, is the replica or duplicate of the Dragon”; P.A. Abir, *The Cosmic Conflict of the Church. An Exegetical-theological Study of Revelation 12,7–12*, Frankfurt am Main 1995, s. 121.

<sup>25</sup> Podobnie U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 298.

<sup>26</sup> Jest jakby architektem, inspiratorem struktur zła, zob. Ap 13,2.11; 16,13; 20,1–3.7–10.

<sup>27</sup> To jeden z aspektów, który w Ap zostaje rozwinięty. O relacjach między światem a królowaniem szatana zob. H. Krause, jw., s. 45–50.

### 3. Poddany Bogu

Wraz z ujawnianymi w rozwoju narracji coraz to nowymi informacjami dotyczącymi szatańskiego charakteru smoka zauważa się *crescendo* jego niemocy. W efekcie pierwszej konfrontacji nie udaje mu się wyeliminować przyszłego króla-mesjasza. W drugiej — traci na zawsze dostęp do transcendencji, natomiast w trzeciej nie jest w stanie pokonać nawet niewiasty. Smok, buntownik wobec Boga, nie wykazał się niczym co mogłoby przybliżyć go do poziomu działania Boga. Pretenduje do bycia nowym stwórcą, lecz nie jest w stanie udowodnić niczego poza faktem, że sam jest stworzeniem (Ap 12,4a.16). Komentując niepowodzenie smoka próbującego zmienić pustynię w ogród (Ap 12,15) U. Vanni konkluduje: *Próby stworzenia rajy na ziemi poza Bogiem są skazane na klęskę, obracając się w zupełną ruinę [...]*<sup>28</sup>.

Arogancja szatana zostaje ukarana (Ap 12,16)<sup>29</sup>. Smok apokaliptyczny poddany jest wszechmocy Boga, podobnie jak pierwotne potwory morskie<sup>30</sup>. Lewiatan napawa trwogą człowieka, ale nie Boga, który traktuje go jak zabawkę<sup>31</sup>.

„Porwanie” do tronu Boga syna niewiasty sprawia, że klęska smoka staje się tylko kwestią czasu. Istnienie królestwa mesjańskiego uniemożliwi smokowi sięgnięcie po absolutną władzę nad światem. Podobne przesłanie niesie obraz mitycznej wojny, którą smok i jego aniołowie przegrywają. Upadek szatana pozostaje w relacji do nadejścia ery królestwa Boga i Mesjasza. Jest to bardzo szczególny moment (*arti*). Jest to upadek nieodwracalny. Rzeczywistym sprawcą tego upadku jest Baranek<sup>32</sup>. Chrystus, Baranek ofiarowany i zmartwychwstały zwyciężył i jego zwycięstwo stanie się definitywne (Ap 5,5; 22,1–5). Czas działania szatana kurczy się nieubłaganie (Ap 12,12b)<sup>33</sup>. Jedynym Panem historii jest Bóg. Jedynym autentycznym królestwem jest królestwo Chrystusa<sup>34</sup>. Jednakże „krótki czas” działania szatana może być dla ludzkości bardzo groźny (Ap 12,12: „biada”).

## II. NIEPRZYJACIEL KOŚCIOŁA

### 1. Agresor wobec Kościoła i chrześcijan

Wspólnota liturgiczna, naturalne środowisko lektury i medytacji tekstu Apokalipsy, jest ciągle zapraszana do zachowania maksimum uwagi<sup>35</sup>. Przeżywa ona

<sup>28</sup> U. V a n n i, *L'opera creativa nell'Apocalisse*, jw., s. 56.

<sup>29</sup> Lb 16,30; Ap 20,10.

<sup>30</sup> Job 40,17–32.

<sup>31</sup> Ps 103,26.

<sup>32</sup> „If God is principal force that permeates the whole book of Revelation, it is Christ the Lamb who is the paramount figure as the actor in dethroning the empire of the Dragon”; P.A. A b i r, jw., s. 280.

<sup>33</sup> Tamże, s. 283.

<sup>34</sup> „L'unico regno è gestito attivamente da Cristo”; U. V a n n i, *L'Apocalisse*, jw., s. 296.

<sup>35</sup> P. Farkaš proponuje odtworzenie sposobu lektury Ap 12 w pierwotnej wspólnotcie chrześcijańskiej. Elementy symboliczne byłyby poddane dekodyfikacji przy zastosowaniu analogii. T e n z e, *La „donna” di Apocalisse*, jw., s. 229–232.

napięcie bycia pomiędzy wyrażonym w postaci symboli przesłaniem treści apokaliptyczno-prorockich oraz sytuacją historyczną, w której funkcjonuje. Treści te mają swoje źródło w Bogu, co sprawia, iż wspólnota przyjmuje je z maksymalną uwagą. Skomplikowana, niejednorodna symbolika zawarta w atrybutach niewiasty<sup>36</sup> zaprasza lektora i słuchaczy do lektury powolnej, umożliwiającej medytację. Drugi znak jest zaskakująco inny od pierwszego<sup>37</sup>. Jego pojawienie się zostaje poprzedzone przez wyrażenie *kai idou* — „a oto” (i patrz, zauważ), które ma pobudzić odbiorców do przyjęcia postawy szczególnej uwagi. Począwszy od Ap 12,3 silna dysharmonia pomiędzy jednym i drugim znakiem nieustannie się pogłębia. Linia narracyjna zawiera niespodziewane zwroty akcji i dostarcza ciągle nowy materiał symboliczny<sup>38</sup>. Na początku wizji wspólnota zdaje sobie sprawę, że jej przedmiotem jest jakaś bestia, z wielkim prawdopodobieństwem niebezpieczna i zbuntowana wobec Stwórcy. Jest to potwór, podobny do wielkich stworów morskich, czy śmiertelnych węży morskich<sup>39</sup>. Być może posiada jakieś znaczenie przenośne, nawiązujące do nieprzyjaciół politycznych i religijnych ludu Bożego<sup>40</sup>. Skrajnie negatywny obraz smoka znajduje swoje dopełnienie w podkreśleniu jego dążeń królewskich.

Jeżeli wraz z większością egzegetów przyjmiemy, że niewiasta jest symbolem Kościoła<sup>41</sup>, zatem wspólnota chrześcijańska mogłaby się z nią utożsamiać w sposób całkowity. To ona jest zagrożona przez smoka. Kościół „wydaje na świat” Mesjasza umożliwiając realizację królestwa Bożego. Wspólnota Kościoła jest ciągle zagrożona przez smoka-szatana, przeżywa sytuacje skrajnego kryzysu, w których wydaje się, iż nie ma dla niej ratunku<sup>42</sup>. Celem pierwszej agresji jest oddzielenie Kościoła od Chrystusa, wydanego na świat w wielkim wysiłkiem. Staje się jasne, że Kościół sterylny, bez Chrystusa, nie ma żadnego znaczenia i nie stanowi dla szatana żadnego zagrożenia. Smok oczekuje narodzin syna niewiasty (Ap 12,4b). Dopiero wspólnota Kościoła, która „urodziła”, staje się przedmiotem ataków ze strony osobowego zła (Ap 12,6.13).

<sup>36</sup> U. V a n n i, jw., s. 227–251.

<sup>37</sup> Kontrapozycja między znakiem niewiasty i smoka jest jednym z przykładów radykalnego bipolarizmu wartości moralnych wyrażonych w Apokalipsie. Z jednej strony spotykamy symbole na wskroś pozytywne, z drugiej zaś — zupełnie negatywne. Trudno znaleźć symbole o zabarwieniu neutralnym, nieokreślonym moralnie. A. Yarbro Collins łączy ten fakt z sytuacją społeczno-polityczną oraz silnym napięciem pomiędzy nadziejami a doświadczeniami negatywnymi w życiu pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. T e n z e, *Reading the Book of Revelation, Interpretation* 40: 1986, s. 241.

<sup>38</sup> O technice narratywnej w sposób intencjonalny użytej przez autora w celu zaangażowania słuchacza mówi D.L. B a r r: „This marked sequence of places and images, images not to be seen with the eye, but rather to provide invisible images for the memory, would allow the attentive hearer to fix the scope of action of the Apocalypse in memory”. T e n z e, *The Apocalypse of John as Oral Enactment, Interpretation* 40: 1986, s. 246.

<sup>39</sup> J.-L. S k a, jw., s. 14.

<sup>40</sup> Iz 51,34; Ez 29,3; 32,2; Ps 87,4; PsSal 2,25.

<sup>41</sup> Cechy antropologiczne kobiety doskonale wpółgrają z idealnym obrazem ludu Bożego, zob. U. V a n n i, *L'Homo apocalypticus: sua struttura personale*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De Gennaro, Napoli 1980, s. 878.

<sup>42</sup> „Die Situation der kirchlichen Gegenwart ist durch Verfolgungen geprägt”. G. S t r e c k e r, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1996, s. 557.

W Ap 12,9 zostaje ujawniona tożsamość smoka. Dzieje się to w sposób stopniowy. Najpierw przypomina się wielkość smoka, która w świetle Ap 12,3–8 stanowi enfazę wszystkich jego cech negatywnych objawionych do tej pory. Stwierdzenie „ten wąż, ten starodawny” obarcza smoka odpowiedzialnością za konsekwencje grzechu z ogrodu Eden, warunki życia człowieka i jego śmiertelność. Już teraz słuchacz chrześcijański jest prawie pewien: smok to osobowe zło. Kolejne określenia: diabeł i szatan odkrywają do końca, kim jest smok. Można z całą pewnością powiedzieć, że całe objawienie dotyczące smoka uzupełnia i pogłębia tradycyjną koncepcję szatana, znaną chrześcijanom. Jest on kimś więcej niż tylko nieprzyjaciel, który „dzieli” i „oskarża”<sup>43</sup>. Podkreślone jest jako charakterystyka osobowego zła ciągle aktualna, zwodzenie, wprowadzanie w błąd całej ludzkości.

Hymn o nadejściu królestwa Bożego, realizowanego w osobie Mesjasza, powiązany ściśle z tematem „wyrzucenia” (Ap 12,10b) rozszerza perspektywę teologiczną konfliktu między Kościołem i szatanem. Przedmiotem agresywnego, nieustannego oskarżania są chrześcijanie. Szatan nie ogranicza się do prześladowania Kościoła i bycia zwodzicielem. Jego równie istotną cechą jest usiłowanie wykazania, że słudzy Boga pozostają w sprzeczności z wolą Boga i doprowadzenie do ich potępienia. W rzeczywistości oskarżanie to ma charakter antyboski i ma na celu zniszczenie więzi między Bogiem i tymi, którzy zostali powołani.

Szatan jest obecny w historii świata (por. Ap 12,13–13)<sup>44</sup>. Jego atak skierowany przeciw niewieście i jej kryjówce, jaką jest pustynia (Ap 12,15–16) miał pozbawić Kościół jego środowiska naturalnego, przygotowanego przez Boga. Szatan-wąż oferuje chrześcijanom iluzję rajy na ziemi<sup>45</sup>. Jego celem jest oderwanie ich od Boga, fałszowanie tego, co do Niego prowadzi, pozbawienie Kościoła jego własnej tożsamości (por. Rdz 3,1–13)<sup>46</sup>. Intencje te, zawarte w wizji, nawiązują bezpośrednio do zagrożeń Kościołów wyrażonych w Listach do Kościołów (Ap 2,9–10.13.20.14; 3,9)<sup>47</sup>.

Użycie motywu wojny, którą smok zamierza prowadzić przeciwko potomstwu niewiasty (Ap 12,17b) sugeruje, że szatan jest bardzo niebezpieczny zarówno dla Kościoła jako wspólnoty, jak i dla indywidualnych wierzących (por. Ef 6,11–12). Wojnę przeciw reszcie potomstwa niewiasty diabeł prowadzi prawie wyłącznie poprzez swoich kolaborantów. Symboliczne figury obydwu bestii (Ap 13,1–13) oraz wielkiej nierządniczy (Ap 17–18) odnoszą się nie tylko do „Sitz im Leben” pierwszych chrześcijan<sup>48</sup>, lecz do ponadczasowych mechanizmów i struktur, który-

<sup>43</sup> Wyraża to sformułowanie „ten nazywany”, w sensie, „ten, którego wy nazywacie” szatanem. Jednakże nazwać go szatanem to zbyt mało. On jest potworem, smokiem, antystwórcą, królem, wężem starodawnym.

<sup>44</sup> H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, s. 172.

<sup>45</sup> U. Vanni, *L'Apocalisse: una profezia per la chiesa italiana*, *CivCat* 4(1995), s. 130.

<sup>46</sup> Na marginesie należy wspomnieć interpretację feministyczną Ap 12 prezentowaną przez C.A. Keller. Wg Keller niewiasta z rajy jest „przyczyną” grzechu i śmierci. Natomiast niewiasta z Ap 12 zwycięża węża i prezentuje rzeczywistość pozytywną, zupełnie przeciwną do Rdz. Autorka mówi o rewolucji socjoreligijnej w koncepcji kobiecości; zob. C.A. Keller, *Die Frau in der Wüste: ein feministisch-theologischer Midrasch zu Off 12*, *EvTh* 50: 1990, s. 423–424, 432.

<sup>47</sup> Wewnętrzna zależność między Ap 2–3 i 12–13 poddał dokładnej analizie H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Tübingen – Basel 1997.

<sup>48</sup> U. Vanni, *L'Apocalisse: una profezia, jw.*, s. 130.



mi szatan posługuje się, by realizować swoje panowanie w czasoprzestrzeni. Atak na wiernych chrześcijan to forma walki z królowaniem Boga. W społeczeństwie zorientowanym na fałszywe kultury i konsumpcjonizm, autentyczny świadek Chrystusa zdaje się być elementem obcym i dziwnym. Dlatego opór i odrzucenie chrześcijanina może osiągnąć swoje apogeum w prześladowaniach, a nawet zabójstwie ze strony struktur zła<sup>49</sup>.

Łatwo zauważyć zatem, iż przesłanie teologiczne dotyczące relacji smok (szatan) — Kościół (chrześcijanie) posiada aspekt pedagogiczny. Autor Apokalipsy wyjaśnia, na czym polega obecność, natura i sposoby działania osobowego zła<sup>50</sup>. Wspólnota wierzących zostaje ostrzeżona, że ma do czynienia z istotą, której możliwości przewyższają zdolności ludzkie (por. 1 Pt 5,8)<sup>51</sup>. Jest zatem konieczne, aby wspólnota Kościoła zachowała maksymalną ostrożność i jeszcze bardziej umiłowala Chrystusa<sup>52</sup>. Powinna przygotować się do ponoszenia ofiar<sup>53</sup>. Świadomość zagrożenia i istniejących trudności jest oznaką odpowiedzialności za wypełnienie powierzonej przez Chrystusa misji<sup>54</sup>.

## 2. Zwyciężony przez wierzących

Symboliczne atrybuty niewiasty sugerują jej ścisły związek z Bogiem i odnoszą się do tekstów poświęconych tematyce wywyższenia przez Niego (por. Ap 12,1)<sup>55</sup>. Bóg otacza opieką Kościół. Pozwala mu przezwyciężyć brutalne ataki szatana. Tylko dzięki pomocy Boga udaje się Kościołowi „wydać na świat” Chrystusa (Ap 12,4b–6)<sup>56</sup> i zachować własną tożsamość. Pustynia, rozumiana jako miejsce schronienia i symbol oczyszczenia, została przygotowana dla Kościoła przez Boga. Bóg zapewnia mu pokarm, podtrzymuje Kościół w istnieniu, troszczy się o niego.

Również motyw Michała posiada znaczenie eklezjologiczne. Imię Michała ma znaczenie emblematyczne. Jest on obrońcą i reprezentantem sprawy ludu Bożego

<sup>49</sup> „Si el Espiritu Santo da vida a la comunidad cristiana e induce a toda la humanidad a una conversion de vida, el falso profeta, por el contrario, persigue y proporciona incluso la muerte física al miembro fiel de la comunidad durante el transcurso de la historia contingente humana”. J. L ó p e z, *La figura de la bestia entre historia y profecía*, Roma 1998, s. 228.

<sup>50</sup> M.E. B o r i n g, *The Theology of Revelation, Interpretation* 40: 1986, s. 263–267.

<sup>51</sup> „Il drago sarà sempre sotto il controllo di Dio, ma nello stesso tempo agirà con delle modalità, con delle leggi, uno stile, una logica che gli uomini potranno avvertire solo in parte ed esprimere, per lo più, in termini di negazione”. U. V a n n i, *L’Apocalisse*, jw., s. 244.

<sup>52</sup> Paradoksalnie sytuacja zagrożenia i kuszenia posiada również wymiar pozytywny; wzmacnia więź z Chrystusem. Fakt ten podkreśla K. S c h u b e r t, *Versuchung oder Versucher?*, *BiLit* 50: 1977, s. 112.

<sup>53</sup> O potencjalnych męczennikach, zdolnych oddać życie za Chrystusa mówi U. V a n n i, *L’Apocalisse: una profezia*, jw., s. 128.

<sup>54</sup> Na temat „Etyki odpowiedzialności” zob. H. U l l a n d, jw., s. 347.

<sup>55</sup> U. V a n n i, *L’Apocalisse*, jw., s. 230–237.

<sup>56</sup> „Il risultato di questo parto doloroso non andrà perduto, nonostante la tracotanza delle forze ostili proprie del sistema terrestre: sarà sottratto misteriosamente per un intervento particolare di Dio alle insidie ostili e collocato presso il trono di Dio”. U. V a n n i, *L’Apocalisse: una profezia*, jw., 129.

wobec nieprzyjaciół (Ap 12,7)<sup>57</sup>. Funkcja Michała jako obrońcy pozostaje w pewnej kontrapozycji do funkcji szatana jako oskarżyciela (Ap 12,11). Oskarżyciel został strącony (por. Ap 12,7–9). Ważnym elementem w opisie relacji szatana i Kościoła stanowi Ap 12,9, który demaskuje nie do końca precyzyjny symbol smoka, uświadamiając chrześcijanom, czego mogą się spodziewać ze strony osobowego zła. Osadzenie tego wersetu w kontekście klęski i wyrzucenia szatana ma kapitalne znaczenie dla przesłania teologicznego całego rozdziału<sup>58</sup>. Nie ma mowy o dualistycznym podejściu do kwestii walki dobra i zła. Wobec Boga i Mesjasza szatan jest zupełnie bezsilny. Radosny hymn zwiastujący nadejście Królestwa Boga (Ap 12,10) ogłasza jednocześnie potępienie szatana. Jego oskarżenia nie stanowią zagrożenia dla tych, którzy należą do Królestwa Chrystusa<sup>59</sup>. Dzieje się tak dlatego, ponieważ „bracia”, poddawani oskarżeniu ze strony szatana uczestniczą w zwycięstwie Baranka<sup>60</sup>. Motyw Krwi Baranka odnosi się do rzeczywistości przebaczenia i uczestnictwa w zmartwychwstaniu. Zwycięstwo dokonało się dzięki ofierze Jezusa (por. J 12,31). Wobec tych, którzy zostali uwolnieni od zarzutów, oskarżenie nie ma racji bytu (por. Ap 1,5). Zwycięzcy należą już do wspólnoty tych, którzy *pluczą swe szaty we krwi Baranka* (por. Ap 7,14) i związuje się ściśle z życiem Jezusa, umarłym i zmartwychwstałym<sup>61</sup>.

Ich gotowość do przyjęcia śmierci męczeńskiej jest wyrazem ich wytrwałości w dawaniu świadectwa (por. Ap 12,17b)<sup>62</sup> oraz przekonania, że prawda objawiona przez Jezusa prowadzi rzeczywiście do pełni życia (por. Ap 2,10). Śmierć biologiczna nie jest już problemem nierozwiązywalnym. Śmierć została pokonana przez *Pierworodnego umarłych* (por. Ap 1,6; 5,6)<sup>63</sup>. Podobne treści odnajdujemy w Hbr 2,14–15 (por. Mdr 2,24). Według autora listu do Hebrajczyków (Hbr 2,14–15) poprzez swoją śmierć Jezus złamał moc diabła i uwolnił wierzących od terroru śmierci fizycznej<sup>64</sup>. Prawdziwym niebezpieczeństwem byłaby śmierć druga, wyłączenie z życia z Bogiem w nowym stworzeniu (por. Ap 2,11; 21,8). Zwycięstwo dokonane przez zbawionych „braci” ma dodać otuchy tym, którzy pozostają jeszcze pod wpływem agresywnej działalności szatana<sup>65</sup>.

<sup>57</sup> P. F a r k a š, Il simbolo della Donna di Ap 12, w: Dummodo Christus annuntietur, red. A. Struś, R. Błatnický, Roma 1998, s. 243.

<sup>58</sup> H. K r a f t, Die Offenbarung des Johannes, jw., s. 171.

<sup>59</sup> „Der Satan hat keinen Einfluss bei Gott”. H. G i e s e n, Johannesapokalypse, Stuttgart 1986, s. 102; por. E. S c h ü s s e r F i o r e n z a, Apocalisse. Visione di un mondo giusto, Brescia 1994, s. 103.

<sup>60</sup> W ten sposób także R. B a u c k h a m, The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation, Edinburgh 1993, s. 86; U. B. M ü l l e r, Die Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1995, s. 238.

<sup>61</sup> „[...] la risurrezione di Cristo è partecipata personalmente dai cristiani perché avviene nel suo sangue; la capacità di superamento delle forze ostili si attua nella storia, acquistando così il massimo di concretezza, proprio per mezzo del sangue”. U. V a n n i, Il sangue nell’Apocalisse, w: Sangue e antropologia biblica, red. F. Vattioni, II/1, Roma 1981, s. 880.

<sup>62</sup> Na temat profetycznego wymiaru świadectwa chrześcijan zob. B. M o r i c o n i, Lo Spirito e le Chiese, Roma 1983, s. 77–91.

<sup>63</sup> Zob. też Ap 1,18; 2,7.8.10; 3,5.13; 5,9.12; 7,17; 14,1–3; 19,13; 20,6.13; 22,1–5.

<sup>64</sup> Problem zniewolenia poprzez strach przed śmiercią w kontekście Hbr 2,14–15 oraz innych tekstów biblijnych omawia M. M a s i n i, Schiavitù d’una paura, *Parola, Spirito e Vita* 33: 1996, s. 163–183 (przede wszystkim 165–172).

<sup>65</sup> Podkreśla to P. B u s c h, Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12, Tübingen – Basel 1996, s. 188–189.

Chrześcijanie, świadomie przeżywający swoją wiarę, są na ziemi pierwocinami Królestwa Chrystusa (por. Ap 1,6)<sup>66</sup>. Dzięki Niemu chrześcijanie stają się kapłanami i są w stanie królować razem z Nim<sup>67</sup>. Temat współkrólowania i udziału w kapłaństwie Chrystus, mimo że nie występuje bezpośrednio w naszym tekście, jednakże stanowi ważne tło teologiczne Ap 12,10–12. Jednym z wymiarów aktywnej obecności królestwa Chrystusa w historii ludzkiej jest zdolność chrześcijan do odniesienia zwycięstwa nad szatanem<sup>68</sup>. Dynamika konfliktu między królestwem Bożym a antykrólestwem, w który istotowo włączony jest Kościół i pojedynczy chrześcijanie, osiągnie swój szczyt w momencie zupełnego i ostatecznego przewyciężenia negatywnego działania struktur zła (por. Ap 19,20; 20,10.15)<sup>69</sup>.

Również ostatni etap narracji Ap 12, wersety 13–17, zawiera informacje dotyczące możliwości pokonania diabła. Podobnie jak w Ap 12,1–9 gwarantem zwycięstwa jest nie tyle sam Kościół, lecz Bóg, który go wspiera. Bóg nie opuszcza Kościoła w momencie brutalnego prześladowania (por. Ap 12,13). Szczególnie symbol skrzydeł orła podkreśla, że Kościół jest zakorzeniony w transcendencji. Również w zaskakującej wizji ziemi pochłaniającej gwałtowne wody, wyrzucone z wnętrza smoka, widoczne jest działanie Boga na rzecz Kościoła. Bóg miłuje swój Kościół<sup>70</sup>. Chrześcijanie, strzeżeni przez moc Boga, mają być zatem ludźmi nadziei<sup>71</sup>, którzy oczekują z napięciem na definitywne wyeliminowanie zła (por. Ap 6,10; 22,20).

### III. ZWODZĄCY CAŁĄ LUDZKOŚĆ

Utożsamienie smoka z wężem z raju, a w konsekwencji z szatanem, oznacza, że na pierwszym planie zostaje umieszczona jedna z najważniejszych jego cech: bycie oszustem i zwodzicielem (Ap 12,9; por. Rdz 3,1–15). Cecha zostaje podkreślona poprzez użycie *planaō* w imiesłowie czasu teraźniejszego z rodzajnikiem<sup>72</sup>. Zwodzenie szatana nie ustaje, nie jest okazjonalne, lecz wpisane jest w jego naturę, jest istotą jego działań<sup>73</sup>. Celem oszukiwania i wprowadzania w błąd jest są

<sup>66</sup> H. Krause, jw., s. 60.

<sup>67</sup> „Il sacerdote, così come ci appare nell'Apocalisse è un ruolo attivo di regno che i cristiani devono esercitare nella storia, una volta raggiunti dall'azione liberatrice di Cristo che li ha costituiti regno”. U. Vanni, L'Apocalisse, jw., s. 367.

<sup>68</sup> Tamże, s. 296.

<sup>69</sup> „La chiesa non esiste per se stessa, ma per contribuire all'avvento del regno universale di Dio. La vittoria già ottenuta dal messia è l'evento escatologico decisivo, ma non può avere raggiunto il proprio obiettivo fino a quando il male non sia completamente abolito dal mondo di Dio [...]”. R. Buccham, La teologia dell'Apocalisse, jw., s. 190; por. U. Vanni, L'Apocalisse: una profezia, jw., s. 128.

<sup>70</sup> P.A. Abir idąc za opinią A.M. Dubarle sugeruje, iż pomoc udzielona przez Boga wspólnocie zagrożonej przez wody jest znakiem wielkiej miłości, podobnej do tej z Pnp 8,7. Tenże, The Cosmic Conflict of the Church, jw., s. 142.

<sup>71</sup> Jest to typ nadziei „pomimo wszystko”, pomimo obecności zła w świecie i w samym wierzącym, zob. H. Langkammer, Nowy Testament o Kościele, Wrocław 1995, s. 164; H. Ulland, jw., s. 343, 345.

<sup>72</sup> Wyraża typ akcji, która jest ciągła, trwa.

<sup>73</sup> U. Vanni, L'Apocalisse: una profezia, jw., s. 129, przypis 12.

konkretne reakcje, zachowania, czyny w ich wymiarze indywidualnym i kolektywnym<sup>74</sup>. Kuszenie to przestanie być zagrożeniem dopiero w momencie ostatecznej dysaktywacji, wiecznej kary, której poddany będzie szatan (por. Ap 12,9; 20,3.8.10).

Terenem uwodzicielskich działań szatana jest cały zamieszkały świat (*oikoumenē*), tzn. wszyscy ludzie (Ap 12,9)<sup>75</sup>. Wobec kuszenia ludzie będą musieli wybrać między dwiema pozycjami: pozwolić się zwieźć lub wejść w ostry konflikt ze złem<sup>76</sup>.

Kościół stanowi tę część ludzkości, która stoi w opozycji wobec uwodzicielskich działań szatana i sił demonicznych związanych z antykrólestwem (por. Ap 2,10.13; 13,7,10). Właśnie przeciwko niemu w szczególny sposób zwraca się działanie kusiciela. Jest to forma walki, którą szatan prowadzi z samym Bogiem<sup>77</sup>. Przykład Jezabel (Ap 2,20) świadczy o skuteczności tej walki. Nawet członkowie Kościoła mogą stać się jego bezwiednymi narzędziami, jeżeli tkwią w błędzie i prowadzą innych do bałwochwalstwa. W sposób zewnętrzny Kościół jest kuszony podobnie jak reszta ludzkości. Również on zostaje poddany zwodniczym praktykom drugiej bestii. Zwodzenie osiąga tu swoje apogeum w naśladowaniu Boga poprzez zdolność wykazania się zdolnościami ponadludzkimi (Ap 13,13). Ludzie adorują pierwszą bestię, władzę polityczną o tendencjach absolutystycznych, tak jak się adoruje bóstwo (Ap 13,7–8)<sup>78</sup>. Druga bestia, systemy i struktury służące manipulacji prawdą i zajmujące się propagandą, zmusza ludzi do ubóstwiania ziemskich systemów władzy, czyli idolatrii. Absolutyzacja struktur politycznych przejawia się w dążeniu do całkowitej kontroli wymiaru socjoekonomicznego życia ludzkiego oraz do pozbycia się przeciwników takiego stanu rzeczy. W świetle Ap 13,15 przeciwnicy propagandy na rzecz defikacji struktur socjopolitycznych i ekonomicznych narażają się na śmierć<sup>79</sup>. Wśród przyczyn potępienia i upadku konsumpcyjnej i zsekularyzowanej cywilizacji Babilonu, dowodu na przynajmniej częściowo skuteczne kuszenie szatana, pojawia się także motyw krwi proroków, świętych i *wszystkich zabitych na ziemi* (Ap 18,23–24). Jednakże nawet konieczność poniesienia gwałtownej śmierci nie może przeszkodzić chrześcijanom w odniesieniu zwycięstwa nad zwodzicielem (Ap 14,5.12–13)<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> E. Corsini sugeruje, że również prześladowanie jest formą kuszenia. T e n z e, *Apocalisse prima i dopo*, Torino 1980, s. 309; por. U. V a n n i, *I peccati nell'Apocalisse e nelle lettere di Pietro, di Giacomo, di Giuda*, SC 106: 1978, s. 372–379.

<sup>75</sup> „Der Engelfall tematisiert die tiefgreifende Schädigung der irdischmenschlichen Lebenswelt durch den verheerenden Einbruch transzendenten Wesen und Wissen”. E. B r a n d e r b u r g e r, *Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie*, Zürich 1986, s. 75.

<sup>76</sup> O idolatrii lub pozytywnym oporze w ramach wspólnoty chrześcijańskiej mówi J. L ó p e z, jw., s. 247–248.

<sup>77</sup> „Gott selbst zu bekämpfen ist unmöglich und daher sinnlos, aber Gottes Werk und Plan in den Geschöpfen zu sabotieren, ist möglich und offenbar ungemein erfolgreich”. H. K r u s e, jw., s. 57.

<sup>78</sup> Świadczy o tym choćby użycie „proskyneō”, „odać cześć, pokłonić się, adorować” odnoszonego głównie do kultu Boga prawdziwego.

<sup>79</sup> Dąży się do tego, aby miejsce proroków chrześcijańskich zajęli agenci propagandy na usługach pseudowładzy, zob. J. L ó p e z, jw., s. 257.

<sup>80</sup> Kult prawdziwego Boga jest mocą w przeciwstawieniu się procesom ubóstwiania potęgi militarnej i politycznej (bestia) i dobrobytu ekonomicznego (Babilon) twierdzi R. B a u c h a m, jw., s. 188.

Niestety ludzkość, rozumiana jako różnorodność odmiennych kategorii osób jak i jako całość jest w stanie przyjąć wobec Boga postawy wrogie, a nawet z Nim walczyć (Ap 6,15; 13,15; 19,18; por. 2 Kor 4,4)<sup>81</sup>. Ci, którzy są pod wpływem działania kusiciela mogą złorzeczyć Bogu (Ap 16,10–11.21, por. 13,6). Naśladując szatana i jego kolaborantów mogą odrzucić możliwość powrotu do Boga (Ap 9,20–21). Specyficzną rolę odgrywają tu tzw. „królowie ziemi”<sup>82</sup> bezpośrednio zaangażowani w konflikt z Barankiem (por. Ap 17,14). Są to figury symboliczne ziemskich władców tego świata, którzy z rozmysłem starają się pozbawić cywilizację ziemskie wszelkiej relacji do transcendencji i do Boga<sup>83</sup>.

Pomimo swoich niewątpliwych „sukcesów” w odrywaniu ludzkości od Boga szatan i wszelkie struktury zła są skazane na porażkę. Wprawdzie obecność diabła w czasoprzestrzeni określona jest poprzez dramatyczne „biada” w Ap 12,12, jednakże zostaje ono natychmiast pozbawione swojej mocy poprzez pokreśleniu faktu, że *diabeł wie, że ma mało czasu*<sup>84</sup>. Dlatego sukces szatana będzie zawsze szczątkowy, a na pewno tymczasowy (por. Ap 20,7–10). Bezsens wysiłków zwodziciela ujawnia się w ekstremalny sposób w momentach ujawnienia ostatecznego losu tych, którzy dali się zwieść. Ich końcem będzie śmierć druga, nieunikniona kara dla nieprzyjaciół Boga. Chociaż w odróżnieniu od Jego bezpośrednich przeciwników (szatan, bestia, fałszywy prorok) ludzie mają przywilej sądu ostatecznego (Ap 20,11–15; 21,7–8), to dramat ewentualnego odrzucenia i sterylna pasywność zawarte w obrazie jeziora siarki i ognia<sup>85</sup> sprawiają, że współpraca ze strukturami zła jest absurdem i najbardziej tragiczną pomyłką (Ap 20,15; 21,8)<sup>86</sup>. Rzeczywistym owocem udanego kuszenia nie jest zatem wolność, niezależność, autodeifikacja człowieka<sup>87</sup>, ale śmierć druga.

## POSUMOWANIE

Uważna lektura Ap 12 nie pozostawia złudzeń, co do realności istnienia czy działania szatana. W utrzymanej w tonie profetycznym wizji jest on głównym przeciwnikiem Boga i Kościoła. Jego oddziaływanie posiada wymiar kosmiczny. Jego zachowanie jest pełne agresji i przemocy, ale zarazem niezwykle inteligentne i perfidne. Chrześcijanin, który czerpie swoje duchowe siły z liturgii i bezpośredniego kontaktu z Chrystusem, nie może bagatelizować działania struktur zła. Stanowią one bardzo poważne zagrożenia dla Kościoła i całej ludzkości. Dlatego

<sup>81</sup> C. B e r d i ñ á n, *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*, Roma 1996, s. 156–163, 176–181, 184–193.

<sup>82</sup> Ap 6,14.16; 17,2; 18,3.9; por. 1,5; 6,15; 21,24.

<sup>83</sup> Podobnie C. B e r d i ñ á n, *iw.*, s. 157.

<sup>84</sup> Podobnie U. B. M ü l l e r, *iw.*, s. 238.

<sup>85</sup> Szeroką perspektywę rozwoju idei piekła przedstawia H. V o r g r i m l e r, *Storia dell'inferno*, Casale Monferrato 1995.

<sup>86</sup> T. O k u r e, *Da Genesi ad Apocalisse. L'apocalittica nella prospettiva biblica*, *Conci* 4(1998), s. 48.

<sup>87</sup> *Coloro che sono ostili a Cristo e si contrappongono ai cristiani possono avere una vita sulla terra apparentemente piena, ma si autodestinano al vuoto vuoto spaventoso di vitalità, alla morte seconda*; U. V a n n i, *L'Apocalisse*, *iw.*, s. 276.

najbardziej pewnym sposobem w ich przewycięzeniu jest wzmocnienie więzi z Chrystusem, Królem królów i Panem panów, Zwycięzcą nad szatanem i grzechem. Należy mieć nadzieję, że Kościołowi naszych czasów uda się uniknąć sytuacji podobnej do Ap 13. Pozornej „nieobecności” (niewiary w) szatana i jednoczesnego konfrontowania się z przenikającymi społeczność ludzką niszczącymi skutkami jego działania.

## **THEOLOGISCHE VISION DES SATANS IN DER APOKALYPSE 12,3–17**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Im Artikel wird die Exegese der Apokalypse 12,3–17 dargestellt. Der Autor konzentriert sich auf die dämonische Figur des Drachens, der als Satan bzw. Teufel bezeichnet wird. Die theologische Charakteristik des Satans wird in der Apokalypse 12 in drei Hauptdimensionen dargestellt: im Verhältnis des Satans zu Gott, zur Kirche und zu der Menschheit. Der Inhalt der Apokalypse 12 weist auf die reale Existenz und Tätigkeit des Teufels. Sein Gebaren kennzeichnen Aggression und Gewalt, gleichzeitig aber auch eine hohe Intelligenz und Tücke. Daher bedroht der Teufel die Kirche und die ganze Menschheit. Der sicherste Weg, Satans Angriffe abzuwehren, sind verstärkte Bande zu Christus dem König und Herrn, dem Überwinder des Satans und der Sünde.

## HISTORIA INDYWIDUALNA I UNIWERSALNA GIETRZWAŁDU (1877–2002)

Treść: — I. Gietrzwałd w czasie objawień. — II. Domy Pielgrzyma. 1. Dom „Najświętszej Maryi Panny”. 2. Budowa i przeznaczenie domu. 3. Zniszczenie budynku przez pożar w 1930 r. 4. Lata powojenne (1945–1954). 5. Pobyt Księża Marianów w Domu NMP w latach 1954–1957. 6. Instytut Katolicki w Gietrzwałdzie w latach 1958–1999. — III. Dom Pielgrzyma im. Jana Pawła II. — Zusammenfassung.

Gietrzwałd, to niewielka wioska leżąca na Warmii, na trasie Olsztyn – Ostróda. Otoczona wzgórzami ciągnie się wzdłuż rzeki Giłwy. Jest znana od 19 maja 1352 r., kiedy to Kapituła Warmińska wydała dekret lokacyjny dla wsi i kościoła<sup>1</sup>. W XIV wieku wybudowano tu kościół drewniany, a w XV w. murowany, pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Konsekracji dokonał bp sufragan Jan Wilde 31 marca 1500 r.<sup>2</sup> Parafia była znana z kultu Obrazu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej. Pierwsza wzmianka o jego istnieniu w kościele gietrzwałdzkim pochodzi z XVI w., został namalowany przez nieznanego malarza. Przedstawia Maryję z Dzieciątkiem Jezus. Na obrazie istnieje napis: *Ave Regina Coelorum, Ave Domina Angelorum*<sup>3</sup>.

Wielkim wydarzeniem dla Gietrzwałdu i całych Prus Wschodnich, a nawet dla sąsiednich diecezji, były objawienia Matki Bożej w roku 1877. Ich początek to dzień 27 czerwca a koniec to 16 września 1877 r. Matka Boża objawiała się codziennie wieczorem w czasie odmawiania różańca. Głównymi osobami, które otrzymały łaskę objawień Matki Boskiej były Justyna Szafryńska i Barbara Samulowska. Pierwsza otrzymała dar widzenia Justyna Szafryńska, która 27 czerwca po zdany egzaminie z katechizmu przed I Komunią św., w czasie modlitwy Anioł Pański zobaczyła na klonie przed kościołem *niezwykłą jasność, w niej biało ubrana postać, z długimi włosami opadającymi na ramiona, siedzącą na złotym tronie, udekorowanym perłami. Po chwili zauważyła jasny blask zstępujący z nieba i anioła ze złotymi skrzydłami, w białej szacie złotem przetykanej z białym wieńcem na głowie, który złożył niski ukłon postaci siedzącej na tronie.*

<sup>1</sup> SRW, s. 421.

<sup>2</sup> CDW, II, s. 179; W. Nowak, Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej, SW 14: 1977, s. 114.

<sup>3</sup> Tamże, s. 114–121.

*Gdy Justyna odmówiła Pozdrowienie Anielskie, postać podniosła się z tronu i wraz z aniołem uniosła się do nieba*<sup>4</sup>. Tak zakończyło się objawienie w pierwszym dniu. Następnego dnia, kiedy Justyna wraz z koleżankami na tym samym miejscu odmawiała różaniec, w czasie bicia dzwonów na Anioł Pański, drzewo klonu zostało oświetlone. Wokół niego utworzył się złoty krąg, a na jego tle ukazał się tron ze złota wyłożony perłami, do którego dwaj aniołowie przynieśli Dziecię Jezus w niebiańskim blasku, trzymające w lewym ręku kulę ziemską i posadzili Je na lewym kolanie Matki Boskiej. Jeszcze inni dwaj aniołowie unosili błyszczącą koronę nad głową Madonny. Inny unosili błyszcząca koronę nad głowa madonny. Inny anioł przyniósł złote berto i trzymał je w prawej ręce nad koroną. Nad wszystkimi pojawił się jeszcze jeden anioł, który wskazywał na wielki krzyż w pozycji poziomej, bez wizerunku Chrystusa ukrzyżowanego. To objawienie trwało pół godziny<sup>5</sup>.

W kolejnych objawieniach Maryja na pytanie wizjonerek: *Czego żąda Matka Boska?* otrzymały odpowiedź: — *żeby codziennie odmawiano różaniec*. A na pytanie *Kto Ty jesteś?* usłyszały odpowiedź: *Jestem Najświętsza Panna Maryja Niepokalanie Poczęta*. Dziewczynki zapytały także, co mają czynić chorzy, aby zostali uzdrowieni? Matka Boska odpowiedziała: *Powinni modlić się na różańcu*. Nazajutrz zawieszono płótno na klonie, by chorzy mogli się go dotykać, jak jest zwyczajem w miejscach świętych. Dzieci prosiły o pobłogosławienie płótna i usłyszały odpowiedź: *Płótno powinno leżeć na ziemi*<sup>6</sup>. Z ust wizjonerek padło też pytanie o tych, którzy nadużywają alkoholu, co z nimi będzie? otrzymały odpowiedź: *oni będą ukarani*. Następnego dnia dzieci usłyszały z ust Maryi, że *będą zdrowi jeżeli będą się modlić i nie będą pić wódki*<sup>7</sup>. 8 września Matka Boska wypowiedział słowa: *Nie smućcie się, bo ja będę zawsze przy was*. Tego też dnia Matka Boska pobłogosławiła źródło na ziemi parafialnej pod lasem. Objawienia zakończyły się 16 września. W tym dniu odbyło się poświęcenie i intronizacja figury Niepokalanej Dziewicy. Poświęcenia dokonał ks. dziekan olsztyński Augustyn Karau. Po poświęceniu figury i kaplicy i odmówieniu psalmu *Miserere mei* figura została umieszczona w kaplicy.

Ostatnie słowa skierowane do dzieci przez Maryję brzmiały: *Odmawiajcie gorliwie różaniec*<sup>8</sup>. I tak zakończyły się objawienia trwające od 27 czerwca.

## I. GIETRZWAŁD W CZASIE OBJAWIEŃ

O Gietrzwałdzie z okresu objawień mamy trzy opisy, które dają nam dość dokładny obraz tej miejscowości. Pierwszy opis sporządził ks. Józef Kazimierz Łomnicki proboszcz z Serocka, który odbył pielgrzymkę do Gietrzwałdu w dniach 12–18 września 1877 r. Pisał, że Gietrzwałd *leży w powiecie olsztyńskim i ma*

<sup>4</sup> AAWO, Acta Generalia der Bischöflichen Curie — die Erscheinungen in Dietrichswalde betr., vol. I 1877–1881, s. 407; por. J. O b ł ą k, Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych (W stulecie objawień) 1877–1977, SW 14: 1977, s. 16.

<sup>5</sup> Tamże, s. 16–17.

<sup>6</sup> Tamże, s. 17.

<sup>7</sup> Tamże, s. 20.

<sup>8</sup> Tamże, s. 22–23.



*romantyczne, piękne położenie, jak wieś na śląskim pogórzu. Kościół na wzniesieniu widoczny z wymienionej stacji kolejowej w Biesalu góruje nad miłą wsią i już z daleka budzi radość w pielgrzymie. Stromy stok placu kościelnego w kierunku południowym jest wysadzony drzewami owocowymi, a pojedyncze domy są jakby przylegające do wzgórza. Dotem biegnie wiejska droga nad strumykiem między pięknym zadrzewieniem a schludnymi domami. Z placu kościelnego rozciąga się piękny widok na wieś bogatą w drzewa i dalej na równinę i niwy urodzajne (przynajmniej po tej stronie, bo strona druga jest piaszczysta), aż po linię kolejową do głębi ograniczonej górami i lasem. Do samego placu kościelnego od strony północnej przylega wąski ogród kwiatowy proboszcza, w którego rogu północno-zachodnim, przy samym placu kościelnym i nad drogą stoi piękny klon, mający 20 stóp wysokości<sup>9</sup>.*

Nieznany autor książeczki *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie* wydanej w Poznaniu w 1877 roku tak pisał o tej niewielkiej miejscowości: „*Gietrzwałd jest to wioska złożona, z jakich 20-stu i kilku domów, krytych staropolską słomą. Szeroki strumień przerzyna ją na dwie nierówne połowy. Nad strumieniem młyn niewielki, most spory, kładka długa, jakoby góralska. Prawa strona rzeki, czepia się ściany wąwozu, w środku domków niewiele, na lewej od strumienia jeszcze mniej. Droga źle brukowana przerzynałaby wioskę w kierunku zupełnie prostym, gdyby nie wzgórze, na którym stoją kościół i plebania. Z powodu tego wzgórza droga zmuszona jest rozdzielić się na dwoje, jedno ramie prowadzi w prawo, a okrążając górę kościelną ciągnie się dalej na północ-wschód do Olsztyna. Drugie ramie ciągnie się pod plebanią, skąd też i droga do kościoła przez cmentarz ogrodzony. [...] Kościół stoi główną bramą obrócony ku głównej drodze, wieża jest od przyjazdu z Biesala. Z daleka wygląda wspaniale, z bliska widać, że jest stary, mocny, z gotycką stawią, wielki, lecz wieże ma tylko drewnianą. Widać przecież już z wierzchu, że ks. pleban troszczy się o porządek, tak w utrzymaniu muru kościelnego, którego fugi szczerlnie biało zalepione, jak i całe otoczenie, dziś niestety przez tysiące przechodniów mocno nadpsute. Około kościoła zwykły cmentarz wiejski rozciąga się, na jakie dwadzieścia kroków w promieniu. Strona jego południowa i zachodnia spuszcza się ku drodze, północna przytyka do plebańskiego domu, ogródka i sadu, wschodnia przytyka do dalszych zabudowań wiejskich. Sad plebański spory, widać w nim ze sto kilkadziesiąt drzew już nie dzisiejszych. Do uzupełnienia obrazu trzeba dodać, że wieś cała jest brukowana, ale brukowana nieznośnie, kto chybi kamienia wpadnie w dół<sup>10</sup>.*

Gietrzwałd od objawień w 1877 r. stanowił ważny ośrodek życia religijnego i polskiego na Warmii, Mazurach i Powiślu. W połowie lipca 1877 r. za pośrednictwem „*Pielgrzyma*” rozeszła się wieść, powtórzona następnie przez wszystkie gazety polskie, że w Gietrzwałdzie na klonie koło kościoła, ukazała się dzieciom polskim Matka Boska i przemówiła do nich po polsku<sup>11</sup>. I od tego

<sup>9</sup> Tamże, s. 8.

<sup>10</sup> *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*. Dokładny opis objawień do dnia 27go czerwca do 9go wrzesnia 1877go roku. W Poznaniu, nakładem wydawnictwa JIM Ks. Franciszka Rażyńskiego (Władysława Simona), 1877, s. 12.

<sup>11</sup> *Pielgrzym* 76(1877), z 10 VII; E. P i s z c z, Echa objawień gietrzwałdzkich w „*Pielgrzymie*”, *SW* 14: 1977, s. 215–233; por. interesujące studium J. O b ł ą k, jw., s. 7–73.

momentu Gietrzwałd nie schodził przez dłuższy czas ze szpałt prasy polskiej, specjalnie w zaborze pruskim i austriackim. Gdy rozpoczął się olbrzymi ruch pątniczy do „warmińskiej Częstochowy”, doniesienia prasowe coraz bardziej dotyczyły opisów podróży na Warmię i wrażeń doznanych w tym dotychczas zapomnianym a niespodziewanie odkrytym terytorium Polski. Ks. Walerian Kalinka pisał entuzjastycznie: *I kiedy się pomyśli, że Matka Boska, jako królowa nasza, pojawiła się w tym zakątku ziemi polskiej, gdzie już nikt polskości się nie domyślał, jakby sama oznaczyć chciała granice tego państwa swojego*<sup>12</sup>. W tym duchu pisała mieszkanka Lwowa, Zofia Laurysewiczówna, która sądziła wcześniej, że lud ten uległ już germanizacji: *tymczasem to kość z kości naszych, tam duch nasz gości i potęguje się w ucisku, tam język przeważnie polski, choć zepsuty obecnie naleciałościami*<sup>13</sup>.

Niebawem Gietrzwałd stał się miejscem spotkań pątników z całej Polski. W latach 1877–1878 Gietrzwałd przeżywał okres swej świetności — ruch pielgrzymkowy osiąga swój szczyt. Na uroczystości przybywały pielgrzymki, liczące około 50 tys. osób. *Ani słońce, ani czas zimowy* — relacjonował ks. Kalinka — *nie mogły ostudzić zapału i pobożności pielgrzymów. Większa część odbywała drogę pieszo i po błocie, w którym noga grzęzła aż po kostki. Zmęczeni, zziębnięci, przemokli do nitki, nie mieli gdzie schronić się na noc, ani czym ogrzać się i posilić. Nie tylko domki, ale wszystkie poddasza i strychy zapchane były ludźmi, w kościele, na plebani, na cmentarzu ścisk taki, że przedrzeć się nie było można i gdzie tylko oko sięgało, po ulicach miejskich i ogrodach, wszędzie ludzi i ludzi bez końca*<sup>14</sup>.

Przed I wojną światową ruch pątniczy malał i doszedł do około 15 tys. rocznie. W 1880 r. większość nabożeństw w Gietrzwałdzie odprawiano w języku polskim. Niemieckie nabożeństwa odprawiano tylko siedem razy w roku. W 1913 roku również przeważały nabożeństwa polskie. W 1919 r. odprawiano nabożeństwa w języku polskim w 80–90%, w 1925 r. 70%, a w 1932 r. już tylko w 50%<sup>15</sup>.

## II. DOMY PIELGRZYMA

Z myślą o licznie przybywających pielgrzymach, niebawem po objawieniach wybudowano dom przeznaczony dla pątników. Przedstawione relacje o Gietrzwałdzie ukazują, że była to mała wioska, w której mieszkańcy nie byli przygotowani, ani nie mieli możliwości lokalowych, by podejmować w swoich domach przybywających pielgrzymów. Ks. proboszcz Augustyn Weichsel wraz z sobie życzliwymi wiernymi zaczął zabiegać o wybudowanie domu dla pielgrzymów.

Pierwszy, wybudowano w 1880 r., stanowił fundację hrabiego polskiego Grudzińskiego z poznańskiego, służył on jako dom noclegowy dla licznie przybywających pielgrzymów z całej Polski<sup>16</sup>. Dom był przeznaczony dla pielgrzymów,

<sup>12</sup> W. Kalinka, Najświętsza Maryja Panna w Gietrzwałdzie, Kraków 1878, s. 25.

<sup>13</sup> L. Laurysewiczówna, Pielgrzymka do Gietrzwałdu, Lwów 1882, s. 14.

<sup>14</sup> W. Kalinka, jw., s. 16–17.

<sup>15</sup> M. Borzyszkowski, Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym (1921–39), SW 14: 1977, s. 326–327.

<sup>16</sup> *Gazeta Olsztyńska* 50(1893), z 24 VI.

jako miejsce noclegowe w czasie wielkich odpustów. Relacja dotycząca domu, jego przeznaczenia, nigdy by się na łamy „Gazety Olsztyńskiej” nie dostała, gdyby nie pewien fakt, jaki miał miejsce w roku 1893. Nieznany korespondent zamieścił w numerze 50 z roku 1893 bardzo znamienity artykuł pod tytułem: „Za twoje myto — kijem cię bito”. Autor artykułu był oburzony faktem, że *od czasu do czasu dom ten jeszcze na inny przeciwny zupełnie swemu celowi pożytek obracany zostaje*<sup>17</sup>.

Dom był przeznaczony dla pielgrzymów, jako miejsce noclegowe w czasie wielkich odpustów, natomiast władze lokalne w osobie wójta Orłowskiego z Łąjs zwołały zebranie przedwyborcze Stronnictwa „Centrum”. Korespondent nie miał nic przeciwko zorganizowaniu samego zebrania, zresztą sam proponował, aby dom ten był miejscem spotkań Towarzystwa Polsko-Katolickiego. Jednak uważał za rzecz niewłaściwą, aby w domu tym w czasie spotkań ubliżano Polakom, jak to czynił sołtys gietrzwałdzki — Rikowski, który wygadywał *na Polaków poznańskich i zachodniopruskich, że od nich nic nauczyć się nie możemy (wycytane z Ermlenderki), że szlachta polska w poznańskim i w Zachodnich Prusach się buntuje (!) dlatego rząd uchwalił sto milionów, aby ją wykupić, (!) na co i Centrum musiało (!) przystąpić, że wstyd (!), aby kto inną kartkę oddawał jak na p. Rakowskiego, że sam Ojciec św. i Biskup wie o tem, że p. Rakowski ma być wybrany i kończy wywody Rikowskiego słowami: Kto chce jeszcze ciekawszych rzeczy z tego zebrania się dowiedzieć, może od nas się dowiedzieć prywatnie, bo wszystkiego tego nie można nawet w gazetę wsadzić*<sup>18</sup>. Kończąc korespondencję autor powiada dość zdecydowanie, że *brzydka to rzecz, że w domu postawionym przez polskiego magnata, lżą Polaków i nazywają ich buntownikami*<sup>19</sup>. Autor, oburzony przebiegiem zebrania, uciekł się jeszcze do jednego argumentu, zdaniem jego najskuteczniejszego, zaapelował do właściciela, aby zainteresował się tą sprawą i *dom ten oddał pod inny nadzór*, gdyż nie można pozwolić na to, aby urągano nam za nasze pieniądze<sup>20</sup>. Wszystko wskazywałoby na to, że autorem korespondencji był sam redaktor „Gazety Olsztyńskiej”, który będąc obecny na zebraniu, jak sam pisał *nie został dopuszczony do głosu*<sup>21</sup>. W obawie, by korespondencja nie uszła uwagi czytelników autor nadał jej trafny tytuł: „Za twoje myto — kijem cię bito”.

## 1. „Dom Najświętszej Maryi Panny”

Drugi dom dla pielgrzymów został zbudowany znacznie później. Decyzję o powstaniu nowego domu podjął ks. biskup Augustyn Bludau w porozumieniu z księdzem Augustynem Weichslem. Miały go prowadzić siostry zakonne, a zarząd nad domem miał być powierzony Siostrze Miłosierdzia<sup>22</sup>, co się nigdy nie zrealizowało. Zarządem i prowadzeniem nowego domu zajęły się siostry Katarzynki, które w Gietrzwałdzie przebywały od 1904 r. W swoim domu siostry

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Najprawdopodobniej dom był pod zarządkiem parafii.

<sup>21</sup> *Gazeta Olsztyńska* 50(1893), z 24 VI.

<sup>22</sup> APG, Statut Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie z dnia 27 sierpnia 1912 r.

prowadziły ochronkę dla dzieci. Do tego celu były przeznaczone dwie sale. Była tam także łazienka, szatnia, toalety osobne dla chłopców i dziewcząt<sup>23</sup>. Jedną z sióstr prowadziła Stację Opieki Pielęgniarskiej. W domu tym było wydzielone pomieszczenie dla chorych, którzy potrzebowali doraźnej pomocy. Poza pomocą chorym w domu klasztornym, siostra odwiedzała chorych i starszych w ich domach. Do pomocy w opiece nad chorymi, do siostry zgłaszały się dziewczęta z parafii<sup>24</sup>.

## 2. Budowa i przeznaczenie domu

Istniała potrzeba wybudowania nowego i znacznie większego domu, który by spełniał wszystkie te potrzeby. Szczególnie pilną była potrzeba wybudowania domu, w którym można by leczyć chorych przez dłuższy czas. Warunki, jakie były w domu sióstr Katarzynek nie spełniały tego wymogu. Tym bardziej potrzebna była nagła, że do Gietrzwałdu przybywało od kilkudziesięciu lat wielu pielgrzymów chorych, cierpiących z różnych stron Prus i nie tylko, którzy byli pełni nadziei na odzyskanie zdrowia. Ich pobyt nie ograniczał się tylko do jednego dnia, ale zatrzymywali się w Gietrzwałdzie na kilka dni. Warunki, w jakich nocowali chorzy pielgrzymi, nie pozwalały ze spokojem patrzeć ks. Augustynowi Weichsłowi. A nocowali w kościele, w stodołach, w domu pielgrzymy, w ogrodzie<sup>25</sup>. Wybudowanie nowego i wielofunkcyjnego domu było potrzebą chwili.

Budowę nowego domu rozpoczęto w 1908 r., a ukończono w 1909/10, już po śmierci ks. A. Weichsła<sup>26</sup>. Inicjatorem i inwestorem „Domu Najświętszej Maryi Panny” był ks. proboszcz A. Weichsel<sup>27</sup>. Koszt budowy domu jak i budynków

---

<sup>23</sup> Katholische Caritas und Katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland, opr. J. Steinki, Braunsberg 1931, s. 61.

<sup>24</sup> Tamże, s. 77.

<sup>25</sup> APG, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitallitengebauch Dietrichswalde 1909, syg. 227, s. 1–2.

<sup>26</sup> APG, Statut Związku Mszalnego, jw.: „Zamiar nieboszczyka, aby wybudować obszerny dom pielgrzymów i zarząd tegoż Siostron Miłosierdzia powierzyć, przyszedł dopiero po jego śmierci w roku 1909/10 do skutku”.

<sup>27</sup> Tamże; *Gazeta Olsztyńska* 59(1910), z 21 V; 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 5 525 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 K o w a l e w s k i w artykule *Echa objawień i ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu w świetle korespondencji „Gazety Olsztyńskiej” w latach 1886–1913* wydanym w *SW* 14: 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 mieszkały i mieszkają w nim siostry zakonne, dlatego też ks. Kowalewski analizując relację z „Gazety Olsztyńskiej” z 1911 r. o tym domu, a idąc za sugestią autora korespondencji wyciągnął takie wnioski.

gospodarczych wyniósł 75 500 marek, budowa domu wyniosła 60 000 marek<sup>28</sup>, a koszt wybudowania budynków gospodarczych zamknął się w 15 500 marek<sup>29</sup>. Dom projektował i wykonał architekt z Królewca Fr. Heitmann<sup>30</sup>, w *stylu gotyckim, w jakim i kościół jest zbudowany*<sup>31</sup>. Do wykonania niektórych elementów domu ogłoszono przetargi. I tak stolarkę okienną i drzwi w całym domu wykonywał stolarz z Królewca Jan Gumbolt, który w dniu 1 grudnia 1909 r. wygrał przetarg. Zgłosiło się jeszcze pięciu innych stolarzy, jednak zaferowane przez nich ceny znacznie przewyższały propozycję J. Gumbolta. Byli to stolarze z Gietrzwałdu Ignac Lorkowski i Rydzewski, z Ostródy Moskall, z Olsztyna Orlowski i z Królewca Jordan. Całość prac związanych ze stolarzką w domu, którą wykonał Gumbolt wyniosła 4 796,30 marek<sup>32</sup>. Centralne ogrzewanie wykonywało przedsiębiorstwo z Gdańska, całkowity koszt wykonania c.o. wyniósł 5 500 marek<sup>33</sup>.

Autor korespondencji z „Gazety Olsztyńskiej” nie ukrywał swego zachwytu funkcjonalnością i wyglądem zewnętrznym domu, kiedy pisał, że *z 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*<sup>34</sup>. Dom miał formę prostą. Dolna część była wymurowana z granitowych kamieni połączonych fugą cementową. Górna część domu wybudowana była z czerwonej cegły, dach był pokryty dachówką holenderką. Zbudowany był niedaleko kościoła na stoku góry spadającej ku rzece Gilbing (Giłwa). Wnętrze domu było bardzo praktycznie urządzone, a wewnątrz były 24 pokoje mieszkalne<sup>35</sup>.

W suterrenach była obszerna kuchnia ze spiżarniami, przedszkole dla 30 dzieci z trzema połączonymi ze sobą pokojami, a w jednym z nich znajdowała się jadalnia dla dzieci. Wyjście stamtąd prowadziło na dziedziniec. Po drugiej stronie kuchni były piwnice, pralnia i nieco niżej znajdowała się kotłownia. Obok kotłowni było pomieszczenie gdzie składowano węgiel i koks. Wewnątrz domu był wodociąg (była ciepła i zimna woda), kanalizacja, łaźnie i w późniejszym czasie planowano podłączyć elektryczne oświetlenie<sup>36</sup>. Powierzchnia suterren wynosiła 354,39 m<sup>2</sup>.

<sup>28</sup> APG, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitallitengebauch Dietrichswalde 1909, syg. 227, s. 11.

<sup>29</sup> Tamże, Kosztorys budowy budynków gospodarczych przy szpitalu i hospicjum w Gietrzwałdzie w roku 1910, syg. 229.

<sup>30</sup> Architekt Fr. Heitman z Królewca zaprojektował także kościoły w Olsztynie — Najświętszego Serca Pana Jezusa, św. Józef, w Królewcu, w Dątkach pw. Matki Boskiej Różańcowej, w Dywitach pw. świętych Apostołów Szymona i Judy Tadasza, w Ostródzie kościół Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, w Klebarku Wielkim pw. Znalezienia Krzyża Św., w Olsztyńku pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, w Brąszwałdzie pw. św. Katarzyny i w Kieźlinach kaplicę pw. św. Rozalii. Zaprojektował także rozbudowę kościoła w Sząbruku.

<sup>31</sup> APG, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitallitengebauch Dietrichswalde 1909, syg. 227; *Gazeta Olsztyńska* 46(1911) z 20 IV.

<sup>32</sup> Tamże, Szpital w Gietrzwałdzie w latach 1890–1923, syg. 225, Verhandelt, Königsberg i.Pr. den 1.12.1909.

<sup>33</sup> Tamże, Kosten-Anschlag einer Niederdruckdampfheizung für vor Krankenhaus zu Dietrichswalde, syg. 228.

<sup>34</sup> Tamże, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitallitengebauch Dietrichswalde 1909, syg. 227; *Gazeta Olsztyńska* 46(1911), z 20 IV.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

Dom był przeznaczony dla wszystkich pańników. Rozwiązanie i przeznaczenie wnętrza wskazywałyby, że był on schronieniem także dla chorych pielgrzymów<sup>37</sup>. *Wchodząc do domu od wschodniej strony po schodach granitowych głównymi drzwiami do obszernej widnej sieni, z której prowadzą drzwi na prawo, do poczekalni i do mieszkalnych pokoi Sióstr, na lewo do pokoi dla chorych, 4 metry wysokich i dobrze przewietrzonych, z których po dwa połączone są altaną położoną na południe z wysokimi oknami do zamykania. Od wschodniej strony prowadzi osobne wejście do mieszkań szpitalników i obcych*<sup>38</sup>. Jedna z altan była przeznaczona dla dzieci, które nie mogły się bawić w czasie zimna i deszczu na zewnątrz, a druga była przeznaczona dla osób chorych, które przychodzili, by się wygrzać w promieniach słonecznych. Obie altany były ogrzewane. Pod altaną dla dzieci była piaskownica, gdzie wraz z wychowawczyniami chodziły się bawić<sup>39</sup>. Całkowita powierzchnia parteru wynosiła 329,92 m<sup>2</sup>.

Wewnątrz domu po szerokich schodach wchodziło się na I i II piętro do pokoi gościnnych. Na I piętrze było 9 pokoi, z tego dla chorych były 4 pokoje: 1 pokój dla 4 chorych mężczyzn, 1 pokój dla 2 chorych mężczyzn, 1 pokój dla 2 chorych pań i 1 pokój dla 4 chorych pań. Pięć pokoi było przeznaczonych dla gości. Pokoje na II piętrze były przeznaczone dla gości. Wszystkie pokoje posiadały umywalki, ciepłą i zimną wodę. Na korytarzu była łazienka i dwie toalety<sup>40</sup>. Powierzchnia I piętra wynosiła 287,46 m<sup>2</sup>.

Z górnych pięter roztaczał się przepiękny widok na dolinę rzeki Gilbing, oraz na źródło, gdzie od domu Sióstr prowadziła nowo założona aleja, dalej na lasok plebański, przez którego drzew gałęzie przebijało błyszczące Jezioro Rentyńskie. Na nieco wzniesionych brzegach jeziora wznosiły się ciemne bory<sup>41</sup>. Artykuł w „Gazecie Olsztyńskiej” kończy się stwierdzeniem i apelem: *że na Domu Sióstr ciąży dług niezapłacony. Gdyby każdy pielgrzym, chociaż tylko jedną markę ofiarował, możnaby dług odplacić. [...] Każdą choćby najmniejszą ofiarę przyjmie ks. prob. Weichsel w Gietrzwałdzie, pow. olsztyński. Adres: Pfarrer Weichsel in Dietrichswalde, Ostp.*<sup>42</sup>. Trudno jest ustalić autora korespondencji, ale zapewne pisał ją ktoś z inspiracji ks. Juliusza Weichsła, nowego proboszcza, który po śmierci ks. A. Weichsła objął parafię gietrzwałdzką, najprawdopodobniej z dużym długiem. Ofiary składane na utrzymanie Sanktuarium i parafii były niewystarczające. Zadłużenie wzrastało z każdym miesiącem. Dług, jaki ciążył na parafii w 1911 roku

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> APG, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitallitengebauch Dietrichswalde 1909, syg. 227, s. 7; *Gazeta Olsztyńska* 46(1911), z 20 IV.

<sup>39</sup> Tamże, s. 5; *Gazeta Olsztyńska* 46(1911), z 20 IV.

<sup>40</sup> Tamże, s. 3.

<sup>41</sup> *Gazeta Olsztyńska* 46(1911), z 20 IV.

<sup>42</sup> Tamże.

wynosił około 100 000 marek. Trzeba było szukać środków na spłatę zadłużenia, dlatego też w roku 1912 został powołany Związek Mszalny Gietrzwałdzki, który w Statucie miał zapisane, *aby więc na nabycie, powyższych sum cokolwiek ułatwić, jako też szczerobliwości pobożnych pątników ustawiczną pamiętkę ustalić założono za pozwoleniem władzy biskupiej w miejscu Związek Mszalny*<sup>43</sup>. Członkiem Związku Mszalnego zostawała osoba, która składała na *uprojektowanie budowy ofiarę nie mniejszą od 1 marki lub 50 kopiejek*. Można było zapisywać dzieci, osoby nieobecne, zmarłych, wszystkich, których chciano polecić modlitwom w czasie Mszy św. Za każdą osobę wpisaną do Związku Mszalnego należało złożyć ofiarę 1 marki. Jednak zdarzały się i ofiary większe 2, 3 i 4 marki. Jednak w 98% składano ofiarę 1-markową, ale nie mniejszą. Za członków, tak żywych jak i zmarłych odprawiano 12 Mszy św. każdego roku, a jedna z tych Mszy św. była odprawiana w uroczystość odpustową Matki Boskiej<sup>44</sup>.

Po opublikowaniu artykułu w „Gazecie Olsztyńskiej” i w informatorze o Związku Mszalnym Gietrzwałdzkim i jego celu, od roku 1912 zaczęły wpływać ofiary na spłatę długu. Wysokość ofiar była różna, od kilku do kilkuset marek, co pozwoliło znacznie szybciej spłacić dług<sup>45</sup>.

Poza tym domem planowano wybudować w Gietrzwałdzie dla pielgrzymów *przeciw niepogodzie i dla wygody przy przyjmowaniu Sakramentów św. [...] przy źródle obszerną halę (namiot) a na cmentarzu od plebani aż do klasztoru kolonadę*<sup>46</sup>. Z zaplanowanych inwestycji udało się wybudować kolonadę przy kościele, która stoi do dnia dzisiejszego. Natomiast, nie udało się wybudować hali przy źródle.

Do roku 1930 w Domu Najświętszej Maryi Panny pełnił funkcję szpitala, hospicjum, przedszkola, domu rekolekcyjnego jak i domu dla turystów i pątników<sup>47</sup>. Od roku 1910 w domu tym pracowały siostry Katarzynki, które były odpowiedzialne za chorych, za dzieci które przychodziły do przedszkola jak i za utrzymanie porządku w całym budynku<sup>48</sup>. Koszt noclegu w domu dla pielgrzymów był niewielki, wahał się w granicach od 2,5 do 4,5 marki<sup>49</sup>. Dom od samego początku nie był dochodowy. Wpłaty od pielgrzymów jak i od turystów nie pokrywały bieżących potrzeb domu. Na utrzymanie domu i jego funkcjonowanie środki finansowe były przekazywane z parafii<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> APG, Statut Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie z dnia 27 sierpnia 1912 r.

<sup>44</sup> Tamże. Z Księgi Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie wynika, że w 1918 roku zapisano do Związku 1725 osób, a w latach 1918–1935 zostało zapisanych 21 812 osób. Dla porównania w roku 2001 do Związku zapisano 1013 osób, a w roku 2002 — 1004 osoby — APG, Księga Mszy św. Wieczystych 2001–2002.

<sup>45</sup> APG, Rachunki z lat 1911–1912, syg. 138.

<sup>46</sup> Tamże, Statut Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie z 27 sierpnia 1912 r.

<sup>47</sup> E. Buchholz, Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Wallfahrtsortes Dietrichswalde. Eine Jugenderinnerung, *Unsere Ermländische Heimat* 10(1927), s. 34–36.

<sup>48</sup> APG, List siostry przełożonej sióstr Katarzynek do ks. proboszcza J. Hanowskiego w Gietrzwałdzie z 17.05.1923 r., syg. 225.

<sup>49</sup> L.P., Das St. Mariaheim in Dietrichswalde, *Ermländisches Kirchenblatt* 7(1932), z 8 V.

<sup>50</sup> Katholische Caritas, jw., s. 36–37.

### 3. Zniszczenie budynku przez pożar w 1930 r.

W lipcu 1930 roku dom ten został zniszczony przez pożar. Ogień zniszczył cały dach, i pokoje na poddaszu. Ocalały pokoje niżej położone. Najprawdopodobniej przyczyną pożaru, był nieszczelny przewód kominowy, od którego powstał pożar<sup>51</sup>. W parafii wszystkie budynki były ubezpieczone, także Dom Najświętszej Maryi Panny<sup>52</sup>. Po otrzymaniu odszkodowania za zniszczony dom w czasie pożaru, rozpoczęto odbudowę. Nowy projekt wykonał architekt z Olsztyna August Wiegand. Otrzymana suma pozwoliła na powiększenie domu, rozbudowano dom w kierunku północno-zachodnim. Odbudowa domu trwała niespełna półtora roku. Budynek rozbudowano w formie krzyża. Na ścianie frontowej umieszczono mozaikę, która przedstawia objawienia Matki Boskiej na klonie przed 55 laty. Elewacja domu została pokryta prostym tynkiem pomalowanym na jasny brąz. Wewnątrz domu przygotowano 30 pokoi gościnnych 1-, 2-, 3- i 4-osobowych. Pokoje były słoneczne i zostały praktycznie urządzone. Wszystkie posiadały bieżącą wodę z umywalkami i centralne ogrzewanie. Dom wypoczynkowy był czynny przez cały rok<sup>53</sup>.

W suterrenach nadal było przedszkole, kuchnia, magazyny na warzywa i owoce, pralnia, kotłownia i pomieszczenia na składowanie koksu i węgla. W nowo dobudowanej części były trzy pokoje gościnne, łazienka i toaleta a także dwa wejścia. Na parterze urządzono piękną i nowoczesną kaplicę, gdzie codziennie była sprawowana Eucharystia, były pokoje dla sióstr, duża jadalnia dla pielgrzymów i obszerne sale na noclegi dla pańników (Przed pożarem w obszernych salach były miejsca dla osób chorych). Na I piętrze przygotowano pokoje dla pielgrzymów i turystów 2-, 3- i 4-osobowe. Była także łazienka i dwie toalety. Na II piętrze była duża sala konferencyjna a także pokoje gościnne. Od strony południowej były dwa tarasy, z których widok rozlegał się na Gietrzwałd, Jezioro Rentyńskie i źródło. Dom był własnością parafii, a siostry Katarzynki nadal po odbudowie nim zarządzały. Na stałe były zatrudnione trzy siostry<sup>54</sup>. Po odbudowie w domu nie było już pomieszczeń dla chorych. Dom został przeznaczony przede wszystkim na przyjmowanie grup rekolekcyjnych i turystycznych.

Diecezja warmińska posiadała w latach trzydziestych XX wieku dwanaście domów rekolekcyjnych, a dom w Gietrzwałdzie podejmował 1/5 rekolektantów z całej diecezji<sup>55</sup>. Tygodnik diecezjalny „Ermländisches Kirchenblatt” podawał

<sup>51</sup> L.P. Das St Mariaheim, jw.

<sup>52</sup> 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 sióstr i hospicjum a także kolonady z kaplicą. Przed rokiem 1930 parafia ubezpieczała także te budynki.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Domy rekolekcyjne były podzielone na trzy grupy: I dla mężczyzn 1) w Stoczku Klasztornym w klasztorze u o. Franciszkanów; 2) w Braniewie w klasztorze św. Klemensa u o. Redemptorystów; 3) w Reszlu w bursie dla chłopców św. Brunona; 4) w Pieniężnie w klasztorze św. Wojciecha w Pieniężnie; II grupa dla pań i dziewcząt 1) w Orniecie w szkole gospodarstwa domowego prowadzonej przez siostry Katarzynki; 2) w Braniewie w pensjonacie klasztornym sióstr Katarzynek; 3) w Lidzbaroku



systematycznie miejsca rekolekcji, czas i dla kogo były przeznaczone. W 1938 roku dom w Gietrzwałdzie był najbardziej odwiedzanym przez rekolektantów. Seria rekolekcji trwała różną ilość dni. Najczęściej trwały od 3 do 5 dni. Ćwiczenia duchowne 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, Sodaliji Mariańskiej. Były prowadzone także rekolekcje dla rekrutów i powołanych do służby wojskowej<sup>56</sup>.

W czasie ferii zimowych i wakacji miały miejsca szkolenia dla różnych grup modlitewnych, stowarzyszeń i organizacji katolickich. Katolicki Związek Dziewcząt 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 zebranej młodzieży w Gietrzwałdzie głosił dyrektor Caritasu 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 kompletą. Po południu był czas przeznaczony na lekturę Pisma św. (czytanie wspólnotowe i rozważanie). Po kolacji był czas przeznaczony na wspólny śpiew. Uczestnicy kursorekolekcji uczyli się nowych pieśni, po to, by nowe melodie i pieśni były rozpropagowane przez uczestników w swoich wspólnotach parafialnych i młodzieżowych<sup>57</sup>.

Poza rekolekcjami w Domu Najświętszej Maryi Panny organizowano trzydniowe urlopy dla wielodzietnych matek, które od wielu lat nie miały okazji wypocząć. Organizatorem wycieczki 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 Fittkau<sup>58</sup>. Uczestników konferencji, spotkań, rekolekcji, kursów jak i odpoczywające tam matki, odwiedzał biskup Maksymilian Kaller. Ostatnia tura rekolekcji w Gietrzwałdzie odbyła się późną jesienią 1944 r.

---

w pensjonacie klasztornej siostr Katarzynek; 4) w Reszlu w pensjonacie klasztornej siostr Katarzynek; III grupa to domy, w których odbywały się rekolekcje dla mężczyzn i kobiet 1) w Gietrzwałdzie Dom Najświętszej Maryi Panny; 2) w Krynicy Morskiej w sanatorium siostr Katarzynek; 3) w Neuhausen (obecnie w Obwodzie Kaliningradzkim miasto powiatowe Gurjewsk) dom wypoczynkowy siostr z Królewca. Poza tymi domami odbywały się rekolekcje także w innych miejscach, ale tylko sporadycznie.

<sup>56</sup> *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; 15(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.

<sup>57</sup> APG, Verband der kath. Jungfrauenvereine der Diözese Ermland, Braunsberg, 22. Januar 1936, syg. 222.

<sup>58</sup> M. Borzyszkowski, jw., s. 346.

#### 4. Lata powojenne (1945–1954)

W styczniu 1945 r. wojska radzieckie zbliżyły się do granic miasta Olsztyna a także i do okolicznych wiosek, między innymi do Gietrzwałdu. Mieszkańcy Gietrzwałdu zostali przez władze niemieckie zmuszeni do opuszczenia wsi. Nie wszyscy chcieli uciekać przed Rosjanami. Parafii nie opuścił proboszcz ks. Franciszek Klink. Był obecny przez cały czas. Za to, że sprzeciwiał się, wprowadzaniu koni do kościoła i niszczeniu krzyży w kościele, został pobity przez żołnierzy radzieckich do nieprzytomności<sup>59</sup>.

Siostry Katarzynki mieszkające w Domu NMP, bojąc się zbliżającego frontu rosyjskiego wprowadziły się na plebanię i zamieszkały na I piętrze. Po wkroczeniu wojsk rosyjskich do Gietrzwałdu, Dom NMP został zajęty na potrzeby wojska. Przez kilka dni mieszkali w nim żołnierze, niszcząc i grabiąc zastalę wyposażenie budynku. Po opuszczeniu Gietrzwałdu przez Rosjan, dom stał pusty do kwietnia 1946 r. Niskie temperatury pod koniec stycznia i na początku lutego 1945 r. spowodowały zniszczenie centralnego ogrzewania i rur od bieżącej wody<sup>60</sup>.

Zawierucha wojenna znacznie zmniejszyła liczbę księży pracujących w diecezji warmińskiej<sup>61</sup>. Do Olsztyna przybywali księża z różnych stron Polski, by służyć pomocą duszpasterską w zniszczonej diecezji. Przybył także ks. Emil Klenart, przełożony Księży Kanoników Regularnych z Krakowa, *by zorientować się w możliwościach obsadzenia jakiejś nowej placówki w tym terenie. Ówczesny administrator w Olsztynie ks. Jan Hanowski skierował go do Gietrzwałdu jako miejsca pątniczego, znanego z objawień Matki Boskiej. Tę propozycję ks. Jana Hanowskiego ks. Klenart przyjął i wystął ks. Władysława Borowskiego do Gietrzwałdu.* Ks. Borowski przyjechał do Gietrzwałdu 13 sierpnia 1945 r., został mianowany wikariuszem. Uczył w szkołach religii i dojeżdżał do kościołów do Łukty i Florczaków<sup>62</sup>, by sprawować Mszę św. dla tamtejszej ludności<sup>63</sup>. Proboszczem nadal był ks. Franciszek Klink. Jednak nie długo, 26 marca zmarł. Po śmierci ks. Klinka administratorem parafii Gietrzwałd został ks. Borowski, który nominację otrzymał z rąk ks. Administratora Apostolskiego Teodora Bensch<sup>64</sup>.

Po śmierci ks. Klinka siostry Katarzynki ponownie powróciły do Domu NMP. Jednak nie chciały wracać do zniszczonego, zimnego i zdewastowanego budynku. Odmówiły ks. Władysławowi Borowskiemu opuszczenia plebani. Sprawę ks. Borowski przedstawił administratorowi apostolskiemu ks. dr Teodorowi Benschowi, który polecił przenieść się Siostram do Domu NMP<sup>65</sup>.

Po powrocie do Domu NMP, siostry powoli zaczęły porządkować budynek po zawierusze wojennej. Poza pracą w domu niosły pomoc chorym mieszkańcom

<sup>59</sup> Relacja ustna ks. Stanisława Chojnackiego, wieloletniego kapłana pracującego w Gietrzwałdzie.

<sup>60</sup> Relacja ustna ks. Tadeusza Górskiego — Marianina, który wraz z grupą kleryków został do Gietrzwałdu przywieziony w 1954 r. po wysiedleniu z Bielán w Warszawie.

<sup>61</sup> J. O b ł á k, *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, *NP* 22: 1965, s. 211–218.

<sup>62</sup> APG, *Kronika Sanktuarium Maryjnego w Gietrzwałdzie*, s. 5.

<sup>63</sup> Kościoły w Łukcie i Florczakach do 1945 r. były protestanckie.

<sup>64</sup> APG, *Kronika*, jw., s. 6.

<sup>65</sup> Tamże.

Giętrzwałdu, jak i tym, którzy zaczęli pielgrzymować do Sanktuarium Maryjnego. Przyjmowały na noclegi przybywających nielicznych pielgrzymów do Giętrzwałdu. Utrzymanie budynku nie było łatwe, przez cały czas brakowało funduszy na bieżące funkcjonowanie. O remontach można było tylko pomarzyć. Nie było także możliwości uruchomienia centralnego ogrzewania. Zniszczone były dwa kotły c.o. i kocioł do podgrzewania ciepłej wody. Były na tyle zniszczone, że do remontu już się nie nadawały. Zniszczone zostały także 32 grzejniki wraz z rurociągami. Tak pisała Komisja oglądająca budynek po zamieszkaniu przez Księżę Marianów, *zniszczenia wskazują na wieloletnie nieużywanie instalacji i pozostawienie jej na działanie mrozu*<sup>66</sup>.

Władze państwowe już od początku lat pięćdziesiątych były zainteresowane odebraniem Domu NMP Kościołowi. W lipcu 1952 r. tak pisano o budynku i jego przeznaczeniu. *W gminie Giętrzwałd przy parafii znajduje się oprócz plebani budynek ładny, duży, który stoi pusty przez cały rok, kler posiadając ten budynek mają możliwość zbierać tam młodzież i szkolić ich na katechetów, tak się urządzili w tym roku, że przeszkalali na 10-dniowych kursach dziewczęta po maturze po to, aby ich użyć do masowego nauczania religii.*

*O ten budynek stara się Wydział Zdrowia i chce tam urządzić Ośrodek Zdrowia z pełnym nowoczesnym wyposażeniem go, zdaniem moim należało by odebrać ten budynek parafii i przydzielić Wydziałowi Zdrowia, tym samym pozbawi się ich możliwości zgromadzenia młodzieży, którą ściągają z całego województwa, a nawet i z białostockiego*<sup>67</sup>. Jednak nigdy nie utworzono w tym budynku ośrodka zdrowia.

W roku 1952, z racji 75 rocznicy objawień Matki Boskiej do Giętrzwałdu przybyły tłumy pielgrzymów na 8 września, około 45 tysięcy<sup>68</sup>. Siostry jak każdego roku tak i w tym roku przyjmowały pielgrzymów na noclegi, przygotowywały gorące posiłki, szczególnie zupę i herbatę. Było to jedyne miejsce gdzie pielgrzymi zawsze mogli otrzymać pomoc i posiłek. Na noclegi pątnicy mogli przybywać w czasie letnim, kiedy nie trzeba było używać ogrzewania w budynku. Od późnej jesieni do maja budynek był zamknięty dla gości. W Domu NMP poza c.o. było sześć piecy kaflowych, które pozwoliły Siostrom przetrwać czas zimowych mrozów. Poza tym były także piece kaflowe w pralni, łaźni, kuchni oraz w parniku<sup>69</sup>.

W roku 1953 siostry Katarzynki przeprowadziły remont w budynku, zapewne został poprawiony dach, by nie przeciekał, a także dokonano generalnego remontu pomieszczeń, w których zamieszkiwały siostry. Remonty te zostały przeprowadzone przez siostry na własny koszt<sup>70</sup>.

Przed przybyciem Ojców Marianów do Giętrzwałdu siostry Katarzynki znowu zostały zmuszone do opuszczenia Domu NMP. Ponownie znalazły dla siebie schronienie na plebani na I piętrze<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> AMPP, syg. VII B 42, Protokół z wizji lokalnej Domu NMP w Giętrzwałdzie w dniu 7 sierpnia 1954 r.

<sup>67</sup> APO, KW PZPR w Olsztynie, 1141, syg. 2928. Informacja z przeprowadzenia planowanej kontroli, pracy referatów do spraw wyznań przy Prezydium PRN.

<sup>68</sup> APG, Kronika, jw., s. 8.

<sup>69</sup> AMP, syg. VII B 42, Dom Zakonny Zgromadzenia Księżę Marianów w Giętrzwałdzie, Ldz. 56/55 z 13 lipca 1955 r.

<sup>70</sup> ADRG, Zgromadzenie Sióstr Św. Katarzyny, Ldz. 142/87 z 27 sierpnia 1987 r.

<sup>71</sup> APG, Kronika, jw., s. 9.

## 5. Pobyt Księży Marianów w Domu NMP w latach 1954–1957

Rok 1954 przyniósł kolejne zmiany w Domu NMP. Przybyli nowi goście, którzy mieszkali do 1957 roku. Byli to Ojcowie Marianie z Warszawy, którzy brutalnie zostali usunięci z klasztoru na Bielanych. Warto to wydarzenie w kilku zdaniach tu opisać.

Klerycy byli na wakacjach. Dom zakonny Księży Marianów, który na co dzień w ciągu roku akademickiego był zamieszkały przez ponad stu kleryków, na początku lipca był prawie pusty. Jednak nie długo. 19 lipca wezwano wszystkich kleryków na Bielany, by ratować dom zakonny przed zajęciem. Okazało się, że zostało wydane orzeczenie administracyjne o wywłaszczeniu Księży Marianów z Bielaw w dniu 3 lipca 1954 r. Ks. prowincjał Władysław Łysik interweniował u najwyższych władz państwowych, ale bezskutecznie. 22 lipca zostały wywiezione przez służbę bezpieczeństwa wszystkie rzeczy, które posiadali Ojcowie Marianie na Bielanych. W sobotę 24 lipca wywieziono wszystkich mieszkańców Bielaw dwoma autokarami w nieznanym kierunku. Podstawione autokary miały tabliczki z napisami „WYCIECZKA”, jednak swój ostry sprzeciw wyraził o. Prowincjał i wówczas zdjęto tablice. W towarzystwie agentów bezpieczeństwa, w godzinach popołudniowych Ojcowie Marianie zostali wywiezieni z Bielaw razem z Siostrami Imienia Jezus, które od lat pracowały na Bielanych, w nieznanym kierunku. Podróż została zakończona około północy pod jakimś domem, na którego ścianie była mozaika postaci NMP z napisem „Maria Haus”. Zostali powitani przez przedstawiciela Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej ks. kan. Sikorskiego i przez miejscowego kierownika Wydziału Wyznań i władze bezpieczeństwa. Dopiero rano Ojcowie Marianie dowiedzieli się, że są w Gietrzwałdzie koło Olsztyna<sup>72</sup>. W Warszawie księża Marianie wiedzieli już 19 lipca 1954 r. o swoim wysiedleniu z Bielaw. A w Olsztynie tego dnia ks. Biskupski dowiedział się z ust Zastępcy Przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, iż ma do 24 lipca usunąć siostry zakonne i w ogóle opróżnić budynek klasztorny w Gietrzwałdzie<sup>73</sup>. W tym czasie w budynku tym odbywały się szkolenia dla katechetek. Ks. Biskupski słysząc taką decyzję zaprotestował, ale pod naciskiem rozmówcy jedynie prosił o *przedłużenie terminu o jeden tydzień* (mówił dalej — przypis autora) *wtedy skróci powyższy kurs i na następną sobotę po wyżej wymienionym terminie będzie wolny cały obiekt budynku klasztornego*<sup>74</sup>. Protesty ks. Biskupskiego i tak na nic się zdały, nowi mieszkańcy z Bielaw warszawskich zamieszkali 24 lipca 1954 r. w Gietrzwałdzie.

Po zamieszkaniu w Domu NMP w Gietrzwałdzie, tak Ojcowie Marianie scharakteryzowali stan budynku. *Instalacja wodociągowa, kanalizacyjna, a szczególnie centralnego ogrzewania domu, do którego nas przesiedlono zastaliśmy*

<sup>72</sup> T. G ó r s k i, Wysiedlenie Marianów z Bielaw, w: Kolegium Bielańskie i jego ludzie, do druku przygotował ks. J. Bukowicz, Warszawa 1994, s. 29–35; por. S. K u r l a n d z k i, Warszawa-Bielany. Deportacja Marianów z Bielaw i powrót na Bielany, w: Szkice historyczne mariańskich placówek w Polsce, Warszawa 1982, s. 343–354; por. APG, Kronika, jw., s. 9, autor Kroniki podaje błędną datę przybycia Marianów do Gietrzwałdu, w Kronice podaje rok 1955, co jest błędem.

<sup>73</sup> APO, KW PZPR w Olsztynie, 1141, syg. 2929. Informacja z przeprowadzonej rozmowy z ks. Biskupskim w dniu 19 lipca 1954.

<sup>74</sup> Tamże.

w stanie doszczętnego zniszczenia. Obecne prace remontowe przy w/w instalacjach są prowadzone [...], ze względu na zbliżającą się zimę i szczególnie przykry klimat, jaki panował na Warmii<sup>75</sup>. Do grudnia 1954 r. budynek był nie ogrzewany. Prace remontowe centralnego ogrzewania wykonała Pomocnicza Spółdzielnia Rzemieślnicza Robót Budowlanych „Syrena” z Warszawy. Koszt całkowity remontu instalacji grzewczej wraz z wymianą pieców wyniósł 146 392,09 zł. Po zakończonym remoncie centralnego ogrzewania zaczęły się nowe problemy, tym razem z opałem. Ojcowie Marianie przez cały czas wysyłali pisma do władz administracyjnych z prośbą o przydzielenie odpowiedniej ilości węgla i koks. Jednak za każdym razem węgla i koks brakowało na składach opału. Każda choćby drobna inwestycja, czy też drobny remont wymagał każdorazowego pozwolenia od władz administracyjnych, a co więcej od Wydziału do Spraw Wyznań<sup>76</sup>. Poza uruchomieniem centralnego ogrzewania księża Marianie dokonali naprawy rur kanalizacyjnych (przekopy do szamba), wyczyścili zbiorniki z wodą przy źródle, doprowadzili wodę do budynku gospodarczego, uruchomili agregat do chłodni, naprawili instalację sanitarną i elektryczną, uruchomili windę kuchenną, uzupełnili brakujące szyby w oknach, wybudowali wędzarnię w budynku, naprawili dachy i kominy, wyremontowali wewnątrz kaplicy (ściany obili płytami pilśniowymi), zainstalowali telefon, ogrodzili dookoła posesję<sup>77</sup>. Dzięki tym inwestycjom, udało się uratować budynek przed zniszczeniem, szczególnie kiedy nie był ogrzewany przez tak długi czas — przez 9 lat.

W domu zakonnym Zgromadzenia Księża Marianów w Gietrzwałdzie w roku 1956 przebywało 71 osób, w tym 13 księża (w tym 4 profesorów), 50 kleryków i 8 braci zakonnych. Mieszkały także siostry Imienia Jezus, które tak jak na Bielanych tak i w Gietrzwałdzie służyły swoją pracą wspólnocie zakonnej.

Tak opisał swój pobyt w Gietrzwałdzie jeden z alumnów. *Opatrzność dziwnym rządzeniem umieściła tu nasze Zgromadzenie.*

*W klasztorze, na szczycie, którego widnieje postać Niepokalanej, wre życie...*

*Dom studentów, który obecnie rozszerzył się na Warszawę, Górę Kalwarię, Włocławek i Gietrzwałd ma tu swoją centralę — tu jest siedziba Ojca Rektora. Jak na centralę przystało studia idą „całą parą”. Wywieszony na tablicy plan, w czcigodnym języku starożytnych Rzymian, jest wymownym tego dowodem. Jeśli spojrzymy nań oczyma słuchaczy poszczególnych kursów, to za każdym razem co innego nas uderzy, bo inaczej będzie się przedstawiał kursowi pierwszemu, inaczej drugiemu i inaczej trzeciemu. Poważny słuchacz kursu pierwszego (a warto zaznaczyć, że najdostojniej wyglądają w Gietrzwałdzie słuchacze właśnie tego kursu: niemal wszyscy w okularach i pod czterdziestkę) z największym przerażeniem patrzy na kratki oznaczone „feria III” i „feria IV”, w tych bowiem dniach zjawia się Ojciec Antoni i w szpakowate często głowy słuchaczy przelewa przez 6 godzin skarby wiedzy filozoficznej.*

*Słuchacz drugiego kursu nie bez pewnej dumy, ale i z lekkim drżeniem zerca na poniedziałek („feria II”) gdzie skrót „convers lat.” mówi sam za siebie.*

<sup>75</sup> AMPP, syg. VII B 42, tamże, Ldz. 153/54 z 28.10.1954.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, Wykaz inwestycji dokonanych na terenie Domu Zakonnego Zgromadzenia Księża Marianów w Gietrzwałdzie od dnia 25 VII 1954 r. do 22 II 1957 r.

*Na tej części planu, która dotyczy trzeciego kursu jest najmniejsze urozmaicenie: „Th. Moralis” i „Th. Dogmatica” na zmianę i co jakiś czas „Apologetica” czasem „Hist. Phil.” i prawie, że już... Ale jest jeszcze „Ius canon”. Z tym prawem to chyba mają najwięcej kłopotu. Jak nie ma, to nie ma, ale jak się zjawi, to wykłady są dzień i noc, najczystsza łaciną (!). [...] O studiach w Gietrzwałdzie można by pisać jeszcze bardzo dużo i po polsku i po łacinie, ale zabrakło by wtedy miejsca na „czwartki”. Czwartki mają to do siebie, że wypadają zawsze w czwartek i często w inne dni tygodnia. Co znaczy „czwartek” tłumaczyć chyba nie trzeba. Można tylko zaznaczyć, że w tym dniu (obojętnie czy to jest „czwartek” w czwartek, czy kiedy indziej) oddajemy się z zapalem tak prozaicznym zajęciom, jak przebieganie ziemniaków, krycie dachów, rżnięcie sieczki, gaszenie wapna, itd., itd. do odgarniania błota włącznie. Największym czynem było chyba oczyszczenie urządzeń kanalizacyjnych. Dzięki nadzwyczajnej ofiarności pracujących przy tym braci, problem dopływu i odpływu wody został rozwiązany i kawałek łąki za ogrodem do tej pory podmokły i nieużyteczny, osuszony.*

*Każda praca odbywa się z uśmiechem i choć niektórych korcą niepogłębione, czy niezrobione zagadnienia z filozofii, historii czy z apologetyki, każdy rozumie, że nie jesteśmy w zwykłym zakładzie naukowym, lecz w domu, gdzie, co trzeba zrobić, to zrobić trzeba, a studia potem większym wysiłkiem uzupełnić.*

*Co do klimatu, to temperatura na dworze coraz niższa, a w domu coraz wyższa, bowiem remont centralnego ogrzewania dobiega końca i grzejniki działają już prawie w całym domu.*

*Za sobą mamy okres wody, czyli sprawdzania instalacji (potop po kolei na każdym piętrze) i okres ognia tj. spawania uszkodzonych rur. Co do ognia, dnia 12 XI miał miejsce wypadek, który mógł się źle skończyć. Przypadkowo zauważono dym, wydobywający się z pokoju, którego mieszkańcy z przyczyn klimatycznych przenieśli się na dół. Stwierdzono, że dym wydobywa się spod podłogi. Przyczyną było zajęcie się belki, przy spawaniu rur na piętrze niżej, które początkowo było nie widoczne. [...] Intensywna akcja ratownicza, która zerwała kilka desek z podłogi i w powstały tym sposobem otwór wlała się za pomocą sikawki strażackiej kilkanaście wiader wody, zażegnała niebezpieczeństwo.*

*Ogólny nastrój w domu gietrzwałdzkim, pogodny, choć wszyscy chorują... na brak czasu<sup>78</sup>.*

*Pobyt Księża Marianów w Gietrzwałdzie był przez cały czas obserwowany przez Służbę Bezpieczeństwa. Opisywano w notatkach służbowych liczbę kleryków mieszkających w domu, atmosferę, jaka panowała w seminarium, czy też opisywano stosunek przełożonych do władz państwowych. Były to najczęściej notatki o charakterze krytykanckim, złośliwym z nutą szyderstwa<sup>79</sup>.*

*Pobyt Księża Marianów w Gietrzwałdzie trwał do lipca 1957 roku. Po opuszczeniu Gietrzwałdu, na Bielany powrócił zarząd Prowincji, dom zakonny, siostry Imienia Jezus, gospodarstwo oraz księży pracujący w szpitalu bielańskim i parafii św. Zygmunta. Klerycy studia nadal odbywali we Włocławku i w Warszawie<sup>80</sup>.*

<sup>78</sup> AMPP, Gazeta Studencka, brak roku i numeru, s. 18–19.

<sup>79</sup> APO, KW PZPR w Olsztynie, 1141, syg. 2930. Informacje pochodzą z lat 1954–1956.

<sup>80</sup> Por. S. Kurlandzki, jw., s. 347.

## 6. Instytut Katolicki w Gietrzwałdzie w latach 1958–1999

Po opuszczeniu Domu NMP przez Ojców Marianów ponownie powróciły do swoich pokoi siostry Katarzynki. Pozostała część budynku stała pusta. Za przysługi wyświadczone Księżom Marianom, siostry otrzymały od księży Marianów *szopeę z płotami znajdujące się przy inspektach oraz ziemię inspektową...*<sup>81</sup>. Księża Kanonicy Regularni zaczęli zabiegać u ks. biskupa T. Wilczyńskiego o przeznaczenie budynku na cele rekolekcyjne<sup>82</sup>. Jednak decyzja rządcy diecezji była inna. Dom NMP został przeznaczony Instytutowi Katolickiemu, który opuścił dotychczasowe miejsce w Będkowie w Archidiecezji Wrocławskiej, rektorem był ks. dr Józef Wojtukiewicz. W marcu 1958 r. ks. Rektor otrzymał pismo z Kurii Biskupiej diecezji warmińskiej następującej treści: *Uprzejmie powiadamiam, że J.E. Ks. Biskup Olsztyński wyraził opinię, że nie należy zwlekać z zajęciem domu w Gietrzwałdzie. Ustalenie wzajemnego stosunku Diecezji i Instytutu oraz wspólnych zobowiązań będzie miało miejsce w terminie późniejszym. Obecnie chodzi o to, by dom ten został zagospodarowany i nie świecił pustkami. Dobrze byłoby, gdyby parę osób i trochę gratów znalazło się w Gietrzwałdzie już przed Wielkanocą lub bezpośrednio po Świętach.* (Podpisany: Ks. Karpiński Wikariusz Generalny)<sup>83</sup>. Przeprowadzkę rozpoczęto w marcu a zakończono w czerwcu 1958 r.

Gietrzwałd znany był ks. J. Wojtukiewiczowi znacznie wcześniej. Już w 1950 r. prowadzono kursy katechetyczne w diecezji warmińskiej, w Kwidzynie, Elblągu, Braniewie, Rychnowie, Olsztynie i Gietrzwałdzie. Zapewne, spowodowane to było brakiem księży w diecezji i w konsekwencji potrzebą kształcenia katechetek świeckich i zakonnych. Po przybyciu Instytutu Katolickiego do Gietrzwałdu w roku 1958 rozpoczęto stacjonarne kształcenie katechetek<sup>84</sup>.

W trakcie pobytu w Gietrzwałdzie kilkakrotnie zmieniano nazwę uczelni. Władze państwowe czuły odrazę do nazwy Instytut Katolicki, dlatego też zmieniono nazwę na Ośrodek Katechetyczny Diecezji Warmińskiej, pod tą nazwą uczelnia działała do 1974 r. Ordynariusz Diecezji Warmińskiej bp Józef Drzazga, przyłączył Ośrodek Katechetyczny pod nazwą Studium Katechetyczne do Wyższego Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, celem prawnej stabilizacji. Ostatecznie sytuacja prawna Studium Katechetycznego została uregulowana za rządów diecezją bpa Józefa Glempa. W 1980 r. dokonał afiliacji Studium Katechetycznego w Gietrzwałdzie do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, przemianowanego decyzją Ojca św. Jana Pawła II w 1981 r. na Papieską Akademię Teologiczną. W 1993 r. zostało powołane przy Wyższym Warmińskim Studium Katechetycznym Kolegium Teologiczne kształcące systemem zaocznym<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> ADRG, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny, L.dz. 142/87 z dnia 27 października 1987 r.

<sup>82</sup> AISO, Dzieje Instytutu Katolickiego, t. 2, s. 667–672.

<sup>83</sup> Tamże, s. 673; cyt. za M. Ł u d z a k, Praca Katechetyczno-Duszpasterska Instytutu na terenie Metropolii Warmińskiej od roku 1958, s. 62, w: 50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne, Olsztyn 1996.

<sup>84</sup> Tamże, s. 61.

<sup>85</sup> J. S w a s t e k, Ksiądz dr Józef Wojtukiewicz jako Rektor Instytutu Katolickiego we Wrocławiu w latach 1947–1958, w: 50 lat służby Kościołowi, jw., s. 59–60.

Instytut Katolicki przez całą swoją bytność w Gietrzwałdzie funkcjonował jako Ośrodek Kształcenia Katechetów dla całej diecezji. Ośrodek działał w ścisłej współpracy z Referatem Nauczania Kurii Biskupiej w Olsztynie, starał się o pogłębianie życia wewnętrznego katechetek. Służyły temu rekolekcje dla katechetów, spotkania comiesięczne, wspólny „opłatek” połączony z „dniem skupienia”<sup>86</sup>. By lepiej katechizować i przekazywać Orędzie o Dobrej Nowinie, wykonywano wiele różnych pomocy katechetycznych. Była to najczęściej rękodzielnicza praca. Duży nacisk kładziono w nauczaniu przyszłych katechetów na katechezę opartą o rodzinę<sup>87</sup>.

W trakcie wakacji poza rekolekcjami dla katechetów prowadzono wakacje z Bogiem dla młodzieży szkolnej i pracującej, były to tzw. wczasokursy z Maryją. W propozycji dla uczestników wczasokurów w 1972 r. pisano: *Punktem centralnym każdego dnia ma być Msza św., z której młodzież ma czerpać siły do realizowania hasła wysuniętego z rozważania tajemnic różańca św. Hasło to podawane jest wieczorem w czasie apelu. Treść hasła rozwinięta jest następnego dnia w homilii w czasie Mszy św. i w pogadance prowadzonej w czasie przedpołudniowym. Cały dzień ma być realizacją wysuniętego hasła. Wieczorna refleksja w czasie nabożeństwa kończy dzień*<sup>88</sup>.

Instytut Katolicki wykonał ogrom pracy na rzecz kształcenia katechetów w okresie powojennym. A nie był to czas łatwy. Ośrodek Katechetyczny w Gietrzwałdzie był pod stałą obserwacją władz państwowych — podobnie jak w latach pięćdziesiątych księża Marianie — a szczególnie przez Wydział do Spraw Wyznań, Wydział Administracyjny i Wydział Propagandy Komitetu Wojewódzkiego PZPR.

W październiku 1961 r. została przygotowana pięciostronicową informacja o Ośrodku Diecezjalnym w Gietrzwałdzie<sup>89</sup>. Autor informacji pisał: *Instytut Katolicki w Gietrzwałdzie, powstał w 1958 r. z przeniesienia tegoż Instytutu z miejscowości Będkowa pow. Trzebnica woj. Wrocław*<sup>90</sup>. W dalszej części wskazuje, że działał ów Instytut w Gietrzwałdzie już od roku 1950 kształcąc w okresie letnim katechetów. Autor opisał program nauczania i wskazał, iż wykłady prowadzą profesorowie Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie i miejscowe katechetki. Sprawozdawca dalej pisał, że *stacjonarne szkolenie nie jest jedyną pracą ośrodka. W dalszym ciągu prowadzone są krótkoterminowe najczęściej sześciotygodniowe kursy w miesiącach letnich. Na kursach tych przeszkalane są przede wszystkim katechetki nie mające średniego wykształcenia*<sup>91</sup>. Zwrócił także uwagę, iż ważną stroną Ośrodka jest działalność wydawnicza. Donosił, że *został już wydany przez Wydawnictwo Diecezjalne, a opracowany przez personel ośrodka, katechizm, ilustrowany dla dzieci młodszych „Pan Jezus z nami” [...] Można wreszcie przypuszczać, że w ośrodku wykonuje się*

<sup>86</sup> M. Ł u d c z a k, jw., s. 66–67.

<sup>87</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>88</sup> Tamże, s. 70.

<sup>89</sup> APO, KW PZPR w Olsztynie, 1141, syg. 2931, Informacja. Ośrodek Diecezjalny Kształcenia Katechetek w Gietrzwałdzie z 25.10.1961 r.; por. A. K o p i c z k o, Próby likwidacji Ośrodka Katechetycznego w Gietrzwałdzie, w: 50 lat służby Kościołowi, jw., s. 73–76.

<sup>90</sup> Tamże, s. 1.

<sup>91</sup> Tamże, s. 3.



cały szereg prac, zleconych bezpośrednio przez kurię jak informacje, referaty, itp. Są pewne sygnały, świadczące, że w ośrodku opracowywane są również materiały dla Episkopatu<sup>92</sup>.

W podsumowaniu napisano, że w działalności Kościoła katolickiego na terenie naszego województwa, ośrodek gietrzwałdzki odgrywa ważną rolę zajmując się bezpośrednio szkoleniem kadr, nauczaniem religii od strony metodycznej, opracowaniem podręczników, różnych wydawnictw, spełnia wreszcie rolę placówki naukowo-badawczej Kurii Warmińskiej<sup>93</sup>.

Informacja ta nie ma charakteru krytykanckiego, ośmieszającego pracę ośrodka, ale jest ogólnym sprawozdaniem o jego funkcjonowaniu.

Studium Katechetyczne zakończyło swoje funkcjonowanie w Gietrzwałdzie z chwilą powstania w Olsztynie Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, a wraz z nim Wydziału Teologii, w 1999 r. Losy budynku, ponownie były niepewne. Jednak nie stał pusty. Ks. Arcybiskup dr Edmund Piszcz dnia 24 października 1999 r. powołał do istnienia Archidiecezjalny Dom Rekolekcyjny, a na to dzieło przeznaczył opuszczony przez Studium Katechetyczne budynek<sup>94</sup>. W Statucie Domu Rekolekcyjnego zapisano, iż *celem „Domu” jest organizowanie ćwiczeń duchowych we własnym zakresie, oraz przyjmowanie wspólnot krajowych i zagranicznych ze swoimi duszpasterzami na ich ćwiczenia duchowe*<sup>95</sup>.

W roku 2000 w różnego rodzaju rekolekcjach, szkoleniach i spotkaniach uczestniczyły 2144 osoby, w 2001 r. 3142 osoby, a w 2002 roku 3361 osób<sup>96</sup>.

Dzieje Domu NMP są ściśle związane z historią diecezji warmińskiej i sanktuarium gietrzwałdzkim. W swoich 94-letnich dziejach pełnił różne funkcje. W latach 1910–1930 był szpitalem, hospicjum, przedszkolem, domem rekolekcyjnym i wypoczynkowym. W latach 1932–1945 pełnił rolę domu rekolekcyjnego, przedszkola i domu wypoczynkowego. Lata powojenne 1945–1954 były najtrudniejszym okresem dla domu. Po wojnie był zniszczony a remont był niemożliwy z braku funduszy. Lata 1954–1957 to czas pobytu Księży Marianów i remontowania domu. W tym czasie nie pełnił on swoich funkcji do jakich był przeznaczony w czasie budowy. Lata 1958–1999 to czas pobytu Instytutu Katolickiego, który kształcił katechetów dla diecezji warmińskiej. Od roku 1999 mieści się Archidiecezjalny Dom Rekolekcyjny. Co jeszcze będzie się w tym budynku w przyszłości działo, to czas pokaże.

### III. DOM PIELGRZYMA IM. JANA PAWŁA II

Od 1954 roku pielgrzymi przyjeżdżający do Sanktuarium Gietrzwałdzkiego byli pozbawieni jakiegokolwiek domu na noclegi. Dom pielgrzyma wybudowany w 1880 r. z fundacji polskiego hrabiego Grudzińskiego z poznańskiego już od

<sup>92</sup> Tamże, s. 4.

<sup>93</sup> Tamże, s. 5.

<sup>94</sup> ADRG, Dekret z dnia 24.10.1999 r., nr 1088/99.

<sup>95</sup> Tamże, Statut Archidiecezjalnego Domu Rekolekcyjnego w Gietrzwałdzie z dnia 01.11.1999 r.

<sup>96</sup> Tamże, Kalendarze zgłoszeń pielgrzymów w latach 2000–2002.

dawna nie istniał. Natomiast w Domu NMP w lipcu 1954 r. zamieszkali księża Marianie, a w latach późniejszych mieściło się tam Studium Katechetyczne.

Brak bazy noclegowej dla pątników było bolączką gospodarzy, Księża Kanoników. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. była bardzo podobna sytuacja jak za czasów ks. A. Weichsła. Przybywało do Gietrzwałdu wielu pątników, a nie było miejsca by ich można przenocować. W czasie odpustów, a szczególnie w setną rocznicę objawień Matki Boskiej przybywali pątnicy z różnych stron Polski, nocowali w kościele, w drewnianej stodole, w budynkach gospodarczych a niewielka liczba pielgrzymów mogła przenocować w Domu NMP. Taki stan rzeczy nie mógł długo trwać.

Księża Kanonicy Regularni Laterańscy już od wielu lat planowali wybudować dom pielgrzyma. Dopiero ks. Franciszek Martuszewski, proboszcz gietrzwałdzki rozpoczął realizację tego planu w roku 1980. W miejscu dawnego budynku mieszkalno-gospodarczego, miał powstać nowy dom mieszkalny dla pątników. Pierwsze prace remontowo-budowlane zostały rozpoczęte 29 kwietnia 1980 r. Jednak natrafiano na duże trudności, ze względu na brak materiałów budowlanych, ale nie tylko. Były także trudności z uzyskaniem pozwoleń budowlanych. W trakcie prowadzenia prac budowlanych, odesłano przygotowaną dokumentację na adres parafii w Gietrzwałdzie. Stwierdzając, że sprawa remontu budynku mieszkalno-gospodarczego powinna być skierowana przez Kurię Biskupią w Olsztynie. W lipcu 1980 r. grożono zamknięciem prac budowlanych, ze względu na brak dokumentacji, stwierdzając, że prace budowlane są nielegalne.

Trudności, jakie napotykali księża Kanonicy przy remoncie budynku mieszkalno-gospodarczego były znane ks. biskupowi J. Glempowi, który przez cały czas zachęcał do dalszych prac remontowych.

19 sierpnia 1980 r. na adres parafii wpłynęła decyzja o wstrzymaniu prac remontowych z Urzędu Gminy Gietrzwałd. Mimo wstrzymania prac, remont budynku był dalej prowadzony. Mimo tak wielu przeciwności i trudności prace posuwały się dalej do przodu. Pierwsi pątnicy zamieszkali w Domu Pielgrzyma Jana Pawła II 30 lipca 1985 r., a byli to pielgrzymi idący do Częstochowy. Kronikarz zanotował, że *dom pielgrzyma pękał w szwach. Nocowało około 600 osób*<sup>97</sup>. Dom Pielgrzyma był nadal remontowany, rozbudowywany i przystosowywany do przyjmowania grup zorganizowanych jak i pątników indywidualnych. Pierwsza grupa zorganizowana zamieszkała w maju 1990 r.<sup>98</sup> W budynku jest 110 miejsc noclegowych, w pokojach 2-, 3-, 4- i 5-osobowych, a także jest duża kaplica, jadalnia i sala konferencyjna.

Obecnie w Sanktuarium Maryjnym w Gietrzwałdzie pielgrzymi mają do dyspozycji dwa domy, w których mogą zatrzymać się na dłuższy pobyt u boku Matki Bożej Gietrzwałdzkiej.

W 125 rocznicę objawień Matki Bożej Ojciec Święty Jan Paweł II pisał do wiernych przybywających do Gietrzwałdu, o roli jaką objawienia odegrały na Warmii i w Polsce. *W duchu pielgrzymuję do tego Sanktuarium, aby tak jak przed dwudziestu pięciu laty stanąć pośród czcicieli Maryi i dziękować Jej za obecność*

<sup>97</sup> APG, Kronika Sanktuarium Maryjnego w Gietrzwałdzie 1980–1984.

<sup>98</sup> Tamże, Księga pielgrzymów w roku 1990.

*i matczyną opiekę. Razem z Wami pragnę na nowo wsłuchiwać się w Jej słowa: „Nie smućcie się, bo ja zawsze będę przy was”.*

*Sto dwadzieścia pięć lat temu to pocieszenie, miało szczególny sens. [...] Wypowiedziane z matczyną miłością stało się źródłem otuchy i nadziei dla wszystkich, którzy doznawali smutku z powodu różnorodnych doświadczeń osobistych, rodzinnych i narodowych. Wypowiedziane w końcu wraz z przypomnieniem niezwykłej mocy modlitwy różańcowej i z wezwaniem do duchowej odnowy, stało się źródłem ożywienia religijnego nie tylko na Warmii, ale w całej Polsce.*

*Wydaje się, że dziś, choć nastały nowe czasy, o ileż bardziej szczęśliwe dla Polski i Polaków, słowa Maryi nie utraciły swej wymowy. W dobie otwarcia na świat, które tak wiele znaczy dla ludzkiej wolności, nadal są one wezwaniem do troski o zachowanie polskiego ducha w myśleniu i działaniu, polskiej kultury i polskiej tożsamości narodowej budowanej przez wieki na fundamencie umiłowania Boga i Ojczyzny<sup>99</sup>.*

## INDIVIDUELLE UND UNIVERSELLE GESCHICHTE VON GIETRZWAŁD (1877–2002)

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Entwicklung lokaler Kirchen zeugte immer vom geistigen Leben, das über gute Sitten und ein heiliges Leben Früchte trug, und indirekt auch über auf dem Gebiet der Kirchengemeinde entstehende sämtliche Werke. Bis 1877 lebte die Kirchengemeinde Gietrzwałd wie ähnliche Kirchengemeinden im Ermland auch. Erst das Erscheinen der Mutter Gottes 1877 verursachte den Wandel des religiösen Antlitzes der Gemeinde. Zahlreich aus verschiedenen Gegenden Polens wallfahrende Pilger brauchten geistige Fürsorge und Unterkünfte für die Nacht. Die geistige Fürsorge leisteten zahlreich im Sanktuarium weilende Geistliche, schlimmer war es mit den Unterkünften. Das erste Pilgerheim wurde 1880 gebaut, und bald war es zu klein. Das zweite Haus für die Wallfahrer wurde 1908–1910 errichtet. Es diente den Pilgern bis 1954. Danach wurde ihnen bis 1990 die Möglichkeit genommen, in einer Unterkunft zu übernachten. Erst das Johannes-Paul-II.-Pilgerheim, errichtet in den 80-er Jahren des 20. Jh. von den Lateraner Mönchen, hat in geringem Maße den Bedarf seitens der Pilger gemildert. Heute stehen dort zwei Pilgerheime, aber auch diese 200 Betten reichen bei weitem nicht aus. Es herrscht eine dringende Notwendigkeit, ein weiteres Heim zu bauen, welches weitere 200 Gäste aufnehmen könnte. Die Zahl der Pilger, die alljährlich das Sanktuarium besuchen, wächst stetig an.

---

<sup>99</sup> List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 125 rocznicy objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie, WWA 60(2002), nr 60, s. 3–4.



## JEZUICI W DOMINIUM WARMIŃSKIM NA PRZEŁOMIE XVI I XVII WIEKU

Po zawieszeniu czasu reformacji w połowie XVI stulecia dał się odczuć w Rzeczypospolitej bolesny brak zgromadzeń zakonnych nastawionych na obronę Kościoła katolickiego. Lukę tę w najwyższy sposób zapełniło zgromadzenie ojców jezuitów. W warmińskich zbiorach archiwalnych zachowało się wiele cennych źródeł dotyczących najpierw zabiegów, a następnie samego sprowadzenia pierwszych zakonników przez Stanisława Hozjusza na Warmię<sup>1</sup>. Literatura naukowa na ten temat jest już bogata, chociaż wiele cennych przyczynków znajduje się w mało znanych publikacjach.

W zamyśle biskupa Stanisława Hozjusza, — który bezpośrednio przyczynił się do sprowadzenia zakonników do Polski — jezuita mieli przyczynić się do rozwoju miejscowego systemu oświatowego, a również przyczynić się do powrotu na łono Kościoła katolickiego tych mieszkańców kraju, którzy oficjalnie przyznawali się do sympatii luterzańskich. Starania zmierzające do sprowadzenia zakonników biskup Hozjusz podjął już w 1554 roku. Na przeszkodzie stanęła jednak śmierć Ignacego Loyoli. Cztery lata później sami jezuita wysłali Piotra Kanizjusza do zapoznania się z postęпами nowinkarstwa religijnego w Rzeczypospolitej<sup>2</sup>. Nie był on jednak pierwszym jezuitą w Polsce, gdyż w 1556 roku towarzyszył kardynałowi Lipo-

---

<sup>1</sup> Przede wszystkim chodzi tu o dokumenty regulujące formę ich osiedlenia w Braniewie oraz prowadzonych przez zakonników instytucjach szkolnych. Oprócz archiwum zakonnego, sporo źródeł znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO), jak fundacja Kolegium i Seminarium Duchownego w Braniewie (AAWO), Archiwum Biskupie (dalej: AB), Eb 10. Ważne oryginalne rękopisy spotykamy również w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie (dalej: MWiM) — biblioteka, rkp nr 17 (oryginał drugiej erekcji Hosianum z 1565 roku). Warto zwrócić uwagę na zbiorcze zestawienia: AAWO, AB, B 1a, zwłaszcza fol. CCXLIII–CCLXI, gdzie są cytowane całe oryginalne dokumenty dotyczące uposażenia jezuitów na Warmii. Dysponujemy również wypisami, ze słabo znanej w literaturze przedmiotu kroniki kolegium jezuitów w Braniewie od 1643 roku — MWiM — biblioteka, rkp 21: „Historia Collegii Brunsbergensis Societatis Jesu ab anno 1643 usque ad annum 1772”.

<sup>2</sup> W. K r a s i ń s k i, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, tł. z angielskiego, wyd. J. Bursche, t. 1, Warszawa 1903, s. 248–249; J. K o r e w a, *Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI. Geneza braniewskiego Hosianum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczypospolitą (1549–1564)*, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 34–51; B. N a t o ń s k i, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce. 1564–1580*, w: J. B r o d r i c k, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. I: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1969, s. 420–422.

maniemu na synodzie w Łowiczu jezuita Salmeron<sup>3</sup>. Popularność tego zakonu w Rzeczypospolitej była już ogromna w czasie przed ich sprowadzeniem. Aż 70% konwiktów w jezuickim kolegium wiedeńskim w 1564 roku stanowili Polacy.

Uchwały soboru trydenckiego dotyczące szkolnictwa kościelnego zapewne przyczyniły się do powrotu przez biskupa Hozjusza do dawnych swoich działań, mających osadzić na stałe jezuitów w Elblągu, Braniewie lub Barczewie. Duchowość według zaleceń Ignacego Loyoli wydawała się być skutecznym narzędziem w walce z nowinkami religijnymi w dominium warmińskim. Zakładała ona czynne życie zakonne połączone z ustawicznym kontaktem z Bogiem. Tak, więc w ignacjańskiej ascezie zakładano bezpośrednie skoncentrowanie się na rozwiązaniach praktycznych, zwłaszcza widoczne było to w dążeniu do reformy obyczajów. Ten aspekt ideologiczny jezuitów w sposób szczególny wydawał się cenny do zastosowania na Warmii w tym okresie czasu, gdy podjęto się z całą konsekwencją wdrażać postanowienia soboru trydenckiego. Działania organizacyjne, które miały doprowadzić do ich osadzenia w diecezji warmińskiej, dobrze ilustruje opublikowana korespondencja Hozjusza<sup>4</sup>. Pierwsi jezuita, w dwóch grupach przybyli do Lidzbarka Warmińskiego na Wszystkich Świętych 1564 roku, wśród nich znalazł się Szymon Hagenau pochodzący właśnie z tego grodu. Ostatecznie zdecydowano się, co oficjalnie potwierdzał synod w Lidzbarku Warmińskim w 1565 roku, iż stałym miejscem ich pobytu będzie Braniewo. Miano na względzie w trakcie podejmowania tej decyzji największe w tym mieście dominium zagrożenie płynące ze strony skutecznej akcji predykanów<sup>5</sup>.

Jezuici otrzymali w 1565 roku klasztor pofranciszkański w północno-zachodnim rejonie Braniewa. Bryłę tego kościoła znamy tylko z rysunku zamieszczonego na planie Braniewa Pawła Stertzella i Konrada Gödtkego z 1635 roku. Świątynia, choć była bez wieży, to prezentowała się równie pięknie, co kościół parafialny św. Katarzyny. W następnych dziesięcioleciach zakonnicy dokupili na wschód od klasztoru 3 parcele z domami dochodzącymi aż do Bramy Mniszej. Znalazły się tam pomieszczenia na sale szkolne gimnazjum i konwikt, a w najokazalszym budynku zwanym „Kamiennym Domem” umieszczono seminarium papieskie<sup>6</sup>.

Dzięki zapobiegliwości Hozjusza i nuncjusza Commendoniego król Zygmunt August 23 III 1565 roku wydał specjalny przywilej, w którym brał pod swoją

<sup>3</sup> Z. Gloger, Encyklopedia staropolska, t. 2, Warszawa 1958, s. 297; J. Korewa, *iw.*, s. 27–32; B. Natoński, *iw.*, s. 418–420.

<sup>4</sup> W wielu listach Hozjusza z tego czasu natykamy się na duże osobiste zaangażowanie biskupa w sprowadzenie zakonników — np. jego list do Jakuba Layneza z 11 VI 1564 (Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego, t. V: Rok 1564, opr. A. Szorc, *SW XIII*: 1976, s. 291–292, nr 198). Podobnie zachowała się korespondencja do Hozjusza w tej sprawie, np. list od Jana Polanco z 2–3 września 1564 (*SW XIII*: 1976, s. 425–426, nr 302).

<sup>5</sup> S. Achremczyk, Model kształcenia księży w braniewskim „Hosianum”, *SW XXXIV*: 1997, s. 77. Ten fakt szybko w świadomości warmińskiego duchowieństwa został zaliczony do najważniejszych osiągnięć Hozjusza w diecezji warmińskiej, o czym świadczy krótka o nim notatka w „Series Episcopum Varmiensis”, w której odnotowano pod datą 1564 roku sprowadzenie jezuitów do Braniewa — AAWO, AB, C 15 „Miscellanea — Zbiór zarządzeń i notatek”, fol. 80.

<sup>6</sup> M. Biskup, Rozwój przetrzynny miasta Braniewa, *KMW I*(1959), s. 11; por. także: J. Obłąk, O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium w Braniewie, *SW V*: 1968, s. 8 (wg *Brevis historica informatio de origine Collegii Brunbergensis Societatis Jesu*, s. 5, 14–15, przechowywanej w AAWO).

opiekę zakonników przebywających w Koronie<sup>7</sup>. Kolegium jezuitów braniewskich było pierwszym klasztorem tego zakonu w Polsce. Stąd najpierw dom braniewski podlegał (do roku 1572) prowincji wiedeńskiej. Kiedy powstała prowincja polska kolegium braniewskie zostało podporządkowane, w 1608 roku, utworzonej prowincji litewskiej<sup>8</sup>. Warto również dodać, iż właśnie w Braniewie od 1568 do 1587 roku znajdował się nowicjat jezuitów, w którym przebywało wielu młodzieńców z najodleglejszych krańców Rzeczypospolitej<sup>9</sup>. Według sprawozdań do wojny ze Szwecją w 1626 roku przeciętnie przebywało w Braniewie od 30 do 40 zakonników.

Bardzo szybko działalność duszpasterska jezuitów w Braniewie zaczęła przynosić wymierne efekty. Do katolickiego kościoła zaczęli stopniowo przybywać także i luteranie, którzy również chętniej posyłali swoje dzieci do miejscowych jezuickich szkół. Książę Albrecht Hochenzollern w 1565 roku wydał dla mieszkańców pobliskiej Świętej Siekierki (Heiligenbeil) zakaz posyłania swoich dzieci do kolegium braniewskiego<sup>10</sup>. Wnet w Braniewie zaczęto rejestrować masowe nawrócenia luteran. W 1590 roku 30 luteran przeszło na katolicyzm, w 1594 — 32, w 1595 — około 30, w 1596 — około 70, w roku 1597 — 77, w 1598 — 46 i jeden kalwin, w 1599 — 30, w 1602 — 76<sup>11</sup>.

W 1567 roku, po skutecznej akcji antyluterańskiej w Braniewie, jezuita zostali także osadzeni przy kościele św. Mikołaja w Elblągu<sup>12</sup>. W mieście tym od 1558 roku, decyzją królewską, umożliwiono odprawianie nabożeństw w obrządku augsburskim. Na sejmie piotrkowskim w 1567 roku przywilej królewski został powtórzony, co bardzo niepokoiło Hozjusza. Z jego inicjatywy więc podjęto systematyczną pracę nad przywróceniem katolicyzmu w mieście<sup>13</sup>. Pierwszym stałym misjonarzem jezuickim w Elblągu został Piotr Fahe, dobrze znający język

<sup>7</sup> B. K u m o r, Początki katolickiej reformy Kościoła w Polsce, w: Historia Kościoła w Polsce, t. I, cz. 1, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Warszawa 1974, s. 80. Ponadto Hozjusz wystarał się w Kurii Papieskiej o zarezerwowanie 12 miejsc w Kolegium Rzymskim dla młodzieńców z Prus. W metryce tego kolegium na pierwszym miejscu znalazł się braniewianin — Ioannes Henricus a Braunsbergensis — A. S z o r c, Kolegium jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626, Olsztyn 1998, s. 7.

<sup>8</sup> B. N a t o Ń s k i, jw., s. 425–435; A. S z o r c, Historia warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” 1565–1945, w: A. S z o r c, A. K o p i c z k o, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 18.

<sup>9</sup> J. W i e l e w i c k i, Dziennik spraw domu zakonnego oo. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1579 do r. 1599, w: SSrPol t. 7; J. K o r e w a, Rola Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczypospolitą w w. XVI–XVIII, SW V: 1968, s. 82.

<sup>10</sup> J. B e n d e r, Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg 1868, s. 60.

<sup>11</sup> Powtarzam za: J. G i e r t y c h, Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim, Rzym 1957, s. 83, przypis 116.

<sup>12</sup> S. Z a ł ę s k i, Jezuita w Polsce, t. I: Walka z różnowierstwem 1555–1608, Lwów 1900, s. 158–163; B. N a t o Ń s k i, jw., s. 434; J. H o c h l e i t n e r, Życie kulturalne Elbląga na przełomie XVI i XVII stulecia, w: Biblioteka Elbląska 1601–2001. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej z okazji 400-lecia Biblioteki Elbląskiej, Elbląg 23 X 2001 r., pod red. W. Długokęckiego, Elbląg 2001, s. 10–12. Podstawowym źródłem do tego zagadnienia jest wydawnictwo: Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu w latach 1520–1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich, zebrał A. S z o r c, Olsztyn 2002.

<sup>13</sup> Por. opracowania nt. reformacji w Elblągu H. Deppner, A. Szorca, M. Pawłaka i J. Hochleitnera.

niemiecki<sup>14</sup>. Ta misja jezuicka prowadziła ostrożną działalność duszpasterską, często zmieniając zakonników i przydając im do współpracy jednego z fromborskich kanoników (przede wszystkim Jakuba Zimmermanna<sup>15</sup>), aby móc skuteczniej oddziaływać na miejscową ludność<sup>16</sup>. Nuncjusz Juliusz Ruggieri pisał do papieża Piusa V w 1568 roku: *W Elblągu Jezuici odprawiają nabożeństwo i mają kazania z wielkim pożytkiem duchownym mieszkańców, do czego wszystkiego sam król czynnie się przyłożył [...]*<sup>17</sup>. Jezuici w rzeczywistości napotkali silny opór elblązan. Obawiano się tutaj skuteczności ich duszpasterstwa<sup>18</sup>. Założyciel jezuitów I. Loyola zalecał, aby nawet w obronie praw Stolicy św. nie ulegać nadgorliwości<sup>19</sup>. Stanisław Hozjusz w jednym z listów do Karnkowskiego zwierzał się, że pragnął wygnąć z Elbląga protestanckiego predykanta. Odradzili jednak mu to zakonnicy, mówiąc, że ludzie sami odpadną od herezji bez konieczności stosowania wobec nich środków gwałtownych<sup>20</sup>. Z relacji kanonika Zimmermanna do Hozjusza poznajemy bardzo trudną sytuację zakonników w Elblągu<sup>21</sup>. Dochodziło do ekscesów, jak chociażby rzucanie kamieniami w jezuitów<sup>22</sup>. Hozjusz już 9 I 1568 roku z zadowoleniem pisał do Stanisława Karnkowskiego, który w swojej diecezji miał podobny problem z luteraniskim Gdańskiem, o gorliwości zakonników i ich pełnej poświęceń postawie, w obliczu ciągłych szykan nastrojonych wrogo mieszkańców i władz Elbląga<sup>23</sup>.

Praca misjonarska jezuitów polegała początkowo na systematycznym dojeżdżaniu do Elbląga. Dopiero później osiedlili się tu na stałe. W dni powszednie zakonnicy głosili katechezy, w niedziele zaś homilie. Wnet doszło jednak do konfliktów pomiędzy nimi a proboszczem kościoła św. Mikołaja — ks. Sewerynem Wildschützem<sup>24</sup>, dobrym mówcą lecz miernym kapłanem<sup>25</sup>. Trudno jest obecnie

<sup>14</sup> J. K o r e w a, *Geneza braniewskiego Hosianum*, Poznań 1965, s. 136–137.

<sup>15</sup> Biogramy tego kanonika — pióra A. K o p i c z k o, *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 260–261; *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 336.

<sup>16</sup> A. S z o r c, Stefan Sadorski (1581–1649) fundator Świętej Lipki. Część pierwsza, *KMW* 4(1994), s. 403. Dokładniejsza analiza pobytu jezuitów w Elblągu w pracy: tegoż, Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu, *SW* VII: 1970, s. 71 n.; S. K o ś c i e l a k, Jezuici w Elblągu w XVI–XVIII wieku, „*Rocznik Elbląski*” XIX:2004, s. 55–71.

<sup>17</sup> Relacja o stanie Polski złożona papieżowi Piusowi V przez Juliusza Ruggieri, nuncjusza jego u dworu króla Zygmunta Augusta roku 1568, w: *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, t. I, wyd. E. Rykaczewski, Berlin – Poznań 1864, s. 193.

<sup>18</sup> J. H o c h l e i t n e r, Stanisław Hozjusz a elblążanie — przyczynek do zmagañ religijnych w drugiej połowie XVI wieku w Prusach Królewskich, w: *Z przeszłości Elbląga*, pod red. A. Grotha, Koszalin 1999, s. 101–113.

<sup>19</sup> I. L o y o l a, *Pisma wybrane*, opr. M. Bednorz, t. II, Kraków 1968, s. 492.

<sup>20</sup> R. K o ś c i e l n y, Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przykładzie XVI i XVII wieku, Szczecin 1997, s. 102.

<sup>21</sup> S. W a ł d o c h, Początki reformacji w Elblągu i regionie, *RE* 4: 1969, s. 38–39; A. S z o r c, Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu, *iw.*, s. 72; M. P a w l a k, Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku, Bydgoszcz 1994, s. 33–34.

<sup>22</sup> *Pisze na ten temat m.in.:* A. E i c h h o r n, *Der ermländische Bischof und Cardinal St. Hosius*, Bd. II, Mainz 1855, s. 303; S. Z a ł ę s k i, *iw.*, s. 158–163; B. N a t o Ń s k i, *iw.*, s. 434.

<sup>23</sup> A. E i c h h o r n, *iw.*, s. 304.

<sup>24</sup> Biogram tego elbląskiego proboszcza — A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie*, *iw.*, cz. 2, s. 349.

<sup>25</sup> Powtarzam za: S. Z a ł ę s k i m, *iw.*, s. 161.



ustalić liczbę katolików w tym dziesięcioletnim wówczas mieście królewskim. Jezuita obliczyli, że w 1570 roku do katolickiej komunii przystąpiło aż 400 osób, pomimo wyraźnych przeszkód, jakie stawiali protestanci<sup>26</sup>. Mimo delikatnego postępowania zakonników z innowierczo nastawionymi władzami miasta, w okresie bezkrólewia po ucieczce króla Walezego, zostali oni usunięci na stałe z miasta decyzją Rady miasta 2 stycznia 1573 roku<sup>27</sup>. Biskup Marcin Kromer polecił wówczas sporządzić *Protestatio contra Elbingenses*. O ile pobyt jezuitów w Elblągu nie przyniósł spodziewanych efektów, to zapewne w dużym stopniu ich akcja misyjna zahamowała rozwój luteranizmu w tym regionie Prus Królewskich.

W literaturze naukowej zbyt często powtarzano opinie jednostronne, mające na celu ukazywanie faktów o zabarwieniu pejoratywnym. Rola jezuitów w dziele kształtowania chrześcijańskiej duchowości zasługuje na bardziej wyważone sądy. Zmusza historyków do tego chociażby dziedzictwo pism ich założyciela. Ignacy Loyola zalecał zakonnikom, aby kierując się miłością bliźniego, nawet w obliczu obrony praw Stolicy Świętej nie ulegali nadgorliwości, która jedynie zaślepia, przeszkadza w miłowaniu wszystkich, również heretyków<sup>28</sup>. W tym duchu również nauczano młodzież w dwóch warmińskich kolegiach jezuickich, w Braniewie<sup>29</sup> i Reszlu<sup>30</sup>.

Zasługą jezuitów w ich wszechstronnej działalności jest zwrócenie szczególnej uwagi na potrzebę ewangelizacji ludności wiejskiej, żyjącej na peryferiach aktywności Kościoła. W pracy tej spotykamy i profesorów kolegiów, i kleryków. Dobrze informuje nas o tego rodzaju aktywności jezuitów Benedykt Herbst. Píše on o systematycznej pracy jezuitów po folwarkach w czasie zarazy 1570 roku. Zakonnicy doprowadzili do tego, że w czasie świąt Bożego Narodzenia wszyscy chłopcy komunikowali. Herbst zwracał uwagę również na edukację dziewcząt, które potrafiły recytować nie tylko „Ojczyzna Nasza” i „Zdrowaś”, lecz także dekalog i przykazania kościelne. Na Warmii wyróżniał się w misjach ludowych Szymon Berent<sup>31</sup>. Razem z innymi zakonnikami, często nawiedzali dom po domu, aby nauczać podstawowych prawd wiary i modlitw oraz udzielać sakramentów świętych. Zwraca się uwagę, iż przedmiotem szczególnej ich troski był sakrament pokuty, a spowiedź generalna stanowiła podstawowy cel misji ludowych. Praca ta

---

<sup>26</sup> H. Dep p n e r, Das kirchenpolitische Verhältnis Elbings zum Bischof von Ermland in der Zeit der polnischen Fremdherrschaft 1466–1772, *Elbinger Jahrbuch* 1933, s. 182.

<sup>27</sup> Rywalizacja katolików z luteranami, jw., nr 106, s. 150–152; por. także: Opis usunięcia jezuitów z Elbląga w dniu 2 stycznia 1573 r. Odpowiedź rady i trzeciego ordynku miasta Elbląga braciom Towarzystwa (Jezusowego) 2 stycznia 1573 r., w tłumaczeniu A. Szorca, w: M. P a w l a k, jw., s. 89–92.

<sup>28</sup> I. L o y o l a, jw., s. 492, 495, 548–551.

<sup>29</sup> Por. I rozdział monografii pióra A. Triller, *Aus der Geschichte des Gymnasium zu Braunsberg/Ermland (1565–1945), anlässlich der 400. Wiederkehr seiner Grundung. Beiträge zur ermländischen Kultur — und Schulgeschichte, zusammengestellt von B.M. Rosenberg unter Mitwirkung von A. Triller und M. Bludau*, Osnabruck 1965, s. 5–23.

<sup>30</sup> AAWO, Archiwum Kapituły, Varia 21 „Liber resignationum factarum a superioribus collegii Resselien” (1673–1723).

<sup>31</sup> Pochodził z Braniewa i do końca swego życia, ten wszechstronnie utalentowany jezuita, był związany z tym miastem. Podstawowe biogramy: W. H o r d y Ń s k i, Berent Szymon (1585–1649), PSB, t. 1, s. 448–449; T. O r a c k i, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, t. 1: A–K, Olsztyn 1984, s. 20.

stawała się bardzo ważna na terenach najbardziej zagrożonych przez inne wyznania chrześcijańskie. Oddziaływanie misji było większe, niż teren formalnie obejmowany przez parafię, w której misjonarze działali. Na ich katechezy bowiem ściągała często ludność z dalszych okolic, a misje trwały nieraz po kilka tygodni. Adresatem katechez była nie tylko ludność parafii, ale również miejscowy kler<sup>32</sup>.

W tym czasie Kościół zwracał coraz większą uwagę na metodykę misji ludowych. Tak, więc św. Wincenty á Paulo radził, aby dostosować porządek misji do rolniczego rytmu dnia. Pierwsza krótka nauka miała być głoszona skoro świt, przed rozpoczęciem pracy w polu. *Wielkiego katechizmu* nauczać miano dorosłych dopiero po skończonej pracy. Misje najczęściej przeprowadzano od listopada do czerwca, w okresie najmniejszego nasilenia prac polowych<sup>33</sup>. Przeciętna roczna dla jednej ekipy misjonarzy wynosiła po kilka kilkutygodniowych misji. Jezuici pracowali w grupach po 4, 6 lub 8 zakonników. Zalecano wówczas częste modlitwy, czasami 4 razy dziennie, co przypomina *Ćwiczenia* wg św. Ignacego. Za ich pośrednictwem miano wywołać u wiernych przemianę wewnętrzną. Doceniali wartość tych rekolekcji niektórzy kanonicy warmińscy, jak kanonik Wojciech Rudnicki, który lubił je odprawiać w braniewskim klasztorze.

Warto również zdać sprawę z samej siły nauczania misjonarzy pracujących wśród niewykształconych chłopów. Używany w życiu tych ludzi słownik nie przekraczał 1200 wyrazów. Kontakt z kaznodziejami, którzy potrafili mówić przez godzinę i doprowadzać każde zdanie do końca musiał robić na tych wiernych kolosalne wrażenie. Ponadto misjonarze wykorzystywali widowiskową formę oddziaływania na wiernych, aby silniej przemówić do nie zbyt okrzęsanych słuchaczy, potrzebujących prostych i silnych przykładów. Duże znaczenie odgrywał już sam gest, tak ważne miejsce zajmujący w kulturze staropolskiej<sup>34</sup>.

Kościół w ciągu XVI–XVII wieku przekształcał się w wielkie teatrum, w którym uczestniczyli zarówno wierni jak i kler. Przędowali w tej dziedzinie jezuici. W Braniewie już w 1568 roku wystawiono pierwszą komedię mięsopustną *De inquirenda veritate* powtórzoną następnie we Fromborku<sup>35</sup>. Podczas procesji w 1570 roku w Braniewie szło aż 120 uczniów miejscowego kolegium, jedni przebrani za anioły, inni natomiast nieśli podobizny naczyń świętych (m.in. kielich i pateny).

Podstawowym celem wyznaczanym przez misjonarzy było nauczyć modlitw oraz przyzwyczaić wiernych do ich odmawiania każdego dnia, rano i wieczorem. Ludność mogła to sobie przyswoić tylko podczas trwania wielodniowych misji.

<sup>32</sup> S. Litak, Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej, w: H. Tüchle, C.A. Boumann, Historia Kościoła, t. 3, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 394; tenże, Reformy kościelne w XVI w. w: Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1989, s. 170; J. Hochleitner, Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655), Olsztyn 2000, s. 152–160.

<sup>33</sup> J. Delumeau, Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w., t. II: Katolicyzm między Lutrem a Wolterem, przeł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 242.

<sup>34</sup> Por. np.: H. Dziechcińska, Gest w staropolskim systemie komunikacji, w: Kultura żywego słowa w dawnej Polsce, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1989, s. 39–54; M. Korolko, O kunszt oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa, w: Kultura żywego słowa, jw., s. 56–58.

<sup>35</sup> J. Lewański, Studia nad dramatem polskiego Odrodzenia, Wrocław 1956, s. 217.

Licząc się z brakiem dostatecznej ilości katechizmów uczono dzieci i starszych modlitw i prawd wiary na pamięć, posługując się różnymi sposobami mnemotechnicznymi, jak pieśni i wierszyki. Ta cecha działalności była pozytywnie odnotowywana także przez nuncjuszów apostolskich w Polsce. Jeden z nich pisał o tym, jak według jezuitów należy trafiać do ludu przez dostępny i zrozumiały dla nich język: *Mają się tym zająć głównie proboszcze, którym dostarczyć trzeba znacznej liczby katechizmów dla rozrzucenia pomiędzy ludem [...]. Jezuitki bowiem wychodzili z założenia, że ani kolegia, ani seminaria duchowne, ani wszelkie inne zabiegi około wiary [...] nie wydają pożądanых owoców, jeżeli się nie zaprowadzi zwyczaju uczenia dzieci nauki chrześcijańskiej po parafiach*<sup>36</sup>. Ponadto jezuitki w tej części Europy zasłynęli z propagowania form masowej pobożności, jak zwłaszcza pielgrzymki, które w masowych manifestacjach łączyły zarówno dziedzictwo tradycji mistyków z tym, co najlepsze w ludowych zwyczajach.

Bardzo duże zadanie do spełnienia przypadło jezuitom w nauczaniu ludności miast. Ich kolegia przecież znajdowały się w dużych ośrodkach miejskich, często zagrożonych przez napływ masy druków antykatolickich. Dostrzegł ten problem I. Loyola, ogłaszając w 1554 roku dokument dotyczący popierania wiary. W dokumencie tym Loyola wskazuje na potrzebę zastosowania tych samych metod, których używają protestanci, czyli należy w sposób popularny głosić katechezy z ambon, podczas nauczania w szkole i w przystępnie opracowanych broszurach. Okazuje się, że stosując te metody, szybko można było pozyskać zwolenników dla Kościoła katolickiego. Pomimo początkowych trudności, wynikających z podejrzliwego stosunku braniewian do zakonników, po kilku latach sytuacja zaczęła się diametralnie zmieniać. W czasach biskupa Piotra Tylickiego rada miejska wyrażała dumę, iż w ich grodzie znajduje się szkoła o międzynarodowym składzie. Ostatecznie od połowy XVII wieku ilość powołań do jezuitów na Warmii była tak duża, że to oni zaczynają decydować o władzach zakonnych w tej prowincji, a na pewno w domu braniewskim. Dla przykładu wśród ofiarodawców warmińskiego kolegium w Braniewie spotykamy, w latach 1580–1650, 8 darów od osób duchownych i 7 darów, w postaci majątków ziemskich, od osób cywilnych.

System nauczania, jaki stworzyli jezuitki był, jak na owe czasy bardzo nowoczesny i atrakcyjny dla wszystkich warstw społecznych. Dokładnym programem nauczania wszystkich kolegiów jezuitkich były *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* wydane po raz pierwszy w Rzymie w 1599 roku. Kolegia jezuitkie były atrakcyjne już choćby poprzez styl życia, który jezuita S. Załęski charakteryzuje: *[...] nie pospolitowali się odwiedzinami po domach i gospodach i nie lada kogo przyjmowali u siebie; słowem szanowali siebie i kazali szanować*<sup>37</sup>.

Stworzenie spójnego i skutecznego programu nauczania w kolegiach jezuitkich zabrało zakonnikom pół wieku. W 1550 roku założone wzorcowe „Collegium Romanum” w Rzymie, które stało się podstawą do naśladownictwa w tego rodzaju

<sup>36</sup> Relacje nuncjuszów apostolskich, jw., s. 122; H. K e f e r s t e i n, Pisarze związani z Braniewem na przełomie XVI/XVII wieku, *KMW* 4: 1980, s. 517.

<sup>37</sup> S. Z a ł ę s k i, Jezuitki w Polsce, t. II: Praca nad spotęgowaniem ducha wiary i pobożności. 1608–1648, Lwów 1901, s. 550. Dodajmy także, że od samego początku braniewska uczelnia zyskała aprobatę króla Zygmunta Augusta; por. list tegoż do Hozjusza z 1 września 1565 roku (Korespondencja Stanisława Hozjusza, jw., s. 415–416, nr 341).

szkołach, ale dopiero w 1599 roku ogłoszono *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*. W dokumencie tym zalecano jak uczyć młodzież, aby w raz z nauką kształtować chrześcijańskie obyczaje. Tak więc wymagano, aby modlitwą rozpoczynać zajęcia, aby uczestniczyć w Mszy św. i kazaniach, codziennie odmawiać różaniec, uczyć się katechizmu na pamięć i wysłuchiwać jego objaśnienia. Młodzi uczniowie mieli codziennie przeprowadzać rachunek sumienia, co miesiąc spowiadać się i praktykować czytania duchowe. W dokumencie tym zalecano łagodne metody nauczania, w których miano szanować godność osobistą uczniów. Kary miały być stosowane w ostateczności. Mocno akcentowano w tych wytycznych potrzebę odwoływania się do honoru i ambicji wychowanków oraz potrzebę wychowywania moralnego poprzez odsuwanie złych wpływów i nieustanne zatrudnianie młodzieńców w zajęciach dodatkowych.

Ponadto jezuita potrafili wykorzystywać swoje duże możliwości oddziaływania środowiskowego. Tak, więc w jednej ze swych sztuk inauguracyjnych rok szkolny ukazali dialog „rozkoszy” z „lenistwem”, w którym pojawia się „mądrość”, aby udzielić pouczeń i w końcowych scenach podejmuje opiekę nad ludnością Braniewa<sup>38</sup>. Solidne wykształcenie, dobre pomoce dydaktyczne i bezpłatność, decydowała o masowości tego rodzaju nauczania oraz o stale powiększającej się grupie zwolenników kolegów, jak i członków Kościoła katolickiego. Pomimo, że nie wykładano systematycznej nauki religii, to poprzez uczestnictwo we Mszy św., słuchanie kazań, czytanie lektur duchowych, regularne przyjmowanie sakramentów świętych, nieustannie wpływno na utrwalanie się odpowiednich zachowań swoich podopiecznych.

Dokument *Convictorum Collegii Brunsbergensis* zawiera wiele przepisów dla mieszkańców braniewskiego konwikt, w których zobowiązywano uczniów do wypełniania określonych praktyk religijnych oraz zachęcano do pilności w nauce i zachowaniu porządku domowego. Natomiast w przepisach dla prefekta znalazły się m.in. takie postulaty, jak urabianie religijne dla dobra Rzeczypospolitej i Kościoła oraz troska o poziom moralny wychowawców<sup>39</sup>. Ważne zadania miały do spełnienia konwikty szlacheckie, za pośrednictwem których oddziaływano wychowawczo na młodzieńców. Tu, poprzez młodzież szkolną, pogłębiano życie duchowe całego regionu. Celowało w tej dziedzinie zwłaszcza stowarzyszenie katolickie „Sodaliczja Mariańska” (*Congregatio Mariana*), które było przywilejem tylko jezuitskich kościołów i kolegów<sup>40</sup>.

Pierwsze z nich powstało w Rzymie w 1563 roku. Celem tych grup było dążenie, poprzez miłość Panny Najświętszej, do wybitnej cnoty chrześcijańskiej. W stowarzyszeniach tych uwidacznia się typowy rys duchowości jezuitskiej, nakierowanej na apostołstwo, postawę ascetyczną i charytatywną oraz żywy kult maryjny. Ponadto te formy organizacyjne miały umożliwić łączenie studiów z pobożnością. Papież Grzegorz XIII bullą *Omnipotentis Dei* zatwierdził kanonicz-

<sup>38</sup> I. Kadulśka, Apoteoza mądrości na scenie jezuitskiej w Braniewie (XVI–XVIII w.), *KMW* 1–4(1989), s. 35.

<sup>39</sup> L. Piechnik, Konwikt szlachecki w Braniewie (1565–1600), *SW* V: 1968, s. 92, 94.

<sup>40</sup> B. Kumor, Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym, *PK* 10: 1967, nr 1–2, s. 303. Na temat sodalicji, powstania, rozwoju i przywilejów — patrz: J. Rostworowski, Przewodnik Sodalicji Mariańskich, Warszawa 1946.

nie sodalicję rzymską i obdarzył ją prawem afiliacji. Od tego czasu rozwój grup sodalicji mariańskich upowszechnił się, docierając szybko i na Warmię. W 1571 roku powstało takie stowarzyszenie świeckich w Braniewie, które w 1591 roku było trzeba już podzielić na dwie organizacje<sup>41</sup>. W 1606 roku braniewskie *Congregatio Beatissimae Virginiae Mariae Annuntiatae* podzielona była już na trzy grupy. W latach 1579–1598 było aż 463 członków tego stowarzyszenia. W 1599 roku przyjęto kolejnych 23 nowych sodalistów. Członkowie tej sodalicji spotykali się we własnym oratorium, za chórem jezuickiego kościoła, na wspólnej modlitwie i nabożeństwach. Okazuje się, iż sodalicja braniewska, jak również późniejsza reszelska (od 1637 roku)<sup>42</sup>, była miejscem budzenia licznych powołań kapłańskich. Tak, więc około 20% członków braniewskiej sodalicji wstąpiło do stanu duchownego. Ojciec Fryderyk Bartsch (Barcz) napisał dzieło *Thesaurus precum ac variarum instructionum atque exercitationum spiritualium*, w którym zachęcał młodzież do wstępowania do kongregacji pobożnych. W księdze 10 pisze zaś dokładnie o sodalicjach mariańskich. Znajdują się w niej także — oprócz rad jak studiować — wskazówki dotyczące życia organizacyjnego (kult, życie towarzyskie, dobre uczynki, słuchanie nauk i publiczne modły). Dla celów sodalicji wyszła w Braniewie także samodzielna książeczka *Pie docendi pieque studendi ratio*.

Duch członków sodalicji był ukształtowany pod względem społecznym i apostołskim. Tu wyrabiano postawy chrześcijańskie, świadomie przygotowując do głoszenia prawd wiary poprzez postawę życiową. Sodalicje mariańskie były dobrą szkołą pobożności<sup>43</sup>. Członkowie sodalicji praktykowali ponadto inne czynności o charakterze religijnym, jak post i biczowanie. W czasie świąt odbywały się wspólne modlitwy i przeżywano godzinne duchowe czytania, a także prowadzono dyskusje na tematy życia duchowego i słuchano ascetycznych konferencji. Zalecano odmawiać różaniec, a w soboty litanie loretańską. Członkowie sodalicji uczyli się samorządności. Niezależnie od swego pochodzenia społecznego uczyli dzieci katechizmu, pomagali słabszym uczniom w nauce, opiekowali się ubogimi i chorymi w szpitalach. W ten sposób jezuici również oddziaływali na wyrobienie nawyku częstszego przyjmowania Komunii świętej, co mocno akcentował sobór trydencki. Nierzadko w tym okresie członkowie bractw kościelnych przystępowali do Stołu Pańskiego co 14 dni. Równie duży stopień komunikujących rejestrowano jeszcze

<sup>41</sup> Pierwszy akt erekcyjny braniewskiej sodalicji mariańskiej znajduje się w Muzeum Warmii i Mazur — biblioteka, rkp nr 16; por. także: MWiM, rkp nr 15: „Congregationem ex Scholasticis nostri”; B. K u m o r, jw., s. 339; K. L e Ń, Sodalicje Mariańskie i bursy w szkołach jezuickich źródłem powołań kapłańskich, *JW XXXIV*: 1997, s. 128. O warmińskich kongregacjach — E. W a s c h i n s k i, Das Kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreussen und Posen vom Beginn der Reformation bis 1773, Bd. II, Breslau 1928, s. 223–227; B. K u m o r, jw., s. 339.

<sup>42</sup> Na temat tej sodalicji posiadamy ważne źródło: G. L ü h r, Die Schüler des Rösseler Gymnasiums nach dem Album der Marianischen Kongregation, *ZGAE* 15: 1905, s. 391–464, 579–704; *ZGAE* 16: 1910, s. 158–312. W albumie członków sodalicji zamieszczono na pierwszej stronie papieskie brewe Sykstusa V *Extenditur facultas erigendi Scholarium Congregationes in Collegiis Primariaeque Romanae aggregandi* z 1637 roku — szerzej o tych źródłach — A. P o s c h m a n n, Das Jesuitenkolleg in Rössel, *ZGAE* 24: 1932, s. 99 n.

<sup>43</sup> Członkowie sodalicji brali udział w nabożeństwach, procesjach, adoracjach Najświętszego Sakramentu i pielgrzymkach — B. M a t y s z c z a k, Bractwa religijne na Jasnej Górze w okresie Polski przedrozbiorowej, Warszawa 1982, s. 22; K. M e d y c k a, Sodalicje mariańskie w świecie, *PKat* 18(1994), s. 6.

w ośrodkach pielgrzymkowych oraz podczas prowadzonych misji ludowych. W codziennej praktyce wierni ograniczali się do realizacji minimum, które sugerował Kościół, tj. przyjmowano Najświętszy Sakrament w święta Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świątek, ewentualnie podczas najważniejszych świąt maryjnych.

W Braniewie istniała także od 1602 roku Sodalicja Mariańska zrzeszająca obywateli miejskich *Congregatio Cleri et Civium sub titulo B. Virginis Annunciatae in templo Societatis Jesu*. Sami sodaliści wyposażyli kaplicę w ołtarz, ambonę, konfesjonały, obrazy oraz paramenty i szaty liturgiczne. Sodaliści ci posiadali także własny modlitewnik *Bruderschaft Burgerliche unter dem Titul Mari Himmelfahrt, in der Braunsbergischen Burger — Congregation; bestehend in herzlichem Anmuthungen zu Gott*<sup>44</sup>.

Same przepisy wewnętrzne kolegiów jezuickich zawierały wiele punktów dotyczących życia religijnego. W *Institutiones, Constitutiones et Ordinis* mówiono o potrzebie pogłębiania, równoległe z wiedzą, obyczajów chrześcijańskich (punkt 7). Księgozbiór kolegium braniewskiego przekonuje nas o istocie i celu kształcenia jezuickiego. W siedmiu działach, dwa pierwsze skupiają literaturę teologiczną i religijną. Te działy stanowią razem około 62% biblioteki<sup>45</sup>.

Kwestią zupełnie otwartą pozostaje udzielenie w dalszych badaniach odpowiedzi na pytanie, czy jezuitom na Warmii należy przypisać decydujący wpływ na ukształtowanie lokalnej religijności w duchu potrydenckim? Wiele faktów przemawia za tą hipotezą. To ci zakonnicy czuwali przecież nad wykształceniem warmińskiej młodzieży w kolegiach. W ten sposób ich duchowość określała poziom wychowania religijnego późniejszych władz miejskich, urzędników, nauczycieli, kupców i rzemieślników warmińskich. Jezuita mieli również decydujący wpływ na formację w braniewskim Seminarium Duchownym. W ten sposób większa część warmińskiego społeczeństwa znalazła się w orbicie ich oddziaływania, widocznego w stylu myślenia wiernych i działania duszpasterskiego. Absolwenci kolegiów jezuickich wyniesioną formację duchową przenosili dalej do swoich rodzin, wspólnot zawodowych i parafialnych.

Jezuici również na Warmii zasłynęli ze skutecznej akcji ewangelizacyjnej prowadzonej w formie misji ludowej. Jezuita często głosili kazania w kościele parafialnym w Braniewie, a również w okolicznych miejscowościach podejmowali się prowadzenia całych rekolekcji. Rektor kolegium braniewskiego F. Bartsch kilkakrotnie głosił kazania w katedrze fromborskiej. Wiemy, że równocześnie z dużym powodzeniem dwie ekipy zakonników jezuickich w 1614 roku prowadziły rekolekcje adwentowe w Prosiarach oraz w dekanacie orneckim<sup>46</sup>. Jak zaznaczał biskup Mikołaj Szyszkowski, w relacji wysłanej do Rzymu w 1640 roku, jezuita

<sup>44</sup> G. M a t e r, Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland, Braunsberg 1920, s. 75; A. K o p i c z k o, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 234. „Annales” tej sodalicji z lat 1602–1626 znajduje się w bibliotece w Uppsali.

<sup>45</sup> Catalogus Librorum omnium Collegii Braunsbergensis qui in Januari initio 1570 tam in bibliotheca quam in cubiculis Fratrum erat [...] Renovatus iterum et auctus Anno Dei 1605 — mikrofilm w MWiM, sygn. M/36; H. K e f e r s t e i n, Piśmiennictwo matematyczno-przyrodnicze w Bibliotece Kolegium Jezuickiego w Braniewie na przełomie XVI i XVII wieku, *RO XVI*: 1989, s. 217; Z. J. L i c h a ń s k i, Biblioteka „Collegium Societatis Jesu” w Braniewie.

<sup>46</sup> AAWO, AB, D 55, fol. 53; A. S z o r c, Kolegium jezuickie, jw., s. 29.

przez misje ludowe spowodowali, że około 10 tysięcy ludzi przystąpiło do spowiedzi. Ich akcja miała też przyczynić się do tego, że wielu Warmiaków porzuciło przywiązanie do herezji: *książki zostały wydobyte ze schowków i spalone*<sup>47</sup>.

W literaturze przedmiotu stosunkowo często zwracano uwagę na charakter pracy duszpasterskiej jezuitów. Tak, więc ich posługa koncentrowała się na głoszeniu kazań i słuchaniu spowiedzi. Z tego powodu, architekci pracujący na ich zamówienie projektowali świątynie zapewniające liczny napływ słuchaczy<sup>48</sup>. Przez uaktywnianie się jezuickich kaznodziejów w pracy misyjnej, wpływno na elementy „ludowe” w religijności chłopów w postaci upowszechniania kultu świętych opiekunów codziennych spraw ludzkich, a także organizację pierwszych masowych pielgrzymek do miejsc cudownych. Zakonnicy przyczynili się do rozwoju sztuki barokowej. W architekturze polskiej często naśladowano rzymski kościół *Il Jesu*. Bogactwo wewnątrz miało zachwycać, zaś symbolika zmuszała wiernych do myślenia. Jezuiti, według konstatacji historyków sztuki, działali na uczucia i wyobraźnię za pomocą niezwykle uroczystej i pompatycznej celebry oraz żywej, sugestywnej sztuce kościelnej. W tym miejscu warto jest przypomnieć Warmiaka, Feliksa Schipperera pochodzącego z Ornety. Wstąpił on do nowicjatu w Braniewie w wieku 33 lat, w roku 1575. W zakonie jezuitów przez siedemnaście lat oddawał się pracy artystycznej, jako brat zakonny. Jego dziełem są m.in. ołtarze w wielu jezuickich świątyniach, jak w Jarosławiu i Krakowie.

Jezuiti byli wyczuleni na upowszechnianie pobożności zaangażowanej społecznie (przede wszystkim przez formację w Sodaliczach Mariańskich), otwartej na zewnątrz. Uważa się, iż była to świadoma reakcja przeciw postępującej w XVI stuleciu reformacji luterńskiej, która lekceważyła dobre uczynki człowieka i przejawy kultu zbiorowego<sup>49</sup>. Stąd zapewne jezuiti organizowali okazałe widowiska parateatralne, z nabożeństwami, procesjami, z wykorzystywaniem salw armatnich, ogni sztucznych, a nawet z publicznym paleniem kukieł heretyków. Teatr jezuicki doczekał się największego zainteresowania w literaturze naukowej, która zwracała głównie uwagę na walory dydaktyczne i polemiczne w ich koegzystencji z innowiercami.

W badanym przez nas okresie zakon jezuitów powiększył swoje uposażenie na Warmii. Po ulokowaniu zakonników w Braniewie, w 1631 roku sufragan Michał Działyński, na mocy upoważnienia od ówczesnego biskupa Jana Olbrachta Wazy, przekazał im budynki klasztorne po augustianach w Reszlu. Na tej bazie zaczęło się konstituować drugie warmińskie kolegium prowadzone przez jezuitów<sup>50</sup>. W czasie burzliwego okresu wojny ze Szwecją oraz bezpośrednio w okresie po niej, duże wsparcie otrzymali jezuiti warmińscy od miejscowej hierarchii kościelnej. Biskup M. Szyszkowski w 1641 roku przyczynił się do wznowienia zajęć w braniewskim Seminarium Duchownym, a następnie do wzbogacenia cyklu edukacyjnego alumnów o nowe zajęcia z teologii dogmatycznej, moralnej i polemicznej. Ponadto wprowadzono naukę języka greckiego i hebrajskiego.

<sup>47</sup> Powtarzam za: W. J a n o w s k i, „Relatio status” biskupa warmińskiego Mikołaja Szyszkowskiego do Rzymu z 1640 roku, Olsztyn 1985 — maszynopis w zbiorach autora, s. 49.

<sup>48</sup> J. P a s z e n d a, Problem stylu w architekturze jezuickiej, *BHS* XXIX: 1967, nr 2, s. 148.

<sup>49</sup> M. B e d n o r z, Jezuiti a religijność polska (1564–1964), *NP* XX: 1964, s. 200.

<sup>50</sup> Najpierw była tu w latach 1626–1631 stacja misyjna, później do 1649 rezydencja, a następnie kolegium jezuitów — E. W a s c h i n s k i, jw., s. 34–40; A. P o s c h m a n n, jw., s. 763–769.

Na koniec tego krótkiego przeglądu można zaznaczyć, iż wielu mieszkańców Warmii szybko zaakceptowało obecność jezuitów w swoim życiu. Wielu synów Warmiaków wstępowało do kolegiów przez nich prowadzonych nie tylko w dominium. Braniewianin Fryderyk Bartsch (1552–1609), późniejszy m.in. rektor braniewskiego kolegium (w latach 1582–1592) i spowiednik króla Zygmunta III Wazy, wstąpił do zakonu aż w Rzymie. W diecezji warmińskiej miejscowi biskupi, zwłaszcza M. Kromer i Sz. Rudnicki, korzystali z wiedzy i doświadczenia zakonników. Tak, więc Kromer zakonnika Jana Schonovianusa uczynił jednym z dwóch wizytatorów generalnych; korzystano z wiedzy jezuitów także podczas synodów diecezjalnych. Wydaje się, że bardzo rzadko jezuita na Warmii spotykali się z jawną niechęcią. Jednak od drugiej dekady XVII wieku zaczynają pojawiać się informacje o pewnych animozjach. Jezuita konsekwentnie bronili swoich praw do kształtowania programu nauczania w seminarium braniewskim. W 1642 roku jezuita groził biskupowi i kapitule zrezygnowaniem z prowadzenia seminarium podczas kolejnych prób ingerowania w tok studiów. W 1617 roku znowuż biskup Rudnicki w umowie z radą miejską Elbląga dopuścił do umieszczenia klauzuli, która wykluczała w przyszłości w kościele św. Mikołaja pracę księży zakonnych, co wydaje się, iż było głównie wymierzone przeciw jezuitom. Ich gorliwym przeciwnikiem okazał się kanonik fromborski Jan Markiewicz, na którego załił się nawet papieżowi, w swojej relacji o stanie diecezji, biskup Wacław Leszczyński w 1657 roku<sup>51</sup>. Równocześnie można zauważyć cichą niechęć miejscowego duchowieństwa diecezjalnego do zakonników, co wyrażało się w pomijaniu ich postęgi duszpasterskiej w trakcie przeprowadzania misji, czy rekolekcji parafialnych<sup>52</sup>.

Dzisiaj Warmia szczydzi się sukcesami dydaktycznymi jezuitów, do których nawiązuje Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie tworzący w Braniewie od 2002 roku Europejskie Centrum Edukacyjne.

## **DIE JESUITEN IM EHEMALIGEN ERLÄNDISCHEN DOMINIUM ZUR WENDE DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS**

### ZUSAMMENFASSUNG

Bischof Hosius leitete 1554 die ersten Schritte ein, die Mönche herbeizuführen. Er hatte vor, sie in Elbląg, Braniewo und Barczewo anzusiedeln. Letztendlich bekamen die ersten Jesuiten, die in Lidzbark Warmiński erschienen, 1565 das ehemalige Franziskanerkloster in Braniewo.

Dieses Jesuitenkollegium war das erste Ordenshaus dieser Mönche in Polen. Bis 1572 unterstand es der Wiener Provinz. Als die polnische Provinz ins Leben gerufen wurde, wurde das Kollegium in Braniewo der 1608 gegründeten litauischen Provinz untergeordnet. In Braniewo befand sich ab 1568 bis 1587 ein Jesuitennoviziat.

Das Verdienst der Jesuiten beruht besonders auf der Verbreitung des Evangeliums unter der ländlichen Bevölkerung. In diese Arbeit engagierten sich sowohl Professoren des Kollegiums als auch Kleriker. Wichtige Aufgaben sollten Adelskonvikte erfüllen, mittels derer die Jesuiten ihre Schutzbefohlenen erzieherisch beeinflussten. Dabei war besonders die katholische Vereinigung „Marianische Kongregation“ (Congregatio Mariana) aktiv, die ein Privileg allein der Jesuitenkirchen und der Jesuitenkollegien waren.

<sup>51</sup> J. Obłak, Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status” biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657, *RTK* VI: 1959, z. 3, s. 12.

<sup>52</sup> B. Dühr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. II, Ehre I, Freiburg im Br. 1913, s. 380.



## STARANIA ZWIĄZKU POLAKÓW O UTRZYMANIE JĘZYKA POLSKIEGO W KOŚCIOŁACH KATOLICKICH W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ (1923–1939)

Wyniki plebiscytów w 1920 roku skłoniły Kurię Biskupią we Fromborku do pomniejszenia liczby nabożeństw w języku polskim w kościołach w diecezji. Stało się to pod wpływem nacisków, wywieranych przez różnego rodzaju niemieckich organizacji nacjonalistycznych. Nie zmniejszyła się wszak w tak znaczący sposób liczba wiernych na południowej Warmii, Powiślu i w diasporze na Mazurach, aby ograniczać ilość polskich kazań, rezygnować z przygotowania dzieci do pierwszych Sakramentów świętych, wpływać na zaniechanie polskiego śpiewu kościelnego, nabożeństw, w tym niesporów, do których Warmiacy byli tak bardzo przywiązani. Dokonane w tym zakresie zmiany w duszpasterstwie na niekorzyść Polaków musiały wywołać reakcje obronne kierownictwa ruchu polskiego. Podjęli je działacze powołanego już 30 listopada 1920 roku Związku Polaków w Prusach Wschodnich, który z początkiem 1923 roku przekształcił się w IV Dzielnicę Związku Polaków w Niemczech. Była to organizacja, zabiegająca o polskie trwanie na ziemiach etnicznie polskich, w tym również o sprawy wyznaniowe, jakim w swojej działalności poświęcała wiele miejsca<sup>1</sup>. Potwierdzone to zostało wiele razy przez Związek Polaków w deklaracjach o wierności *mowie i wierze Ojców*, a więc tradycji narodowej, w której religia zajmowała miejsce wyjątkowe, a kapłani tu na Warmii zawsze cieszyli się szczególną estymą. Ponieważ ich autorytet nie ograniczał się tylko do spraw wiary i moralności, stąd w kierownictwie nowej organizacji duchowni zajmowali miejsce centralne. Miało to bezpośredni wpływ na program i zakresy działalności, wreszcie rzutowało na wzmacnianie więzi łączących miejscową ludność i podkreślało odrębność wobec niemieckich katolików. W programie Związku Polaków w Niemczech napisano: *Przy kościołach winny urzędować dla członków mniejszości polskiej duszpasterze, mówiący poprawnie po polsku, odprawiający msze śpiewane po polsku, słuchający spowiedzi po polsku, przygotowujący młodzież w sprawach religii po polsku; w dozorach kościelnych zasiadywać powinni członkowie mniejszości polskiej; w diecezjach zasiadywać winni w kapitułach księży polscy w stosunku do ilości dusz polskich; w parafiach polskich członkowie mniejszości polskiej winni mieć prawo proponowania duszpasterza na objęcie parafii*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. Nadołny, Księża w Związku Polaków w Niemczech, *PZ* 4(1984), s. 104; J. Chłosta, Oblicze religijne ruchu polskiego na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1918–1939, Warszawa 1992.

<sup>2</sup> Program Związku Polaków w Niemczech, Kalendarz Związku Polaków w Niemczech na 1926 rok, Bytom, s. 5.

W jednej z pierwszych odez w Związek Polaków w Prusach Wschodnich nawoływał do oddania głosów na księdza Walentego Barczewskiego, reprezentującego miejscową ludność w Sejmiku Prowincjonalnego w Królewcu<sup>3</sup>. Potem w deklaracji Związku Polaków w Niemczech, wydanej w styczniu 1923 roku, władze centralne już wyraźnie podkreślały: *Sprawa Kościoła katolickiego jest również sprawą naszą [...] Polacy zawsze stoją w obronie wiary katolickiej*<sup>4</sup>. Stwierdzenie to było nawiązaniem do utrwalonego jeszcze w XIX wieku stereotypu *Polak — katolik*, ale na tych ziemiach jeszcze w latach dwudziestych XX wieku jako przeciwstawienie formom oddziaływania niemieckiej partii Centrum. Na Warmii i Powiślu wszelkie zebrania kół Związku Polaków rozpoczynano modlitwą i nabożnym śpiewem, urządzone były pielgrzymki, nazywane tu łosierami. Te same formy działalności obowiązywały w organizacjach podporządkowanych Związkowi Polaków jak: Związek Polskich Towarzystw Szkolnych (często zamiennie nazywane tu Polsko-Katolickim Towarzystwem Szkolnym na Warmię i oddzielnie na Powiślu), Związek Towarzystw Młodzieży w Prusach Wschodnich, Koła Kobiet Polskich, także poszczególnych instytucji gospodarczych m.in. Bank Ludowy, Rolniczo-Handlowa Spółdzielnia *Rolnik* w Olsztynie oraz *Gazeta Olsztyńska*, której redaktorowi Związek wypłacał pensję i pokrywał koszty druku prawie wszystkich innych wydawnictw.

Spśród duchownych katolickich piastujących kierownicze funkcje w IV Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech na pierwszym miejscu trzeba wymienić księdza Wacława Osińskiego (1868–1945) proboszcza w Butrynach w latach 1903–1933, będącego najpierw prezesem Związku Polaków w Prusach Wschodnich i od 1 I 1923 roku — IV Dzielnic Związku Polaków w Niemczech, wchodził on również w skład Rady Naczelnej związku w Berlinie. Na tych ziemiach ks. Osiński spełniał tę samą rolę, jak ksiądz dr Bolesław Domański dla całych Niemiec, patronował prawie wszystkim polskim organizacjom i instytucjom. Obok niego ważną rolę spełniali: ks. Walenty Barczewski (1856–1928) etnograf polskiej Warmii, pisarz i historyk, autor *Kiermasów na Warmii*, *Geografii polskiej Warmii*, wielokrotnie wystawiany na posła do parlamentu niemieckiego i ostatecznie w latach 1921–1924 reprezentował mniejszość polską z Prus Wschodnich w Sejmiku Prowincjonalnym w Królewcu, ks. dr Robert Bilitewski (1859–1935) pierwszy prezes *Rolnika* w Olsztynie, jeszcze w 1903 roku za jawne poparcie starań działaczy, skupionych wokół *Gazety*, upominających się o przywrócenie języka polskiego w nauczaniu religii w szkołach na południowej Warmii, został przez biskupa Andrzeja Thiela przeniesiony z Gryźlin w niemieckie rejony Warmii do Wilczkowa, dalej ks. Karol Langwald (1884–1945), prezesował w latach 1921–1927 Polsko-Katolickiemu Towarzystwu Szkolnemu na Warmię i za to biskup Augustyn Bludau przeniósł go na kilka lat do Olecka, ks. Władysław Demski (1884–1940) należący do założycieli Związku Polaków w Prusach Wschodnich i opiekunów Towarzystw Kobiet Chrześcijańskich św. Kingi na Powiślu, zamordowany przez hitlerowców w Sachsenhausen i beatyfikowany przez Jana Pawła II, ks. Bronisław Sochaczewski (1886–1940), do którego w 1931 roku

<sup>3</sup> Do wyborów, *Gazeta Olsztyńska* 14(1921), z 18 I.

<sup>4</sup> A. Nadolny, jw., s. 104.

zwrócił się konsul Józef Gieburowski z zamiarem założenia Towarzystwa im. Kardynała Hozjusza, ks. Hieronim Poetsch (1856–1932) aktywnego członka Banku Ludowego i *Rolnika*, ks. Wojciecha Rogaczewskiego (1888–1944), nauczającego po polsku w szkole w Kalinowie k. Ełku, potem zamęczonego przez hitlerowców w Buchenwaldzie, ks. Józefa Przeperskiego (1895–1951), skazanego w 1935 roku przez sąd w Malborku za nauczanie religii po polsku na półtora roku więzienia i dzięki staraniom konsula Mieczysława Rogalskiego został zwolniony po 6 tygodniach, wreszcie Anastazy Szudziński (1882–1964) z Turowa, którego hitlerowcy w 1939 roku chcieli wysiedlić z parafii i za sprzyjanie Polakom był więziony w Hohenbruch i Dachau. Pośrednio brali też udział w pracy IV Dzielnicy ks. Józef Styp-Rekowski (1902–1969) kierujący od 1933 roku Związkiem Polskich Towarzystw Szkolnych w Niemczech i w 1938 roku przez miesiąc był prefektem Polskiego Gimnazjum w Kwidzynie. Tam później nauczał religii ks. Stanisław Zuske (1903–1942), uśmiercony w komorze gazowej w Harthein k. Linzu. Nie można też pominąć luźno związanych z organizacją spod znaku Rodła: ks. Jan Kensbock (1863–1935) z Wrzesiny, ks. Franciszek Schnarbach (1860–1936) z Dywit, ks. Jan Hanowski (1873–1968) z Olsztyna.

Trzem duchownym z diecezji: Józefowi Przeperskiemu, Bronisławowi Sochaczewskiemu i Karolowi Langwaldowi w latach 1928–1931 Związek Polaków wypłacał od 100 do 300 marek zapomogi za specjalną posługę religijną wśród robotników sezonowych w Prusach Wschodnich<sup>5</sup>.

Starania i zabiegi działaczy IV Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech o utrzymanie języka polskiego w pracy duszpasterskiej w diecezji warmińskiej w latach 1923–1939 były podporządkowane działaniom Centrali w Berlinie oraz podejmowane samodzielnie w Olsztynie. Sprowadzały się one do opracowania petycji w tej sprawie, które kierowano do papieża Piusa XI, (był nim w tym okresie Achilles Ratti, wizytujący w 1920 roku teren plebiscytowy). Nuncjusza Apostolskiego w Niemczech bądź Biskupa Warmińskiego. Większość z tych petycji miała formę dokumentu uporządkowanego, ale w warszawskim Archiwum Akt Nowych zachowały się skargi wiernych z Mikołajek do biskupa Maksymiliana Kallera oraz dwa oddzielne zażalenia terenowych działaczy Związku Polaków na rzekoma germanizatorską działalność proboszczów. Niezależnie od tego na łamach *Gazety Olsztyńskiej* wiele razy opisywane zostały przypadki ograniczania języka polskiego w kościele. Prezentację tych dokumentów zacznę jednak od inicjatyw kierownictwa ruchu polskiego na tych ziemiach.

## I.

Pierwszym oficjalnym działaniem w sprawie uwzględnienia potrzeb religijnych Polaków na tych ziemiach była wizyta delegacji 40 diecezjan (24 z Warmii, 15 z Powiśla i 1 z Mazur) u biskupa Augustyna Bludaua we Fromborku 21 września 1922 roku. Złożono ją pod pretekstem wyrażenia ordynariuszowi diecezji warmińskiej podziękowania za wydanie zbioru polskich pieśni religijnych. Sprawie

<sup>5</sup> AAN, Pos., 3242, Pismo Konsulatu RP w Olsztynie z 9 XI 1931 r.

patronował ówczesny proboszcz z Brąswałdu ks. Walenty Barczewski. On też zapewne był współautorem petycji, napisanej w tonie spokojnym i przekazanej rządcy diecezji, w której m.in. czytamy: *Lud polski polecił nam powiedzieć, że jest pełen ufności i wiary, że Jego Eksceleńcja ksiądz Biskup, podobnie jak z wydaniem śpiewnika polskiego, spełnił to dawne słuszne pragnienie społeczeństwa polskiego Prus Wschodnich, raczy wystąpić jego przedstawiciele przyjąwszy do wiadomości i inne wyrażone przez nich prośby, będące wyrazem sprawiedliwości dążeń tutejszych Polaków-katolików. Wśród innych — niech JE Ksiądz Biskup raczy łaskawie uwzględnić przede wszystkim prośby rodziców polskich, którzy pragną, by ich działwa mogła słuchać Słowa Bożego w języku polskim — ojczystym, pragną by przygotowanie do przyjęcia pierwszych Sakramentów świętych odbywało się w języku polskim. Społeczeństwo zanosí do Ciebie Wysoki Pasterzu prośby, by nie zmniejszano ilościowo polskich nabożeństw i utrzymanie polskiego śpiewu kościelnego z pomocą łaskawie danych im śpiewników, uzupełnionych nutami*<sup>6</sup>.

Niezależnie od przekazanej krótkiej petycji po prezentacji przez ks. Barczewskiego kilku członków delegacji, zabrali głos: Władysław Pieniężny z Olsztyna i Jan Lenga ze Sztumu. Obaj w prostych słowach zwrócili uwagę na dyskryminację polskich katolików i sugerowali wydanie biskupiego zarządzenia co do uregulowania spraw katechizacji dzieci w parafiach o przewadze ludności polskiej. W. Pieniężny wskazał przy tym na zdemoralizowanie młodzieży, spowodowany po części długoletnią wojną i ważność przekazu zasad wiary dzieciom polskim w zrozumiałym dla nich języku ojczystym<sup>7</sup>. Nie znamy odniesienia ks. biskupa Bludaua wobec tych wystąpień. Wiadomo tylko, że mówił po niemiecku. Przyznał, że rozumiał wszystko to, co wypowiedzieli jego goście i dołoży starań, aby lepiej poznać język polski. W dalszej części audiencji ks. Barczewski przedstawił warmińską poetkę Marię Zientarównę, która deklamowała na cześć ordynariusza, napisany specjalny wiersz. Potem wszyscy zwiedzili pałac biskupi i przyległy park.

Ponieważ złożona biskupowi petycja nie przyniosła zmiany ks. Barczewski zdecydował się podjąć sprawę ograniczania polskich nabożeństw w trakcie odbywającego się w 1923 roku Synodu Diecezjalnego. Postulował powołanie specjalnej komisji w celu zbadania zasadności potrzeb religijnych ludności polskiej w diecezji. Najpierw propozycja proboszcza z Brąswałdu została przyjęta ze zrozumieniem, potem przekazano ją do rozpatrzenia poszczególnym dziekanom, a to oznaczało podporządkowanie tej kwestii zaleceniom samego rządcy diecezji.

Niezwykłym dokumentem była z kolei petycja *Do Jego Świątobliwości Ojca Świętego Papieża Piusa XI w Watykanie*<sup>8</sup>. Tekst został napisany w imieniu katolików — Polaków z diecezji warmińskiej przez mecenasa Antoniego Osuchowskiego z Warszawy w ostatnich miesiącach 1923 roku. Właśnie Osuchowski zwrócił się wcześniej do kierowników konsulatów w Kwidzynie Józefa Gieburowskiego i w Olsztynie Karola Ripy z prośbą o dostarczenie materiałów. Pisał:

<sup>6</sup> AAN, KK, 3672, k. 7–8, Petycja do Jego Eksceleńcji Księdza Biskupa Augustyna Bludaua z 21 IX 1922 r.

<sup>7</sup> AAN, KK, 3672, k. 9 Sprawozdanie z audiencji ludności polskiej w Prusach Wschodnich u biskupa Diecezji Warmińskiej we Fromborku.

<sup>8</sup> AAN, KK, 3672, k. 172–182 Do Jego Świątobliwości Ojca Świętego Papieża Piusa XI w Watykanie. Tekst jest bez daty.

*Potrzebne mi są możliwe szczegółowe dane o upośledzeniu i ograniczeniu ludności polskiej pod względem religijnym. Przygotowuję pewien memoriał do Watykanu. Bardzo zależy [mi] na ścisłości i pośpiechu*<sup>9</sup>.

Cały dokument został podzielony na cztery części. Stanowi skargę Polaków z diecezji na biskupa warmińskiego za dyskryminację ludności polskiej w zakresie opieki duszpasterskiej, uzasadnioną wieloma konkretnymi przykładami. We wstępie napisano: *Ksiądz biskup fromborski Bludau miast życzliwie wystuchać nasze krzywdy, na każdym kroku podkreśla swój nieprzychylny stosunek do polskości [...] Widzimy jedyną drogę w szukaniu sprawiedliwości u Ciebie Ojcze Święty, Racz Ty wystuchać nas, którzy w imieniu 100 tysięcy polsko-katolickiej ludności Prus Wschodnich zanosimy do Ciebie swe żale i błagamy: ratuj nas od dalszego ucisku germanizacyjnego, prowadzonego przez władzę biskupią i jej podwładnych, zechciej rozpatrzyć niżej przytoczone fakty i uchronić naszą ludność od dalszych prześladowań, daj by w kościele Bożym znajdowała to, co czuje, więc przybytek spokoju nie walki, by w swej władzy duchowej, mogła widzieć swych pasterzy i sprawiedliwych sędziów, a nie ciemiężycieli i zwolenników przemocy*<sup>10</sup>.

W pierwszej części wskazano na konkretne przykłady pomniejszenia liczby nabożeństw w języku polskim w kościołach, dokonane zarządzeniami ordynariusza pod naciskiem władz cywilnych w Gryźlinach, Gutkowie, Purdzie, Ramsowie, Giławach i Wrzesini. Przykładowo w Gryźlinach, gdzie na podstawie spisu ludności, dokonanego przez władze niemieckie w 1910 roku było 1829 Polaków, 83 osoby posługujące się dwoma językami i 230 Niemców, biskup zarządził zmianę, na 2 nabożeństwa w języku polskim i 2 po niemiecku w miesiącu. W kościele w chórze mogą śpiewać wyłącznie dzieci niemieckie. Parafia w Ramsowie liczyła w tym samym czasie 1156 Polaków, dwujęzycznych 172 i 102 niemieckich katolików, a biskup nakazał w 1922 roku wprowadzenie trzech nabożeństw niemieckich i jedno polskie w miesiącu. Przed plebiscytem w 1920 roku było odwrotnie: trzy polskie i jedno niemieckie. Podobne zmiany zostały wprowadzone i w innych kościołach.

W drugiej części opisane zostały fakty nieprzyjaznego usposobienia ordynariusza wobec ludności polskiej jak to, że *w czasie wizytacji parafii gryźlińskiej dziękował ksiądz biskup z ambony zebranej ludności, że nie dała się porwać przez zdradzieckie elementy i stała przy Niemczyźnie, walcząc ze zdrajcami*<sup>11</sup>. Dalej znajdujemy stwierdzenia, że biskup nakazuje odczytywanie swoich listów pasterskich wyłącznie po niemiecku. Rzekomo Kurii brakuje środków na przekład polski. Przypomniano też w memoriale fakt usunięcia z posługi w Szpitalu Mariackim w Olsztynie z początkiem 1921 roku sióstr św. Wincentego a Paulo, bo rzekomo miały wielki wpływ na ludność polską i prowadziły przed plebiscytem przedszkole. Na ich miejsce przybyły siostry katarzynki nie znające języka polskiego.

W trzeciej zaś zwrócono uwagę na swoistą dyskryminację księży Polaków. Przy obsadzaniu probostw pomijani byli księża od wielu lat po święceniach jak Karol Langwald, Wojciech Rogaczewski, Józef Przeperski. Dwaj pierwsi zostali przez

<sup>9</sup> AAN, KK, 3805, Pismo A. Osuchowskiego z 22 XII 1922 r.

<sup>10</sup> AAN, KK, 3672, k. 172–173, Do Jego Świątobliwości, jw.

<sup>11</sup> Tamże.

rzędcą diecezji publicznie nazwani zdrajcami. Odnosiło się to do parafii z dużą liczbą ludności polskiej. Ale *biskup posyła do polskiej parafii właśnie księdza, do którego ludność polska nie ma zaufania i której tej ludności naraził się swą antypolską pracą*<sup>12</sup>.

Wreszcie w czwartej części upomniano się o reprezentację duchownych Polaków w Kapitulie Katedralnej, zwracając uwagę na zasługi m.in. księży Wacława Osińskiego z Butryn i Walentego Barczewskiego z Brąswałdu, zaangażowanych, jak napisałem wcześniej w działania Związku Polaków. Tymczasem biskup wobec delegacji z Powiśla określił Związek Polaków, obejmującą prawie wyłącznie katolików *organizacją zdradziecką, prowadzącą rzekomo separatystyczną propagandę i nazwał jego członków grzesznikami, wykraczającymi przeciwko czwartemu przykazaniu*<sup>13</sup>.

Memoriał został zakończony zdaniem: *Dziś powstała w nas silna wiara, że Ty Ojczyźnie Święty, który darzysz lud polski swą łaską nie pozostawisz bez echa głosu naszego i skłonisz księdza biskupa do zmiany swego stosunku do nas, dasz nam nasze polskie nabożeństwa w ilości dawnej, każesz sprawiedliwie obchodzić się z naszymi polskimi duszpasterzami, karzesz po polsku przygotować naszą działalność do Sakramentów Świętych i ochronisz nas od agitacji, prowadzonej przez Kapitułę, łącznie z władzami na rzecz niemieczyzny*<sup>14</sup>.

Ta petycja do papieża nie przyniosła zmiany na lepsze. Właściwie odtąd zostały zerwane wszelkie kontakty pomiędzy przedstawicielami IV Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech oraz Konsulatów RP w Prusach Wschodnich a Kurią Biskupią we Fromborku. Dopiero w 1930 roku, kiedy rządy w diecezji objął biskup Maksymilian Kaller doszło do wielu spektakularnych spotkań. Nie przyniosły one jednak również poprawy sytuacji polskich katolików w diecezji.

Znaczenie miały też petycje poszczególnych kół terenowych, kierowanych bezpośrednio do biskupa warmińskiego w sprawie przywrócenia polskich nabożeństw. Tak było w lutym 1932 roku, kiedy Polacy z Postolina, Mikołajek i Sztumu napisali do biskupa: *Z bólem serca przyjęliśmy wiadomość o zmianie liczby nabożeństw z kazania- mi, wygłaszanymi w języku polskim. Aczkolwiek kazania te były wygłaszane niepoprawną polszczyzną, to jednak przemawiały one nam do duszy, aniżeli obce dla wielu całkiem niezrozumiałe kazania niemieckie. Poza tym zredukowano do jednej trzeciej nabożeństwa Bractwa Serca Jezusowego, którego większa część członków, bo aż 56 z ogólnej liczby 60 używa języka polskiego podczas modłów*<sup>15</sup>.

W zasadzie biskup Kaller nie zmienił decyzji. Wcześniej wydane postanowienie o wprowadzeniu na przemian polskiego i niemieckiego kazania został utrzymany. W przypadku petycji złożonej przez przedstawicieli organizacji polskich ze Sztumu, ordynariusz zareagował w sposób biurokratyczny. Po prostu zwrócił autorom skargi uwagę, że wszelkie pisma kierowane do niemieckiej Kurii Biskupiej powinny być zredagowane w języku urzędowym niemieckim. Tak, więc autorzy zostali zmuszeni do przekładu tekstu na niemiecki, ale i to nie odniosło skutku<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> AAN, KK, 3680, k. 4, Memoriał do Księdza Biskupa Kallera we Fromborku z 10 II 1932 r.

<sup>16</sup> AAN, KK, 11, adnotacja.

Przeciwko dyskryminowaniu polskich katolików i rugowaniu języka polskiego z kościołów występowali z petycjami też indywidualnie członkowie Związku Polaków w Niemczech. Oto Józef Sławiński z Giław napisał list do biskupa Kallera, w którym zawarł krytyczne uwagi pod adresem ks. Andrzeja Barczewskiego występującego przeciwko polskiej szkole i jego oświadczeniom, że ktokolwiek będzie chciał się spowiadać po polsku, to nie otrzyma rozgrzeszenia<sup>17</sup>. Na skargę biskup zareagował, że są to zarzuty bezpodstawne<sup>18</sup>. Z kolei August Hohmann z Unieszewa wystosował petycję, podpisana przez 82 ojców rodzin, przeciwko zmianie nabożeństw w kościele sząbruckim rzekomo dokonaną przez ks. Feliksa Goryńskiego<sup>19</sup>, a tymczasem było to zarządzenie samego ordynariusza.

Szerzej przypomnieć należy memoriał z 26 sierpnia 1932 roku podpisany przez Franciszka Barcza, Juliusza Malewskiego i Józefa Nikielowskiego do Nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Berlinie, Arcybiskupowi Cesare Orsenigo, zawierający prośbę *aby nam nie utrudniano modlitw i nabożeństw w języku ojczystym, aby nam nie narzucano obcego języka niemieckiego dotąd jeszcze niezrozumiałego dla wielu naszych rodaków*<sup>20</sup>. Tekst został wzbogacony wykazem 18 parafii z południowej Warmii, w których w porównaniu ilością nabożeństw w 1919 roku właśnie w 1932 roku pomniejszono liczbę nabożeństw o połowę bądź o jedna trzecią, a w Jonkowie, gdzie jeszcze przed plebiscytem w 1920 roku wygłaszano na przemian raz polskie raz niemieckie kazanie teraz zupełnie wycofano polski język. Identycznie sytuacja przedstawiała się w Biskupcu. W końcowej części memoriału znalazły się następujące zdania: *Zanosimy przeto za pośrednictwem Waszej Ekscelencji pokorne prośby do Jego Świątobliwości Ojca Świętego Piusa XI, który już widział ten stan ucisku osobiście i z którym my delegaci mieliśmy szczęście osobiście rozmawiać tak jak obecnie z Jego Ekscelencją, aby wspomniął na biedny lud polski ziemi warmińskiej i mazurskiej i przywrócił nam: 1. kapłanów Polaków, 2. nabożeństwa, kazania i śpiew w kościele, 3. naukę dzieci naszych, przygotowującą ich do sakramentów świętych w języku polskim, 4. tajemnicę spowiedzi i ostatnich sakramentów świętych po polsku, 5. możliwość porozumiewania się nie tylko z naszymi kapłanami, ale i dostojnikami tutejszymi Kościoła katolickiego po polsku. Prosimy również o wstrzymanie świeżo wydanych zarządzeń hamujących nabożeństwa polskie. Ufamy, że Jego ekscelencja jako przedstawiciel Stolicy Piotrowej nie odrzuci pokornych prośb wiernych katolików Ziemi Warmińskiej i Mazurskiej*<sup>21</sup>.

Ostatecznie do wręczenia tego dokumentu nuncjuszowi nie doszło. Uparcie powstrzymywał arcybiskupa przed rozmową jego sekretarz, pochodzący z Szalmii pod Braniewem ks. Edward Gehrmann. Co prawda wymieni trzech działaczy, jak napisał konsul J. Gieburowski, uzyskali audiencję w domu dziekana reszelskiego po uroczystej Mszy Świętej, odprawionej 25 VIII 1932 r., ale memoriału w imieniu ludności polskiej, zgodnie z życzeniem sekretarza arcybiskupa, nie złożyli. Wyrazi-

<sup>17</sup> AAN, Pos., 2102, k. 99, List J. Sławińskiego z 6 VI 1931 r.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> AAN, Pos., 2104, Pismo Konsulatu w Olsztynie z 23 V 1934 r.

<sup>20</sup> AAN, Pos., 2101, k. 17 Memoriał IV Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech do Księdza Arcybiskupa Cesare Orsenigo. Najczcigodniejszego Nuncjusza Apostolskiego w Berlinie z 26 VII 1932 roku.

<sup>21</sup> Tamże.

li jedynie pokorne życzenie, aby powstrzymano się przed redukcją polskich nabożeństw w parafiach ze znaczną większością polskich katolików. Następnego dnia zaś wysłali dokument na berliński adres Arcybiskupa Cesare Orsenigo. Pozostał on bez odpowiedzi, tak jak inne tego rodzaju petycje, skierowane do niemieckich urzędów.

Na dzień 2 czerwca 1933 roku zwołano do Olsztyna zjazd z okazji dziesięciolecia istnienia Związku Polaków, na którym podjęto m.in. uchwałę protestującą przeciwko zarządzeniu biskupa warmińskiego, jakie zabraniało księżom katolickim piastowania mandatów w organach przedstawicielskich. W ten sposób ks. Wacław Osiński musiał złożyć mandat w sejmiku powiatowym. Wybrano trzech delegatów: Bernarda Barabasza ze Skajbot, Piotra Sonwalda z Olsztyna i Pawła Moritza z Kajna, którzy przekazali uchwałę podpisaną przez 524 parafian właśnie biskupowi Maksymilianowi Kallerowi<sup>22</sup>.

Niezależnie od tego sprawy opieki duszpasterskiej w języku polskich pojawiły się na zjeździe urządzonym przez działaczy IV Dzielnicy Związku Polaków 15 stycznia 1935 roku w Olsztynie z udziałem kierownictwa organizacji spod znaku Rodła z ks. dr. Bolesławem Domańskim i dr. Janem Kaczmarkiem na czele. Wzięło w nim udział blisko 400 reprezentantów, jak określono, młodego pokolenia. Tym gromadnym spotkaniem, jak napisał konsul Antoni Zalewski, chciano *udowodnić księdzu biskupowi Kallerowi, że młodzież bynajmniej nie odwraca się od polskości i że rozróżnienie czynione przez niego między starymi, trzymającymi się polskości z młodzieżą, która rzekomo skłania się bardziej niż kiedykolwiek do Niemczyzny, nie jest poparte przez faktyczny stan rzeczy*<sup>23</sup>. Po uroczystej Mszy Świętej w kościele św. Jakuba obrady odbyły się w Domu Polskim. Po przemówieniach uchwalono rezolucję, którą przekazano Biskupowi Warmińskiego. Znalazły się niej zdania: *W imię sprawiedliwości, zasad Kościoła i dobra wiary domagamy się: 1. księży Polaków w parafiach polskich, 2. przygotowywania dzieci polskich do Sakramentów świętych w języku polskim, 3. przywrócenia skasowanych nabożeństw z polskimi kazaniem i śpiewem polskim, 4. chrztów, ślubów i pogrzebów w języku polskim.* W końcowej części zaś napisano: *Zwracamy się z gorącą prośbą do Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Kallera, naszego Najprzewielebniejszego Arcypasterza, aby skrócił germanizację i przywrócił prawa nasze w parafiach polskich w Prusach Wschodnich*<sup>24</sup>.

Uczestnicy zjazdu wysłali także specjalny telegram do Prymasa Polski Księdza Augusta kardynała Hlonda, jako opiekuna religijnego Polaków poza krajem.

## II.

W 1929 roku kierownictwo Związku Polaków w Niemczech zdecydowało się na opublikowanie drukiem „Memoriału dotyczącego spraw kościelnych polskiej

<sup>22</sup> Lud polski z Warmii na straży swych praw. Protest przeciwko zarządzeniu Księdza Biskupa — Silna wola przetrwania, *Gazeta Olsztyńska* 120(1933), z 9 VI.

<sup>23</sup> AAN, KK, 3663, k. 243 raport konsula Antoniego Zalewskiego z 17 I 1935 r.

<sup>24</sup> Wspaniały zjazd, *Gazeta Olsztyńska* 13(1935), z 17 I.



mniejszości narodowej w Niemczech”. Był to tekst 157-stronicowy, podzielony na trzy części i wydrukowany w oficynie Pieniężnych w Olsztynie. Memoriałowi nadano formę skargi katolików — Polaków. Napiętnował germanizację ludności polskiej, prowadzona przez duchowieństwo. W Słowie wstępnym napisano: *Sprawa ochrony praw narodowych, tak po wojnie niezmiernie głośna, wiąże się ściśle z obroną praw i swobód religijnych [...] W Niemczech lud polski często jak za najgorszych czasów cesarskich, walczyć musi z wrogiem germanizacji, który czyha nań w Kościele katolickim*<sup>25</sup>. W pierwszej części zaś zawarto wykładnię społecznej nauki Kościoła w odniesieniu do obecności języka ojczystego. Napisano więc, że *Polacy — katolicy pod wyłącznie niemiecką opieką duchową w zakresie religii wcale nie osiągają tego, co mogłyby osiągnąć dzięki polskiej pracy duszpasterskiej*<sup>26</sup>. Druga część z kolei była omówieniem rzeczywistego stanu opieki duchowej polskiej mniejszości w Niemczech, a trzecia prezentacją konkretnych przypadków dyskryminacji Polaków przez przytoczenie aż 90 przypadków ograniczających polskie duszpasterstwo. Pośród nich także przeciwdziałania w zakresie swobody bądź opieki religijnej w diecezji warmińskiej, a więc omówienie incydentu, który miał miejsce 10 IX 1923 roku podczas wizyty u biskupa Augustyna Bludaua we Fromborku czteroosobowej delegacji parafian ze Straszewa w składzie: Leon Wilkowski, Jan Kosecki, Roch Goertz i Franciszek Barcz, kiedy rządca diecezji oskarżył Związek Polaków o propagandę separatystyczną, naruszającą czwarte przykazanie Dekalogu. Dalej to, że ks. Certa w Trzcianie zażądał od członków koła śpiewaczego, aby każdorazowo pozyskali zezwolenie od biskupa warmińskiego na wykonanie pieśni religijnej w kościele<sup>27</sup>, wreszcie opisanie nakazu wydanego przez żandarma w Dywitach i Rożnowie na usunięcie polskich napisów powitalnych w 1926 roku wizytującego parafie biskupa warmińskiego<sup>28</sup>.

Ważnym wydarzeniem w życiu religijnym Polaków w Niemczech była pielgrzymka 122 Polaków do Rzymu w listopadzie 1933 roku pod patronatem księdza dr Bolesława Domańskiego. Pielgrzymka, jak napisał Edmund Osmańczyk, miała charakter protestacyjny. W ten sposób zamierzano przypomnieć w Watykanie o istnieniu półtoramilionowej mniejszości polskiej, w większości katolickiej, której prawa do ojczystego języka w kościele nie były respektowane<sup>29</sup>. Z Warmii i Powiśla brało w tej pielgrzymce udział piętnaście osób. Następnie uczestnicy dzielili się wrażeniami z audyencji papieskiej z miejscowymi Polakami. Redaktor „Gazety Olsztyńskiej” Wacław Jankowski napisał okolicznościową broszurę, wydaną w oficynie Pieniężnych<sup>30</sup>.

Ważne były też akcja inicjowane przez kierownictwo Związku Polaków w sprawie rejestrowania likwidowanych nabożeństw polskich w kościołach, gdzie znajdowały się skupiska Polaków. W związku z tym poszczególne koła i oddziały

<sup>25</sup> Memoriał dotyczący spraw kościelnych polskiej mniejszości narodowej w Niemczech, Olsztyn 1929, s. 5.

<sup>26</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>27</sup> Tamże, s. 150–151.

<sup>28</sup> Tamże, s. 152–154; por. *Gazeta Olsztyńska* 135(1926), z 15 VI.

<sup>29</sup> E. O s m a ŋ c z y k, H. L e h r, *Polacy spod znaku Rodła*, Warszawa 1972, s. 93.

<sup>30</sup> W. J a n k o w s k i, *Pierwsza pielgrzymka Polaków z Niemiec do Rzymu w Roku Jubileuszowym pod protektoratem księdza Patrona dr. Domańskiego*, Olsztyn 1933, s. 30.

tej organizacji przedkładały centrali Związku w Berlinie szczegółowe informacje na ten temat. Posłużyły one następnie do opracowania w miarę pełnego obrazu dokonanych zmian. Takie zestawienia zostały sporządzone dwukrotnie w 1933 i 1936 roku, i były oddzielnie przedkładane Nuncjuszowi Apostolskiemu w Niemczech. Zawierały one dane dotyczące liczby Polaków w stosunku do ogółu parafian, ilość nabożeństw polskich, informacje na temat przygotowania dzieci do pierwszych Sakramentów świętych w języku ojczystym, oraz informacji czy duszpasterze posługują się językiem polskich, wreszcie podawano wykaz istniejących bractw przykościelnych. Przedstawione materiały potwierdzały postępującą germanizację w kościele.

Katolicy z Prus Wschodnich pragnęli się również włączyć do akcji zbierania środków na wzniesienie kaplicy Matce Boskiej Radosnej w Zakrzewie, co było wypełnieniem uchwały Związku Polaków z pamiętnego Kongresu z 6 marca 1938 roku, ale władze hitlerowskie nie zezwoliły na budowę. Kaplica ku czci Matce Boskiej stanęła pół wieku po wydaniu postanowienia.

### III.

Akcjom petycyjnym działaczy IV Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech w sprawie utrzymania języka ojczystego w duszpasterstwie na Warmii, Mazurach i Powiślu towarzyszyły publikacje na ten temat w „Gazecie Olsztyńskiej”. W latach 1921–1922 pismo było przecież organem Związku Polaków w Prusach Wschodnich, a potem, mimo że „Gazeta” stanowiła własność rodziny Pieniężnych, to Związek Polaków wypłacał miesięczne wynagrodzenia kolejnym redaktorom oraz pokrywał koszty druku również wydawnictw o charakterze religijnym. W publikacjach łączono obronę praw ludności polskiej z obroną języka w Kościele. Pisano więc, że lud polski na tych ziemiach musi walczyć z wrogiem germanizacji, który czyha nań w Kościele katolickim, a społeczność katolicka najboleśniej odczuwa narzucanie parafiom księży Niemców, bez względu na to czy znają język polski, bo oni zawsze próbowali niemczyć dzieci warmińskie. Jak po 1920 roku dość gwałtownie zmniejszono liczbę polskich nabożeństw w języku polskim olsztyńskie pismo podkreślało, że przewodzą w tej akcji członkowie nacjonalistycznego Heimatdienstu, którym kierował ewangelik Max Worgitzki. „Gazeta” nawoływała do przeciwdziałania. Jako najskuteczniejszy środek uznawała bojkot niemieckich nabożeństw oraz zalecała kierowanie skarg do Kurii Biskupiej we Fromborku. Pisała, więc: *Na Warmii Heimatdienst otwarcie i tajnie stara się wszelkimi sposobami przekonać władzę kościelną o potrzebie rugowania nabożeństw polskich na podstawie wyników plebiscytu. Wysocy urzędnicy jeżdżą w tym celu do Fromborka, agenci Heimatdienstu zbierają nawet od dzieci podpisy przeciwko nabożeństwu polskiemu, a nasze łosiry czyli pielgrzymki, starają się germanizować przez śpiewy niemieckie, nagiąć do swego celu*<sup>31</sup>. Tego rodzaju działania Heimatdienstu potwierdzali czytelnicy w listach do redakcji, m.in. Józef Kolender z Wrzesiny<sup>32</sup>. Kazimierz Jaroszyk zaś tak uzasadnił konieczność przeciwdziałania:

<sup>31</sup> Zagrożone prawa nasze w Prusach Wschodnich, *Gazeta Olsztyńska* 168(1923), z 1 VII.

<sup>32</sup> Brońmy ołtarzy i ognisk rodzinnych, *Gazeta Olsztyńska* 199(1923), z 6 IX.

*Mamy słuszność jako dzieci tego samego Kościoła, gdy podejmujemy przeciwko takim cierniom działanie w interesie Kościoła katolickiego. A gdy lud katolicki tego żąda, wystąpić musimy w obronie prawa ludu naszego w Kościele. Nikt nam tego zabronić ani zganić naszego postępowania nie może. Nawet przewielebny Ksiądz biskup we Fromborku — uczynić nie może<sup>33</sup>. W innym artykule redaktor stwierdził, że Kościół jest dla wszystkich narodowości, a nie jednej lub drugiej. Kościół, który od tej prawdy odstąpi — nie byłby prawdziwym Kościołem Chrystusa Pana<sup>34</sup>. I dalej: *Odczuwamy boleśnie, że nas się upośledza, że Niemców się więcej aniżeli nas uwzględnia, że ich życzeń chętniej się słucha<sup>35</sup>. Artykuł ten miał zakończenie: *Drogi ludu, idź więc za popędem serca i nie pozwól na dalsze kompromitowanie naszej wiary i języka. Zbierz podpisy, wyślij delegację do Księdza Biskupa i proś Boga o oświecenie Go Duchem świętym, aby prawdę ujrzął [...] Działaj i pracuj, to i Bóg ci pomoże. Do Księdza Biskupa, do Nuncjusza Papieskiego, do Ojca Świętego — oto etapy tej walki<sup>36</sup>.***

Następnie „Gazeta” w nawiązaniu do wprowadzonego zmniejszenia o jedną trzecia nabożeństw polskich w diecezji i ostrzeżenia skierowanego przez biskupa do ks. Jana Kensbocka we Wrzesinie, aby nie angażował się w jakiegokolwiek działania Polaków napisała: *Władza duchowna nie powinna swymi rozporządzeniami lud po polsku mówiący (a jest nim niemal wszystek lud w wioskach naszych) nakłaniać do uczestnictwa w nabożeństwach i kazaniach w obcym języku. Władza duchowna nie powinna wydawać dla parafii polskich nakazów, idących po linii żądań obconarodowościowych. Władza duchowna nie powinna wydawać rozporządzeń, obrażających uczucia patriotyczne uświadomionych synów i cór Kościoła katolickiego i narodu polskiego [...] Władza duchowna bronić winna odrębności narodowo-kulturalnej, ustanowionej przez Boga samego, gdyż Bóg sam jest twórcą narodów. Władza duchowna tępić zatem winna w obrębie swojej sfery działania, zakusy wynaradawiania jako kradzież darów Bożych, jako robotę przeciwną najświętszej woli Bożej<sup>37</sup>.*

Co jakiś czas w „Gazecie” przypomniano, że jest pismem ludu polsko-katolickiego na Warmii i wyrazicielem woli oraz życzeń tego ludu. Tym redaktorzy uzasadniali swoje wystąpienia przeciwko ograniczaniu języka polskiego w Kościele i upominali się o wprowadzenie nauki przygotowawczych po polsku dla dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii świętej. Wysuwano też propozycje mało realne jak stworzenie możliwości, aby parafie polskie na Warmii i Powiślu mogli wizytować biskupi z Polski, a niemieccy skupiska Niemców w Polsce. Propozycja ta narodziła się po objęciu przez Księdza Prymasa Augusta Hlonda opieki religijnej nad Polakami poza krajem<sup>38</sup>. Sądzone, że w ten sposób dojdzie do zacieśnienia wzajemnej współpracy i w diecezji będą mogli podjąć prace

<sup>33</sup> Germanizacja przez Kościół, *Gazeta Olsztyńska* 226(1923), z 7 X.

<sup>34</sup> Kościół i narodowość, *Gazeta Olsztyńska* 238(1923), z 21 X.

<sup>35</sup> Kościół i mowa ojczysta, *Gazeta Olsztyńska* 253(1923), z 9 XI.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Brońmy ołtarzy i ognisk domowych, *Gazeta Olsztyńska* 230(1923), z 12 X.

<sup>38</sup> A. S o ł o m a, Za wszelką cenę. Niemiecki kler katolicki wobec ludności polskiej na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1919–1939, Warszawa 1976, s. 154. Nie odnalazłem numeru *Gazety Olsztyńskiej*, w którym została zawarta ta propozycja.

księża z kraju. Były to jednak tylko pobożne życzenia, bo propozycje te poza wyjątkowymi przypadkami jak stosunkowo krótki okres pracy ks. Franciszka Klimka w Klewkach i ks. Wojciecha Trzebiatowskiego w Purdzie, nie doczekała się realizacji.

Oczywiście „Gazeta Olsztyńska” występowała znacznie częściej w obronie języka polskiego. W 1927 roku redaktor ostrzegł, że germanizacja to równocześnie nawracanie na protestantyzm<sup>39</sup>. W tym kontekście nawiązano do odezwy niemieckich katolików o zachowanie języka niemieckiego w południowym Tyrolu. „Gazeta” zaopatrzyła tę odezwę w następujący komentarz: *Jak oni to umieją apelować do świata katolickiego. A u nas? Mamy dziesiątki tysięcy dzieci polskich i katolickich, które pobierają lekcje religii w obcym języku. Nikt za tymi dziećmi się nie ujmie. A Centrum nawet popiera germanizację*<sup>40</sup>. Ostrzegła *Gazeta* przed zbierającymi podpisy o usuwanie polskich nabożeństw<sup>41</sup>. Powtarzano w piśmie apele: *Niech świat wie, żeście Polakami. Religia nasza wymaga od nas, byśmy wyznawali Chrystusa zawsze i wszędzie i nie zapierali się Jego nauki. Tak jak pod względem religijnym, tak i pod względem narodowym postępować powinniśmy*<sup>42</sup>. Niezależnie od dyrektyw Kurii Biskupiej we Fromborku winą za germanizację obciążano także księży proboszczów, którzy nie doceniali znaczenia dotarcia ze zrozumiałym Słowem Bożym do swoich parafian, a do tego *najboleśniejsze to fakt, że księża sprawujący tutaj duszpasterstwo są w licznych przypadkach pochodzenia polskiego i mimo to obchodzą się z parafianami polskimi po macoszemu*<sup>43</sup>. Olsztyńskie pismo stawała też w obronie polskich kapłanów na Warmii. Tak było w 1933 roku, kiedy w protestanckiej „Allensteiner Zeitung” nazwano księdza Osńskiego świadomym przeciwnikiem państwa niemieckiego. Z ubolewaniem informowano w styczniu 1939 roku o wydaleniu z Prus Wschodnich księdza Wojciecha Trzebiatowskiego i w maju tego samego roku ks. Bronisława Sochaczewskiego.

W czerwcu 1939 roku, kiedy biskup Maksymilian Kaller nakazał proboszczowi parafii św. Jakuba w Olsztynie usunąć polski napis z krzyża misyjnego. Wówczas Seweryn Pięniężny skomentował to w czasopiśmie: *Usunięciem starego polskiego napisu z krzyża misyjnego wyrządzono parafianom polskim wielką krzywdę [...] Krzywdzący rozkaz Księdza biskupa musiał każdego parafianina głęboko zastanowić. Wątpimy bardzo, czy wydawaniu rozkazu Ksiądz Biskup miał dobro parafian na myśli. Raczej skłonni jesteśmy wierzyć, że chodziło mu o uznanie, lecz bynajmniej nie ze strony swych owieczek zresztą już od dawna wiemy, że Ksiądz Biskup ma dla parafian serce lecz jest serce surowego ojczyma*<sup>44</sup>.

Dwie publikacje w „Gazecie Olsztyńskiej” dotyczące spraw języka polskiego w Kościele, wywołały represje wobec redaktora. Pierwsza związana była z opub-

<sup>39</sup> Dokąd idziesz Warmio?, *Gazeta Olsztyńska* 181(1927), z 7 VIII.

<sup>40</sup> Nas wynaradawiają, a Niemców przed wynarodowieniem bronią. *Kwestia Tyrolu południowego, Gazeta Olsztyńska* 23(1928), z 28 I.

<sup>41</sup> Głosy czytelników. Strzeżcie się fałszywych proroków, *Gazeta Olsztyńska* 49(1935), z 24 II.

<sup>42</sup> *Gazeta Olsztyńska* 279(1937), z 3 XII.

<sup>43</sup> Wiara nasza jest święta, *Gazeta Olsztyńska* 93(1938), z 24 IV.

<sup>44</sup> Usunięto stary napis polski *Ratuj duszę Twoją* — Kasowanie nabożeństw, *Gazeta Olsztyńska* 129(1939), z 8 VI.

likowaniem listu czytelnika z Gietrzwałdu, który wyraził swoje oburzenie z powodu żądania niemieckich katolików, aby proboszcz usunął sprzed kapliczki napis w języku polskim *Jam jest Niepokalanie Poczęta*. Były to słowa wypowiedziane przez Matkę Boską podczas pamiętnych objawień w miesiącach letnich 1877 roku<sup>45</sup>. Za wydrukowanie tego listu m.in. Seweryn Pieniężny musiał zapłacić karę w wysokości 400 marek. Upomnienie natomiast samego ministra oświaty i propagandy Rzeszy spowodował artykuł *Wiara nasza jest żywa*. Zawarte w nim zostały następujące zdania: *My Polacy w Niemczech aczkolwiek złożyliśmy liczne dowody żywej naszej wiary i wierności wobec Kościoła, nie spotykamy się ze strony niemieckich duchownych z należyтым zrozumieniem naszych potrzeb. [...] Jakże boleśnie dotyczą nas bowiem korespondencje naszych rodaków, którzy donoszą nam o stosunkach w poszczególnych parafiach. Tu się odbywa misja święta i ksiądz proboszcz ustawia Polaków na szarym końcu, tam znów czyni się trudności w sprawie śpiewu podczas nabożeństwa polskiego*<sup>46</sup>. W piśmie skierowanym do wydawcy minister pisał, że argumentacja zawarta w publikacji mogła wywołać wrażenie, że Kościół katolicki w Prusach Wschodnich jest prześladowany. Były to czasy rządów totalitarnych, w których pojęcie prawdy było wieloznaczne.

„Gazeta Olsztyńska”, podobnie jak inne pisma polskie wydawane w okresie międzywojennym w Niemczech, występując w obronie nabożeństw polskich kierowała się zawsze dobrem Kościoła. Stwierdzała, że wraz z ich ograniczeniem zanika wiara i pobożność miejscowej ludności tak bardzo przywiązanej do języka swoich Ojców.

\* \* \*

Religijne oblicze Związku Polaków w Niemczech wzmocniało narodowo organizację ze znakiem Rodła, wpływało na wzrost jej znaczenia wśród rodaków żyjących poza krajem. Tu na południowej Warmii, Powiślu i w diasporze na Mazurach katolicy o polskim poczuciu narodowym byli tradycyjnie przywiązani do Kościoła, do swoich kapłanów. Stąd kierownictwo związku przywiązywało tak wielkie znaczenie do obrony języka polskiego w pracy duszpasterskiej.

---

<sup>45</sup> Raził ich polski napis, *Gazeta Olsztyńska* 97(1937), z 25 VIII.

<sup>46</sup> Wiara nasza jest żywa, *Gazeta Olsztyńska* 98(1938), z 24 VIII.

**BEMÜHUNGEN DES VERBANDES DER POLEN UM DEN ERHALT  
DER POLNISCHEN SPRACHE IN KATHOLISCHEN KIRCHEN  
DER ERMÄNDISCHEN DIÖZESE (1923–1939)**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag stellt die Tätigkeit des Verbandes der Polen in Deutschland zum Schutz und zur Popularisierung der polnischen Sprache in der Seelsorge der Weichselniederung und im Ermland dar. Die politische Lage der Diözesanbewohner im Ermland bewirkte nach der Volksabstimmung (1920) eine stufenweise Minderung der Andachtenszahl in polnischer Sprache. Es wurden daher Verteidigungsmaßnahmen seitens des Verbandes der Polen in Ostpreußen ergriffen, der 1923 zur IV. Provinz des Verbandes der Polen in Deutschland erklärt wurde. Es wurde zur Abstimmung auf polnische Vertreter ins Provinzparlament aufgerufen. Patriotische Losungen z.B. „der Pole ist katholisch“ wurden verbreitet und herkömmliche ermländische Wallfahrten (łosiery) veranstaltet. In patriotischen Versammlungen wurde in polnischer Sprache gebetet. Dem Verband waren folgende Organisationen unterstellt: Verband polnischer Schulgesellschaften, Verband der Jugendorganisationen in Ostpreußen, Verband der polnischen Frauen, Volksbank, Landwirtschaftliche Genossenschaft und Allensteiner Zeitung (Gazeta Olsztyńska). Im Dachverband waren Geistliche polnischer Herkunft sehr aktiv, zumal sie auch die leitende Funktion innehatten.

Des Verbandes Bemühungen und sein Trachten 1923–1939, die polnische Sprache in der Seelsorge der Ermländischen Diözese zu erhalten, wurden von der Zentrale in Berlin gesteuert und selbstständig in Allenstein geleitet. Erarbeitete Bittgesuche wurden an den Hl. Stuhl, den apostolischen Legaten in Deutschland und den Ermländischen Bischof gerichtet. In den Kolumnen der Zeitung „Gazeta Olsztyńska“ wurden Artikel veröffentlicht, die das Leben der Polen in Preußen sowie die polnische Sprache in den Kirchen zum Thema hatten. 1929 wurde die Denkschrift „Memorial zu kirchlichen Angelegenheiten der polnischen nationalen Minderheit in Deutschland“ erarbeitet und im Druck veröffentlicht. Ein wichtiges Ereignis im religiösen Leben der Polen in Deutschland war die Wallfahrt nach Rom. Zum Ereignis zählte auch die Sammeltätigkeit von Mitteln für den Bau einer Kapelle in Zakrzewo seitens der Katholiken in Ostpreußen.

## PUBLIKACJE ŹRÓDEŁ DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA GRECKOKATOLICKIEGO W POLSCE W LATACH 1945–1989

Treść: - I. Wydawnictwa źródeł. — II. Informacje o zbiorach i wydawnictwach archiwalnych.  
— Zusammenfassung

W niniejszej pracy przedstawimy publikacje źródeł do dziejów Kościoła greckokatolickiego oraz prace polskich autorów na temat zbiorów archiwalnych wydawnictw źródłowych. Analiza nasza obejmuje prace powstałe w okresie od 1945 roku do roku 1989. Był to okres działania cenzury w Polsce, która w sposób szczególnie eliminowała informacje na temat Kościoła greckokatolickiego w Polsce, jego dziejów, zwłaszcza w okresie II wojny światowej i po 1945 roku. Wyrazem tego był specjalny zakaz wydany przez Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk z 1977 roku do cenzorów mający na celu eliminowanie w publikacjach informacji na temat działalności Kościoła greckokatolickiego w Polsce po 1945 roku<sup>1</sup>. Wyjaśnienia wymaga również użyta terminologia w stosunku do przytoczonego już określenia „Kościoł greckokatolicki”. Często pojawiają się tutaj nieporozumienia terminologiczne. Dlatego konieczne wydaje się podanie na wstępie kilku odnośnych szczegółów. W historiografii polskiej, pracach teologicznych obok użytego terminu „Kościoł greckokatolicki” funkcjonują inne. Często możemy spotkać terminy: „Kościoł unicki” lub „Wschodni Kościoł katolicki” a od niedawna „Kościoł bizantyńsko-ukraiński”. „Kościoł unicki” — tym określeniem można jedynie nazywać prawosławnych, którzy dokonywali w przeszłości aktu unii z Kościołem katolickim. Tak, więc „unicy” to pierwsze pokolenie wschodnich katolików. Natomiast ich potomków trudno nazywać „unitami” a ich Kościoł „unickim”. Sugerowałoby to, że są oni jakimiś innymi katolikami lub jakimś oddzielnym wyznaniem. Pojęcie to funkcjonowało zgodnie ze swym kontekstem w dawnej Rzeczypospolitej. Obecnie termin „Kościoł unicki” ma raczej

---

<sup>1</sup> Zakaz, o którym mówiliśmy, brzmi: „Należy eliminować wszelkie informacje o istnieniu — aktualnie w Polsce — obrządku grecko-katolickiego, jego podporządkowaniu ks. Wyszyńskiemu oraz jakiegokolwiek działalności unitów w naszym kraju”. Oświadczenie Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR” z 18.11.1977 r., do którego załączono dokument „Z księgi zapisów GUKPPIW”, Dział X Sprawy wyznaniowe p. 15. Strony podać nie mogę, gdyż mam tylko odpis maszynowy tego opracowania, wydane go przez Niezależną Oficynę Wydawniczą w 1977 roku, a odpis nie pokrywa się z paginacją oryginału, jest znacznie szerszy. Forma zapisu wynika z tego, że był on skierowany do cenzorów.

pejoratywne znaczenie. Naznaczone jest bowiem polemiką wyznaniową<sup>2</sup>. Określenie „Kościół greckokatolicki” pojawiło się pod koniec XVIII w. w Austrii. Służyło ono pojęciowemu wyodrębnieniu katolików pod względem obrządku łacińskiego i greckiego. Od tego czasu określenie to silnie „przyłgnęło” do Wschodnich katolików i nie ma przy tym żadnych negatywnych skojarzeń. Dlatego nie ma ono wyłącznie znaczenia historycznego i odnosi się ono obecnie do katolików tradycji bizantyńskiej takich narodów jak: Ukraińcy, Węgrzy, Rumuni. Natomiast pojęcie „Kościół bizantyńsko-ukraiński” to oficjalna nazwa ukraińskich grekokatolików, przyjęta od niedawna w oficjalnej terminologii watykańskiej. Podkreśla ona przynależność obrządkową i narodowościową. „Wschodnie Kościoły katolickie” jest najbardziej ogólnym określeniem, obejmującym wszystkie Kościoły Wschodnie zarówno orientalne jak i prawosławne, które zjednoczyły się z Rzymem.

## I. WYDAWNICTWA ŹRÓDEŁ

Wśród nielicznych publikacji źródeł do dziejów Kościoła greckokatolickiego dwa dzieła: *Vita Rustscii* autorstwa metropolity Rafała Korsaka z okresu 1639/1640 r. i *Discursus de corrigendo regimine in rito graeca* będące dziełem metropolity Jozafata Rutskiego z roku 1605 doczekały się aż dwukrotnej publikacji<sup>3</sup>.

Oba te dokumenty po raz pierwszy wydał w Polsce ks. B. Bałyk, który odnalazł rękopis obu dokumentów w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Lublinie, w aktach „Greckokatolickiego konsystorza w Chełmie”, który został w 1882 roku włączony do zbiorów prawosławnego Muzeum teologiczno-historycznego chełmskiego bractwa Bogurodzicy. Oba dokumenty zostały wydane w łacińskiej oryginalnej wersji z krótkim wprowadzeniem ks. B. Bałyka<sup>4</sup>. Drugim wydawcą wspomnianych dokumentów był ks. A. Petrani w roku 1962<sup>5</sup>. Z komentarza poprzedzającego drugie wydanie nie można dowiedzieć się, z jakiego rękopisu korzystał ks. A. Petrani. Jest to dziwne, bowiem autor w szczegółowy sposób opisał posiadany rękopis, jego treść i przypuszczalną datę napisania (1679–1689). Powodem, dla którego koniecznym czy wskazanym było ponowne opublikowanie obu dokumentów, jest — według drugiego wydawcy — błędne odczytanie licznych fragmentów a także luki w publikacji z 1958 roku. Szkoda, że autor nie dokonał porównania obu wersji z wskazaniem na różnice, tym bardziej, że komentarz jest wyraźnie próbą dyskusji z B. Bałykiem.

<sup>2</sup> W. Hryniewicz, Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993), w: Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci, red. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 256–257.

<sup>3</sup> W literaturze historycznej oba dokumenty pojawiły się za sprawą P.N. Żykowicza, *Žizneopisanie mitr. Josifa Veljamina Rutskiego, sostawlenno mitr. Rafailom Korsakom i soeinenie Rutakago ob uluśenii wnutrennjago stroja w uniatskoj cerkwi*, Christianskoe Ctenie, t. 89, Petersburg 1909, s. 1089–1108.

<sup>4</sup> B. Bałyk, Duo documenta ad res gestas J.V. Rutski, metrp. Kioniensis, spectatia primo eduntur, *CT* 29: 1958, s. 49–97.

<sup>5</sup> A. Petrani, Dwa pomniki z dziejów unii kościelnej, *ABMK* 4: 1962, s. 361–396.



Wiele cennego materiału źródłowego dostarcza książka T. Żychiewicza, pt. *Jozafat Kuncewicz* z roku 1986<sup>6</sup>. Książka Żychiewicza składa się z dwóch różniących się zasadniczo części. Część pierwsza to literacka opowieść na temat życia, działalności i śmierci Jozafata Kuncewicza. Część druga (niemal równa objętości części pierwszej) zawiera szereg dokumentów związanych z dziejami Kościoła unickiego i w tym z osobą głównego bohatera książki. Zamieszczone dokumenty są starannie opublikowane. Dokumenty w języku staropolskim są zachowane w wersji oryginalnej. Dokumenty w języku łańskim lub ruskim są tłumaczone. Bardzo pomocne są przypisy, które jak na przykład w przypadku korespondencji Lwa Sapiehy z Jozafatem Kuncewiczem zawierają tłumaczenia na język polski fragmentów pisanych po łacinie. Uwidacznia się tutaj pragnienie pełnego udostępnienia materiałów źródłowych polskiemu czytelnikowi.

Zamieszczone dokumenty są w większości wzięte z prac wcześniejszych, praktycznie niedostępnych współczesnemu polskiemu czytelnikowi. I tak, fragmenty zamieszczonego listu prawosławnej szlachty ruskiej z 14.02.1585 roku skierowanego do Metropolity Kijowskiego Onezyfora Dzieweczki, są wzięte z pracy *Akty odnosiaszczyjesia k'istorii Zapadnoj Rossiji*<sup>7</sup>. Natomiast skrót listu księcia Konstantego Ostrońskiego, wojewody kijowskiego do biskupa włodzimierskiego Hipacego Pocięja z 21.06.1593 roku był wcześniej publikowany w pracy ks. E. Likowskiego, *Historia Unii Kościoła Ruskiego z Kościołem Rzymskim*. Zaś zamieszczona *Konstytucja apostołska o unii narodu ruskiego z Kościołem Rzymskim* oraz protest przeciwko unijnemu Synodowi Brzeskiemu i deklaracja o przystąpieniu do Unii uchwalona na Synodzie Brzeskim 6–10 października 1596 r. są tłumaczeniami według tekstów tych dokumentów zamieszczonych w książce ks. Edwarda Likowskiego *Unia brzeska*<sup>8</sup>. „Przegląd Poznański”<sup>9</sup> był źródłem, z którego wzięto list kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego Lwa Sapiehy do arcybiskupa Jozafata Kuncewicza z 12.03.1622 roku i odpowiedź na tenże list Kuncewicza z 22.04.1622 roku. Również fragmenty listu biskupów ruskich, do Arcybiskupa Gnieźnieńskiego z 13 października 1596 roku opublikowano na podstawie *Historii Kościoła Polskiego* z 1874 roku ks. Bulińskiego (tom III, s. 565, Kraków 1874 rok). Pozostałe dokumenty przedstawione, to fragment pracy ks. Piotra Arkadiusza rektora wileńskiego Kolegium Greckiego „Antirressis...”, na temat wzajemnych stosunków kleru i szlachty prawosławnej, skrót listu Jozafata Kuncewicza do kanclerza Lwa Sapiehy z 21.01.1622 roku i zeznania świadków w procesie beatyfikacyjnym Jozafata Kuncewicza. Te ostatnie dokumenty są fragmentem zeznań z przesłuchań świadków prowadzonych przez Komisję Apostolską w latach 1628 i 1637. Prócz wyżej wymienionych informacji autor jednak nie podaje żadnych szczegółów na temat opublikowanych zeznań.

<sup>6</sup> T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, Warszawa 1986.

<sup>7</sup> *Akty odnosiaszczenia k'istorii Zapadnoj Rossiji, sobrannye i izdannnye archegraficzeskiju kommissieju, Sanktpetersburg 1863, t. 3, nr 148, s. 269.*

<sup>8</sup> E. Likowski, *Historia Unii*, Poznań 1675, s. 229; por. również: L. Krewza, *Obrona jedności cerkiewnej*, Wilno 1617, s. 96–99.

<sup>9</sup> E. Likowski, *Unia brzeska*, wyd. 2, Warszawa 1907, s. 153–156, 156–157; por. również M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, s. 230; por. *Przegląd Poznański* 33: 1862, z. 2, s. 25 nn., 36 nn.

Inną wybitną postacią w dziejach Kościoła greckokatolickiego jest metropolita Andrzej Szeptycki. Jego osoba i działalność społeczno-polityczna była w czasach PRL celowo deformowana. Oskarżono go o popieranie ukraińskiego ruchu nacjonalistyczno-faszystowskiego oraz postawę antypolską.

Przybierało to formę propagandowych paszkwili, które nasilały się w latach osiemdziesiątych wraz z nasilaniem się w ZSRR dążeń niepodległościowych na Ukrainie Zachodniej.

Prawdziwy obraz Szeptyckiego odsłoniły dopiero publikacje jego listów z okresu drugiej wojny światowej przez miesięcznik „Znak”<sup>10</sup>. Opublikowano trzy bardzo ważne listy metropolity lwowskiego.

Pierwszym listem jest list do papieża Piusa XII z 31 sierpnia 1942 roku, informujący o sytuacji w metropolii lwowskiej po wkroczeniu na jej teren wojsk niemieckich i kłęsce wojsk radzieckich. Tłumaczenia listu z języka francuskiego dokonał bratanek Szeptyckiego, Jan Kazimierz Szeptycki i Anna Szeptycka<sup>11</sup>. Drugi opublikowany list, to posłanie „Nie zabijaj” z 21 listopada 1942 roku, które przetłumaczył z ukraińskiego H. Swiecicki. Redakcja opuściła w tej publikacji rozdziały dotyczące; zabójstwa dzieci, samobójstwa i zabójstwa brata — rodaka<sup>12</sup>. List trzeci to „List pasterski metropolity Szeptyckiego do duchowieństwa i wiernych” z 10 sierpnia 1943 roku. List ten jest przedrukowany (z niewielkimi skrótami) z polskiego podziemnego pisma „Prawda” organu podziemnej organizacji Frontu Odrodzenia Polski z numeru sierpniowo-wrześniowego z 1943 roku. Również przytoczono ówczesny komentarz redakcyjny tego pisma.

Wydanie tych źródeł zostało wywołane ukazaniem się pracy E. Prusa, *Władyka Świętojurski*, która spowodowała zainteresowanie się metropolitą A. Szeptyckim i liczne dyskusje wśród polskich historyków<sup>13</sup>. W efekcie ukazało się szereg artykułów wprost lub pośrednio polemizujących z książką E. Prusa. Spowodowało to swoista próbę rehabilitacji osoby A. Szeptyckiego. Dyskusję wokół osoby metropolity A. Szeptyckiego rozpoczął R. Torzecki<sup>14</sup>. Był on pierwszym polskim historykiem piszącym w Polsce po 1945 roku, który w oparciu o gruntowne źródła między innymi: listy pasterskie, wspomnienia rodziny Szeptyckich ukazał w pozytywnym świetle i w wyważony sposób osobę i działalność metropolity

<sup>10</sup> *Znak* 40: 1988, nr 9, s. 64–79.

<sup>11</sup> Tłumaczenia dokonano na podstawie publikacji tego listu w III tomie *Actes et Documents du Saint-Siege relatifs á la seconde guerre mondiale*, pt. *La Saint-Siege et la situation religieuse en Pologne et dans le pays baltes 1939–1945*, wydanym przez Libreria Editrice Vaticana w 1967 roku, s. 625–629.

<sup>12</sup> Tłumaczenia dokonano na podstawie tekstu zamieszczonego w *Pyśma i posłaniach metropolity A. Szeptyckiego CzSWW z czasów niemieckojęzycznej okupacji*, T.S. Yorkton – Sask 1969, s. 222–231.

<sup>13</sup> E. Prus, *Władyka świętojurski, Rzec o arcybiskupie Andrzeju Szeptyckim (1865–1944)*, Warszawa 1985. Była to pierwsza polska biografia A. Szeptyckiego wydana przez Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, nakładem 20 000 egzemplarzy. Praca Prusa była syntezą jego wcześniejszych artykułów: *Ukraińskie siły zbrojne w walce z ZSRR i Polakami: list metropolity Szeptyckiego do Stalina*, X 1944, *Życie Literackie* XXII: 1972, nr 30, s. 13–14; *t e n ż e*, *Kto pozyska Metropolite?*, *Argumenty* XVI: 1972, nr 12, s. 13; *t e n ż e*, *Metropolita i pseudoksiężna*, *Argumenty* XVII: 1973, nr 31, s. 12–15; *t e n ż e*, *Arcybiskup Szeptycki i problemy unii kościelnej*, *Euh* XVII: 1979, s. 47–61; *t e n ż e*, *Dramaty pogranicza: Metropolita Andrzej hr. Szeptycki i jego bracia*, *Tak i nie* I: 1983, nr 24–27, s. 1 i 7; *t e n ż e*, *Władyka Świętojurski i jego bracia*, *Przegląd Tygodniowy* III: 1984, nr 48, s. 10.

<sup>14</sup> R. Torzecki, *Z problematyki stosunków polsko-ukraińskich (Andrzej Szeptycki)*, *Dzieje Najnowsze* 2(1955), s. 151–166.

A. Szeptyckiego. Autor zastanawia się nad przyczynami rozbieżności sądów na temat metropolity A. Szeptyckiego. Główną przyczynę tej kontrowersyjności upatruje w nieprzeciętnej osobowości metropolity lwowskiego, który przerastał zarówno horyzontami intelektualnymi jak i głębią życia religijnego sobie współczesnych. Jednocześnie metropolicie A. Szeptyckimu przyszło żyć i pracować w niezwykle burzliwym okresie w dziejach Europy Środkowo-Wschodniej i w dziejach wzajemnych stosunków polsko-ukraińskich końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. Metropolita ze względu na swoją pozycję uczestniczył w narastającym konflikcie dwóch nacjonalizmów: polskiego i ukraińskiego, niezdolnych do kompromisu i porozumienia. Rola metropolity A. Szeptyckiego w tym tragicznym konflikcie jest właściwym tematem rozważań R. Torzeckiego, który wylicza poczynania metropolity mające na celu porozumienie polsko-ukraińskie, a gdy to jest niemożliwe łagodzi konflikty, potępia ukraiński terroryzm jednocześnie domagając się równouprawnienia dla społeczności ukraińskiej. Autora szczególnie interesuje stosunek metropolity A. Szeptyckiego do społeczeństwa polskiego w narastającym konflikcie narodowościowym w Galicji pod panowaniem Austrii, po zakończeniu pierwszej wojny światowej w drugiej Rzeczypospolitej i w okresie 1939-1944. Autor wymienia konkretne działania mające rozwiązać konflikt polsko-ukraiński. Najważniejsze z nich to:

1) List pasterski do Polaków obrządku wschodniego z 1904 roku, którzy byli zaniepokojeni swoją sytuacją, wobec rozwijającej się tendencji do utożsamiania Kościoła unickiego z narodowością ukraińską. Jednocześnie list zwracał uwagę na źródło tych napięć — nierozwiązane problemy społeczno-socjalne w Galicji i na potrzebę ich naprawy w postaci reformy rolnej.

2) Działalność polityczna, a zwłaszcza stworzenie w 1930 roku Ukraińskiego Katolickiego Związku (UKZ). Autor podkreśla, iż miało to miejsce w okresie szczególnego nasilenia konfliktów ukraińsko-polskich, wywołanych niemożnością uzyskania autonomii przyznanej Ukraińcom w Polsce decyzją Rady Ambasadorów w 1923 roku. W okresie nasilenia się konfliktu inicjatywa ta miała przewyżczać pokusy rozwiązań ekstremalnych i zastąpić je działaniami inspirowaną myślą chrześcijańską.

3) Zdecydowane potępienie terroryzmu. Temu zagadnieniu poświęcono wiele miejsca, a zwłaszcza omówieniu posłania „Nie zabijaj” z 1943 roku.

4) Inspirowanie rozmów polsko-ukraińskich w okresie II wojny światowej, poczynając od 1940 roku, mających doprowadzić do zmniejszenia eskalacji nienawiści.

Drugi artykuł R. Torzeckiego jest rozszerzeniem tematyki już zaprezentowanej i jej uściśleniem<sup>15</sup>. Autor poruszył problem stosunku metropolity A. Szeptyckiego do:

- ukraińskiego ruchu narodowego;
- polityki III Rzeszy;
- polityki państwa polskiego;
- pracy organicznej;
- Kościoła prawosławnego;
- judaizmu.

<sup>15</sup> Tenże, *Postawa Metropolity*, *Więź* 7-8(1980), s. 99-115.

We wstępie artykułu znalazła się krytyka dotychczasowych dokonań polskiej historiografii a zwłaszcza dorobku historiografii kościelnej. *Zdumienie budzi kiedy w pracach historycznych sygnowanych przez instytucje wydawnicze Kościoła rzymsko-katolickiego duchowni piszą w ujemnym duchu*<sup>16</sup>. Za przykład służy *Historia Kościoła w Polsce*<sup>17</sup>. Za główną przyczynę tego stanu rzeczy autor uważa brak umiejętności w rozgraniczaniu działalności metropolity A. Szeptyckiego sfery działalności politycznej od kościelnej, które w jego przypadku silnie łączyły, ale ze sobą.

Recenzjami książki E. Prusa są artykuły W.A. Serczyka<sup>18</sup> i A. Ziemby<sup>19</sup>. W.A. Serczyk pracę E. Prusa *Władca Świętojuraki* w odróżnieniu od jego publicystyki określił, jako pracę naukową, lecz mało obiektywną i źle napisaną. Zdecydowanie odrzucił przypisywanie jej kategorii pamfletu. Autor wytknął liczne braki w pracy B. Prusa, najważniejsze z nich to:

- niepełne wykorzystanie literatury przedmiotu;
- pominięcie religijnego wymiaru działalności metropolity A. Szeptyckiego przy jednoczesnym eksponowaniu politycznej działalności;
- brak rozumienia duchowego rozwoju Szeptyckiego;
- rzekome kierowanie ukraińskim ruchem narodowym, a zwłaszcza imprimatur dla SS-Galizien, UPA, i OUN.

Bardziej krytyczny w swych ocenach jest A. Ziemia, który koncentruje się zwłaszcza na brakach warsztatowych. Autor zwraca uwagę na zewnętrzne pseudonaukowe znamiona książki E. Prusa, które znikają po dokładniejszych studiach. A trzeba przyznać, iż A. Ziemia wykazał niebywałą kompetencję w tym, głównie dzięki doskonałej znajomości źródeł i literatury przedmiotu. To pozwoliło na szczegółowe przeanalizowanie źródeł, z których miał korzystać E. Prus. Autor dochodzi do wniosku, iż dokumenty, które E. Prus miał odnaleźć w archiwach, zostały już wcześniej opublikowane i posiadają, krytyczną literaturę. Wnikliwa analiza przypisów wykazała, iż zostały one przepisane z książki R. Torzeckiego, *Kwestia ukraińska w polityce III Rzeszy*, co wskazywałoby, iż E. Prus nie przebadał gruntownie — mimo takich deklaracji — archiwów w byłym ZSRR. Obniżyło to walory pracy, która miała być pierwszą pracą polskiego historyka, mającego dostęp do archiwów we Lwowie i Kijowie. A. Ziemia ujawnił również liczne zapożyczenia z pracy T. Damylenki<sup>20</sup> i z licznych przedwojennych czasopism. Natomiast kwerenda w polskich archiwach, to w rzeczywistości obszernie cytaty również z książki R. Torzeckiego. O nieznanym źródle ma również świadczyć nie przebadanie archiwów unickiej diecezji przemyskiej, administratury apostolskiej Łemkowszczyzny, nie mówiąc o archiwach watykańskich. Podobnie wykorzystywana literatura wykazuje — w opinii A. Ziemby — pozycje zbędne i braki z zakresu biografistyki metropolity Szeptyckiego.

Ocena osoby Szeptyckiego przysparzała wiele trudności polskim historykom za granicą. Charakterystyczna jest tutaj prace autorstwa Bohdana Cywińskiego<sup>21</sup>,

<sup>16</sup> Tamże, s. 99.

<sup>17</sup> *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1–2, Poznań – Warszawa 1974.

<sup>18</sup> W.A. Serczyk, Na marginesie książki E. Prusa, *Dzieje Najnowsze* 1(1986), s. 104–119.

<sup>19</sup> A. Ziemia, Metropolita A. Szeptycki, *KH* 4(1986), s. 885–900.

<sup>20</sup> S.T. Danylenko, *Dorochoju hanby i zdrady*, Kyiw 1972.

<sup>21</sup> B. Cywiński, *Korzenie tożsamości*, Rzym 1981.

a eseju pt. *Świadkowie narodowej goryczy*. W zamierzeniu autora była to pierwsza część dzieła, mającego na celu opis dziejów Kościoła katolickiego Europy Środkowo-Wschodniej w okresie zetknięcia się Kościoła katolickiego z totalitaryzmem po 1945 roku. Analiza recepcji, przez społeczność ukraińską Galicji, wartości głoszonych przez Kościół greckokatolicki, dokonana przez B. Cywińskiego podkreśla utratę przez Kościół greckokatolicki funkcji sakralnej. A więc zakwestionowana została istota obecności Kościoła greckokatolickiego w sferze wartości moralnych, które są głównym sposobem obecności Kościoła w społeczeństwie, bowiem ich realizacja wypływa z sakramentalnego sensu wspólnoty kościelnej. Przyczyną tak surowego osądu Kościoła greckokatolickiego w Galicji jest dostrzeżenie przez autora w dziejach tej wspólnoty jedynie czynników narodowo-politycznych w dziejach Kościoła greckokatolickiego. Na przykład przyjęcie unii z Rzymem na przełomie XVII i XVIII wieku przez diecezje: przemyską, lwowską i łucką, które przez sto lat opierały się unii jest tłumaczone upadkiem nadziei na istnienie kozackiego państwa. W tych zmienionych warunkach zewnętrznych unia była narzędziem szukania niezależności. Autor pisze: *zmiana prawosławia na grekokatolicyzm stanowiła posunięcie nadzwyczaj trafne z punktu widzenia odrębności*<sup>22</sup>. Szczególnie odpowiedzialnym za upolitycznienie i zinstrumentalizowanie Kościoła unickiego jest A. Szeptycki. Autor twierdzi, że jeszcze w XIX wieku działalność społeczno-polityczna była dla metropolity A. Szeptyckiego ważniejsza niż pastoralna<sup>23</sup>. Działalność A. Szeptyckiego miała spowodować, iż rozwój Kościoła greckokatolickiego dokonywał się dzięki autorytetowi ideowo-politycznemu nie zaś religijno-moralnemu. O słabości Kościoła greckokatolickiego i o powierzchniowości katolickiej świadomości wiernych ma świadczyć ruch rusofilski w XIX wieku. Praca B. Cywińskiego jest przykładem wyjątkowej nieporadności warsztatowej, na którą składają się: schematyczność, brak oparcia w literaturze przedmiotu, źródłach, wycinkowość przedstawionych faktów, dopasowywanych do wcześniej założonej tezy. *Nota bene* w drugiej części swej pracy pt. *Was prześladować będą*<sup>24</sup>, gdzie opisano dzieje Kościoła katolickiego w państwach komunistycznych, autor zaprzeczy całkowicie wszystkim swoim wcześniejszym twierdzeniom. Na przykład metropolita A. Szeptycki jest określany jako *wyjątkowy autorytet zarówno kościelny, jak i moralny oraz polityczny*<sup>25</sup>. Dziesięć lat wcześniej ten sam autor w metropolie A. Szeptyckim widział jedynie autorytet polityczny i upatrywał w tym przyczynę utraty zdolności do misji religijnej kierowanej przez niego metropolii.

Niezwykle ciekawym źródłem do dziejów Kościoła unickiego jest *Latopis hustyński*<sup>26</sup>, którego fragmenty końcowe opublikowano w *Kronikach staroruskich*<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, s. 118.

<sup>23</sup> Tamże, s. 117, 118–120.

<sup>24</sup> B. Cywiński, „...I was prześladować będą”, Lublin – Rzym 1990.

<sup>25</sup> Tamże, s. 187.

<sup>26</sup> Historycy nie znają autora powstałego na początku XVII wieku latopisu. Jest to kompilacja „Powieści minionych lat”, „Latopisu kijowskiego”, „Latopisu halicko-wołyńskiego” i kronik polskich; por. H. Suszko, Polskie zainteresowania „Latopisem hustyńskim”, *Slavia Wratislaviensia* 21: 1960, s. 21–28.

<sup>27</sup> *Latopis hustyński. Kroniki Staroruskie*, wyd. F. Sielicki, Warszawa 1987, s. 249–262.

Opowiadanie pt. *O unii jak zaczęła się w ruskiej ziemi*, kończy tekst *Latopisu hustyńskiego*. Ten cenny dokument ukazujący bardzo krytyczne nastawienie autora do biskupów, którzy przystąpili do unii z Kościołem katolickim, nie zawiera żadnych informacji na temat zewnętrznych inspiracji przystąpienia do unii z Rzymem ruskich biskupów. Ich decyzja jest ukazana jako niegodziwa, ale samodzielna i niezależna. Niezależność działań episkopatu ruskiego potwierdza również twierdzenie autora, iż konsultacje z łacińskim biskupem łuckim, Bernardem Maciejowskim nastąpiły po „soborze” ruskiego episkopatu, na którym sformułowano deklarację jedności. Jego rola jest ograniczona do poinformowania o decyzji biskupów ruskich króla<sup>28</sup>.

## II. INFORMACJE O ZBIORACH I WYDAWNICTWACH ARCHIWALNYCH

Charakterystykę źródeł do badań dziejów Kościoła unickiego w wymiarze regionalnym przedstawia Aleksander Kossowski w pracy *Archiwalia lubelskie do dziejów unii kościelnej w Polsce*<sup>29</sup>. Autor ograniczył swój przegląd do dokumentów związanych z dziejami Kościoła unickiego przechowywanych w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Lublinie. Artykuł dzieli się na dwie części: I. Czasy przedzoborowe i II. Czasy porozbiorowe.

Część I zawiera następujące dokumenty:

- akta notariusza publicznego Stolicy Apostolskiej w Chełmie, Jana Wasilkiewicza z lat 1645–1669;
  - akta konsystorza grekokatolickiego, chełmskiego i brzeskiego;
  - akta sądu duchownego biskupa chełmskiego i brzeskiego 1684–1705;
  - akta konsystorza grekokatolickiego chełmskiego z lat 1753–1773;
  - akta klasztorów bazylikańskich w Białej i Zamościu;
  - księga różnych dokumentów z archiwum muzeum cerkiewno-archeologicznego bractwa chełmskiego Bogurodzicy z roku 1882;
  - akta unickiego konsystorza chełmskiego i bełżeckiego z roku 1624 i 1643.
- Omówione dokumenty z okresu porozbiorowego to:
- akta unickiego konsystorza chełmskiego;
  - akta lubelskiego rządu gubernialnego;
  - akta kancelarii gubernatora lubelskiego;
  - akta prawosławnego konsystorza chełmskiego.

Ryszard Bender jest autorem drugiej pracy na temat zbiorów archiwalnych do dziejów Kościoła unickiego pt. *Angielskie źródła do dziejów Unii w Lubelskiem i na Polesiu w XIX wieku*<sup>30</sup>. Autor przedstawił raporty konsulów generalnych angielskich w Warszawie do Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Londynie z okresu 1865–1879, relacjonujące sytuacje unitów w Królestwie Polskim; znajdujące się w Public Record Office w Londynie. Bardzo interesujące są uwagi autora na temat

<sup>28</sup> Tamże, s. 259.

<sup>29</sup> A. Kossowski, *Archiwalia lubelskie do dziejów unii kościelnej w Polsce*, *ABMK* 4: 1962, s. 228–256.

<sup>30</sup> R. Bender, *Angielskie źródła do dziejów Unii w Lubelskiem i na Podlasiu w XIX wieku*, *ABMK* 14: 1967, s. 245–248.

motywów zbierania informacji na temat polityki rosyjskiej wobec unickiej społeczności Królestwa Polskiego bezpośrednio poprzedzającej kasatę w 1875 roku. Autor twierdzi, że dyplomacja brytyjska potrzebowała informacji kompromitujących Rosję w okresie narastającego konfliktu rosyjsko-tureckiego, w którym Rosja, występowała w roli obrońcy prawosławia i chrześcijaństwa. Hipoteza autora zdaje się potwierdzać opublikowanie w 1877 roku — w okresie wojny rosyjsko-tureckiej, w której Anglia wystąpiła przeciwko Rosji — wybranych raportów na temat tragicznej sytuacji unitów w imperium rosyjskim, chcącym uchodzić za obrońcę chrześcijaństwa w wojnie z Turcją<sup>31</sup>. Następnie autor charakteryzując wspomniany zespół akt Foreign Office 65 zatytułowany „Russia”, obejmujący 1076 woluminów dokonuje wyszczególnienia najciekawszych woluminów, do których zalicza wolumin tom 695 z roku 1874. Zastanawia się również dlaczego jedynie część raportów z tego woluminu opublikowano w 1877 roku. Był to między innymi raporty konsula Mansfielda z 1674 roku zawierające wiadomości o represjach wojsk i policji carskiej wobec unitów przed formalną kasatą w 1875 roku oraz masowym przechodzeniem unitów na obrządek łaciński. Praca R. Bendera jest przykładem autora poszukującego zasobów źródłowych na temat dziejów Kościoła unickiego poza granicami Polski i to nie tylko w Rzymie, Rosji, Ukrainie czy Białorusi, ale nawet w tak zdawałoby się nie mających nic wspólnego z Kościołem unickim miejscach, jak Londyn. Uzmysławia to wieloaspektowe uwikłanie Kościoła unickiego w konflikty polityczne, co nie jest dotąd w pełni opracowane.

Artykuł ks. H.E. Wyczawskiego na temat rzymskich wydawnictw źródłowych do dziejów Kościoła unickiego w Polsce<sup>32</sup> zawiera analizę wydawnictw źródłowych i opracowań dziejów Kościoła unickiego bazylianów w Rzymie. *Zapyski Čyna S. Vasylija Velkoho*, 14 tomów źródeł pt. *Monumenta Ucrainae Historica*. Poziom naukowych wydawnictw źródłowych jest oceniany jako „odpowiedni”, głównie dzięki ogłaszaniu materiałów źródłowych z archiwów rzymskich, przede wszystkim z Tajnego Archiwum Watykańskiego, Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Następnie autor przedstawia stan wydawnictw źródłowych do 1979 roku wydawnictwa bazylikańskiego i równoległych w jej pięciu seriach: *Documenta Pontificium Romanorum*, *Acta S. Congregationum*, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum*, *Epistulae Metropolitanarum et Episcoporum*, *Monumenta Bio-Hagiographica*. Krytyczne uwagi autora budzi wprowadzenie w tytułach publikowanych tomów źródeł określenia „Ucraina et Bielarussia”. Autor twierdzi, iż miało to w intencji redaktorów ukazać związek publikowanych źródeł z terytorium Ukrainy i Białorusi, co — jego zdaniem — jest niezgodne z denominacją historyczną. Autor postuluje wprowadzenie innych określeń np. „Ziemie Ruskie w dawnym Państwie Polsko-Litewskim”. O ile te uwagi nie są pozbawione podstaw, to jednak określenia zabiegu redaktorów jako działania o charakterze „propagandowo-nacjonalistycznym” są mocno przesadzone<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Correspondence respending the treatment of the members of the United Greek Church in Russia of Her Majesty in pursance of their address dated March 5, 1877, London 1877.

<sup>32</sup> H.E. W y c z a w s k i, Rzymskie wydawnictwa źródeł do dziejów Cerkwi unickiej w Polsce, *SThV* 19: 1981, nr 2, s. 317–321.

<sup>33</sup> Tamże, s. 318.

Przeprowadzona analiza skłania do kilku podsumowań. Na podstawie publikacji źródeł dotyczących Kościoła grekokatolickiego można dostrzec specyficzną sytuację polskich historyków, którzy mimo nacisków politycznych publikowali źródła na temat Kościoła grekokatolickiego. Oddaje to również specyficzną sytuację Polski, w której istniała możliwość badania i publikacji prac na temat, dziejów Kościoła, który w ZSRR był w podziemiu i oficjalnie nie istniał, a w samej Polsce od 1956 roku był jedynie tolerowany. Dlatego na przykład dopiero w drugiej połowie lat osiemdziesiątych zaczęły się ukazywać źródła dotyczące A. Szeptyckiego. Ta sytuacja zmieniła się dopiero po 1989 roku. W ostatnich latach, naznaczonych przełomowymi zmianami w życiu politycznym, społecznym i religijnym, wschodniej części kontynentu europejskiego, dużego znaczenia nabiera problem Kościołów wschodnich będących w jedności z Rzymem. Powrót po ponad czterdziestu latach demokracji w państwach wyłonionych z byłego ZSRR oraz w państwach uzależnionych od ZSRR w Europie Środkowo-Wschodniej i Południowo-Wschodniej, prócz problemów natury ekonomicznej, politycznej, społecznej uświadomił szereg problemów religijnych, a w tym problem istnienia np. w Rumunii, Zachodniej Ukrainie, wschodnich Kościołów katolickich, które przetrwały w podziemiu delegalizację czasów stalinowskich i obecnie dynamicznie odbudowują zniszczone struktury kościelne. Niestety zrodziło to szereg konfliktów, głównie z Kościołem prawosławnym, który zwłaszcza w Rosji, interpretuje odrodzenie katolickich Kościołów wschodnich jako akcję misyjną Rzymu na obszarach będących tradycyjnie domeną Kościoła prawosławnego. W efekcie w 1992 r. nastąpiło poważne zachwianie się dialogu ekumenicznego prawosławno-katolickiego, głównie z powodu tzw. uniatyzmu<sup>34</sup>. Dowodzi to istnienia narosłych przez wieki wzajemnych, uprzedzeń, ale również o nieznanym skomplikowanej historii obszarów tzw. pogranicza, gdzie występuje współistnienie różnych konfesji, reprezentujących dwa nurty europejskiej kultury: bizantyjski i łańciński. Z istnienia tych problemów muszą zdawać sobie sprawą historycy Kościoła, którzy obecnie muszą, podjąć ponowny wysiłek przedstawienia w możliwie obiektywny sposób przyczyn, warunków i konsekwencji procesów szukania i realizacji jedności przez wschodnie Kościoły katolickie. Jest to warunek konieczny w pracy teologów, którzy zgodnie z dekretem o ekumenizmie wypracowują nową wizję Kościoła — Sióstr i jednocześnie podejmują, odpowiedź na trudne pytanie, jaką rolę mają pełnić dziś Kościoły wschodnie — sakramentalnie i jurydycznie związane z Kościołem Rzymskim? Tylko historycy Kościoła mogą dokonać reinterpretacji przeszłości wschodnich Kościołów katolickich w duchu posoborowej teologii ekumenicznej. Stało się to możliwe właśnie teraz, dzięki możliwości dotarcia do niedostępnych dotąd archiwów, które jeżeli były badane, to jedynie przez partyjnych propagandzistów. Będzie to na pewno początek zapełniania luki w historiografii wynikłej

<sup>34</sup> W. Hryniewicz, Eklezjologiczno-ekumeniczne podstawy dekretu *Orientalium Ecclesiarum* w ocenie teologów prawosławnych, *ZN KUL* 19: 1976, nr 1, s. 23–40; t e n ż e, Dialog katolicko-prawosławny w obliczu nowego wyzwania, *BE* 19: 1990, z. 75/74, s. 20–30; t e n ż e, Wokół uniatyzmu. Refleksje po sesji katolicko-prawosławnej Komisji Mieszanej w Fresing, *BE* 19: 1990, z. 76, s. 37–63; Sytuacja Kościoła grecko-katolickiego (Ukraińskiego Kościoła katolickiego) na zachodniej Ukrainie, *BE* 19: 1990, z. 75, s. 33–40; Sytuacja religijna na Ukrainie, [W.H.] *BE* 19: 1990, z. 76, s. 33–37. Kościoły siostrzane dialog katolicko-prawosławny 1980–1991, Warszawa 1993.



w następstwie odcięcia historyków od źródeł. Nowe podejścia do historii wschodnich Kościołów katolickich musi być również poprzedzone poznaniem tego, co już napisano na ten temat. Krytyczna analiza dotychczasowego dorobku a zwłaszcza w okresie po 1945 roku, może pokazać kierunki badawcze na przyszłość, a na pewno powinna stanowić punkt wyjścia dla dalszych badań.

## **QUELLENVERÖFFENTLICHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN POLEN (1945–1989)**

### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag ist den polnischen Quellenveröffentlichungen zur Nachkriegsgeschichte der griechisch-katholischen Kirche gewidmet. Der Autor setzt über zwei Quellengruppen in Kenntnis: der veröffentlichten und der archivarischen. Er bespricht die aufeinander folgenden Veröffentlichungen des Werks von Rafał Korsak. Er stellt das Buch von T. Żychiewicz vor, welches Artikel und Dokumente zum Leben und zur Tätigkeit des Josafat Kuncewicz enthält, die bis dato dem polnischen Leser nicht zugänglich waren, und beschreibt die bei „Znak” und im Buch von E. Prus veröffentlichte Korrespondenz sowie die Hirtenbriefe des Metropoliten von Lwów (Lemberg). In der Information über die Sammlung und die Archivveröffentlichungen bespricht er die Bearbeitung von A. Kossowski u.d.T. „Archivfunde aus Lublin zur Geschichte der kirchlichen Union in Polen” sowie R. Benders Buch „Englische Quellen zur Geschichte der Union im Distrikt Lublin und Polesie im 19. Jh.” und auch den Artikel von H.E. Wyczawski zum Thema römischer Quellenveröffentlichungen.



## NATURA JEZYKA TEOLOGICZNEGO W ŚWIETLE DOKUMENTÓW *KONFERENCJI LAMBETH* — STUDIUM TEOLOGICZNOMORALNE

Treść: — I Język teologiczny wobec wiary i nauki. — II. Polaryzacja konfesyjno-krytyczna. — III. Polaryzacja egzystencjalno-ontologiczna. — IV. Polaryzacja symboliczno-konceptualna. — Zusammenfassung

Chrześcijaństwo, u którego podstaw znajduje się tajemnica Wcielonego Słowa, jest religią, w której głoszenie ewangelicznego orędzia stanowi zadanie priorytetowe. Z natury rzeczy język wiary, który ma za zadanie dać świadectwo prawdom objawionym w Chrystusie, korzysta z pojęć i symboli, jakie funkcjonują w określonej kulturze. Zarówno bowiem ci, którzy dają wyraz swojej wierze, jak i ci, do których adresowane jest *słowo*, są w stanie porozumieć się jedynie dzięki językowi powstałemu w określonej kulturze<sup>1</sup>.

W obszarze teologii moralnej debata nad językiem, jaki winien być przez nią stosowany, posiada swoją specyfikę. W zależności od położenia akcentu na znaczenie w nim autorytetu rozumu, Biblii, tradycji, czy nauczania Kościoła, refleksja ta uwydatnia opinie, które opowiadają się za różnymi systemami etycznymi. Ich bieguny określa z jednej strony przekonanie, że w teologii moralnej winien być stosowany język deontologiczny, a z drugiej strony, że winien być to język relatywistyczny. Podjęcie analizy tego zagadnienia w oparciu o dokumenty *Konferencji Lambeth* może się stać o tyle inspirujące poznawczo, że ukaże to zagadnienie w świetle refleksji teologów anglikańskich i ich charakterystycznej metody *rozwiązań pośrednich* w teologii<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 124.

<sup>2</sup> Konferencja ta gromadzi biskupów Kościoła anglikańskiego. Nie jest ona odpowiednikiem synodu, czy soboru w znaczeniu, jakie przyjęło się w nomenklaturze Kościoła rzymskokatolickiego. Jej decyzje, czy rekomendacje teologiczne, nie pociągają za sobą obowiązku ich respektowania przez wiernych, nie mniej tradycja *Konferencji Lambeth* stanowi istotny dorobek myśli teologicznej w anglikanizmie. Dokumenty opracowywane podczas Konferencji nie miały charakteru doktrynalnego, nie mniej tradycja tych spotkań wypracowała znaczący autorytet, który zabierał głos w najbardziej istotnych sprawach każdej dekady końca XIX i całego XX w. Poszczególne Konferencje odbyły się w latach: 1867, 1878, 1888, 1897, 1908, 1920, 1930, 1948, 1958, 1968, 1978, 1988, 1998; por. B. Kumor, *Anglikański Kościół*, EK, t. 1, k. 579–585; R. Łukaszyk, *Anglikański Kościół*, VI: *Ekumeniczna działalność*, EK, t. 1, k. 593–597; J.L. Altholz, *Anatomy of Controversy: the Debate over Essays and Reviews 1860–1864*, London 1994 s. 129–131; *The Lambeth Conferences of 1867, 1879, and 1888. With the Official Reports and Resolutions, together with the Sermons preached at the Conferences*, edit.

## I. JĘZYK TEOLOGICZNY WOBEC WIARY I NAUKI

Zagadnienie związane z językiem wiary zostało wprost poruszone po raz pierwszy podczas Konferencji w 1968 r. Obrady biskupów znajdowały się pod presją świadomości, iż należy dokonać przeobrażeń w Kościele anglikańskim, aby mógł on stawić czoła wyzwaniom stawianym przez przemiany współczesności. Stąd dyskusje podzielone na trzy sekcje dotyczyły konieczności odnowy w wierze (*renewal in faith*), odnowy w posłudze Kościoła (*renewal in ministry*) oraz odnowy wysiłków na rzecz jedności chrześcijan (*renewal in unity*)<sup>3</sup>. W ramach debaty nad potrzebą odnowy w wierze, w rozdziale poświęconym współczesnym perspektywom teologicznym, znalazł się temat dotyczący języka teologicznego, co w szerszym kontekście było jednym z zagadnień dotyczących sposobów komunikowania orędzia chrześcijańskiego w kulturze współczesnego świata<sup>4</sup>.

Wstępnie trzeba zaznaczyć pewne semantyczne rozróżnienia, które towarzyszyły teologom Konferencji. Język wiary (*language of faith*) stanowi tu kategorię podstawową. Jest on zewnętrzną artykulacją życia z wiary, lub życia religijnego, bez którego wewnętrzne doświadczenie łaski Bożej nie miałyby możliwości dania świadectwa swego istnienia. Język wiary obejmuje zatem bardzo szerokie spektrum przejawów życia wierzących: *Jednym z czynników współczesnej sceny jest pilna troska o język wiary. Można oczywiście argumentować, że wiara chrześcijańska jest przekazywana bardziej przez przykład życia niż przez język, jednakże bez niego wiara pozostaje niema. Ostatnie dyskusje doprowadziły nas [teologów podkomisji] do ponownego uzmysłowienia sobie, że język ten istnieje jedynie w i dla wspólnoty*<sup>5</sup>.

Kościół jest zatem naturalnym środowiskiem, w którym język wiary rodzi się, jest czytelny i stanowi ekspresję wewnętrznego przyjęcia prawd objawionych<sup>6</sup>. Język ten zawiera w sobie różne postaci modlitw, wyznania grzechów, śpiewów, czy innych formy pobożności. Dzięki temu stanowi kontekst znacznie szerszy niż język teologiczny — kategoria druga, aczkolwiek w tym punkcie rozważań bardziej istotna. Teologia jest próbą bardziej uporządkowanego i zracjonalizowanego wyartykułowania wiary tak, by jej treści były czytelne także poza obrębem wspólnoty wierzących. Stąd logika refleksji dotyczącej rzeczywistości nadprzyrodzonej winna pozostawać w szczególności ścisłej relacji z logiką stosowaną w językach wypracowanych w kulturze<sup>7</sup>.

---

R.T. Davidson, London 1889, s. 9–48; The Five Lambeth Conferences, comp. R.T. Davidson, London 1920, s. 2–52; J.F. Childress, *Situation Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, ed. J. Childress, J. Macquarrie, London 2001, s. 587–588.

<sup>3</sup> Lambeth Conferences, w: ODCC, s. 795.

<sup>4</sup> The Lambeth Conference 1968. Report of the Section I. The Renewal of the Church in Faith, w: The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports, London 1968, s. 67 [dalej cyt.: *Renewal in Faith*].

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> I.T. Ramsey nazywa tu wspólnotę wierzących: „empirical placing of theological phrases” poświęcając temu zagadnieniu jedną ze swoich publikacji; por. I.T. Ramsey, *Religious Language. Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957, s. 1–12.

<sup>7</sup> Przy założeniu, że różne dziedziny życia i dyscypliny naukowe posiadają swój język należy dodać, iż tym, co je różni są odmienne logiki tych języków. Stanowią je procedury dowodzenia prawd, do których dany język zmierza. Na logikę składają się zatem dane używane przez język i cel, który chce

Kluczowym słowem języka wiary i teologii jest termin „Bóg”. W świetle wiary, dotyczy ono Osoby, która swoim stwórczym i zbawczym działaniem ogarnia nie tylko wspólnotę wierzących, lecz całe stworzenie. W języku teologii Bóg znajduje się u podstaw wszelkich założeń i integruje wszystkie oddzielne obszary namysłu teologicznego<sup>8</sup>. Tam, gdzie teolog mówi o usprawiedliwieniu, łasce, bądź o rzeczach ostatecznych, zawsze rozumie je, jako manifestację obecności Stwórcy i Zbawiciela. Uniwersalność tego pojęcia otwiera wspólnotę wierzących *ad extra*<sup>9</sup>. W znaczeniu wąskim chodzi o ekumenizm i relacje z innymi wyznaniem (*other faiths*). W znaczeniu szerokim, chodzi zaś o dialog ze światem, który przyjmuje różne postaci ateizmu i nękania jest wieloma zagrożeniami<sup>10</sup>. Nie tylko w świetle teologii stworzenia, ale też teologii odkupienia Bóg jest tym, który ogarnia całe stworzenie. Konsekwentnie więc, logika teologii, to logika Boga Stworzyciela i wcielonego w rzeczywistość doczesną Słowa Bożego. Teologia, która jest nauką o tak pojętym Bogu, winna wyrastać z wiary, lecz być zrozumiałą dla języka nauk filozoficznych i empirycznych. W duchu uniwersalizmu ma rozumnie korzystać z dorobku myśli wszystkich ludzi, aby uwiarygodnić prawdy wiary<sup>11</sup>.

---

on osiągnąć, aby wyjaśnić jakąś prawdę. Należą do niego także sposób interpretacji danych, oraz kryteria weryfikowania tych danych. W przypadku języka teologicznego logika ta w pewnej mierze będzie symboliczna, gdyż rzeczywistość, którą on opisuje przekracza czysto empiryczne i racjonalne fakty; por. J. M a c q u a r r i e, *The Nature of Theological Language*, w: *Lambeth Essays on Faith. Essays Written for the Lambeth Conference 1968*, edit. A.M. Ramsey, London 1969, s. 2.

<sup>8</sup> P. Tillich analizując problematykę języka teologicznego podkreśla fakt, że stosowane przez teologię pojęcia mają charakter symboliczny. Podstawowym pojęciem jest słowo „Bóg”, w którym jednak należy wyróżnić dwie rzeczywistości. Pierwsza z nich ma transcendentny charakter, który decyduje o tym, że w wyobrażeniu człowieka o Bogu funkcjonuje nie tylko obraz, ale sama Jego Osoba — doskonałe źródło wszelkiego istnienia. Druga, immanentna, istnieje po to, aby człowiek mimo tego, iż Bóg jest niepojęty, mógł stworzyć sobie pewien symbol używając przy tym najwyższych idei znanych mu ze świata poznawalnego — w tym wypadku jest to pojęcie osoby, jej doskonałe przymioty i czyny. Mimo to, człowiek wiary winien stale pamiętać, że ten sposób istnienia Boga dla człowieka nie ma charakteru subiektywnego, gdyż Bóg jest przede wszystkim istnieniem samym w sobie (*Being Itself*); por. P. T i l l i c h, *Theology of Culture*, ed. R.C. Kimball, New York – Oxford 1964, s. 61.

<sup>9</sup> Sformułowanie „ad extra” jest zapożyczeniem myśli Soboru Watykańskiego II, który używał go „orientacyjnie i roboczo” w rozróżnieniu *Ecclesia ad intram* — *Ecclesia ad extra*. Znaczenie tego sformułowania nie było doktrynalnie ścisłe, ale pozwoliło wypracować całokształt myśli soborowej. Głównym zadaniem *Vaticanum II* było po pierwsze to, by odpowiedzieć, w jaki sposób Kościół ma przemawiać w ramach swojej wspólnoty, po wtóre zaś miał odpowiedzieć na pytania, jakie stawiła mu ludzkość w kontekście spraw współczesnego świata. Tematy podejmowane przez Sekcję *Konferencji Lambeth* z 1968 r., równoległe niejako wobec tego rozróżnienia myśli soborowej, a także encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*, w części dotyczyły wewnętrznych spraw Kościoła anglikańskiego, w części zaś konieczności odnowy Kościoła tak, aby był w stanie odpowiedzieć na potrzeby współczesnego świata; por. K. W o j t y ł a, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1968, s. 12–13; *Renewal in Faith*, s. 55–61; *The Lambeth Conference 1968, Report of Section II. The Renewal of the Church in Ministry*, w: *The Lambeth Conference 1968*, jw., s. 87–91 [dalej cyt.: *Renewal in Ministry*]; *The Lambeth Conference 1968, Report of Section III, The Renewal of the Church in Unity*, w: *The Lambeth Conference 1968*, jw., s. 113–117 [dalej cyt.: *Renewal in Unity*].

<sup>10</sup> C.C. W e s t, *Varieties of Unbelief*, w: *Lambeth Essays on Faith*, jw., s. 40–44.

<sup>11</sup> „Debata o Bogu” (*debate about God*) była przedmiotem dyskusji drugiej podkomisji Konferencji z 1968 r. obradującej w ramach problematyki „języka wiary”. Biskupi, głównie z Wysp Brytyjskich i Ameryki Północnej, którzy podjęli ten temat wskazywali na fakt, iż jedną z przyczyn przemian, zdobyczy i sekularyzacji kultury było błędne rozumienie tego, kim jest Bóg. Stąd zachodziła potrzeba powrotu do sprawy podstawowej, która ukaże właściwą konotację słowa „Bóg” zarówno na płaszczyźnie

Obok wspólnych korzeni języka wiary i języka teologicznego, jakie osadzone są w wierze w Boga, zarysowuje się tutaj zasadnicza między nimi różnica. Pierwszy wystarczy, jeśli jest zrozumiały w ramach wspólnoty ludzi wierzących — ze wspólnoty wyrasta i do niej jest skierowany. Język teologii, choć wyrasta z wiary, to winien nawiązywać do języka nauki w szerokim jej znaczeniu i adresować swoje przesłanie także do człowieka, któremu łaska wiary nie jest dana. Teologia nie pretenduje do bycia nauką w tym samym znaczeniu, jak nauki ścisłe, jednak ma ona być intelektualną dyscypliną, której zadaniem będzie wyjaśnianie, interpretowanie, uczynienie zrozumiałymi i wiarygodnymi prawd wiary dla kultury współczesnego świata. Troska ta znalazła swój wyraz w rezolucji, która podkreśliła dwustronne zobowiązanie języka teologicznego:

*Konferencja pobudza teologów, aby kontynuowali zgłębianie nowych dróg zrozumienia objawienia Boga w Chrystusie, wyrażone w języku mającym czytelny sens w naszych czasach. Konferencja jest przekonana, że wymaga to od teologów szacunku dla Tradycji, a od Kościoła, szacunku dla wolności badań naukowych<sup>12</sup>.*

Język teologiczny tłumaczy niejako język wiary na potrzeby ludzi, którzy do wspólnoty wiary nie należą. Chociaż winien on respektować logikę wiary utrwaloną przez tradycję wspólnoty, to jednak teologia musi mieć swoje własne standardy integralności<sup>13</sup>. Różnią się one od nauk ścisłych, jednak mają być nie mniej precyzyjne niż te, które w naukach ścisłych się przyjmuje. Tradycja Kościoła winna wykazać tutaj swój dynamizm i otwarcie na zmiany, jakie zachodzą we współczesnym świecie<sup>14</sup>.

J. Macquarrie, autor artykułu przygotowującego dyskusje biskupów Konferencji z 1968 r., wskazał, iż wspomniane elementy, które generują i kształtują język teologiczny — wiara ludu Bożego, Bóg, jako ostateczne spełnienie człowieka i interdyscyplinarność — polaryzują się w trzech obszarach. W nich ukazuje się napięcie i synteza, jakiej wzór dany jest człowiekowi w *mysterium incarnationis*. Należą do nich: polaryzacja *konfesyjno-krytyczna* (*confessional-critical*), *egzystencjalno-ontologiczna* (*existential-ontological*) oraz *symboliczno-konceptualna* (*symbolic-conceptual*). Każda z tych polaryzacji podkreśla relację zwrotną, która istnieje między próbą ekspresji prawdy wiary, a narzędziami w postaci pojęć, jakich dostarcza dany kontekst kulturowy. One też leżą u podstaw kształtowania form przekazu treści o charakterze moralnym. Chociaż dokumenty *Konferencji Lambeth*

---

filozofii, jak i samej teologii. „In the West the theological scene is characterized above all by the ‘Debate about God’. This debate is a lively discussion regarding the assertions that can be made with confidence about God, man, and the world. Its context is one of theological bewilderment set against the background of the challenge, the successes, and the despair of secular civilization. Among its many causes are certain trends in current biblical and theological schools of thought, which are themselves related to the swing from traditional metaphysics to existentialism. Other causes are man’s confidence in his sole ability to be master of his environment, and a widespread conclusion that belief in God on the part of Christians does not make any distinctive difference to the way in which they behave”. — *Renewal in Faith*, s. 69.

<sup>12</sup> The Lambeth Conference 1968, Resolution 3. Faith in the Living God, w: *The Lambeth Conference 1968*, jw., s. 29.

<sup>13</sup> KDK 21.

<sup>14</sup> J. Macquarrie, jw., s. 5.

nie odwołały się wprost do tej typologii, to jednak w znacznej mierze miała ona wpływ na formułowanie stwierdzeń dotyczących konieczności odnowy języka teologicznego<sup>15</sup>.

## II. POLARYZACJA KONFESYJNO-KRYTYCZNA

Pierwsza z wymienionych polaryzacji charakteryzuje się tym, iż tworzy język zaangażowany w życie wspólnoty wierzących, który z niej wyrasta. Element konfesyjny podkreśla znaczenie dawania słownego wyrazu wierze w to, co Bóg uczynił w historii dla swojego ludu. W Kościele anglikańskim przyjmuje się zasadniczo trzy źródła teologicznego poznania treści objawionych w Piśmie św., które są jednocześnie słownym wyrazem wewnętrznego doświadczenia wiary, przeżywanego przez kolejne pokolenia ludzi wierzących. Kluczowymi dla tego języka są słowa „tradycja” (*tradition*), „rozum” (*reason*) oraz „autorytet” (*authority*)<sup>16</sup>.

Tradycja jest dziedzictwem wiary (*inheritance of faith*), które jest jednocześnie interpretacją i proklamacją przesłania biblijnego. Posiada ona swój element statyczny i dynamiczny. W pierwszym rzędzie do statycznego dorobku należy zaliczyć *credo* — katolickie wyznanie wiary, a także dziedzictwo myśli patrystycznej oraz dokumenty soborów zebranych do XVI w. To źródło stanowi wspólną podstawę wiary dla Kościołów na świecie. Osobliwym dla anglikanizmu jest zrodzone w XVI w. własne świadectwo wiary, w sposób szczególnie wyrażone w dokumentach takich, jak „Trzydzieści dziewięć artykułów religii” (*Thirty-nine Articles of Religion*), modlitewnik połączony z katechizmem (*Book of Common Prayer*), rytuał (*Ordinal*) oraz homilie pochodzące z tego okresu<sup>17</sup>. Wspólnie tworzą one drugi człon tradycji anglikańskiej. Trzeci element stanowi treść przekazywana przez kult, życie świętych i wyznawców, oraz już bardziej współczesne nauczanie zawarte w dziełach teologów, katechetów, czy dokumentach zgromadzeń kościelnych<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> The Lambeth Conference 1988, Dogmatic and Pastoral Concern, w: *The Truth Shall Make You Free, The Lambeth Conference 1988, The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops*, London 1988 s. 99–105 [dalej cyt.: *Dogmatic and Pastoral Concern*].

<sup>17</sup> *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and the Rites and Ceremonies of the Church according to the Use the Church of England. Together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in Churches; and the Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons*, Oxford [b.r.w.], s. 4–9; J. Couturier, *The Book of Common Prayer and the Anglican Church*, London 1930, s. 1–46.

<sup>18</sup> „This inheritance of faith is uniquely shown forth in the Holy Scriptures and proclaimed in the Catholic Creeds set in their context of baptismal profession, patristic reasoning, and conciliar decision. These the Anglican Communion shares with other Churches throughout the world. In the sixteenth century the Church of England was led to bear a witness of its own to Christian truth, particularly in its historic formularies — the Thirty-nine Articles of Religion, the Book of Common Prayer, and the Ordinal, as well as in its homilies. Together these constitute a second strand in the Anglican tradition. In succeeding years the Anglican Communion has continued and broadened this responsible witness to Christian truth through its preaching and worship, the writings of its scholars and teachers, the lives of its saints and confessors, and the utterances of its councils. [...] To such a threefold inheritance of faith

Tradycja jest jednak rzeczywistością dynamiczną i żyjącą w Kościele każdej epoki. Interpretuje ona słowa Pisma św. i dostosowuje je w liturgii, życiu i nauczaniu do kultury każdej epoki. W przypadku moralnego przesłania chrześcijaństwa, szeroko pojęta interpretacja winna, zdaniem teologów Konferencji z 1978 r., zawierać trzy elementy. Pierwszy z nich to „żywy zmysł” (*living mind*) Ludu Bożego, który dzięki wspólnym celebracjom, modlitwie i wyczekującej postawie, otrzymuje światło Ducha Świętego. Wymiernym znakiem działania łaski jest „wspólna zgoda” (*common agreement*) wierzących w sprawach wiary. Drugim elementem jest sumienie indywidualne (*conscience*) osoby wierzącej. Podkreśla się jednakże, że można na nim polegać o tyle, o ile zostały przedsięwzięte właściwe środki, by było dobrze „poinformowane”. Trzeci element wynika z dwóch poprzednich i jest niejako ich składową. Jest to „wspólny zmysł i wrażliwość” (*common sense and sensitivity*), który funkcjonuje w społeczeństwach świeckich. Wyraża się on w imperatywie nie czynienia krzywdy innym, w odpowiedzialnym realizowaniu obowiązków, respektowaniu prawa państwowego oraz w trosce o stabilność społeczeństwa<sup>19</sup>.

Naturalną konsekwencją w przyjęciu takich założeń w odniesieniu do *tradition* jest dowartościowanie rozumu, który nadaje tradycji cechę dynamizmu. W perspektywie języka wiary rozum jest ludzką zdolnością symbolizowania, porządkowania treści, komunikowania jej i rozumnego doświadczania. Jest on darem Boga, dzięki któremu człowiek może świadomie i odpowiedzialnie działać w relacji do świata i swojego Stwórcy. Nie można też bez negatywnych konsekwencji oddzielić go od Pisma św., ani od tradycji, gdyż nie zostaną one właściwie zrozumiane bez odniesienia do zdolności intelektualnych<sup>20</sup>. Jednak domeną rozumu jest to, co stanowi „zmysł kultury” (*mind of culture*) z charakterystycznym dla niej sposobem

---

belongs a concept of authority which refuses to insulate itself against the testing of history and the free action of reason”. — The Lambeth Conference 1968, Addendum. The Thirty-nine Articles and the Anglican Tradition, w: The Lambeth Conference 1968, jw., s. 82; Por. The Lambeth Conference 1920, Resolution 9.VI. Reunion of Christendom, w: The Six Lambeth Conferences. Com. Lord Davidson of Lambeth, London 1929, s. 27 [appendix].

<sup>19</sup> The Lambeth Conference 1978, Section 1. What is the Church for? w: The Report of the Lambeth Conference 1978, London 1978, s. 61 [dalej cyt.: What is the Church for?]; „Nevertheless, tradition in this sense is not to be equated simply with the classical formulae or formularies it produces. Rather, it is the living and growing «mind» of the Church that has from generation to generation been formed and challenged by the scriptural Word in the process of appropriating that Word in liturgy, life and teaching. The appeal to tradition is the appeal to this ‘mind’ — the mind carried and articulated by the very language that the Church speaks in worship and preaching — as a receiver better attuned than most to the frequency of God’s Word”. — Dogmatic and Pastoral Concern, s. 102.

<sup>20</sup> Dokument Konferencji z 1930 r., który został poświęcony doktrynie Boga, jest znamienny dla tradycji Konferencji Lambeth ze względu na dowartościowanie zdobyczy nauk przyrodniczych. Wobec ówczesnego sporu między zwolennikami literalnej interpretacji Pisma św. mówiącymi o stworzeniu świata, a orędownikami światopoglądu naukowego Konferencja przyjęła pośrednią drogę dowodzenia prawdy. Odkrycia naukowe zyskują miano prawdziwego błogosławieństwa Bożego, które dane jest ze względu na dobro ludzkości. Jednocześnie teologowie Konferencji odrzucają literalne sposoby interpretacji Biblii i wskazują na konieczność docierania do istoty treści objawionych w Piśmie św. i objawianych w świecie drogą modlitwy i studium. Sugestie Komisji, która redagowała dokument uzyskały akceptację całej Konferencji i przyjęły postać rezolucji; por. The Lambeth Conference 1930, Resolution 5, 6. The Christian Doctrine of God, w: The Lambeth Conference 1930, Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports, London – New York 1930, s. 40.



postrzegania świata, z pytaniem o istotę rzeczy i szukania na nie odpowiedzi. Z jednej strony *reason* tworzy język i symbole kulturowe, a z drugiej stanowi instrument, który umożliwia syntezę między wiarą i kulturą w danym kontekście historyczno-społecznym. Rozum nadając dynamikę tradycji określa także charakter autorytetu oraz stanowi drugi element polaryzacji *konfesyjno-konceptualnej*<sup>21</sup>.

We wspomnianej polaryzacji J. Macquarrie wyróżnia kategorię pośrednią (*sub-polarity*), która wynika z napięcia, jakie istnieje między doświadczeniem jednostki, a historią wiary wspólnoty. Teologia jest pisana najczęściej przez pojedyncze osoby, które w oparciu o wiedzę i własne doświadczenie interpretują pojęcia teologiczne takie np., jak łaska, grzech, czy obecność Boga. Ponieważ refleksja teologów zawsze rodzi się w jakiejś wspólnotcie, stąd jej dorobek myśli w dużej mierze rzutować będzie na sposób rozumowania pojedynczych osób zajmujących się studium teologicznym. Mimo to istnieje osobliwe doświadczenie i indywidualna interpretacja tego, czego doświadcza jednostka. Doświadczenie to zawiera w sobie zawsze element afirmacji i kontestacji zastanej tradycji. J. Macquarrie postrzega ten fakt, jako naturalny i konstruktywny w formułowaniu się języka teologicznego. O ile z obydwu stron nie będzie dążenia do absolutyzowania własnych tez, a zaistnieje racjonalny dialog, spotkanie między doświadczeniem jednostki a historią i tradycją wiary wspólnoty, będzie dialogiem ze wszech miar korzystnym<sup>22</sup>.

Taki „wzajemny proces interpretacji” (*reciprocal process of interpretation*), który stanowi o żywotności języka wiary, jest, w świetle dokumentu Konferencji z 1988 r., domeną autorytetu. Jego zadaniem jest pomoc w odnalezieniu właściwej odpowiedzi na pytania ludzi wiary, które rodzą się w kontekście danej kultury. Jednak Kościół swoim autorytetem nie chce i nie powinien dawać gotowych recept na rozwiązanie problemów, jakie powstają w kontekście intelektualnych, społecznych, czy politycznych przemian. W sensie negatywnym urząd nauczycielski powinien jedynie ukazywać niezgodność teorii głoszonych przez teologów, jeśli przeczą one treści Pisma św. W sensie pozytywnym może zachęcać do szukania odpowiedzi, które będą zrozumiałe i słuszne w danym kontekście kulturowym. Autorytet nie realizuje się więc przez absolutne prawo decydowania, ani przez eliminowanie konfliktów. Wspomniany dokument podkreśla, że autorytet działa przez różnice zdań (*disagreement*), dzięki temu, że posiada ustalone struktury konsultacji i podejmowania decyzji. Jedną z nich jest aparat krytyczny, który weryfikuje możliwe interpretacje Biblii. Ustala on zgodność tez głoszonych przez ludzi zainteresowanych sprawami wiary z pełnym przesłaniem objawienia, „zmysłem Kościoła” (*mind of the Church*) i zdrowym rozsądkiem (*reasonable*). Ostatnie kryterium rozważa, czy dana interpretacja jest wyrażona językiem zrozumiałym dla współczesnego świata<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Dogmatic and Pastoral Concern, s. 102–103.

<sup>22</sup> J. Macquarrie, jw., s. 6.

<sup>23</sup> „Inevitably the relationship between these different ways of reading the Scriptures, of understanding the mind of Christ is strained. It is characterized by conflict as well as by complementary. [...] Its response to these issues is also a part of its interpretation of the Scriptures and of that Word that the Scriptures meditate. Inevitably, then, the operation of authority in the Church involves conflict and disagreement. Indeed it would probably be true to say that authority in the Church works through rather

Element rozumu sprawia, że język teologiczny jest czymś więcej niż wyznawaniem prawd objawionych. Formy ekspresji wiary są dla niego przedmiotem krytycznej refleksji. Z jednej strony chodzi tu o wspomniane wcześniej uczynienie orędzia wiary wiarygodnym w danej kulturze, dzięki stosowaniu jej języka i najwyższych standardów intelektualnych. Z drugiej strony chodzi o możliwie najpełniejsze przyjmowanie metod i kryteriów badań, które są stosowane w naukach świeckich takich, jak antropologia, psychologia, czy historia<sup>24</sup>. Jest to postać krytycznego bieguny języka teologicznego, jakiego istnienie postulował J. Macquarrie. Podkreślał on, iż zachowana relacja zwrotna między aspektem wyznaniowym a racjonalnym, uzdolni uprawiających teologię do przyjęcia transcendentnej optyki w naukowych interpretacjach prawd wiary. Z drugiej strony pozwoli im wyznawaną wiarę obiektywizować w zrozumiałym dla danej kultury języku. W sensie negatywnym pozwoli także demaskować to, co nie jest prawdą wiary, lecz iluzją wierzących<sup>25</sup>.

### III. POLARYZACJA EGZYSTENCJALNO-ONTOLOGICZNA

Polaryzacja egzystencjalno-ontologiczna podkreśla inne czynniki kształtujące naturę języka teologicznego. Jest ona, jak chce J. Macquarrie, wyrazem założenia, że zagadnienia związane z Bogiem zawsze winno się omawiać w łączności z zagadnieniem człowieka. Dwie dyscypliny takie, jak teologia i antropologia stanowią wobec siebie klucz interpretacyjny. Łączą one w sobie subiektywny wymiar doświadczenia Boga, który zniża się do poziomu człowieka pozwalając mu spotkać siebie. Bezpośrednia zdolność doświadczenia Boga nie oznacza indywidualizmu, gdyż prowadzi do wyznawania na zewnątrz wiary i chęci skonfrontowania własnego poznania Boga z doświadczeniem innych. Z drugiej strony napięcie, jakie wnosi element ontologiczny sprawia, że natura języka teologicznego nie ma jedynie charakteru subiektywnego. Pozwala on opisywać rzeczywistość nadprzyrodzoną taką, jaka jest. Podkreśla więc, że choć pytanie o Boga kieruje człowieka ku jego własnemu wnętrzu, to jednak odpowiedź wskazuje na rzeczywistość, która istnieje ponad nim i jest od niego wcześniejsza<sup>26</sup>.

Egzystencjalizm, jako nurt filozoficzny, koncentruje się na sposobie istnienia bytów, a mniej interesuje się istotą rzeczywistości. W człowieku widzi on szczególnie sposób bycia, dzięki któremu ktoś istnieje przez to, że przekracza siebie (*ex-istere*), czyli transcenduje siebie takiego, jakim jest obecnie, ku przyszłości.

---

than in spite of disagreement. Its primary function is not, then, to provide ahead of time answers to all possible questions, but to assure that when disagreement occurs it is settled in accord with the principles according to which Christians normally discern the mind of Christ for them: that the solution is rooted in Scripture, consonant with the mind of the Church, and 'reasonable' in the sense that it speaks a language the world can understand — that is makes 'good sense' even if the sense it makes is unexpected". — Dogmatic and Pastoral Concerns, s. 104–105.

<sup>24</sup> The Lambeth Conference 1930, The Christian Doctrine of God, w: The Lambeth Conference 1930, s. 66 [dalej cyt. The Christian Doctrine of God].

<sup>25</sup> J. Macquarrie, *op. cit.*, s. 7.

<sup>26</sup> Tamże.

Ten szczególny sposób bytowania jest rozpięty między świadomością tego, kim człowiek jest i kim być powinien. Istnienie nabiera pełnej treści dopiero wtedy, gdy osoba w sposób wolny będzie mogła urzeczywistniać siebie. Stąd w egzystencjalizmie prawda i wolność zbiegają się w akcie moralnym. Wolność może tu być wierna jedynie sobie, bo dzięki temu człowiek stwarza siebie<sup>27</sup>. Nie oznacza to jednak, że nie istnieje żadna norma postępowania, gdyż wolność jest sama w sobie zasadą. Jest ona zdolnością człowieka do bycia odpowiedzialnym etycznie i siłą zdecydowania, aby sytuacje objawiły się takimi, jakie są. Dzięki tej podstawowej normie etycznej egzystencjalizm człowiek ma do wyboru opowiedzenie się za sobą transcendentnym w stosunku do tego, kim jest obecnie. To przekraczanie siebie jest wychyleniem się na zewnątrz ku Absolutowi — w przypadku ludzi wierzących — czy ku własnej idei siebie — w przypadku osób odrzucających istnienie Osoby Boga<sup>28</sup>.

Konsekwencją tego założenia było odrzucenie w etyce tych postaci prawa, które chcą determinować ludzkie postępowanie. Można to zanalizować w kontekście kategorii czasu, który jest dla egzystencjalistów ważnym współczynnikiem tworzenia się człowieka. Jeśli doświadczenia przeszłości tworzą prawo, które się narzuca człowiekowi, należy je znieść w imię przyszłości. Trzeba tak postąpić nie dlatego, aby wyrzec się przeszłości, lecz, aby pozwolić sytuacjom z przyszłości stworzyć twórcze rozwiązania<sup>29</sup>.

Protestancka etyka chrześcijańska 2. poł. XX w., w opozycji do legalizmu, jaki zarzucała Kościołowi katolickiemu, kształtowała poglądy inspirowane w dużej mierze myślą egzystencjalną. Jezus sprowadzając prawo moralne do jednego słowa „miłość” zakorzenił chrześcijańską moralność w, jak powie P. Tillich, „ponad moralnej świadomości” (*trans-moral conscience*), P. Ramsey, w „etyce bez prawa”

---

<sup>27</sup> Egzystencjaliści odrzucali teorię wolności, które podporządkowywały ją stanowionemu prawu szerszej społeczności. Taką koncepcję proponował G.W. Hegel, który uzasadniał, że wolność jest sobą dopiero wtedy, gdy jest włączona w system państwa, które jest nadrzędną osobowością etyczną rządzoną własnymi prawami; por. C. F a b r o, *Existentialism*, w: *Dictionary of Moral Theology*, edit. F. Roberti, P. Palladini, London 1962, s. 486–487.

<sup>28</sup> Nurt tej myśli filozoficznej nie daje odpowiedzi na pytanie, czy istnieje Absolut, a jeśli nawet przyjmuje możliwość istnienia Boga, to podkreśla separację, jaka istnieje między nim a człowiekiem. Stąd też egzystencjalizm, który korzeniami sięgał poglądów Sokratesa, Platona, a nawet Heraklita, odradzając się w latach po I i II wojnie światowej, miał zwolenników zarówno po stronie chrześcijan, jak i ateistów. Sztandarowym przedstawicielem pierwszej grupy był francuski filozof G. Marcell († 1973), a na polu literackim F. Mauriac († 1970) i G. Bernanos († 1948). Zagadnienie doskonałości i wolności człowieka chrześcijańscy egzystencjaliści wiązali z Bogiem, który nadawał tym wartościom egzystencji pełną treść. Do drugiej grupy zalicza się filozof i pisarz J.P. Sartre († 1980). Był on zwolennikiem tezy, że człowiek stwarza sam siebie własną decyzją, której wolność może realizować jedynie w zerwaniu zależności od innych; por. S. G r y g i e l, *Egzystencjalizm*. Charakterystyka ogólna, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 93; t e n ż e, *Egzystencjalizm chrześcijański*, w: *Katolicyzm A–Z*, jw., s. 94; t e n ż e, *Egzystencjalizm ateistyczny*, w: *Katolicyzm A–Z*, jw., s. 94; G. B e r n a n o s, *Pod słońcem szatana*, Warszawa 1989, s. 7–8; F. M a u r i a c, *Faryzeuszka i Jagnię*, Warszawa 1990.

<sup>29</sup> S. Kierkegaard († 1855) uważał, że jeśli prawo uznamy za tożsame z etyką, to należy zawiesić etykę, dla dobra jej samej. Przyjęta przez niego skrajna postać chrześcijaństwa protestanckiego utrwaliła pogląd, że jedynie wybory suwerenne są etyczne. Mimo subiektywizmu nie wyrzekł się on całkowicie racjonalnego dowodzenia kategorii etycznych. Przeciwstawiał on sposób życia etyczny, który szuka dobra drugiego człowieka, modelowi życia estetycznego, którego jedynym celem jest samozadowolenie; por. A. M a c I n t y r e, *Krótką historia etyki*. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku, Warszawa 2000, s. 274–275.

(*an ethics without laws*), H.R. Niebuhr w *responsivity*, czy, w innej tradycji chrześcijańskiej, N. Bierdiajew († 1948) w „kreatywności” (*creativity*). Utożsamiali oni prawdziwy humanizm z wolnością, która konstituowała człowieka, jako istotę moralną<sup>30</sup>.

Podjmując zagadnienie wolności w kontekście egzystencjalnego nachylenia teologii protestanckiej, tradycja Konferencji wydaje się przyjmować drogę pośrednią. Jej teologowie są zgodni, że w jej interpretacji niezbywalnym jest uwzględnianie Osoby Boga. Realizuje się ona w przejściu od postaw, które koncentrują człowieka na sobie (*self-centredness*) do „prawdziwego ja” (*true-self*). Pełny obraz „*true-self*” wymyka się ocenom empirycznym określającym człowieka jedynie w kategoriach jego obecnych potrzeb uwarunkowanych czasem i przestrzenią. Duchowy czynnik, jaki człowiek odkrywa w sobie dzięki możliwości transcendowania zarówno siebie, jak i „czasoprzestrzeni” (*space-time dimension*), wybiega do przyszłości nadprzyrodzonej<sup>31</sup>.

Dokument Konferencji z 1948 r. łączył ze sobą kwestie wolności, egzystencjalnego rozwoju człowieka i Osoby Boga. Wolność, która realizuje się przez uwalnianie się od przywiązania do swoich egoistycznych potrzeb, nie jest pojęciem statycznym. Wzrasta ona wraz z człowiekiem, który przekracza swoje egoistyczne inklinacje i dzięki temu staje się pełniej sobą. W perspektywie upływu czasu zarówno człowiek indywidualny, jak i społeczeństwa, znajdują się pod władzą Boga. Jest On Panem historii, która dzięki temu, iż istnieje nadprzyrodzony wymiar czasu, nie jest zbiorem etapów dziejów ludzkości. Dzięki Bogu zarówno człowiek, jak i cała społeczność ludzka, mogą realizować swoją wolność nie zdeterminowani uwarunkowaniami biologicznymi, czasem, czy przestrzenią<sup>32</sup>. Tylko zawierzenie

<sup>30</sup> Chociaż w wypełnianiu programu etycznego egzystencjaliści byli raczej ateistami, to jednak nie chodziło im o zniszczenie (*annihilation*) obrazu Boga, ale o podkreślenie jego nieobecności (*nihilation*). Bóg jest wzięty w nawias, aby człowiek mógł ukazać pełnię swoich możliwości. Egzystencjalizm odrzucał statyczną koncepcję Boga, gdyż często była ona wykorzystywana, aby popierać system zakazów i nakazów moralnych, co jest zabójcze dla ludzkości. Zatem egzystencjalizm nie determinował światopoglądu i możliwy był do pogodzenia z wiarą w Boga, lecz takiego, który pozostawia człowiekowi zdolność decydowania o kategoriach dobra i zła, przy zachowaniu fundamentalnego poczucia zależności od Niego. Stąd S. Kierkegaard mógł być teistą dla tych samych powodów, dla których wielu egzystencjalistów było ateistami. Dla niego uległość Abrahama, który ma zabić Izaaka, oznacza absolutyzację Boga, a tym samym relatywizację wszystkiego innego. Wszystkie relacje, świata są względne. Izaak musi umrzeć, aby nowe światy się narodziły. Stąd relatywizm egzystencjalizmu nie oznacza braku standardów, lecz odpowiedzialność tworzenia w danym czasie istotnego sposobu bycia; por. C. M i c h a l s o n, *Existential Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, jw., s. 217–219.

<sup>31</sup> The Lambeth Conference 1948, *The Christian Doctrine of Man*, w: *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports*, London 1948, s. 7 [dalej cyt. *Christian Doctrine of Man*].

<sup>32</sup> Taki głos ma szczególne znaczenie w kontekście rodzących się na gruncie protestantyzmu teorii historycyzmu. Stawała ona w obronie tezy, że zjawiska i zdarzenia należy oceniać jedynie według kryteriów czasu i miejsca, w których one zaistnieją. Twórcą historycyzmu był E. Troeltsch († 1923) filozof i teolog, który był jednym z pierwszych myślicieli podejmującym temat relacji między religią a cywilizacją. Głosił on pogląd, że historia składa się z poszczególnych sektorów wydarzeń i każdy z nich zmierza do innych celów. Jego zdaniem wszystko w życiu człowieka jest uwarunkowane historycznie. Także sposób myślenia i formułowania prawd wiary nie ma charakteru niezmiennych dogmatów. Jego myśl miała znaczący wpływ na myśl protestancką dotyczącą relacji między chrześcijaństwem i kulturą. Znalazła też ona wielu kontynuatorów, jak w postaci poglądów m.in. K. Mannheim, a

swojej własnej wolności Jego woli może nadać właściwy kierunek procesowi, który swoje spełnienie znajdzie w wieczności<sup>33</sup>.

W tym wymiarze język teologii moralnej kładzie nacisk na wolność — kategorię, która konstytuuje człowieka, jako istotę moralną, a jednocześnie stanowi istotną wartość we współczesnej kulturze. Może ona stać się symbolem porozumienia. Użycie tu trybu warunkowego stawia jednak pytanie o to, co oznacza wolność wyboru? R. Williams w wystąpieniu podczas Konferencji w 1998 r., podejmując zagadnienie moralnych decyzji wskazuje, za H. McCabe, że w decyzjach moralnych człowiek winien zawsze robić to, co podpowiada mu jego wola. Jednakże stwierdzenie to musi być uzupełnione pytaniem o to, czego człowiek w zgodzie ze swoją naturą może chcieć i dalej, kim jest człowiek, który chce realizować swoją wolność? Prawo przykazań ustala, zdaniem R. Williamsa, jedynie listę tych czynów, których popełniać nie można. Problem zaś moralności i wolności z nią związanej, dotyczy przede wszystkim tego, co człowiek powinien chcieć i czynić, aby rozwijać siebie. Autor ten wskazuje na fakt, że osoba ludzka nie jest istotą statyczną, lecz dynamiczną, bo określoną relacją wobec wspólnoty, w której żyje i wobec Boga działającego w świecie. Stąd istotne elementy czynów moralnych, które realizują wolność, to uczynki dokonywane na rzecz wspólnoty oraz ofiarne akty uwielbienia Boga. Mają one w swojej istocie znaczenie daru. Trzeba jednak dodać, że istnieje coś w rodzaju jego jakościowego zastrzeżenia. Dar nie jest zapłatą, oddaniem długu, ani nie jest wymuszony. Dar jest aktem całkowicie wolnym. Ma jednak sens dopiero wtedy, gdy jest w jakiś sposób atrakcyjny i mieści w zespole wartości, i symboli zrozumiałych dla wspólnoty<sup>34</sup>.

Egzystencjalny wymiar języka teologicznego oznacza, że nie tworzy on opisu neutralnego, lecz taki, który angażuje strony komunikujące się, gdyż kreuje styl chrześcijańskiego dojrzewania do pełni życia. Ma ono charakter dynamiczny i polega na wykraczaniu człowieka z instancji teraźniejszości, która jest naznaczona piętnem niedoskonałości, ku formom przyszłym — coraz bardziej zbliżonym do wzoru Chrystusa. Język teologiczny w wymiarze egzystencjalnym odwołuje się zatem w swojej symbolice, zarówno do wolności, jak i do autorytetu, który odkrywa przed człowiekiem prawdę o tym, kim jest i kim być powinien. Autorytet łączy zagadnienie prawdy z zagadnieniem dobra<sup>35</sup>. Nie tworzy on języka nominalis-

---

który uczynił z historyzmu zasadę dotyczącą wszystkich wymiarów życia. Byli oni przedstawicielami protestantyzmu liberalnego, który nie zakładał istnienia obiektywnych kategorii dobra i zła; por. M. Ż y w c z y ń s k i, Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu (Troeltsch, Meinecke, Croce), *Historyka. Studia metodologiczne* 1: 1967, s. 54–63; E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, s. 711; M. Ż y w c z y ń s k i, Oświecenie w pismach Ernsta Troeltscha, w: *Wiek XVIII. Polska i świat*, Warszawa 1974, s. 122.

<sup>33</sup> The Christian Doctrine of Man, s. 8–9.

<sup>34</sup> R. W i l l i a m s, Making Moral decision [Plenary presentation at the Lambeth Conference 1998], w: The Official Report of the Lambeth Conference 1998. Transformation and Renewal. July 18 – August 9, 1998, Lambeth Palace; Canterbury, England, Harrisburg 1999, s. 335.

<sup>35</sup> Na egzystencjalny wymiar języka na polu teologii protestanckiej wskazał R. Bultmann († 1977), który podkreślał, że w dogmatach prawdy wiary zawarty jest imperatyw moralny. Był on jednym z autorów metody historii form stosowanej w interpretacji biblijnej, jako teolog był wiernym spadkobiercą poglądów M. Lutra, a jako filozof, egzystencjalista. Podkreślał on autorytarny charakter prawd objawionych w Piśmie św., którym należało być posłusznym na zasadzie wiary nie żądającej

tycznego, ale też nie pozostawia wolności człowieka bez żadnych norm. W sensie negatywnym Bóg, jako najwyższy autorytet, objawia to, czego czynić nie można, ale już w wymiarze pozytywnym podkreśla jedynie zasadę fundamentalną, za którą należy podążać w sposób, który warunkują sytuacje. Tak tworzy się sytuacyjna „etyka ryzyka”, w której człowiek nie jest wezwany przez Boga do, jak wyrazi to Konferencja, osiągnięcia poczucia bezpieczeństwa a (*call to safety*) dzięki osiągnięciu pewności, że to, co robi jest słuszne. Jest raczej wezwany do zbawienia (*call to salvation*) przez to, że będzie dążył do ideału objawionego w Chrystusie (*into whose likeness we strive to grow*). W kontekście zmieniającego się świata, jedyną niezmienną normą jest Bóg objawiony w Chrystusie, zaś wartością prowadzącą do ostatecznego celu jest wolność<sup>36</sup>.

Egzystencjalny wymiar języka teologicznego podkreśla dystans, jaki istnieje między człowiekiem i Bogiem. Fakt separacji nie wyjaśnia jednak, dlaczego człowiek ma przyjąć jakiegokolwiek przykazania nie pochodzące od niego samego. Potrzebne jest zatem dopowiedzenie wskazujące na prawdę, że to, co człowiek przyjmuje, jako wolę Boga, jest jak najbardziej spójne z jego własną tożsamością. Stąd zdaniem J. Macquarrie’go potrzebny jest wymiar ontologiczny języka teologicznego. Podkreśla on bowiem fakt, że Bóg istnieje nie tylko w relacji do człowieka, ale istnieje sam w sobie. Jest zatem trwałą podstawą istnienia świata, a w przypadku człowieka stanowi źródło poznania jego tożsamości. Innymi słowy oznacza to, że przykazania Boga nie są w istocie zewnętrznym imperatywem, lecz przypomnieniem prawdy zapisanej w naturze człowieka. Do prawdy tej, która istnieje obiektywnie, każdy ma bezpośredni dostęp<sup>37</sup>.

Tradycja Konferencji Lambeth rozważania teoretyczne dotyczące Boga i człowieka traktowała nierozłącznie włączając się tym samym w nurt myśli teoantropologicznej<sup>38</sup>. Jedyne dokument Komisji Konferencji z 1930 r. poświęcony wprost chrześcijańskiej doktrynie Boga omawia prawdę o Nim zaczynając od możliwości rozpoznania Stwórcy i Jego przymiotów drogą poznania siebie i świata przyrody. Dzięki temu natura, w jakiej ludzie mają udział, może być z jednej strony narzędziem poznania rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>39</sup>. Z drugiej jednak strony podobieństwo do Niego sprawia, że w naturze człowieka osadzona jest „intuicyjna

---

dowodów słuszności. Głoszenie treści objawionych było według tego teologa jedyną możliwością spotkania z Chrystusem, a ufne przyjęcie kerygmatu o Chrystusie odkrywało, kim człowiek jest i kim być powinien; por. J. Kudasiwicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 20–25; J. Macquarrie, jw., s. 7.

<sup>36</sup> What is the Church for?, s. 60.

<sup>37</sup> J. Macquarrie, jw., s. 8; tenże, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, [b.m.w.] 1973, s. 6–9; *Ontologism*, ODCC, s. 1000.

<sup>38</sup> Konieczność uprawiania teoantropologii postulował K. Barth († 1968) w dojrzałym okresie swojej myśli teologicznej. Podkreślając znikomość ludzkich wysiłków w odkrywaniu prawdy i czynieniu dobra wskazywał, iż jedynym pośrednikiem między rzeczywistością ziemską a nadprzyrodzoną jest Jezus Chrystus. Dzięki Niemu i Jego słowu człowiek ma możliwość dostępu do Boga, i w całym procesie dochodzenia do Niego jest zależny od Jego łaski. Rozum i wola człowieka zbyt są zdeformowane przez grzech, aby mogły w tym procesie mieć jakiś wkład. Człowiek może jedynie przyjąć prawdę o sobie i Bogu, która została objawiona w Chrystusie; por. J. Macquarrie, *The Nature of Theological Language*, jw., s. 7; Barth, Karl, ODCC, s. 136–137.

<sup>39</sup> KO 6.

świadomość” Boga (*intuitive consciousness of God*), która całemu rodzajowi ludzkemu, łącznie z wyznawcami kultów starożytnych i politeistycznych, dało pra-objawienie rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>40</sup>.

W jednym artykule poświęconym wprost chrześcijańskiej antropologii, jaki powstał w 1948 r., dyskurs rozpoczyna się od odniesienia natury ludzkiej do Boga. Stwórca nie tylko powołał do istnienia człowieka, lecz stale daje impulsy, aby w swoich wytworach był on podobnie twórczy. Dzięki inkarnacji chrześcijański humanizm nadaje godności ludzkiej sakralne znamiona, które mimo grzechu są obecne w sposób niezbywalny w każdym człowieku<sup>41</sup>.

Dla poznania i języka teologicznego takie założenia mają brzemiennie w skutkach znaczenie. P. Tillich uważa, że w ontologicznym ujęciu nie można już mówić jedynie o „wiedzy” (*knowledge*) teologicznej, gdyż ona podkreśla separację między człowiekiem a Bogiem<sup>42</sup>. Słowo „doświadczenie” (*experience*), jest również nieadekwatne, gdyż oznacza ono zwykły opis obecności jakiejś rzeczywistości. Najpełniej możliwość poznania oddaje słowo „świadomość” Boga, czy jak chce P. Tillich „świadomość Nieuwarunkowanego” (*awareness of the Unconditional*)<sup>43</sup>. Wynika ona z faktu, że dusza człowieka bierze udział we „wzajemnej immanencji” (*mutual immanence*) ze Stwórcą, który będąc jednocześnie Istotą istniejącą w sobie i istnieniem dla człowieka, stanowi najwyższe zjednoczenie istnienia, prawdy i dobra<sup>44</sup>. Człowiek ma możliwość poznania Boga bez pośredników dzięki temu, że dana mu jest zdolność spotkania z prawdą w sposób bezpośredni w swojej duszy<sup>45</sup>.

Prawda ta jest także podstawą do przyjmowania działalności misyjnej i prowadzenia dialogu na temat kategorii prawdy, dobra, czy piękna ze wszystkimi ludźmi. Fakt, że Chrystus jest *światłem oświecającym każdego człowieka* (J 1,9) wskazuje,

<sup>40</sup> „This view of inner purpose of creation leads to the conviction that the transcendent God, who is the Author of the cosmic process, and at the same time immanent in it, is not apart from the life of man. [...] It is from man's intuitive consciousness of God that the historical religions take their origin. Primitive peoples discern an undefined and mysterious potency in the striking objects of their experience. Polytheistic religions combine an attempt to explain Nature with some desire to escape malign influences and also to enter into union with friendly spiritual powers”. *The Christian Doctrine of God*, s. 67–68.

<sup>41</sup> *The Christian Doctrine of Man*, s. 3–4.

<sup>42</sup> Według P. Tillicha doświadczenie *bycia odseparowanym* (*being separated*) wobec Boga jest, obok doświadczenia *bycia pochwyconym* przez Niego (*being grasped*), doświadczeniem zasadniczym. Między tymi dwoma biegunowymi doświadczeniami, które rodzą zarówno poczucie samotności, jak i bliskości Stwórcy, rozgrywa się dramat wiary. Polega on na mężnej akceptacji bycia przez Boga akceptowanym. Tak wyrażone męstwo istnienia stanowi jedyny trwały fundament życia; por. P. Tillich, *The Courage to Be*, London – Glasgow 1970, s. 167–168; tenże, *Osamotnienie i odosobnienie*, *Znak* 43: 1991, nr 4, s. 3–8.

<sup>43</sup> Tenże, *Theology of Culture*, jw., s. 23.

<sup>44</sup> Św. Augustyn jest autorem klasycznej syntezy na polu filozofii religii, która poszukiwała sposobu na pojednanie dwóch „Absolutów” — przedmiotu dociekań wiary i rozumu. Wiara poszukiwała Boga, zaś filozofia tego, co jest istotą istnienia. Kluczem syntezy jest prawda wyrażona w zdaniu: „Bóg jest”. Człowiek poszukując prawdy o istnieniu w rzeczywistość poszukuje Boga. Stąd każde pytanie filozoficzne wynika z założeń religijnych i do takich też prowadzi; por. tamże, s. 12–13; Św. Augustyn, *Wyznania* [X. 1–3], Kraków 1997, s. 210–112.

<sup>45</sup> Fakt ten został podkreślony w Katechizmie Kościoła Katolickiego w pojęciu *capax Dei*, który odnosi się do człowieka otwartego, chłonnego i pojemnego na Boga. J. Tischner porównując definicje wiary zawarte w Katechizmie Soboru Trydenckiego i Katechizmie Kościoła Katolickiego wskazuje na

iz zarówno wyznawcy innych religii, jak i ludzie poszukujący w jakikolwiek sposób prawdy, sacrum, dobra, czy doświadczeń estetycznych, w istocie poszukują Chrystusa. To założenie stanowi podstawę do uznania, że istnieją uniwersalne wartości, które są wspólne wszystkim ludziom<sup>46</sup>. Nie można stąd jednak wywodzić wniosku, że są one niezienne. Oznacza to jedynie, że mają one wewnętrzny charakter i człowiek może odkrywać je dzięki poznawaniu siebie.

Myśl protestancka nie stworzyła określonej definicji natury człowieka, ale z rozważań na jej temat można wywnioskować, że nie nadaje jej statycznego charakteru<sup>47</sup>. Dynamizm natury człowieka wiąże się z założeniem, iż względny charakter mają także wartości etyczne. Zależą one od tradycji, społecznych uwarunkowań i lokalnych obyczajów. Te ostatnie są postacią zobiektywizowanych kodyfikacji, które mają zapewnić zewnętrzny porządek społeczny. Nie mają one charakteru absolutnego, ale należy ich przestrzegać, gdyż one obiektywizują wewnętrzne doświadczenie prawa natury<sup>48</sup>.

Omawiana polaryzacja wyłania dalsze treści dotyczące relacji, jakie winny zachodzić między autorytetem zewnętrznym a sumieniem człowieka. Jest to istotne dla języka teologicznego, który występując z pozycji autorytetu zewnętrznego może pretendować w oznajmianiu treści moralnych do tego, aby był poważnie brany pod uwagę<sup>49</sup>. P. Tillich w analizie protestanckiego ujęcia tego zagadnienia podkreśla, że pierwszeństwo sumienia polega nie tylko na tym, że jest ono ostateczną instancją odwołania w decyzjach moralnych, ale że jest ono pierwotne wobec autorytetu zewnętrznego, który w sposób naturalny z sumienia wyrasta<sup>50</sup>. Autentyczny autorytet rodzi się bowiem w „moralnym uniwersum” (*moral univer-*

---

znaczącą zmianę przeniesienia akcentu z wizji scholastycznej, gdzie przedmiotem wiary miało być to, co Kościół do wierzenia podaje, na taką, która podkreśla wyraźniej zdolność bezpośredniego spotkania człowieka z Bogiem. W pewnym sensie fakt ten dokonał zbliżenia między teologią katolicką i protestancką; por. KKK 27–43; J. T i s c h n e r, J. Ż a k o w s k i, Tischner czyta Katechizm, Kraków 1996, s. 7–14.

<sup>46</sup> „Therefore the Christian must be the first to acknowledge that all men, when they seek what is good, and in some measure turning to this light, whether they know it or not; and that all religions, as well as arts, sciences, and any other human activities, in so far as they are good and true, show us something of God and his purpose, and can be an indirect preparation for the Gospel”. — *Renewal in Faith*, s. 65.

<sup>47</sup> R. W i l l i a m s, jw. s. 338.

<sup>48</sup> P. T i l l i c h, *Theology of Culture*, jw., s. 137–138.

<sup>49</sup> W tradycji anglikańskiej przyjmuje się istnienie swoistego napięcia między autorytetem Kościoła, a autonomią jednostki. Kościół posiada misję głoszenia treści objawionych, ale winien je formułować raczej w stwierdzeniach ogólnych. Sumienie indywidualne ma obowiązek wsłuchiwanie się w głos tego autorytetu, niemniej samo winno ustalać szczegółowe normy. Dla podkreślenia oczekiwanej postawy wierzących wobec Kościoła używa się raczej terminu lojalność (*loyalty*) niż uległość (*submission*); por. S. N o w o s a d, Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej, Lublin 1996, s. 128; t e n ż e, Rola Magisterium Kościoła w teologii moralnej, w: *Veritatis Splendor*. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6–7 grudnia 1993, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 141–149; t e n ż e, Człowiek – sumienie – wartości we współczesnym świecie anglosaskim, w: Człowiek – Sumienie – Wartości. Materiały z Sympozjum KUL, 2–3 XII 1996, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 131–136.

<sup>50</sup> Autor ten był zwolennikiem kantowskiej teorii imperatywu kategorycznego. Teoria ta opierała się o założenie, że człowiek posiada wpisane w swoje wnętrze prawo, które obowiązuje go w sposób nieodwołalny, gdyż jest to jego prawo i dzięki przestrzeganiu tych praw staje się pełniej sobą. To, co dla



se), który stanowi mądrościowy dorobek społeczności dawnych i obecnych. Ma on demokratyczny charakter, gdyż polega na uznaniu doświadczenia, rozumu, dobrej woli innych ludzi oraz uznaniu tego, że się posiada autorytatywne oddziaływanie na innych.

W tradycji teologicznej *Konferencji Lambeth* autorytet ma charakter „rozproszony” (*scattered authority*). Nie jest on przez to scentralizowany w jednej osobie, bądź instytucji, lecz każdy człowiek posiada w nim niezwykły udział. Uznanie autorytetu prawa, obyczaju, moralnych zasad głoszonych przez instancje zewnętrzne, jest w istocie uznaniem prawdy, że przez głoszenie ludzi, którzy je utworzyli, przemawia Bóg<sup>51</sup>. Ta zasada musi respektować założenie, że tylko zinterioryzowana treść może prawdziwie w sumieniu człowieka obowiązywać. Stąd ostatnią ocenę i decyzję należy pozostawić sumieniu nawet wtedy, jeśli łączy się to z ryzykiem błędzenia<sup>52</sup>. Trzeba przyjąć założenie, że sumienie musi wsłuchiwać się w głos autorytetu zewnętrznego, jednak zastrzega sobie możliwość własnej oceny słuszności tego, co usłyszysz<sup>53</sup>.

#### IV. POLARYZACJA SYMBOLICZNO-KONCEPTUALNA

Trzecia z omawianych przez J. Macquarrie’go polaryzacja — symboliczno-konceptualna — rodzi język teologiczny w kontekście napięcia, jakie istnieje

---

krytyków Kanta było słabością tej teorii, która stanowiła formę bez treści, czyli system etyczny bez uzasadniających go podstaw teologicznych, dla P. Tillicha było zaletą. I. Kant stworzył bowiem system, który nie jest relatywny, lecz obowiązuje w każdym miejscu, czasie i sytuacji; por. P. Tillich, *Theology of Culture*, jw., s. 135; A. MacIntyre, jw., s. 249–250.

<sup>51</sup> Takie ujęcie autorytetu zewnętrznego towarzyszyło *Konferencji Lambeth* od pierwszego spotkania. Zadeklarowanie, że orzeczenia Konferencji nie będą miały charakteru dogmatycznego i zobowiązującego wspólnotę anglikańską pozwoliło przekonać przeciwników powoływania do istnienia nowej wówczas instytucji kolegium biskupów. Uczestnicy Konferencji niejednokrotnie przypominali, że jej orzeczenia mają charakter propozycji, w czym istotnie różnią się od Kościoła rzymskokatolickiego. Dali temu wyraz podczas Konferencji w 1878 w odniesieniu do orzeczenia Soboru Watykańskiego i o nieomylności papieża: „It is therefore our duty to warn the faithful that the act done by the Bishop of Rome — whereby he asserted a supremacy over all men in matters both of faith and morals, on the ground of an assumed infallibility — was an invasion of the attributes of the Lord Jesus Christ”. — *The Lambeth Conference 1878, Encyclical Letter of 1878*, w: *The Five Lambeth Conferences*, comp. R.T. Davidson, London – New York 1920, s. 181–182; por. *Dogmatic and Pastoral Concern*, s. 104; BF II. 57–67.

<sup>52</sup> Teologowie Konferencji z 1978 r. podkreślili, że „sumienie jest wiarygodne jedynie wtedy, gdy zostały podjęte odpowiednie kroki, by je poinformować”. *What is the Church for?* s. 61. W ostatnich jednak latach autorytet Kościoła, który poddaje treści do rozważenia wiernym przeżywa, zdaniem S.R. White’a, duży kryzys. Znacząco pojawił się on przy kwestii ordynacji kobiet, homoseksualizmu i powtórnego małżeństwa, gdzie Kościół odwołał się do tzw. klauzuli sumienia stwierdzając, że wierni nie muszą się godzić z pozytywnym stosunkiem urzędu nauczycielskiego do tych kwestii moralnych. Tym samym potwierdził, że sumienie może stanąć wyżej niż autorytet Kościoła; por. S.R. White, *Authority and Anglicanism*, London 1996, s. 82–85.

<sup>53</sup> W przeciwieństwie do M. Heideggera († 1976), który był zdania, że to wewnętrzne, ciche wezwanie (*silent call*) wyraża aktualną świadomość człowieka, P. Tillich twierdził, że jest to głos dobiegający ze strony istoty człowieka, który wzywa do osiągnięcia tego, kim powinien być w przyszłości. Sumienie nie jest jednak głosem subiektywnym, lecz jest „ekranem” (*screen*), na którym objawia się Bóg — „Nieuwarunkowany” (*Unconditioned*); por. P. Tillich, *Theology of Culture*, jw., s. 138–139.

między rzeczywistością, która przekracza możliwości poznania empirycznego, czy filozoficznego, a rzeczywistością dostępną dla poznania racjonalnego. Język teologiczny, którego celem jest naukowe sformułowanie prawdy o Bogu, staje tu przed koniecznością uznania, że posiada jedynie symboliczny charakter. Polaryzacja ta zawiera w sobie wysiłek człowieka wiary, który systemem znaków słownych stara się wyrazić rzeczywistość niewyraźną i jednocześnie pozostać zrozumiałym dla języka swojej kultury. Aby uniknąć sformułowań mitologicznych można mówić o Nim jedynie przez analogię, odwołując się do tego, co jest dla człowieka najważniejsze w świecie poznawalnym empirycznie<sup>54</sup>.

Symbol reprezentuje rzeczywistość inną niż on sam zewnętrznie stanowi. Jest on widzialnym znakiem rzeczywistości niedostrzeganej wprost i ma udział w jej mocy, i znaczeniu. Tym zasadniczo różni się od znaku, który jedynie wskazuje na rzeczywistość kryjącą się za nim. P. Tillich argumentuje, że istnienie symboli w języku teologicznym jest konieczne dla dwóch powodów. Po pierwsze symbol otwiera te poziomy rzeczywistości, które nie są wprost badawczo człowiekowi dostępne. Będąc domeną religii, sztuki, poezji, czy filozofii symbole pośredniczą tam, gdzie człowiek jest w stanie spotkać się z głębszym poziomem rzeczywistości jedynie dzięki swym duchowym zdolnościom<sup>55</sup>. Tu też rozpoczyna się pole drugiego powodu, dla którego język symboliczny jest potrzebny. Symbole stanowią także klucz otwierający duchowe pokłady percepcji człowieka, dzięki którym może on zejść na poziom rzeczywistości duchowej. W swojej różnorodności symbole dotyczą wielu jej aspektów, ale każdy z nich jest niepowtarzalny i nie może być zamieniony przez jakiś inny siłą zewnętrznego autorytetu.

Stosowanie języka symbolicznego w teologii jest istotne, aby prawdy wiary były wyrażone w *terminach, które zajmą nie tylko intelekt, lecz także wyobraźnię słuchaczy. To wymaga twórczego stosowania obrazu, poezji, przypowieści również po to, aby dotrzeć do myślicieli świeckich na ich własnym polu [badawczym]*<sup>56</sup>. Symbole zrodzone wspólnym wysiłkiem społeczności ludzkiej, w którą chrześcijaństwo jest wcielone, są wyrazem duchowej tęsknoty człowieka, która, nawet jeśli nie jest tego świadoma, chce się zbliżyć dzięki nim do Stwórcy. Zatem w symbolach kulturowych znajduje swój wyraz intuicyjna świadomość Boga (*intuition consciousness of God*). Symboliczne wytwory tej intuicji winny stanowić dla chrześcijan przedmiot poznania, aby w tym samym języku chrześcijaństwo i kultura mogły się porozumieć co do treści duchowych. Są one bowiem w istocie takie same, choć chrześcijaństwu w sposób pełniejszy zostały objawione<sup>57</sup>.

Podobnie jak rzeczywistość, która posiada sensy nie zawsze bezpośrednio dostępne dla poznania, czy wyrażenia, prawdy objawione wymagają tego, aby wyrażać je w różnych gatunkach literackich. One również stanowią symbole

<sup>54</sup> J. Macquarrie, *The Nature of Theological Language*, jw., s. 8.

<sup>55</sup> P. Tillich, jw., s. 57.

<sup>56</sup> *Renewal in Faith*, jw., s. 67.

<sup>57</sup> „When the Gospel is first preached in a different language and the Church established in a different culture, new words, new ideas, new customs and traditions have gradually to be adopted for effective missionary penetration the Gospel and the Church have to be embodied in a new way appropriate to the particular culture”. — *The Lambeth Conference 1988, Ecumenical Relations*, w: *The Truth* s. 132–133 [dalej cyt.: *Ecumenical Relations*].

w przepowiadaniu, ukazując głębszą treść. Pośród symboli stosowanych przez Chrystusa takich, jak prorocтво, legenda, przypowieść, alegoria, poezja, znajduje się również mit. W nim zawarte są wydarzenia, które miały dokonać się w przeszłości. Religijna konotacja słowa mit, w odróżnieniu od świeckich form literackich, nie podważa historyczności dzieł dokonanych przez Boga w dziejach świata. Teologia używa tego symbolu, aby odkryć głębsze znaczenie rzeczywistości i historii. Boża obecność nie jest w nich łatwa do uchwycenia, stąd, aby uczynić ją bardziej przystępną i uporządkowaną, odwołuje się do zdolności poznania przez wyobraźnię<sup>58</sup>.

Podobnie jednak, jak w poprzednich polaryzacjach, tak i w tej, symboliczny aspekt funkcjonowania języka teologicznego wymaga dopełnienia ze strony intelektualnej. Zdaniem J. Macquarrie'go, konceptualny aspekt winien jednocześnie potwierdzać i kontestować „inność” (*otherness*) rzeczywistości opisywanej językiem symboli. Wydaje się, że potwierdzenie ma wynikać z wiary w rzeczywistość, której istnienia nie da się wymiernie zweryfikować. Kontestowanie zaś, nawet jeśli rodzi się z towarzyszącego wierze wątpienia, jest o tyle potrzebne, że chroni język teologiczny od niebezpieczeństwa nadawania subiektywnych treści symbolom. Uwalnia także teologię od pewnych form okultyzmu, gdzie człowiek wierzy, że mając władzę nad symbolami, ma również władzę nad rzeczywistością, która się za nimi kryje<sup>59</sup>. Stąd, choć filozoficzne uzasadnienia nie zdołają w pełni wyjaśnić rzeczywistości opisanej symbolami, to w najlepszym interesie języka teologicznego jest odwołanie się do koncepcji filozoficznych<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> „The word ‘myth’ in English usage suggests to most people that the story to which it is applied is unhistorical. We must be very clear that the essence of a religious myth is not its lack of historicity but its disclosure of a truth having an abiding significance which cannot be wholly conveyed in abstract terms: a truth which is too real and too powerfully present to be expressed literally. In the same way, theology makes use of symbolic language, since it speaks of what which can never be fully grasped or told. When theology uses abstract and general terms it does so in order to organize its primary subject matter, and to render it more intelligible”. — *Renewal in Faith*, jw., s. 68.

<sup>59</sup> Dla P. Tillicha ważne jest, aby w interpretowaniu symboli zachować równowagę między ich elementem transcendentnym i immanentnym. Do pierwszego z nich należy rzeczywistość, która przekracza symbol. Symbolem takim jest np. Bóg, Jego przymioty, Jego dzieła dokonane w czasie i przestrzeni. Należy jednak przy tym pamiętać, że symboliczny wymiar Boga istnieje ze względu na człowieka, który w ten sposób może stworzyć o Nim pewne wyobrażenie na podstawie idei osoby, czy pozytywnych przymiotów. Nie można jednak zapomnieć, że Bóg istnieje jako byt sam w sobie, a nie tylko jako wytwór ludzkich projekcji i sublimacji. Element immanentny to taki, w którym rzeczywistość Boga objawia się w czasie i przestrzeni. Przykładem tu może być chrześcijańska idea inkarnacji. Innym poziomem immanentnego religijnego symbolizmu są sakramenty, które stają się nośnikami świętości obecnej w odpowiednich okolicznościach i wypowiedzanych słowach. Trzecim są elementy liturgiczne i wyposażenie kościołów, które wstępnie były znakami, lecz z czasem przyjęły znaczenie symboli. Można do nich zaliczyć przedmioty takie, jak świece, kropielnice, czy Krzyż; por. P. Tillich, jw., s. 58–65.

<sup>60</sup> „Hence, although no human concepts can adequately express the being of God, we must deploy such philosophical concepts as are available for the interpretation and articulation of the symbols of faith. Here again theological language displays a mixed character, employing both images and concepts, and allowing them to interpret each other. Here again, a healthy tension has to be maintained. Theology has to develop intelligible concepts for the articulation of its subject — matter, yet it has to do so without infringing the mystery of God”; J. Macquarrie, jw., s. 9.

Wydaje się, że sugestie konsultanta Konferencji z 1968 r., co do konieczności zobiektywizowania symbolicznego wymiaru języka teologicznego, uczestnicy Konferencji przyjęli nie tyle w filozoficznym ile psychologicznym dopełnieniu. Rozwój psychologii, jako nauki o wewnętrznych dążeniach człowieka, wydawał się nie tylko potwierdzać, ale też oczyszczać znaczenie tego, co człowiek wierzący rozumie pod pojęciem symbolicznych terminów takich, jak wolność, miłość, czy spełnienie<sup>61</sup>. Choć te czysto naukowe analizy nie były wolne od błędów, to z drugiej strony wnosiły pełniejsze rozumienie takich teologicznomoralnych pojęć, jak grzech, poczucie winy, czy wyrzuty sumienia<sup>62</sup>.

Znaczenie psychologii dla teologii miało z jednej strony swój wyraz w ukazaniu wewnętrznej złożoności człowieka, do którego adresowane jest orędzie zbawienia. Na złożoność tę nakłada się wymiar intelektualny, wolitywny i emocjonalny, które dodatkowo określone są kontekstem społecznym i kulturowym danej epoki<sup>63</sup>. Przekaz wiary winien uwzględniać konieczność istnienia między tymi wymiarami właściwej równowagi. Z drugiej strony, psychologia rzuca światło na niebezpieczeństwo ubóstwienia przez człowieka własnych iluzji kosztem prawdziwych symboli wiary. Dla teologów Konferencji odkrycia w dziedzinie psychologii stają się argumentem przemawiającym za tym, aby podkreślić konieczność interdyscyplinarnej analizy religijności. Komisja dała wyraz przeświadczeniu, że spór między nauką a wiarą — w tym przypadku między psychologią a teologią — nie tylko nie jest zagrożeniem, ale jest nawet konieczny z punktu widzenia teologii<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Psychologia religii, której stworzenie się w XIX w. przypisuje się W. James'owi († 1910) i rozwinięcie badaniom Z. Freuda i C.G. Junga († 1961), zajmowała się psychologiczną analizą religijnych doświadczeń. Celem tych analiz był filozoficzny i naukowy opis zachowań, postaw i dewiacji religijnych; por. *Psychology of Religion*, ODCC, s. 1141–1142; S. Freud, *An Outline of Psycho-Analysis*, London 1955, s. 77–80; E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Toronto 1972, s. 21–62.

<sup>62</sup> „Another factor in contemporary scene has been an increasing appreciation of, and readiness to learn from, the insights of psychology. These have underlined the significance for the Christian faith of themes such as freedom, love, and fulfillment, though not without some misunderstanding. They have also called attention to the caution needed in making Christian judgments about such concepts as sin, guilt, and remorse”. *Renewal in Faith*, s. 68.

<sup>63</sup> P. Tillich, choć odrzucał redukcjonistyczny obraz człowieka, jaki prezentował Z. Freud, był jednak zwolennikiem stosowania w teologii moralnej jego psychoanalizy. Wskazywał on na zbieżność zadań, jakie stawia sobie etyka chrześcijańska i psychoterapia. Ta ostatnia nie zmierza bowiem do prostego ukazania człowiekowi obciążonemu neurotycznym zachowaniem, że jest on niedostosowany do praw społecznych. Czyni wysiłki natomiast, aby pomóc człowiekowi w zaakceptowaniu sytuacji, w której się znalazł i pozbyć się poczucia winy i inności. Podobne zadanie winna wyznaczać sobie etyka, która nie może ograniczać się jedynie do nazwania zobowiązujących przykazań, lecz także winna pomagać w ich zinterioryzowaniu przez ludzi. Jest w stanie to czynić, jeśli pozwoli człowiekowi zaakceptować sytuację grzechu, w którym się znalazł. Psychoterapia w świetle tego staje się nośnikiem łaski, która pomaga człowiekowi choremu doświadczyć nowej rzeczywistości przez jedność i akceptację, jakie daje ta forma leczenia psychicznego. Bez łaski nie byłaby bowiem terapią. Moralność chrześcijańska i psychoterapia znajdują tutaj wspólny mianownik, choć religijny element wnosi dodatkowo poczucie sensu, celu i sposobów ich osiągnięcia; por. P. Tillich, *Theology of Culture*, jw., s. 143.

<sup>64</sup> *Renewal in Faith*, s. 68.

\* \* \*

Kultura końca XIX i XX stulecia w najrozmaitszych swoich przejawach ukazywała doczesny, historyczny, a nawet szkodliwy charakter wartości proponowanych przez chrześcijaństwo. Pod pewnymi względami ruchy społeczne, czy filozoficzne takie, jak marksizm, psychoanaliza, pozytywizm, czy egzystencjalizm przyczyniały się do upowszechniania jedynie humanistycznej interpretacji systemów wartości, które zastępowały symbole religijne. Prezentowały one pewne środki docierania do obecnych, choć niedostępnych wprost, jakości świata. Kultura ta rozpowszechniała świadomość, iż człowiek nie ma się do kogo odwołać poza sobą<sup>65</sup>.

Powyższa analiza refleksji teologów anglikańskich wskazuje, że język teologiczny musi korzystać z dorobku kulturowego, aby mógł spełnić swoje naczelne zadanie — głoszenie orędzia ewangelicznego współczesnemu światu. Tajemnica wcielenia Słowa Bożego w rzeczywistość ziemską stanowi fundamentalną zasadę tej misji, która musi się toczyć w dialogu między *tradition* Kościoła i *reason* kultury. Język teologiczny dotyczący treści moralnych nie przyjmuje charakteru nominalistycznego, gdzie etyka zależy jedynie od prawa zewnętrznego. Nie jest też wyrazem relatywizmu moralnego, gdyż operuje on pojęciem autorytetu zewnętrznego, który winien kształtować sumienie jednostki. Język ten przyjmuje raczej rozwiązania pośrednie, które nie są formą kompromisu, a raczej są próbą zachowania wierności Bogu i człowiekowi żyjącemu w zmiennych warunkach społeczno-kulturowych. Ten łuk hermeneutyczny w dziedzinie moralności zakłada z jednej strony istnienie praw obiektywnych objawionych przez Boga. Normą tego prawa jest Chrystus i postulat Jego naśladowania. Z drugiej strony przyjmuje, że odwołując się do swojego sumienia człowiek winien te prawa rozumnie interpretować i realizować w zmiennych okolicznościach życia. W świetle omówionych polaryzacji język teologiczny w obszarze moralności jest językiem etyki sytuacyjnej, której współczynnikami są rozumność, wolność w dorastaniu do pełni objawionej w Chrystusie i ufne podjęcie ryzyka wiary.

## MYSTIK UND DER DIALOG ZWISCHEN DEN RELIGIONEN IN DER PHILOSOPHIE DES NIKOLAUS VON KUSA

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem christlichen philosophischen Gedanken des Nikolaus von Kusa (1401–1464) unter besonderer Berücksichtigung der mathematischen Analogiemethode in der Darstellung der Beziehung des Menschen zu Gott. Der Autor präsentiert die Theorie der „gelehrten Ungelehrtheit“, die Methode der mathematischen Analyse, das Konzept der „Konvergenz des Gegensatzes“, die Natur der sinnlichen Empfindungen, den Begriff der Dreifaltigkeit sowie die Beziehungen in der Dreifaltigkeit, das Problem der Verkörperung des Wortes Gottes sowie die Prinzipien der Religionseinheit und des Dialogs zwischen den Religionen.

<sup>65</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 238.

Das angenommene Schema erlaubt es dem Autor festzustellen, dass laut Kusan die Christlichkeit die absolute Religion oder die Widerspiegelung der einzig wahren Religion ist. Kern jeder Religion ist die Verehrung eines Gottes. Dieser Kult nimmt verschiedene Gestalten in Abhängigkeit von Kultur und Nation an. Im Christentum werden einige Wahrheiten offen ausgedrückt, z.B. die Verkörperung, in anderen Religionen sind diese Wahrheiten erst zu finden.

## POWSTANIE I ROZWÓJ HISTORYCZNY PARAFII

Treść: — Wstęp. — I. Powstanie parafii. — II. Reforma karolińska Kościoła. 1. Życie wspólne kapłanów. 2. Erygowanie archiprezbiteratu i archidiaconatu. — III. Parafia w okresie humanizmu (XIV i XVI w.). — IV. Reforma parafii wprowadzona przez Sobór Trydencki. — V. Reforma parafii dokonana przez Sobór Watykański II. 1. Zmiany prawne dotyczące parafii wprowadzone przez Sobór Watykański II. 2. Teologia parafii w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

Słowo *parafia* używane współcześnie ma pochodzenie historyczne. Etymologiczne wyjaśnienie całego terminu pozwala lepiej zrozumieć uzasadnienie instytucji parafii. Słowo łacińskie *paroecia* albo *parochia* pochodzi od słowa greckiego *paroikia*. Spotykane w literaturze greckiej znaczyło u Herodota i Sofoklesa sąsiada, mieszkającego obok. U Rzymian słowem *parochus* określano osobę, która troszczyła się o jedzenie i inne sprawy materialne potrzebne do życia, a zwłaszcza o środki transportu dla tych, którzy udawali się w drogę w celu służbowym *rei publice causa*<sup>1</sup>. *Paroikos* oznaczało nie obywatela, ale przechodnia, który na krótki czas zatrzymał się w mieście *polis*. Miał prawo pozostania i korzystania z tego wszystkiego, co jest konieczne do spokojnego i bezpiecznego przebywania w mieście. Miał zatem uprawnienia obywatela-*civis*. Klemens Rzymski pisze: *Kościół Boży, który jest obcokrajowcem (paroikousa) w Rzymie, Kościołowi Bożemu, który jest obcokrajowcem (paroikousa) W Koryncie*<sup>2</sup>. Słowo *paroikia* po raz pierwszy weszło do literatury chrześcijańskiej między 155, a 167 rokiem. W liście Kościoła ze Smyrny, w którym jest podana informacja dotycząca męczeńskiej śmierci św. Polikarpa. A więc słowo to zostało po raz pierwszy użyte w znaczeniu na określenie Kościoła lokalnego<sup>3</sup>. Z biegiem czasu nazywano tym terminem jednostkę mniejszą od diecezji. Miała ona pewną samodzielność, ale wchodziła w skład diecezji i była od niej zależna.

<sup>1</sup> A. Mazzoli, *La pastorale nella parrocchia moderna*, Brescia 1968, s. 9.

<sup>2</sup> Klemens Rzymski, *Patres apostolici*, ed. Funk I, ed. II, s. 99.

<sup>3</sup> *Martyre de s. Policarpe*, Proemio, ed. Funk, *Patres apostolici I*, ed. II, s. 315.

## I. POWSTANIE PARAFII

Parafia historyczna, jako instytucja jest znacznie wcześniejsza niż jej prawne określenie przez Kościół. Powstała spontanicznie w sposób naturalny. W epoce apostołskiej byli jedynie sami apostołowie, którzy uczyli, udzielali sakramentów św. i sprawowali opiekę duszpasterską nad tymi, którzy przyjmowali chrzest. Wraz z ekspansją Kościoła pierwotnego zachodziła potrzeba rozszerzenia liczby tych, którzy sprawowali duszpasterstwo. W *Dziejach Apostolskich* czytamy o ustanowieniu diakonów w celu zajmowania się pracą charytatywną (Dz 6,1–7). Natomiast apostołowie mogli skupić się na posłudze słowa. Zauważa się podział na grupy: jedną stanowili ci, którzy zajmowali się duszpasterstwem, inni byli zwykłymi wiernymi. Pierwszą grupę stanowili: biskupi, prezbiterzy i diakoni. Ta grupa kierowała Kościołem i dlatego nazywano ich starszymi. Tworzyli wspólnotę (kolegium), która nazywała się prezbiterium. Na czele stał biskup, który stopniowo wyróżniał się, zyskując taką władzę, jaką posiada dzisiaj<sup>4</sup>.

W pierwszych dwóch wiekach całość duszpasterstwa należała do biskupa wspomaganego przez członków jego prezbiterium. Ale już pod koniec III i na początku IV w. powstają pierwsze parafie wśród ludu wiejskiego. W tym właśnie czasie pojawia się określenie *parochia*, którym nazywano wspólnotę wiejską. Na wioskach nie było stałej obsługi duszpasterskiej. W razie potrzeby biskup wysyłał prezbitera. Liczba wiernych wspólnoty chrześcijańskiej wzrastała na wioskach. Zachodziła zatem potrzeba stałej obsługi duszpasterskiej. Biskup kierował jednym ze swojego prezbiterium, aby w ścisłej z nim łączności i w jego imieniu spełniał obowiązki duszpasterskie. W ten sposób tworzyły się parafie w znaczeniu dzisiejszym. Brakowało jeszcze określeń prawnych, była już świątynia, kapłan rezydujący i terytorium objęte działalnością duszpasterską. W miastach całość duszpasterska skupiała się wokół biskupa<sup>5</sup>.

W rozwoju parafii można wyróżnić trzy podstawowe okresy, które zadecydowały o strukturze dzisiejszej parafii. Pierwszy, to brak wszelkiej autonomii. Wewnętrzna administracja spoczywała w rękach biskupa, który okazyjnie posyłał kogoś ze swojego prezbiterium w celu obsługi duszpasterskiej. Następnie parafia administrowała dobrami materialnymi, ale pod ścisłą kontrolą biskupa. Parafia stopniowo stawała się instytucją autonomiczną, przejawiała coraz więcej inicjatywy duszpasterskiej. W trzecim okresie miała już prezbitera rezydencjonalnego i przyjmowała i posiadała dobra materialne<sup>6</sup>.

Parafia, rozwijając się pod względem samodzielności i dóbr materialnych, stała się bogatsza i wymagała prawnego określenia. Papieże, a zwłaszcza synody i sobory wydawały dokumenty dotyczące parafii. Przepisy prawne dotyczyły kompetencji parafii i jej zależności od biskupa, oraz Stolicy Apostolskiej. W VI i VII w. zachodziła konieczność jasnej formuły prawnej, dotyczącej beneficjum. Powstały bowiem konwenty, które chciały włączyć do siebie również organizm parafii. W tym czasie toczyła się walka między konwentami, a parafiami.

<sup>4</sup> H. Rahner, *La parrocchia*, Roma 1963, s. 22.

<sup>5</sup> G. Caviglioli, *Manuale di Diritto Canonico*, Roma 1968, s. 34.

<sup>6</sup> A. Mazzoli, *iw.*, s. 13.



Spowodowało to sytuację, w której biskupi przejmowali beneficjum parafii. Jeszcze w VII w. spotykamy parafie wiejskie, które nie miały żadnych obowiązków materialnych wobec biskupa, ani nie były zobowiązane do żadnej celebry, czyli parafie niezależne. Zakładali je właściciele wielkich posiadłości, którzy na własnej ziemi budowali świątynię, którą administrowali<sup>7</sup>. Taki stan rzeczy powodował konflikt między parafiami, a konwentami. A więc możni zakładali własne, prywatne parafie. Synody potępiały takie praktyki, ale sytuacja nie ulegała zmianie. Ukrócenie praktyk zakładania parafii prywatnych dokonało się dopiero w czasie inwazji barbarzyńców na Cesarstwo Rzymskie, kiedy to wiele parafii zniszczono. Przy odbudowie parafii zaangażowani byli tylko biskupi. Król, możni i bogaci zadowolili się posiadaniem samej świątyni jako swojej własności. Te świątynie stanowiły dziedziczną własność rodową. Kapłani zatrudnieni przy tych świątyniach nie byli proboszczami, ale pracownikami rodziny właściciela. Najczęściej tylko oni znali sztukę czytania i pisania i wspierali swoich panów pracami pozaduszpasterskimi. Przy świątyniach patronackich nie prowadzono duszpasterstwa zorganizowanego. To spowodowało, że przestały istnieć parafie prywatne administrowane przez właścicieli swoich świątyń<sup>8</sup>.

W okresie feudalnym VIII–XI w. spotykamy się z wydarzeniami historycznymi, które miały wpływ również na parafię. Do nich należą: reforma karolińska, życie wspólne kapłanów (kanonikat), erygowanie archiprezbiteratu i archidiaconatu we Francji i Niemczech, a we Włoszech zachowanie prawa plebanii i własnej świątyni. Te wydarzenia historyczne wpłynęły na organizację parafii, jako ośrodka duszpasterskiego<sup>9</sup>.

## II. REFORMA KAROLIŃSKA KOŚCIOŁA

Karol Wielki był animatorem reformy Kościoła, a jej gorliwym propagatorem i kontynuatorem był św. Bonifacy. Reforma podkreślała i umacniała autorytet biskupa. Biskup otrzymał prawo wizytowania wszystkich parafii, również założonych przez możnych świeckich. Klasztory zostały poddane jurysdykcji biskupa. Odnowiono dawny system metropolitalny. Reforma dotyczyła również wychowania i wykształcenia kleru diecezjalnego. Każde biskupstwo i klasztor otrzymało obowiązek zorganizowania szkoły, która uczyłaby psalterza, śpiewu i gramatyki. We Francji wprowadzono rytuał gregoriański do udzielania sakramentów świętych, ponieważ reforma karolińska obejmowała również liturgię. Ważnym rozwiązaniem było ustalenie dotyczące dóbr materialnych Kościoła. Reforma przyczyniła się również do wsparcia materialnego biednych parafii wiejskich. Dobra materialne parafii zostały podzielone na trzy części: *mansus indomnicatus*, czyli osobista własność proboszcza. Pastwiska, lasy i inne nieruchomości wspólnego użytku nazwane *communia*, pozostała część była dzierżawiona przez rolników<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> C. Dillenschneider, *Il parroco e la sua parrocchia*, Bologna 1966, s. 17–18.

<sup>8</sup> P.S. Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel Medio Evo*, Padova 1903, s. 152.

<sup>9</sup> E. A m a n n, *L'époque carolingienne*, Paris 1937, s. 89.

<sup>10</sup> S. S c h m i t z, *S. Chrodegangi Regola Canoniorum aus dem Leidner Codex Vassiaus*, Hannover 1889, s. 202.

Poza dobrami stałymi parafia miała jeszcze inne dochody materialne, jak i dziesięciny, ofiary w postaci chleba, wina, wosku i pierwocin. Te ostatnie dochody były ważną częścią utrzymania materialnego parafii biednych. Parafie posiadające dobra nieruchome ziemskie, miały również obowiązki materialne, np. *synodaticum*, *cathedraticum*, które nie były wcale małymi obciążeniami.

## 1. Życie wspólne kapłanów

Karol Wielki chciał, aby przy kościołach, gdzie obsługuje większa liczba kapłanów, utworzyć instytucje życia wspólnego dla kapłanów według biskupa z Metz Gredeganga. Ta reguła była oparta na regule mniejszej św. Benedykta i statutach kanoników laterańskich. Kapłani mieli obowiązek wspólnego mieszkania, modlitw i prowadzenia życia zgodnego z wymogami zakonnymi. Wszyscy członkowie wspólnoty mieli obowiązek przystępowania do Komunii św. w niedzielę i święta oraz spowiedzi przynajmniej dwa razy w roku. Była to wspólnota kleru diecezjalnego. W 816 r. na synodzie w Akwizgranie większość biskupów stwierdziła, że ze swoim klerem żyją według reguły Gredeganga. Podstawowym zadaniem reformy dotyczącej kleru było wykształcenie i życie wspólne mające na celu podniesienie poziomu duchowości wszystkich kapłanów diecezjalnych<sup>11</sup>.

## 2. Erygowanie archiprezbiteratu i archidiaconatu

Wobec istnienia wielu parafii administrowanych przez jednego proboszcza, powołano instytucję pośrednią między parafią, a biskupem. Ta instytucja to archiprezbiter i archidiacon. Dziekani wizytowali parafie, po których raz w roku składali sprawozdania biskupowi. Dziekan był wybierany przez ogół kleru parafii przydzielonych przez biskupa pieczy diekana. Nie miał specjalnych uprawnień jurysdykcyjnych poza kontrolowaniem wprowadzania w życie przez proboszcza postanowień i zarządzeń biskupa<sup>12</sup>.

We Włoszech, istniała większa liczba kaplic i innych miejsc kultu. W VIII i IX w. powstawało coraz więcej kościołów i kaplic. Zachodziła więc konieczność prawnego ich usytuowania. Synod 850 r. we Włoszech wprowadził przepisy zabraniające moźnym ustanawiania kapłanów przy swoich kościołach nie mających misji od biskupa. Nawet książęta posiadający bazyliki przy zamkach nie mogli z pominięciem parafii spełniać tam wszystkich czynności religijnych. Wszystkie zatem kościoły, kaplice i inne miejsca kultu, zostały podporządkowane parafii jako instytucji. Centrum życia pastoralnego stanowił kościół parafialny. Tylko w kościele parafialnym była chrzcielnica i cmentarz grzebalny. W ten sposób wszystkie inne, nie parafialne kościoły znalazły się pod jurysdykcją parafii. Właściciele kościołów zostali zobowiązani do dziesięciny i innych świadczeń materialnych na rzecz parafii, chociaż w dalszym ciągu pozostawali patronami własnych kościołów prywatnych<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> A. Mazzoli, jw., s. 17.

<sup>12</sup> R. Piattoli, *Regesto della canonica di Firenze*, Roma 1938, s. 115.

<sup>13</sup> N. Tamassla, *Chiesa e popolo*, *Archivio giuridico* 66(1901), s. 302–311.

W tym okresie biskupi zyskali autorytet i stali się panami feudalnymi. Kler diecezjalny był zobowiązany do składania biskupowi przysięgi bezwzględnego posłuszeństwa. O przynależności diecezjalnej kapłana zaczął decydować biskup. Została więc utrudniona praktyka wynajmowania, czy zatrudniania kapłanów bez zezwolenia biskupa. Praca pastoralna została scentralizowana, a więc uporządkowana i kierowana. Te zarządzenia napotykały na opory i sprzeciwy ze strony możnych, co spowodowało, że Karol Wielki zrównał biskupów z panami feudalnymi. Dzisiaj możemy zrozumieć, iż znaczenie społecznego biskupa nie przychodziło w sposób ewolucyjny, czy ustawowy, była to pewnego rodzaju taktyka polityczna skierowana przeciw możnowładcom feudalnym<sup>14</sup>.

### III. PARAFIA W OKRESIE HUMANIZMU (XIV i XVI w.)

Najważniejszymi przepisami prawnymi, jakie w okresie humanizmu wpływały na rozwój i życie parafii były trzy fakty: bezpośrednia ingerencja Stolicy Apostolskiej w administrowanie dobrami materialnymi parafii; powstanie kapelanii i bractw religijnych, które sprawowały duszpasterstwo grupowe i elitarne; powstawanie wikariatów samodzielnych, czyli jednostek duszpasterskich nie będących parafiami<sup>15</sup>.

W tym czasie Stolica Apostolska, aby umniejszyć świecką inwestyturę w obsadzeniu parafii, zarządza bezpośrednią ingerencję. Automatycznie, liczne prawa i przywileje możnych świeckich zostały ograniczone, a równocześnie korzystanie z dóbr materialnych parafii zahamowano. Papież udzielał mandatu prowizyjnego, który otrzymywali kardynałowie lub osoby z najbliższego otoczenia papieża. Na podstawie mandatu można było korzystać z dóbr materialnych parafii bez zatrudnienia w niej<sup>16</sup>.

W XIV i XVI w. obserwujemy powstające bardzo często przywileje ołtarza, czyli kapelanie. Było to beneficjum związane z obowiązkiem odprawienia określonej liczby mszy. Ten przywilej nie zawsze musiał być związany z kościołem parafialnym. Obok kapelanii spotykamy również bractwa religijne. Byli to ludzie świeccy, którzy dążyli do specjalnej pobożności. Gromadzili się i zakładali stowarzyszenia dewocyjne. Bractwa budowały kościoły na własny użytek. Z biegiem czasu stawały się posiadaczami nie tylko kościołów, ale również znacznych dóbr materialnych, z których fundowały kapelanie. Bractwa poza ekskluzywną dewocją miały również cel społeczny, dobroczynny, dlatego zapoczątkowały duszpasterstwa specjalistyczne, prowadzone przez ludzi świeckich<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> M. Midali, *Le parrocchie rurali*, Pavia 1927, s. 9.

<sup>15</sup> Tamże, s. 12.

<sup>16</sup> A. Mazzoli, *iw.*, s. 22.

<sup>17</sup> Tamże, s. 23.

#### IV. REFORMA PARAFII WPROWADZONA PRZEZ SOBÓR TRYDENCKI

Sobór Trydencki dokonał przeobrażenia i uporządkował działalność duszpasterską parafii. Reformę trydencką dotyczącą parafii można sprowadzić do trzech podstawowych spraw: terytorium parafii, własny kościół i beneficjum; własne prawa i obowiązki proboszcza; wykształcenie i formacja kleru.

Ojcowie soborowi pragnęli przez reformę parafii i diecezji dokonać reformy całego Kościoła powszechnego. Od Soboru Trydenckiego terminem *parafia* określa się wydzielone terytorium, które stanowi część diecezji. To określenie i koncepcja weszło bezpośrednio do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Poza tym sobór wprowadził poważne reformy w dziedzinie duszpasterskiej, które bezpośrednio dotyczą parafii, czyli obowiązek głoszenia kazań i słuchania spowiedzi oraz obowiązek odprawiania Mszy św. w każdą niedzielę i święto. Te zarządzenia wpłynęły na odnowę życia religijnego wiernych<sup>18</sup>.

Parafia okresu potrydenckiego stanowiła nie tylko wspólnotę religijną, ale zaczęła odgrywać poważną rolę społeczną, a nawet ekonomiczną. Parafia łączyła nie tylko wiernych, ale wszystkich ludzi szukających interesów czysto społecznych.

W późnym okresie potrydenckim zaczyna w parafii przeważać element społeczny, co się nasila w okresie oświecenia, kiedy następuje konfrontacja rozumu i wiary. Dominacja racjonalizmu oddalała ludzi od Kościoła<sup>19</sup>. Kultura europejska zaczęła się mocno sekularyzować. Władza świecka dążyła do całkowitego podporządkowania Kościołów i wszystkich instytucji o charakterze religijnym. W takiej sytuacji proboszcz stawał się urzędnikiem troszczącym się o wychowanie i materialny dobrobyt. Władza ingerowała nawet w sprawy duszpasterskie, od niej zależało ustalenie granic parafii, mianowanie proboszcza, a nawet pewne funkcje parafialne o charakterze czysto religijnym. Szczytowym momentem ingerowania władzy państwowej w sprawy wewnętrzne parafii było określanie godzin i przebiegu nabożeństw odprawianych w kościele<sup>20</sup>. W tym czasie reformy trydenckie napotykały na trudności. W życiu wiernych zauważa się daleko posuniętą laicyzację form zachowania się, a parafia jest rozumiana jako instytucja uczestnicząca w wytwarzaniu dóbr kulturowych i ekonomicznych<sup>21</sup>.

Na sytuację parafii w XIX w. miała wpływ władza państwowa. Rewolucja techniczna doprowadzała do radykalizacji nastrojów społecznych, zmieniła się również struktura społeczna i skład klas decydujących o życiu codziennym i polityce między państwami. Powstała nowa klasa zatrudniona w fabrykach, czyli klasa robotników wielkoprzemysłowych.

Kościół dla całej klasy przemysłowej był interesujący o tyle, o ile dopomagała do osiągnięcia dóbr materialnych lub ich zabezpieczania. Parafie w tym czasie przeżywały znaczne przeobrażenia, szukały sposobu samookreślenia się wobec

<sup>18</sup> A. Misiaszek, *Teologia pastoralna (podręcznik)*, Gdańsk 1994, s. 47–49.

<sup>19</sup> M. Midali, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondanscientifica*, Roma 1985, s. 19–22.

<sup>20</sup> Tamże, s. 34.

<sup>21</sup> J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 187.

nowych parafian, czyli wobec klasy robotniczej, która wszystko wartościowała pod kątem własnych interesów. Posiadacze i właściciele środków produkcji nie tylko zajęli miejsce dawnej arystokracji, ale odmiennie traktowali parafię. W przekonaniu tej klasy parafia miała im dopomagać w bogaceniu się<sup>22</sup>.

Pojawił się apologetyzm duszpasterski polegający na podkreśleniu wartości religijnych z równoczesnym uzasadnieniem moralności katolickiej w życiu społecznym. Sytuacja w XIX w. wpłynęła na powstawanie wielu dzieł z zakresu teologii pastoralnej. Było to konieczne dla osiągnięcia zmieniającego się działania duszpasterskiego w parafii<sup>23</sup>. Kapłani przywiązywali wielką uwagę do znajomości filozofii, teologii i metod oddziaływania praktycznego. Praca duszpasterska w parafii musiała być zaplanowana i dobrze zorganizowana. Parafia również włączała się w akcje społeczne, nierzadko polityczne. Problemy nowej klasy społecznej nazywanej proletariatem, odgrywały dużą rolę w życiu parafialnym. Parafia stawała się ogniwem łączącym nowe klasy społeczne, kapitalistów i robotników. W duszpasterstwie spotykamy nowe, dotąd nieznanne motywacje wartości nadprzyrodzonych. Właśnie w XIX w. powstają początki antropologizmu w duszpasterstwie, który później będzie miał wpływ na teologię<sup>24</sup>.

W pracy duszpasterskiej zaczyna się wychodzić od motywacji praktycznej korzyści, jaka wynika dla człowieka wierzącego w Boga i oddającego Mu cześć. Mentalność epoki domagała się znajdowania zysku we wszystkim, a więc w pracy duszpasterskiej podkreślano korzyści płynące z wiary i z dążenia do zbawienia. Możemy to wyjaśnić na następującym przykładzie: religijny kapitalista nie będzie wykorzystywał robotnika, a religijny robotnik będzie dobrze pracował, z czego jeden i drugi odnosić będą korzyści materialne. Znalezienie takiej motywacji było trudne i wymagało wysokiego poziomu intelektualnego i moralnego od duszpasterza.

Dokumenty Stolicy Apostolskiej z końca XIX i początku XX wieku wpłynęły znacznie na powstawanie nowych metod duszpasterskich. Papież św. Pius X przeprowadził chyba największą od czasów Soboru Trydenckiego reformę w Kościele. Zreformował prawo kanoniczne, kurię rzymską, wydał dokumenty dotyczące nauczania religii, a zwłaszcza przygotowania do sakramentów św., wydał dekret dotyczący Komunii św. codziennej i wczesnej u dzieci. Nie ulega wątpliwości, iż dekrety św. Piusa X przyczyniły się do rozwoju duszpasterstwa parafialnego aż do Soboru Watykańskiego II<sup>25</sup>.

Papież Benedykt XV kontynuował reformy w Kościele. Dokonał uporządkowania przepisów prawnych, które precyzyjnie określiły pracę duszpasterską

---

<sup>22</sup> J. Majka, Kościelna działalność dobroczynna w Polsce w XIX i pierwszej połowie XX wieku, w: Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, Lublin 1960, t. I, s. 547–584.

<sup>23</sup> C.F. Samanes, M.U. Carretero, Teologia dell' azione pastorale, Roma 1970, s. 147.

<sup>24</sup> Pius X, Encyklika *Pascendi dominici gregis* (1907). Papież potępił błędy modernizmu. Wydał dekrety: O częściej Komunii Świętej wiernych (1905), O Komunii Świętej dzieci (1910). Na początku pontyfikatu (1903) wydał *Motu proprio* o muzyce kościelnej, co ma wpływ na podniesienie życia liturgicznego. Benedykt XV, Najważniejszym dziełem papieża było ukończenie po 13 latach pracy nad Kodeksem Prawa Kanonicznego (1917). Kodeks stał się naturalnym podsumowaniem nauki Soboru Watykańskiego I (1869).

<sup>25</sup> J. Krukowski, Kościół i państwo, Lublin 1993, s. 228.

w parafii<sup>26</sup>. Wyznaczyły parafii i ustawiły jej zadania w całym Kościele powszechnym.

Jeżeli praca duszpasterska nie jest ściśle określona, to parafia może się stać instytucją społeczną spełniającą, najczęściej cele polityczne. Dlatego w historii parafia była często przedmiotem różnych zabiegów i przetargów. Takie usiłowania były najczęściej spotykane w Polsce w okresach okupacji, zaborów, gdy zabrakło niepodległości narodowej<sup>27</sup>. Również poza okresem niewoli różne partie polityczne chciałyby mieć parafie dla własnych, politycznych celów. Zwłaszcza podczas kampanii wyborczych parafia stanowi przedmiot zabiegów, jako miejsce agitacji politycznych. Przy odmowie pomocy w wyborach czy agitacjach, parafia bywa posadzana o swoje spekulacje i manipulacje polityczne. Wówczas mówi się, że parafia jest własnością wszystkich parafian niezależnie od ich życia religijnego i poglądów politycznych, chociażby te poglądy sprzeciwiały się prawu dekalogu czy nauce Kościoła. Dlatego parafia musi zachować wszystkie cechy instytucji duszpasterskiej.

## V. REFORMA PARAFII DOKONANA PRZEZ SOBÓR WATYKAŃSKI II

Sobór Watykański II określa parafię jako wspólnotę mistyczno-prawną. Prawo jest elementem zewnętrznym, organizacyjnym. Natomiast duch parafii jest elementem teologiczno-mistycznym. Parafia nazywana jest *mikrokościołem powszechnym*, charakteryzującą się identyczną strukturą wewnętrzną jak Kościół powszechny. Powinna być rozumiana jako prawna zewnętrzność i mistyczna wewnętrzność. Prawo określa następujące elementy, które stanowią parafię: terytorium, wierni, własny pasterz i kościół. Terytorium określa się w diecezji dokładnymi granicami, parafia jest jej częścią, wydzielonym terytorium, sektorem administracyjnym, który nie może być oderwany. Według prawa parafianami są wszyscy, którzy mieszkają na terenie wydzielonym jako parafia. Własny pasterz-*pastor proprius* jest kapłanem przeznaczonym i posłanym przez biskupa do parafii, czyli do ludzi, jego obowiązkiem jest troska o duszpasterstwo. W każdej parafii może być tylko jeden proboszcz. Własny kościół parafialny to znak widzialny jedności parafii, miejsce administrowania sakramentów św. Powinien być tylko jeden, każdy inny na tym terenie jest zależny od parafialnego.

### 1. Zmiany prawne dotyczące parafii wprowadzone przez Sobór Watykański II

W motu proprio *Ecclesiae sancte* zawarte są normy dotyczące parafii, zamieszczone w czterech dekretach soborowych: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*

<sup>26</sup> Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje, Poznań 1968.

<sup>27</sup> Parafię personalną tworzy się dla mniejszości narodowych, lub grup zawodowych np. parafię dla wojska.

i Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*<sup>28</sup>. Te dekry wprowadzają istotne zmiany w prawnym określeniu parafii. Normy zawarte w dekretach soborowych znajdują się również w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Zmiany prawne dotyczące parafii określone przez Sobór Watykański II nie są liczne, ale bardzo ważne ze względów duszpasterskich.

Biskup otrzymuje szeroką swobodę, gdy chodzi o zmianę proboszcza. Przed soborem proboszczowie byli usuwalni i nieusuwalni. Po soborze każdy proboszcz może być zmieniony, nawet bez podania powodu, w tej sprawie decyduje biskup. Biskup może dowolnie anulować przywileje wynikające z urzędu lub beneficjum, zawiesza się również prawo dotyczące konkursów beneficjalnych parafii.

Wszyscy proboszczowie, którzy ukończyli 75 rok życia powinni dobrowolnie poprosić biskupa o zwolnienie z pełnienia urzędu. Biskup swobodnie rozważy prośbę i biorąc pod uwagę okoliczności, prośbę uwzględni albo nie. W przypadku uwzględnienia, emerytowi zapewni utrzymanie (KPK kan. 538, par. 3).

Nie można łączyć *pleno jure* parafii z innymi beneficjami, np. z przynależnością do kapituły (KPK kan. 510). Biskup po wysłuchaniu Rady Prezbiterialnej może erygować, zmieniać, modyfikować te parafie, odnośnie których prawo przewiduje zgodę Stolicy Apostolskiej. Pozostały w mocy tylko przypadki szczegółowe, gdzie władza państwowa musi wyrazić zgodę albo jest wyraźne zastrzeżenie Stolicy Apostolskiej. W *motu proprio* znajdują się również wytyczne wskazujące na możliwość erygowania wspólnot kościelnych, duszpasterskich nie terytorialnych, zachodzi więc możliwość tworzenia parafii personalnych<sup>29</sup>.

Normy zawarte w dokumentach soborowych mają charakter prawno-pastoralny. Pozostawiają wiele swobody duszpasterskiej dla Kościoła lokalnego, bardziej niż uprzednio zacieśniają więź między biskupem, a parafią, w odczuciu wiernych biskup utrzymuje bezpośredni kontakt z parafią.

## 2. Teologia parafii w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II

Dokumenty soborowe dotyczące Kościoła, a więc pośrednio parafii, jako podstawowej struktury i będącej wiernym odbiciem Kościoła powszechnego, podkreślają dwie podstawowe sprawy: wspólnotowość, charakter widzialny i niewidzialny Kościoła. *Chrystus, jako jedyny pośrednik, ustanowił swój Kościół św., tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego u wszystkich. Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widziane zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie, nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwne, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego (KK 8).*

<sup>28</sup> Paweł VI, *Motu proprio Sacram Liturgiam*, AAS 56(1964), s. 139.

<sup>29</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 12.

Kościół jest dokładnym powtórzeniem pośrednictwa Chrystusa. Prawdziwy Bóg — dla człowieka i świata niepojęty, a równocześnie prawdziwy człowiek ze wszystkimi cechami ludzkimi. Chrystus jest pośrednikiem najdoskonalszym między Bogiem, a człowiekiem. Jego posłannictwo jest dzięki temu skuteczne, ponieważ przejawia pełną prawidłowość pośredniczenia. Kościół jest kontynuacją zbawczej misji Chrystusa, a więc musi mieć taką samą strukturę, dlatego mówimy, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, czyli jest Chrystusem działającym w dalszym ciągu, włączając się skutecznie w dzieje człowieka. Dlatego to Sobór Watykański II, po dogłębnym rozważeniu tajemnicy Kościoła, kieruje bez wahania swe słowa już nie tylko do swych synów i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi, pragnie on wszystko wyjaśnić, w jaki sposób pojmuje obecność Kościoła w dzisiejszym świecie. Ma więc sobór przed oczyma świat ludzi, czyli taką rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje, świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego.

Rozumienie wspólnoty w teologii soborowej wykracza znacznie poza ramy Kościoła, czy nawet w ogóle chrześcijaństwa. Wspólnota jest pojmowana znacznie szerzej. Człowiek jako wartość najwyższa jest wzywany przez Boga do zbawienia i dlatego pojęcie wspólnoty to cała rodzina ludzka będąca przedmiotem działania duszpasterskiego Kościoła. Takie ujęcie teologii człowieka i wspólnoty wyznacza podstawy działania duszpasterskiego w parafii. Parafia jest więc wspólnotą terytorialną niezależnie od liczby ochrzczonych zamieszkujących w granicach parafii.

Papież Paweł VI mówiąc o parafii stwierdził: *Parafia jest obecnością Chrystusa działającego przez swoich kapłanów. Parafia jest dla wszystkich. Jest ona ośrodkiem życia Kościoła.* W Dekrecie o pasterskich działaniach biskupów czytamy: *Muszą przeto ciągle dokładać starań, by wierni coraz głębiej poznawali i przeżywali poprzez Eucharystię tajemnicę paschalną celem wytworzenia jednego, mocno zwanego Ciała w jedności Chrystusowej miłości* (DB 15).

Sobór Watykański II mówiąc o obowiązkach biskupów wyznacza im jako cel tworzenie jedności zwartej, organicznej. Jedność osiągnięta przez Eucharystię ma być podobna do jedności Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, która uwypukliła się zdecydowanie w tajemnicy paschalnej. W życiu parafialnym jedność przejawia się we wspólnym uczestnictwie w Eucharystii, wspólnej modlitwie i przyjmowaniu sakramentów świętych.

Myśl soborowa o wspólnocie jest tak wyraźna, że jest zbyt mocno podkreślana i dlatego prowadzi w niektórych środowiskach do fałszywego rozumowania. Skoro parafia jest wspólnotą, to powinna gromadzić wszystkich parafian razem na jednej uczcie eucharystycznej. A więc powinna być w niedzielę tylko jedna msza święta koncelebrowana dla wszystkich parafian. Tłumaczy się, że liczne msze święte o różnych porach rozbijają wspólnotę. Tak interpretowana myśl soborowa o wspólnocie parafialnej jest szkodliwa dla całej wspólnoty, która chce uczestniczyć we mszy świętej niedzielnej, a kapłani mają obowiązek ułatwić to uczestnictwo, przez taki rozkład godzin celebry, aby każdy mógł być obecny. Na zakończenie dnia liturgicznego można stwierdzić, że cała wspólnota spotkała się z Chrystusem Eucharystycznym niezależnie od pory uczestnictwa we mszy świętej. Wadliwe pojęcie wspólnoty może doprowadzić do jej całkowitego rozbicia. Parafię rozumie się również jako wspólnotę sakramentalną. Jedność sakramentów św. jest czyn-



nikiem wpływającym na poczucie wspólnotowości, dlatego parafię rozpatrujemy również jako właściwe i naturalne środowisko przyjmowania i udzielania sakramentów świętych.

## ZAKOŃCZENIE

Życie chrześcijańskie jest skoncentrowane wokół sakramentów św., które są prawdziwymi środkami do zbawienia. Nie działają jednak przez sam fakt przyjęcia. W Dziejach Apostolskich czytamy o natychmiastowych skutkach wynikających z przyjęcia chrztu. Trzeba jednak pamiętać, że apostołowie posiadali im tylko właściwe dary, np. moc czynienia cudów lub przemawiania w różnych językach (Dz 5,12–16). Poza tym byli bezpośrednimi świadkami Ewangelii, a nawet w działalności Pana Jezusa odgrywali rolę aktywną: na Jego polecenie rozdzielali chleb na pustyni cudownie rozmnożony (J 6,10), wiosłowali i sterowali łodzią w czasie uciszenia wichru, wreszcie przygotowali Ostatnią Wieczerzę (Mt 26,19). Ich działalność w Ewangelii jest wyraźna. Te fakty sprawiły, iż praca duszpasterska apostołów miała prawie całkowitą skuteczność. Dlatego *cura pastorale* apostołów była zdecydowanie mniejsza i ograniczała się do posługi słowa, które było bezwzględnie skuteczne, również skutki przyjętych sakramentów świętych były natychmiast widoczne.

Dzisiaj sakramenty święte udzielane przez kapłanów i przyjmowane przez wiernych nie straciły nic ze swej skuteczności zbawczej, ale ta skuteczność wymaga pielęgnacji. Nazywamy to pracą duszpasterską, która prowadzi do poznania i przyjęcia wiary, czyli dostosowanie umysłu i woli do zasad i prawd wiary. Przyjęcie sakramentu nie gwarantuje jego skuteczności, potrzeba specjalnej troski wokół tego, co wynika z przyjętego sakramentu. Parafia w tym przypadku spełnia rolę kontynuatora opieki nad wiernymi przyjmującymi sakramenty święte.

Inne struktury duszpasterskie mają w tym względzie rolę wspomagającą wobec parafii. Prawnie również wyznacza ją jako jedynego administratora, chrzcielnicą jest tylko w kościele parafialnym, do błogosławienia małżeństwa jest uprawniony tylko proboszcz, lub kapłan przez niego delegowany. W nagłej potrzebie proboszcz może udzielić sakramentu bierzmowania. Parafia prowadzi dokumentację udzielenia i przyjęcia sakramentów świętych. Każda akcja duszpasterska w parafii ma tylko jeden cel, a mianowicie doprowadzenie wiernych do sakramentów świętych. Jeżeli jakaś akcja ma cel inny, nie jest duszpasterską, ponieważ dusza człowieka nie chce niczego innego od parafii, jak tylko sakramentów świętych.

Dyskusje na temat zastąpienia parafii innymi strukturami nie doprowadziły do rozumnego rozwiązania dlatego, że jest po prostu niezastąpiona, gdy chodzi o działalność duszpasterską bezpośrednio wpływającą na człowieka. Dzieje się tak, ponieważ jedynie parafia jest historycznie uzasadnionym ośrodkiem, czyli tym wszystkim, co przygotowuje, udziela i czuwa nad skutkami sakramentów świętych. Parafia w ciągu wieków przechodziła różne zmiany i reformy, które miały na celu uczynienie z niej sprawniejszego narzędzia sakramentów świętych.

Parafia dzięki swej aktywności jest ośrodkiem kulturotwórczym, co wynika choćby z obsługi sakramentów świętych. Styl i architektura świątyni służy głównie

temu, jej wartość jako dzieło sztuki jest jak gdyby „produktem ubocznym”. Muzyka kościelna i śpiew ma przede wszystkim cel ułatwienia przeżycia sakramentów świętych, a oprócz tego trwale należy do kultury. Przygotowanie do sakramentów św. i liturgia wpływają na wykształcenie człowieka, na jego niezależny, religijny rozwój. Tak rozumiana praca duszpasterska parafii służy zbawieniu i tworzy kulturę. Minione wieki dowodzą wielkiego dorobku parafii nie tylko na odcinku religijnym, ale również społecznym.

## **GRÜNDUNG UND GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG EINER PFARRGEMEINDE**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Die Gründung einer Pfarrgemeinde hat ihre geschichtliche Begründung. Von Jesus Christus wurden allein die Apostel berufen, ihre Mitarbeiter dagegen wurden gewählt oder von den Aposteln berufen. Mit der Zeit wuchs die Zahl der Christen an. Deshalb wurde es notwendig, die Kirche zu institutionalisieren. Die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel, waren für die Verbreitung des Evangeliums verantwortlich. Persönlich konnten sie jedoch nicht alle Menschen aufsuchen, und daher schickten sie ihre Mitarbeiter an Orte außerhalb ihrer Residenzstadt. Dort entstanden mit der Zeit die heutigen Pfarrgemeinden.

Die Pfarrgemeinde als solche wurde öfter reformiert und juristisch beschrieben. Die letzten Reformen einer Pfarrgemeinde nahm das II. Vatikanische Konzil in Angriff. Die Zahl solcher Reformen ist nicht besonders groß, aber ihre Bedeutung ist für eine Pfarrgemeinde von wesentlichem Charakter. Bestimmt wurden die Pflichten eines Pfarrers und seiner Mitarbeiter. Die löschraren und nicht löschraren Pfarrgemeinden büßten ihre Existenz ein. Der Bischof ist ermächtigt, den Pfarrer jeweils in eine andere Gemeinde zu versetzen. Sobald der Pfarrer sein 75. Lebensjahr beendet hat, sollte er dem Bischof seine Bereitschaft zur Antretung des Ruhestandes melden. Darüber entscheidet jedoch der Bischof. Er kommt dann für des Pfarrers Unterhalt auf.

## SPRAWIEDLIWOŚĆ, WOJNA I POKÓJ W NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Treść: - Wstęp. — I. Pojęcie sprawiedliwości. — II. Wojna w wierzeniach i religiach. — III. Pierwsze wieki chrześcijaństwa. — IV. Teoria wojny sprawiedliwej. — V. Wielka wiosna papieża Jana XXIII. — VI. Sobór Watykański II o pokoju. — VII. Pasterskie zaangażowanie Pawła VI na rzecz pokoju. — VIII. Pokojowe orędzia Jana Pawła II. — IX. V przykazanie — nie zabijaj. — X. Wobec zarzutów pacyfistów. — XI. Społeczne nauczanie Jana Pawła II. — XIII. Pokój i jego uwarunkowania w nauczaniu Jana Pawła II. — XIII. W służbie pokoju i sprawiedliwości. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

Ojciec Święty Jan Paweł II w kazaniu wygłoszonym 8 kwietnia 1984 roku podczas Mszy Świętej dla żołnierzy zgromadzonych na placu Świętego Piotra z racji Jubileuszowego Roku Odkupienia powiedział: *Tak liczna obecność tych, którzy z bronią w rękę służą ojczyźnie, skłania do poważnych pytań: Czy można być dobrym chrześcijaninem i dobrym żołnierzem? Czyż wojskowy może stanąć przed Chrystusem, który jest cichy i pokornego serca* (por. Mt 11,29)? *Jak można służyć bronią wewnętrznemu i międzynarodowemu pokojowi?*<sup>1</sup>.

Takie lub podobne pytania stawia sobie wielu młodych w chwili powołania ich do wojska. I choć niekoniecznie u wszystkich płyną one z wiary w Boga, to przyjęta tu perspektywa biblijna i teologiczno-moralna sprawia, że na wzór ewangelicznego bogatego młodzieńca niejako do samego Jezusa odnosimy pytanie: *Co powinniśmy czynić?* (por. Mt 19,16).

Perspektywa wewnętrznego i międzynarodowego pokoju jest jednocześnie szerokim tłem dla postawionego problemu. Na wstępie trzeba tu powiedzieć o dwojakiego rodzaju skrajnościach. Z jednej strony w imię patriotyzmu pojmowanego zbyt stronnico *zaszczytna służba w obronie własnego kraju* — jak się wyraził Jan Paweł II powołując się na *Gaudium et spes* nr 79 — *może przybierać fałszywy czy nawet śmieszny kształt*<sup>2</sup>.

Z drugiej strony może istnieć pewnego rodzaju fałszywy optymizm chrześcijański, żywiący się złudzeniami, co do prostej recepty dla wprowadzenia pokoju. Pod

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Jubileuszowy Rok Odkupienia, Watykan 1985, s. 367.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Pokój i młodzi idą razem, 1.01.1985.

adresem tego optymizmu Jan Paweł II powiedział: *Optymizm chrześcijański oparty na chwalebny Krzyżu Chrystusa i zesłania Ducha Świętego, nie usprawiedliwia żadnych złudzeń [...]. A zatem [...] chrześcijanin nie łudzi się ani co do swoich możliwości wprowadzenia pokoju, ani co do zasięgu podjętych w tym celu inicjatyw. Interesuje się więc wszystkimi ludzkimi poczynaniami na rzecz pokoju, uczestniczy w nich spoglądając na nie trzeźwo i z pokorą. Można by nawet powiedzieć, że „relatywizuje” je podwójnie: widząc je w perspektywie stanu grzeszności człowieka i umiejscawiając w zbawczym planie Boga. Chrześcijanin wie, że w ludzkim sercu drzemą skłonności do agresji, do panowania, do manipulowania innymi; wie, że niejednokrotnie podświadomie skłonności te wpływają na motywy działania, nawet mimo deklaracji czy postaw mających świadczyć o nastawieniu pacyfistycznym; chrześcijanin wie, że na ziemi społeczeństwo ludzkie, całkowicie pacyfistyczne, jest złudzeniem, i że ideologie, które ukazują je jako łatwe do zrealizowania, budzą nadzieje niemożliwe do spełnienia, mają bowiem błędną koncepcję ludzkiej kondycji, nie ujmują problemu w jego całości stosując ucieczkę, ażeby zagłuszyć lęk, lub, w innych przypadkach, kierując się własną korzyścią<sup>3</sup>.*

## I. POJĘCIE SPRAWIEDLIWOŚCI

Wedle tradycji chrześcijańskiej człowiek sprawiedliwy to taki, który działa odpowiedzialnie, aby — gdy stanie przed Panem na Sądzie — został uznany za sprawiedliwego. Sprawiedliwość jest jedną z podstawowych (tzw. kardynalnych) cnót moralnych.

W myśli prawnej starożytnego Rzymu sprawiedliwość to stała dyspozycja woli lub postawa człowieka, polegająca na gotowości oddawania każdemu tego, co mu się należy. Zakłada ona odpowiednie poznanie czyjegoś uprawnienia i obiektywnego dobra moralnego związanego z respektowaniem tegoż uprawnienia<sup>4</sup>.

Oddawanie tego, co komu się należy, zachodzi w trzech typowych dziedzinach stosunków między ludźmi. Stąd tradycyjnie wyróżnia się trzy rodzaje sprawiedliwości:

a) **Sprawiedliwość zamienna** — rządzi wymianą między osobami; opiera się na idei równości (np. usługi).

b) **Sprawiedliwość legalna** — rządzi zachowaniami jednostek wobec wspólnoty i stwarza zobowiązania wobec wspólnoty (np. służba wojskowa, podatki). Sprawiedliwość legalna, gwarantująca świadczenia jednostki na rzecz wspólnoty, sprzyja budowaniu dobra wspólnego, w ramach którego może realizować się pełniejsze dobro jednostki.

c) **Sprawiedliwość rozdzielcza** — rządzi stosunkiem wspólnoty do jednostki i sprawia, że dobro wspólne służy w niej wszystkim (np. ład prawny).

Świadczenie na rzecz jednostek we wspólnocie nie opiera się na idei równości, lecz proporcjonalności, tj. ze słusznym uwzględnieniem i wkładu jednostek

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Pokój — dar Boga powierzony ludziom, 1.01.1982; por. także słowa Pawła VI z orędzia z 1970 roku o tym, że „pokój nie jest bynajmniej jakąś usypiającą ideologią”.

<sup>4</sup> R. Sobąński, Cnota sprawiedliwości, *Gość Niedzielny* 49(1999), s. 6.

w dobro wspólne, i ważnych uwarunkowań ich sytuacji. Sprawiedliwość rozdzielcza polega więc na oddawaniu każdemu we wspólnocie tego, co mu się proporcjonalnie należy. To oddawanie jest pewną wartością, przyczynia się do zachowania ładu społecznego. Natomiast sprawiedliwość jako cnota w tej funkcji rozdzielczej, tj. w ukierunkowaniu na dobro jednostek we wspólnocie powinna być cechą wszystkich rządzących jakiegokolwiek stopnia.

Sprawiedliwość jest cnotą społeczną, gdyż ma funkcję wybitnie społeczną: w każdej wyróżnionej tu dziedzinie stosunków między ludźmi jest źródłem moralnego ładu społecznego. Na tle tradycyjnego podziału zastosowań sprawiedliwości wyróżnia się jeszcze **sprawiedliwość społeczną**. Rządzi ona stosunkami między grupami społecznymi o różnych interesach, przy czym wzajemne uprawnień i obowiązki opierają się na idei proporcjonalności. Sprawiedliwość społeczna koncentruje się na dobru wspólnym: wymaga od grup świadczenia na rzecz szerszego dobra wspólnego i tworzenia w społeczeństwie globalnym możliwości korzystania przez owe grupy z tegoż dobra wspólnego zgodnie z kierunkiem ich własnych potrzeb. W sprawiedliwości społecznej wyraża się więc przede wszystkim funkcja sprawiedliwości legalnej i rozdzielczej, gdyż odnosi się ona do budowania dobra wspólnego i udziału w nim.

Odmianą sprawiedliwości społecznej jest **sprawiedliwość międzynarodowa**; wyróżnia się ją ze względu na wagę stosunków między społecznościami państwowymi. O ile natomiast opiera się na idei równości, jest funkcją sprawiedliwości zamiennej w jej najszerszym zastosowaniu<sup>5</sup>.

W społeczeństwie pluralistycznym idea sprawiedliwości stawiana jest na piedestale, jako podstawowa cnota obywatelska. Ideologowie demokracji liberalnej nawiązują do tradycji ateńskiej, zapominając przy tym, iż sprawiedliwość jest wartością chrześcijańską. W takiej postawie można odnaleźć pozostałość refleksji marksistowskiej, która zinstrumentalizowała idee sprawiedliwości społecznej, czyniąc z niej element retoryki politycznej. Dopiero w kontekście Ewangelii sprawiedliwość nabiera sensu i staje się wartością bliską każdemu człowiekowi, a nie jedynie abstrakcyjnym rozważaniem.

Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* wyraził ważną tezę: współczesne doktryny polityczne redukują niekiedy sprawiedliwość społeczną do aktu legislacyjnego i pozbawiają ją wymiaru moralnego. Sprawiedliwość domaga się jednak dopełnienia przez miłość. W tejże encyklice papież stwierdza: *Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że — co więcej — może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jak nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość*<sup>6</sup>.

W Orędziu na 1 stycznia 1998 roku Jan Paweł II pisze: *Sprawiedliwość buduje, a nie niszczy, prowadzi do pojednania, a nie popycha do zemsty. Uważna refleksja pozwala dostrzec, że sprawiedliwość najgłębszymi korzeniami tkwi w miłości, której konkretnym wyrazem jest miłosierdzie. Gdy zatem sprawiedliwość zostaje ode-*

<sup>5</sup> Sprawiedliwość, w: Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993.

<sup>6</sup> DiM 12.

*rwana od miłosiernej miłości, staje się zimna i bezlitosna*<sup>7</sup>. Postawa biblijnego Samarytanina łączy radykalny sprzeciw wobec niesprawiedliwości z miłosiernym czynem wobec potrzebującego bliźniego. To najbardziej precyzyjne kryterium pozwalające na oddzielenie demagogicznego ujęcia sprawiedliwości od autentycznego rozumienia tej cnoty<sup>8</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* do cnoty sprawiedliwości dodał miłosierdzie (*misericordia*) i dopiero te dwie reguły uznał za wzajemnie komplementarne elementy natury ludzkiej. Do takiej tezy zainspirowała Akwinatę tradycja biblijna, a nie kultura Antyku. U proroka Izajasza możemy przecież przeczytać: *Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszość sierocie, w obronie wdowy stawajcie* (Iz 1,17). Realizacja tego przesłania nie jest łatwa, ale rezygnacja z niego to jednocześnie odrzucenie prawdziwego człowieczeństwa.

Sprawiedliwość przesycona miłosierdziem domaga się wysłuchania, ponieważ jak powiedział Ojciec Święty w sanktuarium w Łagiewnikach: *Potrzeba miłosierdzia, aby wszelka niesprawiedliwość na świecie znalazła kres w blasku prawdy*<sup>9</sup>.

## II. WOJNA W WIERZENIACH I RELIGIACH

Poglądy na wojnę we wszystkich wierzeniach i religiach były kształtowane przez ogólne wyobrażenia o systemie świata i porządku życia społecznego. Wojnie przypisywano funkcję utrzymania pożądanego porządku lub kary za odejście od zasad zalecanych przez system.

W wierzeniach społeczeństw plemiennych bogom przypisywano ogromną rolę w występowaniu wojny, ich przebiegu i wynikach. Wojny były otoczone rytuałem i stanowiły *sacrum*, które odnoszono do różnych etapów wojny (inicjacja wojowników, prośba do bóstw o przychylność, początek działań, ich prowadzenie, zwycięstwo), pozostających pod opieką najwyższych i specjalnych bogów<sup>10</sup>.

W judaizmie, chrześcijaństwie i islamie stosunek do wojny wynika z ogólnej koncepcji Boga, wiary, świata oraz człowieka — jego praw i obowiązków. Jednak w żadnej z tych religii nie ma pojęcia „boga wojny”, jest tylko Bóg Pokoju. Stosunek tych religii do wojny podlegał ewolucji. Uzasadnienie przemocy w krzewieniu islamu pojawia się jednak już u samego Mahometa, założyciela islamu. Było ono kontynuowane przez wszystkie wieki historii tej religii. Islam w dużej mierze kształtował się kosztem chrześcijaństwa, podbijając systematycznie kraje chrześcijańskie. W świetle faktów można powiedzieć, że islam powstał w atmosferze wojny, a uzasadnienia teologiczne wojny i praktyka podbojów wpisały się w islam. Dżihad (święta wojna) rozumiany jako zmaganie militarne na rzecz islamu, zdaniem A. Houraniego, stał się obowiązkiem muzułmanina praktycznie

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia, 1.01.1988.

<sup>8</sup> M. Zarzecki, Sprawiedliwość w życiu społecznym, *Gość Niedzielny* 26(2003).

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas poświęcenia Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach, 5.

<sup>10</sup> P. Crepon, *Religie a wojna*, Gdańsk 1994.

równoważnym z pięcioma podstawowymi filarami islamu, do których zalicza się wyznanie wiary, modlitwę, post, jałmużnę i pielgrzymkę do Mekki. Obecnie w uzasadnieniach przemocy liderzy fundamentalizmu muzułmańskiego posługują się zarówno Koranem, jak również tradycją i późniejszą spuścizną teologiczną islamu<sup>11</sup>.

W czasach biblijnych wojna była zjawiskiem tak częstym, że Stary Testament w sposób szczególny odnotowuje okresy pokoju (Sdz 3,1; Krl 5,4; 2 Krn 14,1,517). Również zajęcie Ziemi Obiecanej przez Hebrajczyków odbyło się częściowo w drodze konfliktu zbrojnego z zamieszkującymi ją ludami. Także później Naród Wybrany toczył liczne wojny. Prowadzone były one w myśl zasady: „Wrogowie Izraela są wrogami Pana (Sdz 5,31; Sm 30,26), a Pan wspiera swój naród w czasie walki” (Wj 14,1–14; Joz 10,11; 24,12; 1 Sm 17,45). Chociaż Stary Testament nie mówi o „świętej wojnie” wprost, to jednak o wojnach usankcjonowanych przez Boga wspomina dość często (Joz 8,1; Sdz 4,14–15; 1 Sm 23,4; 2 Krl 3,18). Formułowane są pewne zasady prowadzenia wojny. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy, że nie biorą w niej udziału mężczyźni świeżo po ślubie (Pwt 24,5), w Księdze Sędziów członkowie jednego z plemion Izraela dają wyraz swojemu rozgoryczeniu, że nie zostali wezwani do udziału w wojnie (Sdz 8,1). Król Saul utrzymywał stałą armię (1 Sm 14,52), a w obu Księgach Samuela wielokrotnie powtarzają się wzmianki o wojskach króla Dawida i jego najemnikach. Wojny były zażarte i okrutne.

Radykalna zmiana w postawie wobec wojny pojawia się w nauce Jezusa i przez pierwsze ćwierć wieku od jego narodzin wszelką przemoc uważano za złą i niezgodną z zasadami chrześcijaństwa. Wyznawcy Chrystusa nie stawiali oporu nawet wtedy, gdy rzucano ich lwom na pożarcie.

W ewangeliach wojna jako zjawisko występuje marginalnie. Wynika to z istoty nauki Chrystusa głoszącej miłość bliźniego, dobro, pokój między ludźmi, zakaz odwoływania się do przemocy nawet we własnej obronie. Chrystus mówi o wojnach jako o czymś złym, co zapowiada zbliżający się koniec czasów (Mt 24,6). Jednak nie potępia służby wojskowej. Żołnierze otrzymali od niego nakaz: *Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestajcie na swym żołdzie* (Łk 3,14). Według św. Jakuba Apostoła, wojny są złem wynikającym z nieopanowania ludzkich żądz (Jk 4,1).

### III. PIERWSZE WIEKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Chrześcijanie pierwszych wieków nie wypowiedali się w sposób kategoryczny na temat wojny. Co prawda nie walczyli ze swymi prześladowcami, ale służyli w wojsku rzymskim i brali udział w toczonych przez Imperium wojnach. Pojawiały się jednak pewne opinie. Na przełomie II i III stulecia Tertulian i Laktancjusz potępiali wojnę i zabraniali chrześcijanom służyć w wojsku. Żyjący nieco później (III w.) św. Cyprian i Orygenes byli przeciwnikami wojny, uważając ją za masowe

<sup>11</sup> Szersze studium w tej dziedzinie: K. Kościelniak, *Dżihad — święta wojna w islamie*, Kraków 2001.

morderstwo. Nie występowali jednak z uroczystymi zakazami służby wojskowej. Orygenes dawał wyraz niechęci do wojny, uznawał jednak za godziwe modlić się o zwycięstwo w słusznej wojnie, prowadzonej w obronie własnego kraju<sup>12</sup>.

Po wydaniu Edyktu Mediolańskiego w 313 roku postawa chrześcijan wobec służby wojskowej i wobec wojny uległa ewolucji. Co prawda św. Bazyli († 379) jeszcze gani tych, którzy podczas wojen przelewają krew ludzką, ale w tym czasie św. Atanazy († 373), wyraźnie potępiający zabójstwo, dopuszcza zabicie wroga w sprawiedliwej wojnie. Św. Ambroży (333–397) wysoko cenil pokój, lecz usprawiedliwia wojnę prowadzoną w obronie przed barbarzyńcami. Zbliżał się powoli czas sformułowania „jasnej nauki” mówiącej o stanowisku chrześcijan wobec wojny<sup>13</sup>.

#### IV. TEORIA WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Twórcą teorii wojny sprawiedliwej jest św. Augustyn (354–430), który stwierdził, że wojna sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. O jej ocenie moralnej decyduje motyw, którym kierują się walczący<sup>14</sup>. Zdaniem św. Augustyna, Chrystusowe wezwanie, by na zło nie odpowiadać złem, nie jest potępieniem każdej wojny. Uznał on za godziwą wojnę prowadzoną w słusznej sprawie. Akcentował jednak konieczność potępienia wszelkich związanych z działaniami wojennymi nadużyć. Podkreślał, że nie wolno toczyć wojen z umiłowaniem przemocy, okrucieństwa i nienawiści. Twierdził, że wojna jest karą za grzechy ludzkie, a udział w niej stanowi dla chrześcijan smutną, ale realną konieczność. Opracował teorię wojny sprawiedliwej, to znaczy prowadzonej w celu obrony lub naprawienia krzywdy. Aby wojna mogła być uznana za sprawiedliwą, musi ona spełniać następujące warunki: winna być prowadzona przez legalną władzę, a jej przyczyna musi być słuszna. Celem sprawiedliwej wojny jest ukaranie zła i przywrócenie pokoju.

Według św. Augustyna najlepiej byłoby w ogóle nie prowadzić wojen, ale zdarzają się sytuacje, w których chrześcijanie są zmuszani i uprawnieni do podejmowania działań zbrojnych. Skoro tak jest, to żołnierz podległy prawowitej władzy nie jest przestępcą, jeśli zabija człowieka, czyniąc to w jej imieniu. Św. Augustyn nie zapomina jednak, że każda wojna niesie ze sobą nieszczęścia, nawet gdy jest sprawiedliwa. Dlatego uważał, że lepiej jest kłaść podwaliny pod trwałą pokój nie przez wojnę, lecz w drodze rokowań.

W następnych wiekach teoria św. Augustyna była komentowana i dopracowywana. Św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) do dwóch warunków wojny sprawiedliwej dodał trzeci: musi być prowadzona z właściwą, sprawiedliwą intencją<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Wojna, w: Złota Encyklopedia PWN, [www.encyklopedia.pwn.pl](http://www.encyklopedia.pwn.pl).

<sup>13</sup> A. Stopka, Wojna czy sprawiedliwość?, *Gość Niedzielny* 45(2001).

<sup>14</sup> Wojna sprawiedliwa, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.

<sup>15</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981, s. 330–331.



Hiszpański dominikanin, św. Rajmund z Penafort († 1275), określił pięć warunków, które muszą być spełnione, aby można było uznać wojnę za sprawiedliwą:

1. Nigdy celem wojny nie może być zabijanie nieprzyjaciół, walczyć wolno jedynie w obronie zagrożonego życia, wolności lub własności;
2. W wojnie należy odrzucić wszelkiego ducha zemsty, nienawiści i chciwości;
3. Dążyć należy do jak najszybszego przywrócenia pokoju;
4. Decyzję o wojnie podejmować może jedynie monarcha;
5. Nie wolno angażować do walki kobiet, dzieci ani duchownych.

Już w średniowieczu pojawiły się głosy podważające teorię wojny sprawiedliwej. Chrześcijańskiego pacyfizmu bronił m.in. Erazm z Rotterdamu. Powstawały też Kościoły „pokoju”, takie jak kwakrzy, menonici czy bracia czescy. Nigdy jednak nie stanowiły one większości w chrześcijaństwie. Duże Kościoły znajdowały najczęściej usprawiedliwienie dla wojen.

Jednym z najpoważniejszych zarzutów przeciwko koncepcji wojny sprawiedliwej było stawianie przed stronami konfliktu wojennego niesłuchanie wysokich wymagań moralnych. Żadnemu państwu nie było łatwo ich spełnić.

Wraz z wynajdowaniem coraz doskonalszych broni zmieniał się również sposób prowadzenia wojny. Kościół dostrzegł nową sytuację i wyciągnął wnioski. Wyrazem tego było zawarte w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* przełomowe sformułowanie: *W naszych czasach ludzie przekonują się coraz bardziej, że spory, jakie mogą powstawać między narodami, należy rozwiązywać nie siłą zbrojną, lecz na drodze układów i porozumień. Przekonanie to wywodzi się najczęściej ze zrozumienia straszliwej siły niszczącej współczesnej broni oraz z obawy przed powodowanymi przez nią nieszczęściami i okropnymi zniszczeniami. Dlatego też w naszej epoce potęgi atomowej byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw*<sup>16</sup>.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II brak sformułowania „wojna sprawiedliwa”. Jest natomiast potępienie „wojny totalnej” i wyścigu zbrojeń oraz wezwanie do globalnego zakazu prowadzenia wojen.

Obowiązujący Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla konieczność unikania wojny. Podaje jednak *warunki usprawiedliwiającej uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej*<sup>17</sup>. Powaga takiej decyzji jest podporządkowana ścisłym warunkom uprawnienia moralnego. Potrzeba jednocześnie w tym przypadku:

- aby szkoda wyrządzona przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna;
- aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne;
- aby były uzasadnione warunki powodzenia;
- aby użycie broni nie pociągało za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż to, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia.

<sup>16</sup> PT 98.

<sup>17</sup> KKK 12309.

Są to elementy tradycyjnie wymieniane w teorii tzw. wojny sprawiedliwej<sup>18</sup>. Ojciec Święty Jan Paweł II podpisał Katechizm. Jednak w publikowanych co roku orędziach na Światowy Dzień Pokoju nie używa pojęcia wojny sprawiedliwej. Papież w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku pisze, że w XXI wieku widmo wojny totalnej zostało oddalone, ale plagę w dzisiejszym świecie stanowią regionalne konflikty zbrojne — etniczne czy religijne. Ojciec Święty nakreślił nowe warunki, w których możliwa byłaby „Ingerencja humanitarna”. Kiedy powstaje niebezpieczeństwo, że ludność cywilna padnie ofiarą niesprawiedliwego napastnika oraz kiedy spełzną na niczym próby działania politycznego i obrony bez użycia przemocy, uprawnione jest, a nawet konieczne, podjęcie konkretnych kroków w celu rozbrojenia agresora. Tego typu działania winny być jednak:

- ograniczone w czasie;
- mieć ściśle określone cele;
- należy je prowadzić z pełnym poszanowaniem prawa międzynarodowego;
- pod nadzorem uznanego organu władzy o charakterze ponadnarodowym;
- w żadnym zaś wypadku nie kierować się wyłącznie logiką militarną;<sup>19</sup>

Te warunki nakreślone przez papieża są jakby uzupełnieniem katolickiej doktryny o *uprawnionej obronie z użyciem siły militarnej*<sup>20</sup>.

## V. WIELKA WIOSNA PAPIEŻA JANA XXIII

Ten niezwykle energiczny człowiek rozpoczął swój krótki, bo trwający zaledwie cztery i pół roku pontyfikat w wieku 76 lat. Jak się wydaje głównym celem poczynił papieża Jana było poprawienie zewnętrznego wyglądu Kościoła, tak, aby postronni mogli z łatwością zobaczyć w nim światło i nadzieję, czyli żywą Ewangelię, a nie jakieś historyczne odpryski. Sama jednak zmiana zewnętrznych tynków nie wystarczy. Trzeba pomyśleć o fundamentach, wrócić do korzeni, do Pisma Świętego i czytelnej liturgii, do prawdziwej apostołskiej gorliwości, którą przygasiły niedawne wojny światowe, konflikt atomowy czy inne tragedie tamtych czasów.

Warto jednak pamiętać, że lata sześćdziesiąte przyniosły także wiele pozytywnych zmian i wiele nowych nadziei. W Afryce kolejne narody wyzwały się spod panowania kolonialnego, bardziej zamożne kraje wypowiedziały wojnę bezrobociu nawet za cenę inflacji i poczęły pilniej troszczyć się o zdrowie i wykształcenie swoich obywateli. Nawet kraje bloku komunistycznego otwarły się nieco na świat, starając się zrobić wrażenie rzeczywistości zamożnych i szczęśliwych.

Jan XXIII widział i doceniał te zmiany. W przeciagu dwóch lat ogłosił dwie ważne encykliki, które były odpowiedzią na wyzwania czasu. Opublikowana w roku 1961 *Mater et magistra* została nazwana encykliką sprawiedliwości rozdzielczej, natomiast *Pacem in terris* z roku 1963 „katolicką kartą praw człowieka”.

<sup>18</sup> KKK 2309.

<sup>19</sup> KKK 2313–2317.

<sup>20</sup> P. Piontek, Kościół wobec wojny, *Gość Niedzielny* 15(2002).

O ile *Mater et magistra* roztacza przed nami szeroką perspektywę historyczno-społeczną, a potem przechodzi do pouczeń moralnych, o tyle w *Pacem in terris* kierunek jest odwrotny. Być może to zdecydowało o powodzeniu tej encykliki. Bez wątpienia Jan XXIII chciał pokazać w *Pacem in terris*, że Karta Praw Człowieka ogłoszona po II wojnie światowej przez Organizację Narodów Zjednoczonych nie tylko nie stoi w sprzeczności z Ewangelią, ale w niej ma swoje źródło.

Papież wyliczał te prawa w dziewięciu rozbudowanych punktach, wychodząc od prawa do życia, prawa do rozwoju w godnych warunkach materialnych, prawa do zaspokojenia potrzeb moralnych i kulturalnych, prawa do wolności sumienia i wyznania, do wolności gospodarczej, wolności stowarzyszeń, wolności emigracji i imigracji, a wreszcie prawa do porządku prawnego i do ochrony swoich praw.

W dalszych rozdziałach encykliki papież przypominał, jak trudno zrealizować w pełni te ludzkie uprawnienia. Słuszne żądania ludzi można odróżnić od niewłaściwych jak ziarno od plew, jednak zrealizowanie ich i to w skali społecznej nie jest łatwe. Dlatego też Jan XXIII w kolejnych rozdziałach encykliki podał zasady etyczne, na jakich powinny być zbudowane relacje między obywatelami i władzą, relacje międzypaństwowe i wreszcie te relacje, które decydują o ładzie ogólnoswiatowym. Ta skierowana jak czytamy „do wszystkich ludzi dobrej woli” encyklika była godna swojego tytułu: O światowy pokój w prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności.

Życie międzynarodowe powinno być najpierw oparte na prawdzie, będącej przeciwieństwem zakłamania i obłudy, czyli prawdzie w znaczeniu moralnym. Tylko bowiem prawda na tle zmieniających się warunków społeczno-politycznych może być źródłem rozwoju i solidarności. Rzetelna informacja przyczynia się do porozumienia, zaangażowania, dialogu i kooperacji dla dobra rodziny ludzkiej.

Następnie powinno być ono oparte na sprawiedliwości, która zakłada wzajemne poszanowanie uprawnień państw, dotrzymywanie umów międzynarodowych oraz rozwijanie różnych form kooperacji dla dobra wspólnego poszczególnych państw i całej ludzkości. Encyklika podkreśla, że celem państwa jest dobro wspólne, ale tego dobra z  *pewnością nie można oddzielić od dobra całej rodziny ludzkiej*<sup>21</sup> Dlatego istnieje konieczność powszechnej troski o sprawiedliwość w wymiarze światowym.

Życie to powinno być także oparte na wolności, rozumianej bądź jako suwerenność, bądź jako klimat społeczno-polityczny. W pierwszym przypadku chodzi o poszanowanie autonomii wszystkich państw, a zwłaszcza państw słabszych przez silniejsze, w szczególności chodzi o niesienie pomocy i tylko pomocy; w drugim natomiast o współpracę i współdziałanie wszystkich państw na korzyść „każdego i całego człowieka” w całym świecie.

Czwartą zasadą, na której powinny być oparte stosunki międzynarodowe jest miłość, utożsamiana czasem z solidarnością. Miłość polega z jednej strony na unikaniu egoizmu pomiędzy państwami, a z drugiej na tworzeniu braterskich więzi, w tym także między ludźmi. Tak rozumiana miłość, większa od sprawiedliwości społecznej, leży u podstaw pokoju światowego. Kształtuje ona bowiem jak najgłębiej stosunki międzyludzkie.

---

<sup>21</sup> PT 98.

*Pacem in terris* ujmuje pokój w aspekcie pozytywnym jako poszanowanie praw człowieka i respektowanie zasad sprawiedliwości, prawdy, miłości i wolności. Warunkiem koniecznym, korelatem pokoju jest ład, porządek w świecie, a przede wszystkim między ludźmi. Konstrukcja tego ładu między ludźmi opiera się na założeniu, że istnieje Boży plan rządzenia i kierowania światem, a jego realizacja jest właśnie warunkiem pokoju.

Podobnie jak jeden jest tylko plan porządku wszechświata — Prawo Wieczne, tak samo jedna jest podstawa ładu wszelkiej ludzkiej społeczności — prawo naturalne. Zaprowadzanie tego powszechnego ładu prawa naturalnego jest warunkiem utrwalenia pokoju na świecie.

Bezpośrednią racją formalną porządku świata społecznego jest dobro wspólne społeczności porządkowanej, jego zaś bezpośrednim celem jest ochrona godności osobowej człowieka. Teza o naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka stanowi drugą podstawę encykliki znajdującą swe należyte uwzględnienie w analizie ładu społecznego na wszystkich jego szczeblach. Prawo zatem naturalne, godność osoby ludzkiej oraz opierające się na nich prawa osoby stanowią podstawowe założenia porządku społeczno-moralnego, na którym opierać się musi pokój ludzkości.

Papież odrzuca eskalację zbrojeń i strachu jako środka utrzymania pokoju. Podkreśla, że wojna prowadzona za pomocą środków masowej zagłady — nawet we własnej obronie — nie może być nazwana sprawiedliwą. Nawołuje do rozbrojenia i wprowadzenia zakazu produkcji broni masowej zagłady<sup>22</sup>.

## VI. SOBÓR WATYKAŃSKI II O POKOJU

Społeczna myśl Kościoła wychodzi z założenia, że pokój nie jest brakiem wojny. Sobór Watykański II stwierdza: *Pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się też z despotycznego władztwa, lecz słusznie zowie się „dziełem sprawiedliwości”* (Iz 32,17). *Jest on owocem porządku nadanego społeczeństwu ludzkiemu przez Boskiego jego Założyciela, nad którego urzeczywistnieniem pracować mają ludzie pragnący coraz to doskonalszej sprawiedliwości*<sup>23</sup>. Tenże sobór pragnie w imię prawdziwego i wzniesłego ideału pokoju wezwać gorąco chrześcijan, żeby z pomocą Chrystusa, *Sprawcy Pokoju, współdziałali ze wszystkimi ludźmi dla umocnienia między nimi pokoju w sprawiedliwości i miłości oraz żeby przysposabiali środki pokoju*<sup>24</sup>.

Szczególne zadanie i odpowiedzialność w dziele utrwalania pokoju stoją przed żołnierzami: *Ci wszakże, którzy sprawie ojczyzny oddani służą w wojsku, niech uważają siebie za sługi bezpieczeństwa i wolności narodów. Jeżeli bowiem to zadanie właściwie spełniają, naprawdę przyczyniają się do utrwalenia pokoju*<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> W. Piwoński, Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, Warszawa 1993, s. 160–161.

<sup>23</sup> KDK 78.

<sup>24</sup> KDK 77.

<sup>25</sup> KDK 79.

Sobór nawołuje też do nowego pokojowego sposobu myślenia: *Ci, którzy oddają się dziełu wychowania, zwłaszcza młodzieży, bądź urabiają opinię publiczną, niech za swój pierwszy obowiązek poczytują sobie troskę o to, by umysły wszystkich przepajać duchem nowego pokojowego sposobu myślenia. Także my wszyscy, mając na oku cały świat i zadania, jakie razem wykonać możemy w tym celu, winniśmy odmienić nasze serca, aby obecne pokolenie szło ku lepszemu*<sup>26</sup>. Chrześcijaństwo natomiast biorący udział w postępie ekonomiczno-społecznym i którzy walczą o sprawiedliwość i miłość przyczyniają się do dobrobytu ludzkości i pokoju światowego. W tej działalności niech świecą przykładem i jako jednostki i jako organizacje<sup>27</sup>.

## VII. PASTERSKIE ZAANGAŻOWANIE PAWŁA VI NA RZECZ POKOJU

Dla popierania zaangażowania chrześcijan na rzecz pokoju w świecie, powołał po raz pierwszy w historii Kościoła papież Paweł VI w 1967 roku specjalny organ watykański — Papieską Komisję Studiów „Iustitia et Pax”, której celem było inspirowanie i wspomaganie działalności katolików na rzecz sprawiedliwości społecznej i pokoju<sup>28</sup>. W 1971 roku przy Komisji powstał Komitet na rzecz Pokoju, którego zadaniem było podejmowanie inicjatyw i prowadzenie badań pokojowych oraz konsultacji służących pokojowi. W tym samym roku papież powołuje w Rzymie Papieską Radę „Cor unum” dla rozwoju postępu chrześcijańsko-społecznego<sup>29</sup>.

W swojej pierwszej encyklice programowej *Ecclesiam suam* papież stwierdził, że jego misja będzie polegała na *jednoczeniu ludzi w braterskiej miłości, aby umocnić Królestwo sprawiedliwości i pokoju*<sup>30</sup>. Dążeniu do sprawiedliwości poświęcona była właśnie encyklika *Populorum progressio*<sup>31</sup>.

Paweł VI postanowił włączyć wszystkich ludzi w dzieło budowania pokoju w świecie. Dlatego też, ustanowił, począwszy od 1968 roku, dzień 1 stycznia każdego roku Światowym Dniem Pokoju<sup>32</sup>. W swoim pierwszym orędziu papież przedstawia motywy ustanowienia corocznych obchodów Dnia Pokoju, podkreślając kluczowe znaczenie pokoju dla współczesnego świata. Tematy kolejnych orędzi stanowią spójną i znaczącą całość, która jasno wyraża koncepcję powszechnego wychowania ludzkości do pokoju:

- rok 1968: O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju”;
- rok 1969: Rozwój praw człowieka — drogą do pokoju;
- rok 1970: Samowychowanie do pokoju poprzez pojednanie;

<sup>26</sup> KDK 82.

<sup>27</sup> KDK 72.

<sup>28</sup> K. K a c z y Ń s k i, Pokój — centrum pasterskiego zaangażowania Pawła VI, *Seminare* 16(2000), s. 554.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> ES 16.

<sup>31</sup> AAS 59(1967), s. 257–299.

<sup>32</sup> P a w e ł VI, J a n P a w e ł II, Orędzia Papieskie Na Światowy Dzień Pokoju, Rzym – Lublin 1987, s. 29.

- rok 1971: Każdy człowiek jest moim bratem;
- rok 1972: Jeśli pragniesz pokoju, pracuj na rzecz sprawiedliwości;
- rok 1973: Pokój jest możliwy;
- rok 1974: Pokój zależy również od ciebie;
- rok 1975: Pojednanie — drogą do pokoju;
- rok 1976: Prawdziwy oręż pokoju;
- rok 1977: Jeśli chcesz pokoju — broń życia;
- rok 1978: Odrzucamy przemoc, popieramy pokój.

Oreędzia te stanowią wszechstronny wykład zasad, w oparciu, o które powinien być budowany pokój na świecie. Świadczą też o poczuciu szczególnej odpowiedzialności za zachowanie pokoju, tak ze strony papieża jak też i całego Kościoła katolickiego. Paweł VI określił też warunki, których spełnienie przyczyni się do zapanowania trwałego pokoju w świecie: wychowanie do pokoju i przestrzeganie praw człowieka. Wychowanie do pokoju dokona się poprzez przebaczenie i pojednanie, dialog i modlitwę. Natomiast przestrzeganie praw człowieka zakłada powszechne braterstwo międzyludzkie, sprawiedliwość i obronę życia<sup>33</sup>.

### VIII. POKOJOWE OREĘDZIA JANA PAWŁA II

Ojciec Święty Jan Paweł II kontynuuje dzieło swego poprzednika, przedstawia zasady, na których należy się oprzeć dążąc do pokoju. Wskazuje na istotną rolę odpowiedniego kształtowania myśli i postaw — ku pokojowi<sup>34</sup>. W związku z tym, że prawda służy sprawie pokoju, papież dogłębnie analizuje wzajemną współzależność tych dwóch wartości. Wykazuje kłamstwo i obłudę stwierdzeń opowiadających się za pokojem w obliczu jednoczesnego zawrotnego wyścigu zbrojeń. Dla chrześcijan prawda jest żywotną siłą pokoju<sup>35</sup>.

Papież analizuje również wzajemne związki pomiędzy pokojem a prawdziwą wolnością. Przedstawia liczne sytuacje braku wolności w stosunkach między państwami, w społeczeństwie, a także zniewolenie i uzależnienie poszczególnych ludzi. Pełna wolność człowieka zasadza się, zdaniem Jana Pawła II, na nawróceniu serca do Boga<sup>36</sup>.

Pokój będąc darem Boga jest ofiarowany człowiekowi. Zależy on także od działań ludzi, takich jak: informacja, badania naukowe i zaangażowanie na rzecz pokoju. Chrześcijanie wiedząc, że ich wysiłki na rzecz pokoju są zawsze ograniczone, powinni jednak stawać w pierwszym szeregu ludzi wprowadzających pokój<sup>37</sup>.

Uznając, że dialog jest niezbędnym warunkiem wprowadzenia pokoju, papież kreśli jego cechy. Wskazuje także na niektóre szczególne przeszkody w dialogu na rzecz pokoju. Określiwszy główne tematy dialogu międzynarodowego, Ojciec Święty wzywa do wzięcia w nim udziału i szukania dróg porozumienia<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> K. Kaczyński, jw., s. 559–562.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, Osiągniemy pokój wychowując do pokoju, 1.01.1979.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, Prawda siłą pokoju, 1.01.1980.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, Chcesz służyć sprawie pokoju — szanuj wolność, 1.01.1981.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, Pokój — dar Boga powierzony ludziom, 1.01.1982.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, Dialog na rzecz pokoju — wyzwaniem dla naszych czasów, 1.01.1983.

Jan Paweł II wzywając do odnowy serc, przestrzega przed niebezpieczeństwami zniekształcenia sumień — wojna rodzi się bowiem z grzesznego serca. Papież przedstawia elementy prawdziwego nawrócenia serc i odnowy ducha. Do tego nawrócenia w szczególnie sposób wezwani są chrześcijanie<sup>39</sup>.

Zwracając się w Międzynarodowym Roku Młodzieży przede wszystkim do ludzi młodych, Ojciec Święty przypomina swe wezwanie: Nie lękajcie się! Przestrzega przed zasadzkami świata, zachęca młodzież do odnalezienia trwałych wartości, na których można budować pokojową przyszłość<sup>40</sup>.

Papież omawia także współczesne zagrożenia pokoju: podział na bloki, widmo użycia broni atomowej, rosnący handel bronią, a także niedorozwój, zadłużenie i niesprawiedliwość. Wskazuje na solidarność i dialog, jako drogi przezwyciężenia tych niebezpieczeństw. Orędzie ewangeliczne stanowi wspaniałą zachętę do działań na rzecz pokoju<sup>41</sup>.

W związku z tym, że w roku 1987 przypadała 20 rocznica encykliki *Populorum progressio* Jan Paweł II wezwał do rozważenia postulatów solidarności i rozwoju w stosunkach między państwami. Píše o zagrożeniach tych wartości we współczesnym świecie przez ksenofobię, zamykanie granic, ideologie nienawiści. Chrześcijan zachęca do współdziałania z Chrystusem w dziele budowania pokoju na ziemi<sup>42</sup>.

Pokój jest niemożliwy bez poszanowania wszystkich praw człowieka wpływających z jego godności. Wolność religijna będąc jednym z tych praw winna być chroniona od wszelkiego przymusu. Papież przedstawia obowiązki, jakie w związku z tym obowiązują władze państwowe, przywódców religijnych i samych wierzących<sup>43</sup>.

Warunkiem pokoju jest poszanowanie mniejszości. Jan Paweł II wyprowadza zasadę poszanowania mniejszości narodowych z godności człowieka i jedności rodzaju ludzkiego. Przedstawia prawa (prawo do istnienia, do zachowania i rozwijania własnej kultury, do wolności religijnej, do kontaktów z innymi wspólnotami) i obowiązki (obowiązek współpracy na rzecz dobra wspólnego, poszanowania wolności i godności każdego człowieka) mniejszości narodowych<sup>44</sup>.

Zagrożeniem dla pokoju na świecie jest nie tylko wyścig zbrojeń, lokalne konflikty zbrojne i różne formy niesprawiedliwości społecznej, wciąż obecne w życiu ludów i narodów, ale także brak należytego szacunku dla przyrody, chaotyczna eksploatacja bogactw naturalnych i stopniowe pogarszanie się jakości życia. Ta sytuacja rodzi poczucie tymczasowości i niepewności jutra, którego konsekwencją są wielorakie formy zbiorowego egoizmu, żądzy posiadania i stosowania przemocy<sup>45</sup>.

W kolejnym Orędziu papież wzywa wszystkich do uważnej refleksji nad koniecznością poszanowania sumienia każdego człowieka w jego własnym otocze-

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Pokój rodzi się z serca nowego, 1.01.1984.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Pokój i młodzi idą razem, 1.01.1985.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, Pokój jest wartością, która nie zna podziałów, 1.01.1986.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju, 1.01.1987.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia, 1.01.1988.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju, 1.01.1989.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem, 1.01.1990.

niu i w świetle własnej odpowiedzialności. Szukając wspólnie prawdy, w duchu poszanowania sumienia innych, będziemy mogli postępować drogami pokoju, który przynosi wolność zgodnie z zamysłem Boga<sup>46</sup>.

Pokój jest podstawowym dobrem, które umożliwi poszanowanie i rozwój istotnych wartości człowieka: prawa do życia we wszystkich fazach jego rozwoju; prawa do uznania godności każdego człowieka niezależnie od rasy, płci i przekonań religijnych; prawa do posiadania dóbr materialnych niezbędnych do życia; prawa do pracy i do równego podziału jej owoców, co zapewnia uporządkowane i solidarne współżycie. Jako ludzie, jako wierzący i bardziej jeszcze jako chrześcijanie powinniśmy czuć się zobowiązani, by kierować się w życiu tymi wartościami sprawiedliwości, których uwieńczeniem jest największe przykazanie miłości<sup>47</sup>.

Coraz powszechniejszym i poważniejszym zagrożeniem dla pokoju w świecie, jak zauważa Jan Paweł II, staje się zjawisko skrajnego ubóstwa. Nierówności między bogatymi i ubogimi stają się coraz jaskrawsze nawet w krajach najbardziej rozwiniętych gospodarczo. Problem ten musi niepokoić sumienie ludzkości, jako że wielka liczba osób żyje w warunkach, które uwłaczają ich wrodzonej godności, co stanowi przeszkodę dla autentycznego i harmonijnego postępu całej wspólnoty światowej<sup>48</sup>.

W Międzynarodowym Roku Rodziny swoje Orędzie na Światowy Dzień Pokoju papież poświęcił refleksji nad ścisłą zależnością istniejącą między rodziną a pokojem. Rok ten stanowił stosowną okazję do wspólnego zastanowienia się nad tym, jak pomóc rodzinie, aby mogła w pełni odegrać swą niezastąpioną rolę w dziele budowania pokoju<sup>49</sup>.

Kolejne Orędzie skierowane jest przede wszystkim do kobiet. Ojciec Święty prosi je, by przez całe swoje życie, i działanie stawały się wychowawczyniami do pokoju: *niech będą świadkami, głosicielkami, nauczycielkami pokoju w relacjach między osobami i pokoleniami, w rodzinie, w życiu kulturalnym, społecznym i politycznym narodów, zwłaszcza tam, gdzie toczą się konflikty i wojny*<sup>50</sup>.

Głęboką troskę wyraża także Jan Paweł II o dzieci, które są ofiarami konfliktów wojennych i innych form przemocy. W szczególny sposób ogarnia pamięcią dzieci dotknięte cierpieniem. Jakże wiele z nich osiąga dojrzałość nie zaznawszy nigdy pokoju. Ich spojrzenie powinno być zawsze pogodne i pełne nadziei, a tak często jest przeniknięte smutkiem i lękiem, bo w swym krótkim życiu zbyt wiele już zobaczyły i przecierpiały! Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju! — apeluje papież<sup>51</sup>.

Istnieje wiele czynników, które mogą się przyczynić do przywrócenia pokoju poprzez spełnienie wymogów sprawiedliwości i ludzkiej godności. Nie można jednak rozpocząć żadnego procesu pokojowego, naucza Ojciec Święty, jeżeli nie dojrzej w ludziach postawa szczerego przebaczenia. Bez niego stare rany będą

<sup>46</sup> Jan Paweł II, Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju, 1.01.1991.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju, 1.01.1992.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim, 1.01.1993.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości, 1.01.1994.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju, 1.01.1995.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju, 1.01.1996.



nadal krwawić, podsycając w kolejnych pokoleniach zawziętą nienawiść, która jest źródłem zemsty i wciąż nowych zniszczeń. Udzielenie i przyjęcie przebaczenia to nieodzowny warunek wspólnego dążenia do prawdziwego i trwałego pokoju<sup>52</sup>.

Istnieje również ścisła zależność między sprawiedliwością każdego człowieka a pokojem wszystkich. Właśnie dlatego w kolejnym Orędziu na Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II zwraca się przede wszystkim do rządzących państwami, powodowany przekonaniem, że współczesny świat, choć naznaczony przez spory, przemoc i konflikty, które nękają wiele regionów, poszukuje nowych i bardziej stabilnych układów równowagi, aby zapewnić prawdziwy i trwały pokój całej ludzkości<sup>53</sup>.

Gdy troska o ochronę godności człowieka jest zasadą wiodącą, z której czerpiemy inspirację, i gdy wspólne dobro stanowi najważniejszy cel dążeń, zostają położone mocne i trwałe fundamenty pod budowę pokoju. Kiedy natomiast prawa człowieka są lekceważone lub deptane i gdy wbrew zasadom sprawiedliwości interesy partykularne stawia się wyżej niż dobro wspólne, wówczas zasiane zostaje ziarno nieuchronnej destabilizacji, buntu i przemocy. Oto główne tezy papieskiego Orędzia w roku 1999<sup>54</sup>.

Orędzie nadziei, płynące z betlejemskiej grotty ogłosił Ojciec Święty na początku nowego tysiąclecia: Bóg miłuje wszystkich ludzi na ziemi i obdarza ich nadzieją na nową epokę, epokę pokoju. Jego miłość, w pełni objawiona we Wcielonym Synu, jest fundamentem powszechnego pokoju. Ta miłość, przyjęta w głębi serca, pozwala każdemu człowiekowi pojednać się z Bogiem i z samym sobą, odnawia więzi między ludźmi i budzi pragnienie braterstwa zdolnego oddalić pokusę przemocy i wojny. Wielki Jubileusz wiązał się nierozzerwalnie z tym orędziem miłości i pojednania, wyrażającym najbardziej autentyczne dążenia ludzkości w naszych czasach<sup>55</sup>.

Papież zachęca wierzących w Chrystusa, a wraz z nimi także wszystkich ludzi dobrej woli, do refleksji nad dialogiem między różnymi kulturami i tradycjami narodowymi. Jest to temat o kluczowym znaczeniu dla losów pokoju. Także Organizacja Narodów Zjednoczonych dostrzegła potrzebę takiej refleksji i zaproponowała jej podjęcie, ogłaszając rok 2001 „Międzynarodowym rokiem dialogu między cywilizacjami”<sup>56</sup>.

W obliczu poważnych problemów wciąż jeszcze nękających świat, wśród których niepośledniej wagi jest nasilenie nowej przemocy wprowadzone przez zorganizowany terroryzm, Światowy Dzień Pokoju w roku 2002, dał całej ludzkości, a w szczególności przywódcom państw, okazję do zastanowienia nad wymaganiami sprawiedliwości i nad wezwaniem do przebaczenia<sup>57</sup>.

Przypomnieniem encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* rozpoczyna Jan Paweł II swoje Orędzie na Światowy Dzień Pokoju roku 2003. Jego wezwanie do prawdy,

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju*, 1.01.1997.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, 1.01.1998.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, 1.01.1999.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, „Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje”, 1.01.2000.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, 1.01.2001.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, 1.01.2002.

sprawiedliwości, miłości i wolności jest niezbędnym warunkiem zbudowania trwałego pokoju. Pokój jest nie tyle kwestią struktur, co osób. Struktury i procesy pokojowe — prawne, polityczne i gospodarcze — są niewątpliwie konieczne i na szczęście często się pojawiają. Wszelako są one jedynie owocem mądrości i doświadczenia nagromadzonego w ciągu historii przez niezliczone gesty pokoju, czynione przez ludzi, którzy nie tracili nadziei i nigdy nie ulegali zniechęceniu. Gesty pokoju rodzą się z życia osób, w duszach których stale mieszka pokój. Są dziełem umysłu i serca tych, *którzy wprowadzają pokój* (por. Mt 5,9). Gesty pokoju są możliwe wówczas, gdy ludzie w pełni doceniają wspólnotowy wymiar życia, a dzięki temu dostrzegają znaczenie i konsekwencje, jakie pewne wydarzenia mają dla ich własnej wspólnoty i dla całego świata. Gesty pokoju tworzą tradycję i kulturę pokoju. Papież wyraża swoje rozczarowanie działalnością ONZ i apeluje o dotrzymanie zawartych umów międzynarodowych<sup>58</sup>.

## IX. V PRZYKAZANIE — NIE ZABIJAJ

W Kazaniu na Górze Pan Jezus przypomina przykazanie: *Nie zabijaj* (Mt 5,21) i dodaje do niego zakaz gniewu, nienawiści i odwetu. Co więcej, Chrystus żąda od swojego ucznia nadstawiania drugiego policzka, miłowania nieprzyjaciół. On sam nie bronił się i kazał schować Piotrowi miecz.

Piąte przykazanie zakazuje pod grzechem ciężkim zabójstwa bezpośredniego i zamierzonego. Nie zabijaj, to również znaczy: nie morduj, nie gwałć, nie niszczyć... Chrześcijanin ma nakaz ochrony własnego życia — właśnie wynikający z przykazania: nie zabijaj, które zawiera w sobie dwa zakazy: nie zabijaj siebie i nie zabijaj innych. Zabójca i ci, którzy dobrowolnie współdziałają w zabójstwie, popełniają grzech, który woła o pomstę do nieba.

Kto broni swojego życia, nie jest winny zabójstwa. Jeśli jednak używa większej siły, niż potrzeba, będzie to niegodziwe. Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa.

Przypominając piąte przykazanie Jezus domaga się pokoju serca i piętnuje niemoralność zbrodniczego gniewu i nienawiści. Gniew jest pragnieniem odwetu. Jeśli gniew posuwa się do dobrowolnego pragnienia zabójstwa lub ciężkiego zranienia bliźniego jest grzechem śmiertelnym. Nienawiść jest grzechem ciężkim, gdy dobrowolnie życzy się bliźniemu poważnej szkody.

Każdy człowiek ma przyrodzone (naturalne prawo) do obrony. Chrześcijanin ma nakaz ochrony własnego życia. Człowiek może zrezygnować z dobra, jakim jest jego własne życie i jest to wtedy moralne, tylko i wyłącznie w przypadku, kiedy własne życie oddaje za życie innego człowieka. Dlatego moralne jest, kiedy policjant ginie chroniąc np. człowieka przed agresją bandyty, kiedy żołnierz ginie w obronie swojej ojczyzny — i chociaż jest to złem, iż ginie i grzechem dla tego, kto ich zabija — to jednak w konsekwencji jego ofiara staje się dobrem całej

<sup>58</sup> Jan Paweł II, Encyklika „Pacem in terris” — nieustanne zobowiązanie, 1.01.2003.

społeczności. Zaś niemoralnym jest, gdy inny człowiek nie broni napadniętej i bezbronnej kobiety, jeśli może on tej kobiecie pomóc — nawet jeśli taką postawę będzie tłumaczył później w sądzie, iż mu jego światopogląd odbiera prawo do stosowania przemocy w stosunku do bandyty. Dlatego praca w wojsku, policji, straży granicznej, ratownictwie, nazywa się służbą. Bo jest to wyjątkowa służba społeczeństwu, która powinna być w normalnym kraju objęta szczególnym szacunkiem i estymą.

Bezpodstawne bywa dzisiaj stwierdzenie typu: Dlaczego szkoli się armie wiedząc, że żołnierze będą musieli zabijać? To jest celowe wzbudzanie w sobie agresji. Czy to jest moralne? Każdy żołnierz wie, po co jest tym, kim jest — jemu agresja jedynie będzie przeszkadzać. Jeśli żołnierz jest właściwie szkolony, to z jego szkolenia eliminuje się agresję i nienawiść. Bo wszelkie tego typu odczucia zaburzają właściwą ocenę sytuacji. Żołnierz agresywny to fatalny żołnierz — zwykle staje się szybko ofiarą czyjejś agresji. Jeśli ktoś szkoli do agresji i nienawiści w stosunku do wroga, to popełnia kilka błędów. Pierwszym z nich jest to, że wpajanie w żołnierza negatywnych uczuć do przeciwnika (a tym jest nienawiść) powoduje, że żołnierz traci właściwą ocenę rzeczywistości. Napędza go wtedy ślepa nienawiść, a nie rozsądek. Staje się wtedy typowym mięsem armatnim. Nie mając właściwej oceny tego, co się dzieje, traci kontrolę i tak naprawdę jest bezużyteczny.

Zgodnie z kanonami szkoleń wojskowych, dobry żołnierz musi znać prawdę o przeciwniku, gdyż bez tego po prostu jest bezbronny. W siłach specjalnych np. uczy się ludzi właśnie opanowywania takich uczuć, gdyż zakłóca to w człowieku ważną cechę działania, jaką jest rzeczywista ocena sytuacji. Wprost przeciwnie: szkoląc żołnierzy uczy się ich, aby nie przeceniali przeciwnika, ani nie niedoceniali go. Mają panować nad emocjami, aby właściwie oceniać otoczenie i przeciwnika. Uczy się żołnierzy ducha braterstwa, współpracy i wzajemnego zaufania.

W warunkach wojennych stosuje się nieraz pewne elementy psychotechnik mające na celu mobilizację i wzmocnienie morale wojska. Sianie nienawiści przynajmniej w historii stosowano po stronie agresora, aby przez nienawiść, żądze odwetu czy tłumioną agresję przytłumić w człowieku zdolność oceny sytuacji, i aby żołnierz nie musiał za bardzo myśleć nad tym, po co idzie bić Bogu ducha winnych obywateli kraju, który ma najechać.

Kościół w sposób jasny i precyzyjny stawia tezę, że człowiek ma prawo i obowiązek chronić swoje życie. Jeśli złych ludzi nie powstrzymuje perswazja, ostrzeżenie — człowiek może zabić tylko w obronie własnej, kiedy inne środki zawiodły. Dlatego dzisiaj nie jest złem, że istnieje armia i policja — bo po to są te formacje, aby wobec złych ludzi działały prewencyjnie i odstraszająco. A jeśli to nie wystarcza, aby chroniły niewinnych nawet odbierając broń i życie agresorom.

## X. WOBEC ZARZUTÓW PACYFISTÓW

Ideolodzy pacyfizmu głoszą ładnie brzmiące hasło, że pokój jest najwyższą wartością i trzeba go bronić za wszelką cenę. Doktrynerzy nie odróżniają napastnika od napadniętego. Według świadków Jehowy sytuacja moralna żołnierza

polskiego i niemieckiego w 1939 roku była taka sama. Naiwni wyobrażają sobie, że jeśli nie dotykać broni, to reszta sama się ułoży.

Pacyfiści zwalczają szczególnie instytucję wojska. Wojsko jednak nie pragnie wojny, co jest zupełnie logiczne, bo nikt na wojnie bardziej nie ryzykuje niż żołnierz. O wojnach decydują politycy, a nie żołnierze. Typowe więc dla pacyfistów redukcje problemu wojny do istnienia wojska i broni jest więc przykładem mylenia skutku z przyczyną. Troszcząc się o pokój trzeba raczej starać się o to, by ustroj państwa uniemożliwił wszczęcie wojny i żeby państwem rządili ludzie zdolni do zapobiegania zagrożeniom.

Odmowa służby wojskowej w kraju pokojowym, jakkolwiek umotywowana, pokojowi wcale nie służy, lecz mu zagraża. Pacyfizm jako program polityczny jest zachętą dla drapieżcy, a więc czymś absurdalnym, tchórzliwym i niemoralnym. Taki „pacyfizm” głosiła w krajach zachodnich propaganda sowiecka, a teraz importuje się go do Polski.

Powołują się pacyfiści na słowa Jezusa, znane w wersji: *nie sprzeciwiajcie się złu* (Mt 39). Słowa greckie użyte w oryginale znaczą raczej: *nie rewanżujcie się złu* — chodzi o przeciwstawienie się ze zbliżoną siłą i zbliżonymi metodami. Jezus odrzuca w tym miejscu zacytowana wcześniej maksymę oko za oko, ząb za ząb. Nie należy się mścić.

Ostrzegął też Jezus Piotra, że *kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie* (Mt 26,52). Istotnie wiary i Jezusa mieczem się nie głosi. Sam zrezygnował z obrony, — ale nie zalecał wcale bierności wobec zabijania innych. Pasterz bronić ma owiec przed wilkiem. Cudzego policzka nadstawiać nie wolno! A to właśnie czyni „pacyfista”, dla którego życie i wolność innych ludzi nie wydają się godne obrony. Odwrotnie: wolno zrezygnować z obrony własnej, nie z cudzej.

Oczywiście nie znaczy to, że służba wojskowa i podleganie rozkazom zwalnia od słuchania sumienia i zasad moralnych. Obowiązkiem państwa jest, wprowadzanie takich praw by wojsko nie kojarzyło się z takim zagrożeniem. Obowiązkiem obywateli jest nie uchylanie się od świadczeń na rzecz armii, która ich broni, i nie uchylanie się od osobistego udziału w obronie kraju i zapewnienie bezpieczeństwa innym, gdy zachodzi tego konieczność<sup>59</sup>.

Dzisiejszy pacyfizm przypomina pacyfizm przedwojennych Francuzów, dla których największym przebojem muzycznym 1939 roku była piosenka Maurice'a Chevaliera „Nie chcemy umierać za Gdańsk”. Otóż wydaje się, że dzisiejsi pacyfiści nie chcą za nic umierać, bo nie ma dla nich sprawy, dla której warto oddać życie. Ten nastrój udziela się w społeczeństwach europejskich nawet przedstawicielom tak mało pacyfistycznych profesji jak zawodowi żołnierze<sup>60</sup>.

## XI. SPOŁECZNE NAUCZANIE JANA PAWŁA II

W swoim społecznym nauczaniu Jan Paweł II poruszył szereg problemów sygnalizowanych już przez jego poprzedników i Sobór Watykański II. Najogólniej

<sup>59</sup> M. Wojciechowski, Nadstawianie cudzego policzka, *Najwyższy Czas!* 14(1992), s. 7.

<sup>60</sup> G. Górny, Pacyfiści kontra pokój, *Przewodnik Katolicki* 10(2003), s. 9.

biorąc, cała problematykę można sprowadzić do pięciu działań: podstawowe zasady społeczne, prawa człowieka, praca ludzka, kultura i sprawy międzynarodowe.

Papież akcentuje w swoim społecznym nauczaniu trzy podstawowe zasady społeczne:

- prymat osoby ludzkiej;
- zasada pomocniczości w aspekcie negatywnym i pozytywnym;
- zasada praw człowieka.

Jan Paweł II jako pierwszy sformułował zasadę praw człowieka. Jest to „znak czasu” i jedno z najpilniejszych zadań Kościoła. Ojciec Święty nie tylko uświadamia ludziom znaczenie praw człowieka, ale głosi potrzebę ich realizacji dla sprawiedliwości w świecie. Nawiązuje w tym do encykliki *Pacem in terris* i *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ*.

W problematyce międzynarodowej na uwagę zasługują dwie kwestie: solidarność jako fakt klasowy i solidarność jako fakt ogólnoświatowy. W społecznej refleksji są to kwestie wyraźnie rozróżnione. Solidarność jako fakt klasowy to wspólne działanie ludzi znajdujących się w podobnej sytuacji, zmierzające do usunięcia niesprawiedliwości i krzywdy.

Podjmując zagadnienie solidarności w skali całego globu, papież dostrzega we współczesnym świecie więcej negatywów aniżeli pozytywów. Wskazuje na dysproporcje Wschód-Zachód i Północ-Południe, na kryzys mieszkaniowy, bezrobocie, zadłużenie, które są przejawami dowodzącymi braku solidarności w świecie. Są to źródła pesymizmu w odniesieniu do przyszłości. Papież mówi też o pewnych znamionach pozytywnych, np. o wzroście poczucia godności ludzkiej, świadomości współzależności, szacunku dla życia, uświadomieniu potrzeby ochrony środowiska. I dlatego solidarność w aspekcie ogólnoświatowym jest zarówno faktem, jak i postulatem społecznym. Wszystkie kraje, zarówno bogate, jak i biedne, powinny współpracować dla pełnego i harmonijnego rozwoju wszystkich ludzi i dla pokoju światowego, bowiem pokój jest dziełem solidarności<sup>61</sup>.

Gdy chodzi o konkretne sposoby realizacji sprawiedliwości społecznej (najczęściej rozwiązywanie konfliktów), to chrześcijaństwo preferuje dialog, cierpliwe szukanie porozumienia i kompromisu bez stosowania przemocy. Nawet strajk — w razie wyczerpania się innych możliwości — musi zakładać możliwość porozumienia. W tym znaczeniu Jan Paweł II mówił (Paryż, 31 V 1980) o szlachetnej walce o sprawiedliwość. Tak ważne jest bowiem — na tle dotychczasowych doświadczeń — żeby znoszenie jednych krzywd nie otwierało drogi innym<sup>62</sup>.

## XII. POKÓJ I JEGO UWARUNKOWANIU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Myśl społeczna Jana Pawła II wychodzi z założenia, że pokój nie jest brakiem wojny<sup>63</sup>. Pokój to określony proces, i to proces ze wszech miar dynamiczny<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Społeczne nauczanie Jana Pawła II, w: W. Piwo w a r s k i, jw.

<sup>62</sup> Zasada sprawiedliwości społecznej, w: W. Piwo w a r s k i, jw.

<sup>63</sup> KDK 78.

<sup>64</sup> J a n P a w e ł I I, Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju, 1.01.1989.

Najogólniej można powiedzieć, że pokój to *stan współżycia między państwami oparty na wzajemnym uznaniu ustalonego stanu posiadania oraz możliwości współdziałania w sferze życia społecznego i prywatnego*<sup>65</sup>.

Takie ujęcie pokoju w wymiarze międzynarodowym kryje w sobie kilka istotnych elementów:

— istnienie najbardziej prostych kontaktów społecznych pomiędzy określonymi bytami państwowymi i narodowymi;

— postawa wzajemnej akceptacji ze strony zainteresowanych bytów państwowych i narodowych ustalonego stanu posiadania;

— współdziałanie poszczególnych bytów społecznych w ramach społeczności międzynarodowej<sup>66</sup>.

Aby mógł zaistnieć pokój rzeczywisty, jak twierdzi Jan Paweł II, *niezbymalne prawa muszą być chronione we wszystkich okolicznościach*<sup>67</sup>. Podstawowym uwarunkowaniem pokoju jest bezwzględne poszanowanie podmiotowości poszczególnych bytów państwowych i narodowych, poprzez stworzenie i zagwarantowanie im przestrzeni ich życia i urzeczywistniania się. Przede wszystkim każdy byt społeczny, jako podmiot, musi mieć prawo do realizacji swej wolności<sup>68</sup>.

Obok wolności także sprawiedliwość jest drugim istotnym wymogiem poszanowania każdego bytu w jego podmiotowości. Ponieważ pokój w tym poszanowaniu się wyraża, stąd słusznie się twierdzi, że nie ma pokoju bez sprawiedliwości. To właśnie niesprawiedliwość leży najczęściej u podłoża konfliktów i wojen. Jan Paweł II mówi o tym w sposób jednoznaczny: *Jeżeli niesprawiedliwość we wszystkich swych przejawach jest pierwszą przyczyną przemocy i wojen, to jest rzeczą jasną, że dialog na rzecz pokoju jest zasadniczo nierozzerwalnie związany z dialogiem na rzecz sprawiedliwości*<sup>69</sup>.

Sprawiedliwość ta z kolei jest gwarantowana przez tzw. naturalne prawa społeczne i solidarnościowe, których przedmiotem są sprawy społeczne, gospodarcze, kulturowe<sup>70</sup>. Można powiedzieć, że na ile prawa te służą urzeczywistnianiu sprawiedliwości, na tyle służą one pokojowi<sup>71</sup>.

Biorąc pod uwagę różne postacie pokoju (pomiędzy państwami i narodami, w określonym społeczeństwie, w rodzinie), społeczna nauka Kościoła wychodzi od stwierdzenia, że nie ma autentycznego pokoju w płaszczyźnie międzynarodowej bez rzeczywistego pokoju w ramach poszczególnych państw, narodów i społeczeństw<sup>72</sup>. Istotą zaś pokoju społecznego i państwowego jest bezwzględne poszanowanie człowieka w jego godności<sup>73</sup>.

<sup>65</sup> T. Ślipko, Zarys etyki szczegółowej, t. 2, Kraków 1982, s. 359.

<sup>66</sup> H. Skorowski, Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej, Warszawa 1996, s. 217–218.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, Osiągniemy pokój wychowując do pokoju, 1.01.1979.

<sup>68</sup> H. Skorowski, jw., s. 220–221.

<sup>69</sup> Jan Paweł II, Dialog na rzecz pokoju — wyzwaniem dla naszych czasów, 1.01.1983.

<sup>70</sup> F. Mazurek, Nauczanie Kościoła o prawach człowieka, *ChS* 3(1986), s. 4–6.

<sup>71</sup> H. Skorowski, jw., s. 223.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, Pokój — dar Boga powierzony ludziom, 1.01.1982.

<sup>73</sup> H. Skorowski, Pokój a prawa człowieka, *ComP* 5(1989), s. 73–82.

Nie ma zatem prawdziwego pokoju bez uznania, zagwarantowania, zabezpieczenia i bezwzględnego poszanowania praw człowieka, które zabezpieczają jego godność. Ojciec Święty Jan Paweł II tak to ujmuje: *Zarzewie wojny w swoim pierwotnym i podstawowym znaczeniu kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie niezbywalne prawa człowieka są naruszane. To jest zupełnie nowe spojrzenie na sprawę pokoju. Jest ono na wskroś współczesne, w pewnej mierze różne od tradycyjnego, a równocześnie głębsze i gruntowniejsze*<sup>74</sup>.

### XIII. W SŁUŻBIE POKOJU I SPRAWIEDLIWOŚCI

W czasie spotkania z Wojskiem Polskim na lotnisku w Zegrzu Pomorskim k. Koszalina (2 VI 1991) Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim przemówieniu nawiązał do Soboru Watykańskiego II: *Ci wszyscy, którzy sprawie ojczyzny służą w wojsku, niech uważają siebie za sługi bezpieczeństwa i wolności narodów*<sup>75</sup>.

Sztandar w każdej formacji wojskowej jest szczególnym symbolem nie tylko danej jednostki, ale też *ojczyzny, której sprawie szczególnie oddani są ci, którzy pełnią służbę wojskową*<sup>76</sup>.

Szczególnie otwarty na duszpasterstwo wojskowe jest młody żołnierz: *Poddany wojskowej dyscyplinie, równocześnie bardziej odczuwa sprawy swego wnętrza i poniekąd spontanicznie szuka wewnętrznego uporządkowania i ładu*<sup>77</sup>. Dla kapelanów istnieje wówczas niepowtarzalna możliwość ewangelizacji, katechizacji, zbliżenia żołnierza do modlitwy i do życia sakramentalnego.

Mówiąc o służbie żołnierskiej Jan Paweł II — syn oficera Wojska Polskiego — stwierdza: *Służba wojskowa jest nie tylko zawodem czy obowiązkiem. Musi być także wewnętrznym nakazem sumienia, nakazem serca. Tradycje żołnierskie Polaków poprzez wieki związały służbę wojskową z miłością Ojczyzny*<sup>78</sup>. Miłość Ojczyzny, poczucie sprawiedliwości, troska o bezpieczeństwo i wolność Polski — dodaje papież — *niech wyznaczają sens waszej wojskowej służby*<sup>79</sup>.

Na zakończenie swego przemówienia Ojciec Święty jeszcze raz wrócił do nauki Soboru Watykańskiego II. Uczy on, że *póki [...] będzie istniało niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie międzynarodowej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę, póty rządowi nie można zaprzeczać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpierw wszystkie środki pokojowych rokowań*<sup>80</sup>. Papież życzył, by *środki pokojowych rokowań były zawsze skuteczne i przynosiły pokój, pokój dla całego świata [...], by armia polska i wszystkie inne armie służyć mogły w pokoju swoim narodom i ojczyznom*<sup>81</sup>.

<sup>74</sup> Jan Paweł II, Chcesz służyć sprawie pokoju szanuj wolność, 1.01.1981.

<sup>75</sup> KDK 79.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Wojskiem Polskim, Koszalin 2 VI 1991, p.1, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny, Przemówienia, homilie, Kraków 1999, s. 571.

<sup>77</sup> Tamże, s. 5.

<sup>78</sup> Tamże, s. 4.

<sup>79</sup> Tamże, s. 5.

<sup>80</sup> KDK 79.

<sup>81</sup> Jan Paweł II, jw., s. 5.

W przemówieniu do członków Rady Centralnego Biura Koordynacji Duszpasterskiej Ordynariuszy Wojskowych oraz świeckich związanych z Międzynarodowym Duszpasterstwem Wojskowym, którzy przybyli do Rzymu, aby wspólnie przygotować dokument wprowadzający ogłoszoną Konstytucję Apostolską *Spiritali militum curae*, Jan Paweł II powiedział: *Ci, którzy służą swojemu krajowi w siłach zbrojnych, żyją w szczególnych warunkach, które domagają się specyficznego apostołstwa, apostołstwa ich wierzących towarzyszy. Dotyczy to zawodowych wojskowych, których obowiązki i tryb życia oraz odpowiedzialność w dziedzinie obrony domagają się specjalnego rozumienia i opieki duszpasterskiej. Pełnią oni obowiązki, które związane są z pewnym ryzykiem i wymagają pogłębionej refleksji nad problemami etycznymi, związanymi z ich zawodem [...]. Tak odpowiedzialny wojskowy jako chrześcijanin będzie gorliwie zabiegał o to, by wnikliwie i odważnie kształtować swoje sumienie w odniesieniu do ważnych problemów służby na rzecz pokoju i bezpieczeństwa, by móc dokonywać właściwych wyborów w tym, co od niego zależy, oraz przyczynić się do wytworzenia jasnych poglądów na te sprawy u ludzi młodszych od siebie oraz w opinii publicznej*<sup>82</sup>.

Myśląc o tych wszystkich, którzy pełnią zasadniczą służbę wojskową Ojciec Święty dodał: *Jest ona pewnego rodzaju próbą mogącą okazać się doświadczeniem zgubnym dla ich wiary i praktyk religijnych, wyrwaniem żołnierzy z ich naturalnego środowiska; może jednak stać się okazją spotkania z ludźmi prawdziwie wierzącymi*<sup>83</sup>.

Kiedy Jan Chrzciciel witał żołnierzy rzymskich na brzegu Jordanu, nie wzywał ich do porzucenia zawodu, lecz zachęcał do wykonywania go uczciwie i sprawiedliwie. Sam Jezus okazał życzliwość setnikowi, który przybył do niego z nadzieją. Św. Franciszek Salezy podkreślał, że jesteście zdolni do chrześcijańskiego życia, przystosowanego do waszego zawodu: *Błędem a nawet herezją jest chęć wykluczenia pobożnego życia z żołnierskiej kompanii [...]* Przez „życie pobożne” rozumiał on więź z Bogiem, będącą odpowiedzią na Jego miłość oraz chrześcijańską inspirację w całym życiu<sup>84</sup>.

W sobotę, 18 listopada 2000 roku w Auli Pawła VI Jan Paweł II przyjął w południe na audiencji ok. 2 tys. pielgrzymów polskich, przybyłych na obchody Jubileuszu Wojska i Policji. Hasłem Jubileuszu były słowa: „Z Chrystusem w obronie sprawiedliwości i pokoju”. W swoim przemówieniu Ojciec Święty stwierdził: *Świat potrzebuje także dzisiaj [...] sprawiedliwości i pokoju. Trzeba, ażeby tym słowom nadać konkretną treść, a czasem może i przywrócić właściwe znaczenie. Pragnę tu wspomnieć również polskich żołnierzy pełniących swą misję w Bośni, Kosowie, Libanie i na Wzgórzach Golan*<sup>85</sup>.

Papież nawiązał następnie do przykładu odważnego żołnierza, człowieka sprawiedliwego i pobożnego — setnika imieniem Korneliusz. To on po spotkaniu

<sup>82</sup> Jan Paweł II, Przemówienie o potrzebie pracy duszpasterskiej wśród ludzi związanych z wojskiem, w: Schowaj miecz. Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Materiały z sympozjum irenologicznego w Łodzi-Łagiewnikach 17–19 listopada 1989 roku, Niepokalanów 1993, s. 226.

<sup>83</sup> Tamże, s. 226–227.

<sup>84</sup> Tamże, s. 227–228.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, Dawajcie świadectwo Ewangelii, 18 XI — Jubileusz Wojska i Policji, *OssRomPol* 3(2001), s. 50.



z Piotrem przyjął chrzest, a z nim jego żołnierze i cały dom (por. Dz 10,1–48). Ojciec Święty życzył polskim żołnierzom i funkcjonariuszom policji, aby po tej pielgrzymce wrócili do swoich miejsc służby i do swoich rodzin *umocnieni duchowo i gotowi do dawania świadectwa Ewangelii i Krzyżowi. Gotowi trwać wiernie przy Chrystusie, broniąc sprawiedliwości i pokoju*<sup>86</sup>.

Jubileusz Wojska i Policji zgromadził w dniach 18 i 19 listopada 2000 roku w Rzymie tysiące przedstawicieli sił zbrojnych i policyjnych z wszystkich kontynentów, którym towarzyszyli biskupi polowi, duszpasterze i rodziny. W homilii wygłoszonej w niedzielę podczas Jubileuszowej Mszy świętej na placu św. Piotra, Jan Paweł II powiedział: *Któż lepiej niż wy, drodzy żołnierze i członkowie sił policyjnych, mężczyźni i kobiety, może zaświadczyć o obecności w świecie przemocy i niszczących sił zła? Wy walczyście z nimi każdego dnia, jesteście bowiem powołani, aby bronić słabych, ochraniać uczciwych, wspomagać pokojowe współistnienie narodów. Każdy z was odgrywa rolę „strażnika”, który musi wyteżać wzrok, aby zawczasu zażegnać niebezpieczeństwo i wszędzie krzewić sprawiedliwość i pokój*<sup>87</sup>.

W pracy codziennej żołnierze stykają się z *trudnymi i czasem dramatycznymi sytuacjami, które podważają nasze ludzkie pewniki*. Nie powinni jednak tracić ufności w obliczu nawet *najtrudniejszych i najbardziej złożonych sytuacji*. Zawsze muszą umieć dostrzegać i wspomagać wszelkie *pozytywne oznaki odnowy indywidualnej i społecznej*. Papież gorąco apeluje: *Bądźcie gotowi wspierać wszelkimi środkami odważne dzieło budowania sprawiedliwości i pokoju*<sup>88</sup>.

Ojciec Święty wyjaśnia dalej żołnierzom, czym jest pokój: „Pokój jest fundamentalnym prawem każdego człowieka, które należy nieustannie umacniać, pamiętając, że *ludziom, ponieważ są grzeszni, zagraża niebezpieczeństwo wojny i aż do nadejścia Chrystusa będzie zagrażać* (por. KDK)<sup>89</sup>”.

Jak pokazują jednak niedawne doświadczenia, czasem utrwalanie pokoju musi przerodzić się w jego wymuszenie. Należy wówczas *podjąć konkretne działania w celu rozbrojenia agresora*. Papież ma tu na myśli tzw. „ingerencję humanitarną”, która w przypadku nieskuteczności działań politycznych i pokojowych metod obrony *stanowi ostateczny środek, po jaki należy sięgnąć, aby powstrzymać rękę niesprawiedliwego napastnika*<sup>90</sup>.

Ingerencja humanitarna, jak naucza Jan Paweł II, dopuszczalna jest w sytuacji: *kiedy powstaje niebezpieczeństwo, że ludność cywilna padnie ofiarą niesprawiedliwego napastnika, oraz kiedy spełzną na niczym próby działania politycznego i obrony bez użycia przemocy, uprawnione jest, a nawet konieczne podjęcie konkretnych kroków w celu rozbrojenia agresora. Tego typu działania winny jednak być ograniczone w czasie i mieć ściśle określone cele, należy je prowadzić z pełnym poszanowaniem prawa międzynarodowego i pod nadzorem uznanego organu władzy o charakterze ponadnarodowym, w żadnym zaś wypadku nie kierować się wyłącznie logiką militarną*<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Tamże, s. 4.

<sup>87</sup> Jan Paweł II, Bądźcie ludźmi pokoju i sprawiedliwości, 19 XI 2000 — Jubileusz Wojska i Policji, *OssRomPol* 2(2002), s. 35.

<sup>88</sup> Tamże, s. 3.

<sup>89</sup> Tamże, s. 4.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Jan Paweł II, „Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje”, 1.01.2000, s. 11.

W obliczu tych dramatycznych i złożonych sytuacji należy w każdym przypadku i wbrew wszelkim rzekomym „racjom” wojny bronić — zdaniem papieża — tezy, że *najważniejsze jest prawo humanitarne, a tym samym także obowiązek zagwarantowania prawa do pomocy humanitarnej cierpiącej ludności i uchodźcom*<sup>92</sup>.

Ojciec Święty dziękuje żołnierzom za odwagę, z jaką przywracają pokój w krajach zniszczonych przez bezsensowne wojny, za pomoc jaką niosą, nie bacząc na niebezpieczeństwa, społecznościom dotkniętym przez klęski żywiołowe i misje humanitarne jakich się podjęli w ostatnich latach. *Spełniając swoje niełatwe obowiązki, narażacie się często na niebezpieczeństwa i musicie ponosić poważne wyrzeczenia*<sup>93</sup>. Składa hołd tym wszystkim, którzy zapłacili życiem za wierność swojej misji. *Zapominając o sobie i gardząc niebezpieczeństwem, oddali społeczeństwu bezcenną przysługę*. Skąd jednak — zadaje Jan Paweł II pytanie — czerpali oni siły, aby do końca wypełnić swój obowiązek, jeśli nie z całkowitej wierności wyznawanym ideałom? I odpowiada natychmiast: *Wielu z nich wierzyło w Chrystusa, a Jego słowo rozjaśniało ich życie i nadało im ofierze walor przykładowy. Ewangelię uczynili oni kodeksem swego postępowania*<sup>94</sup>.

W przesłaniu do 41 kapelanów wojskowych (był także przedstawiciel polskiego Ordynariatu Polowego WP) uczestniczących w kursie formacyjnym zorganizowanym w marcu 2003 roku w Rzymie przez Kongregację ds. Biskupów i Papieską Radę „*Iustitia et Pax*” na temat prawa humanitarnego Ojciec Święty powiedział: *Prawie wszystkie ordynariaty polowe przystały na kurs swoich przedstawicieli: świadczy to o potwierdzeniu wartości tej inicjatywy, która ma być wyraźnym znakiem tego, jaką wagę Stolica Apostolska przywiązuje do prawa humanitarnego jako narzędzia służącego ochronie godności osoby ludzkiej, również w tragicznym kontekście wojny*<sup>95</sup>.

Mówiąc o roli i zadaniach kapelanów wojskowych w rejonach objętych konfliktami zbrojnymi Jan Paweł II stwierdził: *powodowani miłością Chrystusa, są zobowiązani na mocy specjalnego powołania do dawania świadectwa, że nawet pośród najostrzejszych walk zawsze można, a zatem należy szanować godność przeciwnika wojennego, godność ofiar cywilnych, niezbywalną godność każdej istoty ludzkiej, która znalazła się w ogniu starć zbrojnych. Umożliwia to również pojednanie, konieczne do przywrócenia pokoju po konflikcie*<sup>96</sup>.

Wojna jako narzędzie rozwiązywania sporów między państwami została potępiona jeszcze przed podpisaniem Karty Narodów Zjednoczonych, przez sumienie znacznej części ludzkości, z wyjątkiem — jak zauważa papież — *kiedy konieczna jest obrona przed agresorem*. [...] *Obrazy ofiar, zniszczeń i cierpień spowodowanych przez konflikty zbrojne zawsze budzą głęboką troskę i wielki ból*<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> Tamże, s. 9.

<sup>93</sup> Jan Paweł II, *Bądźcie ludźmi*, jw., s. 4.

<sup>94</sup> Tamże, s. 5.

<sup>95</sup> Jan Paweł II, *Do pokoju prowadzi jedynie miłość*. Przesłanie papieskie do kapelanów wojskowych, *OssRomPol* 5(2003), s. 29–30, 1.

<sup>96</sup> Tamże, s. 3.

<sup>97</sup> Tamże, s. 4.

Jan Paweł II zwraca się z serdeczną prośbą i apelem do duszpasterzy wojskowych: *Wy, katolicy kapelani wojskowi, pełniąc swą specyficzną posługę religijną, powinniście również pamiętać o konieczności wnoszenia wkładu w odpowiednie wychowanie personelu wojskowego, krzewiąc wartości, z których wyrasta prawo humanitarne i które czynią zeń nie tylko kodeks prawny, lecz przede wszystkim kodeks etyczny*<sup>98</sup>.

W perspektywie wiary pokój, zdaniem papieża, jakkolwiek jest owocem układów politycznych i porozumień między jednostkami i narodami, jest darem Bożym, który należy wypraszać przez usilną modlitwę i pokutę. *Nie ma pokoju bez nawrócenia serca! Do pokoju prowadzi jedynie miłość! Wszyscy muszą teraz działać i modlić się, aby wojny znikły z horyzontu ludzkości*<sup>99</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Strategia bezpieczeństwa coraz częściej przesuwają akcent z dotychczasowej filozofii wojny na filozofię pokoju. W religiach monoteistycznych: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie stosunek do wojny i pokoju wynika z ogólnej koncepcji Boga, wiary, świata oraz człowieka — jego praw i obowiązków. Jednak w żadnej z tych religii nie ma pojęcia Boga Wojny, jest tylko Bóg Pokoju. W *Piśmie Świętym* — jak stwierdza Jan Paweł II — słowo „pokój” ustawicznie powraca w łączności z *idea dobrobytu, harmonii, szczęścia, bezpieczeństwa, zgody, ocalenia i sprawiedliwości, jako niezwykle dobro, które Bóg, „Pan Pokoju” (2 Tes 3,16), już udziela i obiecuje dać w obfitości: „skieruję pokój jak rzekę” (Iz 66,12)*<sup>100</sup>.

Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* ujmuje pokój w aspekcie pozytywnym jako poszanowanie praw człowieka i respektowanie zasad sprawiedliwości, prawdy, miłości i wolności. Warunkiem koniecznym, korelatem pokoju jest ład, porządek w świecie, a przede wszystkim między ludźmi. Konstrukcja tego ładu między ludźmi opiera się na założeniu, że istnieje Boży plan rządzenia i kierowania światem, a jego realizacja jest właśnie warunkiem pokoju.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II brak jest sformułowania „wojna sprawiedliwa”. Występuje natomiast potępienie „wojny totalnej” i wyścigu zbrojeń oraz wezwanie do globalnego zakazu prowadzenia wojen.

Obowiązujący Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla konieczność unikania wojny. Podaje jednak *warunki usprawiedliwiającej uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej*.

Jan Paweł II rozszerza tę naukę o pojęcie tzw. ingerencji humanitarnej, dopuszczalnej w sytuacji: *kiedy powstaje niebezpieczeństwo, że ludność cywilna padnie ofiarą niesprawiedliwego napastnika, oraz kiedy spełzną na niczym próby działania politycznego i obrony bez użycia przemocy, uprawnione jest, a nawet konieczne podjęcie konkretnych kroków w celu rozbrojenia agresora. Tego typu działania winny jednak być ograniczone w czasie i mieć ściśle określone cele,*

<sup>98</sup> Tamże, s. 3.

<sup>99</sup> Tamże, s. 4, 73–82.

<sup>100</sup> Jan Paweł II, Pokój — dar Boga powierzony ludziom, 1.01.1982, s. 4.

*należy je prowadzić z pełnym poszanowaniem prawa międzynarodowego i pod nadzorem uznanego organu władzy o charakterze ponadnarodowym, w żadnym zaś wypadku nie kierować się wyłącznie logiką militarną*<sup>101</sup>.

Nie można zatem zaakceptować postawy skrajnego pacyfizmu, który jest pewnego rodzaju zgodą na istniejące zło niesprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich lub też jest rezygnacją z solidarnej troski o dobro wspólne. Jan Paweł II przypomina, że to, co Kościół mówi o pokoju, nie ma nic wspólnego z pacyfizmem, jako że Kościół nie oddziela pokoju od poszanowania praw człowieka i praw narodów<sup>102</sup>.

Przemawiając do pielgrzymów polskich przybyłych na Jubileusz Wojska i Policji (hasłem Jubileuszu były słowa: „Z Chrystusem w obronie sprawiedliwości i pokoju”) Ojciec Święty podkreślił, że świat potrzebuje także dzisiaj sprawiedliwości i pokoju. Trzeba, ażeby *tym słowom nadać konkretną treść, a czasem może i przywrócić właściwe znaczenie. Pragnę tu wspomnieć również polskich żołnierzy pełniących swą misję w Bośni, Kosowie, Libanie i na Wzgórzach Golan*<sup>103</sup>.

Apelem o pokój i pojednanie na świecie do wszystkich ludzi dobrej woli Jan Paweł II uroczyście zakończył 7 października 2003 roku w sanktuarium w Pompejach Rok Różańca. Ojciec Święty podkreślił, że *Różaniec jest modlitwą ze swej natury nastawioną na pokój. Jego zdaniem „sprawa pokoju” należy do istoty samego Różańca. Aktualność tej intuicji widzimy na początku tego tysiąclecia, smaganego przez wichry wojny i naznaczonego krwią tylu regionów świata*<sup>104</sup>.

## GERECHTIGKEIT, KRIEG UND FRIEDEN IN DER LEHRE DER KATHOLISCHEN KIRCHE

### ZUSAMMENFASSUNG

Es sind inzwischen 40 Jahre vergangen, seitdem Papst Johannes XXIII. die geschichtsrächtige Enzyklika *Pacem in Terris* verkündet hat. Dieser selige Papst hat mit besonderer Klarheit die wesentlichen Voraussetzungen des Friedens in vier eng bestimmten Geboten des menschlichen Geistes erkannt: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.

Das II. Vatikanische Konzil missbilligt die Schrecken des Krieges und zugleich fordert es die Christen eindringlich auf, mit Hilfe von Christus, dem Friedensstifter, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, um unter ihnen den Frieden in Gerechtigkeit und Liebe zu stärken und die Mittel des Friedens vorzubereiten (KDK 77).

Wurzeln des Friedens sind im Menschen und in der Gesellschaft, in der biblischen Geschichte und in der kirchlichen Tradition zu finden. Neue Dimensionen und Friedensperspektiven entwickelt auf den Spuren seines Vorgängers Paul VI. der gegenwärtige Papst — Johannes Paul II. in seinen jährlichen Botschaften anlässlich des Weltfriedenstages.

<sup>101</sup> Jan Paweł II, „Na ziemi pokój ludziom, jw., s. 11.

<sup>102</sup> J. Nagórny, Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej, w: Schowaj miecz, jw., s. 64.

<sup>103</sup> Jan Paweł II, Dawajcie świadectwo Ewangelii, jw., s. 50.

<sup>104</sup> www.andrzej.kai.pl.

## TEOLOG ŚWIECKI WEDŁUG „BIULETYNU INSTYTUTU KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ IM. JANA PAWŁA II W OLSZTYNIE”

*Chrześcijaństwo nie jest czystą teorią,  
jest praktyką, życiem,  
płomieniem, który zapala się od płomienia\**

**Treść:** — Wstęp. — I. W myśli przewodników duchowo-intelektualnych IKCh. 1. Dlaczego teologia dla świeckich? 2. Jaka teologia dla świeckich? — II. Tożsamość teologa świeckiego. 1. Świadomość teologiczna teologów świeckich. 2. Lektury świeckich teologów. 3. Zagadnienia interesujące teologów świeckich. 4. Aktywność teologów świeckich. 5. Trudności. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

W drugiej połowie XX wieku w życiu Kościoła w Polsce uwidocznił się dynamizm ludzi świeckich. Jednym z przejawów tej aktywności jest funkcjonowanie wielu instytucji zajmujących się akademickim kształceniem teologicznym laikatu. W tym czasie Kościół warmiński wydał ok. 750 magistrów teologii, z czego ponad połowa ukończyła Studium Teologii dla Świeckich w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie (IKCh)<sup>1</sup>.

Założyciel i pierwszy dyrektor Instytutu — ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski<sup>2</sup> miał wizję teologa świeckiego zbudowaną na nauczaniu Soboru Watykań-

---

\* Motto z: J. Jezierski, Duchowość studentów teologii, *Biuletyn Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie* 2(1990), s. 3.

<sup>1</sup> M. Borzyszkowski, Zarys działalności Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie w latach akademickich 1991/92–1998/99, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie „wczoraj i dziś” 1979–1999, red. M. Borzyszkowski, M. Dągiel, Olsztyn 1999, s. 21.

<sup>2</sup> Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, ur. 1936, zm. 2001. Filozof i teolog. Kapłan diecezji warmińskiej. Promotor teologii dla świeckich na Warmii. Biogramy i biografie: K. Parzych, Dyrektor Instytutu Książd prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 1979–1994, red. M. Dągiel, T. Feszczyn, K. Parzych, I. Feszczyn, Olsztyn 1994, s. 19–22; Jubileusz ks. prof. dr hab. Mariana Borzyszkowskiego. *ZFTTh* 2–3(1996); J. Wojtkowski, Borzyszkowski Marian, w: Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej, Olsztyn 1996, s. 27; G. Polańk, Kto jest kim w Kościele. Ekumeniczne „who is who” chrześcijaństwa w Polsce. Stan na

skiego II. Intuicja i swoistego rodzaju profetyzm pozwalały mu dostrzec także potrzebę innej, niż tradycyjna, ewangelizacji. Podjął się zadania przygotowania kadr dla ewangelizacji w ramach działalności IKCh. Ks. dyrektor Borzyszkowski kładł silny akcent na formację intelektualną i duchową przyszłych teologów świeckich. Organizował wiele imprez kulturalno-religijnych o zakresie ogólnodiececezjalnym, ogólnopolskim, a także międzynarodowym. Pielęgnował formację intelektualną i religijną studentów w ramach stałego programu studiów, w których skład wchodziły: wykłady, seminaria naukowe, grupy apostołskie, studenckie Msze św. i nabożeństwa okresowe, rekolekcje<sup>3</sup>. Echo działalności dydaktyczno-religijnej IKCh znajduje się m.in. w dwóch periodykach: „Biuletyn Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie”<sup>4</sup> oraz „Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica)”<sup>5</sup>.

W niniejszym opracowaniu podejmuję się uporządkowania tematycznego artykułów zamieszczonych w Biuletynie oraz poszukuję odpowiedzi na pytania: Kim jest teolog świecki? Jakie jest jego zadanie w Kościele i świecie? Czym wyróżnia się spośród innych ludzi? Do czego dąży? W pierwszej części zostanie ukazana wizja teologa świeckiego i teologii dla świeckich, w myśli założycieli i przełożonych IKCh. Część druga poświęcona jest ukazaniu tożsamości teologa świeckiego w oparciu o treść publikacji autorstwa absolwentów i studentów IKCh.

Artykuł zawiera wiele przypisów. Po części dotyczą publikacji autorstwa rektora Warmińskiego Instytutu Teologicznego<sup>6</sup>, dyrektora IKCh, ojców duchownych IKCh, promotorów prac naukowych. Jednak większość przypisów zawiera informację bibliograficzną dotyczącą artykułów napisanych przez studentów i absolwentów IKCh. W Biuletynie publikowano zasadniczo krótkie artykuły, często jedno-, czy dwustronicowe lub tylko notatki. Nawet te najkrótsze stanowią cenny materiał w definiowaniu pojęcia „teolog świecki”, w odkrywaniu specyfiki duchowości laikatu oraz ukazaniu świadomości teologicznej studentów i absolwentów IKCh. Dlatego też nie można było zrezygnować z odniesienia do nich. Na forum Biuletynu ujawniła się relatywnie mała grupa teologów świeckich. Ich głosy w niniejszym artykule zostały uznane za reprezentacyjne dla całej wspólnoty IKCh, a więc także osób, które nie zapisały się na stronicach Biuletynu. Staram się uczynić odniesienie do możliwie wszystkich wystąpień, niemożliwe jest jednak dokonanie tego w sposób pełny.

W artykule nie zostanie przedstawiona poezja teologów świeckich, którą prezentowano na łamach Biuletynu. Wiersze umieszczane były niemal w każdym

---

dzień 15 lutego 1999, wyd. II poszerzone, Warszawa 1999, s. 36; J. Wojtkowski, Śp. ksiądz profesor dr hab. Marian Borzyszkowski, *Studia Elbląskie* III: Elbląg 2001, s. 287–292; *ZTFTh*, Wydanie specjalne 1(2002); M. Markowski, Marian Borzyszkowski (31.08.1936–21.09.2001). In memoriam, *SW XXXIX*: 2002, s. 5–29.

<sup>3</sup> K. Parzych, A. Kulikowska, Życie duchowe, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II 1979–1994, jw., s. 51–55.

<sup>4</sup> ISSN 1425-8137. Czasopismo ukazywało się w latach 1990–1998.

<sup>5</sup> ISSN 1425-8145. Czasopismo ukazuje się od 1992 roku.

<sup>6</sup> IKCh wchodził w skład Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego, który w 1995 roku został przekształcony w Warmiński Instytut Teologiczny; zob. J. Wojtkowski, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, *SW XXXIX*: 2002, s. 441–470.

numerze. Twórczość poetycka studentów i absolwentów IKCh zasługuje na oddzielne opracowanie, zarówno w wymiarze oceny artystycznej, merytorycznej, jak i odkrywania specyfiki duchowości świeckich.

## I. W MYŚLI PRZEWODNIKÓW DUCHOWO-INTELEKTUALNYCH IKCH

### 1. Dlaczego teologia dla świeckich?

*Kościotowi polskiemu potrzeba odnowy [...] Klucz do tej odnowy leży zapewne w kształtowaniu nowego stylu bycia katolikiem*<sup>7</sup>. Te słowa Jana Pawła II, wypowiedziane 6 VI 1991 roku w konkatedrze w Olsztynie, są swoistego rodzaju wyzwaniem nie tylko dla katolika świeckiego, ale przede wszystkim dla teologa świeckiego. W komentarzu do wypowiedzi Jana Pawła II zwrócono uwagę na następujące kwestie poruszone w olsztyńskim przemówieniu: tożsamość chrześcijańska, europejskość kultury polskiej, znaczenie wartości chrześcijańskich i potrzeba szczególnej troski o nie, rodzina, sprawiedliwość społeczna, moralność chrześcijańska<sup>8</sup>. Te kierunki, wyznaczone przez papieża, zostały zadane teologii dla świeckich.

Ks. Borzyszkowski często odwoływał się do nauczania Jana Pawła II i gorąco je propagował<sup>9</sup>. Zaś przemówienie Ojca Świętego wygłoszone w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie do laikatu, przywoływał wielokrotnie w swoich wypowiedziach. Owocem tego były coroczne sympozja papieskie, na których promowano nauczanie Jana Pawła II<sup>10</sup>. Ks. Borzyszkowski, jako promotor teologii dla świeckich na Warmii, kładł akcent na papieskim nauczaniu o laikacie. Dostrzegł w nauczaniu Jana Pawła II dwie płaszczyzny. Pierwszą, nazwał nauczaniem o drogach „postępowania w wolności”, gdzie wolność jest podstawą doskonalenia człowieczeństwa. Druga płaszczyzna, to uwaga skierowana na katolików świeckich<sup>11</sup>.

W czasie przemówienia inauguracyjnego nowy rok akademicki 1991/92, ks. Borzyszkowski nawiązał do słów papieża: *wielokrotnie zwiększyła się liczba osób świeckich studiujących teologię. Absolwenci tych studiów licznie wspomagają kapłanów w nauczycielskim posłannictwie Kościoła*<sup>12</sup>. Skomentował je następująco: *O kim Jan Paweł II mówił, kogo miał na myśli, pozostawiamy do odpowiedzi*

<sup>7</sup> *Biuletyn IKCh* 7(1991), s. 1 [dalej skrót: *BIKCh*].

<sup>8</sup> J. Jezierski, Przemówienia Papieża..., *BIKCh* 3(1991), s. 4–5; M. Borzyszkowski, Europa chrześcijańska. XIX Tydzień Kultury Chrześcijańskiej, Olsztyn 2–10 V 1998, *BIKCh* 1–2(1998), s. 2–3.

<sup>9</sup> M. Dągiel, Inauguracja roku akademickiego 1997/98 w IKCh, *BIKCh* 3–4(1997), s. 9–10; M. Borzyszkowski, Ojciec św. Jan Paweł II — pasterz i nauczyciel. W dwudziestolecie wyboru Ojca św. Jana Pawła II, *BIKCh* 3(1998), s. 4–6.

<sup>10</sup> K. Parzych, IX Sympozjum Papieskie w IKCh, *BIKCh* 3–4(1997), s. 10–11; X Sympozjum Papieskie, *BIKCh* 3(1998), s. 6.

<sup>11</sup> M. Borzyszkowski, Nauczanie Jana Pawła II, *BIKCh* 3(1991), s. 5.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas spotkania na liturgii słowa Bożego z udziałem katolickiego laikatu polskiego w konkatedrze warmińskiej św. Jakuba w Olsztynie — 6.06.1991, w: Jan Paweł II w Olsztynie 5–6 czerwca 1991, Olsztyn 1991, n. 5, s. 20.

przyszłym pokoleniom. Jeżeli jednak mielibyśmy na uwadze siebie, nasz Instytut, to pamiętajmy wówczas, że Ojciec Święty mówił również do nas: „Starajmy się przełamać konsumpcyjny i bierny styl”, „Potrzebny jest [...] zacząć ewangeliczny w naszym narodowym życiu”<sup>13</sup>. W tych słowach ks. dyrektor podkreślał potrzebę wysiłku otwarcia się na drugiego człowieka, jego problemy, trudności i jakby zapomnienie o sobie samym. Chodzi o taki wysiłek, który włącza człowieka w świat wartości. Wydobywa dobro, kieruje do prawdy, ukazuje piękno Bożej mądrości w człowieku. Ów wysiłek dotyczy aktywności duchowej oraz podjęcia trudu intelektualnego w poszukiwaniu uzasadnień sensu działania ludzkiego. Teologia wprowadza bowiem człowieka w ten wymiar poznania, który ukazuje naturę relacji osoby ludzkiej do rzeczywistości pozazmysłowej.

Ks. dyrektor, na pytanie, czego życzy sobie i Instytutowi, odpowiedział: *Licznych studentów o silnej woli, którym nigdy nie zabraknie zapału do zgłębiania wiedzy Bożej i nauki Kościoła. Chętnie widziałbym więcej aktywności apostołskiej [...], aby później, jako absolwenci, mogli być ewangelicznym „ziarnem i zaczynem” (Mt 13.18–20)*<sup>14</sup>. Aktywność, dynamizm, ciągle odnawianie swojego człowieczeństwa i dzielenie się wartościami z innymi ludźmi to kwestie często poruszane w nauczaniu Jana Pawła II<sup>15</sup>, także Jego poprzedników<sup>16</sup>, a przede wszystkim Soboru Watykańskiego II<sup>17</sup>. Ks. Borzyszkowski kładł mocny akcent na tę treść nauczania pasterskiego Kościoła. W takim duchu rozwijał myśl Apostoła *Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście* (1 Tes 5,19), dodając: *nie gaście ducha jednak w dążeniu do wiedzy i mądrości. Nie gaście ducha i zapału w dążeniu do kształtowania w sobie osobowości chrześcijańskiej. Nie gaście ducha i bądźcie pełni nadziei na możliwość ewangelizowania swego środowiska*<sup>18</sup>. Tym samym stawiał przed teologami świeckimi zadanie doskonalenia pod każdym względem człowieczeństwa własnego i innych.

*Człowiek przychodzi na świat, aby w nim żyć, poznawać go, lecz również po to, aby go podjąć. Człowiek bowiem został „posłany” (por. J 17,18) w świat, aby istnieć wspólnie z nim, współdziałać z nim w tym sensie, aby kontynuować Boskie dzieło stworzenia i dzięki swemu rozumowi ciągle ukazywać mu coraz dalsze perspektywy rozwojowe*<sup>19</sup>. W „podejmowaniu świata” chodzi o uszlachetnienie go, o wyniesienie do Boga. Świeccy, jako pierwsi, są posłani do wypełnienia tej misji<sup>20</sup>. Jest to zadanie trudne, toteż wymaga studiów i refleksji nad Objawieniem Bożym i Tradycją jego interpretacji. Formacja teologiczna pomaga i pozwala na bardziej świadomą współpracę człowieka z Bogiem w owym „podejmowaniu świata”.

<sup>13</sup> M. Borzyszkowski, Inauguracja roku akademickiego 1991/92 w Instytucie, *BIKCh* 4(1991), s. 3.

<sup>14</sup> Więcej aktywności apostołskiej. Rozmowa z ks. prof. dr. hab. Marianem Borzyszkowskim — dyrektorem IKCh. Rozmawiała T. Feszczyn, *BIKCh* 1(1990), s. 3–4.

<sup>15</sup> ChL 57.

<sup>16</sup> MM 29,89; PT 36,45; ES 104,106; PP 15,16,19.

<sup>17</sup> KDK 37,38,39; DA 1,3.

<sup>18</sup> M. Borzyszkowski, Inauguracja roku akademickiego 1991/92, jw., s. 3.

<sup>19</sup> Tenże, Przemówienie wygłoszone podczas inauguracji roku akademickiego 1992/93 w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie, *BIKCh* 4(1992), s. 2.

<sup>20</sup> KK 34.



*Człowiek dzięki teologii czerpie prawdy Boże o świecie i samym sobie z Objawienia Bożego [...] Teologia ukazuje człowiekowi odwieczne prawdy Boże, których przyjęcie i akceptacja w postępowaniu pozwalają na uzyskanie przez człowieka zbawienia i wiecznej egzystencji*<sup>21</sup>. Toteż do wypełnienia powołania chrześcijańskiego nie wystarczy, aby katolik świecki był tylko gorliwym wiernym. Musi on budować swoją tożsamość, na pogłębianej świadomości chrześcijańskiej, ugruntowanej na wiedzy i praktyce mądrości teologicznej. Teolog świecki powinien być bardziej świadomym chrześcijaninem, dobrze zorientowanym w podstawach teologii i życia duchowego oraz w katolickiej nauce społecznej<sup>22</sup>. Jest to warunek konieczny do odnalezienia właściwej odpowiedzi na pytania: Co to znaczy być chrześcijaninem? Co to znaczy być chrześcijaninem tu i teraz, *dziś, w tym kraju, w pejzażu zachodzących przemian*?<sup>23</sup> Dlatego potrzebni są Kościołowi i światu chrześcijanie świeccy, także będący teologami. *Świecki teolog to chrześcijanin, który próbuje cierpliwie przetrząsnąć pomost pomiędzy tym, co Boże, a tym, co ludzkie. Pomiedzy wiecznym i doczesnym, między Kościołem a światem, teologią a historią, między medytacją i działaniem. Świecki teolog to ktoś otwarty, kto szuka we wierze zrozumienia swego losu, swego życia, całej rzeczywistości. Świecki teolog to także praktyk, mistyk, świadek, który świadomie poszukuje w prawdzie Bożej światła dla siebie i innych, a w sakramentach Kościoła mocy i miłości dla sprostania codziennym zadaniom i obowiązkom*<sup>24</sup>. Musi nieść Ewangelię *dalej do ludzi*<sup>25</sup>. Życie ludzkie jest bogate w możliwość różnych doświadczeń w poszukiwaniu prawdy i dzielenia się nią. Dla chrześcijanina jest to droga wiary. Teolog dostrzega tę różnorodność dróg ludzkich<sup>26</sup>. Teologia bowiem, odnosząca się do codzienności, odpowiada na pytania egzystencjalne, pomagając rozwiązywać życiowe problemy<sup>27</sup>.

Realizacja powołania teologa świeckiego może odbywać się w regularnej pracy, np. katechetycznej, czy też parafialnej<sup>28</sup>. Na pytanie: jakie jest zadanie teologów świeckich?, bp J. Wojtkowski wskazał na możliwość pracy w katechezie, poradnictwie rodzinnym, katechumenacie dorosłych, „Caritasie”, zaangażowaniu w działalność animacyjną w przyparafialnych grupach apostołskich i duszpasterskich<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> M. Borzyszkowski, Teologia a kultura, *BIKCh* 4–5(1996), s. 2–3.

<sup>22</sup> J. Jeziernski, Duchowość studentów teologii, *BIKCh* 2(1990), s. 3.

<sup>23</sup> Tamże, s. 2; M. Borzyszkowski, Krajowy Kongres Kultury Wsi — Jasna Góra 20–23 IV 1997, *BIKCh* 1997 nr 2(33), s. 24–25.

<sup>24</sup> J. Jeziernski, Duchowość studentów, jw., s. 3.

<sup>25</sup> Aby prawdy wiary mogli nieść dalej. Z ks. prof. dr. hab. Marianem Borzyszkowskim — dyrektorem Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II rozmawia Grażyna Widziewicz, *BIKCh* 2(1994), s. 1.

<sup>26</sup> M. Borzyszkowski, Spotkanie z Tatianą Goryczewą, *BIKCh* 4(1992), s. 8 i 13.

<sup>27</sup> Tenże, XVII Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie 2–9 VI 1996 „Godność kobiety i jej powołanie” (Jan Paweł II), *BIKCh* 2–3(1996), s. 3; tenże, XVII Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie 2–9 VI 1996, *BIKCh* 4–5(1996), s. 10–11.

<sup>28</sup> Tenże, Przemówienie wygłoszone podczas inauguracji roku akademickiego 1992/93, jw., s. 2.

<sup>29</sup> J. Wojtkowski, Spojrzenie na rzeczywistość, *BIKCh* 2(1993), s. 1–2.

## 2. Jaka teologia dla świeckich?

Teologowi są potrzebne studia akademickie. Toteż Studium Teologii dla Świeckich przy IKCh uruchomiło studia najpierw w cyklu trzyletnim, potem pięcioletnim z możliwością magisterium, z czasem otwierając drogę świeckim do doktoratu z teologii<sup>30</sup>, także w ramach struktur uniwersyteckich<sup>31</sup>. Ks. dyrektor Borzyszkowski od pierwszego roku funkcjonowania Studium dbał o uroczyste inauguracje roku akademickiego, na które składały się trzy części: msza św., wykład inauguracyjny, spotkanie towarzyskie. Ten schemat wskazywał także na trzy płaszczyzny formacji i apostołstwa teologów świeckich: rozwój życia religijnego i intelektualnego oraz aktywność wspólnotową (społeczną).

W ramach formacji intelektualnej, obok wykładów, prowadzono seminaria naukowe, na których powstawały prace magisterskie z teologii. Na seminarium z teologii praktycznej laikatu podejmowano problemy związane z funkcją oraz miejscem teologów świeckich w Kościele i świecie<sup>32</sup>. Na seminarium z teologii dogmatycznej opracowywano zagadnienia związane z doktryną wiary katolickiej<sup>33</sup>. Seminarium z prawa kanonicznego pozwoliło studentom pogłębić znajomość współczesnych dokumentów nauczania Kościoła z zakresu prawa kościelnego, szczególnie dotyczącego małżeństwa i rodziny<sup>34</sup>. Seminarium z liturgii Kościoła domowego podjęło tematykę życia sakramentalnego i udziału rodziny w roku liturgicznym<sup>35</sup>. Seminarium z teologii duchowości zaś umożliwiała poznanie biografii i duchowości wielu świętych lub wybitnych chrześcijan<sup>36</sup>. Seminarium z teologii moralnej skupiało zainteresowanych nauczaniem Kościoła na temat powołania, obowiązków, powinności, a także zakazów i nakazów moralnych, z jakimi spotyka się człowiek wierzący<sup>37</sup>. Seminarium z teologii biblijnej objęło zakresem tematycznym kwestie związane przede wszystkim z poznawaniem Starego Testamentu<sup>38</sup>. W ramach IKCh funkcjonowały także inne seminaria naukowe, te jednak nie zostały szerzej zaprezentowane w Biuletynie<sup>39</sup>. Ponadto uwagę teologów świeckich zwracano w stronę zaangażowania w prace II Polskiego Synodu Plenarnego. Było to istotne ze względu na to, że Synod miał na celu wprowadzanie w życie wskazań i postanowień Soboru Watykańskiego II<sup>40</sup>.

<sup>30</sup> G.M. W i d z i e w i c z, Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich. Zarys działalności w latach 1979–1990, *SW XXVIII*: 1991; t e n ż e, Powstanie i rozwój Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w pierwszym dziesięcioleciu, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II 1979–1994, jw., s. 9–12; M. B o r z y s z k o w s k i, Zarys działalności, jw., s. 15–19; M. D a g i e l, Inauguracja, jw., s. 9–10; J. W o j t k o w s k i, Wydział Teologii, jw., s. 448.

<sup>31</sup> M. B o r z y s z k o w s k i, Przemówienie na inauguracji roku akademickiego 1998/1999 w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich i Studium Licencjackim w Olsztynie 10 października 1998 r., *BIKCh 3*(1998), s. 7–10; J. W o j t k o w s k i, jw., s. 450.

<sup>32</sup> M. B o r z y s z k o w s k i, Seminarium naukowe z teologii praktycznej laikatu, *BIKCh 2*(1995), s. 4–6.

<sup>33</sup> J. J e z i e r s k i, Seminarium naukowe z teologii dogmatycznej, *BIKCh 2*(1995), s. 6.

<sup>34</sup> R. S z t y c h m i l e r, Seminarium naukowe z prawa kanonicznego, *BIKCh 3–4*(1995), s. 4–5.

<sup>35</sup> R. J o d k o, Seminarium naukowe z liturgii Kościoła domowego, *BIKCh 3–4*(1995), s. 5–6.

<sup>36</sup> J. J e z i e r s k i, Seminarium naukowe z teologii duchowości, *BIKCh 5–6*(1995), s. 4.

<sup>37</sup> W. K u ł a k, Seminarium z teologii moralnej II, *BIKCh 1*(1996), s. 10–11.

<sup>38</sup> B.W. M a t y s i a k, Seminarium naukowe z teologii biblijnej, *BIKCh 2–3*(1996), s. 15–16.

<sup>39</sup> *BIKCh 1*(1995), s. 24; *BIKCh 4*(1998), s. 20.

<sup>40</sup> J. J e z i e r s k i, II Krajowy Synod Kościoła Katolickiego w Polsce, *BIKCh 3*(1993), s. 2–3.

*Człowiek jest sobą przez kulturę.* Tymi słowami ojciec duchowny IKCh odnosił się do nauczania Jana Pawła II w czasie jego pobytu w Olsztynie. Kultura zaś to troska o wartości. Dla teologa priorytet stanowią wartości chrześcijańskie<sup>41</sup>, ich poszukiwanie, poznawanie i wcielanie w życie osobiste i społeczne. Teologia wprowadza człowieka w kulturę inspirowaną chrześcijaństwem, w jej tworzenie i pielęgnowanie oraz życie tą kulturą<sup>42</sup>. Postawy życiowe teologów powinny mieć solidne podstawy w świadomości chrześcijańskiej. Taki kierunek rozwoju intelektualnego i duchowego pozwala chrześcijaninowi zostać teologiem<sup>43</sup>.

Kultura jest owocem aktywności ludzkiej. Należy do niej religijność, hierarchia wartości, dzieje człowieka. Służy nowemu pokoleniu, przekazując wartości: prawdę, dobro, a przede wszystkim piękno. Ks. prof. Borzyszkowski przypisywał wyjątkową rolę kulturotwórczą corocznym sympozjom: ekumenicznemu i papieskiemu<sup>44</sup>, ubogaconym przez różne wystawy, przeważnie o tematyce religijnej i regionalnej<sup>45</sup> oraz spotkania z wyjątkowymi ludźmi<sup>46</sup>.

Formacja duchowa jest niezbędna dla teologa. Instytut dawał jej podstawy. Centrum formacji duchowej stanowi osoba Jezusa Chrystusa<sup>47</sup>. Modlitwa w grupach, wspólne ćwiczenia rekolekcyjne, nabożeństwa, uczyły studentów modlitwy indywidualnej i prowadzenia modlitwy wspólnotowej<sup>48</sup>. Modlitwa bowiem pielęgnuje wiarę. Dlatego jest konieczną praktyką życia teologa<sup>49</sup>. Obok modlitwy do formacji duchowej należy codzienna lektura Pisma Świętego (*lectio divina*) i czytanie duchowe (*lectio spiritualis*) klasyków duchowości<sup>50</sup>. Kanon minimum lektur został przedstawiony na łamach Biuletynu<sup>51</sup>.

Umocnieniu wiary służyły w Instytucie grupy religijne i formacyjne. Ojciec duchowny IKCh wprowadzał, na łamach Biuletynu, w duchowość wspólnot chrześcijańskich. Współczesne wspólnoty są wyrazem działalności apostołskiej i misyjnej Kościoła. Stanowią odpowiedź na wezwanie Soboru Watykańskiego II

<sup>41</sup> Tenże, Przemówienia Papieża, jw., s. 4.

<sup>42</sup> M. Borzyszkowski, Teologia a kultura, jw., s. 2–3; tenże, XVIII Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie 5–11 V 1997. O kulturę moralną i duchową człowieka, *BIKCh* 1(1997), s. 18.

<sup>43</sup> Z. Kunicki, O autorytecie — „Od autorytetu ku wolnej akceptacji”, *BIKCh* 2(1997), s. 17–20.

<sup>44</sup> M. Borzyszkowski, X Sympozjum ekumeniczne w Olsztynie, *BIKCh* 1(1992), s. 1–3.

<sup>45</sup> Tenże, XIII Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie, *BIKCh* 3(1992), s. 7–9; tenże, Pokłon Trzech Mędrców w sztuce europejskiej, *BIKCh* 1(1996), s. 7–8; tenże, Wystawa o pielgrzymce Ojca Św. Jana Pawła II do Polski w 1997 roku, *BIKCh* 1–2(1998), s. 10; Wystawa papieska, *BIKCh* 3(1998), s. 7.

<sup>46</sup> Wywiad z Panią lic. Ewą Józwiak, dziennikarką Katolickiej Agencji Informacyjnej w Warszawie. Rozmawiały: K. Parzych i I. Moniuszko, *BIKCh* 2(1995), s. 8–10; Najpierw trzeba być. Wywiad z panią dr Elżbietą Kałużą-Maniewską, gościem IKCh w noc sylwestrową. Rozmawiała K. Parzych, *BIKCh* 1(1995), s. 7–8; I. Feszczyn, Noworoczny dzień skupienia w Instytucie, *BIKCh* 1(1996), s. 17–18.

<sup>47</sup> J. Jezierski, Jezus Chrystus ośrodkiem naszego życia, *BIKCh* 1(1994), s. 1–2; R. Jodko, Pan przychodzi — orędzie adwentu, *BIKCh* 1(1995), s. 1–4; J. Jezierski, Homilia wygłoszona na Mszy św. 1.01.1995, *BIKCh* 2(1995), s. 1–4; Konferencja Episkopatu Polski, Kościół w Polsce razem z narodem dziękuje Bogu za 50 lat kapłańskiej służby Ojca Świętego, *BIKCh* 4–5(1996), s. 4–5.

<sup>48</sup> J. Jezierski, Duchowość studentów, jw., s. 3.

<sup>49</sup> J. Wojtkowski, Wiedza — asceza — wiara, *BIKCh* 3–4(1997), s. 1–2.

<sup>50</sup> Klasyki duchowości. Kanon minimum. Wybór i wstęp J. Jezierski, *BIKCh* 3(1990), s. 2–3.

<sup>51</sup> *BIKCh* 3(1990), s. 2–3.

i świadczą o odnawianiu się duchowości laikatu. Posiadają wyraźnie charyzmatyczny wymiar i świadczą o żywotności Kościoła<sup>52</sup>. Np. ruch odnowy charyzmatycznej ożywia relację człowieka z Duchem Świętym<sup>53</sup>. Inną formą apostołatu świeckich jest tzw. droga neokatechumenalna, pomagająca w głębszym *przeżyciu i przyswojeniu prawd i misteriiów chrześcijańskich*<sup>54</sup>. Istotny dla duchowości chrześcijańskiej jest kult miłosierdzia Bożego<sup>55</sup>. Zaś działalność wspólnoty „Wiara i Światło” pomaga przeżyć doświadczenie *wzajemnej akceptacji, duchowego obdarowywania, zaskakującego poczucia głębokiej więzi między osobami*<sup>56</sup>. W Biuletynie zaprezentowano także ruch Focolari, który daje formację ekumeniczną oraz uczy dialogu z religiami niechrześcijańskimi<sup>57</sup>.

Ponadto ks. Borzyszkowski zwracał uwagę na postacię świętych. W niektórych spośród nich widział patronów teologów świeckich. Byli to przede wszystkim św. Jadwiga — królowa<sup>58</sup>, zasłużona w dziele organizacji wyższego szkolnictwa teologicznego; oraz św. Wojciech — biskup i męczennik<sup>59</sup> — ukazywany jako pierwszy apostoł i ewangelizator ziem pruskich.

## II. TOŻSAMOŚĆ TEOLOGA ŚWIECKIEGO

Biuletyn dostarcza informacji o środowiskach życia i pracy studentów i absolwentów IKCh. Wielu świeckich teologów, związanych z Instytutem, pochodzi z rodzin o żywej tradycji religijnej<sup>60</sup>. Niektórzy przeszli długą drogę zanim odnaleźli się w chrześcijaństwie<sup>61</sup>. Są tacy, którzy czuli potrzebę studiowania teologii, pragnąc pogłębić własną religijność<sup>62</sup>. Niektórych do Instytutu przywiódł „przypadek”<sup>63</sup>, po latach odczytywany, jako opatrnościowy, jako wartość, szczęście, właściwa droga życiowa<sup>64</sup>.

<sup>52</sup> J. Jeziński, Duchowość współczesnych wspólnot chrześcijańskich (I), *BIKCh* 3(1992), s. 1–2.

<sup>53</sup> Tenże, Duchowość współczesnych wspólnot chrześcijańskich (II). Ruch odnowy charyzmatycznej, *BIKCh* 4(1992), s. 11.

<sup>54</sup> Tenże, Duchowość współczesnych wspólnot chrześcijańskich (III). Droga neokatechumenalna, *BIKCh* 1(1993), s. 1–2.

<sup>55</sup> Tenże, Duchowość współczesnych wspólnot chrześcijańskich. (IV). Ruch czcicieli Miłosierdzia Bożego, *BIKCh* 2(1993), s. 2.

<sup>56</sup> Tenże, Duchowość współczesnych wspólnot chrześcijańskich (V). Ruch „Wiara i Światło”, *BIKCh* 3(1993), s. 3–4.

<sup>57</sup> Tenże, Duchowość współczesnych wspólnot chrześcijańskich (VI). Dzieło Maryi, *BIKCh* 2(1994), s. 9.

<sup>58</sup> M. Borzyszkowski, 600-lecie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zarys historyczny, *BIKCh* 1(1997), s. 2–3.

<sup>59</sup> Tenże, Św. Wojciech 997–1997. Słowo wprowadzające wygłoszone podczas X Sesji Kościelnych Ośrodków Naukowych Metropolii Warmińskiej — Olsztyn 9 V 1997, *BIKCh* 2(1997), s. 1–4; tenże, Sesja naukowa w Poznaniu: „Tropami św. Wojciecha”, *BIKCh* 2(1997), s. 6–8.

<sup>60</sup> M. Bobkiewicz, Ludzie na drodze mojej wiary, *BIKCh* 4(1992), s. 15–17.

<sup>61</sup> M. Sternik, Co to znaczy naśladować Chrystusa wg Tomasza a Kempis? *BIKCh* 1(1992), s. 8–9; W. Kozak, Wspomnienia z wieczery wigilijnej 1944 roku, *BIKCh* 1(1992), s. 13–14; W. Duzza, Wigilia w wojsku, *BIKCh* 1(1992), s. 14; M. Bobkiewicz, *iw.*, s. 15–17.

<sup>62</sup> Z. Kopański, Jak znalazłem się w Instytucie?, *BIKCh* 4(1994), s. 6.

<sup>63</sup> G. Grabowski, Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości, *BIKCh* 2(1994), s. 13.

<sup>64</sup> W. Lewko, Katecheci o sobie. *Być Katechetą*. Dodatek Grupy Katechetycznej do Biuletynu

Teologowie świeccy studiujący w Instytucie i absolwenci, wypełniają różne funkcje w społeczeństwie. Wśród zawodów ujawnionych na łamach Biuletynu znalazły się: pielęgniarka<sup>65</sup>, nauczyciel religii<sup>66</sup>, bądź innych przedmiotów<sup>67</sup>, wojskowy<sup>68</sup>, lekarz<sup>69</sup>, polityk<sup>70</sup>, informatyk<sup>71</sup>, dziennikarz<sup>72</sup>, filozof<sup>73</sup>, psycholog<sup>74</sup>. Niektórzy posiadają doktorat z innych dziedzin niż teologia<sup>75</sup>. Wśród studentów i absolwentów IKCh są także zakonnice. Według ich oceny Instytut służył pomocą w ugruntowaniu powołania lub pomógł je odkryć<sup>76</sup>.

Z powyższego widać, że grono teologów świeckich zawiera osoby należące do różnych środowisk. Z jednej strony przynoszą Kościołowi duchowe bogactwo świata, tzw. laickiego, informują o potrzebach i problemach społecznych, politycznych i ogólnoludzkich. Przede wszystkim jednak, krótko mówiąc, ofiarują obraz współczesnego człowieka. Z drugiej strony przekazują światu Orędzie Ewangelii, z jego mądrością życiową uprzystępnioną i wyjaśnioną w nauczaniu Kościoła.

## 1. Świadomość teologiczna teologów świeckich

Teologowie świeccy — absolwenci i studenci IKCh — publikujący w Biuletynie swoje refleksje nad rzeczywistością, w której żyją, czynią to w duchu chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, adekwatnie do formacji instytucyjnej.

---

IKCh 4(1992), s. 3–4 [dalej skrót: *Być Katechetą*]; Papieskie słowo do katechetów, *Być Katechetą* 4(1992), s. 4.

<sup>65</sup> Portrety absolwentów. Rozmowa z Marią Pierechod. Rozmawiała T. Feszczyn, *BIKCh* 4(1991), s. 5–6; G. Krasowska, Katolickie Stowarzyszenie Pielęgniarek i Położnych Polskich, *BIKCh* 3(1998), s. 16–17.

<sup>66</sup> Wywiad z katechetką panią Heleną Babicką. Rozmawiała I. Moniuszko, *BIKCh* 1(1995), s. 12–14; I. Moniuszko, Działalność katechetyczna w Lidzbarku Warmińskim, *Być Katechetą* 1(1995), s. A–B; *Być apostołem świeckim*. Rozmowa z Beatą Bilicką, Katechetką ze Szkoły Podstawowej nr 8 w Grudziądzu, studentką V roku IKCh. Rozmawiała E. Marzec, *Być Katechetą* 1(1995), s. B–C.

<sup>67</sup> G.M. Widziewicz, I Pielgrzymka uczniów szkoły gastronomicznej w Bydgoszczy na Jasną Górę, *BIKCh* 4(1990), s. 1–2.

<sup>68</sup> W. Więcek, Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości, *BIKCh* 2(1994), s. 13.

<sup>69</sup> S. Rumiński, Nasciturus — człowiek, który ma się narodzić, *BIKCh* 1(1993), s. 10–11.

<sup>70</sup> J. Zysk, Czyńcie sobie ziemię poddaną — kilka uwag o wyborach samorządowych, *BIKCh* 2(1994), s. 19.

<sup>71</sup> H. Tańska, Nowe technologie końca XX wieku, *BIKCh* 3(1994), s. 3–5; *BIKCh* 3–4(1997), s. 23.

<sup>72</sup> O Radiu Maryja „od środka”. Rozmowa z dr Grażyną Widziewicz. Rozmawiała M. Dągiel, *BIKCh* 1(1995), s. 4–5.

<sup>73</sup> *BIKCh* 4(1994), s. 12.

<sup>74</sup> G. Wojnowski, Psycholog w jednostce, *BIKCh* 8(1991), s. 6.

<sup>75</sup> *BIKCh* 2(1992), s. 16; *BIKCh* 3–4(1997), s. 23; *BIKCh* 3–4(1995), s. 25 i 24; *BIKCh* 4(1994), s. 12.

<sup>76</sup> To Bóg wybiera, *BIKCh* 2(1991), s. 4; S. Barbara, Karmel, *BIKCh* 1(1992), s. 6–7; G.M. Widziewicz, Pokój i dobro, *BIKCh* 3(1994), s. 2–3; B. Mielimączka, Doświadczylam obecności Boga w moim życiu, *BIKCh* 3(1994), s. 5; A. Harasim, List z Lasek, *BIKCh* 1(1995), s. 23–24; K.H. Kiejdo, Instytut i powołanie, *BIKCh* 2(1994), s. 10; K. Parzych, W sercu naszego Kościoła, *BIKCh* 2(1997), s. 28; Powołania zakonne, *BIKCh* 3(1998), s. 24–25.

Grażyna Widziewicz, należąca do pierwszej grupy studentów i absolwentów IKCh, napisała w artykule pt. *Dziesięć lat Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie* o Instytucie, że stanowi *trwały pomnik ludzkich serc i intelektu*<sup>77</sup>. Autorce chodzi o trwałość oddziaływania Instytutu i jego wpływ na studentów. Człowiek wyróżnia się wśród stworzenia tym, że poznaje rzeczywistość zmysłowo i intelektualnie. Chce więcej wiedzieć i rozumieć. Pragnie pozostawić po sobie ślad swoich myśli oraz uczuć. Odbiera nieczytelną dla zmysłów treść Bożych słów i wchodzi w niekończący się dialog z Bogiem. Jednak cel, do którego dąży chrześcijanin, wymaga wysiłku i wyrzeczeń na wielu płaszczyznach egzystencji i rozwoju. W teologii studenci odnajdują odpowiedź na pytanie *jak żyć?*<sup>78</sup> Uważają, że teologia rozwija nie tylko intelektualnie, ale osobowo i duchowo<sup>79</sup>. Jeden ze studentów opisał następująco swój stosunek do studiów teologicznych w IKCh: *Przychodząc tutaj byłem innym człowiekiem, nie znaczy, że gorszym. Innym. [...] Czuję przyrost człowieczeństwa i szarych komórek. Kaplica, krzyż, kręgi — to wszystko nie pozwala na niekonsekwencję słów i czynów*<sup>80</sup>. Studia teologiczne pobudzają do refleksji nad samym sobą. Zbliżają do prawdy o samym sobie i o życiu<sup>81</sup>. Ukazują Chrystusa — człowieka doskonałego. Dlatego teolog „szuka Chrystusa”. Czyni to, ucząc się znaczenia i treści symboli, np. słowa „pokój”<sup>82</sup>, liturgii uroczystości roku kościelnego<sup>83</sup>. Bowiern *człowiek zawsze poszukuje wzorów i autorytetów, którym mógłby zawierzyć*<sup>84</sup>. Świeccy autorzy publikacji w Biuletynie są świadomi, że teolog to człowiek, który chce więcej wiedzieć o Bogu<sup>85</sup>, być bliżej Niego w ścisłej wspólnoty z Nim, dlatego żyje sakramentami<sup>86</sup>. Potrzebuje bowiem związku studiów teologicznych z regularną praktyką modlitwy i rozmowami o modlitwie<sup>87</sup>. Stara się łączyć pracę zawodową z modlitwą oraz z troską o dobro wspólne<sup>88</sup>.

Skierowanie „do świata” — otwarcie na świat, do czego skłania Sobór Watykański II — wiąże się z poznaniem świata. Dlatego refleksja teologiczna dotyczy nie tylko źródeł piśmiennych. Teolog czyta też „księgę świata”, ukazującą Boską moc i mądrość<sup>89</sup>. Odkrywa wartość kultury i historii<sup>90</sup>. Wówczas staje się

<sup>77</sup> BIKCh 1(1990), s. 2.

<sup>78</sup> P. K., *Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości*, BIKCh 2(1994), s. 12; W. Michałowska, *Mój Chrystus połamany*, BIKCh 1(1997), s. 11–12.

<sup>79</sup> W. Wyrósteck, *Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości*, BIKCh 2(1994), s. 13; H. Chorążewicz, *Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości*, BIKCh 2(1994), s. 14.

<sup>80</sup> R. Dobrzyński, *Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości*, BIKCh 2(1994), s. 14.

<sup>81</sup> N. O., *Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości*, BIKCh 2(1994), s. 13.

<sup>82</sup> A. Szulc, *Znak pokoju*, BIKCh 4(1992), s. 17.

<sup>83</sup> K. Parzych, *Wigilia w Kościele domowym*, BIKCh 4–5(1996), s. 29–30.

<sup>84</sup> I. Feszczyn, *Człowiek*, BIKCh 4(1991), s. 11.

<sup>85</sup> M. Bobkiewicz, *Ludzie na drodze mojej wiary (2)*, BIKCh 1(1993), s. 4–6.

<sup>86</sup> A. Szulc, jw., s. 17.

<sup>87</sup> B. Baniewska, *Szukam Chrystusa w modlitwie*, BIKCh 1(1992), s. 5–6.

<sup>88</sup> M. Dągiel, *Modlitwa — praca — dobro wspólne*, BIKCh 3(1990), s. 5.

<sup>89</sup> I. Siwołowska, *Dziennik refleksyjny z podróży do Włoch (fragmenty)*, BIKCh 4(1992), s. 4–6.

<sup>90</sup> D. Łysakowska, *Kilka wrażeń z pobytu w Londynie*, BIKCh 3(1994), s. 6; G.M. Widziewicz, *Druza strona rewolucyjnego medalu*, BIKCh 4(1994), s. 2; T. Feszczyn, *Symposium naukowe — „Królowa Jadwiga i początki Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego”*, BIKCh 1(1991), s. 3–4; Z.E. Połoniewicz, *Jak św. Marcin pozdrowił mieszkańców Ostródy*, BIKCh

człowiekiem świadomym istnienia w hierarchii wartości, w której „być” wyprzedza „mieć”. Przy okazji wspomnień pobytu w Rzymie jedna z uczestniczek, związana z Instytutem, napisała: *Być — to nie znaczy tylko dotknąć przedmiotów i miejsc, ale także przeżyć: odczuć, zastanowić się, zadać sobie pytanie, może właśnie. quo vadis?*<sup>91</sup> Być chrześcijaninem oznacza „mieć oczy otwarte”, aby dostrzegać prawdę o sobie, o swojej bierności, o swoich słabościach<sup>92</sup>.

Chrześcijanin, będący teologiem, musi, niczym prorok, widzieć problemy społeczne szerzej, patrzeć w przeszłość dalej niż inni<sup>93</sup>. Nie jest to łatwe, jednak dążenie do tego celu wyznacza specyficzny charakter służby teologa świeckiego i jego miejsce w Kościele oraz w świecie. „Otwarte oczy” to oczy teologa, który widzi piękno świata i kultury. Studenci dokonywali takich prób w różnych sytuacjach, np. podczas rekreacji<sup>94</sup>, w poznawaniu kultury regionalnej<sup>95</sup>, a także w refleksji nad wydarzeniami historycznymi, kulturalnymi, życiem znanych osób<sup>96</sup> oraz nad codziennością „zwyczajnych” ludzi<sup>97</sup>. Tą drogą teolog poznaje świat wartości, kulturę duchową, artystyczną oraz odkrywa związki między nimi. Odczytuje przez to sens własnego istnienia, jako życia łaską i w łasce Bożej<sup>98</sup>.

Jeden z numerów Biuletynu został poświęcony wizycie Jana Pawła II w Olsztynie (1991). Uczestnicy spotkania z Ojcem Świętym pisali przede wszystkim o wzruszeniu<sup>99</sup>. Czynili także refleksję nad nauczaniem papieża. *Czy jesteśmy na to przygotowani?*<sup>100</sup> To pytanie zostało postawione wraz z komentarzem do słów homilii papieskiej. Wskazuje na otwarcie duchowe i intelektualne na nauczanie Kościoła oraz gotowość podjęcia wyzwania do wysiłku „przygotowania” się na realizację w życiu wskazówek papieża. Teolog, więc uczy się nie tylko nowych treści nauczania Kościoła, ale poddaje się samoocenie i patrzy na świat z perspektywy Objawienia Bożego oraz nauczania Kościoła, także współczesnego. Stąd można powiedzieć, że teolog świecki, to ktoś aktywny w życiu świata, często bardzo zlaicyzowanego, a nawet niechrześcijańskiego. W świecie, ukazuje dojrzałość osobową i chrześcijańską.

Pierwszą płaszczyzną formacji teologicznej są systematyczne studia poszczególnych dyscyplin teologicznych<sup>101</sup>. Było to zawsze trudne. Optymizm studenta

1(1997), s. 25–26; Irena, Wielkanoc Wileńska, *BIKCh* 1(1997), s. 33.

<sup>91</sup> I. Feszczyn, Quo vadis? Raz jeszcze, *BIKCh* 3(1992), s. 4.

<sup>92</sup> W. Mróz, O pierwszym numerze uwag kilka, *BIKCh* 2(1990), s. 8.

<sup>93</sup> M. Pierechod, Życzenia na Dzień Dziecka, *BIKCh* 2(1990), s. 1.

<sup>94</sup> W. P., W Beskidzie Śląskim, *BIKCh* 3–4(1997), s. 17–18; B. Kolenka, Ognisko katechezy rodzinnej św. Huberta w leśniczówce Kudypy k. Olsztyna, *BIKCh* 4(1998), s. 13–14.

<sup>95</sup> H. Pettke, Co zabierzemy ze sobą w XXI wiek?, *BIKCh* 3(1998), s. 15–16.

<sup>96</sup> A. Kubiak, Na szlaku Jana Pawła II w Tatrach, *BIKCh* 4(1991), s. 10; A. Wołodźko, Ojciec Święty w Paderborn, *BIKCh* 4–5(1996), s. 7–8; E. Okulewicz, Rzym — Październik 97, *BIKCh* 3–4(1997), s. 19–20; Z. Świerblewska, Pielgrzymka do Wilna, *BIKCh* 1–2(1998), s. 19–20.

<sup>97</sup> A. Marcinkowska, Jest taka parafia, *BIKCh* 2–3(1996), s. 17–18; P. Kozak, Parafia Matki Bożej Ostrobramskiej, *BIKCh* 2(1997), s. 28–29; A. Marcinkowska, Kana Galilejska w Siekierkach, *BIKCh* 3–4(1997), s. 20–22.

<sup>98</sup> I. Feszczyn, „Wielki teatr świata” w Einsiedeln, *BIKCh* 4(1992), s. 6–8; W. Przybyszewska, Kultura i sztuka w służbie Ewangelii, *BIKCh* 1(1997), s. 14–15.

<sup>99</sup> *BIKCh* 3(1991), s. 2–4.

<sup>100</sup> B. Maliszewska, „Dlaczego klęczę?” *BIKCh* 3(1991), s. 3.

<sup>101</sup> G.M. Widziewicz, Dziesięć lat Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie, *BIKCh* 1(1990), s. 2.

teologii jest związany z wiarą, że Bóg daje łaskę, aby wytrwać w powołaniu, wobec przeciwności losu, pokonując własne słabości<sup>102</sup>. Drugą płaszczyzną formacji teologicznej jest „bycie” z drugim człowiekiem i „wyjście” do drugiego, gdyż — jak pisze jeden ze studentów teologii — *żaden człowiek nie dorasta do dojrzałości w samotności*<sup>103</sup>. Chodzi tu o formację osobową świeckiego studenta teologii w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Słowa te niewątpliwie nawiązują do obrazu teologa, wpajanego świeckim studentom teologii przez ks. Borzyszkowskiego.

W olsztyńskim Instytucie studenci „ćwiczyli się” w budowaniu wspólnoty i więzi międzyludzkich. Okazją były wspólne imprezy, np. przy tzw. „łamaniu opłatka”, na „połowinkach”. Uczestnik jednego z takich spotkań, w swojej relacji pisze o okazji do wyzbywania się animozji oraz do wzajemnego duchowego wspierania się, aby wytrwać w odkrytym powołaniu teologa świeckiego<sup>104</sup>. Taka refleksja ujawnia głębię przeżycia wiary, ale także jest przejawem dojrzewania świadomości teologicznej o posłaniu do każdego człowieka, nawet tego, którego się z jakiś powodów nie lubi. Ukazuje także konieczność świadectwa miłości chrześcijańskiej.

Współczesny człowiek, często wybiera tzw. łatwiznę, to znaczy konsumpcję, rozrywkę, kulturę masową. Rezygnuje z wielu wartości, sprzeniewierza się prawu moralnemu, szkodzi sobie oraz społeczeństwu<sup>105</sup>. Wobec tego „światu” jest potrzebne kształtowanie hierarchii wartości, w której pierwsze miejsce zajmuje Bóg, a priorytet posiada także człowiek, duch, etyka. Dlatego też sens studiów teologicznych upatrywany jest przez studentów teologii nie tylko w możliwości zdobycia wiedzy teologicznej, ale także umiejętności apostołskiej<sup>106</sup>. Studia teologiczne przygotowują do kompetentnej aktywności również pozakościelnej: politycznej, gospodarczej, społecznej<sup>107</sup>.

Konkludując powyższe rozważania, świadomość teologiczna według studentów i absolwentów IKCh — autorów wypowiedzi biuletynowych — wyraża się w aktywnym życiu i funkcjonowaniu we wspólnocie Kościoła. *Być teologiem to znaczy również być solą tej ziemi*<sup>108</sup>.

## 2. Lektury świeckich teologów

Na łamach Biuletynu ukazało się wiele informacji na temat przeczytanych i polecanych książek. Warto krótko przedstawić prezentowanych autorów i tytuły,

<sup>102</sup> B. Bilicka, Bóg daje łaskę, *BIKCh* 4(1991), s. 3–4.

<sup>103</sup> B. Klingenberg, Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości, *BIKCh* 2(1994), s. 12.

<sup>104</sup> B. Bilicka, „Teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu” (Rz 13,11) czyli moje wspomnienia ze spotkania przy opłatku, *BIKCh* 1(1991), s. 8; M. Micińska, B. Micińska, Z działalności domu studenckiego, *BIKCh* 1(1995), s. 21–22; B. Stempień, Oplatek wigilijny, *BIKCh* 1–2(1998), s. 22–23; G. Krasowska, Połowinki, *BIKCh* 3(1998), s. 21–22.

<sup>105</sup> J. Wojtkowski, Spojrzenie, jw., s. 1.

<sup>106</sup> Portrety absolwentów, jw., s. 5–6.

<sup>107</sup> M. Pierchod, Sprawa życia czy śmierci, *BIKCh* 4(1991), s. 6–7; W. Więcek, jw., s. 13; J. Zysk, jw., s. 19.

<sup>108</sup> I. Feszczyn, Wy jesteście solą ziemi, *BIKCh* 1(1990), s. 5.



gdyż dają one wgląd w zainteresowania teologa świeckiego oraz ujawniają intencję dzielenia się „dobrą książką”. Wśród książek prezentowanych na łamach Biuletynu są pozycje z zakresu klasyki duchowości, pomoce dla katechetów, książki naukowe.

Z listy lektur poleconych przez ojca duchownego IKCh zostały przedstawione: *Listy z pustyni C. Caretto*. Ta lektura pomaga *oczyścić serce*<sup>109</sup>. *Myśli i rozważania* św. M. Kolbe to książka polecana ze względu na program duchowej odnowy, możliwy do realizacji przez osoby świeckie<sup>110</sup>. *O Naśladowaniu Chrystusa* Tomasa a Kempis pomaga zrozumieć człowieczeństwo<sup>111</sup>. *Dzieje duszy* św. Teresy od Dzieciątka Jezus — dzieło, które uczy jak otworzyć serce Jezusowi<sup>112</sup>.

Ciekawą płaszczyzną tematyczną Biuletynu były prezentacje książek wybranych przez studentów. Ukazywały wrażliwość i zainteresowanie świeckiego teologa. Co warto czytać i dlaczego? *Ludzie modlitwy XX wieku* M. Gibbarda — wskazuje drogę do życia we wspólnocie z Bogiem na przykładzie wybranych osób. Ukazuje tym samym obraz człowieka, który szuka Boga i do Niego dochodzi idąc różnymi drogami życiowymi<sup>113</sup>. Lektura pism duchowych pomaga weryfikować i kształtować tożsamość teologa<sup>114</sup>. Książka Jana Pawła II pt. *Przekroczyć próg nadziei* wzbudziła duże zainteresowanie studentów Instytutu. Dostrzeżono w niej walory dzieła mistrza duchowości<sup>115</sup> oraz wartości intelektualne<sup>116</sup>. *Twierdza* A. de Saint-Exupéry wyraża prawdę o człowieku, żyjącym między ludźmi, który ciągle walczy, zamiast wyjść z własnej twierdzy i kochać<sup>117</sup>. Polecano także publikację F. Hogan, *Niechciane błogosławieństwo* oraz *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom* H.S. Kushnera<sup>118</sup> — książki poświęcone religijnemu przeżywaniu cierpienia. Pozycja: D. Sankey, D. Sullivan, B. Watson, *Planeta Ziemia — mój dom*<sup>119</sup> — zwraca uwagę na korelację w nauce przesłanek naukowych i religijnych. Książki *Spróbuj to przemyśleć*, opr. J. Machnac<sup>120</sup>, J. Powell, *Jak kochać i być kochanym*<sup>121</sup>, S. Kulpaczyńskiego, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*<sup>122</sup> — polecano ze względu na przydatność w pracy katechetycznej. W prezentowanej książce

<sup>109</sup> J. Rusak, *Listy z pustyni*, *BIKCh* 1(1992), s. 7.

<sup>110</sup> B. Maliszewska, *Bóg chlebem, wszystko inne środkiem*, *BIKCh* 1(1992), s. 8.

<sup>111</sup> M. Sternik, *Co to znaczy, jw.*, s. 8–9.

<sup>112</sup> K. Parzych, *Poznaj „małą drogę do nieba”*, *BIKCh* 1(1992), s. 7–8.

<sup>113</sup> B. Sadokierska, *Modlitwa a życie*, *BIKCh* 2(1992), s. 9–10.

<sup>114</sup> A. Szulc, *Ostrożni... nie zabrudzeni*, *BIKCh* 2(1993), s. 8–9.

<sup>115</sup> K. Parzych, *Trójgłos o książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”*, *BIKCh* 1(1995), s. 9–10.

<sup>116</sup> I. Feszczyn, *Trójgłos o książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”*, *BIKCh* 1(1995), s. 10–11.

<sup>117</sup> A. Szulc, *Co warto przeczytać?*, *BIKCh* 1(1991), s. 5.

<sup>118</sup> *BIKCh* 1(1994), s. 14–15.

<sup>119</sup> U. Misium, D. Sankey, D. Sullivan, B. Watson, *Planeta Ziemia — mój dom*, *BIKCh* 1(1994), s. 15–16.

<sup>120</sup> B. Bilicka, *Spróbuj to przemyśleć*, *Dodatek Grupy Katechetycznej do Biuletynu IKCh* 2(1992), s. 3 [dalej skrót: *Dodatek*].

<sup>121</sup> J. Powell SJ, *Jak kochać i być kochanym?*, Wydawnictwo Diecezjalne Pelplin 1990, s. 136–144, *Dodatek* 2(1992), s. 4.

<sup>122</sup> Z. Ilwicka, *Rola katechety wychowawcy modlitwy*, *Być Katechetą* 4(1992), s. 2; tenże, *Moja biblioteczka*, *Być Katechetą* 4(1992), s. 3.

*Spór o wychowanie w postuszeństwie*, dostrzeżono walory nowego spojrzenia na wychowanie do uznawania autorytetów<sup>123</sup>. Zaś w książce pt. *Ryby i dzieci głosu nie mają?*<sup>124</sup> zainteresowanie skierowano na pytania stawiane przez dzieci<sup>124</sup>.

Wśród „ciekawych książek” w jednym z numerów Biuletynu został opisany modlitewnik babci<sup>125</sup>, kiedy indziej książka pt. *Mój Chrystus potamany*<sup>126</sup>, *Vademecum* Norwida<sup>127</sup>, *Kazania świąteczne* ks. Jana Kurczewskiego<sup>128</sup>, *Kwiatki z ogrodu świętego Franciszka*<sup>129</sup>. Zamieszczano prezentacje książek o życiu małżeńskim<sup>130</sup>, bibliografie publikacji na temat katechizacji dzieci upośledzonych<sup>131</sup>, słowniki<sup>132</sup>, książki dotyczące samowychowania<sup>133</sup>. Zwracano także uwagę na pisma T. Eliota<sup>134</sup>, H.D. Thoreau<sup>135</sup>.

W Biuletynie umieszczano recenzje. Była to także promocja i zachęta do lektury, np.: L. Leviego *Z dalekiego kraju* poświęcona papieżowi Polakowi<sup>136</sup>, B. Hiszpańskiej *Pomóż młodzieży znaleźć wartości — drogowskazy*<sup>137</sup>, *Mariologii* bpa J. Wojtkowskiego<sup>138</sup>, *Jesteś* zawierającej antologię poezji na temat Eucharystii<sup>139</sup>. Przedstawiono książkę *Natura, osobowość i charakter człowieka* S. Szumana<sup>140</sup>, J. Szpeta *Prawa i obowiązki rodziców w szkole*<sup>141</sup>, *Dziennikarski etos*<sup>142</sup>, *Spotkanie z Bogiem — rachunek sumienia* K. Skorulskiego<sup>143</sup>, *Światło nad Akwinem* L. de Wohla<sup>144</sup>. W biuletynowym kąciku „Warto przeczytać” prezentowano, w formie notatki albo anonsu bibliograficznego, nie tylko literaturę piękną, czy popularną, ale i książki naukowe<sup>145</sup>.

<sup>123</sup> Tenże, *Moja biblioteczka*, *Dodatek* 3(1992), s. 2.

<sup>124</sup> M. Dorkowska, *Ryby i dzieci głosu nie mają?*, *Być Katechetą* 4(1994), s. 4.

<sup>125</sup> R. Jachnowicz, *Modlitewnik babci*, *BIKCh* 1(1997), s. 9–11.

<sup>126</sup> W. Michałowska, jw., s. 11–12.

<sup>127</sup> M. Groszkowska, „Vade mecum” Norwida, *BIKCh* 2(1997), s. 13–17.

<sup>128</sup> B. Kolenda, *Literatura religijna w moich doświadczeniach duchowych*, *BIKCh* 2(1997), s. 22.

<sup>129</sup> B. Maliszewska, *Literatura parenetyczna na przykładzie utworu „Kwiatki z ogrodu świętego Franciszka*, *BIKCh* 4(1998), s. 14–15.

<sup>130</sup> Z. Ilwicka, *Moja biblioteczka*, *Być Katechetą* 2(1993), s. 2–3.

<sup>131</sup> B. Bilicka, *Bibliografia publikacji na temat katechizacji dzieci upośledzonych*, *Być Katechetą* 2(1993), s. 1–2.

<sup>132</sup> Tenże, *Moja biblioteczka*, *Być Katechetą* 3(1993), s. 2.

<sup>133</sup> Z. Ilwicka, *Moja biblioteczka*, *Być Katechetą* 4(1993), s. 2.

<sup>134</sup> B. Maliszewska, *Ważna sprawa*, *BIKCh* 2(1991), s. 2–3.

<sup>135</sup> A. Szulc, *Życie w lesie*, *BIKCh* 4(1991), s. 9.

<sup>136</sup> I. Feszczyn, *Warto przeczytać*, *BIKCh* 2(1995), s. 15–16.

<sup>137</sup> I. Moniuszko, *Warto przeczytać*, *BIKCh* 2(1995), s. 16–17.

<sup>138</sup> K. Parzych (rec.), Bp Julian Wojtkowski, *Mariologia*. Księgarnia Wydawnicza przy IKCh, Olsztyn 1995, s. 51; *BIKCh* 3–4(1995), s. 18–19.

<sup>139</sup> I. Feszczyn, *Coś dla ducha*, *BIKCh* 3–4(1995), s. 19–21.

<sup>140</sup> I. Moniuszko (rec.), Stefan Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*. Wydawnictwo WAM — Księży Jezuici, Kraków 1995, s. 250; *BIKCh* 5–6(1995), s. 12–13.

<sup>141</sup> K. Parzych (rec.), Ks. Jan Szpet, *Prawa i obowiązki rodziców w szkole*. Komisja Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego 1996, s. 31; *BIKCh* 4–5(1996), s. 31–32.

<sup>142</sup> K. Parzych (rec.), Depesza, *BIKCh* 3–4(1997), s. 13–14.

<sup>143</sup> A. Dubrownik (rec.), Krzysztof Skorulski SJ, *Spotkanie z Bogiem — rachunek sumienia*, wyd. 2, Łódź, s. 86; *BIKCh* 1–2(1998), s. 18–19.

<sup>144</sup> D. Hardt (rec.), Louis de Wohl, *Światło nad Akwinem*, tł. M. Stebart COR, Poznań 1996, s. 488; *BIKCh* 3(1998), s. 20–21.

<sup>145</sup> *BIKCh* 1(1997), s. 31–33; *BIKCh* 2(1997), s. 30–31.

Przedstawione w powyższym wyliczeniu tytuły stanowią już pełną informację o tym, co teologowie świeccy uznawali za istotne dla własnego rozwoju duchowego i intelektualnego oraz do pracy w „zawodzie” teologa. Trzeba zaznaczyć, że ruch wydawniczy w omawianym okresie stopniowo narastał. Nie wszystkie publikacje były powszechnie dostępne. Coraz trudniej było sprawnie sprowadzać je do biblioteki. Stąd ważną informacją był opis książek ze zbiorów prywatnych. Choćby krótka notatka w Biuletynie umożliwiała — szczególnie w przypadku nowych tytułów — wstępny kontakt z interesującą książką.

Nauczyciele instytucyjowi, a także redaktorzy Biuletynu, dbali o to, aby prezentacji wartościowych lektur było wiele. Po wejściu lekcji religii do szkół państwowych liczba studentów Instytutu powiększała się. Wówczas także rosło zapotrzebowanie na prezentowanie lektur pomocnych w pracy katechety i animatora grup apostołskich. Ponadto niezmiennym zainteresowaniem cieszyły się książki z zakresu duchowości.

W powyższym wyliczeniu znajdują się prezentacje dzieł poleconych przez ojca duchownego w Kanonie minimum klasyków duchowości<sup>146</sup>. Jednak wśród czytanych lektur zajmują one dość mało miejsca. Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak jest, że teologowie świeccy z trudem podejmują zalecane lektury duchowe klasyków, a chętniej czytają inne książki, wykracza poza obszar niniejszego opracowania.

### 3. Zagadnienia interesujące teologów świeckich

Studenci i absolwenci IKCh interesowali się wieloma tematami, co także zostało odzwierciedlone w Biuletynie. Pierwszym zadaniem było poznawanie nauczania Kościoła, z akcentem na papieskie: Jana Pawła II i Pawła VI<sup>147</sup>, współczesnych biskupów<sup>148</sup> oraz otwarcie się na studia podstawowych źródeł teologicznych: Pisma Świętego<sup>149</sup>, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>150</sup>.

<sup>146</sup> Klasyki duchowości, jw., s. 2–3.

<sup>147</sup> B. Baniewska, O nowej encyklice Jana Pawła II, *BIKCh* 4(1993), s. 8–9; Papieskie słowo o..., *Być Katechetą* 4(1992), s. 4; *Być Katechetą* 1(1993), s. C; I. Feszczyn, Wizja Europy Jana Pawła II, *BIKCh* 4–5(1996), s. 6–7; tenże, Wizja Europy Jana Pawła II (2), *BIKCh* 1(1997), s. 6–7; K. Parzych, Dialog w „Ecclesiam suam”, *BIKCh* 3(1998), s. 13–14.

<sup>148</sup> *Być Katechetą* 4(1992), s. 1–2; *Być Katechetą* 1(1993), s. B., Konferencja Episkopatu Polski, Kościół w Polsce razem z narodem dziękuje Bogu za 50 lat kapłańskiej służby Ojca Świętego, *BIKCh* 4–5(1996), s. 4–5.

<sup>149</sup> E. Kłodawska, Ezaw sprzedaje swoje pierworództwo, *BIKCh* 2(1995), s. 15; I. Feszczyn, O Psalterzach słów kilka, *BIKCh* 1–2(1998), s. 4–5; K.P., Co rozumiemy czytając Biblię?, *BIKCh* 1–2(1998), s. 6; M. Burczak, Kto uznaje swój błąd, ustrzeże się szkody (Syr 20,3), *BIKCh* 1–2(1998), s. 6–7; M. Z., Powiedziałem sobie..., *BIKCh* 1–2(1998), s. 7; M. Dorkowska, Ktokolwiek skaleczy bliźniego..., *BIKCh* 1–2(1998), s. 7; D. Świciński, Wprowadzam nieprzyjaźń..., *BIKCh* 1–2(1998), s. 8; A. Maczuga, Miłości pragnę..., *BIKCh* 1–2(1998), s. 8; U. Kryczka, Nie ciesz się widokiem brata..., *BIKCh* 1–2(1998), s. 9; A. Twardowska, Spotkanie z Biblią, *BIKCh* 3(1998), s. 14; E. Sikora, Oto mędrcy ze Wschodu..., *BIKCh* 4(1998), s. 11–12; I. Pachulska, Stał się pierwszy człowiek..., *BIKCh* 4(1998), s. 12; R. Klimuk, Zaprawdę, powiadam wam..., *BIKCh* 4(1998), s. 13.

<sup>150</sup> K. Parzych, Promocja „Karty Praw Rodziny”, *BIKCh* 5–6(1995), s. 8–9; U. Niemiro, Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego, *BIKCh* 2(1997), s. 10–11.

Autorzy krótkich artykułów publikowanych w Biuletynie ponadto ujawniają zainteresowanie szerokim spektrum tematów teologicznych<sup>151</sup>. Na łamach Biuletynu ukazał się np. obszerny artykuł studenta teologii na temat Ruchu *Amnesty International*. Został w nim poruszony problem godności osoby ludzkiej<sup>152</sup>. Dostrzegano zagrożenia sektami<sup>153</sup>. Pisano o chrześcijańskiej wizji Europy<sup>154</sup>, o ekumenizmie<sup>155</sup>, o miłości<sup>156</sup> i modlitwie<sup>157</sup>. Publikowano również rozważania na tematy maryjne<sup>158</sup>, chrystologiczne<sup>159</sup>, a także dotyczące teologii feministycznej<sup>160</sup>. Pisano o cierpieniu i jego chrześcijańskim sensie<sup>161</sup>. W treści publikacji dostrzega się także wrażliwość moralną teologów na obecność prawdy w życiu społecznym, politycznym, kulturalnym<sup>162</sup>.

Wielość tematów ujawnia świadomość obowiązku poznawania i pojmowania związku nauk eksperymentalnych i historycznych z naukami teologicznymi, biblijnymi<sup>163</sup>, filozofią<sup>164</sup>. Dostrzega się także zainteresowanie zagrożeniem atomowym oraz próby refleksji teologicznej nad tym zagadnieniem<sup>165</sup>, zainteresowanie ekologią<sup>166</sup>, zagadnieniem relacji między religią i nauką<sup>167</sup> oraz refleksją teologiczną nad znaczeniem techniki, ze szczególnym uwzględnieniem środków społecznego prze-

<sup>151</sup> K.P., Warto wiedzieć, że..., *BIKCh* 1(1995), s. 21; 2(1995), s. 18; 3–4(1995), s. 21–22; 5–6(1995), s. 13–14; 1(1996), s. 22; 2–3(1996), s. 23; 4–5(1996), s. 32–33; 1(1997), s. 36.

<sup>152</sup> A. Szulc, *Amnesty International*, *BIKCh* 2(1992), s. 2–3.

<sup>153</sup> B.M. Deja, Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie (Wj 20,3), *BIKCh* 2(1992), s. 6–7; Z. Kopański, Uwaga — sekty atakują!, *BIKCh* 2–3(1996), s. 18–19.

<sup>154</sup> I. Feszczyn, Wizja Europy Jana Pawła II, jw., s. 6–7; tenże, Wizja Europy Jana Pawła II (2), jw., s. 6–7.

<sup>155</sup> M. Dągiel, XIV Sympozjum ekumeniczne w Olsztynie, *BIKCh* 1(1996), s. 1–3; K. Parzych, Abyśmy byli jedno w Chrystusie, *BIKCh* 1(1996), s. 3–5; Z.E. Połoniewicz, Refleksje o ekumenizmie dzisiaj, *BIKCh* 1(1996), s. 5–7; W. Przybyszewska, W imię Chrystusa... pojedyncie się z Bogiem (2 Kor 5,20). XV Sympozjum ekumeniczne w Olsztynie, *BIKCh* 1(1997), s. 8; K. Parzych, Dialog w „Ecclesiam suam”, jw., s. 13–14.

<sup>156</sup> I. Siwołowska, Rozważania o miłości (I), *BIKCh* 3(1992), s. 5; tenże, Rozważania o miłości (II), *BIKCh* 4(1992), s. 13–14.

<sup>157</sup> M. Bobkiewicz, Modlitwa, *BIKCh* 2(1994), s. 15.

<sup>158</sup> K. Parzych, Rozważania maryjne. Królowo pokoju, módl się za nami!, *BIKCh* 3–4(1995), s. 7–8; T. Bułak, Objawienia Matki Bożej w Fatimie (maj–październik 1917 r.), *BIKCh* 2–3(1996), s. 6–8; K. Parzych, Królowo Polski, módl się za nami, *BIKCh* 2–3(1996), s. 8–9; U. Niemiro, jw., s. 10–11; K. Parzych, Objawienia maryjne w La Salette, *BIKCh* 2(1997), s. 11–12.

<sup>159</sup> M. Dągiel, „Jezus Chrystus”. XIV Warmińskie Dni Duszpasterskie w Olsztynie, *BIKCh* 3–4(1997), s. 7–8.

<sup>160</sup> A. Paczkowska, Próba zrozumienia teologii feministycznej, *BIKCh* 1–2(1998), s. 13–14.

<sup>161</sup> D. Łysakowska, Katecheza w szpitalu, *BIKCh* 3(1993), s. 5; M. Pierchod, F. Hogan, Niechciane błogosławieństwo, Kraków 1993, *BIKCh* 1(1994), s. 14–15; B. Szabłowska, Wiem, że jesteś żywym, przecież umieram, *BIKCh* 2(1994), s. 16–18.

<sup>162</sup> J. Domała, Komentarz do homilii Jana Pawła II wygłoszonej podczas Mszy św. na placu przy stadionie „Stomilu” w Olsztynie (06.06.91), *BIKCh* 2(1993), s. 6.

<sup>163</sup> T. Feszczyn, Bóg działa w historii. Rozmowa z ks. dr. Bogdanem Matysiakiem, wykładowcą w naszym Instytucie, *BIKCh* 3(1992), s. 10.

<sup>164</sup> A. Szulc, Krótka historia o..., *BIKCh* 2(1990), s. 6–7; B. Maliszewska, O polityce, politykach i filozofii, *BIKCh* 3–4(1997), s. 15–16.

<sup>165</sup> A. Tyłło, O potrzebie mądrości, *BIKCh* 2(1991), s. 3.

<sup>166</sup> A. Szulc, Życie w lesie, jw., s. 9; Z.E. Połoniewicz, Jak dzisiaj kształtować sumienie ekologiczne człowieka?, *BIKCh* 4–5(1996), s. 24–25.

<sup>167</sup> U. Misiun, jw., s. 15–16.

kazu<sup>168</sup>. Interesowano się dyskusją na temat ewolucji oraz szukaniem odpowiedzi na pytanie o powstanie świata, życia i człowieka<sup>169</sup>.

Duże zainteresowanie teologowie w IKCh poświęcili sprawom społecznym<sup>170</sup>. Jego ślad znajdujemy na łamach Biuletynu w serii głosów poświęconych konkordatowi<sup>171</sup> oraz powrotowi religii do szkoły. Dyskusja była żywa, komentowano te sprawy z punktu widzenia opinii publicznej<sup>172</sup> i pracowników kościelnych<sup>173</sup>.

Zagadnienia katechetyczne zajęły znaczną część Biuletynu wraz z dodatkami przygotowywanym przez Grupę Katechetyczną, pt. „Dodatek do Biuletynu IKCh” lub „Być katechetą. Dodatek do Biuletynu IKCh”. Umieszczano tam informacje wspomagające w pracy początkującego katechetę<sup>174</sup>. Dzieleno się doświadczeniami z pracy katechetycznej<sup>175</sup>. Poruszano tematy z zakresu pedagogiki katolickiej<sup>176</sup>. Pojawił się także problem pedagogiki waldorfskiej. Z jednej strony przestrzegano przed skutkami związanymi z zastosowaniem metod wychowawczych i dydaktycznych bazujących na antropozofii Rudolfa Steinera<sup>177</sup>, z drugiej prowadzono polemikę z tą propozycją<sup>178</sup>. Przeprowadzano teologiczną refleksję nad kształtem katechezy w szkole<sup>179</sup>. Odbywały się rozmowy na temat przemian społecznych, które wpływają na przyjęcie metody katechezy w określonym środowisku kulturowym<sup>180</sup>.

<sup>168</sup> H. Tańska, Komputer — rzetelny, niezawodny i dokładny pomocnik księdza, *BIKCh* 2(1993), s. 9–11; tenże, Nowe technologie, jw., s. 3–5; B. Maliszewska, Jak rozpowszechnić prasę katolicką?, *BIKCh* 3–4(1997), s. 12; M. Karmela, III Sympozjum z cyklu „Ku upodmiotowieniu narodu polskiego”, *BIKCh* 4(1998), s. 6–8; K.P., Krag środków społecznego przekazu, *BIKCh* 3(1998), s. 22; K.P., Etyka i prasa. Spotkanie Ewangelizacyjne w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie, *BIKCh* 2(1997), s. 31.

<sup>169</sup> T. Feszczyn, Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię (Rdz 1,1), *BIKCh* 3(1992), s. 13–14.

<sup>170</sup> W. Lewko, Wolność w Chrystusie, *Być Katechetą* 3(1993), s. 1.

<sup>171</sup> I. Feszczyn, Konkordat RP ze Stolicą Apostolską. Rozmowa z księdzem kanclerzem Janem Cymbałą, *BIKCh* 4(1993), s. 1–3.

<sup>172</sup> Tenże, Pluralizm — tak, religia w szkole — nie?, *BIKCh* 4(1990), s. 2–3.

<sup>173</sup> Rozmowa z księdzem prałatem Stanisławem Magolewskim, dyrektorem Wydziału Nauki Chrześcijańskiej Kurii Biskupiej, *BIKCh* 1(1991), s. 1–2.

<sup>174</sup> Z. Giecwicz, Pierwszy rok katechizacji, *Dodatek* 3(1992), s. 3; *Dodatek* 1(1992); *Dodatek* 2(1992); B. Bilicka, ABC początkującego katechety, *Być Katechetą* 1(1993), s. D; R. Zawadzki, Drama w ewangelizacji (I), *BIKCh* 4(1994), s. 10–11; tenże, Drama w ewangelizacji (II), *BIKCh* 1(1995), s. 12.

<sup>175</sup> B. Bilicka, Zamienić słowa w czyn, *Dodatek* 3(1992), s. 4; D. Chylińska-Walewska, Moje doświadczenia z dramą na lekcjach religii, *BIKCh* 3(1994), s. 6–7; Wywiad z katechetką, jw., s. 12–14; A. Licznerska, Moje powołanie, *Być Katechetą* 5–6(1995), s. B–C; Katecheci o sobie, napisała: J. Sklinsmont, *Być Katechetą* 5–6(1995), s. C; Katecheci o katechizacji w szkole, *BIKCh* 4(1990), s. 3–4; *BIKCh* 1(1991), s. 2–5.

<sup>176</sup> T. Brzozowska, Reakcje międzyosobowe podstawą procesu wychowawczego w systemie prewencyjnym ks. Jana Bosko, *BIKCh* 2–3(1996), s. 9–11.

<sup>177</sup> B. Deja, Co to jest pedagogika waldorfska?, *BIKCh* 1(1992), s. 10–12.

<sup>178</sup> A. Szulc, Polemiki, *BIKCh* 2(1992), s. 13.

<sup>179</sup> H. Hołubowicz, W zamyśleniu nad katechezą, *Być Katechetą* 4(1993), s. 1–2.

<sup>180</sup> B. Bilicka, Ogólnopolski Kurs Katechetyczny w Radomiu, *Dodatek* 3(1992), s. 1–2.

Kolejnym zagadnieniem, któremu poświęcono dużo uwagi, jest życie rodzinne i małżeńskie<sup>181</sup>, obyczaje w rodzinie<sup>182</sup>, czystość seksualna<sup>183</sup>, problem alkoholowy<sup>184</sup>, naturalne planowanie poczęć<sup>185</sup>.

Na początku lat 90. odbywała się w naszej Ojczyźnie debata, przede wszystkim polityczna: „za” czy „przeciw” aborcji. Stanowisko Kościoła w tej kwestii jest jednoznaczne: Nie zabijaj. Toteż jedna z absolwentek IKCh pisała: *Zabijanie dzieci nienarodzonych jest morderstwem i żadna ludzka władza nie może tej zbrodni uczynić godziwą, gdyż prawo do życia pochodzi od Boga, nad którym nie mają władzy żadne uchwały parlamentarzystów*<sup>186</sup>. Wśród tematów poruszanych przez teologów świeckich na łamach Biuletynu znalazła się także „kobieta”, jej godność i miejsce w społeczeństwie<sup>187</sup>.

Podjęmowano tematykę zwyczajów charakterystycznych dla innych, niż polska, tradycji kulturowych i religijnych<sup>188</sup>. Ścisłe biorąc nie jest to teologia. Jednak dla teologa i to świeckiego istotny jest obraz współczesnego świata, a nie tylko własnej kultury i zwyczajów. Chrześcijaństwo ma charakter uniwersalny, orędzie zbawcze odnosi się do wszystkich ludzi. Toteż teolog chce poznać świat możliwie dobrze, aby szukać sposobu dotarcia do każdego człowieka z Ewangelią<sup>189</sup>.

W Biuletynie poświęca się także uwagę powołaniu zakonnemu<sup>190</sup>. Zazwyczaj jest to ukazywanie postaci osoby konsekrowanej, jej pracy i specyfiki życia w zgromadzeniu<sup>191</sup>.

<sup>181</sup> Przedruk przemówienia Jana Pawła II, Dzięki sakramentowi ciała człowiek czuje się podmiotem świętości, *BIKCh* 4(1993), s. 4–6; Z. Ilwiczka, Moja biblioteczka, *Być Katechetą* 2(1993), s. 2; W. Szewczyk, XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny. Kwiecień 1994, *BIKCh* 4(1994), s. 3.

<sup>182</sup> ... Najpierw trzeba być. Wywiad z panią dr Elżbietą Kałużą-Maniewską, gościem IKCh w noc sylwestrową. Rozmawiała K. Parzych, *BIKCh* 1(1995), s. 7–8.

<sup>183</sup> A. Wołodźko, Odpowiedzialność w miłości, *BIKCh* 4(1993), s. 6.

<sup>184</sup> toMil, Wiara a choroba alkoholowa, *BIKCh* 1(1995), s. 15–16.

<sup>185</sup> B. Maliszewska, O potrzebie akceptacji, *BIKCh* 4(1991), s. 8.

<sup>186</sup> M. Pierechod, Życzenia, jw., s. 1; także tenże, Sprawa życia, jw., s. 6–7; zob. także S. Rumiński, jw., s. 10–11.

<sup>187</sup> I. Feszczyn, W Roku Kobiet o kobietach, *BIKCh* 1(1995), s. 18; W Roku Kobiet o kobietach (2), napisali: ks. W., T. Feszczyn, K. Parzych, M. Pierechod, R. Zawadzki, *BIKCh* 2(1995), s. 10–14; W Roku Kobiet o kobietach (3), napisała: H. Chorążewicz, Czy zawsze warto?, *BIKCh* 3–4(1995), s. 13–15; W Roku Kobiet o kobietach (4), napisała: W. Cybułska, *BIKCh* 5–6(1995), s. 7–8; I. Feszczyn, W Roku Kobiet o kobietach — podsumowanie, *BIKCh* 1(1996), s. 13–14; Wyniki konkursu literackiego „Kobieta w świecie i Kościele”, *BIKCh* 4–5(1996), s. 12.

<sup>188</sup> M. Dągiel, Tenkin czyli najważniejsza jest praca, *BIKCh* 3(1990), s. 6; W. Szewczyk, Kampania Braterstwa, czyli Wielki Post w Brazylii, *BIKCh* 2(1995), s. 7–8; T. Feszczyn, ...Z Brazylii..., *BIKCh* 3–4(1995), s. 9–11; B. Klingenberg, Japońskim okiem, *BIKCh* 3–4(1995), s. 17–18.

<sup>189</sup> B. Maliszewska, Jak rozpowszechniać prasę, jw., s. 12.

<sup>190</sup> To Bóg wybiera, *BIKCh* 2(1991), s. 4; S. Barbara, Karmel, jw., s. 6–7; G.M. Widziewicz, Pokój i dobro, jw.; B. Mielimączka, Doświadczylam obecności, jw., s. 5; A. Harasim, jw., s. 23–24; K.H. Kiejdo, jw., s. 10; K. Parzych, W sereu, jw., s. 28; Powołania zakonne, *BIKCh* 3(1998), s. 24–25; M. Borzyszkowski, Śluby wieczyste Siostry mgr Bożeny Szalkiewicz, *BIKCh* 3–4(1997), s. 22–23.

<sup>191</sup> Muła, List z Argentyny, *BIKCh* 2(1991), s. 6; I.W. Kowalczyk, Śp. s. Maria Zenona Jabłońska, *BIKCh* 2(1994), s. 15–16; S. A., Wigilia przy zakonnym stole, *BIKCh* 4(1994), s. 9–10.

Studenci i absolwenci Instytutu pisali o zmarłych koleżankach, kolegach<sup>192</sup>, profesorach<sup>193</sup>. Nekrologi posiadały często charakter wspomnieniowy, a nie tylko informacyjny.

Pisano też o Świętych. Przy okazji pielgrzymki Instytutu do sanktuariów w Szwajcarii, odwiedzone Flueli — miejscowość, gdzie żył św. Mikołaj — Wilhelm Tell — patron Szwajcarii<sup>194</sup>. Pobyt w Rzymie zwrócił uwagę na św. Cecylię — męczennicę z pierwszych wieków chrześcijaństwa<sup>195</sup> oraz bł. Teresę Ledóchowską<sup>196</sup>. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus została przedstawiona jako nauczycielka „małej drogi”<sup>197</sup> i doktor Kościoła<sup>198</sup>. Ukazano postać świętego dziecka — Dominika Savio — wychowanka ks. Jana Bosko<sup>199</sup>. Pisano o bł. Marcelinie Darowskiej — współzałożycielce Zgromadzenia Sióstr Niepokalanek<sup>200</sup>. Św. Wojciecha ukazano jako wzór aktualny dla współczesnych chrześcijan<sup>201</sup>. W ramach sprawozdania z Noworocznego Dnia Skupienia zaprezentowano sylwetkę Michała Boyma — misjonarza w Chinach<sup>202</sup>. Św. Franciszek z Asyżu został ukazany jako nauczyciel drogi doskonałej radości<sup>203</sup>.

#### 4. Aktywność teologów świeckich

Charyzmat chrześcijański polega na ukazywaniu wiary i wartości ewangelicznych w życiu. Realizuje się go w każdym powołaniu. Przeglądając się działaniom studentów i absolwentów teologii, o których wspomina się na łamach Biuletynu, można dostrzec charyzmat chrześcijanina — teologa świeckiego.

Świecki student teologii szuka odpowiedzi na swoje pytania w studiach i modlitwie. Czasami łączy obie płaszczyzny, np. w pielgrzymce do miejsca związanego z jakimś wydarzeniem religijnym. Instytut dawał możliwość pielgrzymowania, w organizowanych wyjazdach. Na spotkania grupy pielgrzymkowej przychodzili studenci i absolwenci, którzy przez szereg lat obsługiwali Warmińską Pieszą Pielgrzymkę na Jasną Górę, uczestnicy stałych corocznych pielgrzymek Instytutowych oraz sympatycy pielgrzymowania<sup>204</sup>. Jedną z uczestniczek pielgrzym-

<sup>192</sup> M. D., Pamięci Jasia..., *BIKCh* 4(1990), s. 6; Śp. Maria Sternik, *BIKCh* 2(1991), s. 6; Byli wśród nas, *BIKCh* 4–5(1996), s. 14; *BIKCh* 2–3(1996), s. 24.

<sup>193</sup> J. J e z i e r s k i, Pożegnanie z parafią, *BIKCh* 1(1991), s. 7; M. B o r z y s z k o w s k i, Śp. ks. dr Mikołaj Lohr, *BIKCh* 2(1992), s. 10; P. S z u b d a, Był to człowiek mądry i dobry. Wspomnienie o śp. ks. dr. Wiesławie Teresie, *BIKCh* 1(1993), s. 3; Byli wśród nas, *BIKCh* 4–5(1996), s. 14.

<sup>194</sup> G.M. W i d z i e w i c z, Święci na pielgrzymim szlaku. Mniej znany św. Mikołaj, *BIKCh* 1(1993), s. 7–8.

<sup>195</sup> G. W i d z i e w i c z, Święci na pielgrzymim szlaku. Święta Cecylia, *BIKCh* 2(1993), s. 3–4.

<sup>196</sup> T e n ż e, Święci na pielgrzymim szlaku. Była piękna i mądra..., *BIKCh* 3(1993), s. 5–6.

<sup>197</sup> T. B r z o z o w s k a, Chciałabym w tym samym czasie głosić Ewangelię w pięciu częściach świata, aż po najbardziej odległe wyspy, *BIKCh* 1(1996), s. 11–13.

<sup>198</sup> K.P., Św. Teresa od Dzieciątka Jezus — doktorem Kościoła, *BIKCh* 3–4(1997), s. 11.

<sup>199</sup> W. C y b u l s k a, Św. Dominik Savio, *BIKCh* 2–3(1996), s. 11–14.

<sup>200</sup> T e n ż e, Błogosławiona Marcelina Darowska (1827–1911), *BIKCh* 4–5(1996), s. 16.

<sup>201</sup> M. D a g i e l, O św. Wojciechu na X sesji Kościelnych Ośrodków Naukowych Metropolii Warmińskiej, *BIKCh* 2(1997), s. 8–9; T. F., Święty Wojciechu, módl się za nami, *BIKCh* 2(1997), s. 23; K.P., Narodowo-religijne znaczenie pierwszych świętych polskich, *BIKCh* 2(1997), s. 31.

<sup>202</sup> B. K o l e n d a, Noworoczny Dzień Skupienia w IKCh, *BIKCh* 4(1998), s. 1–3.

<sup>203</sup> B. M a l i s z e w s k a, Literatura parenetyczna, jw., s. 14–15.

<sup>204</sup> G. W i d z i e w i c z, Grupa Pielgrzymkowa, *BIKCh* 3(1991), s. 12.

ki napisała w Biuletynie o obfитоści doznań duchowych, płynących ze wspólnej modlitwy i razem spędzonego czasu<sup>205</sup>. O innej pielgrzymce napisano, iż *trud podróży był najlepszym sprawdzianem siły charakteru, a wzajemna życzliwość stwarzała, mimo uciążliwości drogi, bardzo dobrą atmosferę*<sup>206</sup>. Teolog szuka, więc drugiego człowieka, nie tylko do pomocy. Człowiekowi jest potrzebny drugi człowiek, aby udoskonalą się jego człowieczeństwo<sup>207</sup>. Spotkania z innymi ludźmi pozwalają na *ubogacenie siebie i dawanie cząstki innym*<sup>208</sup>.

Instytutowi studenci byli zobligowani do udziału w grupach apostołskich<sup>209</sup>. Służyło to wspólnemu szukaniu odpowiedzi na szczegółowe pytania, na które nie było wiele czasu podczas wykładów. Dzielono się także doświadczeniem wiary, studiów, pracy, działalności apostołskiej podejmowanej poza Instytutem. Celem spotkań w kręgu duszpasterstwa rodzin było zdobywanie wiedzy z zakresu nauki Kościoła na temat małżeństwa, wychowania dzieci oraz problemów w rodzinie<sup>210</sup>. Krąg historyczny prowadzono z intencją pogłębienia zainteresowań i wiedzy z zakresu dziejów Kościoła oraz regionu Warmii i Mazur<sup>211</sup>. Grupa synodalna przy IKCh pomagała ugruntować świadomość odpowiedzialności świeckich za Kościół lokalny w Polsce<sup>212</sup>. Grupa biblijna przyjęła charakter kręgu modlitewno-dyskusyjnego<sup>213</sup>. W grupie katechetycznej miała miejsce głównie wymiana doświadczeń zawodowych wśród katechetów<sup>214</sup>. Grupa misyjna skupiała sympatyków misji i przyjaciół misjonarzy. Zajmowano się tam pogłębieniem wiedzy na tematy dotyczące misji oraz organizowano coroczne pielgrzymki do Seminarium Misyjnego w Pieniężnie<sup>215</sup>. Kościół jest misyjny ze swej natury. Teolog świecki buduje swoją misyjną świadomość poprzez poznawanie miejsc związanych z formacją misyjną, spotkania z misjonarzami, modlitwę, wykład z misjologii i eklezjologii. W Instytucie dbano o formację misyjną studentów. Zdarzył się wyjazd do pobliskiego, aczkolwiek poza granicami kraju, Kaliningradu, gdzie pracują polscy duszpasterze, odbudowując życie religijne<sup>216</sup>. Zorganizowano także wystawę na temat Kaliningradu<sup>217</sup>. Ponadto grupa misyjna prowadziła letnie rekolekcje<sup>218</sup>. Natomiast krąg środków społecznego przekazu skupiał osoby zainteresowane nauczaniem Kościoła na temat korzystania z mass mediów w ewangelizacji<sup>219</sup>.

<sup>205</sup> I. Feszczyn, Do Świętego Gaju powinieneś jechać i ty..., *BIKCh* 3(1990), s. 7.

<sup>206</sup> A. Nizińska, Wspomnienie z wakacyjnej pielgrzymki, *BIKCh* 4(1990), s. 5.

<sup>207</sup> M. Bobkiewicz, Ludzie na drodze mojej wiary (2), jw., s. 4–6.

<sup>208</sup> D. Łysakowska, Spotkanie z Jezusem w duchu Taize, Wiedeń '93, *BIKCh* 1(1993), s. 6.

<sup>209</sup> T. Feszczyn, Grupy apostołskie IKCh, *BIKCh* 1(1996), s. 18–20; B. Stempień, Kręgi apostołskie w Instytucie, *BIKCh* 4(1998), s. 8–11.

<sup>210</sup> E. Szutkowska, Family way, *BIKCh* 3(1992), s. 14.

<sup>211</sup> A. Kopiczko, Krąg religijno-historyczny, *BIKCh* 1(1993), s. 12.

<sup>212</sup> I. Feszczyn, Grupa synodalna IKCh, *BIKCh* 2(1994), s. 18–19.

<sup>213</sup> Tenże, Grupa biblijna, *BIKCh* 3(1991), s. 10.

<sup>214</sup> T. Feszczyn, B. Bilicka, Grupa katechetyczna, *BIKCh* 3(1991), s. 10; B. Micińska, Katecheci o sobie, *Być Katechetą* 2(1993), s. 2.

<sup>215</sup> W. Dusza, Grupa Misyjna, *BIKCh* 3(1991), s. 11; H. Radzewicz, Przecież i ja..., *BIKCh* 2(1990), s. 5; I. Feszczyn, Zostań sympatykiem misji i pielgrzymem, *BIKCh* 2(1991), s. 7.

<sup>216</sup> I. Dusza, Nasza misja, *BIKCh* 2(1992), s. 4–5.

<sup>217</sup> A. Kołakowska, W. Dusza, Kaliningrad w obrazach, *BIKCh* 2(1992), s. 5.

<sup>218</sup> J. Rusak, Rekolekcje w Hławie '92, *BIKCh* 2(1992), s. 15; D. Szałkowska, T. Gul, Wakacje Grupy Misyjnej, *BIKCh* 4(1991), s. 11.

<sup>219</sup> K.P., Krąg środków, jw., s. 22.



Istotne znaczenie w ewangelizacji ma literatura religijna<sup>220</sup>. Studenci i absolwenci IKCh, oprócz studiów, interesowali się literaturą piękną o inspiracji chrześcijańskiej, dając temu wyraz w działalności grupy literackiej i teatralnej<sup>221</sup>. Wśród wybranych autorów znaleźli się: K. Wojtyła, R.M. Rilke, C.K. Norwid<sup>222</sup>, R. Brandstaetter<sup>223</sup>, A. Kamińska<sup>224</sup>, W. Szymborska<sup>225</sup>, Z. Chojnowski<sup>226</sup>. Organizowano konkursy literackie dla dzieci i młodzieży<sup>227</sup>. Miały miejsce spektakle sceniczne: jasełka<sup>228</sup>, recytacje poezji maryjnej<sup>229</sup>, misterium pasyjne<sup>230</sup>, wystawiono dramat Brandstaettera<sup>231</sup>, przedstawienie autorskie studentek: Wioletty Szewczyk i Teresy Brzozowskiej, pt. *Uśmiech świętości*<sup>232</sup>.

Teolog świecki służy kompetencją teologiczną poza swoim środowiskiem uczelnianym przede wszystkim tam, gdzie nie ma pełnego dostępu osoba duchowna. Obrazem aktywności jest np. praca w szkole, podczas organizacji pielgrzymki — wyjazdu<sup>233</sup>, aktywne uczestnictwo w religijnych spotkaniach i dyskusjach<sup>234</sup>, w wakacjach misyjnych<sup>235</sup>, a nawet dłuższej pracy na misjach<sup>236</sup>, w parafialnej pracy duszpasterskiej np. w charakterze nadzwyczajnego szafarza Komunii św.<sup>237</sup>, w specjalnych grupach duszpasterskich, np. z dziećmi<sup>238</sup>, z osobami niepełnospraw-

<sup>220</sup> M. Dągiel, Literatura religijna w nauczaniu ewangelicznym, *BIKCh* 1(1997), s. 4–6; S.P., O muminkach inaczej, *BIKCh* 1(1997), s. 30–31.

<sup>221</sup> L. Zimnicki, Grupa teatralna, *BIKCh* 3(1991), s. 11.

<sup>222</sup> M. Dągiel, W kręgu literatury i religii, *BIKCh* 1(1990), s. 4.

<sup>223</sup> I. Feszczyn, Kolejna premiera, *BIKCh* 5–6(1995), s. 9–10; M. Dągiel, „Powrót syna marnotrawnego” R. Brandstaettera — czyli rzecz o Rembrandcie van Rijn (ze wstępu do przedstawienia), *BIKCh* 5–6(1995), s. 10–11; M. D., Premiera Amatorskiego Teatru Studenckiego, *BIKCh* 4–5(1996), s. 34; M. Dągiel, Marchońt wbrew stereotypom, *BIKCh* 1(1997), s. 34–35.

<sup>224</sup> M. Dągiel, „Aby rzeczy ostatnie stały się nam rzeczami pierwszymi”. Kilka refleksji o twórczości Anny Kamińskiej, *BIKCh* 2–3(1996), s. 4–6.

<sup>225</sup> A. Marcinkowska, O poezji Wisławy Szymborskiej (1). Kokieteria, ironia i prowokacja, *BIKCh* 4–5(1996), s. 18–20; I. M., A. Siwołowscy, Refleksje rodzinne o poezji Wisławy Szymborskiej, *BIKCh* 4–5 (1996), s. 21–22; Dominika, Pytanie... o pytanie, *BIKCh* 1–2(1998), s. 11–12.

<sup>226</sup> H. Turek, „Cztery strony domu” Zbigniewa Chojnowskiego, *BIKCh* 1–2(1998), s. 17–18.

<sup>227</sup> *BIKCh* 2(1997), s. 25–27.

<sup>228</sup> A. Bursztyka, Wesołą nowinę bracia słuchajcie, niebieską dziecinę z nami witajcie..., *BIKCh* 1(1996), s. 16–17.

<sup>229</sup> M. Dągiel, W kręgu, jw., s. 4.

<sup>230</sup> *BIKCh* 2(1991), s. 5; Misterium męki i zmartwychwstania Pańskiego, *BIKCh* 2(1992), s. 11; M. Dągiel, Tajemnica męki Pańskiej — misterium pasyjne, *BIKCh* 2(1993), s. 12–13; W. Przybylska, „Dyjałog o zmartwychwstaniu Pańskim” Wacława Potockiego, *BIKCh* 1–2(1998), s. 15–16; A. Marcinkowska, Teatr IKCh przedstawia, *BIKCh* 1–2(1998), s. 16.

<sup>231</sup> I. Feszczyn, Kolejna premiera, jw., s. 9–10; M. Dągiel, „Powrót, jw., s. 10–11.

<sup>232</sup> M. Dągiel, Uśmiech świętości — premiera Teatru Studenckiego IKCh (4.12.93), *BIKCh* 1(1994), s. 6–8.

<sup>233</sup> G.M. Widziewicz, I Pielgrzymka, jw., s. 1–2.

<sup>234</sup> M. Pierechod, Wyśpiewane Bogu słowa zobowiązują, *BIKCh* 2(1991), s. 7–8.

<sup>235</sup> J. Makowiecka, H. Trzeciakiewicz, Garść poziomek, *BIKCh* 3(1994), s. 7–9; A. Baran, Wakacje z misjami, *BIKCh* 4(1994), s. 4; A. Marcinkowska, Opśa — miejsce na mapie serca, *BIKCh* 3–4(1995), s. 15–16.

<sup>236</sup> A. Marcinkowska, List z Kazachstanu, *BIKCh* 3(1998), s. 17–20.

<sup>237</sup> *BIKCh* 4(1994), s. 12.

<sup>238</sup> I. Moniuszko, Wspólnota chóru dziecięcego w Jezioranach, *BIKCh* 1(1991), s. 18–19; Z.E. Połoniewicz, Bożonarodzeniowe misterium w parafii pw. św. Franciszka z Asyżu, *BIKCh* 1(1996), s. 15–17.

nymi<sup>239</sup>, z niesłyszającymi<sup>240</sup>, z harcerzami<sup>241</sup>, w katechezie więziennej<sup>242</sup>, w poradniach, np. dla osób z uzależnieniami<sup>243</sup> i przedmażeńskich<sup>244</sup>, w grupach apostołskich<sup>245</sup>.

Świeccy teologowie byli wprowadzani w życie religijne Kościoła poprzez udział w ruchach i grupach religijnych<sup>246</sup>. Realizowali swoje powołanie poza Instytutem. Stąd w Biuletynie opisywali doświadczenia z udziału w Odnowie w Duchu Świętym<sup>247</sup>, neokatechumenacie<sup>248</sup>, Ruchu „Światło-Życie”<sup>249</sup>. Ponadto studenci i absolwenci IKCh brali udział w spotkaniach Ojca Świętego z Młodymi Świata. Na łamach Biuletynu publikowano wspomnienia z takich spotkań<sup>250</sup>.

Odpowiedź na pytanie o charyzmat teologa świeckiego, zawarta w powyższym przedstawieniu, wskazuje na obecność teologów w różnych wspólnotach i środowiskach. Tę obecność charakteryzują dwa aspekty. Pierwszy: samowychowanie religijne poprzez edukację teologiczną i zorganizowaną praktykę życia duchowego. Drugi: ewangelizowanie zlaicyzowanego środowiska poprzez dzielenie się owocami doświadczenia własnej wiary, która poszukuje zrozumienia.

## 5. Trudności

Studia teologiczne kosztują ludzi świeckich wiele wyrzeczeń<sup>251</sup>. Są trudne, o czym czasami dają znać sami studenci<sup>252</sup>. Potrzeba na nie czasu. Często nie przynoszą żadnego profitu, żadnych korzyści materialnych. Dlatego też ojciec

<sup>239</sup> P. Maliszewski, Muminki w Olsztynie, *BIKCh* 2(1992), s. 15; I. Koprowska, M. Łukawska, Z doświadczeń „Paszczaków” przy parafii NSPJ w Olsztynie, *BIKCh* 1(1995), s. 19.

<sup>240</sup> B. Szabłowska, Spotkanie z Michałem, *BIKCh* 4(1994), s. 8–9.

<sup>241</sup> A. Marcinkowska, Harcerze i różaniec, *Być Katechetą* 4(1993), s. 3–4.

<sup>242</sup> R. Senyszyn, Katecheza w Zakładzie Karnym, *BIKCh* 2(1995), s. 17–18; tenże, Specyfika katechezy w zakładzie karnym, *BIKCh* 1(1997), s. 27–29.

<sup>243</sup> S. Jurczyński, W szkole i w poradni dla osób uzależnionych, *BIKCh* 1(1994), s. 5.

<sup>244</sup> J. Hołubowicz, W poradni przedmażeńskej, *BIKCh* 3(1994), s. 6.

<sup>245</sup> M. Kuczek, Zmienić słowo w czyn, *BIKCh* 4(1994), s. 5; I. Mostowska, Grupa biblijna absolwentów Studium Trzyletniego IKCh (1983–1992), *BIKCh* 1(1995), s. 16.

<sup>246</sup> M. Dągiel, Oplatek absolwentów, *BIKCh* 1(1992), s. 15.

<sup>247</sup> B. Baniewska, Szukam Chrystusa, jw., s. 5–6.

<sup>248</sup> A. Kulikowska, Droga neokatechumenalna, *BIKCh* 2(1992), s. 8–9; A. Kulikowska, Droga neokatechumenalna — głos polemiczny, *BIKCh* 2(1993), s. 14–15; J. Biernat, Duch Święty wiosną Kościoła, *BIKCh* 4(1998), s. 4–6.

<sup>249</sup> R. Zawadzki, Ezechiasz, *BIKCh* 2(1992), s. 9.

<sup>250</sup> J. Rusak, Wśród uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży, *BIKCh* 3(1991), s. 7; H. Babicka, Wśród uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży, *BIKCh* 3(1991), s. 8; G. Widziewicz, Wśród uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży, *BIKCh* 3(1991), s. 9; P. Szubzda, Wśród uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży, *BIKCh* 3(1991), s. 9; D. Wardowska, Wśród uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży, *BIKCh* 3(1991), s. 9; J. Malusiak, Stale na nowo zaczynać. Europejskie Spotkanie Młodych. 28.12.1993–1.01.1994, *BIKCh* 1(1994), s. 8–9; U. Burdalska, Europejskie spotkanie młodych Taize w Mediolanie 28 XII 1998 – 1 I 1999, *BIKCh* 4(1998), s. 15–17.

<sup>251</sup> J. Jezierski, Duchowość studentów, jw., s. 2.

<sup>252</sup> B. Bilicka, „Teraz nadeszła, jw., s. 8; P. Maliszewski, Droga po indeks, *BIKCh* 2(1992), s. 13.

duchowny Instytut nazwał je *szkołą pewnej elity*<sup>253</sup>. Trudności mogą być związane także z presją otoczenia. Przez dziesięć lat Instytut funkcjonował w Polsce Ludowej. Zdarzały się wówczas różne prowokacje, bariery administracyjne, inwigilacja, a nawet szykany wobec studentów i absolwentów. Dlatego studia teologiczne wymagały od świeckich odwagi i wytrwałości<sup>254</sup>.

Wielokrotnie okazywało się, że formacja teologiczna jest trudna i trudno było wypełnić wszystkie zadania, jakie stawia przed studentem. Czasami w Biuletynie pojawiały się głosy krytykujące aktywność studentów w życiu Instytutu. Jeden z teologów świeckich dostrzegał bierność studentów teologii w działalności pozawykładowej Instytutu<sup>255</sup>. Kiedy indziej w Biuletynie przytoczono niesympatyczne wypowiedzi studentów spędzających czas razem poza wykładami<sup>256</sup>. Można też znaleźć wypowiedź o bierności studenckiej i skupieniu się wyłącznie na teoretycznym podejściu do teologii oraz traktowaniu zobowiązań wobec uczelni jako konieczności, nie zawsze przyjemnej. Apatię usprawiedliwiano zmęczeniem pracą, obowiązkami rodzinnymi i studiami<sup>257</sup>. Z powyższego można się więc domyśleć, że dojrzewanie osobowe i chrześcijańskie jest znacznie trudniejsze niż zdobycie świadectwa dojrzałości chrześcijańskiej, którym, w pewnym stopniu, jest dyplom ukończenia studiów teologicznych<sup>258</sup>.

W Biuletynie dostrzega się krytykę niewłaściwych postaw życiowych. Są tam swoistego rodzaju wezwania do odważnego i publicznego opowiedzenia się za Chrystusem. Autorzy oburzali się na przejawy wzgardy, z którymi spotyka się Kościoł w społeczeństwie, oceniali krytycznie pewne zjawiska „wolnej” kultury i ganił tchórzostwo wiernych nie występujących w obronie tożsamości chrześcijańskiej<sup>259</sup>. Reagowali na postawy społeczne i zachowanie we wspólnocie niezgodne z kulturą chrześcijańską<sup>260</sup>.

Refleksja nad treścią krytycznych głosów, adresowanych przez studentów i absolwentów do kolegów i koleżanek z Instytutu mogłaby zająć wiele miejsca. Chcąc ją krótko przedstawić można powiedzieć, że człowieka pociąga piękno myśli filozoficznej i teologicznej oraz świadomość zbliżania się do niezgłębionej tajemnicy Boga. Także słodycz ewangelicznego jarzma urzeka oryginalnością — toteż studia teologiczne stają się „jakby powabne”. Kosztują jednak więcej niż inna dziedzina. Tu nie wystarczy „wkuwanie”. Teologia wymaga konsekwencji w czynach<sup>261</sup>. Potrzebny jest zatem wysiłek podejmowania różnych trudów, np. odnajdywanie sensu i cierpliwość w: byciu z kimś kogo się nie lubi; robieniu czegoś, co nie przyciąga uwagi innych, co nie jest komercyjne. Toteż wiele osób nie kończyło studiów teologicznych, odchodząc<sup>262</sup>.

<sup>253</sup> J. Jeziński, *Duchowość studentów*, jw., s. 3.

<sup>254</sup> *Aby prawdy wiary mogli nieść dalej*, jw., s. 2.

<sup>255</sup> W. Mróz, jw., s. 8; K. Parzych, *Czy „schyłek wieku” w Instytucie?*, *BIKCh* 1–2(1998), s. 23–24.

<sup>256</sup> B. Stępień, *Oplatek*, jw., s. 22–23.

<sup>257</sup> G.M. Widziewicz, *Komu wiele dano...*, *BIKCh* 2(1991), s. 1–2.

<sup>258</sup> D. Zamora, *Moja wizja Instytutu dzisiaj i w przyszłości*, *BIKCh* 2(1994), s. 13.

<sup>259</sup> B. Szabłowska, *Słuchamy — nie słysząc*, *BIKCh* 1(1994), s. 14.

<sup>260</sup> K. Parzych, *„Quo vadis” studencie teologii?*, *BIKCh* 1(1996), s. 20–21.

<sup>261</sup> R. Dobrzyński, jw., s. 14.

<sup>262</sup> *Więcej aktywności*, jw., s. 3–4.

## ZAKOŃCZENIE

Kim jest teolog świecki? Rozeznanie poczynione nad treścią *Biuletynu Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II* — pisma redagowanego i adresowanego do świeckich studentów i absolwentów akademickiego studium teologii, pozwala na sformułowanie ogólnej odpowiedzi na postawione pytanie. Teolog świecki jest człowiekiem, który odkrywa, że został posłany przez Boga do świata z zadaniem porządkowania go według zamysłu Stwórcy i Zbawiciela. Jest członkiem Kościoła i jego reprezentantem wobec współczesnego zlaicyzowanego społeczeństwa. Z drugiej strony, ukazując wartości chrześcijańskie, kieruje świat do Kościoła poprzez aktywność polityczną, społeczną, gospodarczą, zawodową, rodzinną. Zatem miejsce świeckich teologów w Kościele i świecie jest rodzajem dwukierunkowego przekazu informacji, dwukierunkowej pomocy, wymiany wartości Boskich i ludzkich. Misją Kościoła jest bowiem doprowadzenie do dialogu osobowego każdego człowieka z Bogiem. Kościół musi więc znać problemy, tęsknoty, bóle, wady, zalety współczesnych ludzi, aby znaleźć sposoby na poddanie się każdego człowieka działaniu miłosierdzia Bożego. W poszukiwaniach teologicznych, oprócz samej modlitwy i studiów nad tekstami Objawienia Bożego, potrzebna jest umiejętność czytania „księgi świata”, w której Bóg także mówi o sobie.

Czym wyróżnia się teolog świecki spośród innych ludzi? Przede wszystkim, pozostając w świecie, w centrum problemów życiowych, jakby „niekościelnych”, patrzy na sprawy świata przez pryzmat nauczania Kościoła. Podejmuje też świadomie wysiłek duchowy pracy nad swoim sumieniem. Oczyszcza w ten sposób umysł, aby dostrzegać prawdy Boże ukryte w człowieku i świecie. Studiuje teologię i poznaje inne nauki, zdając sobie sprawę z tego, że teologia jest ostatecznie nauką o wspólnocie osób: człowieka i Boga, czerpiącą wnioski także z innych nauk.

Do czego dąży teolog świecki? Zdecydowanie teolog świecki chce być kimś, kto jest blisko Boga. Pragnie wypełnić zadanie zbliżenia i pojednania „świata” z Kościołem, świeckości z chrześcijaństwem, człowieka z Bogiem, człowieka z jego bliźnim.

Treść artykułów publikowanych w *Biuletynie* ukazywała zasadniczo pozytywną stronę studium teologii dla świeckich. Jest to z pewnością niepełny obraz. Wśród studiujących w IKCh byli tacy, którzy z różnych przyczyn nie utożsamiali się z powołaniem teologa. Tutaj, więc pojawia się nowe pytanie o tożsamość świeckiego teologa. Bywa on chrześcijaninem, który nie został wyzwolony z bólu i cierpienia oraz spod wpływu demoralizującego zła. Teolog powinien zatem być chrześcijaninem, który bardzo świadomie próbuje żyć, zgodnie ze wskazówkami Ewangelii. Podczas studiów zdobywa nie tylko szlify duchowe i intelektualne, ale w praktyce uczy się rozwiązywania życiowych trudności zgodnie z chrześcijańską hierarchią wartości. Powinien konsekwentnie stawać się człowiekiem, który swoje chrześcijaństwo przyjmuje, przeżywa i nim się dzieli, pytając samego Boga nie tylko „dlaczego?”, ale „jak?”. Z tymi umiejętnościami jest potrzebny światu i Kościołowi.

**LAIENTHEOLOGE LAUT „BULLETIN DES JOHANNES-PAUL-II.-INSTITUTS  
CHRISTLICHER KULTUR IN OLSZTYN”**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag stellt das Bild eines Lientheologen und eines Theologiestudenten dar. Der Inhalt von Artikeln und Kurzinformationen, veröffentlicht im „Bulletin des Johannes-Paul-II.-Instituts christlicher Kultur in Olsztyn” wurde einer Analyse unterzogen. Es wurde eine Antwort gesucht auf die Frage nach der Identität eines Lientheologen, seiner Interessiertheit, seiner Aufgaben und Pflichten gegenüber der Kirche und der Welt. Der Lientheologe ist Christ, der stetig die Verbundenheit zu Gott und zur Welt im Einklang zu Gottes Offenbarung aufbaut. Er stellt Überlegungen über die kirchliche Lehre und das Abbild der gegenwärtigen Welt an, um christliche Kultur gemäß christlicher Werteeinstufung zu schaffen. Auf diese Weise unterhält er einen Dialog mit Gott, in dem er seine persönliche Vollendung erreicht. Indem er seine theologische Berufung realisiert, bringt er in familiäre, gesellschaftliche und politische Strukturen evangelische Prinzipien ein. Von anderen Menschen unterscheidet er sich dadurch, dass er bewusst die Mühe der christlichen Vervollkommnung über die geistige und intellektuelle Gestaltung auf sich nimmt. Im laizistischen Milieu des Lebens und der Arbeit teilt er die theologische Reflexion im Hinblick auf aktuelle Begebenheiten und Probleme des gegenwärtigen Menschen.



## PATRIOTYZM POLSKI — WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE

Problem patriotyzmu, problem miłości i szacunku dla Ojczyzny jest problemem tak samo wiekowym, jak historia ludzkości. Zagadnienie wychowania w ogólności kształtowane było, jest i będzie rozwojem człowieka rozpiętym w historii czasu.

Punktem wyjścia naszych rozważań niech będzie proces wychowawczy i jego różne, choć zbieżne ze sobą pojęcia. Spoiwem łączącym wybitnych przedstawicieli i znawców tematu jest personalizm, będący wykładnią potrzeb rozwojowych całej zintegrowanej jednostki ludzkiej.

*Encyklopedia PWN*<sup>1</sup> określa proces wychowania jako całość wpływów i oddziaływań kształtujących osobowość człowieka oraz przygotowujących go do życia w społeczeństwie. Wychowanie realizuje się więc w rodzinie, w grupie rówieśniczej, pod wpływem otoczenia społecznego, środowiska lokalnego, środowiska pracy, instytucji społecznych i politycznych. Główną rolę w procesie wychowania odgrywa kadra wychowawców i nauczycieli oraz kierowane przez nią instytucje oświatowo-wychowawcze. Wszystkie składniki procesu wychowawczego są ze sobą ściśle powiązane i oddziałują na człowieka w sposób sprzężony obejmując różne fazy rozwoju jednostki.

Wychowanie jest procesem kształtowania człowieka według przyjętego celu. Dla R. Guardiniego<sup>2</sup> jest ono pomocą w *odnalezieniu drogi do Boga*, w odkryciu sensu życia w partnerskim dialogu ze Stwórcą. Polega na dodawaniu odwagi do bycia sobą, wskazywaniu dróg prowadzących do umacniania osobowości.

L. Jeleńska rozumie wychowanie jako *sztukę wewnętrznego zharmonizowania człowieka*<sup>3</sup>. Dla S. Hessena wychowanie to nic innego, jak *wdrożenie człowieka w wartości kulturalne* przy czym spotkanie z tymi wartościami może nastąpić jedynie na drodze działalności naukowej.

J. Maritain nazywa wychowanie *budzeniem w człowieku tego, co ludzkie*. Proces wychowania powinien zmierzać w kierunku wyzwolenia osoby *przez poznanie i mądrość, dobrą wolę i miłość*<sup>4</sup>. Podobną koncepcję wychowania znajdujemy u J. Zamoyskiej<sup>5</sup>, gdzie celem naczelnym, czyli ostatecznym jest

<sup>1</sup> Encyklopedia PWN, t. 4, Warszawa 2001, s. 796.

<sup>2</sup> T. K u k o ł o w i c z, Teoria wychowania, Stałowa Wola 1996.

<sup>3</sup> Tamże, s. 24.

<sup>4</sup> Tamże, s. 123.

<sup>5</sup> Tamże, s. 150.

zbawienie duszy i zjednoczenie jej z Bogiem. W godności osobistej widziała Zamoyska fundament godności narodowej.

F. Sawicki<sup>6</sup> inspirację do wychowania widzi w doskonałej osobowości chrześcijańskiej, którą cechuje: otwartość na prawdę, wartości idealne, wszelkie dobro, piękno przyrody i sztuki, głębię bytu — religię. Jest to koncepcja wychowania religijnego, gdzie centralne miejsce w życiu każdego człowieka przypisuje się Bogu, który jest Miłością. Tworzenie własnej osobowości jest zadaniem na całe życie.

Według K. Wojtyły<sup>7</sup> wychowanie personalistyczne jest wychowaniem do miłości, wolności i odpowiedzialności. Dokonuje się ona we wspólnocie. Człowiek jest bowiem istotą przeżywającą. Jego istnienie rozpięte jest między subiektywnością a obiektywnością.

Wychowanie dotyczy całej, złożonej struktury osobowości ludzkiej, kształtowania jej godności i odpowiedzialności, wdrażania w szeroko pojęte środowisko miłości. Wychowanie jest jednak pojęciem ogólnym, należy więc wyodrębnić poszczególne jego dziedziny. Ogromną pomocą służy tu schemat stworzony przez J. Maritaina poszerzony refleksją T. Kukołowicz. Na bazie tych doświadczeń można wyszczególnić pięć dziedzin wychowania, mianowicie:

- wychowanie fizyczne,
- wychowanie umysłowe,
- wychowanie społeczne,
- wychowanie religijne,
- wychowanie estetyczne.

Charakterystyka poszczególnych dziedzin wychowania ujaśni nam refleksję nad korelacją poszczególnych dziedzin wychowania z wychowaniem patriotycznym.

Wychowanie fizyczne ma na celu usprawnienie ciała, zdobycie sprawności panowania nad nim. J. Maritain mówi, że jest to usprawnienie zmysłów, usprawnianie wierności w odbiorze rzeczywistości, nadanie ruchom człowieka pewnej zgrabności, zdobywanie siły. Wychowanie fizyczne to wychowanie, dzięki któremu dokonuje się uspołecznienie; przez udział w grach, zabawach, poprzez wspólne działanie, kształtowane są postawy. Kultura i turystyka, przez poznanie własnego kraju i nawiązywanie kontaktu z innymi ludźmi, uczy umiejętności właściwego spędzania czasu. W zakres wychowania fizycznego wchodzi problemy z zakresu wychowania zdrowotnego: troska o siebie, troska o społeczeństwo i środowisko, kontakty międzyludzkie.

Wychowanie umysłowe to kształtowanie człowieka jako kogoś otwartego na byt, otwarcie na odkrywanie prawdy i dochodzenie do istoty danego bytu. To pielęgnowanie i rozwijanie przedświadości. Człowiek z natury swojej ma intuicję bytu. W pedagogice egzystencjalnej mówi się, że w człowieku występuje podwójne ja. Jedno ma charakter psychiczny, a drugie jest rdzeniem, głębokim „ja”. To pierwsze często zagusza to drugie — intuicję bytu. Pielęgnowanie przedświadości ma prowadzić do ukształtowania postawy realistycznej; polegającej na odkrywaniu prawdy, która jest zgodnością sądu z istniejącą rzeczywistością.

<sup>6</sup> Tamże, s. 144.

<sup>7</sup> Tamże, s. 163.



Istotnym elementem rozwoju umysłowego jest możliwość oddziaływania na samego siebie, odkrywanie, kim się jest i wpływanie na swoje postępowanie. Zadaniem wychowania umysłowego jest gromadzenie wiedzy o otaczającym świecie, a także usprawnianie się w myśleniu, analizie, syntezie, uogólnianiu, abstrakcji, wydawaniu sądów. Wychowanie umysłowe uzależnione jest od języka, którym się posługujemy, a tym samym od rozwoju czytelnictwa.

Kolejną dziedziną jest wychowanie społeczne, którego celem jest przede wszystkim rozwój dyspozycji społecznych, posiadanych przez człowieka, wychowanie patriotyczne, przygotowanie do ról zawodowych, małżeńskich, rodzinnych, wychowanie obywatelskie.

Człowiek przechodzi przez wiele etapów rozwojowych, których wspólnym mianownikiem jest miłość. Im więcej dziecko otrzymuje miłości, tym bogatsze jest w relacje społeczne. Obok klasy szkolnej ważną rolę w wychowaniu społecznym spełniają organizacje młodzieżowe.

Wychowanie społeczne zakłada istnienie wychowania patriotycznego, które w obecnej rzeczywistości staje się przez pewien krąg ludzi kwestionowane. Dlaczego? Przestaje funkcjonować słowo *ojczyzna*. To, co wiemy o świecie wynika z doświadczenia.

Na wychowanie patriotyczne składa się: znajomość własnego kraju, historii, kultury, wartości, które w kulturze występują, znajomość historii własnej rodziny, kształtowanie określonej postawy wobec Ojczyzny. Próba wyeliminowania wychowania patriotycznego jest propagowanie, a wręcz lansowanie wychowania globalnego, które przyjmuje fakt, że „wchodzimy do Europy”, łączą, więc nas problemy z zakresu ekologii, rozbrojenia, gospodarki. Ponadto integruje nas próba tworzenia nowego systemu porozumiewania się, kultura masowa. W proponowanym podejściu przekształcamy myślenie o sobie na myślenie o świecie. Staramy się stworzyć świadomość globalną.

Wychowanie obywatelskie wiąże się z wychowaniem patriotycznym, chodzi w nim o ukształtowanie pewnych cnót obywatelskich: działanie dla dobra wspólnego, podporządkowanie dobra własnego dobru wspólnemu, kształtowanie posłuszeństwa wobec autorytetu, uczestnictwo w partiach politycznych, towarzystwach, reformowanie życia politycznego, społecznego.

Wychowanie to ma wykształcić w człowieku inteligencję społeczną, aby rozumiał sytuację i potrzeby innych, ma doprowadzić do otwartości na innych i kształtować poczucie solidarności z innymi. Elementem wychowania społecznego jest wychowanie do ról rodzicielskich, kształtowanie tożsamości, cech charakterystycznych w sensie psychologicznym dla kobiety i mężczyzny, bezpośrednie wychowanie do ról związanych z małżeństwem i rodziną.

Przyglądając się człowiekowi jako bytowi stwierdzamy, że pozostaje on w koniecznej relacji do Boga, a w związku z tym wychowanie religijne nie może być oddzielone od ogólnej integracji człowieka. Cechą człowieka działającego jest przechodzenie od celu do celu i szukanie tego, co nazywa się szczęściem. Na drodze tych poszukiwań odkrywamy Boga, dawcę szczęścia wiecznego. Pogląd o konieczności wychowania religijnego wyraża Guardini, wiążąc je z zagadnieniem wewnętrznej wolności człowieka, która polega na dokonywaniu wyborów, realizacji pewnych celów, nadawaniu sensu wszelkim działaniom. Wychowanie religijne jest wychowaniem, które stanowi pomoc w życiu człowieka.

Wychowanie estetyczne to kolejny wymiar rozwoju osobowego człowieka. Pojmowanie tego wychowania było bardzo różne (określano je jako wychowanie plastyczne, wychowanie przez sztukę). Sztuka traktowana jako czynnik wpływający na kształtowanie człowieka była preferowana w czasach socjalistycznych, z uwagi na możliwość wyeliminowania potrzeby wychowania religijnego, sugerowano, że sztuka może zastąpić religię. Obecnie jest to wychowanie plastyczne. Istotną jego funkcją jest: budzenie wrażliwości na piękno, rozwój strony emocjonalnej, budzenie twórczości, przygotowanie do zajęć typu hobby a tym samym wypełnianie czasu wolnego, poznanie kultury danego kraju, wejście w dziedzinę sztuki. Niebezpieczeństwo istniejące w przypadku wychowania estetycznego tkwi w tym, że próbuje traktować się piękno jako równoważność dobra, a przecież nie wszystko co piękne jest dobre<sup>8</sup>.

Przed laty Czesław Znamierowski<sup>9</sup> za szczyt etosu zbiorowego uważał życzliwość powszechną. Jednostka przejmuje od innych przeświadczenia, uczucia, wzorce, oceny i działania — jakby zarażając się nimi czy też je od innych dziedzicząc. I tak ów indeks indywidualny staje się dziedzictwem całej zbiorowości, przekazywanym z pokolenia na pokolenie, należąc do zasobów kulturowych społeczeństwa i narodu.

W dyskusji nad wartościami podstawowymi wymienia się: godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, wolność, życie, sprawiedliwość, równość, solidarność. Korzenie tych wartości znajdują się w chrześcijaństwie. W kulturze polskiej eksponowano szczególnie trzy wiodące wartości: patriotyzm, religię i tolerancję<sup>10</sup>. Wartości te w ramach długiego procesu społeczno-kulturowego uzyskały społeczną akceptację i zostały uznane za ważne i istotne w życiu narodu polskiego<sup>11</sup>. W oświadczeniu Prymasowskiej Rady Społecznej z roku 1987 zaakcentowano dwie podstawowe wartości jako pożądane dla dobra narodu polskiego: religię i patriotyzm. Podkreślono, że Kościół polski potrafi umiejętnie łączyć wartości religijne z narodowymi oraz uczyć rozumnego patriotyzmu i odpowiedzialności za ojczyznę<sup>12</sup>.

*Encyklopedia PWN*<sup>13</sup> określa patriotyzm jako postawę społeczno-polityczną opartą na zasadach miłości i przywiązania do ojczyzny, jedności i solidarności z własnym narodem, poczuciu więzi społecznej i wspólnoty kulturowej.

*Patriotyzm stanowi potwierdzenie znaczenia narodu. Jest to potwierdzenie znaczenia konkretnego społeczeństwa, zamieszkującego określone terytorium. Patriotyzm to miłość Ojczyzny, oznaczającej to szczególne społeczeństwo i kraj; ucieleśniające i symbolizujące swą przeszłość i przyszłość*<sup>14</sup>. Inne znamiona narodu

<sup>8</sup> T. Kukołowicz, Wykład: Różne koncepcje wychowania, Stalowa Wola 23 XI 1996.

<sup>9</sup> J. Krucina, Wartości podstawowe wobec Ewangelii, Wrocław 1995.

<sup>10</sup> W. Piwoński, Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego, w: Liberalizm i katolicyzm dzisiaj, Lublin 10–12 XI 1992, Warszawa 1994, s. 7.

<sup>11</sup> J. Mariański, Patriotyzm i religia jako wartości podstawowe w świadomości polskich maturzystów, *StPł* XXV: 1997, s. 175.

<sup>12</sup> Dokumenty Prymasowskiej Rady Społecznej 1987–1990, Niepokalanów 1990, s. 11, 14.

<sup>13</sup> Encyklopedia PWN, t. 3, Warszawa 2001, s. 486.

<sup>14</sup> E. Shils, Co to jest społeczeństwo obywatelskie?, w: Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo, red. K. Michalski, Kraków 1994, s. 30.

tworzą wspólny język, wspólne tradycje kulturowe, dzieła literackie, wspólna historia. Wszystkie je łączy pierwotna więź dziedzictwa przodków<sup>15</sup>.

Od ponad tysiąca lat istnieje taka rzeczywistość ludzi, ziemi, ducha, dziejów, kultury, myśli i idei, które stanowią Polskę. Jest ona częścią niepowtarzalnego świata i jego dziejów. Dla wielu mimo wszystko jest to rzeczywistość zapomniana, nieznana, obca... Polskość to pewien duchowy profil, pewien zespół idei, jakie się zrodziły u naszych początków i żyły przez wieki. Nie wolno nam jednak uprawiać nacjonalizmu, megalomanii, szowinizmu, jak to czynili kiedyś A. Towiański, L. Posadzy, R. Dmowski i wielu duchownych, zwłaszcza z czasów powstań<sup>16</sup>.

Patriotyzm odnosi się do narodu, ale należy widzieć go także w kontekście całego społeczeństwa. W przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 października 1995 r. Jan Paweł II podkreślił, że należy ukazać zasadniczą różnicę, jaka istnieje między szaleńczym nacjonalizmem, głoszącym pogardę dla innych narodów i kultur a patriotyzmem, który jest godziwą miłością do własnej ojczyzny. Prawdziwy patriota nie zabiega nigdy o dobro własnego narodu kosztem innych. Nacjonalizm stanowi antytezę prawdziwego patriotyzmu i dlatego dziś nie możemy dopuścić, aby skrajny nacjonalizm rodził nowe formy totalitarnych aberacji<sup>17</sup>. Chodzi o poznanie pozytywnej prawdy w miłości do wszystkich, szukając prostych, zwykłych rysów, znaków i symboli, po których się rozpoznaje narodową tożsamość.

W historii narodu polskiego elementy narodowe zespoliły się z religijnymi i stały się ważną częścią składową etosu Polaków zwłaszcza w okresie utraty niepodległości. Okoliczności społeczno-polityczne sprawiły, że to, co religijne łączyło się z tym co narodowe i patriotyczne. Wtedy ukształtował się stereotyp: „Polak to katolik”<sup>18</sup>.

Polskość jest pokorą, wolnością, przyjaźnią, braterstwem, poczuciem dziecięctwa wobec świata i ziemi. Polskość to uznanie godności wszystkich nie — Polaków, to marzenie o wielkim świecie i wielkiej rodzinie ludzkiej, to wolność duchowego i materialnego kształtowania swego człowieczeństwa na najwyższą miarę. Szukanie polskości to szukanie słuszności, wielkości, drogi wzwyż. Polska była i jest zawsze ta sama, choć nie taka sama. Jest ciągle otwarta na dziś i otwiera się, choćby boleśnie na jutro. Kim byliśmy, kim jesteśmy i kim być musimy, byśmy mogli wnieść swój skarb do Wiecznego Spichrza Historii<sup>19</sup>.

Patriotyzm ma za przedmiot ojczyznę. Przyznanie się do określonej ojczyzny jest przede wszystkim przyznaniem się do pewnej kultury narodowej, jest zobowiązaniem wobec dawcy życia i kultury, opartym na zależnościach faktycznych (urodzeniu, wychowaniu itp.).

W okresie powojennym lansowano wyraźnie priorytet świadomości klasowej kosztem świadomości narodowej. Próbowano podważyć narodową i kulturową tożsamość Polski wyrastającą z wierności podstawowym wartościom ludzkim,

<sup>15</sup> Tamże, s. 31.

<sup>16</sup> Cz. Bartnik, *Idea polskości*, Lublin 1990.

<sup>17</sup> *OssRomPol* 16: 1995, nr 11–12, s. 7.

<sup>18</sup> J. Mariański, jw., s. 177.

<sup>19</sup> Cz. Bartnik, jw.

narodowym i chrześcijańskim. Wbrew oficjalnej propagandzie w etosie Polaków wysoko ceniona była miłość do Ojczyzny<sup>20</sup>. Polacy identyfikowali się z narodem, a nie z państwem<sup>21</sup>. Religia jako cnota i jej przejawy są składnikiem kultury narodowej. Tak np. nasze polskie nabożeństwo majowe, nasze obrzędy wielkanocne itp. są niewątpliwie częścią składową kultury polskiej — i pielęgnować je należy nie tylko jako przejawy religii, ale także jako składniki naszej ojczyzny. Obok tradycji religijnych nie sposób nie wspomnieć przynajmniej o tradycjach regionalnych, jakże bliskich sercu każdego Polaka, chociażby o kołędowaniu, topieniu marzanny i wielu innych elementach obrzędów ludowych i folklorystycznych.

Polska to skarbiec tradycji; o którym pięknie wyraził się C.K. Norwid mówiąc: *do kraju tego [...] Tęskno mi Panie*<sup>22</sup>.

Charakterystycznym wyrazem patriotycznych postaw szerokich rzesz inteligencji polskiej i elity rzemieślniczej w pierwszych latach XX w. był *Katechizm polskiego dziecka* Bożydara, kursujący na terenie Kongresówki. Książeczka ta istotnie pełniła w tym czasie funkcję katechizmu wiary narodowej, a pierwszy jej wierszyk w formie dialogu: „Kto ty jesteś? — Polak mały”, wsiąknął bezimiennie w dzisiejszy folklor polskiego środowiska. Ten właśnie katechizm, na którym dzieci miały uczyć się patriotyzmu, nakazuje polskiemu dziecku kochać *te pola, lasy i gaje, kochać te polne kwiaty na łące, kochać te łany kłosem szumiące i ciche ruczaje*, które pośród nich płyną — a uzasadnienie tego nakazu jest proste: *bo w tych potokach, w wodzie u zdroja, ty się przeglądasz ojczyzno moja, krwią użyżniona, we łzach skąpiana tak dla nas droga i tak kochana*<sup>23</sup>. Ojczyzna to korelat pewnych postaw psychicznych wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej.

Katechizm ów to idealny przykład połączenia wychowania patriotycznego z wychowaniem umysłowym, w którym dziecko ucząc się wiersza na pamięć, ćwiczyło swoje możliwości umysłowe, zdolność koncentracji uwagi, zapamiętywanie. To jednocześnie związek z wychowaniem estetycznym, kształtowało bowiem zachwyty nad pięknem owych *pól malowanych zbożem rozmaitem, wyłaczanych pszenicą, posrebrzanych żytem*<sup>24</sup>. Fakt zachwyty nad pięknem otaczającego świata mobilizował zapewne do poznawania ziemi, co od innych droższa. Bardzo ważna sprawa, to umieć zachęcić do kochania tego, „co nasze”, by zaszczerpić w człowieku nieustanne pragnienie poznawania otaczającej rzeczywistości, by wreszcie rozmiłować w polskiej literaturze, która wnosi tak wiele ponadczasowych wartości w rozwój emocjonalny i umysłowy człowieka, humanizując jego zachowania.

Cnota patriotyzmu, domaga się przede wszystkim własnego rozwoju. Istnieje moralny obowiązek by wzbogacać kulturę ojczystą, umiejętnie ją kształtować i pielęgnować, a do tego niezbędna jest jej znajomość. Należy, więc poznać swój kraj pod względem geograficznym i krajobrazowym — tym bardziej jego dzieje

<sup>20</sup> J. Mariański, jw., s. 178.

<sup>21</sup> H. Domański, K. Janicka, A. Firkowska-Mankiewicz, A. Titkow, Społeczeństwo bez reguł, w: Społeczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia, red. A. Rychard, M. Fedorowicz, Warszawa 1993, s. 167.

<sup>22</sup> C.K. Norwid, *Moja piosnka* (II), w: *Wiersze*, Warszawa 1980.

<sup>23</sup> S. Ossowski, *O Ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.

<sup>24</sup> A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, Warszawa 1983.

i wielkie twory jego ducha, zawarte głównie w pismach myślicieli, uczonych i artystów. Potrzebne jest poznanie żywego obyczaju, myśli i religii ojczystej. Wiedza jest tylko częścią kultury ojczystej. *Nihil appetitum nisi praecognitum*: niczego nie można pragnąć, jeśli się go nie zna. Aby jednak poznanie ojczyzny dało pożądaną wyjątkowość, musi być poznanie wielkich i pięknych stron jej dziejów i kultury. Poznanie arcydzieł naszego piśmiennictwa, życiorysów naszych wielkich żołnierzy i świętych, historii ojczystej, będzie pokarmem dla uczuć patriotycznych.

W ostatnich latach rozpowszechnił się zwyczaj tzw. „odbrązowywania”. Często ma to na celu ukazanie jednostki w pełnej prawdzie, jak mówi Ojciec Święty „w blasku prawdy”. W tej perspektywie człowiek wygląda najpiękniej. Odbrązowywanie powinno mieć więc na celu nie deptanie godności, lecz ukazywanie jej w prawdzie. Dobrze wiemy, że rozważanie prawdy o człowieku, który ma tylko zalety jest nieporozumieniem; człowiek to moc i słabość, duch i ciało.

O spustoszeniu, jakie w człowieku dokonuje zachwianie ideałów nie trzeba nikogo przekonywać. Gdy to, co przez lata wybielane przez historię i kreowane w innym wymiarze jawi się czymś diametralnie różnym.

Obok nabywania wiedzy, niezmiernie ważnym czynnikiem w rozwoju patriotyzmu jest wychowanie wyobraźni. Dokonuje się to poprzez dostarczanie pamięci wielu żywych i silnych wyobrażeń rzeczy i zjawisk o zabarwieniu patriotycznym. Znakomitym środkiem do wyposażenia wyobraźni w potrzebne obrazy jest literatura piękna, poznanie krajobrazu, zabytków sztuki, udział w uroczystościach religijnych. Uczucia idą, za wyobraźnią. Nabywanie wiedzy, kształtowanie wyobraźni, a nawet wychowanie uczuć jest tylko środkiem do właściwego celu, którym jest wychowanie samego patriotyzmu mającego siedzibę w wolnej woli<sup>25</sup>. Literatura, która kształtuje umiejętności umysłowe, rozwija intelektualnie człowieka, przenosi go i osadza w innym wymiarze; w świecie historii, w świecie przyrody, w świecie estetyki.

Patriotyzm polski jest szczególnym patriotyzmem, oscylował on bowiem i oscyluje wokół nieustannej walki o wolność, o niepodległość, walki o przetrwanie narodowej tradycji. Mimo tylu lat walki z polskością na progu naszego stulecia znaleźli się ludzie, którzy zaufali wbrew nadziei. Na Placu Zwycięstwa w Warszawie Jan Paweł II wołał: *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi tę ziemię*. Później na błoniach krakowskich udzielał Bierzmowania narodowi. *Jeśli naród nasz ma żyć, jeśli naród nasz ma być narodem mocnym, zdrowym i silnym, to przede wszystkim trzeba skończyć z wszelką walką z Bogiem i z chrześcijańską tradycją narodu. Trzeba zmienić programy szkolne począwszy od przedszkoli po uniwersytety. Trzeba skończyć z wszelką niesprawiedliwością społeczną. Położyć kres postawie konsumpcyjnej, która wyraża się w alkoholizmie, w rozbijaniu rodzin, w zabijaniu niewinnych, dopiero co poczętych dzieci. Trzeba skończyć z korupcją, z łapownictwem, z układaniami, które sprawiają, że nie liczą się kompetencje, ale jedynie znajomości, przynależność do jakiejś organizacji, czy coś w tym rodzaju. Trzeba skończyć z kłamstwem w życiu indywidualnym, społecznym, narodowym i państwowym. I to jest możliwe*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> J.M. Bocheński OP, O patriotyzmie, Warszawa 1989.

<sup>26</sup> M. Brzozowski, Kazanie wygłoszone w kościele MB Zwycięskiej w Lublinie w 62 rocznicę odzyskania niepodległości.

Ks. S. Wyszyński mówił: *w tej chwili przyszła na naszą Ojczyznę godzina rachunku sumienia. [...] Już ogień naszym praojcom wypowiadał swoje ubolewania kaznodzieja narodowy, Piotr Skarga. „Gdy okręt tonie, nie pora myśleć o własnych węzełkach, by je ratować”. Dzisiaj sytuacja jest podobna. Obowiązek poszanowania porządku religijno-moralnego w życiu Narodu ciąży na wszystkich, na każdym z nas. Podobnie wprowadzenie ładu w życie rodzinne. Z prymatem rodziny, z prymatem życia i porządku ekonomicznego wiąże się inne doniosłe zadanie wychowania — wychowania w Narodzie, wychowania osobistego i społecznego, czyli takiego ukierunkowania młodego Polaka, aby wchodził w życie publiczne, społeczne i zawodowe w poczuciu przede wszystkim swoich obowiązków, które ma do wykonania, oraz w poczuciu praw, które posiada w Ojczyźnie. Człowiek jest osobowością społeczną. Trzeba ciągle zwielokrotniać wysiłek pracy, pogłębiać poziom moralny, poczucie odpowiedzialności zawodowej, aby nastąpił należyty ład i porządek. Skoro od wieków trwamy tutaj między Odrą i Wisłą to jest to nasze miejsce<sup>27</sup>.*

Każda dziedzina wychowania jest w sposób nierozzerwalny złączona z wychowaniem patriotycznym. Kiedy np. w ramach pracy szkolnej podejmujemy trud zorganizowania wycieczki krajoznawczej, siłą rzeczy dokonuje się w niej wychowanie estetyczne. Zachwyt nad pięknem otaczającego świata wzbudza w człowieku wiele pozytywnych odczuć, powiązanych także z wychowaniem religijnym — to wszystko przecież stworzył Bóg; każdy z nas jest elementem tworzenia i współtworzenia. Wspomniana wycieczka potęguje miłość do własnego kraju, gloryfikuje piękno naszej Ojczyzny. Wspomaga także rozwój kultury fizycznej, rozwój umiejętności organizacji, odpowiedzialności i zasad współżycia w grupie.

Innym przykładem współzależności dziedzin wychowania jest zorganizowanie jakiegokolwiek akademii okolicznościowej, gdzie siłą rzeczy prócz przygotowania teoretycznego, realizującego wychowanie umysłowe konieczny jest zmysł artystyczny w doborze dekoracji i jej realistycznym osadzeniu w rzeczywistości.

Na podobnych zasadach działa sztuka teatralna, której przesłanie pobudza do refleksji, zadumy, analizy. W której zastanawia artyzm gry aktorów, gdzie wychowanie patriotyczne realizowane jest przez ukazanie realiów historycznych i ducha epoki.

Wychowanie człowieka przebiega kompleksowo, we wszystkich dziedzinach niemal jednocześnie i nie może być mowy o wychowaniu umysłowym bez patriotycznego czy estetycznego. Każda z tych dziedzin wychowuje w innym wymiarze.

Wszystkie dziedziny wychowania współgrają z wychowaniem patriotycznym. Tej prawdy nie sposób zanegować. Ta prawda leży u podstaw teorii wychowania. Wychowanie rozpięte między rodzinę, szkołę i grupę społeczną w każdym wymiarze realizuje poszczególne elementy wychowania; świadomie bądź nie.

Współcześnie wielu ludzi postępuje wartości idei patriotycznych, a przecież to one stanowią podstawę naszej tożsamości, to „ojczyzna” określa człowieka i stabilizuje go. Na czołowe miejsca w naszej rzeczywistości wysuwa się popularność

---

<sup>27</sup> S. W y s z y ń s k i, Odpowiedzialność – obowiązki – prawa w życiu narodu – kazanie z 20 VIII 1980 r.

nacjonalizmów i globalizm proponowany niemal we wszystkich aspektach życia. Patriotyzm stał się archaizmem, a wędrówka z prądem „tej rzeki” doprowadzi do tego, że kiedyś ktoś może zadać nam żenujące pytanie: Co to jest Polska? Co to jest Ojczyzna?

*Takie będą Rzeczpospolite, jakie młodzieży chowanie.*

A swoją drogą dostrzegamy coraz częściej deficyt pedagogów takiego formatu jak: L. Jeleńska, M. Grzegorzewska, J. Zamoyska, którzy każdą dziedzinę wychowania umieli przesączyć patriotyzmem.

## POLNISCHER PATRIOTISMUS — PATRIOTISCHE ERZIEHUNG

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit befasst sich mit dem Problem des Patriotismus und der Liebe zum Vaterland während des Erziehungsprozesses. Die Autorin greift vorerst auf Ansichten verschiedener Verfasser zum Thema Erziehung zurück. Dann konzentriert sie sich auf die patriotische Erziehung, deren Grundlage sie vor allem in der geistigen und gesellschaftlichen Erziehung sieht. Frucht einer patriotischen Erziehung ist die Ausbildung beim Menschen einer gesellschaftlichen Intelligenz, die sich im gesellschaftlichen, familiären und religiösen Leben offenbart. Als wesentliches Element der Erziehung anerkennt die Autorin die Werteerziehung. Der auf Werte sensible Mensch sieht die Bedeutung der nationalen, familiären und religiösen Gemeinschaft für die Entwicklung und den Schutz der Würde der menschlichen Persönlichkeit. Daher gestaltet auch die patriotische Erziehung, die mit allen Abschnitten der Erziehung im Zusammenhang steht, im Menschen die „patriotische Tugend“, die die Frucht der moralischen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit ist.





## **EDUKACJA PROZDROWOTNA DZIECI I MŁODZIEŻY W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII**

**Treść:** Wstęp. — I. Podstawowe założenia edukacji prozdrowotnej dzieci i młodzieży. — II. Cele, zadania i funkcje edukacji prozdrowotnej w szkolnym nauczaniu religii. — III. Merytoryczne obszary edukacji prozdrowotnej dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. — IV. Priorytetowe działania katechety w zakresie szkolnej edukacji prozdrowotnej. — V. Wnioski i postulaty katechetyczne. — Streszczenie. — Zusammenfassung

Poszukiwania nowych rozwiązań katechetycznych w zakresie całościowej realizacji procesu dydaktyczno-wychowawczego wśród młodzieży wymaga nawiązania do różnych dziedzin edukacji szkolnej. Jedną z nich jest edukacja prozdrowotna. Jawi się ona jako podstawowe prawo każdego katechizowanego ucznia. Zdrowie stanowi bowiem nieodłączny warunek integralnego rozwoju chrześcijanina oraz decyduje o jakości osiągnięć szkolnych i życiowych katechizowanych uczniów. Przekazując dzieciom i młodzieży wiedzę o chrześcijańskim wymiarze życia i zdrowia osoby, pomagając w kształtowaniu określonych postaw, umiejętności i nawyków, można wspomagać ich w zdrowym, zgodnym z zamysłem Stwórcy, stylu życia i w realizacji powołania życiowego.

Problematyka edukacji prozdrowotnej dzieci i młodzieży nie znalazła dotychczas należnego jej miejsca w badaniach katechetycznych, w tym i w odniesieniu do realizowanego wśród uczniów szkolnego nauczania religii. Trzeba zatem poszukiwać nowych rozwiązań, które zaowocują korelacją treści katechetycznych i prozdrowotnych. Z tego względu w niniejszym artykule zostanie podjęty problem edukacji prozdrowotnej dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii poprzez ukazanie: I — podstawowych założeń tej edukacji, II — celów, zadań i funkcji edukacji prozdrowotnej w szkolnym nauczaniu religii, III — merytorycznych obszarów edukacji prozdrowotnej dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii oraz IV — priorytetowych działań katechety w szkolnej edukacji prozdrowotnej. Zwieńczeniem całości są V — wnioski i postulaty katechetyczne.

## I. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA EDUKACJI PROZDROWOTNEJ DZIECI I MŁODZIEŻY

Edukacja prozdrowotna dzieci i młodzieży odbywa się w Polsce w toku obligatoryjnej realizacji ścieżki edukacyjnej<sup>1</sup>, czyli w ramach nauczania i wychowania do zdrowia, które ma miejsce głównie w toku zajęć z biologii i higieny oraz z kultury fizycznej<sup>2</sup>. Jest jedną z płaszczyzn *wychowania całościowego*<sup>3</sup>. Jej teoretyczne podstawy wywodzą się z nauk medycznych i pedagogicznych, szczególnie z pedagogiki społecznej<sup>4</sup>.

Zasadniczo model edukacji prozdrowotnej — w jej holistycznym ujęciu — obejmuje biopsychospołeczne aspekty życia człowieka. Rozpatruje je we wszystkich etapach rozwoju osoby, począwszy od dzieciństwa aż do stadium starości. Jednocześnie uwzględnia wszystkie miejsca bytowania człowieka, czyli środowisko rodzinne, szkolne, rówieśnicze, miejsce pracy i spędzania czasu wolnego. W tym modelu edukacji prozdrowotnej zwraca się uwagę nie tylko na przekazywanie, przyswajanie lub korektę wiedzy, ale także na nabywanie umiejętności i internalizację wartości dotyczących szeroko pojmowanego zdrowia, a więc na proces nauczania i wychowania zdrowotnego<sup>5</sup>.

Edukacja prozdrowotna — jako integralny komponent programu szkolnego — powoduje, że treści nauczania stają się bardziej związane z życiem wychowanków. Zakłada ona takie interakcje, w toku których dzieci i młodzież pozyskują informacje o głównych komponentach zdrowego stylu życia, a zwłaszcza z zakresu higieny psychicznej, zdrowia fizycznego i publicznego oraz nabywają umiejętności

---

<sup>1</sup> Nauczanie i wychowanie prozdrowotne dzieci i młodzieży w Polsce ma bogate tradycje. Źródła tej edukacji sięgają epoki oświecenia, a jej dynamiczny rozwój nastąpił na przełomie XIX i XX stulecia, gdy pojawił się ruch higieniczny oraz oświata zdrowotna, współcześnie określana mianem promocji zdrowia. Za twórcę polskiej szkoły edukacji zdrowotnej uważa się Macieja Demła. W ostatnich latach ogromne zasługi na polu edukacji zdrowotnej w szkole położyła Barbara Woynarowska, autorka programu „Szkoła promująca zdrowie”. Szerzej na ten temat pisze m.in. M. Demel, *Pedagogika zdrowia*, Warszawa 1980; R. Więckowski, *Pedagogika zdrowia czy edukacja zdrowotna*, *ŻSż* 52: 1998, nr 10, s. 595–599; A.A. Zalewska, *Edukacja zdrowotna — nowa jakość w życiu człowieka*, *Edukacja* 4(2001), s. 85–91.

<sup>2</sup> Pozostałe przedmioty realizują tego rodzaju problematykę w nikłym zakresie. Wyjątek stanowi tu szkolne nauczanie religii, w którego podstawach programowych zwraca się szczególną uwagę na różne aspekty zdrowia.

<sup>3</sup> M. Banaszkiewicz, A. Andruszkiewicz, I. Wróńska, *Edukacja zdrowotna integralną częścią wychowania*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin 2003, s. 517–518.

<sup>4</sup> Współcześnie w naukach pedagogicznych istnieje dyscyplina zwana pedagogiką zdrowia; zob. i por. szerzej na ten temat np. w: E. Charońska, *Zarys wybranych problemów edukacji zdrowotnej*, Warszawa 1997; M. Demel, *Pedagogika zdrowia*, Warszawa 1980.

<sup>5</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 26 lutego 2002 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Załącznik nr 2, *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych i gimnazjów*, DzU 51(2002), poz. 458; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 26 lutego 2002 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Załącznik nr 4, *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych i techników*, DzU 51(2002), poz. 458.

niezbędne dla ich obecnego i przyszłego zdrowia<sup>6</sup>. Istotne znaczenie mają tu *trwałe oddziaływania w sferze zmiany zachowań, gdzie główny akcent położony jest nie na chorobę ani na czynniki ryzyka, ale na ludzi i miejsca, które winny stać się przedmiotem oddziaływania edukacyjnego*<sup>7</sup>. W tak rozumianej edukacji prozdrowotnej główny wysiłek dydaktyczno-wychowawczych działań nauczycieli koncentruje się na budowaniu i wdrażaniu kompleksowych programów edukacji zdrowotnej, w których zwraca się szczególną uwagę nie tylko na przekazywanie wiedzy, ale także na czynniki sprzyjające perspektywicznemu wychowaniu młodego pokolenia w poczuciu odpowiedzialności za własne zdrowie, jak i za zdrowie innych osób. Jednocześnie zmierza się do kształtowania u uczniów umiejętności podejmowania decyzji i dokonywania opartych na tej wiedzy wyborów<sup>8</sup>. Przekaz wiedzy na temat zdrowia i jego wartości służy zatem podejmowaniu takich działań, które motywują ucznia do praktycznego wykorzystania tychże informacji. Jest więc podstawą do kształtowania prozdrowotnych, aktywnych, emocjonalnie pozytywnych postaw wobec własnego zdrowia i zdrowia innych osób, a więc tego wszystkiego, co motywuje do interesowania się swoim i innych zdrowiem, dbania o nie i o jego wzmocnienie<sup>9</sup>. Z tego wynika, że edukacja prozdrowotna nie ogranicza się jedynie do teoretycznego wspierania zachowań prozdrowotnych w aspekcie biologiczno-fizycznym, lecz zmierza do poprawy kondycji psychicznej młodego pokolenia, do zmian i wsparcia w poprawie higieny psychicznej oraz do wsparcia duchowego. Koncentruje się więc wokół optymalizacji integralnego rozwoju osób i grup, ich sił życiowych i zdolności osiągnięcia dojrzałości osobowej.

Celem nadrzędnym edukacji prozdrowotnej jest: 1) wspomaganie dzieci i młodzieży w kształtowaniu zdrowego stylu życia; 2) inspirowanie harmonijnego rozwoju i 3) kształtowanie postaw prozdrowotnych, zdolnych do samodzielnego wyboru zachowań właściwych dla utrzymania pełni zdrowia<sup>10</sup>. Do realizacji tego celu służą przede wszystkim interakcje dydaktyczno-wychowawcze wspomagające uczniów w: rozpoznawaniu zachowań zdrowotnych; nabywaniu umiejętności podejmowania decyzji i dokonywania wyborów, wspierających jej harmonijny rozwój i zdrowie (fizyczne, psychiczne, społeczne, duchowe); kształtowaniu zdrowego stylu życia oraz w identyfikacji własnych problemów zdrowotnych i podejmowaniu działań dla ich rozwiązania, stosownie do potrzeb innych osób i środowiska<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Zob. i por. Document WHO, UNESCO i UNICEF (Comprehensive School Health Education), tłum. B. Woynarowska, Genewa 1991.

<sup>7</sup> M. Banaszkiewicz, A. Andruszkiewicz, I. Wrońska, jw., s. 519.

<sup>8</sup> B. Woynarowska, Program edukacji zdrowotnej, *Lider* 1(1999), s. 11–12.

<sup>9</sup> G. Piechaczek-Ogiernan, Wychowanie zdrowotne wobec idei edukacji na rzecz rozwoju ludzkiego, w: *Przemiany edukacyjne w Polsce i na świecie a modele wychowania*, red. W. Korzeniowska, Kraków 2001, s. 279.

<sup>10</sup> K. Ostrowska, Zdrowie a dojrzała osobowość, *Wychowawca* 12(2003), s. 5–6.

<sup>11</sup> Szczegółowe, a zarazem interesujące analizy na ten temat przeprowadza m.in. B. Zawadzka. Autorka zwraca uwagę na znaczenie nie tylko szkoły, ale także rodziny w kształtowaniu zachowań zdrowotnych dzieci i młodzieży. Jednocześnie podkreśla, iż „poznanie i zrozumienie zachowań zdrowotnych młodych ludzi i ich uwarunkowań oraz postrzeganie przez dzieci i młodzież swego zdrowia, stanowi podstawę do programowania edukacji zdrowotnej i podejmowania działań wychowawczych, których celem jest kształtowanie stylu życia sprzyjającego zdrowiu”. Zob. B. Zawadzka, Znaczenie rodziny w kształtowaniu zachowań zdrowotnych jako determinant zdrowia młodzieży, w: *W służbie dziecku*, t. II, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 226; por. t a z, Wychowanie zdrowotne w szkole

W toku edukacji prozdrowotnej podejmowane są zróżnicowane zagadnienia z zakresu promocji szeroko rozumianego zdrowia fizycznego i psychicznego, czyli *procesu nieustannego odtwarzania dobrego samopoczucia (dobrostanu) o wymiarze społecznym, psychicznym, fizycznym i duchowym i jako wieloaspektowego zjawiska interakcji pomiędzy ludźmi oraz ich społecznym i fizycznym środowiskiem w rozumieniu integracyjnym, tj. równowagi między człowiekiem a otoczeniem*<sup>12</sup>. Można je ująć w następujące bloki tematyczne: higiena osobista i otoczenia, bezpieczeństwo i pierwsza pomoc, żywność i zasady racjonalnego żywienia, praca i wypoczynek, aktywność ruchowa i umysłowa, zachowania sprzyjające i zagrażające zdrowiu — podejmowanie odpowiedzialnych wyborów, korzystanie z pomocy medycznej, psychologicznej i innych form wsparcia, poczucie własnej wartości, dawanie i przyjmowanie wsparcia, asertywność, przyczyny i skutki używania m.in. środków psychoaktywnych, formy pomocy dla osób eksperymentujących i uzależnionych; sposoby radzenia sobie w sytuacjach trudnych, zagrożenia cywilizacyjne i ochrona przed nimi<sup>13</sup>. Każdy z tych bloków tematycznych łączy w sobie to, co uczeń powinien umieć i jakimi odznaczać się umiejętnościami. Wymaga uszczegółowienia, wynikającego z treści programów edukacyjnych, stosownie do wieku uczniów i specyfiki przedmiotu nauczania, w którym ma miejsce realizacja edukacji prozdrowotnej.

## II. CELE, ZADANIA I FUNKCJE EDUKACJI PROZDROWOTNEJ DZIECI I MŁODZIEŻY W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Przeprowadzona reforma systemu oświaty zobligowała także autorów *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz *Programu nauki religii* do korelacji treści katechetycznych i ścieżek edukacyjnych. Stąd też w wyżej wymienionych dokumentach programowych katechezy dzieci i młodzieży — obok wielu ścieżek edukacyjnych — została zapisana edukacja prozdrowotna.

Analizując — zamieszczone w podstawie programowej i w programie nauki religii — bloki tematyczne edukacji prozdrowotnej można dostrzec troskę o harmonijny i integralny rozwój dzieci w klasach IV–VI szkoły podstawowej oraz młodzieży w gimnazjum i w różnych kategoriach szkół ponadgimnazjalnych. Postrzega się tu ucznia jako osobę będącą w stadium kształtowania własnej tożsamości, zastanawiającego się nad sobą, rozpoznającego własne „mocne i słabe strony”, „zalety i wady”, potrzebującego pomocy w odkrywaniu wartości zdrowia fizycznego i psychicznego, w poznawaniu siebie oraz zachodzących w sobie przemian biologicznych, intelektualnych i psychicznych, jak też oczekującego wsparcia w kształtowaniu właściwego odniesienia wobec własnych pozytywnych i negatywnych emocji.

---

podstawowej, Kielce 1995; t a ż, Zachowania zdrowotne młodzieży wzywaniem dla zreformowanej edukacji, *Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne* 5(1995), s. 79.

<sup>12</sup> M. Banaszkiewicz, A. Andruszkiewicz, I. Wrońska, jw., s. 520.

<sup>13</sup> Konferencja Episkopatu Polski, Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Program nauki religii, Kraków 2001.

Szkolne nauczanie religii adresowane do dzieci klas IV–VI obejmuje uczniów między 10. a 12. rokiem życia. Są oni w okresie preadolescencji i zaczynają doświadczać radykalnych zmian fizycznych i psychicznych. Przemianom tym niejednokrotnie towarzyszą: zaburzenia równowagi nerwowej i emocjonalnej, kształtowanie się postaw wobec osób płci odmiennej, ciekawość płciowa, ostry antagonizm pomiędzy osobami różnej płci, zainteresowanie środkami psychoaktywnymi<sup>14</sup>. W związku z tym autorzy *Podstawy programowej katechezy Kościoła w Polsce* — w wyodrębnionej ścieżce edukacyjnej: edukacja prozdrowotna zakładają działania dydaktyczno-wychowawcze, które służą rozpoznaniu przez uczniów wartości związanych z troską o zdrowie oraz kształtowaniu umiejętności dbania o swoje zdrowie. Zgodnie z tym założeniem korelacja nauki religii i edukacji prozdrowotnej w klasach IV–VI szkoły podstawowej wymaga podejmowania wysiłków na rzecz ukazywania: 1) higieny ciała, odzieży, obuwia, miejsca pracy i wypoczynku; 2) bezpieczeństwa na drodze, podczas gier i zabaw ruchowych; 3) sposobów rozpoznawania własnych zalet i wad oraz podejmowania pracy nad sobą; 4) zasad i reguł obowiązujących w relacjach międzyludzkich; 5) sposobów radzenia sobie w sytuacjach trudnych i korzystania z pomocy innych; 6) zachowań sprzyjających i zagrażających zdrowiu; 7) problemów i potrzeb kolegów niepełnosprawnych, osób chorych i starszych<sup>15</sup>. W klasie VI zagadnienia te zostają poszerzone o nowe aspekty zdrowia fizycznego i psychicznego. Najwięcej uwagi poświęca się tu przyczynom i skutkom używania środków psychoaktywnych, jak też nadużywania leków<sup>16</sup>. Celem podejmowania tych zagadnień w szkolnym nauczaniu religii jest zdobywanie przez dzieci wiadomości o zdrowiu fizycznym i psychicznym człowieka oraz związanych z tym umiejętności rozpoznawania sytuacji stanowiących zagrożenie i radzenia sobie z nimi. Jednocześnie zmierza się do motywowania dzieci klas IV–VI do tzw. zdrowego stylu życia, w którym ma miejsce samorealizacja, rozwój wrodzonych biopsychospołecznych zdolności i dokonywanie wyborów, właściwych z punktu widzenia dobra własnego zdrowia i zdrowia najbliższego otoczenia<sup>17</sup>.

Ważnym etapem dla edukacji prozdrowotnej, realizowanej w szkolnym nauczaniu religii, jest gimnazjum. Młodzież między 13. a 16. rokiem życia doświadcza wielu przemian biologicznych, intelektualnych i psychicznych, które niejednokrotnie prowadzą do dysproporcji między poziomem rozwoju w różnych zakresach funkcjonowania biopsychospołecznego. Z tego względu *naczelnym celem edukacji prozdrowotnej na etapie gimnazjum jest* — jak stwierdzają autorzy *Podstawy programowej katechezy Kościoła w Polsce* — *kształtowanie zdrowego stylu życia i inspirowanie harmonijnego rozwoju*<sup>18</sup>. Główny wysiłek katechety powinien

---

<sup>14</sup> Katecheza wprowadzająca w historię zbawienia — klasy 4–6, w: Konferencja Episkopatu Polski, jw., s. 34–35.

<sup>15</sup> Tamże, s. 45.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Autorzy opracowanej dla klas IV–VI „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” nie podają wprost celu realizacji edukacji prozdrowotnej w szkolnym nauczaniu religii. Proponowane do korelacji treści wskazują jednak na taką teleologię; zob. i por. tamże.

<sup>18</sup> Katecheza wyzwania i rozumienia wiary — gimnazjum, w: Konferencja Episkopatu Polski, jw., s. 65.

koncentrować się tu na uświadamianiu uczniom własnej odpowiedzialności za ochronę swojego zdrowia, za jego doskonalenie oraz rozwijanie umiejętności z tym związanych, jak i współzależności pomiędzy czterema wymiarami zdrowia: fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym. Realizacja wyżej wymienionych zadań edukacyjnych prowadzi do ukształtowania w katechizowanych zdolności do podejmowania działań na rzecz ochrony zdrowia<sup>19</sup>.

Również w szkolnym nauczaniu religii — adresowanym do młodzieży szkół ponadgimnazjalnych (między 17. a 20. rokiem życia) — wyodrębniono ścieżkę edukacyjną: edukacja prozdrowotna. Realizacja jej założeń zmierza do wspomaganie katechizowanej młodzieży w: rozwijaniu umiejętności życiowych sprzyjających rozwojowi fizycznemu, psychicznemu, społecznemu i duchowemu; kształtowaniu aktywnej, odpowiedzialnej postawy wobec zdrowia własnego i innych osób oraz w rozbudzaniu potrzeby działania na rzecz tworzenia zdrowego środowiska. Zadaniem tak ukierunkowanej edukacji prozdrowotnej jest: *zwiększanie zainteresowania [...] [młodzieży ponadgimnazjalnej] sprawami zdrowia, przekazywanie [...] [jej] rzetelnej wiedzy o różnych jego aspektach (zdrowie fizyczne, psychiczne, społeczne, duchowe) i czynnikach sprzyjających zdrowiu oraz o najczęstszych zagrożeniach dla zdrowia i możliwościach ich eliminowania*<sup>20</sup>; *umożliwianie praktykowania prozdrowotnego stylu życia, wzmacnianie poczucia własnej wartości, wiary w siebie i swoje możliwości oraz udzielanie uczniom wsparcia w sytuacjach trudnych*<sup>21</sup>. Znacząca jest tu współpraca katechetów z rodzicami, wychowawcami i społecznością lokalną w zakresie edukacji prozdrowotnej i rozwiązywania problemów zdrowotnych uczniów<sup>22</sup>.

Edukacja prozdrowotna umożliwia katechizowanej młodzieży klas ponadgimnazjalnych poznanie głównych czynników sprzyjających i zagrażających zdrowiu człowieka oraz podstawowych zasad profilaktyki najczęstszych zaburzeń i chorób. Pozwala także na wspomaganie młodzieży w nabywaniu umiejętności: korzystania z pomocy medycznej i psychologicznej, radzenia sobie w sytuacjach trudnych, porozumiewania się i utrzymywania dobrych relacji z innymi osobami, funkcjonowania i współpracy w grupie oraz wspierania innych osób. Wszystko to sprzyja motywowaniu młodzieży do realizowania wartości związanych ze zdrowiem oraz pozwala na świadome dążenie do ochrony, utrzymania i poprawy własnego zdrowia oraz osób, wśród których uczeń żyje<sup>23</sup>.

Z powyższych celów i zadań edukacji prozdrowotnej dzieci i młodzieży — realizowanej w szkolnym nauczaniu religii — wynika, że autorzy *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* uwzględniają propozycje zawarte w dokumentach kształcenia ogólnego. Korelacja wewnątrzprzedmiotowa jest, więc nieodłączną cechą pracy dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela religii. Odpowiada to wymogom zawartym w zarówno w dokumentach Kościoła, jak też w podstawach programowych edukacji ogólnej dzieci i młodzieży.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Katecheza świadectwa wiary — szkoły ponadgimnazjalne, w: Konferencja Episkopatu Polski, jw., s. 88–89.

<sup>21</sup> Tamże, s. 89.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

W korelacji treści katechetycznych z edukacją prozdrowotną niezbędne jest uzupełnianie niektórych zagadnień, a niekiedy także podejmowania polemiki. Wiadomości i umiejętności, prozdrowotne, które młodzież zdobywa w toku innych przedmiotów nauczania szkolnego, a także wartości, które poznaje, nie zawsze są zgodne z katolicką nauką. Stąd też powstaje potrzeba uzupełniania, korygowania, wskazywania na autentycznie ludzki i chrześcijański wymiar zdrowia oraz kształtowania postaw prozdrowotnych sprzężonych z procesem rozwoju zintegrowanej, dojrzałej osobowości chrześcijanina<sup>24</sup>.

Edukacja prozdrowotna dzieci i młodzieży — podejmowana w toku szkolnego nauczania religii — spełnia więc zarówno funkcje dydaktyczne, jak i wychowawcze. Pierwsza z tych funkcji łączy się z motywem poznawczym i zwraca uwagę na wielowymiarową rzeczywistość zdrowia, druga natomiast wynika bezpośrednio z pierwszej. Katechizowani uczniowie, poznając wartość zdrowia, prawa i obowiązki chrześcijanina związane z troską o własne zdrowie i o zdrowie innych osób, rozbudzają zdolność do odczytywania zdrowia jako daru otrzymanego od Boga i zaczynają kształtować w sobie postawę aktywną, emocjonalnie pozytywną wobec własnego i innych osób zdrowia.

### III. MERYTORYCZNE OBSZARY EDUKACJI PROZDROWOTNEJ DZIECI I MŁODZIEŻY W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Promocja zdrowia w szkolnym nauczaniu religii wiąże się z wieloaspektowymi, a zarazem systematycznymi działaniami. Jej merytoryczne obszary zostały wyznaczone w programie szkolnej katechezy, adresowanej do dzieci klas IV–VI szkoły podstawowej oraz młodzieży gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych. Treści te koncentrują się wokół różnych wymiarów szeroko rozumianego zdrowia. Pozwalają uczniom rozpoznać, iż cały człowiek — wraz z jego ciałem — przynależy do Boga i *nie ma absolutnego prawa do dysponowania swoim życiem, ale winien je przyjmując jako niezwykle cenny dar z wdzięcznością, pietyzmem, a również w duchu odpowiedzialności*<sup>25</sup>. W tym kontekście uczniowie mogą lepiej zrozumieć, iż *od stanu [ich] zdrowia i życia ludzkiego zależy nie tylko jakość aktywności fizycznej [...], ale w dużym stopniu również stan [...] [ich] życia duchowego, psychicznego i moralnego*<sup>26</sup>.

Edukacja prozdrowotna realizowana wśród katechizowanych uczniów z klasy IV jest związana z trzema znaczącymi dla człowieka wartościami: szczęściem, wiernością i wspólnotą. W dziale 4. (*Bóg naszym Stworzycielem*) zmierza się do wyakcentowania aspektów związanych z całościową kondycją dzieci, a więc z higieną ciała, odzieży, obuwia, miejsca pracy i wypoczynku, bezpieczeństwem na drodze i podczas zabaw ruchowych, rozpoznawaniem własnych zalet i wad,

<sup>24</sup> Szerzej na temat trzech funkcji szkolnego nauczania religii w edukacyjnym dialogu interdyscyplinarnym pisze P. T o m a s i k, w: Korelacja nauczania religii z przedmiotami szkolnymi, w: Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog, red. P. Tomasiak, Warszawa 2003, s. 127–145.

<sup>25</sup> J. W r ó b e l, Odpowiedzialność za życie i zdrowie, w: Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 354.

<sup>26</sup> Tamże.

kształtowaniem właściwego odniesienia do własnych pozytywnych i negatywnych emocji oraz radzeniem sobie w sytuacjach trudnych i szukaniem pomocy u innych osób. Jednocześnie akcentuje się zwracanie uwagi dzieci na zachowania sprzyjające i zagrażające zdrowiu, szczególnie zaś na to, co służy zachowaniu właściwej proporcji między pracą i odpoczynkiem<sup>27</sup>. Wszystko to zostaje ukazane uczniom w kontekście przesłania biblijnego o Bogu Stworzycielu i wezwania do współdziałania z Nim. W kolejnym, 5 dziale (*Dlaczego żło, smutek i cierpienie?*) zostają zaplanowane treści dotyczące kształtowania charakteru i przezwyciężania trudnych sytuacji. Zamieszczono tu także zasady i reguły obowiązujące w relacjach międzyludzkich. W ten sposób zmierza się do wspierania uczniów w kształtowaniu sumienia oraz nabywaniu umiejętności zawierania i podtrzymywania przyjaźni, podejmowania aktywności z innymi osobami i konstruktywnego rozwiązywania sytuacji konfliktowych<sup>28</sup>. Treści związane z poznaniem siebie, szczególnie własnej emocjonalności znajdują wyraz w dziale 6 (*Bóg pragnie naszego szczęścia*) i w dziale 7 (*Bóg jest zawsze wierny swojemu przymierz*)<sup>29</sup>. Katechizowany uczeń zostaje zaproszony do okrywania istoty autentycznego szczęścia, którego osiągnięcie nie jest możliwe bez pracy nad własnym charakterem. W tym kontekście zmierza się do kształtowania u dzieci umiejętności nawiązywania i podtrzymywania więzi międzyludzkich oraz odpowiedzialności za swój prawidłowy rozwój osobowy. Realizacji tego założenia służą treści zamieszczone w dziale 8 (*W dłoniach Boga jesteśmy bezpieczni i szczęśliwi*)<sup>30</sup>. Koncentrują się one wokół zaufania i zawierzenia Bogu.

Korelacja nauki religii i edukacji prozdrowotnej w klasie V zmierza do wsparcia uczniów w dojrzałym umiłowaniu nie tylko innych, ale także samego siebie. Dlatego autorzy programu religii w dziale: 1 (*Pragnienie miłości i dobra w sercu człowieka*) i 4 (*Posłannictwo Jezusa*) wiążą treści katechetyczne z zagadnieniami pozwalającymi odkryć uczniom nie tylko własne słabości i zalety, ale także powody, dla których warto do samego siebie odnosić się z miłością. Podstawą jest tu — objawiona w Jezusie Chrystusie — prawda o miłości Boga do każdego człowieka. Doświadczenie tej miłości pozwala odnosić się z miłością nie tylko do samego siebie, ale także uzdalnia do wytrwałej pracy nad sobą, wspomaga w pokonywaniu trudności i rozwiązywaniu problemów. Jednocześnie skłania do dojrzałej miłości innych osób i troski o nich. Dlatego w dziale 3 (*W Jezusie Chrystusie spotykamy wielką Miłość*) zaplanowano treści pozwalające dzieciom rozpoznać problemy osób niepełnosprawnych i właściwe odniesienie do nich<sup>31</sup>, a w dziale 8 (*Miłość Jezusa przezwycięża wszelkie trudności*) wyakcentowano umiejętności związane z chrześcijańskim przeżywaniem trudnych sytuacji (np. dialog, gotowość osobistego współdziałania)<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Powołani przez Boga Ojca”. Program nauczania religii dla IV klasy szkoły podstawowej, AZ-2-01/1, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Program nauki religii (= PNR), Kraków 2001, s. 47.

<sup>28</sup> Tamże, s. 48.

<sup>29</sup> Tamże, s. 48–49.

<sup>30</sup> Tamże, s. 50.

<sup>31</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Umilowani w Jezusie Chrystusie”. Program nauczania religii dla klasy V, AZ-2-01/1, w: PNR, s. 56.

<sup>32</sup> Tamże, s. 60.



Aby właściwie wspomagać katechizowanych uczniów klasy V w kształtowaniu postaw prozdrowotnych, program mocno akcentuje znaczenie zrozumienia daru płciowości oraz dojrzewania fizycznego, psychicznego i duchowego. Treści te znajdują należne miejsce w dziale 5 (*Aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele*). To właśnie poprzez odpowiedni dobór zagadnień zdrowotnych można i należy pomagać dzieciom w przygotowaniu do przemian okresu dojrzewania<sup>33</sup>. Realizacji tego celu służą także treści z zakresu edukacji prozdrowotnej zamieszczone w dziale 6 (*Z Jezusem przeżywamy chorobę i śmierć*). Koncentrują się one zarówno wokół higieny osobistej, jak też potrzeb i problemów osób chorych, starszych i niepełnosprawnych<sup>34</sup>.

Dalsza edukacja prozdrowotna dzieci ma miejsce w klasie VI. Zaplanowane w dziale: 1 (*W poszukiwaniu własnego miejsca w życiu i świecie*) i 5 (*Być mocnym w wierze — moje zadania w życiu Kościoła*) treści katechetyczne dostarczają wielu okazji, by podejmować problemy związane z zagrożeniem życia i zdrowia oraz przyczynami, przejawami i skutkami nałogów (alkoholizm, używanie środków psychoaktywnych, lekomania)<sup>35</sup>. Jednocześnie wymagają zaznajomienia uczniów ze sposobami radzenia sobie w sytuacjach trudnych, szczególnie wtedy, gdy uczniowie doświadczają presji stosowania środków psychoaktywnych ze strony innych osób. W dziale 6 (*Chrześcijanin wobec konfliktów*) zaplanowano zaznajomienie dzieci ze sposobami postępowania w sytuacjach trudnych i budowania jedności w rodzinie, szkole, grupie koleżeńskej i w Kościele<sup>36</sup>. Zwieńczeniem całości treści z zakresu edukacji prozdrowotnej w klasie VI są zagadnienia zamieszczone w dziale 8 (*Czynić świat szczęśliwym*). Taktują one o chrześcijańskich sposobach radzenia sobie z bólem, chorobą i cierpieniem<sup>37</sup>.

Kontynuacja tematyki korelacji nauki religii i edukacji prozdrowotnej ma miejsce w gimnazjum, wzbogacona została jednak o nowe treści. W klasie I. gimnazjum zagadnienia z zakresu edukacji prozdrowotnej występują w dziale 4. (*Bóg mówi przez dzieło stworzenia*), w dziale 6. (*Bóg przemawia przez swego Syna Chrystusa*) i w dziale 8. (*Osobista odpowiedź wiary na słowo Boże*). Podjęte zostają tu zasadnicze zagadnienia z zakresu poczucia własnej wartości oraz zachowań sprzyjających i zagrażających zdrowiu. Autorzy proponują zwrócenie szczególnej uwagi na przyczyny i skutki zażywania m.in. środków psychoaktywnych. Tematyka edukacji zdrowotnej koreluje z myślą przewodnią katechizacji młodzieży w klasie I. gimnazjum, jaką jest objawiona przez Jezusa Chrystusa prawda o Bogu i człowieku oraz wezwanie do wynikającej z wiary odpowiedzi na Słowo Boże. Uczniowie klasy I. gimnazjum poszukują prawdy o sobie i otaczającym świecie, stawiają pytania o wartość własnej osoby i sens swojego życia. Właściwe odpowiedzi możliwe są jedynie w świetle wiary, która swe treści czerpie z Bożego objawienia<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Tamże, s. 57.

<sup>34</sup> Tamże, s. 59.

<sup>35</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Uświęceni w Duchu Świętym”. Program nauczania religii dla VI klasy szkoły podstawowej, AZ-2-01/1, w: PNR, s. 64, 68.

<sup>36</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Jezus Chrystus objawia

Program nauczania religii w klasie II. gimnazjum koncentruje się wokół problematyki osoby Jezusa Chrystusa, który zbawia człowieka. W tym kontekście zmierza się do pogłębienia podejmowanych w klasie I. treści z zakresu edukacji prozdrowotnej. Dlatego w dziale 4. (*Pełnia czasów*) i w dziale 8. (*Nadzieja nowego życia*) proponuje się korelację treści katechetycznych z zagadnieniami pomagającymi młodzieży w nabywaniu poczucia własnej wartości<sup>39</sup>.

W klasie III gimnazjum zmierza się nie tylko do pogłębienia wyżej wymienionych treści z zakresu edukacji prozdrowotnej, ale i wskazuje na potrzebę korelacji zagadnień katechetycznych z tematyką dotyczącą dawania i przyjmowania wsparcia, asertywności, empatii. Są to istotne zagadnienia w kontekście prawdy wiary mówiącej o obecności i działaniu Jezusa Chrystusa we wspólnocie Kościoła, który mocą Ducha Świętego uzdalnia swoich uczniów do miłości<sup>40</sup>.

Również w programie nauki religii adresowanym do młodzieży liceum profilowanego zostały uwzględnione treści z zakresu edukacji prozdrowotnej. W klasie I. — w dziale 3. (*Oto ja jestem z wami*) przewiduje się wskazywanie na postawy chrześcijanina wobec osób przewlekle chorych, niepełnosprawnych i starszych. Natomiast w dziale 4. (*Co mam czynić?*) podjęte zostają zasadnicze problemy związane z substancjami psychoaktywnymi. Uczniowie powinni nie tylko poznać rodzaje tych substancji, ale także ich wpływ na organizm i psychikę oraz na rozwój społeczny i duchowy człowieka. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na przepisy prawa dotyczące substancji psychoaktywnych i zaznajomić młodzież z formami pomocy dla osób eksperymentujących i uzależnionych<sup>41</sup>.

Tematyka programu nauczania religii w klasie II liceum profilowanego koncentruje się wokół świadectwa chrześcijanina w świecie. W tym kontekście proponuje się wspomaganie młodzieży w odkrywaniu chrześcijańskiego stylu życia oraz chrześcijańskiego rozumienia zdrowia i choroby. Dlatego też tematyka z zakresu edukacji prozdrowotnej obejmuje chrześcijańską koncepcję promocji zdrowia, ze szczególnym uwzględnieniem zdrowia jako wartości dla człowieka i społeczeństwa, troski o bezpieczeństwo własne i innych osób oraz aktywnego spędzania czasu wolnego. Uczniowie mają poznać katolicką refleksję etyczną na temat profilaktycznych badań medycznych, zachowania się w chorobie, pracy i czasu wolnego oraz chrześcijańskie postawy wobec osób przewlekle chorych, niepełnosprawnych i starszych. Wszystko to powinno być rozpatrywane w kontekście miłości Boga do człowieka i świata (dział 2.) oraz Królestwa Bożego, które urzeczywistnia się „tu i teraz”, w uczniach Chrystusa (dział 3.)<sup>42</sup>.

---

prawdę o Bogu i człowieku”. Program nauczania religii dla I klasy gimnazjum, AZ-3-01/1, w: PNR, s. 77–85.

<sup>39</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Jezus Chrystus zbawia”. Program nauczania religii dla klasy II gimnazjum, AZ-3-01/1, w: PNR, s. 86–94.

<sup>40</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła”. Program nauczania religii dla klasy III gimnazjum, AZ-3-01/1, w: PNR, s. 98–99.

<sup>41</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa w Kościele”. Program nauczania religii dla klasy I liceum profilowanego, AZ-4-01/1, s. 113–114.

<sup>42</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa w świecie”. Program nauczania religii dla klasy II liceum profilowanego, AZ-4-01/1, s. 122–124.

Program nauczania religii w klasie III. liceum profilowanego koncentruje się wokół problematyki powołania życiowego i świadectwa chrześcijanina w rodzinie. Stanowi więc logiczne dopełnienie materiału i celów poprzednich lat kształcenia katechetycznego młodzieży, co uwidacznia się także w proponowanych treściach z zakresu edukacji prozdrowotnej. W dziale 2. (*Zbudować dom na skale*), w dziale 4. (*Pozwólcie dzieciom przyjść do mnie*) i w dziale 5. (*Bądźcie poddani sobie, kierując się nawzajem bojaźnią Chrystusa*) proponuje się pogłębienie omawianych w poprzednich etapach edukacji katechetycznej zagadnień traktujących o moralnym wymiarze zdrowia, o obowiązkach chrześcijanina w zakresie troski o własne zdrowie i zdrowie innych oraz ukierunkowanych na wspomaganie młodzieży postaw prozdrowotnych<sup>43</sup>. Zmierza się do oglądu życia i zdrowia jako daru Bożego niosącego w sobie wezwanie do właściwego przyjęcia i realizacji, a więc implikującego określone zadania moralne. Rozpatruje się także kwestie zdrowia psychicznego i cielesnego, ze szczególnym uwzględnieniem korzystania z pomocy medycznej, psychologicznej i innych form wsparcia. Zwraca się uwagę na osobowe i społeczne umiejętności życiowe, niezbędne dla ochrony, poprawy i utrzymania zdrowia. Wszystko to powinno być rozpatrywane w kontekście myśli etycznej chrześcijaństwa.

Podjęmowane w toku katechizacji tematy z zakresu edukacji prozdrowotnej stanowią całe bogactwo chrześcijańskiego orędzia pozostającego z bezpośrednim związku z życiem i zdrowiem człowieka. Budzą jednak w dzisiejszym świecie liczne kontrowersje. Dlatego potrzebne jest jednoznaczne przedstawienie nauki Kościoła i ukazanie jej w kontekście prawdy o godności osoby ludzkiej i powołania człowieka. Trzeba przy tym zwracać uwagę na problemy związane z odniesieniem młodzieży do własnego ciała, ubioru, racjonalnego żywienia oraz troski o zachowanie sprawności fizycznej, akcentując konieczność rozsądku i umiaru. Dzięki temu możliwe staje się wspomaganie katechizowanych uczniów w kształtowaniu postawy rozumnej troski o zdrowie.

#### IV. PRIORYTETOWE DZIAŁANIA KATECHETY W ZAKRESIE SZKOLNEJ EDUKACJI PROZDROWOTNEJ

Efektywna edukacja prozdrowotna dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii zależy zarówno od podejmowanych problemów, jak też od odpowiednio dobranych strategii działań katechety, zmierzających do wszechstronnej korelacji edukacji prozdrowotnej z zagadnieniami z zakresu kształcenia katechetycznego. Podstawą strategii działań katechety powinno być holistyczne podejście do zdrowia, a więc uwzględnianie wszystkich jego aspektów związanych z osobami, środowiskiem oraz warunkami życia, warunkujących zdrowie. Działania te należy ukierunkować na kształtowanie systemu wartości i pozytywnych postaw wobec zdrowia, szczególnie na rozwijanie odpowiednich umiejętności. Z tym wiąże się potrzeba wykorzystywania wszystkich okoliczności dla edukacji prozdrowotnej,

<sup>43</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa w rodzinie”. Program nauczania religii dla klasy III liceum profilowanego, AZ-4-01/1, s. 132–133.

a więc nie tylko szkolnego nauczania religii, ale i różnych sytuacji pedagogicznych, jakie mają miejsce poza zajęciami lekcyjnymi. Trzeba przy tym dążyć do zharmonizowania informacji o zdrowiu, które katechizowani uczniowie otrzymują z różnych źródeł — od rodziców, nauczycieli, rówieśników i za pośrednictwem środków społecznego komunikowania.

Przyjęcie wszechstronnej koncepcji edukacji prozdrowotnej określa główne kierunki działań katechetycznych. Nauczyciel religii, uznając zdrowie jako wartości dla osoby i społeczeństwa powinien włączyć zagadnienia z zakresu edukacji prozdrowotnej do rozkładu materiału nauczania lub planu wynikowego w danej klasie, uwzględniając jednocześnie założenia szkolnego programu edukacji prozdrowotnej. Wymaga to podjęcia współpracy z nauczycielami, z pielęgniarką szkolną, z innymi zatrudnionymi w szkole pracownikami służby zdrowia, jak również z rodzicami, zwłaszcza z tymi, którzy posiadają odpowiednią wiedzę i umiejętności.

Istotne jest także współdziałanie katechety ze społecznością lokalną. Może ono polegać na: pozyskiwaniu osób znaczących i organizacji do organizacji imprez o tematyce prozdrowotnej; wspólnym prowadzeniu profilaktyki i edukacji, wspierających integralny rozwój katechizowanych osób. Dzięki temu działania katechety nie będą wyizolowane, lecz powiązane z ogólnym programem kształcenia dzieci i młodzieży. Tylko tak koordynowana działalność w zakresie edukacji prozdrowotnej może zaowocować u katechizowanych uczniów pożądanymi wychowawczo postawami.

Skuteczność działań katechety w zakresie edukacji prozdrowotnej zależy także od zastosowanych metod dydaktyczno-wychowawczych. Nie tylko to czego, ale także w jaki sposób osoby katechizowane uczą się powinno być powiązane z ich doświadczeniami, potrzebami i motywacją. Znaczące są tu metody aktywne, zwane aktywizującymi lub interaktywnymi i uczenie się przez doświadczenie. Znajdują one ukonkretnienie w takich działaniach katechety, jak: *dostarczanie adekwatnych informacji o zdrowiu, perswazja używana w celu motywowania, uczenie się umiejętności praktycznych oraz interakcje ze środowiskiem w celu uzyskania wsparcia społecznego i tworzenia warunków od zmiany zachowań*<sup>44</sup>. W ten sposób nauczyciel religii stwarza uczniom przestrzeń dla aktywności i odkrywania zdrowia jako wartości.

## V. WNIOSKI I POSTULATY KATECHETYCZNE

Koncepcja wszechstronnej edukacji prozdrowotnej, jak wynika z powyższych analiz, zasługuje na szczególną uwagę w szkolnym nauczaniu religii. Jest ona zgodna z założeniami współczesnej katechezy integralnej ze względu na to, że nie tylko podnosi do należytej rangi procesy wszechstronnego wychowania i nauczania religijnego, ale także umożliwia podejmowanie interakcji, których celem jest wspomaganie dzieci i młodzieży w osiąganiu dojrzałości osobowej i przygotowanie do aktywnego udziału w stale zmieniającej się rzeczywistości. Katechizowani

---

<sup>44</sup> M. Banaszkiewicz, A. Andruszkiewicz, I. Wrońska, jw., s. 519.

uczniowie, aby móc zrealizować swoje powołanie muszą być aktywni, mieć zdrowe ciało, umysł i ducha oraz podejmować odpowiedzialne działania w zakresie troski o bezpieczeństwo własne i innych osób.

Ukazywanie dzieciom i młodzieży wartości zdrowia oraz odczytywanie go jako otrzymanego od Boga daru nie jest etapem finalnym w katechezie, lecz wymaga permanentnego i pogłębionego wskazywania na potrzebę dokonywania wyboru stylu życia i zachowań prozdrowotnych — zgodnie z zamysłem Stwórcy. Wynika z tego, że ostatecznie celem edukacji prozdrowotnej w szkolnym nauczaniu religii jest wspomaganie uczniów w odczytywaniu właściwego sensu zdrowia i wskazywanie na postawy chrześcijanina wobec zdrowia.

Współczesne szkolne nauczanie religii powinno zatem odczytywać „znaki czasu” w zakresie promocji zdrowia i podejmować konkretne kierunki działań prozdrowotnych zintegrowanych z innymi wymiarami edukacji katechetycznej. Realizacja tego zadania nie jest możliwa bez dokładnego rozpoznania potrzeb adresatów katechezy, a następnie precyzyjnego określenia celów, zadań i treści do realizacji korelacji edukacji prozdrowotnej z zagadnieniami katechetycznymi.

Podejmowanie edukacji prozdrowotnej młodzieży w szkolnym nauczaniu religii wymaga od katechetów, oprócz przekazywania wiedzy i rozwijania umiejętności w zakresie promocji zdrowia, zdolności do dostrzegania chrześcijańskiego wymiaru zdrowia i zintegrowania go z innymi dziedzinami życia. Kształtowanie dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej nie jest bowiem możliwe bez zdrowia fizycznego i psychicznego, a te z kolei warunkują wszechstronny rozwój. Dlatego katecheci, chcąc wspierać fizyczny, psychospołeczny i religijny rozwój dzieci i młodzieży muszą działać dynamicznie, integrować wszystkie wymiary życia wychowanków i otwierać się na ich potrzeby.

Inicjatywy i innowacje służące korelacji treści katechetycznych z edukacją prozdrowotną są zjawiskiem powszechnie pożądanym w szkolnym nauczaniu religii. Służą dobru i szczęściu katechizowanych uczniów, gdyż w efekcie końcowym prowadzą do zmiany negatywnych, antyzdrowotnych stylów i sposobów życia na pozytywne, prozdrowotne. Ułatwiają także dzieciom i młodzieży integrowanie wszystkich dziedzin życia, dokonywanie wyborów umożliwiających oddziaływanie na własne życie, rozwijając przy tym zdolność do odpowiedzialności za zdrowie własne i innych osób.

Katecheta, realizując założenia edukacji prozdrowotnej powinien korzystać z pomocy pedagogów, lekarzy, psychologów, rodziców i innych społeczności współpracujących ze szkołą oraz podejmować problematykę zdrowia w szerszym kontekście społecznym. Wymaga to ze strony nauczyciela religii umiejętności komunikacyjnych. Niewątpliwie dobry kontakt z uczniami i osobami odpowiedzialnymi za edukację prozdrowotną, a zwłaszcza z rodzicami, warunkuje efektywność interakcji katechetycznych ukierunkowanych na wspomaganie wychowanków w kształtowaniu postaw prozdrowotnych. Zgodnie z przesłaniem teorii komunikacyjnych, takie umiejętności katechety korzystnie wpływają na jakość procesów dydaktyczno-wychowawczych, tworzą partnerski styl porozumiewania się osób, a także skuteczniej rozwijają w uczniach refleksję nad własnym życiem i zdrowiem oraz poczucie odpowiedzialności za własne zdrowie. Katecheci powinni także wspierać oddziaływanie zdrowotne rodziców przez skuteczne formy współpracy

z nimi, co jest możliwe na przykład poprzez włączenie do szkolnego programu edukacji prozdrowotnej i realizowanego w parafii programu duszpasterskiego stałego poradnictwa zdrowotnego dla rodziców wraz z równoległą ich edukacją. Do osiągnięcia tego celu niezbędne jest zaangażowanie się nie tylko wszystkich nauczycieli, wychowawców, katechetów, ale i duszpasterzy oraz uwzględnianie edukacji prozdrowotnej w katechezie dorosłych. W ten sposób edukacja prozdrowotna katechizowanych dzieci i młodzieży przyczyni się do wszechstronnego rozwoju zarówno bezpośrednich adresatów szkolnego nauczania religii, jak i tych, którzy są odpowiedzialni za jej realizację.

### **PRO-GESUNDHEITLICHE AUSBILDUNG VON KINDERN UND JUGENDLICHEN IM SCHULISCHEN RELIGIONSUNTERRICHT**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

Die volle Realisierung des Religionsunterrichts unter Kindern und Jugendlichen erfordert das Ergreifen von verschiedenen schulischen Unterrichts- und Erziehungsmaßnahmen. Eine davon ist die pro-gesundheitliche Ausbildung. Sie erscheint uns als Grundrecht jedes in Religion unterrichteten Schülers. Deshalb muss nach neuen Lösungen gesucht werden, die aus korrelierten Religions- und pro-gesundheitlichen Inhalten Früchte hervorbringen werden.

In diesem Beitrag wurde analysiert, inwieweit der pro-gesundheitliche Unterricht unter Kindern und Jugendlichen in der Schule durchzuführen sei. Grundsätzliche Thesen (1), Ziele, Aufgaben und Funktionen sollten im schulischen Religionsunterricht (2) aufgezeigt werden, weiter - sachliche Bereiche des pro-gesundheitlichen schulischen Religionsunterrichts (3) sowie Vorrangaktivitäten des Religionslehrers (4). Abschließend wurden Schlüsse gezogen und Postulate vorgeschlagen.

## NA STYKU DZIEJÓW ZBAWIENIA Z HISTORIĄ WIELKOPOLSKI (ANDRZEJ WOJTKOWSKI 1891–1975)<sup>1</sup>

Gromada Przygodziczki w połowie XIX wieku należała do parafii kotłowskiej. Sołtysiem był Wawrzyniec Wojtkowski, żonaty z Katarzyną *primo voto* Pocztażową. Wychowali siedmioro dzieci, trzech synów i cztery córki, z których tylko troje znanych jest z imienia: Jan Pocztaż, Antoni i Elżbieta Wojtkowscy.

Jan Pocztaż, urodzony w 1842 roku, poległ jako powstaniec w bitwie pod Lututowem 15 czerwca 1863 roku, ugodzony kulą w czoło podczas rozpaczliwej walki oddziału wziętego we dwa ognie przez Rosjan, nacierających jednocześnie od Kalisza i Wielunia.

Najmłodsza z dzieci Elżbieta Gąsiorkowa pozostała na ojcowiznie, zgodnie z tradycją rodzinną, liczącą na to, że córka lepiej zadba o starych rodziców niż synowa. Zmarła w 1912 roku.

Antoni, urodzony w 1848 roku, był człowiekiem wybitnie zdolnym. Od najmłodszych lat pomagając w gospodarstwie rzadko chodził do miejscowej szkoły. Nauczyciel jednak wołał go osobiście z pola lub łąki, gdy przyjeżdżał inspektor. Z polecenia ojca mając lat piętnaście zbierał jadąc wozem przez wieś żywność dla powstańców 1863 roku i wiózł na bagna nad Baryczą, gdzie się ukrywali do czasu przekroczenia kordonu, dzielącego zabór pruski od rosyjskiego.

Z małżeństwa Antoniego Wojtkowskiego z Julianną Pausiówną (spolszczona forma nazwiska Paulus), zawartego w Kotłowie około roku 1870, przyszło na świat jedenaścioro dzieci. Troje z nich zmarło w wieku dziecięcym. Józef zginął w katastrofie górniczej w Essen w 1902 roku. Elżbieta zmarła na gruźlicę w 1938 roku. Franciszek został zamordowany w lasach przygodzkich w 1945 roku. Pozostałych pięcioro zmarło własną śmiercią już po drugiej wojnie światowej, nie przekraczając 83 roku życia.

---

<sup>1</sup> Artykuł napisany w styczniu 1980 roku na prośbę ks. mgr. Feliksa Lenorta, wówczas dyrektora Biblioteki Seminarnej w Poznaniu i redaktora tomów biograficznych o zmarłych Wielkopolanach, wydawanych przez Księgarnię Świętego Wojciecha w serii „Byli wśród nas”. Jej wydawanie wstrzymał ówczesny Arcybiskup Metropolita Poznański dr Jerzy Stroba. — Tekst artykułu pozostaje ten sam. Zmiany, które się dokonały w ciągu dwudziestu czterech lat od jego powstania naniesione są w przypisach. Za przyjęcie do druku w „Studiach Warmińskich” przez Redaktora Naczelnego, księdza dr. Jana Guzowskiego, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosiolum” w Olsztynie, autor składa niniejszym serdeczne podziękowanie.

Wychowanie licznego potomstwa było zadaniem wymagającym wielkiej pracy i gospodarności. Część ojcowizny Julianny z Pausiów w Chynowie poszła pod cmentarz tworzącej się parafii, reszta została sprzedana. Za uzyskane pieniądze Antoni Wojtkowski zakupił gospodarstwo na Jeziorze i Goszczyniu. Był pionierem nowoczesnych metod uprawy roli. Jako jeden z pierwszych stosował nawozy sztuczne. Abonował czasopisma rolnicze. Synowi Franciszkowi dał gospodarstwo na Goszczyniu, Stanisławowi w Jeziorze, a córce Katarzynie kupił gospodarstwo w Mikstacie. Syna Bronisława posłał do szkoły gospodarczej, córki Elżbietę i Jadwigę wydał za mąż na Śląsk. Najzdolniejszemu Andrzejowi zapewnił wykształcenie wyższe.

Andrzej Wojtkowski urodził się w Jeziorze 18 listopada 1891 roku. Z obawy przed karą za spóźnione zgłoszenie noworodka w urzędzie stanu cywilnego podano datę o dwa dni późniejszą. Prawdziwa data urodzenia odnotowana jest w akcie Chrztu św. w parafii kotłowskiej. Dziecko było wątłego zdrowia, gdy więc doszło do wieku szkolnego, na okres jesienno-zimowy oddawano Andrzeja pod opiekę ciotki Elżbiety Gąsiorkowej w Przygodziczkach, gdzie uczył w szkole pan Mały. Nauka odbywała się w języku niemieckim, chociaż dzieci zupełnie go nie znały.

Andrzej był uczniem bardzo pilnym. Wychodził do szkoły wcześniej, żeby ślizgając się z kolegami po wszystkich rowach przydrożnych jednak nie spóźnić się na lekcje. Wiosną i latem mimo nauki musiał pomagać w gospodarstwie. Zaopatrzony przez matkę w chleb z „gzikiem” (twarogiem) pędził krowy na Goszczyn i tam godzinami płakał z osamotnienia i uczył się. Raz do pozostawionej na łące otwartej książki podeszła krowa i z ciekawości liźnęła kartę z wierszem zadany na jutro. Andrzej nauczył się wiersza z innej książki, a pan Mały odpytując, na próżno szukał go w książce, z której go zadał.

Po ukończeniu szkoły powszechnej w Przygodziczkach, po pierwszej Spowiedzi i Komunii św. w Kotłowie, przysła kolej na gimnazjum klasyczne w Ostrowie, z zamieszkaniem w Konwicie Arcybiskupim, kierowanym wówczas przez ks. dr. Klichego, który oprócz obowiązków wychowawczych prowadził dla chętnych lekcje języka hebrajskiego. Tu młody Andrzej Wojtkowski nawiązał szereg dożgonnych przyjaźni z późniejszymi kapłanami wielkopolskimi. Duży i bardzo dodatni wpływ na młodszych kolegów wywierał Aleksander Kubik, późniejszy poseł na sejm, doktor prawa kanonicznego, proboszcz w Konojedzie i Chodzieży, zgilotynowany w Poznaniu na Młyńskiej przez hitlerowców. Rówieśnikiem był Tadeusz Gałdyński, późniejszy asystent Katolickiego Związku Abstynentów, zamęczony w Dachau. Młodszy kolegi byli: ksiądz Czesław Michałowicz, zabity na forcie VII jako proboszcz parafii języckiej, oraz Andrzej Wronka, późniejszy profesor patologii i liturgii arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, administrator apostolski diecezji chełmińskiej i gdańskiej, biskup pomocniczy wrocławski. Z nim to Andrzej Wojtkowski kopał piłkę w zasłużonym klubie sportowym „Wenecja” w Ostrowie.

Gimnazjum ostrowskie stało na wysokim poziomie. Uczniowie mieli postawę bardzo patriotyczną. Chodząc na Mszę św. niedzielną do kościoła farnego nigdy nie śpiewali pieśni niemieckich, lecz nie mogąc śpiewać po polsku, wykonywali śpiewy łacińskie gregoriańskie i polifoniczne. Braki w zakresie języka polskiego i historii polskiej uzupełniali w tajnej organizacji, „Towarzystwie Tomasza Zana”.



Wielkie znaczenie miała wycieczka do Krakowa, której przewodnikiem był późniejszy profesor prehistorii na uniwersytecie poznańskim, Józef Kostrzewski.

Wybitne zdolności połączone z ogromną pilnością i pracowitością znalazły odbicie w świadectwie dojrzałości z samymi ocenami bardzo dobrymi, zdobytych w roku 1912, w dwudziestym pierwszym roku życia. Lata przeżyte w konwiktach ostrowskim przyniosły umocnienie w wierze, przypieczętowane Sakramentem Bierzmowania, na którym Andrzej Wojtkowski przyjął za patrona św. Franciszka Ksawerego, zamieniając się imionami ze swoim kolegą. Nie czując powołania do kapłaństwa, zamiast do Gniezna i Poznania utartym przez kolegów szlakiem, udał się do Berlina na wydział filozoficzny tamtejszego uniwersytetu, aby studiować filologię klasyczną, historię literatury polskiej i historię powszechną. Profesor Aleksander Brückner będąc niekiedy sam na sam ze swym studentem, prowadził zajęcia w języku polskim.

Ówczesny system studiów pozostawiał studentom wiele wolnego czasu. Andrzej Wojtkowski spędzał go najczęściej w bibliotece uniwersyteckiej na odczytywaniu się w interesujących dziedzinach. Zapisując się na uczelnię musiał podpisać deklarację, że w wypadku przynależności do tajnej organizacji zostanie natychmiast usunięty. Mimo to niezwłocznie włączył się w nurt pracy „Zetu”, prowadząc wykłady z języka polskiego i historii polskiej dla młodzieży rzemieślniczej, przybywającej do Berlina na naukę zawodu. Była to młodzież nadzwyczaj wartościowa, dzielna i patriotyczna. Zadzierzgnięta wówczas przyjaźń z późniejszym tapicerem gnieźnieńskim Zdrojewskim, działaczem abstynenckim, przetrwała próbę czasu i znalazła wyraz we wzajemnym trzymaniu dzieci do Chrztu św. Akademyści berlińscy nie potrafili przyjść z pomocą licznej emigracji zarobkowej z Polski, koczującej w pobliżu dworca. Zasłyszane wówczas słowa: „Tam możesz mieć dziewczynę polską za 50 fenigów”, były stałym wyrzutem sumienia do końca życia z powodu grzechu opuszczenia: nieprzyjścia z pomocą.

Rozpoczęte studia po dwu latach przerwał wybuch pierwszej wojny światowej i wcielenie do armii niemieckiej w charakterze sanitariusza, z początku pobyt w szpitalu wojskowym w Żaganiu, a następnie w okopach we Francji. Cały czas w tornistrze wojskowym była książeczka *O naśladowaniu Chrystusa*, przypisywana Tomaszowi a Kempis, która podobno zbawiła więcej ludzi niż ma liter, a w literaturze wszechświatowej zajmuje drugie miejsce po Piśmie Świętym. Wspominając na tułaczce wojennej lasy, w których się wychował, Andrzej Wojtkowski opublikował w „Kurierze Poznańskim” w 1916 roku artykuł: *Życie lasów polskich w Panu Tadeuszu*. Za pierwszym artykułem poszły dwa dalsze, drukowane jeszcze podczas wojny: *Co robić po przeczytaniu książki* oraz: *Z chwili*, w „Przeglądzie Oświatowym” w latach 1917 i 1918.

Ranny w nogę, odznaczony krzyżem żelaznym za męstwo w zbieraniu rannych podczas natarcia, wrócił Andrzej Wojtkowski kompletnie wyczerpany, z nogami obtartymi w forsownych marszach odwrotu (400 km w ciągu tygodnia), w grudniu 1918 roku na Jezioro. Nie mógł wziąć bezpośredniego udziału w walkach Powstania Wielkopolskiego, lecz jako ochotnik wstąpił do armii powstańczej i w poznańskiej kompanii ochotniczej pod dowództwem kapitana Ciaciucha brał udział w walkach odsieczy Lwowa jako sanitariusz. Kompania została załadowana na pociąg z rampy dworca zachodniego przy budynku pocztowym w Poznaniu.

Dowódca został awansowany do stopnia oficerskiego z podoficera taborów armii niemieckiej. Po zakończeniu zwycięskich walk w czasie parady na lwowskim rynku zawrócił w prawą stronę i zwałił się na oczach rozentuzjowanego tłumu wraz z koniem.

Andrzej Wojtkowski nie brał udziału w wojnie 1920 roku, powołany do służby archiwalnej w Warszawie. Porządkując akta pookupacyjne znalazł na liście konfidentów pruskich jednego z komisarzy plebiscytowych na Warmii i Mazurach. Popełniając niedyskrecję pokazał ów dokument Andrzejowi Niemojewskiemu, który niezwłocznie opublikował go w „Myśli Niepodległej”. Skutki nie dały na siebie długo czekać. Konfident pruski został zwolniony ze stanowiska komisarza plebiscytowego, a niedyskretny archiwista przeniesiony ze stolicy do archiwum poznańskiego.

Zwierzchnikiem w Warszawie był przez pewien czas Marian Abramowski, archiwista objazdowy, były sybirak, chodzący w największe nawet mrozy w lekkiej pelerynie ku podziwowi warszawiaków. Zwierzchnikiem w Poznaniu był profesor Paczkowski. Praca archiwalna w Poznaniu umożliwiła ukończenie studiów historycznych na uniwersytecie poznańskim, uwieńczone w 1921 roku doktoratem napisanym u profesora Adama Skałkowskiego: *Polityka rządu pruskiego wobec Żydów polskich od roku 1793 do 1806*.

Gdy młody doktor otrzymał mieszkanie służbowe w budynku archiwum na Górze Przemysława, jego dotychczasową stancję u pani Kwietniewskiej przy ulicy Franciszka Ratajczaka zajęła Filonia Maria Staniszówna, urodzona w Łodzi 4 października 1895 roku, córka Teofila Stanisza, rodem z Kamieńska i Marii Wierzchowskiej z Piotrkowa Trybunalskiego, studentka ekonomii na uniwersytecie poznańskim, absolwentka pensji pani Jastrzębskiej w Rydze, nauczycielka z zawodu, najstarsza spośród dziesięciorga dzieci. Odwiedziny u dawnej gospodyni stały się okazją do zapoznania się dwojga młodych ludzi, a wreszcie w dniu 14 sierpnia 1923 roku do ślubu Andrzeja Wojtkowskiego z Filonią Staniszówną w kościele św. Marcina w Poznaniu. Małżeństwo sakramentalne, pobłogosławione przez starszego kolegę, ks. Aleksandra Kubika, dało życie czworgu spośród sześciorga upragnionych dzieci: Marii (1925), Julianowi (1927), Teresie (1932) i Róży (1933).

Młodzi małżonkowie niedługo mieszkali na Górze Przemysława. Względy dynastyczne zmusiły ich do podjęcia pracy w katolickim uniwersytecie ludowym ks. Antoniego Ludwiczaka w Dalkach koło Gniezna. Spośród słuchaczy największy rozgłos zdobył Stanisław Mikołajczyk, późniejszy poseł na sejm i premier. Część młodzieży przedostawała się do Dalek z terenów plebiscytowych, pozostających w Rzeszy Niemieckiej. Uniwersytet ludowy i jego wychowawcy byli wierni posłannictwu Wielkopolski, promieniującej polskością na tereny germanizowane. Nawet krótkie wizyty w Dalkach wystarczyły, by uwrażliwić na problem Mazurów i Warmiaków na całe życie, jak świadczył ks. kanonik Michał Słowikowski, wieloletni dyrektor gimnazjum biskupiego w Lublinie, poruszony rozmową w parku uniwersyteckim z Andrzejem Wojtkowskim.

Po urodzeniu się pierworodnej córki Marii, docenta w instytucie przemysłu drobnego i rzemiosła<sup>2</sup>, młoda rodzina powróciła z Dalek do Poznania, zamieszkując

---

<sup>2</sup> Zmarła 23 lipca 1994 roku w Warszawie.

początkowo na Dębcu, skąd ojciec codziennie dojeżdżał do Biblioteki Raczyńskich, której został wicedyrektorem. Krótco przed urodzeniem syna Juliana, biskupa pomocniczego warmińskiego i profesora teologii, rodzina z Dębca przeniosła się na stare miasto, do magistrackiej kamienicy przy ulicy Rybaki 18, naprzeciw szkoły budowlanej. W następnym, 1928 roku, po przejściu na emeryturę dyrektora Bederskiego, Andrzej Wojtkowski objął stanowisko dyrektora Biblioteki Raczyńskich, które piastował aż do wybuchu drugiej wojny światowej.

Obok nurtu pracy zawodowej płynął nurt pracy naukowej. Wyjazd służbowy do Lozanny w 1922 roku celem przejęcia, spakowania i wysłania do Polski archiwum Agencji Lozańskiej, tragicznie zniszczonego potem na skutek działań wojennych. W dwa lata później wyjazd naukowy wraz z żoną do zbiorów w Rapperswilu. W 1928 roku udział w międzynarodowym kongresie historycznym w Oslo. W tym samym roku ukazała się obszerna, licząca 450 stron monografia: *Historia Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu*. Rok później jeszcze obszerniejsza, 553 stronicowa monografia *Edward Raczyński i jego dzieło*, wydana w Poznaniu, stała się wraz z poprzednią podstawą przewodu habilitacyjnego, zakończonego w czerwcu 1930 roku zdobyciem stopnia docenta historii nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem historii Ziem Zachodnich.

Odtąd do obowiązków bibliotekarskich doszły uniwersyteckie zajęcia dydaktyczne, walcząc o lepsze z obowiązkami rodzinnymi, społecznymi i osobistą pracą naukową. Andrzej Wojtkowski lubił żartobliwą definicję: „Kto to jest bibliotekarz? To jest ten, który pilnuje książek. A kto to jest bibliofil? To jest ten, przed którym bibliotekarz pilnuje książek.” Będąc bibliotekarzem nie chciał stać się przysłowiowym „psem pilnującym siana, który sam nie żre, a krowie nie da”. Za swój święty obowiązek uważał udostępnienie szerokim zastępom badaczy wszelkich materiałów do historii Wielkopolski. Stąd powstał gigantyczny wysiłek jednoosobowego opracowania i wydania *Bibliografii Historii Wielkopolski*, ukazującej się zeszytami w subskrypcji aż do wybuchu drugiej wojny światowej. Jako docent uniwersytetu poznańskiego Andrzej Wojtkowski otoczył swych słuchaczy tak troskliwą opieką, że zyskał wśród studentów pieśczośliwy przydomek „Nasza kwoka”. Ćwiczenia z historii Wielkopolski prowadził w Bibliotece Raczyńskich, jako najlepszym warsztacie naukowym dla tej dziedziny. Brali w nich udział nie tylko młodzi akademicy, ale i absolwenci zainteresowani historią Wielkopolski, jak na przykład pan dr Fiedler, który zrobił maturę w Ostrowie w roku urodzenia się Andrzeja Wojtkowskiego, a potem korzystał z jego pomocy przy pisaniu rozprawy doktorskiej.

Mimo pracy zawodowej bibliotekarskiej, zajęć uniwersyteckich, pracy nad *Bibliografią Historii Wielkopolski*, Andrzej Wojtkowski opublikował do wybuchu drugiej wojny światowej 391 pozycji własnych, większych i mniejszych. Na opracowanie zebranych materiałów do monografii o Karolu Libelcie nie starczyło już czasu. A przecież miał także obowiązki wobec powiększającej się rodziny, które traktował równie poważnie. W roku drugim i trzecim po habilitacji urodziły się córki: Teresa, doktor inżynier chemii w instytucie ceramiki użytkowej<sup>3</sup>, oraz Róża, profesor nauk medycznych z zakresu toksykologii w instytucie higieny pracy.

<sup>3</sup> Zmarła w Pruszkowie 1 września 1985 roku.

Nic dziwnego, że dzieci nigdy nie pamiętały ojca kładącego się spać. Udawał się na spoczynek zawsze po północy, nierzadko o godzinie drugiej lub pół do trzeciej.

Tajemnicą jego siły było głębokie życie wewnętrzne. Nie będąc nigdy „elsem”, przez całe życie dochował poczwórnej abstynencji. Codziennie odmawiał różaniec, a od roku 1935 także codziennie przyjmował Komunię św. Każdego wieczora brał udział w rodzinnym pacierzu przed obrazem Najświętszego Serca Pana Jezusa, któremu rodzinę swą poświęcił. Do spowiedzi przystępował co pierwszy piątek, zwykle w którymś z kościołów zakonnych: u jezuitów, franciszkanów lub salezjanów. Dzieci chodziły do spowiedzi co tydzień, w sobotę.

Praca społeczna obejmowała członkostwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Polskiego Towarzystwa Historycznego, Towarzystwa Miłośników Historii, prezesurę Katolickiego Stowarzyszenia Abstynentów na całą Polskę, Katolickiego Stowarzyszenia Mężów w parafii Bożego Ciała w Poznaniu, wreszcie w ostatnich latach przed wybuchem drugiej wojny światowej Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej na archidiecezje Gnieźnieńską i Poznańską. Przechodząc z Akcji Katolickiej parafialnej do archidiecezjalnej otrzymał w darze Mszał Rzymski łaćnińsko-polski, wydany przez opactwo benedyktyńskie św. Andrzeja w Zevenkerken (Bruges). Stał się on szkołą modlitwy liturgicznej, wiernym towarzyszem doli i niedoli na resztę życia.

Wiadomość o wybuchu drugiej wojny światowej zastyszana w drodze powrotnej ze spowiedzi pierwszopiątkowej została brutalnie potwierdzona zaraz pierwszego dnia wojny. Podczas pierwszego nalotu niemieckich bombowców na Poznań, prowadzonego na wysokości 4000 m, bomba przeznaczona dla zajętej przez mobilizację szkoły budowlanej, rozbiła jedną z sąsiednich kamienic przy Rybakach. Byli zabici i ranni. Dwie inne bomby, wycelowane w niemieckie gimnazjum imienia Fryderyka Schillera, zajęte także przez wojsko, uszkodziły zakrynię i dom parafialny przy kościele Bożego Ciała. Obawiając się dalszych nalotów na obiekty wojskowe Andrzej Wojtkowski przeniósł chwilowo rodzinę do Biblioteki Raczyńskich, przewidując, że nie będzie bombardowana. Sam po dniach nalotów, wycofaniu się wojska polskiego i zniszczeniu mostów na Warcie, podporządkował się rozkazowi rozlepienemu na słupach ogłoszeń i wyszedł na wschód, bezskutecznie starając się w powiatowych komendach uzupełnień o przyjęcie do wojska. Jako sanitariusz zgłosił się na ochotnika do szpitala w Kutnie, po jego zbombardowaniu przez Niemców, mimo wyraźnych emblematów czerwonego krzyża na dachach, draśnięty odłamkiem w głowę poszedł dalej w kierunku Warszawy, podziwiając polskich kolejarzy, bohatercko naprawiających zniszczone tory, aby przepuścić pociągi ewakuacyjne. Gdy pierścień niemiecki wokół Warszawy się zamknął, ogarnięty przez Niemców Andrzej Wojtkowski powrócił do Poznania i tu po raz pierwszy w życiu rozplakał się przy dzieciach.

Nastaly dni niepewności. Podczas nieobecności Andrzeja Wojtkowskiego, zaraz po zajęciu Poznania przez Niemców, przyszedł do mieszkania gestapowiec w towarzystwie członka straży obywatelskiej. Na szczęście przewidująca pani domu zdążyła zawczasu usunąć album zdjęć ze zlotu Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej w Poznaniu. W sekretariacie archidiecezjalnym była kartoteka druhów KSMM, zgłaszających swą gotowość do obrony Ojczyzny. Biuro zostało opieczętowane przez gestapo. Sekretarz Witalis Dorożała, ranny podczas walk,

leżał w Milanówku k. Warszawy z wyszarpniętymi mięśniami pleców. Archidiecezjalnemu asystentowi KSMM, ks. Michalskiemu, udało się z narażeniem życia wynieść niebezpieczną kartotekę z biura: Niemcy papierową plombą skleili listwę drzwi nie z futryną, lecz z drzwiami. Mimo otwarcia drzwi plomba pozostała nieuszkodzona. Bohaterstwo kapłana nie na wiele się zdało, gdyż oryginał kartoteki wpadł w ręce gestapo w starostwie grodzkim.

Bibliotekami poznańskimi z ramienia okupanta zajmował się dr Zürich. Wezwał on pracowników na odprawę i zapowiedział, że po upływie trzech miesięcy, na które otrzymali pensje w dniu 1 września 1939 roku, będą zwolnieni z pracy. Gestapo przeprowadziła rewizję. Gabinet dyrektora Biblioteki Raczyńskich rewidował agent nazwiskiem Jochimski, który krótko przed wojną zrobił magisterium na uniwersytecie poznańskim, jako Ślązak zza kordonu granicznego. Swemu promotorowi powiedział — oczywiście po niemiecku, mimo iż świetnie władał językiem polskim — „Niech się pan cieszy, że to ja prowadziłem rewizję!”

Wieczorem 8 listopada 1939 roku, po godzinie policyjnej, cała rodzina siedziała razem w jadalni, słuchając wspomnień gimnazjalnych i oglądając notatki uniwersyteckie z Berlina. Wtedy właśnie rozległ się ostry dzwonek do drzwi i uderzenia kolbami. Wkroczyło czterech żandarmów pod dowództwem wachmistrza. Stali z karabinami naprzeciw siebie. Wachmistrz podając do wiadomości rozkaz wysiedlenia, dwukrotnie zapytał: „Czy pan jest Volksdeutschem?” Andrzej Wojtkowski dwukrotnie twardo odpowiedział: „Nie!” Wyznaczone na spakowanie podręcznego bagażu 20 minut wydłużyło się. Wachmistrz nie mógł sobie dać rady z likwidacją książeczek oszczędnościowych: każde dziecko miało swoją. Jeden z pilnujących żandarmów poradził zabrać pończochy: dzieci było czworo od 6 do 14 lat. W końcu cała rodzina została wyprowadzona na chodnik i przewieziona do obozu na Główniej<sup>4</sup>, w magazynach amunicyjnych z czasów pierwszej wojny światowej. Część baraków była murowana, jeden wielki, z rampą kolejową w środku, był drewniany. Część była piętrowa, część parterowa. Ciepłej było w murowanych, niż w drewnianym, na pięttrze, z drewnianą podłogą, niż na betonie parteru. Ogólnie było zimno. Do mycia się służyły koryta na dworze przy hydrantach. Latryny były przy zasiekach z drutów kolczastych, strzeżonych przez wartowników na wieżach, oślepiających ruchomymi reflektorami więźniów w porze nocnej. Wojskowe kuchnie polowe nie mogły wystarczyć z gotowaniem samej nawet kawy, a cóż dopiero tak zwanej zupy. Sytuacja poprawiła się z chwilą wybudowania stałej kuchni, ale gdyby nie paczki i żywność dokupywana przez druty kolczaste, głód byłby jeszcze większy.

W obozie byli profesorowie i docenci uniwersytetu poznańskiego: Winiarski, Błachowski, Meyer, Ułaszyn, Sobeski. Krótko przed transportem przybył zwolniony spośród zakładników profesor Tymieniecki. Czas jakiś przebywał także ksiądz Gieburowski, potem zabrany w niewiadomym kierunku. Profesorowie rozpoczęli powszechne wykłady uniwersyteckie. Podtrzymaniem była wspólna modlitwa na apelu porannym i wieczornym. Syn pastora ewangelickiego z polskiej parafii przy ulicy Ogrodowej, młody maturzysta Manitius, modlił się wraz z katolikami, odmawiając *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga*. Podczas *Zdrowaś Mario*

<sup>4</sup> Lager Głowno. Posen-Ost.

milczał, stojąc w postawie pełnej uszanowania. Ojciec jego jako kapelan wojskowy był w tym czasie w oflagu.

30 listopada 1939 roku, w dniu obozowych imienin Andrzeja Wojtkowskiego, na teren obozu wepchnięto tyłem trzy pociągi. Każdy składał się z kilku wagonów osobowych dla chorych i 30 wagonów bydłowych, których wyposażenie stanowiło wiadro na mocz, latarnia ze świecą, i dwa baloty prasowanej słomy. Skład pierwszego transportu zajmował tor wchodzący do baraku IV dla mężczyzn. Podczas podstawiania na łuku torów ostatni wagon wywalił wrota drewnianego baraku i omal nie przewrócił rozpalonego pieca. Do wagonów pierwszego transportu, trzeba było iść przez wagony dwóch transportów następnych. W obozie nastąpił sądny dzień. Rakiety oświetlające, rewizje osobiste przeprowadzane przez „Hitlerschwester” na wybranych kobietach, upychanie trzydziestukilku osób z bagażami do poszczególnych wagonów, porcje chleba, wiadro kawy zbożowej, zasuwanie drzwi, wreszcie „Los!” i odjazd w nieznaną. Pierwszy transport dojechał najdalej, bo do Lublina, drugi do Dębina, trzeci tylko do Warszawy, zgodnie z pierwotnym przeznaczeniem do Kraśnika. Po zmianie decyzji na Ostrowiec Świętokrzyski porządek był odwrotny: transport trzeci przybył jako pierwszy, a pierwszy dopiero w dniu 4 grudnia, przez Warszawę, Częstochowę i Skarżysko-Kamienną, jako ostatni.

Straż transportu stanowiła policja pomocnicza złożona z Volksdeutschów w cywilnych ubraniach, z opaskami „Hilfspolizei” na ramieniu, uzbrojonych w karabiny. Na dłuższych postojach otwierali drzwi wagonów i pozwalali więźniom wyjść na otoczony strażą teren, aby oddać kał. Sami nie byli przygotowani na tak długą podróż, zarośnięci, brudni, rozdrażnieni. Jeden z nich chciał zmiażdżyć głowę Andrzejowi Wojtkowskiemu zasuwając znieczuś ciężkie, okute stalą drzwi wagonu. Inny w mundurze żandarma już w Ostrowcu kazał płucać wiadome kubły. W wagonach było zimno, nie było co jeść, ani pić. Od czasu do czasu, gdy postój wypadł na stacji, można było kupić trochę żywności lub herbaty. Niespodziankę zrobili Żydzi w Radomsku. Przynieśli na rampę kotły z ciepłą zupą, gęstą, z kawałkami gęsiny. Na znak dany przez starszyzną żydowską młode Żydówki podbiegły do wagonów i szybko warząchwiami przelały zupę do wyciągniętych miseczek i menażek. Potem równie prędko odbiegły z pustymi kotłami.

W Ostrowcu Świętokrzyskim burmistrz Mrozowski, potem zamordowany przez Niemców, robił wszystko, aby trzem tysiącom wysiedleńców zapewnić schronienie i posiłek. Z pomocą pośpieszyło społeczeństwo miasta i okolicy. Po zdjęciu wart podwoływały wysiedlonych z terenu dworca kolejowego. Andrzej Wojtkowski z rodziną dostał się do szkoły powszechnej naprzeciw kościoła Serca Pana Jezusa przy hucie. Jednak już po kilku minutach przyjechał do szkoły bryczką profesor Meyer szukając, czy nie ma kogoś z uniwersytetu. Spotykając znajomego sobie docenta Andrzeja Wojtkowskiego, zabrał go wraz z rodziną do fabryki cegły szamotowej Władysława Klepackiego, położonej w widłach szos do Ćmielowa i Opatowa. Tam w domu ogrodnika rodzina zajęła izbę 4×4 m i jeszcze mniejszą kuchenkę. Pierwszy normalny obiad: barszcz buraczkowy z ziemniakami, kotlet mielony, przysłany przez gościnnych fabrykantów, nie dał się zjeść. Po kilku łykach nieobozowej zupy wystąpiło poczucie sytości, na drugie danie żołądek odpowiedział bólem.

Zima była bardzo ostra, jedynym opałem drewno kupowane na targu, po co raz droższych cenach. Zakupy żywności dla licznej rodziny szybko wyczerpywały skromne oszczędności. Wałą pomocą był gęsty krupnik z kawałkami mięsa i pozakartkową porcją chleba, wydawany wysiedleńcom przez kuchnię pani inżynierowej Dąbkowskiej z zakładów ostrowieckich. Na domiar złego Niemcy ogłosili epidemię tyfusu i zamknęli kościoły. Andrzej Wojtkowski mimo zakazu docierał przez zakrytą do wnętrza drewnianego kościółka Serca Pana Jezusa. Dla reszty rodziny jedyną pociechą była wspólna modlitwa pod przewodnictwem ojca z mszalika łacińsko-polskiego, zwłaszcza krzepiące słowa hymnu z wieczornej komplety: *Ciebie, zanim noc nastanie, prosim Stwórcu wszystkich rzeczy, byś nas w swej dobroci Panie, jako Ojciec miał w swej pieczy*. Otuchy dodawały „wiadomości”. Celowała w nich zasłużona bibliotekarka Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, pani Aniela Koehlerówna. Były zawsze bardzo pocieszające. Nigdy się nie sprawdzały, ale otucha i radość przeżyte, nie mogły być już odebrane. W starej bibliotece po ojcu właściciela fabryki znalazły się dzieła Tacyty, dostarczając fascynującej lektury ojcu. Starsze dzieci zaczęły się uczyć. W porę przyszła pomoc finansowa z Zachodu. Napłynęły wiadomości, jak przeżyła wojnę reszta rodziny. Na dalszą metę brak jednak było środków zabezpieczających byt, co ogromnie dręczyło ojca poczuciem niepotrzebności.

Ratunkiem od kłęski i śmierci stało się zaproszenie przez Księstwo Krzysztofa i Zofię Radziwiłłów, Senatora Rzeczypospolitej i jego małżonkę, do Sichowa w powiecie stopnickim. Najpierw podróż rozstawnymi końmi w dniu 28 maja 1940 roku, potem trzy miesiące życia wiejskiego w drewnianym domu dawnego plenipotenty, mieszczącym kaplicę i klasztor Sióstr Służek Maryi Niepokalanej z Mariówki, dobrze zaopatrzoną spiżarnią, codziennie litr pełnego mleka na osobę. To był powrót do zdrowia i sił. Sichów był wówczas pełen profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, co dopiero wypuszczonych z obozu w Oranienburgu-Sachsenhausen k. Berlina: ksiądz rektor Konstanty Michalski CM, profesorowie Jan Dąbrowski, Tadeusz Estreicher, Tadeusz Szydłowski, powoli powracali do życia. Obowiązki kapelana spełniał młodziutki ks. Wiktor Kasprzak z archidiecezji gnieźnieńskiej. Ks. Konstanty Michalski odprawiał codziennie wotywę maryjną z mszału dla kapłanów z osłabionym wzrokiem. Andrzej Wojtkowski rozpoczął lekcje języka niemieckiego z młodymi Radziwiłłami, poznał historyczne Rytwiany i Kurozwęki.

Cios przyszedł całkiem niespodziewanie. Przyjechała gestapo, legitymując wszystkich przybyszów, nakazując im natychmiastowe opuszczenie Sichowa. Para księżęca została aresztowana i wywieziona do dwu różnych obozów koncentracyjnych. Księżna Zofia do Ravensbrück, Księżę Krzysztof ostatecznie do obozu na Majdanku. Pięcioro dzieci pozostało pod opieką swej ciotki, mgr Jadwigi Popielówny z Kurozwęk i księdza rektora Konstantego Michalskiego. Andrzej Wojtkowski znalazł z rodziną schronienie na wikariacie parafii w Koniemłotach, dzięki dobroci księdza proboszcza Jana Chołoińskiego i wikariusza Czesława Strzyża. Proboszcz był zwalistem mężczyzną o niepospolitej sile. Nie przestawił zegara na rozkaz Niemców. Zapowiadał co roku, że nowy chleb będzie w nowej Polsce. Całą wojnę miał radio i służył wiadomościami. W chwilach ciężkich obaj z Andrzejem Wojtkowskim zapamiętale rąbali drzewo, całymi godzinami nie mówiąc do siebie ani słowa.

Zima 1940/1941 roku była bardzo ostra, a zwłaszcza śnieżna. Wysiedleńcom na wikariacie pomagał nie tylko sam proboszcz, ale i wierni. Z dworu sichowskiego co miesiąc przychodził kosz z żywnością. Nadleśniczy dał dwa metry sześciennie drewna na opał z lasów grzybowskich, późniejszego zagłębia siarkowego. Pomagali nauczyciele, państwo Cepielowie, rodzice zamężonego w Dachau księdza Karola Cepiela z diecezji kieleckiej. Pomagał sekretarz gminy Skiba, którego synowie przychodzili na lekcje łaciny. Pomagali państwo Zajdowie z Sielca i żona tamtejszego duchownego kalwińskiego, pułkownika — kapelana Wojska Polskiego, przebywającego w oflagu, pani Schaeferowa. Z każdego wypieku jeden bochenek chleba przynosił gospodarz Wach z Kolonii Koniemłoty, codziennie przychodzący do kościoła ze skrają lasu pod Adamówką.

Starsze dzieci uczyły się, młodsze wobec zagrożenia przygotowane zostały do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej. Andrzej Wojtkowski pozbawiony warsztatu naukowego pisał z pamięci historię Polski, chcąc się przekonać, na ile ją zna. W momencie szczególnego niebezpieczeństwa oddał rękopis wykonany na kartkach formatu zeszytowego, złożony w torebce płóciennej od „tamponów przeciwgazowych”, które przygotowywało się w Polsce przedwrześniowej, na przechowanie księdzu Janowi Chołoińskiemu, który złożył go wraz ze swoim największym skarbem, strzelbą myśliwską, w niszy nad lewą boczną nawą kościoła. Mimo iż w pracy uniwersyteckiej powojennej notatki te bardzo by się przydały, nigdy nie doszło do ich odszukania.

Do Koniemłot przyszedł pieszo przez lasy z Rytwian Leon Żółtowski z Czacza, poradzić się w pisaniu artykułu o Adamie Żółtowskim do Polskiego Słownika Biograficznego. Te prace z myślą o Polsce Niepodległej były sprawdzianem hartu ducha i wzmacniały wolę przetrwania. Ostoją duchową była modlitwa w domu, codzienna Msza św. i Komunia św. Spowiedź połączona z podziwem, jak młody wiejski wikariusz umie zawsze znaleźć trafną odpowiedź na problemy duszy, urobionej przedwojennymi rekolekcjami zamkniętymi w Goli, czy Niechanowie, głoszonymi przez najwybitniejszych kierowników duchowych, księdza Aleksandra Żychlińskiego czy księdza Kazimierza Józefa Kowalskiego, późniejszego biskupa chełmińskiego.

Od 1 lutego 1941 roku Andrzej Wojtkowski objął posadę tłumacza i sekretarza w sichowskiej dyrekcji folwarków, przewożąc rodzinę na opuszczone w sierpniu miejsce w domu z kaplicą. Aby uniknąć wywiezienia do Niemiec na roboty, starsze dzieci podjęły pracę w tym biurze w wieku lat 17 i 15, jednocześnie ucząc się i zdając egzaminy w zakresie szkoły średniej przed tajną komisją egzaminacyjną gimnazjum w Staszowie: dyrektorem Stefanem Kopczyńskim, księdzem prefektem Czesławem Nagrodkiewiczem, polonistką Nowogradzką, historykiem Mazurem, germanistą Ościkiem i matematykiem Wołoszynowskim ze Sroczkowa. Najstarsza córka, która przed wojną ukończyła dwie klasy w gimnazjum Królowej Jadwigi, w czasie wojny złożyła maturę. Syn, który przed wojną złożył egzamin do gimnazjum imienia Bergera, zrobił w czasie wojny małą maturę. Ojciec uczył łaciny, przedmiotów matematycznym matka, literatury polskiej i języka niemieckiego ksiądz Konstanty Michalski, który po przeniesieniu na rozkaz Niemców Księżnej Zofii Radziwiłłowej, uwolnionej z Ravensbrück, do Słupi wraz z dziećmi, przeniósł się do budynku z kaplicą, której kapelanem stał się od chwili przeniesienia księdza Wiktora Kasprzaka do Szczeglic.



Andrzej Wojtkowski uważał za szczególną łaskę mieszkanie z Panem Jezusem pod jednym dachem w trudnych czasach wojennych. Gdy podczas przegrupowań wojsk niemieckich przed uderzeniem na ZSRR kaplica, kapelan i wszyscy mieszkańcy musieli przenieść się do ciasnego mieszkania kierowcy nad stajniami, przechowywanie Eucharystii stało się niemożliwe, ale była codzienna Msza i Komunia św. Udział we Mszy św. był niemal posoborowy, na skutek utraty wzroku podczas badań mediewistycznych przez księdza rektora Konstantego Michalskiego. Trzeba było czytać teksty liturgii słowa, nieraz przytaczać wybrane uprzednio urywki podczas kazania. Czynił to przeważnie ojciec, syn służył do Mszy Świętej, zastępując wzrok celebransowi, matka grała na harmonium.

W ciągu dnia trzeba było czytać na głos wybrane urywki z książek. Andrzej Wojtkowski czytał w obcych językach, starsze dzieci i matka przeważnie po polsku, lecz także w języku niemieckim i łacińskim, co było okazją do głośnego poprawiania akcentów. Ojciec z matką na przemian pisali pod dyktando fragmenty powstającego wówczas dzieła filozoficzno-teologicznego *O miłości Bożej*, którego część ukazała się drukiem pod zmienionym tytułem *Między heroizmem a bestialstwem*. Podczas lektury padały rozkazy: zrób czerwoną kreskę, niebieską kreskę itp. Ten obrazowy sposób analizowania tekstów bardzo się przydał w badaniach historyczno-dogmatycznych nad mariologią w Polsce średniowiecznej.

Ksiądz Konstanty Michalski całym sercem oddał się pracy duszpasterskiej. Godzinami spowiadał, był wytrawnym kierownikiem duchowym. Głosił kazania półtoragodzinne do prostego wiejskiego ludu, który stał zasłuchany, mimo iż poziom był całkowicie ponad ich głowami. Przez kilka lat wojennych w cyklu kazań o Sakramentach Świętych kaznodzieja doszedł bodaj do Eucharystii, tyle miał do powiedzenia o sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego, zwłaszcza o bierzmowaniu i darach Ducha Świętego. Ofiarnie chodził do chorych i umierających, podziwiał pogodę i gotowość na śmierć młodych ludzi, umierających na czerwonkę. Dbał o wyposażenie i wystrój kaplicy, z dużym poczuciem smaku estetycznego. Odchodząc w czasie frontu powiedział ludziom w słowach pożegnalnych, że lata posługi kapłańskiej w Sichowie uważa za najpiękniejsze w swoim życiu. Światowej sławy naukowiec, profesor i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek Polskiej Akademii Umiejętności, promieniująca na całą Polskę wybitna postać naukowego i kulturalnego życia z Krakowa.

Ilekróć Andrzej Wojtkowski szedł do miasta Staszowa, zachodził do sklepu Milgrauma, w którym pracował brat księdza kanonika Leona Formanowicza, autora katalogu inkunabułów biblioteki kapitulnej w Gnieźnie, najlepszego w Polsce przedwojennej. Wiadomości były coraz gorsze: aresztowanie, obóz, śmierć. Z kolegów gimnazjalnych kapłanów zginęli po kolei wszyscy, z wyjątkiem księdza Kasprzaka, przed wojną proboszcza w Doruchowie, w którym spalono ostatnią w Wielkopolsce czarownicę. W Ameryce Południowej przeżył wojnę ksiądz Wiertelak, wspominany ze względu na zaciętą walkę, jaką toczył będąc uczniem gimnazjum ostrowskiego z jednym z profesorów. „Słodka ironia Opatrzności” spowodowała, że nie kto inny, lecz on właśnie przygotowywał swego profesora na śmierć i na zawsze pozostał pod wrażeniem głębokiej wiary, prostoty i pokory, z jaką umierający profesor jednał się z Bogiem w rękach swego czupurnego niegdyś ucznia.

Sichów leżał na terenie działalności grupy partyzanckiej „Jędrus”. Jej założyciel i dowódca, profesor gimnazjalny z Mielca, został wytropiony i zastrzelony przez agenta tarnowskiej gestapo Andrzeja Röslera, kościelnego zboru kalwińskiego w Sielcu. Nie pożył on długo. Wyrok został wykonany na szosie między Rytwianami a Staszowem. Represji bezpośredniej po zgładzeniu krwawego kata miejscowej ludności nie było. Natomiast całą swą wściekłość wyładowały oddziały SS i SD na wsi Strużki w rejonie koncentracji grupy. Wieś została spalona doszczętnie. Pozostał tylko murowany i kryty blachą urząd gminny. Jednego popołudnia zginęło 96 osób. Z Sichowa dobrze widoczny był w kierunku północno-wschodnim tragiczny słup czarnego dymu płonącej wsi i dolatywały ciche odgłosy strzelaniny. Wieść o rozmiarach klęski nadeszła później.

Tragiczny był los żydowskich mieszkańców Staszowa. Gdy zostali zamknięci w getcie, Andrzej Wojtkowski posyłał krawcowi należność za kupiony płaszcz najpierw przez syna do getta. Gdy stary krawiec wraz z żoną i córkami został wywieziony, a raczej popędzony piechotą do Szczucina, a stamtąd powieziony na śmierć do Oświęcimia, sam osobiście resztę należności zaniósł zachowanemu do czasu przy życiu w niemieckich warsztatach młodemu krawcowi, synowi zgładzonego. Ta uczciwość i poczucie sprawiedliwości wzruszyły głęboko serce człowieka, prześladowanego przez obłądną nienawiść rasową.

Tragiczną śmiercią w Stutthofie zginął kolega z uniwersytetu berlińskiego, pan Hoffmann. Studiował historię, chociaż na maturze właśnie z historii miał ocenę niedostateczną. Był ateistą. Po ukończeniu studiów pracował w archiwum poznańskim i tu pod wpływem koleżanki, pani Sobierajskiej, nawrócił się, a potem zawarł z nią małżeństwo. Młoda para wyjechała do Chojnic, w związku z nominacją na dyrektora gimnazjum, potem na analogiczne stanowisko przeniosła się do Nowego Miasta Lubawskiego. Z trojga dzieci syn został po wojnie kapłanem, córki poszły w ślady rodziców, kończąc studia i pracując w szkolnictwie. Matka nie przeżyła wiadomości o śmierci męża. Dzieci zostały sierotami.

Rzadko kiedy przychodziły znaki życia od osób uważanych za nieżyjące. Pisał listy z Francji Tadeusz Grygier, uzdolniony student historii na uniwersytecie poznańskim, rodem z Grudziądza. Nie mogąc wrócić na Pomorze ukrywał się w Poznaniu i przychodził do swego profesora na obiady, wraz z dyrektorem biblioteki kórnickiej profesorem Stanisławem Bodniakiem, który uniknąwszy rozstrzelania nie mógł jednak dłużej przebywać w miejscu swego zamieszkania. Przychodzili na obiady do dnia, w którym na drzwiach znaleźli zielony pas papieru z pieczęciami władz policyjnych. Obaj ocaleli. Tadeusz Grygier powrócił w końcu do Grudziądza i pracował w porcie przy załadunku barek. Należał do organizacji niepodległościowej. Gdy Niemcy dali do wyboru wstąpienie do wojska, albo rozstrzelanie, za zgodą władz konspiracyjnych zaciągnął się do Wehrmachtu w stopniu porucznika i współpracował z podziemiem najpierw w Belgii, potem we Francji, przy przerzutach osób „spalonych” do Anglii. Aresztowany, przewieziony na Pomorze i zdegradowany, został w Gdańsku skazany na śmierć. Z przestrelonymi podczas ucieczki płucami ukrył się w baraku wojsk włoskich i tu doczekał wyzwolenia. Pracował w archiwum wojewódzkim w Olsztynie jako najstarszy stażem archiwista w Polsce, gdyż rozpoczął pracę w archiwum Dowództwa Okręgu Korpusu VII w Poznaniu na dwa lata przed wojną<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Zmarł w Olsztynie 9 czerwca 2000 roku. Nekrolog, *Posłaniec Warmiński* 12(2000), s. 10.

Przymusowy pobyt w ziemi sandomierskiej był dla Andrzeja Wojtkowskiego mimo swego koszmaru spotkaniem z najbardziej rdzenną częścią Polski, co spostrzegł już Stefan Żeromski. Podziwiał więc czystość języka polskiego, wolnego od germanizmów i rusycyzmów. Pisząc ludziom bezpłatnie podania w języku niemieckim usłyszał raz podziękowanie: „za taką pocztę”, w najbardziej staropolskim znaczeniu, z ust gospodarza nie umiejącego ani czytać, ani pisać, nie znającego języka dziennikarskiego i literackiego. Długie godziny rozmawiał z przedwojennym działaczem Rogalą, dyskutował z głęboko religijnym parafianinem Bąkiem.

Gdy Sichów objęty przyczółkiem pod Baranowem, znalazł się nieopodal linii frontu, cała ludność została ewakuowana nad Wisłę w sierpniu 1944 roku. Andrzej Wojtkowski z rodziną przeniósł się do Szwagrowa w parafii Tursko, gminie Strużki, zamieszkując przypadkowo u rodziny badacza Pisma Świętego. Pomagał im orać w polu. Chodził do kopania okopów pod kierunkiem żołnierza radzieckiego, inwalidy. We wrześniu dotarł z najstarszą córką do Lublina i zgłosił się u księdza rektora Antoniego Słomkowskiego do pracy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zapytany o referencje odpowiedział, że jego nazwisko figuruje w spisie duchowieństwa archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, na stanowisku prezesa Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej. Usłyszał w odpowiedzi natychmiastowe: „To mi wystarcza”. Otrzymał katedrę historii nowożytnej w charakterze zastępcy profesora. Córka Maria zapisała się zaraz na wydział nauk społeczno-ekonomicznych. Cała rodzina przyjechała do Lublina, syn poszedł do liceum matematyczno-fizycznego, młodsze córki do szkoły podstawowej. Na pierwszym wykładzie ojca były także starsze dzieci: dotyczył parlamentów francuskich. Z krótką wizytą przyjechał na KUL i wygłosił powszechny wykład uniwersytecki ksiądz rektor Konstanty Michalski, oczekujący na wyzwolenie Krakowa w Sandomierzu, u księdza biskupa Jana Lorka CM, współbrata ze zgromadzenia księży misjonarzy.

Aby nie robić konkurencji profesorowi historii nowożytnej KUL Aleksandrowi Kossowskiemu, Andrzej Wojtkowski rozszerzył w 1945 roku habilitację na historię kultury, objął tę katedrę i uwyzyczałnił się. Przedtem jednak zapadła decyzja, że nie wróci do Poznania. Nie przyszła ona łatwo, wobec związków z Wielkopolską poprzez urodzenie, wychowanie, pracę niepodległościową, studia, pracę naukową, społeczną. Gdy po pierwszym roku pracy na KUL przybył do Poznania zabrać ocalałe meble, nie znalazł nawet szczątków swego warsztatu naukowego. Ocalało kilkanaście, czy kilkadziesiąt, tomików „Biblioteki Narodowej” w podziemiach kościoła na Śródcie. W archiwum na Górze Przemysława spaliły się materiały do Bibliografii Historii Wielkopolski i do monografii o Karolu Libelcie. Niemcy chcieli bibliografię kontynuować, wydostali ją z mieszkania zajętego przez jakiegoś „Bałtyckiego Niemca”. Wyznaczyli do pracy przy bibliografii jedną z bibliotekarek. Gdy ta nie umiała sobie dać rady, postanowili szukać autora przez Arbeitsamt w Generalnym Gubernatorstwie. Nikt z Polaków znających adres nie zdradził miejsca pobytu Andrzeja Wojtkowskiego. Był poszukiwany kilkakrotnie przez gestapo na podstawie różnych list proskrypcyjnych. Gdy zbliżał się front wszystkie kartki bibliograficzne, wykonane na ścinkach introligatorskich, poukładane w używanych kopertach, zostały zapakowane do skrzyni, skrzynia zamknięta

i opatrzona odpowiednim napisem spaliła się w pożarze gmachu podczas oblężenia miasta. Ostatnim gwoździem do trumny stał się widok wypalonych murów Biblioteki Raczyńskich. Andrzej Wojtkowski powstał chwilę w Alejach Marcinkowskiego i odszedł, nie mogąc patrzeć. Postanowił do Poznania nie wracać.

Tym gorliwiej włączył się w pracę na KUL. Oprócz zwykłych zajęć profesorskich przez pięć lat był dyrektorem biblioteki uniwersyteckiej, przez dziewięć lat sekretarzem a sześć lat wiceprezesem Towarzystwa Naukowego KUL, trzy lata przewodniczącym wydziałowej komisji egzaminacyjnej, przez wiele lat przewodniczącym senackiej komisji młodzieżowo-stypendialnej. Znowu pisał i publikował, w ciągu pierwszego dwudziestopięciolecia powojennego ogłosił 135 pozycji. Prócz historii Ziem Zachodnich i Północnych zaczął interesować się dziejami ziemi lubelskiej. Opracował Bibliografię Historii Lubelszczyzny, która nie została opublikowana drukiem za życia, ze względu na zagadnienie prześladowania unitów, bardzo wyraźnie w niej występujące<sup>6</sup>.

Próbował dokończyć Bibliografię Historii Wielkopolski. Otrzymał stypendium z Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk odbył w tym celu podróż naukową do Poznania wraz ze swą żoną. Propozycji syna, który wykonał rekonstrukcję drugiego zeszytu katalogu inkunabułów biblioteki kapitulnej gnieźnieńskiej księdza Leona Formanowicza, spalonego w drukarni „Ostoja” w Poznaniu przez Niemców, chciał wraz z rodzeństwem pomóc w uzupełnieniu haseł geograficznych od litery S do Z, autor nie przyjął. Grały tu rolę dwa względy. Przede wszystkim delikatność wobec dzieci: „Wy wszyscy macie swoje prace”. Drugim powodem była chęć urzeczywistnienia wszystkich zapowiadanych działów bibliografii, a więc nie tylko osobowego i geograficznego, lecz także problemowego. To przekroczyło możliwości<sup>7</sup>.

Na przeszkodzie stało także zaangażowanie się w pracę polityczną, najpierw w ruchu obrony pokoju, następnie w latach 1952–1957 w sejmie. Andrzej Wojtkowski był jednym z dwu posłów, którzy odważyli się wystąpić przeciwko ustawie legalizującej przerywanie ciąży. Replikował w przykry sposób ówczesny minister zdrowia, profesor Jerzy Sztachelski, zarzucając posłom Andrzejowi Wojtkowskiemu i Janowi Dobrzańskiemu, że nie mają wielodzietnych rodzin. Ustawa weszła w życie i zebrała śmiertelne żniwo.

Skalę swych możliwości naukowych wykazał Andrzej Wojtkowski przerzucając się w ostatnich latach życia z historii nowożytnej do średniowiecznej. Zaczęło się od polemiki z Jadwigą Karwasińską na temat wydania dokumentów krzyżackich Polsce, a skończyło się na obszernym studium o tezach i argumentach polskich w sporach terytorialnych z krzyżakami w latach 1310–1454, 1454–1525,

<sup>6</sup> A. Wojtkowski, Bibliografia Historii Województwa Lubelskiego. Wydały Maria Juda i Alicja Matczuk przy współpracy Artura Znajomskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, stron 567.

<sup>7</sup> Bibliografia Historii Wielkopolski została dokończona staraniem Profesora Ryszarda Marciniaka i wydana przez Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk w latach 1994–1995. A. Wojtkowski, Bibliografia Historii Wielkopolski, Tom I, Poznań 1938, stron XXVI + 484. Reprint, Poznań 1995; Tom II. Zeszyty 1–3 [Poznań 1939], stron XVI + 176. Reprint, Poznań 1995; R. Marciniak [red.], Tom II. Zeszyty 4–5. Hasła: Stodoły — Tuczo opracował A. Wojtkowski, Zeszyty 6–8. Hasła: Tuczo-Żytowiecko opracował Michał Łuczak przy współpracy Haliny Janowski-Fejnas, Ryszarda Marciniaka i Elżbiety Stelmaszczyk, Poznań 1994.

1525–1772. Andrzej Wojtkowski był mistrzem kompozycji. Styl podziwiał przy rozszerzeniu habilitacji Juliusz Kleiner. Rękopisy prac przedstawiały bardzo malowniczy widok. Pisane na makulaturze, pismem bardzo drobnym i wyrobionym. Wielokrotnie cięte i naklejane w innej kolejności, ale zawsze konsekwentne i absolutnie dokładne, gdy chodzi o aparat naukowy w przypisach. Przygotowanie maszynopisu do druku z rękopisów, czym zajmował się syn w trudnym okresie pierwszych dni wdowieństwa ojca, było przygodą intelektualną wysokiej klasy. Bezbłędnie odczytać i czysto dla składaczy przepisać zdania, z których początku nigdy nie było wiadomo, jak się zakończą.

Troskliwość o młodych adeptów pracy naukowej na seminariach, wykazana już na ćwiczeniach w Poznaniu, towarzyszyła Andrzejowi Wojtkowskiemu przez całe życie. Miał wielu uczniów, jeszcze więcej oceniał prac magisterskich, bo z własnego i innych seminariów. Będąc wzorowym dziadziem brał w ciepłej porze roku do wózka wnuczkę lub wnuczka, zależnie od tego, co było aktualne, dokładał kilka prac magisterskich i jechał do ogrodu saskiego. Świeże powietrze dobrze służyło zarówno protoplaście jak i najmłodszym latoroślom rodu. Młode matki znajdowały często w parku pociechę głęboko uspioną w wózku, dziadzia głęboko uspionego na ławce, pracę magisterską otwartą na kolanach. Nigdy nic nie zginęło. Po przebudzeniu praca posuwała się normalnie.

Andrzej Wojtkowski przed wojną promował jednego doktora, Rocha Morcinka, zięcia profesora Adama Skalkowskiego. Po wojnie drugiego, Henryka Zinsa, już na KUL. Dopomógł do doktoratu dwu dalszym swym uczniom, Benderowi i Blochowi, których przewody musiały odbyć się na Uniwersytecie Warszawskim, gdyż wydział humanistyczny KUL okresowo był pozbawiony prawa doktoryzowania. Dużo większe jest grono magistrów. Serdeczna więź z dawnym profesorem przetrwała odejście na emeryturę w 1962 roku, rezygnację z zajęć zleconych w 1968 roku. Wyrazem zewnętrznym stała się uroczystość osiemdziesięciolecia urodzin i pięćdziesięciolecia pracy naukowej w auli uniwersyteckiej. Jubilat wruszony przyznał się, że pokochał ziemię lubelską i w niej pragnie być pochowany. Było to w kilka lat po śmierci pierwszej żony († 6 XI 1967), na którą był przygotowany długą chorobą nowotworową i cichym dogorywaniem w szpitalu. Niemniej jednak na telefon o zgonie, po raz drugi w życiu rozpląkał się i długo nie mógł się uspokoić.

Podporą jak zawsze stała się żywa wiara i duch modlitwy. Codzienna Msza św., chętne służenie do niej, codzienna Komunia św., Różaniec. Rozczytywanie się w Piśmie Świętym w przekładzie Jakuba Wujka — odraza do Biblii Tynieckiej, przełożonej językiem współczesnym wprost „dziennikarskim”, częsta spowiedź. Andrzej Wojtkowski na pięć lat przed śmiercią przystąpił powtórnie do sakramentu małżeństwa, biorąc sobie za małżonkę docent Marię Jasińską. Ślub odbył się w kościele parafialnym ojców kapucynów na Poczekajce w Lublinie, skromne przyjęcie w tamtejszym domu akademickim. Parę małżeńską prócz węzła sakramentalnego łączyła głęboka religijność i wspólne zainteresowania w dziedzinie historii literatury i historii kultury.

Prawem życia wewnętrznego jest postępująca prostota. Ludwik Pasteur w głębokiej pokorze powiedział, że ta odrobina wiedzy, którą posiada, sprawia, że ma wiarę bretońskiego wieśniaka. Gdyby wiedzy miał więcej, miałby wiarę bretońskiej

wieśniaczki. Andrzej Wojtkowski miał prostą wiarę wielkopolskiego chłopa. Wyczuł to trafnie jeden z ojców dominikanów w Lublinie, który przed zadaniem pokuty na spowiedzi upewnił się: „Umiesz czytać?”

Śmierć przyszła nagle, przecięła życie w pełni sił twórczych. Po dwu nie rozpoznanych zawałach serca przyszedł trzeci, śmiertelny. Na nic nie zdały się wysiłki lekarzy. Kapelan szpitala klinicznego Akademii Medycznej w Lublinie imienia Jaczewskiego, ksiądz Włodarczyk, zdążył do umierającego. Andrzej Wojtkowski zasnął w Panu, któremu zawierzył, 7 czerwca 1975 roku i został pochowany na cmentarzu przy ulicu Unickiej w Lublinie, we wspólnym grobie z Filonią ze Staniszów. Spoczął w ziemi lubelskiej, bo ją pokochał, wyrwany przez wojnę z rodzinnej Wielkopolski<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> R. Bender, Andrzej Wojtkowski (20 XI 1891 – 7 VI 1975), *KH* 83: 1976, nr 1, s. 252–253; tenże, Profesor Doktor Andrzej Wojtkowski, *RH* 20: 1972, nr 2, s. 5–7; Z. Grot, Andrzej Wojtkowski i jego badania polsko-niemieckie, *Studia Historica Slavo-Germanica* 6: 1977, s. 157–165; tenże, Twórczość naukowa Andrzeja Wojtkowskiego *RH* 21: 1973, nr 2, s. 5–22; J. Jasiński, Profesor Andrzej Wojtkowski — Przyjaciel Warmii i Mazur (1891–1975), *KMW* 4(1975), s. 551–556; W. Molik, Andrzej Wojtkowski. 1891–1975, w: Wybitni historycy Wielkopolski, red. J. Strzelczyk, Poznań 1989, s. 333–346; J. Starnawski, Andrzej Wojtkowski (1891–1975) jako historyk polskiej kultury i literatury, *RH* 5: 1997, nr 1, s. 271–286; tenże, Andrzej Wojtkowski (1891–1975), *KHNT* 21: 1976, nr 3, s. 563–567; tenże, Andrzej Wojtkowski (1891–1975), Słownik badaczy literatury polskiej, Tom 1, Łódź 1994, s. 328–331; tenże, Andrzej Wojtkowski (20 listopada 1891 – 7 czerwca 1975), *RuL* 17: 1976, nr 2, s. 143–145; tenże, O profesorze Andrzeju Wojtkowskim, *ŻM* 27: 1977, nr 5, s. 88–96; J. Ziółtek, Bibliografia prac Andrzeja Wojtkowskiego za lata 1916–1971, *RH* 20: 1972, nr 2, s. 9–34; H. i J. Ziółkowie, Andrzej Wojtkowski autor Bibliografii historii województwa lubelskiego, w: A. Wojtkowski, Bibliografia Historii Województwa Lubelskiego, Lublin 2000, s. 11–19.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN — Archiwum Akt Nowych w Warszawie.  
AAN KK — Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Konsulat RP w Kwidzynie.  
AAN Pos. — Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Poselstwo RP w Berlinie.  
AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–  
AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.  
AB — Archiwum Biskupie.  
ABMK — *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, Lublin 1959–  
ADRG — Archiwum Domu Rekolekcyjnego w Gietrzwałdzie.  
AFrH — *Archiwum franciscanum historicum*, Firenze, Quaracchi Grottaferrata (Roma) 1908–  
AHDLMA — *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen-âge*, Paris 1926/27–  
AISO — Archiwum Instytutu Służebnic Ołtarza.  
AISP — *Archivio italiano per la storia della pietà*, Roma 1951–  
AMPP — Archiwum Marianów Prowincji Polskiej.  
APG — Archiwum Parafialne w Gietrzwałdzie.  
APO — Archiwum Państwowe w Olsztynie.  
Bb — *Biblica*, Roma 1920–  
BE — *Biuletyn Ekumeniczny*, wyd. Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Warszawa 1972–  
BF — *Breviarium fidei*. Kodeks doktrynnych wypowiedzi Kościoła, opr. J.M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964.  
BHS — *Biuletyn Historii Sztuki* (od 1949 *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury*), Warszawa 1932–  
BIKCh — *Biuletyn Instytutu Kultury Chrześcijańskiej*, Olsztyn 1991–1999.  
BJ — Biblioteka Jagiellońska.  
BL — *Bibel-Lexicon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1968<sup>2</sup>.  
BN — Biblioteka Narodowa.  
BuLit — *Bibel und Liturgie*. Blätter für volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg (bei Wien) 1926/27–  
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).  
CF — *Collectanea franciscana*, Assisi 1929/30–40, Roma 1941–  
ChL — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988.  
ChS — *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–1997.

- CIC — Codex iuris canonici, Roma 1917.  
*CivCat* — *La civiltà cattolica*, Roma 1850–  
*Comp* — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–  
*Concl* — *Concilium*. Rivista internazionale di teologia, Brescia 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.  
DES — Dizionario enciclopedico di spiritualità, red. E. Ancilli, Roma 1990.  
DiM — Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.  
*DzU* — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–  
EK — Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974–  
ERI — The Encyclopedia of Religion I–XV, red. M. Eliade, New York 1987.  
ES — Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 1964.  
*Euh* — *Euhemer*. Przegląd religioznawczy, Warszawa 1957–  
*EvTh* — *Evangelische Theologie*, München 1934–38, NS 1946/47–  
*FStud* — *Franciscan Studies*, New York 1924–40, NS 1941–  
IKCh — Instytut Kultury Chrześcijańskiej.  
IP — Inkunabuły w bibliotekach polskich. Centralny katalog. Incunabula, quae bibliothecis Poloniae asservantur I–II, red. A. Kawecka-Gryczowa, opr. M. Bohonos, E. Szandorowska, Wrocław 1970.  
*JBL* — *Journal of Biblical Literature*, Atlanta 1986–  
KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.  
*KH* — *Kwartalnik Historyczny*, Lwów 1887–1945, Kraków 1946–50, Warszawa 1951–  
*KHNT* — *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, Warszawa 1956–  
KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.  
KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.  
*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.  
*MF* — *Miscellanea francescana*, Roma 1936–  
MM — Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 1961.  
MWiM — Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.  
NP — *Nasza przeszłość*, Kraków 1946–  
ODCC — The Oxford Dictionary of the Christian Church, red. F.L. Cross, Londyn 1957, 1974.  
*OssRomPol* — *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie, Città del Vaticano, 1980–  
*PF* — *Przegląd Filozoficzny*, Warszawa 1897/98–1949.  
*PHis* — *Przegląd historyczny*, Warszawa 1905–  
*PK* — *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1958–  
*PKat* — *Przegląd Katolicki*, Warszawa 1863–1939, 1984–  
PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–90.



- PSB — Polski Słownik Biograficzny I–, Kraków 1935–  
 PSiB — Praktyczny Słownik Biblijny, red. A. Grabner-Haidler, Warszawa 1994.  
*PsSal* — Apokryf *Psalmy Salomona*.  
 PT — Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963.  
*PZ* — *Przegląd Zachodni*, Poznań 1945–  
*QFIAB* — *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Roma 1897–1944, Tübingen 1954–  
*RBL* — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–  
*RE* — *Roczniki Elbląskie*, Elbląg.  
*RH* — *Roczniki Humanistyczne*, Lublin 1949–  
*RHEF* — *Revue d'histoire de l'église de France*, Paris 1910–  
*RO* — *Rocznik Olsztyński*, Olsztyn 1958–  
*RPL* — *Revue philosophique de Louvain*, Louvain 1946–  
*RTAM* — *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain 1929–40, 1946–  
*RTK* — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–  
*RuL* — *Ruch Literacki*, Warszawa 1926–39, Kraków 1960–  
*SC* — *Scuola Cattolica. Rivista di scienze religiose*, Milano 1873–  
*SPCh* — *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1965–  
*SRW* — *Scriptores rerum Warmiensium oder Quellenschriften zur Geschichte Ermlands* (hrsg. von C.P. Woelky, J.M. Saage), Bd. 1–2, Braunsberg 1866–1889 (*Monumenta Historiae Warmiensis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermlands*, Bd. 3, 8).  
*SSHT* — *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 1968–  
*SSrerPol* — *Scriptores rerum polonicarum I–XXII*, Kraków 1872–1917.  
*STB* — Słownik teologii biblijnej, Poznań 1973, 1990.  
*STh* — *Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologica I–III*, Taurini 1939.  
*STV* — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–  
*StPł* — *Studia Płockie*, Płock 1973–  
*SW* — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–  
*TestAs* — Apokryf *Testament Asera*.  
*TRE* — *Theologische Realenzyklopädie I–XVI*, wyd. G. Krause, G. Müller, Berlin 1977–87.  
*WWD* — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–  
*ZAW* — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* (od 1937 *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*), Giessen 1881–1942/43, Berlin 1944–70, New York 1971–  
*ZGAE* — *Zeitschrift für die Geschichte und Alterumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–  
*ZN KUL* — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–  
*ZTFTh* — *Zeszyty Teologiczne* (*Folia Theologica*), Olsztyn 1992–  
*ŻM* — *Życie i myśl*, Poznań 1950–53, Warszawa 1954–  
*ŻSz* — *Życie Szkoły*, Toruń 1946–50, Warszawa 1951–



## SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Adamówka 424  
Afryka 51, 346  
Afryka Północna 101, 105, 110  
Akwin 42, 71, 72, 97, 99, 100, 102, 103, 109,  
135, 342, 344, 378  
Akwizgran 330  
Algier 110  
America (Ameryka) 228  
Ameryka Południowa 425  
Ameryka Północna 309  
Andaluzja 98  
Angers 60  
Anglia 36, 303, 426  
Antyk (= świat antyczny) 342  
Aram 70  
Aragonia 105  
Archidiecezja Warszawska 26  
Archidiecezja Wrocławska 263  
Argentyna 382  
Asendorf 106  
Ashgate Variorum 88  
Assisi (Asyż) 431  
Asyria 226  
Asyż 101, 383, 385  
Atlanta 432  
Austria 296, 299  
Autun 34  
Auxerre 36, 54, 57, 59  
Awinion 64  
Azja 111
- Babilon** 56, 57, 59-62, 227, 237, 244  
Babilonia 56, 57, 60, 61, 62, 216  
Bad Homburg 92  
Bagdad 101  
Balamand 296  
Baleary, wyspy 103  
Baranów 427  
Barcelona 98  
Barczewo 270  
Bari 51
- Barycz, rz. 415  
Basel (Bazylea) 197, 240, 242  
Bath 48  
Belgia 426  
Berlin 25, 52, 158, 239, 272, 282, 283, 287, 290,  
417, 421, 431, 433  
Berolini (Berlin) 33  
Beskid Śląski 375  
Będkowa 263, 264  
Biała 302  
Białoruś 303  
Bielany, dzielnica Warszawy 258, 260-262  
Biesal 249  
Biskupiec Reszelski 287  
Bizancjum 55, 98  
Bliski Wschód 108, 199, 212  
Bologna (Bolonía) 237, 329  
Bolonía 107, 181  
Bonn 202  
Bononia 189  
Boston 37  
Bośnia 360, 364  
Bougie 106, 110  
Brabancja 46  
Brama Wodna w Jerozolimie 203  
Braniewo 256, 263, 269-271, 273-280, 287  
Braunsberg (Braniewo) 252, 257, 271, 273, 278,  
431, 433  
Brazylia 382  
Brąswałd 253, 284  
Brescia 215, 242, 327  
Breslau (Wrocław) 277  
Bruges (Brugia) 420  
Buchenwald 283  
Bursa Kueck w Kolonii 78  
Butryny 282, 286  
Bydgoszcz 272, 373  
Bytom 281
- Caen 82, 85  
Cambridge 66, 79, 117, 135

- Campo 157  
 Canterbury 34, 48, 317  
 Capella Palatina, kaplica w pałacu Normanów  
 w Palermo 51  
 Castel Gandolfo 394  
 Cefalù 51  
 Cesarstwo Rzymskie 328  
 Ceuta 100  
 Chartres 164  
 Chełm 296, 302  
 Chiny 383  
 Chodzież 416  
 Chojnice 426  
 Chynów 416  
 Cité du Vatican 17  
 Città del Vaticano 20  
 Clairvaux 54, 126, 132  
 Coloniae (Kolonie) 78  
 Corazzo 54  
 Corbie 87  
 Cracovia (Kraków) 39, 77  
 Cusa (Kuza) 179  
 Cypr 105  
 Czacz 424  
 Częstochowa 26, 208, 266, 422
- Ćmielów 422
- Dachau 283, 416, 424  
 Dątki, dzielnica Olsztyna 253  
 Dalki k. Gniezna 418  
 Damietta 101  
 Dębiec, dzielnica Poznania 419  
 Dęblin 422  
 Diecezja chełmińska 22  
 Diecezja elbląska 22  
 Diecezja gorzowska 28  
 Diecezja koszalińsko-kołobrzewska 28  
 Diecezja szczecińsko-kamieńska 28  
 Diecezja tarnowska 13  
 Diecezja warmińska 14, 256, 265, 269, 272,  
 278, 281, 284, 289  
 Dietrichswalde (Gietrzwałd) 248, 252–255  
 Diözese Ermland (Diecezja warmińska) 252,  
 257  
 Dominium Warmińskie 269, 270, 280  
 Dordrecht 37  
 Doruchów 425  
 „Drugi Egipt” [Bizancjum] 55  
 Düsseldorf 110  
 Dywity k. Olsztyna 253, 283, 289
- Eden, bibl. 240  
 Edinburgh (Edynburg) 237, 242  
 Efez 22  
 Egipt 54–56, 101, 102, 196, 199–201, 217, 224,  
 227  
 Einsiedeln 375, 431  
 Elbing (Elbląg) 273  
 Elbląg 263, 270–273, 280, 366, 433  
 Elk 283  
 England (Anglia) 311, 317  
 Erfordia (Erfurt) 79  
 Erfurt 78–84, 125, 126, 128, 133  
 Erlangen 105  
 Ermland (Warmia) 271, 273, 277, 278, 294  
 Essen 415  
 Europa 25, 98, 99, 101, 108, 136, 151, 275, 367,  
 379, 380, 393, 394  
 Europa Południowo-Wschodnia 304  
 Europa Środkowo-Wschodnia 299, 301, 304
- Fatima 380  
 Federacja Rosyjska 28  
 Fesing 304  
 Fiore 51–57  
 Firenze (Florencja) 53, 330, 431  
 Florczaki 258  
 Flueli 383  
 Francja 64, 105, 108, 329, 417, 426  
 Frankfurt am Main 237  
 Freiburg im Br. 104, 154, 197, 280, 432  
 Frombork 274, 281, 283, 284, 286, 289–292  
 Fossanova 54
- Galicja 299, 301  
 Gandawa 46  
 Gdańsk 253, 272, 332, 342, 356, 426  
 Generalne Gubernatorstwo 427  
 Genewa 403  
 Genua 105  
 Gietrzwałd 15, 247–267, 293, 431  
 — Domy Pielgrzyma 247  
 — Dom „NMP” 247  
 — Dom Pielgrzyma im. Jana Pawła II 247  
 Gilbing (Giłwa), rz. 253, 254  
 Giławy 285, 287  
 Giława, rzeka 247, 253  
 Glasgow 319  
 Glogau (Głogów) 86  
 Głogów 77, 78, 84  
 Gniezno 26, 417, 418, 425  
 Gola 424  
 Goszczyn 416  
 Góra Kalwaria 261  
 Góra Przemysława w Poznaniu 418, 427

- Göttingen (Getynga) 125, 155  
 Grand Couvent — Wielki konwent franciszkanów w Paryżu 64  
 Graz 182  
 Grecja 168  
 Grottaferrata 63  
 Grudziądz 373, 426  
 Gryżliny 282, 285  
 Gurjewsk 257  
 Gutkowo 285  
 Gütersloh 242
- H**  
 Hague (Haga) 82  
 Haran 199  
 Hannover 329  
 Harrisburg 317  
 Hartheim k. Linzu 282  
 Hauniae 79  
 Hautecombe 54  
 Heidelberg 92, 126  
 Heiligenbeil (Mamonowo, Rosja) 271  
 Heraklea 14  
 Heusden 36  
 Hildesheim 125  
 Hiszpania 36, 98, 101  
 Hohenbruch 283  
 Holandia 36
- I**  
 Ierosolima (Jerozolima) 58  
 Igny 54  
 Itawa 384  
 Imperium (Rzymskie) 58, 60  
 Inghen 36, 82, 84  
 Innsbruck 35  
 Italia 51, 52, 101  
 Izrael 68, 70, 74, 193–201, 203, 204, 209, 212, 213, 215, 220, 224, 226–228, 343
- J**  
 Jadowniki Mokre 13  
 Janduno 47  
 Jonkowo 287  
 Janowo 22  
 Jasna Góra (w Częstochowie) 24, 277, 369, 373, 383  
 Jerozolima 52, 54, 55, 57, 60, 61, 70, 197, 200, 203, 209  
 Jerozaleń (Jerozolima) 72, 209  
 Jerycho 226  
 Jeziorany 385  
 Jezioro 416  
 Jezioro Rentyńskie 254, 256  
 Juda 70
- K**  
 Kajny 288  
 Kaliningrad 384  
 Kalinowo k. Ełku 283  
 Kalisz 415  
 Kamieński 418  
 Kana Galilejska (w Siekierkach) 375  
 Kanaan 195, 199, 217, 227  
 Karmel 373, 382  
 Kassel 126  
 Katowice 52, 200, 220  
 Kazachstan 385  
 Kęty 72  
 Kielce 404  
 Kieźliny 253  
 Kijów 300  
 Klebark Wielki 253  
 Klewki 292  
 Klosterneuburg 431  
 Kolonia 78  
 Koniemłoty 423, 424  
 Koniemłoty Kolonia 424  
 Konojady 416  
 Konstantynopol 185  
 Koszalin 272  
 Kordowa 135  
 Korona (Polska) 271  
 Korynt 327  
 Kortowo, dzielnica Olsztyna, siedziba UWM 15  
 Kosowo 360, 364  
 Koszalin 359  
 Kołowo 415, 416  
 Köln (Kolonia) 36, 51, 158  
 Königsberg (Królewiec) 253  
 Krakau (Kraków) 193  
 Kraków 15, 20, 21, 34, 38, 39, 42, 52, 63, 64, 68, 77, 78, 82, 85, 87, 98, 114, 125, 155, 171, 181, 250, 258, 263, 269, 271, 272, 297, 307, 319, 320, 342–344, 358, 359, 372, 378, 380, 394, 403, 404, 408, 417, 425, 427, 433  
 Kraśnik 422  
 Królestwo Normañskie 52  
 Królestwo Polskie 302, 303  
 Królewiec 253, 257, 282  
 Krynica Morska 257  
 Kudypy, leśniczówka k. Olsztyna 375  
 Kuria Rzymska 64  
 Kurozwęki 423  
 Kutno 420  
 Kuza 103, 153–180  
 Kues 153, zob. Kuza  
 Kwidzyn 13, 22, 263, 283, 284, 431  
 Kijw (Kijów) 300
- L**  
 Lambeth 307–312, 314, 316–318, 321, 322  
 Langwedocja, kraina 64, 73, 102

- Laon 66  
 La Salette 380  
 Las Palmas de Majorka 103  
 Laski 373  
 Le Saulchoir 35  
 Lecce 52  
 Leiden (Lejda) 36, 37, 154, 179  
 Leopoli (Lwów) 297  
 Leipzig (Lipsk) 52, 189  
 Lemberg (Lwów) 305  
 Leumann 235  
 Liban 360, 364  
 Lidzbark Warmiński 270, 373  
 Linz 283  
 Lipsiae (Lipsk) 77  
 Lipsk 77  
 London (Londyn) 37, 53, 87, 303, 307, 308, 309, 311, 312, 315, 316, 319, 321, 324  
 Londyn 302, 374, 432  
 Louvain 135, 136, 433  
 Lozanna 419  
 Lublin 18, 87, 135, 154, 160, 206, 213, 216, 221, 229, 269, 274, 296, 301, 302, 305, 318, 320, 333, 349, 394, 397, 402, 403, 407, 418, 422, 427, 428, 429, 430, 432, 433  
 Lututowo 415  
 Lwów 250, 271, 275, 300, 305, 417  
 Lyon 88, 92, 96
- Łągiewniki, dz. Krakowa 342  
 Łągiewniki, dz. Łodzi 360  
 Łąjsy 251  
 Łemkowszczyzna 300  
 Łowicz 270  
 Łódź 114, 117, 360, 378, 418, 430  
 Łukta 258
- Mainz 177, 272, 431, 433  
 Majdanek 423  
 Majorka 97, 103, 104, 105, 106, 107, 110  
 Malbork 283  
 Małopolska 13  
 Mariówka 423  
 Maroko 100, 101  
 Marrakesz 135  
 Massachusetts 135  
 Mazury 249, 271, 281, 283, 290, 291, 293, 384, 418, 430  
 Megiddo, równina 59  
 Mediolan 22, 386  
 Mekka 343  
 Melbourne 65  
 Metropolia Warmińska 263  
 Metz 330
- Mezopotamia 199, 219, 224  
 Mielec 426  
 Mikołajki 283, 286  
 Mikstat 416  
 Milano (Mediolan) 51, 65, 221, 433  
 Milanówek 421  
 Miramar 105  
 Mirmar 110  
 Mogiła, nieist. wieś k. Krakowa 125, 133  
 Montréal 51, 120  
 Montpellier 105  
 Montpellier, zakonny dom studiów 70  
 Montréal 120  
 Morze Śródziemne 51  
 München (Monachium) 34, 154  
 Münster 89, 100, 228
- Naponi (Neapol) 225, 239  
 Narbonae (Narbona) 64  
 Narbonne 64, 70  
 Neuhasen (Gurjewsk) 257  
 Neukirchen 196, 202  
 New York 36, 52, 64, 69, 312, 321, 432, 433  
 Niechanów 424  
 Niemcy 4, 25, 126, 281–283, 287, 289, 290, 329, 424  
 Niepokalanów 21, 360, 394  
 Nijmegen 37, 80  
 Notre Dame 53  
 „Nowe Jeruzalem” 59  
 Nowe Miasto Lubawskie 426  
 Nowy Jork 68  
 Nuncjatura Stolicy Apostolskiej w Berlinie 287  
 Nyssa 155
- Obwód Kaliningradzki 257  
 Oksford 36, 113, 122  
 Olecko 282  
 Olkusz 37  
 Olsztyn 2–4, 13, 15, 17, 22, 97, 181, 193, 233, 247, 249, 253, 256, 258–260, 262–265, 269, 271, 272–274, 278, 279, 281–285, 288, 289, 292, 295, 327, 339, 365–372, 374, 375, 378, 380, 381, 386, 389, 401, 415, 426, 431–433  
 Olsztynek 253  
 Opatowiec 77  
 Opatów 422  
 Opsa 385  
 Oranienburg-Sachsenhausen 423  
 Orbais 88  
 Ornetta 256, 279  
 Oslo 419  
 Osnabrück 273, 433  
 Ostpreußen (Prusy Wschodnie) 294

- Ostrowiec Świętokrzyski 422  
 Ostróda 247, 253, 374  
 Ostrów 416, 419  
 Oświęcim 426  
 Oxford 66, 87, 107, 117, 123, 309, 311
- P**  
 Paderborn 375  
 Padwa 54  
 Padova (Padwa) 329  
 Palermo 51, 52  
 Palestyna 52  
 Państwo Polsko-Litewskie 303  
 Państwo Watykańskie 18, 19  
 Paradyż 125  
 Paris (Paryż) 35, 36, 52, 68, 72, 110, 120, 135, 136, 220, 329, 431–433  
 Paryż 35, 37, 64, 65, 100, 105, 107, 117, 213, 357  
 Paulo 274, 285  
 Pavia 331  
 Pelplin 377  
 Penafort 102, 345  
 Perugia 38, 181, 189  
 Petersburg 296  
 Philadelphia 64  
 Pieniężno 256, 384  
 Piotrków Trybunalski 418  
 Piza 105, 181  
 Plac Świętego Piotra w Rzymie 339  
 Plock 433  
 Poczekajka, dzielnica Lublina 429  
 Podlasie 302  
 Polen (Polska) 30, 294, 305  
 Polesie 302, 305  
 Pologne (Polska) 297  
 Polska 13–15, 17, 21–29, 36, 78, 85, 99, 125, 250, 258, 260, 266, 267, 269, 271, 272, 274, 275, 277, 291, 295, 296, 298, 299, 300, 302–304, 317, 333, 334, 356, 365, 371, 379, 384, 395, 396, 402–406, 417, 419, 420, 423–428  
 Polska Ludowa 387  
 Południe (gr. państw) 357  
 Pomorze 426  
 Porto 78, 82  
 Posen (Poznań) 277  
 Postolin 286  
 Powiśle 22, 249, 281–283, 286, 289–291, 293  
 Poznań 29, 51, 52, 97, 206, 209, 211, 220, 249, 269, 272, 297, 300, 309, 315, 334, 372, 378, 415–420, 426–430, 432, 433  
 Północ (gr. państw) 357  
 Praga (Praga) 38  
 PRL — Polska Rzeczpospolita Ludowa 28, 298  
 Prosperity 279
- Prusy 252, 271  
 Prusy Królewskie 271, 272, 273  
 Prusy Książęce 273  
 Prusy Wschodnie 247, 281–286, 290, 292, 293  
 Prusy Zachodnie 251  
 Pruszków 419  
 Przygodziczki 415, 416  
 Purda 285, 292
- R**  
 Radłowo 13  
 Radom 381  
 Radomsko 422  
 Rama 56  
 Ramsowo 285  
 Rapperswil 419  
 Ravensbrück 423, 424  
 Reims 87, 88  
 Republika Włoska 18  
 Reszel 256, 279  
 RFN — Republika Federalna Niemiec 28  
 Rom/Roma (Rzym) 21, 22, 52, 54, 56, 63, 67, 71, 108, 110, 221, 233, 235, 236, 241, 242, 328, 330, 332, 333, 431, 432  
 Rosja 21, 303, 304  
 Rotterdam 345  
 Rożnowo 289  
 Rössel (Reszel) 277  
 RP — Rzeczpospolita Polska 381  
 Rumunia 304  
 Rychnowo 263  
 Ryga 418  
 Rytwiany 423, 424, 426  
 Rzeczpospolita 272, 299  
 Rzeczypospolita Polska 14, 123, 269–272, 276, 295, 423  
 Rzesza Niemiecka 293, 418  
 Rzym 15, 17, 19, 20, 25, 28, 60, 101, 107, 108, 224, 271, 275, 276, 279, 280, 289, 296, 300–304, 327, 340, 349, 360, 361, 375, 383  
 Rzymska Stolica (Watykan) 58
- S**  
 Sachsenhausen 282  
 Saksonia 36  
 Salamanka 107  
 Salerno 98  
 Sandomierz 427  
 Sankt Augustin 4  
 Sanktpetersburg 297  
 Santa Marta La Real, klasztor 105  
 Sask 298  
 Sassoferrata 181–189, zob. Saxoferrato  
 Saxoferrato 181–189  
 Schelling 52  
 Sérignan 64

- Serock 248  
 Sewilla 89, 90, 95, 98, 183, 187, 188  
 Sherwood 36  
 Sichów 423, 426, 427  
 Siedlce 4, 205  
 Siekierki 375  
 Sielec 424, 426  
 Skajboty 288  
 Skarżysko-Kamienna 422  
 Skierniewice 21  
 Słupia 424  
 Smyrna 327  
 Sodomia 223  
 Sornbona 105  
 Sroczkowo 424  
 St. Andrews 37  
 St. Augustin 97  
 St. Bonaventure, NY 38, 66, 68  
 Stalowa Wola 215, 391, 394  
 Stany Zjednoczone AP 68  
 Starożytny Wschód 222, 227  
 Staszów 424–426  
 Stoczek Klasztorny 256  
 Stolica Apostolska 13–15, 17–29, 52, 287, 302, 328, 331, 333, 335, 362, 381  
 Stolica Piotrowa (Watykan) 52, 287  
 Stolica Święta (Watykan) 27, 272, 273  
 Strassburg 78  
 Straszewo 289  
 Strużki 426, 427  
 Stuttgart 33, 197, 227, 242  
 Stutthof 426  
 Suza 99  
 Sychen 227  
 Sycylia 51, 52, 98, 101, 105  
 Syjon, wzgórze w Jerozolimie; Jeruzalem 57, 209  
 Synaj 198, 211  
 Syrakuzy 24  
 Syria 101  
 Szalmia 287  
 Sząbruk 253  
 Szczecin 272  
 Szczeglice 424  
 Szczucin 426  
 Szkocja 34  
 Sztum 284, 286  
 Szwagrowo 427  
 Szwajcaria 383  
 Szwecja 271, 279  
 Śląsk 416  
 Śródka, dzielnica Poznania 427  
 Święta Lipka 272  
 Święta Siekierka (Heiligenbeil, Mamonowo) 271  
 Święte Cesarstwo Rzymskie 108  
 Święty Gaj 384  
 Tatry 375  
 Taurini (Turyn) 433  
 Toledo 98  
 Toronto 324  
 Toruń 28  
 Trento (Trydent) 66  
 Troyes 88, 92, 96  
 Trypolis 100  
 Trzciana 289  
 Trzebnica 264  
 III [Trzecia] Rzesza 299, 300  
 Tunis 100  
 Turcja 303  
 Turnhout 36  
 Turonensi (Turyn) 183  
 Turowo 283  
 Tursko 427  
 Tübingen (Tybinga) 67, 240, 242, 317, 433  
 Tyrol 292  
 Ukraina 303, 304  
 Ukraina Zachodnia 298, 304  
 Unieszewo 287  
 Uppsala 153, 278  
 Ur 199  
 USA 67  
 Varsaviae (Warszawa) 23  
 Vauvert, siedziba kartuzów 103  
 Vaticano (Watykan) 21  
 Venatura 181  
 Venetis (Wenecja) 53  
 Verona 51  
 Vienn 105, 107, 112  
 Villa Dei 77, 78, 82, 83  
 Vluyn 202  
 Warmia 14, 22, 28, 247, 249, 261, 266, 267, 269, 271, 273–275, 277–283, 287, 289–293, 365, 367, 384, 418, 430  
 „Warmińska” Częstochowa (Gietrzwałd) 250  
 Warszawa 4, 15, 18, 19, 21–29, 33, 35, 41–44, 47, 52, 77, 98–100, 107, 109, 113–115, 125, 130, 135, 136, 154, 157, 170, 176, 193, 199, 206, 209, 212–215, 218, 219, 221, 222, 226, 230, 258, 260–262, 269–271, 274, 276, 277, 281, 284, 291, 298, 300, 301, 302, 304, 315,



- 317, 325, 332, 341, 348, 358, 366, 371, 391,  
394, 396, 397, 402, 407, 418, 420, 422,  
431–433
- Warta, rz. 420
- Washington 229
- Watykan 284, 285, 289, 339
- Wawel, dz. Krakowa 21
- Wenecja 105
- Westfalia 100
- Westpreussen (Prusy Wschodnie) 277
- Węgry 99
- Wiedeń 77
- Wielkie Księstwo Litewskie 297
- Wielkopolska 418, 419, 425, 427, 428, 430
- Wieluń 415
- Wien (Wiedeń) 35, 51, 108, 156, 197, 431
- Wilczków 282
- Wilno 297, 375
- Wiśła, rz. 24, 427
- Włochy 28, 329, 330, 374
- Włocławek 261, 262
- Wrocław 28, 36, 77, 85, 114, 166, 243, 263, 264,  
274, 394, 432
- Wrzesina 283, 285, 290, 291
- Wschód 51, 357, 379
- Würzburg 154, 195, 199, 201, 202
- Wyspy Brytyjskie 309
- Wzgórza Golan 360, 364
- York 87
- Zachód 51, 78, 97, 99, 101, 357, 423
- Zakrzewo 290, 294
- Zamek Królewski w Warszawie 24
- Zamość 302
- Zegrze Pomorskie k. Koszalina 359
- Zevenkerken 420
- Ziemia Obiecana 203, 343
- Ziemia Malborska 273
- Ziemia Mazurska 287
- Ziemia Święta 102
- Ziemia Warmińska 287
- Ziemie Ruskie 303
- Ziemie Zachodnie 419
- Ziemie Zachodnie i Północne 428
- ZSRR — Związek Socjalistycznych Republik  
Radzieckich 298, 300, 304, 425
- Zupthamia (Züpfthen) 78, 79
- Züpfthen 78
- Zürich 244
- Żagań 417



## SKOROWIDZ NAZW I NAZWISK

- Abbati de Rames 188  
Abelard Piotr 34, 35, 41, 47, 158  
Abir P.A. 237, 238, 243  
Abraham 99, 199, 219, 220, 229, 316  
Abram (Abraham), bibl. 53  
Abramowski Marian 418  
Academia Litterarum Cracoviensis 181  
Academia Regia Borusica 33  
Achaz, król Judy (736–716) 70–72  
Achremczyk Stanisław 270  
Adam, bibl. 184, 185  
Adamczewski W. SJ 20  
Adamski Stanisław, ks. inf., późn. bp katowicki 22, 23  
Adelard z Bath 41, 48  
Adonis 202  
Aggeusz, prorok 216  
Akademia Krakowska 85  
Akademia Medyczna w Lublinie 430  
Akademia Misyjna na Majorce 107  
Akademia Podlaska w Siedlcach 4, 205  
Akademia Rolnicza im. Hugona Kołłątaja w Krakowie 15  
Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (od 1999 — Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) 15  
Akademy berlińscy 417  
Akademie Völker und Kulturen, St. Augustin 97  
Akcja Katolicka 420  
Akwina (św. Franciszek) 100, 102, 342  
Albert of Saxony's (Albert Rickmersdorf) 36  
Albert Wielki 42, 48, 158  
Aleksander (A. de Villa Dei) 78, 79, 82  
Albertz R. 230  
Aleksander de Villa Dei 77, 78, 82, 83  
Aleksander, św. 21  
Aleksander III, pp (1159–1181) 60, 184, 187, 188  
Alexandri (Aleksander de Villa Dei) 77  
Al-Ghazali 115  
Alkuin z Yorku 87  
Alt A. 202  
Altholz J.L. 307  
Alvarez-Gomez M. 153, 154, 156, 158, 161  
Amann E. 329  
Amat Ramon (Rajmund Lull) 103  
Amatorski Teatr Studencki 385  
Ambroży, św. 185, 188, 344  
Amir-Moezzi Ali M. 98  
Amnesty International 380  
Amos, prorok bibl. 94  
Anaklet, antypapież 59  
Anaksagoras 44, 166  
Andenna G. 51  
André de Saint-Victor (Andrzej od św. Wiktora) 72  
Andruszkiewicz A. 402–404, 412  
Andrzej od św. Wiktora, mnich august. († 1175) 72, 73  
Andrzej, św. 420  
Anna, żona Elkany 220  
Anonim 83  
Anonymus 82–84  
Anselm von Canterbury (Anzelm z Canterbury) 39  
Antoni Andrzejowy 42, 48  
Antoni, wykładowca w Gietrzwałdzie 261  
Antychryst 74  
Anzelm 158, 159  
Anzelm z Canterbury 34, 41, 48  
Anzelm z Laonu 66  
Apostoł Narodów (św. Paweł) 213  
Arabowie 98, 178, 179  
Arbeitsamt (Urząd Zatrudnienia) 427  
Archidiecezjalny Dom Rekolekcyjny 265  
Archimedes 99  
Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 269  
Archiwum Biskupie 269  
Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary 303  
Archiwum Wojewódzkie w Olsztynie 426  
Areopagita (Pseudo-Dionizy) 153, 155  
Aristoteles (Arystoteles) 33, 37, 39, 42, 122, 136, 137, 138, 140, 141, 144, 145, 147

- Arka Przymierza 196  
 Arkadiusz Piotr, ks., rektor wileńskiego Kolegium Greckiego 297  
 Arystoteles 33–37, 43, 44, 46, 47, 99, 113–123, 135–141, 144, 149–151, 157, 159  
 Ashworth E.J. 37  
 Asyryjczycy 59  
 Aszera, bóstwo 195  
 Atanazy, św. 344  
 Augrain Ch. 224  
 Augustyn, św. 41, 42, 44, 45, 47, 48, 89, 90, 92, 95, 96, 127, 132, 155, 157, 161, 170–172, 185, 187, 188, 319, 344  
 Aureoli Piotr 45  
 Averroes (Ibn Roszd, 1126–1198), arab. filozof 99, 135–139, 142–151  
 Avicenna 99, zob. Awicenna  
 Awerrości 108  
 Awicenna (Avicenna, Ibn Sina, 980–1037) arab. lek. i filozof 47
- Baaken G. 51**  
 Baal, bóstwo 195  
 Babicka Helena, katecheta 373, 386  
 Babilończycy 56  
 Bachus 202  
 Bacon Roger 109, 114  
 Badacze Pisma Świętego 427  
 Badawi Abdurrahman 136  
 Badowski Z. 21  
*Bafia Stanisław* CSsR, ks. dr hab., prof. UWM 4  
 Bałyk B., ks. 296  
 Banaszkiwicz M. 402–404, 412  
 Baniewska B. 374, 379, 386  
 Bank Ludowy 282, 283  
 Barabasz Bernard 288  
 Baran A. 385  
 Baranek (Chrystus) 238, 242, 245  
 Barbara S. 373, 382  
 Barbara, św. 271  
 Barcz Franciszek 287, 289  
 Barczewski Andrzej, ks. 287  
 Barczewski Walenty (1856–1928), ks. 282, 284, 286  
 Barr D.L. 239  
 Barth Karl 318  
 Bartnicki R. 218  
 Bartnik Cz.S. 52, 395  
 Bartoli M. 67  
 Bartolo z Sassoferato 181–189  
 Bartolus de Saxoferato (Bartolo z Sassoferato) 181, 182, 189  
 Bartsch Fryderyk, jezuita (1552–1609) 277, 278, 280  
 Batszeba, żona Uriasza, cudzołożnica 205, 214
- Bauckham R. 242–244  
 Bazyli, św. 344  
 Bazylianie 303  
 Bąk, parafianin 427  
 Bea A.  
 Beatrycze, ukochana Dantego  
 Bederski, dyr. Biblioteki Raczyńskich 419  
 Bednorz M. 272, 279  
 Behemot 234  
 Beinert W. 97  
 Bekker Immanuel 33  
 Bellotti aut. obrazu Jana Pawła II 30  
 Bender J. 271  
 Bender Ryszard 302, 303, 305, 429, 430  
 Benedykt, św. 330  
 Benedykt XV, pp 21, 333  
 Bensch Teodor, ks. dr, adm. apost. 258  
 Berdiñán C. 245  
 Berent Szymon, jezuita 273  
 Berger 424  
 Bernanos George, pisarz fr. 315  
 Bernard z Clairvaux, św. 54, 126, 132  
 Bernardo di Clairvaux (św. Bernard z Clairvaux) 51  
 Berndt R. 72  
 Bestia, bibl. 237, 244  
 Bettoni E. 65  
 Biblioteca Universitatis Patavinae 69  
 Biblioteka Antoniana w Padwie 54  
 Biblioteka „Collegium Societatis Iesu” w Braniewie 278  
 Biblioteka Elbląska 271  
 Biblioteka Kapitułna w Gnieźnie 425  
 Biblioteka Kolegium Jezuickiego w Braniewie 278  
 Biblioteka Raczyńskich w Poznaniu 419–421, 428  
 Biblioteka Seminaryjna w Poznaniu 415  
 Bieda Dionizy, diakon 25  
*Bielawny Krzysztof*, ks. 247–267  
 Biem Marcin z Olkusza 37  
 Bierdajew N. 316  
 Biernat J. 386  
 Bihl M. 64  
 Bilicka Beata, katecheta 373, 376, 377, 378, 381, 384, 386  
 Bilitewski Robert (1859–1935), ks. dr 282  
 Billingham Ryszard 36  
 Bird T.A. 226  
 Biskup Marian 270  
 Biskupski, ks. 260  
 Biuro Prasowe Episkopatu Polski 27  
 Blanquerna, tyt. bohater powieści R. Lulla 106  
 Btalnický R. 242  
 Bludau Augustyn, bp 251, 282–285, 289  
 Bludau M. 273

- Bloch 429  
Błachowski, prof. 421  
Bobbkiewicz M. 372, 374, 380, 384  
Bobone Giacinto, kard. (późn. Celestyn III, pp) 60  
Bocheński J.M., OP 397  
Boczar M. 114  
Bodniak Stanisław, prof. 426  
Boecjusz 36, 48, 157  
Bolonek Janusz, ks. prałat 28  
Bonaelli 66, zob. Bonelli  
Bonawentura, św., gen. zak. franciszkanów 64, 65, 71, 126, 132, 155  
Bonelli 66, 67  
Bonifacy VIII, pp, św. 108, 187, 329  
Borelli Y. 183  
Boring M.E. 241  
Borowski Władysław, ks. 258  
Borzyszkowski Marian, ks. prof. dr hab. 250, 257, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 382, 383  
Boumann C.A. 274  
Bos E.P., prof. 80, 82  
Bosko Jan, ks. 381, 383  
Boym Michał, misjonarz 383  
Braakhuis H.A.G. 36, 37  
Bractwa religijne 331  
Bractwo Bogurodzicy (prawosławne) 296  
Bractwo Serca Jezusowego 286  
Bradwardine Tomasz 116, 120, 121, 123  
Brama Mnisza w Braniewie 270  
Branderburger E. 244  
Brandtstaetter Roman 385  
Bravo S. 225  
Bredov G. von 177  
Breuer C. 217, 220  
Brito Radulphus 79  
Brodrick J. 269  
Brousseau-Beuermann C. dr 80  
Brown M.A. 38  
Brunon, św. 256  
Brückner Aleksander, prof. 417  
Brzeziwicz Euzebiusz, ks. inf. 21  
Brzozowska Teresa 381, 383, 385  
Brzozowski M. 397  
Buchoholz E. 255  
Bukowicz J., ks. 260  
Buliński, ks. 297  
Bultmann R. 317, 318  
Bułak T. 380  
Burczak M. 379  
Burdalska M. 386  
Buridan Johannes (Jan Burydan) 39, 116  
Büridanus Johannes (Jan Burydan) 37  
Burley Walter 36, 42, 48, 116  
Burr David 64, 65, 69  
Bursche J. 269  
Bursill-Hall G.L. 82  
Bursztyka A. 385  
Burydan Jan 36, 37, 83, 125  
Busch P. 242  
Buser Wiliam z Hensden 36, 37  
Bürkle H. 102  
Cambridge University Press 115  
Candia Piotr de 36  
Capella Marcján 87  
Caputano C. 53  
Carabine D. 87  
Caretto V. 377  
„Caritas” 257, 369  
Carretero M.U. 333  
Casaroli Agostino, abp 27  
Cavigioli G. 328  
Cecylia, św. 383  
Celestyn III (1191–1198), pp 60  
Celestyn V, pp 108  
„Centrum” — partia 282, 292  
Cepiel Karol, ks. 424  
Cepielowie, rodzice ks. Karola 424  
Cerbar 183  
Cerkiew unicka 303  
Certa, ks. 289  
Cesarska Akademia Umiejętności w Krakowie 181  
Chalcydiusz, tłumacz 41  
Chaldejczycy 60  
Charles R.H. 237  
Charles the Bald (Karol Wielki) 96  
Charońska E. 402  
Chatton Walter 115  
Chenu Marie-Dominique OP 72, 136  
Chevalier Maurice 356  
Chiarlo Carlo, ks. prałat, audytor nuncjatury w Warszawie 22–24  
Childress J.F. 308  
*Chłosta Jan* 281–293, 281  
Chołoiński Jan, ks. proboszcz 423, 424  
Chojnacki Stanisław, ks. 258  
Chojnowski Zbigniew 385  
Chorążewicz H. 374, 382  
Choromański Zygmunt, bp 27  
Christianson G. 179  
Chudy Kazimierz SJ 27, 28  
Chylińska-Walewska D. 381  
Ciaciuch, kpt, dow. poznańskiej kompanii ochotn. 417  
Ciceri A. 63  
Civitas Christiana 281  
Colasuonno Francesco, abp 28

- Collegium Romanum (Kolegium rzymskie) 275  
 Colli Carlo, ks. prałat, sekretarz nuncjatury  
 w Warszawie 22, 24, 25  
 Collins Yarbrow A. 239  
 Commendone Jan Franciszek, nuncjusz 270  
 Congregatio Beatissimae Virginae Mariae An-  
 nuntiatae 277  
 Congregatio Cleri et Civium sub titulo B. Vir-  
 ginis Annuntiatae in templo Societatis Iesu  
 278  
 Congregatio Mariana (Sodaliczka Mariańska) 276  
 Contreni J.J. 87  
 Coogan M.D. 226  
 Corsini E. 244  
 Cortesi Filippo, abp, nuncjusz w Polsce  
 (1936–1939) 24–26  
 Corti A. 221  
 Couturier J. 311  
 Covington M. 79, 80  
 Crawford Stuart F. 135  
 Crepon P. 342  
 Crivelli Umberto, ojciec Lucjusza III, późn. pp  
 Urban III 52  
 Croce 317  
 Crombie A.C. 114  
 „Cud nad Wisłą” (15. sierpnia 1920) 24  
 Cusanus Nicolaus 154  
 Cybulska W. 382, 383  
 Cymbała Jan, ks. kanclerz 381  
 Cyprian, św. 343  
 Cyriak, bp Konstantynopola 185  
 Cystersi 126  
 Cywiński Bohdan 300, 301  
 XIV Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie 380  
 XV Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie 380  
 XIV Warmińskie Dni Duszpasterskie w Olsz-  
 tynie 380  
 IV. [Czwarta] Dzielnica Związku Polaków  
 w Niemczech 281–283, 287, 288, 290
- Ćwierz M. 64, 65
- Dacus Simon 79  
 Dągiel M. 365, 367, 370, 373, 374, 380, 382,  
 383, 385, 386  
 Dalbor Edmund, abp gnieźn.-pozn. 22–24  
 Damazy, pp, autor pseudo-izydoriańskiego listu  
 do Stefana 186, 188  
 Damylenko T. 300  
 Danylenko S.T. 300  
 Damiani Piotr 158  
 Dante Alighieri 105  
 Darowska Marcelina, bł. 383  
 Davidson R.T. 308, 321  
 Dawid, król 55, 99, 185, 207, 209, 210, 213,  
 214, 218, 219, 343  
 Dąbrowski Bronisław, bp 27  
 Dąbrowski Jan, prof. 423  
 Deér J. 51  
 Deja B.M. 380, 381  
 Delacroix S., red. 110  
 Demel Maciej 402  
 De Fraja v. 53  
 De Gennaro G. 239  
 De Leo P. 54  
 De Lubac Henri 52, 53  
 Delumeau J. 274  
 Deissler A. 230  
 Delorme F. 65, 67  
 Demokryt 44  
 Demski Władysław (1884–1940), ks. 282  
 Deppner H. 271, 273  
 Derdziuk A. 320  
 Deskur Andrzej, ks. prałat 27, 28  
 Deuteroizajasz, prorok 216  
 Deutero-Izajasz (domniemany autor rozdz.  
 40–55 Księgi Izajasza) 70  
 Dębicki J. 34  
 Diaz Ivan, ks. prałat 28  
 Diceto Radulfus de, kronikarz 60  
 Dillenschneider C. 329  
 Di Napoli G. 53  
 Dinzelbacher P. 107  
 Dionizy Areopagita 42, 125, 156  
 Długokęcki W. 271  
 Dobrzański Jan 428  
 Dobrzyński R. 374, 387  
 Dmowski Roman 395  
 Dom NMP w Gietrzwałdzie, obecnie: Dom Die-  
 czejalny 252–260, 263, 265, 266  
 Dom Polski w Olsztynie 288  
 Dom Pielgrzyma im. Jana Pawła II w Gietrzwał-  
 dzie 265, 266  
 Dom Zakonny Zgromadzenia Księżki Marianów  
 w Gietrzwałdzie 259, 261  
 Domagała J. 380  
 Domański Bolesław, ks. dr 282, 288, 289  
 Domański H. 396  
 Dominik, św. 102, 187  
 Dominika 385  
 Dominikanie 100, 101, 105, 110  
 Donat 77, 82, 83  
 Dorkowska M. 378, 379  
 Dorożala Witalis 420  
 Doucet V. 69  
 Dowództwo Okręgu Korpusu VII w Poznaniu  
 426  
 Droga Neokatechumenalna, ruch 372  
 II [Druga] Rzeczypospolita 17, 20, 21  
 II [Drugi] Polski Synod Plenarny 370

- Drodz J. 200  
 Drzazga Józef, bp, ordynariusz Diec. Warmiń-  
 kiej 263  
 Dschulnigg P. 195, 203  
 Dubarle A.M. 243  
 Dubrownik A. 378  
 Duhr B. 280  
 Duns Jan Szkot 46, 99, 115, 160  
 Dusza I. 384  
 Dusza W. 372, 384  
 Duś Marian, bp pom. 28  
 Działyński Michał, sufragan 279  
 Dziechcińska H. 274  
 Dzielska M. 155  
 X Sesja Kościelnych Ośrodków Naukowych  
 Metropolii Warmińskiej 383  
 X [Dziesiąte] Sympozjum Ekumeniczne w Olsz-  
 tynie 371  
 Dzieło Maryi — ruch 372  
 Dzieweczka Onezyfor, metrop. kijowski 297  
 Dżihad (święta wojna) 342, 343
- Eberhard Hiszpański 77  
 Eckhart Mistrz 129, 153, 166  
 Eco Umberto 114  
 Edykt Mediolański (313) 344  
 Eerenbeemt L. von den 221  
 Egipcjanie 59, 200  
 Eichhorn A. 272  
 Elblążanie 272  
 Eliade Mircea 176  
 Eliot T. 378  
 Elkana, mąż Anny 220  
 Elliger K. 196, 218  
 Elżbieta, bibl. 53  
 Emmanuel (= Jezus Chrystus, lub Maryja Dzie-  
 wica) 63, 67, 70–72  
 Empedokles 44  
 Enders H.W. 79  
 Episkopat Polski 22, 27, 265  
 Erazm z Rotterdamu 345  
 Eriugena Jan Szkot, filozof i teolog irlandzki  
 34, 48, 87, 88, 90–93, 95, 96  
 „Ermlanderka” (*Ermландische Zeitung*) 251  
 Estreicher Tadeusz, prof. 423  
 Euklides 99, 113, 116, 117, 119, 120, 122, 157  
 Europejskie Centrum Edukacji w Braniewie 280  
 Europejskie Spotkanie Młodych 386  
 Eusebius Nikomedensis 55  
 Ewa, bibl. 184, 185  
 Ewelina s.M. CSC (Gabriela Kobiela) 391  
 Ezdrasz, pisarz 203  
 Ezechiasz 55, 56, 61, 386  
 Ezechiel, prorok 207, 209, 210, 211, 220
- Fabro C. 315  
 Fahe Piotr, jezuita 271  
 Falk Z. 225  
 Falcando U. 52  
 Falcandus Hugon 52  
 Farkaš P. 236, 238, 242  
 Farolfi Antonio, ks. prałat, sekr. nuncjatury  
 w Warszawie 21  
 Faustyna Siostra (Kowalska) 213  
 Fedorowicz M. 396  
 Ferrari, kard. 22  
 Ferreri Zachariasz, nuncjusz w Polsce  
 (1519–1521) 20  
 Feszczyn I. 365, 368, 374–377, 379–382, 384,  
 385  
 Feszczyn T. 365, 371, 373, 381, 382, 384  
 Fiedler, dr 419  
 Figura M. 52  
 Fijałek Jan, ks. dr, prof. UJ 181  
 Filipiak M. 211, 213, 221, 222, 224, 225, 229,  
 230  
 Filipowski Joseph 181  
 Filon (Philon) 155  
 Firkowska-Mankiewicz A. 396  
 Fittkau A., matka ks. Gerarda 257  
 Fittkau Gerard, ks. 257  
 Fland Robert 36  
 Flasch K. 154, 155, 159  
 Flawiusz Józef 201  
 Flood D. OFM 64–68  
 Florus z Lyonu 88, 92–96  
 „Focolari”, ruch 372  
 Foreign Office (ang. Min. Spraw. Zagr.) 303  
 Formanowicz Leon, ks. kanonik 425, 428  
 Franciszek Ksawery, św. 417  
 Franciszek Salezy, św. 360  
 Franciszek z Asyżu, św. 15, 101, 110, 111, 186,  
 187, 378, 383, 385  
 Franciszkanie 100, 101, 105, 256, 420  
 Franciszkanie Mniejsi 110  
 Francuzi 356  
 Franklin A. 125  
 Frankowie 87  
 Freud Sigmund/Zygmunt 324  
 Friedberg Aemilius 182, 184–187  
 Fromm Erich 324  
 Front Odrodzenia Polski 298  
 Fryderyk Barbarossa, cesarz 51, 52, 60, 62  
 Fryderyk II, cesarz 101  
 Frymer-Kensky T.S. 227  
 Funk, wydawca 327
- Gabriel Archanioł 99, 186  
 Gajek S. 296  
 Galen 99

- Gál G. OFM 64, 66–68  
 Gałdyński Tadeusz, asystent Katolickiego Związku Absyntenów 416  
 Gansiniec R. 77, 85  
 Gaspar J. 229  
 „Gazeta Olsztyńska” 250, 251  
 Gąsiorowska Elżbieta 415  
 Gebethner G. 181  
 Gehrman Edward, ks. 287  
*Gensler Marek 41–49, 42*  
 Gerber U. 38  
 Gerardus de Zupthania (Gerard z Züpthen) 78–80, 82  
 Gerhard z Züpthen 78, 82  
 Gersh S. 92  
 Gerson J. 126, 132  
 Gestapo 421  
 Gieburowski Józef, konsul 282, 284, 287  
 Giecwicz Z. 381  
 Gierek Edward 28  
 Giertych J. 271  
 Giesen H. 242  
 Gilson É. 109, 136, 154, 161, 162, 163, 172  
 Gimnazjum biskupie w Lublinie 418  
 Gioacchino da Fiore (Joachim z Fiore) 53, 54, 56, 60, 62  
 Giovanni in Fiore (Joachim z Fiore) 51, 53  
 Glemp Józef, bp olsztyński 263, 266  
 — prymas 28  
 Gloger S. 270  
 Glorieux P. 35, 37  
 Glorieux S. 65  
 Głęb Tadeusz, ks. salezjanin 25, 26  
 Głogowczyk (Jan z Głogowa) 77–85  
 Głogowita (Jan z Głogowa) 85  
 Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk 295  
 Godau A. 115, 118, 122  
 Godfryd z Auxerre, opat 54, 57, 59  
 Godtke Konrad 270  
 Goertz Roch 289  
 Gomułka Władysław 28  
 Goryński Feliks, ks. 287  
 Goryczewa Tatiana 369  
 Gosvin de Marbais 80  
 Gottschalk, mnich z Orbais 88–90, 92, 96  
 Górecki, rektor UWM 30  
 Górny G. 356  
 Górski Tadeusz, ks., Marianin 258, 260  
 Graboś A. 68, 72  
 Grabowski G. 372  
 Grabowski T. 221  
 Gracjan 187, 188  
 Gratiani (Gracjan) 182, 184–189  
 Greckokatolicki Konsystorz w Chełmie 296  
 Grecy 41, 99, 194  
 Gredegang, bp z Metz 330  
 Gregori IX (pp Grzegorz IX) 183, 184, 185, 188  
 Grekokatolicy ukraińscy 296  
 Grosseteste Robert 114  
 Groszkowska M. 378  
 Grot Z. 430  
 Groth A. 272  
 Grudziński, hr, fundator Domu Pielgrzyma w Gietrzwładzie 265  
 Grundmann H. 52, 54, 56, 58, 60, 62  
 Grupa biblijna absolwentów Studium Trzyletniego IKCh 386  
 Grupa Katechetyczna IKCh 381  
 Grygiel S. 315  
 Grygier Tadeusz 426  
 Grzegorz VIII, pp 58  
 Grzegorz IX, św. Wielki, pp 185, 187, 188  
 Grzegorz X, pp 100  
 Grzegorz XIII, pp 276  
 Grzegorz XV, pp 108  
 Grzegorz z Nyssy 155  
 Grzegorzewska M. 399  
*Grzeszczak Jan, ks. 51–62, 52, 60*  
 Guardini R. 391, 393  
 Gui Bernard, inkwizytor dominikański 64  
 GUKPPIW — Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk 295  
 Gul T. 384  
 Gumbolt Jan, stolarz 253  
*Guzowski Jan, ks. dr 4, 415*  
  
 Haag H. 196, 197, 199  
 Hagenau Szymon, jezuita 270  
 Hanowski Jan (1873–1968), ks. 255, 258, 283  
 Harasim A. 373, 382  
 Harclay Henryk, filozof 115  
 Hardt D. 378  
 Hammurabi 221  
 Harasiewicz M. 297  
 Haubst R. 177  
 Hauret Ch. 228  
 Hebrajczycy 242, 343  
 Hegel G.W. 315  
 Heidegger M. 318  
 Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 92  
 Heimatdienst 290  
 Heimeryk de Campo 158  
 Heinrich VI (Henryk VI) 51  
 Heinzle J. 34  
 Heitman Fr., architekt 253  
 Helander B.H. 153, 154, 158, 159  
 Henryk VI, syn cesarza Fryderyka Barbarossy 51, 52, 58, 62  
 Henryk z Gandawy 46, 47



- Henryk z Suzy 99  
Herbst Benedykt 273  
Heraklit 315  
Heretycy 102, 109  
Herodot 327  
Herrgott G. 221, 225, 227  
Hessen S. 391  
Hieronim (ok. 331–419), św. egzegeta 71, 185, 188  
Hierenberger G. 226  
Hilary 48  
Hilgenreiner K. 181  
Hinkmar z Reims, abp Reims 87–89  
Hiob, bibl. 99, 210–212, 221  
Hiszpańska B. 378  
Hitlerowcy 282, 283, 416  
Hlond Augustyn, kard. 26, 288, 291  
Hochenzollern Albrecht, książę pruski 271  
*Hochleitner Janusz* 269–280, 271, 272, 274  
Hoffmann, archiwista 426  
Hogan F. 377, 380  
Hohenstaufenowie, dynastia 51  
Hohmann August 287  
Hołubowicz H. 381, 386  
Homer 315  
Honorius Augustodunensis (Honoriusz ze Szkocji) 34  
Honoriusz ze Szkocji 34  
Honoriusz IV, pp 107  
Hopfl H. 225  
Horodyński W. 273  
„Hosianum” (w Braniewie) 269–272  
Hosius St. (Stanisław Hozjusz) 272  
Hourani A. 342  
Hozjusz S., kard. 15, 269–272, 275  
Hraban Maur 88, 89  
Hryniewicz W. 296, 304  
Hubert, św. 375  
Hugon od św. Wiktora 127
- Iacobus de Paradiso 127, 130, 131, 132, 133, zob. Jakub z Paradyża  
Ibn Roszd (Abu al Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd) 135–152  
Ibn Rushd (Ibn Roszd) 136  
IKCh — Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 365–389  
Ilwicka Z. 377, 378, 382  
Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 365–389  
Innocenty II pp (1130–1143) 59  
Innocenty III (1198–1216), pp 183–185, 187, 188  
Innocenty IV (1243–1254), pp 99  
Innozenzo III (pp Innocenty III) 51
- Instytut Filozofii UKSW 125  
Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 77, 153  
Instytut Katolicki w Gietrzwałdzie 247, 263, 265  
Instytut Katolicki we Wrocławiu 263  
Instytut Ślubów Jasnogórskich Narodu 27  
Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych 298  
Ioannes Glogoviensis (Jan z Głogowa; Głogowczyk) 77–80, 82–85  
Irena 375  
Isaiah (Izajasz) 73  
Islam 342, 343  
Izaak, bibl. 53, 219, 220, 316  
Izajasz, prorok 63, 68–74, 342  
Izbicki T.M. 179  
Izrael (lud) 58, 193, 195–201, 203, 204, 209, 212, 213, 215, 217, 226, 227, 343  
Izraelici 54, 196, 199, 200, 210, 224  
Izydor z Sewilli 89, 90, 94, 95, 183, 187, 188
- Jabłońska Maria Zenona, s. 382  
Jachnowicz R. 378  
Jacob von Paradies 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jacobi K. 36, 38, 164  
Jadwiga, królowa, św. 372, 374, 424  
Jagiellonowie, fundacja Uniwersytetu Krakowskiego 38  
Jahwe 69, 208–210, 212, 216, 221, 223, 228  
Jakub Cysters 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jakub, bibl. 53, 55, 99  
Jakub Kartuz 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jakub I, król, zdobywca Majorki 103, 110  
Jakub II, król 104  
Jakub, św. 13, 188, 288, 292, 343, 367  
Jakub z Erfurtu 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jakub z Krakowa 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jakub z Mogiły 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jakub z Paradyża (1381–1465) 125–133  
Jakub z Polski 125; zob. Jakub z Paradyża  
Jakubiec Cz. 211  
Jan Chrzyciel, św. 53, 186, 360  
Jan XXIII, pp 339, 345, 346, 347, 353, 363  
Jan Ewangelista 186, 233  
Jan Damasceński 106  
Jan, papież 184  
Jan Paweł II, pp 13, 17, 18, 30, 98, 247, 263, 266, 267, 282, 339, 340–342, 346, 349–354, 356–365, 367–371, 375, 379, 380, 382, 388, 389, 395, 397  
Jan Szkot Eriugena 41, 87–93, 95  
Jan z Głogowa (Ioannes Glogoviensis; Głogowczyk) 37, 77, 78, 83, 84  
Jan z Holandii 36

- Jan z Janduno 47  
 Janicka K. 396  
 Jankowska-Fejnas Halina 428  
 Jankowski Wacław, red. 289  
 Janowski W. 279  
 Jaroszyk Kazimierz 290  
 Jasińska Maria, druga żona A. Wojtkowskiego 429  
 Jasiński Janusz, prof. 430  
 Jaspers K. 154  
 Jastrzębska, właścicielka pensji w Rydze 418  
 Jechoniasz 57, 61  
 Jefte, syn nierządnic 226  
 Jeleńska L. 391, 399  
 Jepsen A. 224  
 Jeremiasz 58, 60, 211  
 Jezabel, bib. 244  
 Jezierscy, Maksymilian i Tekla z Węgieńców 22  
 Jezirski Jacek, bp 365, 367, 369–372, 383, 386, 387  
 Jezuici 26, 270–273, 275, 278–280, 420  
 Jeździec 236, 237  
 „Jędrus” grupa partyzancka 426  
 JHWH — tetragramaton; żydowskie Imię Boga 193–196, 198–204  
 Joachim à Schelling 52  
 Joachim de Fiore (Joachim z Fiore) 52  
 Joachim of Fiore (Joachim z Fiore) 52  
 Joachim von Floris 52  
 Joachim z Fiore (1135–1202), opat kalabryjski 51–56, 57–62, 74  
 Joannes Henricus a Braunsbergensibus 271  
 Joachimski, agent 421  
 Jodko R. 370, 371  
 Johannes XXIII (Jan XXIII, pp) 364  
 Johannes Paul II (Jan Paweł II, pp) 364, 389  
 John Scottus (Jan Szkot Eriugena) 88, 93, 96  
 Jolivet J. 135  
 Jordan, stolarz z Królewca 253  
 Jozjasz, król żyd. (641–609 p.n.e.) 58, 59, 196, 203  
 Jozue 226  
 Józef, bibl. 99, 221  
 Józwiak Ewa, dziennikarka KAI 371  
 Juan Tous 107  
 Jubileusz Wojska i Policji 360, 361, 364  
 Jubileuszowy Rok Odkupienia (1984) 339  
 Juda Maria 428  
 Juda Tadeusz Apostoł, św. 253, 266  
 Julian Apostata, cesarz 55, 56  
 Juliusz Cezar 55  
 Jung C.G. 324  
 Jung-Palczewska E. 114, 117, 121, 122  
 Jurczyk B. 320  
 Jurczyński S. 386  
 Justyn, męczennik (ok. 155 r.) 97  
 Kabaj J. 87  
 Kaczmarek Jan, dr 288  
 Kaczyński K. 349, 350  
 Kadulka I. 276  
 KAI — Katolicka Agencja Informacyjna 20, 29  
 Kain 218, 221  
 Kainici, potomkowie Kaina 221  
 Kakowski Aleksander, abp warszawski, czł. Rady Regencyjnej 21–24  
 Kalinka Walerian, ks. 250  
 Kaller Maksymilian, bp 257, 283, 286, 288, 292  
 Kaltenbrunner G.-K. 106  
 Kałuza-Maniewska Elżbieta, dr 371, 382  
 „Kamienny Dom” w Braniewie 270  
 Kamieńska Anna 385  
 Kania I. 154, 155, 159  
 Kanizjusz Piotr 269  
 Kann C. 35, 36, 38  
 Kanonicy Laterańscy 330  
 Kant Immanuel 321  
 Kapituła Katedralna Warmińska 286  
 Kapituła Warmińska 247, 272, 365  
 Karan Augustyn, ks. dziekan olsztyński 248  
*Karczewski Marek*, ks. 233–246, 233  
 Karmela M. 381  
 Karnkowski Stanisław 272  
 Karol Łysy 87, 88  
 Karol Wielki 56, 87, 329–331  
 Kardingowie 56  
 Karpiński, ks., wik. gen. 263  
 Karta Praw Człowieka 344, 362; zob. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka  
 Kartuzia pw. św. Zbawiciela w Erfurcie 126  
 Kartuzi 103, 125, 126  
 Karwasieńska Jadwiga 428  
*Karzel Adam* — „SQL” 4  
 Kasprzak Wiktor, ks. 423–425  
 Katalończyk (Rajmund Lull) 103  
 Katarzyna, św. 253, 270  
 Katarzynki 255, 256  
 Katedra Historii Filozofii Polskiej UKSW 125  
 Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie 13, 15, 307  
 Kather, nabywca nieruchomości od sióstr Katarzynek w Gietrzwałdzie 252  
 Katolicka Agencja Informacyjna 371  
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 427  
 Katolicki Uniwersytet Ludowy (w Poznaniu) 418  
 Katolicki Związek Dziewcząt Diecezji Warmińskiej 257  
 Katolickie Stowarzyszenie Abstynentów 420  
 Katolickie Stowarzyszenie Mężów 420  
 Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej 420, 427  
 Katolickie Stowarzyszenie Pielęgniarek i Położnych Polskich 373

- Keferstein Halina 275, 278  
 Keffer K. 38  
 Keller C.A. 240  
 Kenny A. 115  
 Kensbock Jan (1863–1935), ks. 283, 291  
 Kiejdo K.H. 373, 382  
 Kierkegaard Søren Aabye, duń. fil. 315, 316  
 Kiessling N.K. 234  
*Kijas Zdzistaw J.* OFM Conv 63–75, 63, 64, 66, 73  
 Kijewska A. 87, 155, 164, 176  
 Kilwardby Robert 45, 114  
 Kilvington Ryszard 114, 117–123  
 Kimball R.C. 309  
 Klaus G. 158  
 Kleiner Juliusz 429  
 Klemens III, pp 52, 58, 60  
 Klemens, św. 256  
 Klemens Rzymiski 327  
 Klemens XIII, pp 110  
 Klenart Emil, ks. 258  
 Klepacki Władysław 422  
 Kliche, ks. dr 416  
 Klima J. 221  
 Klimek Franciszek, ks. 292  
 Klimuk R. 379  
 Klingenberg B. 376, 382  
 Klink Franciszek, ks. 258  
 Kłoczowski J. 274  
 Kłodawska E. 379  
 Kneepkens C.H. 37, 79, 82, 84  
 Knowles M.D. 35  
*Kobiela Gabriela (s. M. Ewelina CSC) 391–399*  
 Koch M. 227  
 Koehlerówna Aniela, bibliotekarka Pozn. Tow. Przyj. Nauk. 423  
 Kohelet 211  
 Kohlenberger H. 33  
 Kolbe Maksymilian, św. 377  
 Kolegia jezuickie 275  
 Kolegium Bielańskie 260  
 Kolegium Braniewskie 278  
 Kolegium Greckie „Antirressis...” w Wilnie 297  
 Kolegium jezuickie w Reszlu 273  
 Kolegium jezuickie w Wiedniu 270  
 Kolegium języków orientalnych w Paryżu 107  
 Kolegium Teologiczne przy Wyższym Warmińskim Studium Katechetycznym 263  
 Kolegium Językowe Trójcy Świętej w Mirramar na Majorce 110  
 Kolegium Rzymskie dla młodzieńców z Prus 271  
 Kolegium w Braniewie 269–271, 273, 275  
 Kolenda B. 375, 378, 383  
 Kolender Józef 290  
 Kołakowska A. 384  
 Kołakowski Leszek 325  
 Kolańtaj Hugon 15  
 Koło Kobiet Polskich 282  
 Komentator, miano Awerroesa nadane przez scholastyków łac. 135–140, 143, 144, 149, 150  
 Komisja Apostolska 297  
 Komisja ds. publikacji, pism i przekładów obcoj. Karola Wojtyły 13  
 Komisja Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu 27  
 Komisja Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego 378  
 Komisja Wychowania Katolickiego Konf. Episk. Polski 404, 408–411  
 Komitet na rzecz Pokoju 349  
 Komitet Samoobrony Społecznej „KOR” 295  
 Konferencja Episkopatu Polski 14, 15, 22, 371, 379, 404–406, 408–411  
 Konferencja *Lambeth* 306, 309, 310, 318, 321, 324  
 Kongregacja ds. Biskupów 362  
 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 13  
 Kongregacja Misyjna 108  
 Kongregacja Rozkrzewiania Wiary 97, 108  
 Kongregacja Wychowania Katolickiego 15  
 Konstancja, ciotka Wilhelma II króla 51  
 Konstantyn 55, 56  
 Konsulat RP w Kwidzynie 431  
 Konsulat RP w Olsztynie 283  
 Konsulaty RP w Prusach Wschodnich 286  
 Kontrefektorzy 272  
 Konwikt Arcybiskupi w Ostrowie 416  
 Konwiktory 270  
 Kopański Z. 372, 380  
 Kopiczko Andrzej, ks. 264, 271, 272, 278, 384  
 Koprowska I. 386  
 Korewa J. 269–272  
 Korneliusz, setnik 360  
 Kornfeld W. 202, 203  
*Korniak Tadeusz*, prof. dr hab. 13–15  
 Korolko M. 274  
 Korsak Rafał, metropolita 296, 305  
 Koryntianie 211  
 Kosecki Jan 289  
 Kossowski Aleksander, prof. 302, 305, 427  
 Kostrzewski Józef, prof. 417  
 Kościelak S. 272  
 Kościelne Ośrodki Naukowe Metropolii Warmińskiej 372  
 Kościelniak K. 343  
 Kościelny R. 272  
 Kościoły Wschodnie 304  
 Kościół anglikański 307, 308, 311  
 Kościół bizantyńsko-ukraiński (= greckokatolicki) 295

- Kościół greckokatolicki w Polsce 295, 296, 298, 301, 304  
 Kościół prawosławny 304  
 Kościół Ruski 297  
 Kościół unicki (= greckokatolicki) 295, 297, 299, 301–303  
 Kowalczyk I.W. 382  
*Kowalczyk Józef*, ks. abp, nuncjusz 13–15, 17–30, 28, 29  
 Kowalewski Józef, ks. 252  
 Kowalska Faustyna, św. 213  
 Kowalski Kazimierz Józef, ks. bp 424  
 Kozak P. 375  
 Kozak W. 372  
 Korzeniowska W. 403  
 K.P. [Katarzyna Parzych] 380, 381, 383, 384  
 Kracik J. 52  
 Kraft H. 240, 242  
 Krajowy Kongres Kultury Wsi, Jasna Góra 20–23 IV 1997. 369  
 Krakauer Universität (Uniwersytet Krakowski) 38  
 Krasiński W. 269  
 Krasowska G. 373, 376  
 Krause H. 237, 243  
*Krauze-Błachowicz Krystyna* 42, 77–85, 79, 85  
*Krawczyk Roman*, ks. prof. dr hab. 4, 205–214, 212  
 Kretzmann N. 115  
 Krewza L. 297  
 Kromer Marcin, bp 273, 280  
 „Królowie Babilonu” — tak Joachim z Fiore nazywał niemieckich władców 60  
 Krucina J. 394  
 Krucjaty 101  
 Krukowski J. 18, 333  
 Kruse H. 244  
 Kryczka U. 379  
 Krzyżacy 428  
 Krzyżowcy 52, 100–102, 111  
 Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu 415  
 Księgarnia Wydawnicza przy IKCh 378  
 Księża Kanonicy Regularni Laterańscy 258, 263, 266  
 Księża Marianie 259–266  
 Księża Jezuici 378  
 KSMM — Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej 420, 421  
 Kubiak A. 375  
 Kubik Aleksander, dr, proboszcz w Konojadach 416  
 Kubik Andrzej, ks. 418  
 Kuczek M. 386  
 Kudasiewicz J. 318  
 Kukołowicz T. 391, 392, 394  
 Kukiewicz Zdzisław, prof. 117, 135  
 KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski 215, 320, 427–429  
 KUL, Filia WNS w Stalowej Woli 215  
 Kulikowska A. 366, 386  
 Kulpaczyński S. 317  
*Kutaczkowski Jerzy*, ks. 215–232  
 Kułak W. 370  
 Kumor B. 271, 276, 277, 300, 307  
 Kuncewicz Jozafat, abp 297, 305  
 Kunicki Z. 371  
 Kurczewski Jan, ks. 378  
 Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej 260, 263, 266  
 Kuria Biskupia we Fromborku 281, 286, 290, 292  
 Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4  
 Kuria Papieska 271  
 Kuria Rzymska 13, 18, 19  
 Kurlandzki S. 260, 262  
 Kuryś A. 176  
 Kushner H.S. 377  
 Kuzańczyk (Mikołaj z Kuzy) 153–180  
 KW PZPR w Olsztynie 259, 262, 264  
 — Wydział ds. Wyznań 264  
 — Wydział Administracyjny 264  
 — Wydział Propagandy 264  
 Kwietniewska 418  
 Lacan M.F. 218  
 Laertios Diogenes 113  
 Laktancjusz 343  
 Lambert z Auxerre 36  
 Lambeth Conference (Konferencja *Lambeth*) 309–312, 314, 316, 317, 321, 322  
 Lamek, potomek Kaina 221  
 Langkammer H. 243  
 Langwald Karol (1884–1945), ks. 282, 283, 285  
 Laura, ukochana Petrarki 105  
 Lauri Lorenzo, abp, nuncjusz w Polsce (1921–1927) 22–24  
 Laurysewiczówna Zofia 250  
 Lavenham Ryszard 36  
 Lawn B. 37  
 Laynez Jakub 270  
 Lecq R. van der 37  
 Ledóchowska Teresa, bł. 383  
 Lehr H. 289  
 Leibold G. 35  
 Leks P. 228  
 Lelcht P.S. 329  
 Lemmens L. 100  
 Lenga Jan 284  
 Lenoir F. 98  
 Lenort Feliks, ks. mgr, dyr. Biblioteki Semin. w Poznaniu 415

- Lenz J. 154, 161, 164, 165  
 Leń K. 277  
 Leon IX, pp 58  
 Leon-Dufour X 209  
 Leszczyński Wacław, bp 280  
 Leśniak K. 33, 43, 113  
 Leucyp 44  
 Levi L. 378  
 Levis W. 67  
 Lewański J. 274  
 Lewiatan, bibl. smok 234, 238  
 Lewko W. 372, 381  
 Libelt Karol 419, 427  
 Libreria Editrice Vaticana (wyd.) 298  
 Lichański Z.J. 278  
 Licznarska A. 381  
 Likowski Edward, ks. 297  
 Lipomano, kard. 269, 270  
 Lippomano Aloisius, nuncjusz w Polsce (1555–1557) 20  
 Litak S. 274  
 Litta Laurentius, nuncjusz w Polsce (1793–1797) 21  
 Livesey S.J. 115  
 Lloyd G.E.R. 113  
 Lobrichon G. 68  
 Loffler W. 35  
 Lohr Mikołaj, ks. dr 383  
 Lombard Piotr 65  
 Lorek Jan CM, biskup 427  
 Lorenz E. 104, 105  
 Lorkowski Ignac, stolarz z Gietrzwałdu 253  
 Lot 223  
 Loyola Ignacy 269, 270, 272–275  
 López J. 241, 244  
 Lubac Henri de 52  
 Lucjusz III (1181–1185) 52, 187, 188  
 Ludwiczak Antoni, ks. 418  
 Ludwik X, król Francji 108  
 Ludwik, św., król 102  
 Llull, przydomek (= chwast, wichrzyciel) ojca R. Lulla 103  
 Lull [Llull] Rajmund [Ramon Amat] (1232–1316), misjonarz 97–112  
 Luter Marcin 274, 317  
 Luteranie 271, 273  
 Lühr G. 277
- Łach J. 206, 220  
 Łazarz, św. 34  
 Łomnicki Kazimierz, ks. proboszcz z Serocka 248  
 Łuczak Michał 428  
 Łudczak M. 263, 264  
 Łukasz, św. Ewangelista 210
- Łukaszyk R. 307  
 Łukawska M. 386  
 Łysakowska D. 374, 380, 384  
 Łysik Władysław, ks. prowincjał 260
- Maarsen J. 72**  
*Machinek Marian* MSF, ks. dr hab., prof. UWM 4  
 Machanacz J. 377  
 Maciejowski Bernard 302  
 MacIntyre A. 315, 321  
 Macquarrie J. 308–310, 313, 314, 318, 321–323  
 Maczuga A. 379  
 Magolewski Stanisław, ks. prałat, dyr. Wydziału Nauki Chrześcijańskiej Kurii Biskupiej 381  
 Mahomet 98, 99, 342  
 Majewski J.S. 21  
 Majka J. 332, 333  
 Makowiecka J. 385  
 Malachiasz, prorok 216  
 Malewski Juliusz 287  
 Malik al-Kamil, sułtan 101  
 Maliszewska B. 375, 377, 378, 380–383  
 Maliszewski P. 386  
 Malusiak J. 386  
 Mały, nauczyciel w Przygodziczkach 416  
 Mandonnet P. 135  
 Manitius, syn ewang. pastora poznańskiego 421  
 Mannheim K. 316  
 Mansfield, konsul 303  
 Mansion A. 136  
 Manteuffel T. 52  
 Marcel G., filozof dr. 315  
 Marchońt 385  
 Marcin Anglik 36  
 Marcin, św. 374  
 Marciniak Ryszard, prof. 428  
 Marcinkowska A. 375, 385, 386  
 Marek z Opatowca 77  
 Marenbon John 88, 93–95  
 Marianie, zakon 247, 260, 261, 263  
 Mariański J. 394–396  
 Maritain J. 391, 392  
*Markowski Mieczysław*, prof. dr hab. 4, 33–40, 36–38, 84, 85, 366  
 Marmaggi Francesco, abp, nuncjusz w Polsce (1928–1936) 24  
 Marsyliusz z Inghen 82  
 Marsyliusz z Inghen 36, 83, 84  
 Martel Karol 55, 56  
 Martin Ch.J. 37  
 Martin Rajmund 109  
 Martini C.M. 206  
 Martuszewski Franciszek, ks., proboszcz gietrzwałdzki 266

- Marzec E. 373  
 Masini M. 242  
 Matanić A. 111  
 Matczuk Alicja 428  
 Mater G. 278  
 Mateusz, św. 65, 69, 214  
 Mateusz z Angers, kard. 60  
*Matysiak Bogdan W.*, ks. 193–204, 370, 380  
 Matyszczak B. 277  
 Mauriac F., pisarz fr. 315  
 Maurowie 101  
 Mayer J.-M. 100  
 Maykowska M. 41  
 Mazur, historyk 424  
 Mazurek F. 358  
 Mazurzy 418  
 McCabe H. 317  
 McGinn B. 52  
 McTighe T.P. 179  
 M.D. 383, 385  
 Medycka K. 277  
 Meinecke 317  
*Melnyk Marek* 295–305  
 Mensen B. 97  
 Merodak-Baladan, król Babilonii 56  
 Mertens D. 125  
 Mesjasz 179, 237–240, 242  
 Messori Vittorio, pisarz włoski 97, 98  
 Metzger B.M. 226  
 Metzler J. 108  
 Meyer, prof. 421, 422  
 Michalski, ks., asystent Katol. Stow. Młodzieży  
 Męskiej 421  
 Michalski Konstanty CM, ks. rektor 423–425, 427  
 Michalson C. 316  
 Michał 386  
 Michał Archanioł 187  
 Michał (znaczenie eklezjologiczne) 241, 242  
 Mazzoli A. 327, 328, 330, 331  
 Michałowicz Czesław, ks. 416  
*Michałowska Monika* 87–96  
 Michałowska W. 374, 378  
 Micheasz, prorok 57, 212, 228  
 Micińska B. 376, 384  
 Micińska M. 376  
 Mickiewicz A. 396  
 Midali M. 332  
 Mielczarski C. 77  
 Mielimączka B. 373, 382  
 Mieszkis Kazimierz, inż. arch. 26  
 Międzynarodowe Duszpasterstwo Wojskowe  
 360  
 Międzynarodowy Kongres Filozofii Średniowiecznej (SIEPM) 78  
 Międzynarodowy Rok Dialogu Między Cywilizacjami 353  
 Międzynarodowy Rok Młodzieży 351  
 Międzynarodowy Rok Rodziny 352  
 Mikal, córka Saula, żona Dawida i Palatiera 219  
 Mikołaj, św. 271, 272, 280, 383  
 Mikołaj z Kuzy (1401–1464) 103, 153–180  
 Mikołajczyk Stanisław 418  
 Milani Z. 331  
 Milgraum, sklepikarz 425  
 Minio-Paluello L. 136  
 Ministerstwo Spraw Zagranicznych (Foreign Office) w Londynie 302  
*Miotk Andrzej*, ks. SVD 97–112  
*Misiaszek Antoni*, ks. dr hab., prof. UWM 4, 327–338, 332  
 Misiun U. 377, 380  
 Mnich z Orbais (Gottschalk) 88  
 Mock E. 219  
 Modyści 77, 79  
 Mohrdiek H. 224  
 Mojżesz 69, 99, 197, 198, 219  
 Molik W. 430  
 Mołoch, bóstwo 227, 228  
 Moltmann J. 236  
 Monauni 66  
 Moniuszko I. 371, 373, 378, 385  
 Montalvo Gabriel, ks. prałat 28  
 Montini Giovanni Battista, sekr. nuncjatury w Warszawie, późn. pp Paweł VI 22, 26  
 Morcinek Roch, dr 429  
 Moritz Paweł 288  
 Moriconi B. 242  
 Morse M. 214  
 Moskall, stolarz z Ostródy 253  
 Mostowska I. 386  
 Mrozowski, burmistrz 422  
 Mróz W. 375, 387  
 Muczkowski J. 39  
 Mula 82  
 Muminki 386  
 Munoz Faustino Sainz, ks. prałat 28  
 Murawski R. 116  
 Murtagh Thomas F., badacz australijski 64, 65, 67  
 Murdoch John E. 115, 120  
 Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 269, 277  
 Muzeum teologiczno-historyczne chełmińskiego bractwa Bogurodzicy 296  
 Mużułmanie 51, 97–99, 101, 102, 104–110  
 MWiM — Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 278  
 Müller U.B. 242, 245  
 Müllner I. 195, 203  
 M.Z. 379

- Nabuchodonozor 54  
 Nabywaniec S. 296  
 Nadolny A. 281, 282  
 Nagórny J. 320, 364  
 Nagrodkiewicz Czesław, ks. prefekt 424  
 Natan 205  
 Natalini T. 21  
 Natoński B. 269–272  
 Nehemiasz 209  
 Neill S. 105  
 Neko, faraon 58  
 Nelis J. 229  
 Neoplatonicy 99  
 Nędzewicz M. 28  
 Nicholas of Cusa (Mikołaj z Kuzy) 179  
 Nicolaus von Kues/Kusa (Mikołaj z Kuzy)  
 153–156, 158, 177, 325  
 Niebuhr H.R. 307, 316  
 Niemcy 26, 125, 290, 291, 420–424, 426–428  
 Niemirowicz U. 379  
 Niemojewski Andrzej 418  
 Niezależna Oficyna Wydawnicza 295  
 Niekiełowski Józef 287  
 Nizińska A. 384  
 N.O. 374  
 Nomadzi semicki 199  
 Normanie sycylijscy 51, 52, 58, 59  
 Norwid C.K. 378, 385, 396  
 Nowak M. 402  
*Nowak Władysław*, ks. prof. dr hab., prof. UWM  
 4, 247  
 „Nowi Chaldejczycy” (Niemcy) 60  
 Nowicjaci jezuitów w Braniewie 271  
 Nowogrodzka, polonistka 424  
 Nowosad S. 320  
 Nuncjatura Apostolska w Niemczech 290  
 Nuncjatura Apostolska w Polsce 14, 15, 17, 19,  
 21–23, 26–29  
 Nötscher F. 202  
 Nychemiasz 203
- Obertyński Zdzisław**, ks. prof., dziekan Wydz.  
 Teolog. UW 27, 271, 300  
 Obłąk J., bp 248, 249, 258, 270, 280  
 Obolensky D. 35  
 Ockham Wilhelm (William) 114–116, 118, 122,  
 123  
 Odnowa w Duchu Świętym, ruch 386  
 Odo Gerard 115  
 Oficyna [Drukarnia] Pieniężnych w Olsztynie  
 289  
 Ojcowie Kapucyni 429  
 Ojcowie Marianie 259  
 Okrześnik A. 181
- „Oksfordzcy Kalkulatorzy”, szkoła 116, 121,  
 122  
 Oktawian Augustyn 55  
 Okulewicz E. 375  
 Okure T. 245  
 Oliveri M. 20  
 Olivi Giovanni 67  
 Olivi John 66, 67, 69  
 Olivi Petrus Johannis 63; zob. Piotr Jan Olivi  
 66–68, 73  
 Olivi Piotr Jan (1248–1298), franciszkanin, eg-  
 zegeta, teolog 63–75  
 Olieu — prowansalska forma zlatyn. nazwiska  
 Olivi 63  
 O’Meara John 87, 88, 93  
 ONZ — Organizacja Narodów Zjednoczonych  
 354, 357, 395  
 Opactwo benedyktyńskie św. Andrzeja w Ze-  
 venkerken (Bruges) 420  
 Oracki Tadeusz, prof. 273  
 Ordynariat Polowy WP 362  
 Organizacja Narodów Zjednoczonych 347, 353  
 Orłowski, stolarz z Olsztyna 253  
 Orłowski, wójt z Łąjs 251  
 Orsenigo Cesare, abp, nuncjusz 287, 288  
 Orygenes 343, 344  
 XVIII [Osiemnasty] Międzynarodowy Kongres  
 Rodziny (1994) 382  
 Osiński Wacław (1868–1945), ks. 282, 286,  
 288, 292  
 Osmańczyk Edmund 289  
 Ossowski S. 396  
 „Ostoja”, drukarnia poznańska 428  
 Ostrogski Konstanty, książę 297  
 Ostrowska K. 403  
 Osuchowski Antoni, mecenas 284  
 Ościk, germanista 424  
 Ośrodek Diecezjalny Kształcenia Katechetek  
 w Gietrzwałdzie 264  
 Ośrodek Diecezjalny w Gietrzwałdzie 264  
 Ośrodek Katechetyczny Diecezji Warmińskiej  
 w Gietrzwałdzie 263, 264  
 Ośrodek Kształcenia Katechetów w Gietrzwał-  
 dzie 264  
 Otto A. 79  
 OUN — Organizacja Ukraińska Nacjonalistów  
 300  
 Oxford Calculators school („Oksfordzka Szkoła  
 Kalkulatorów”) 123  
 Ozeasz 218, 226  
 Ozyrys 202  
 Ożóg J. 344  
 Ożóg T. 402

- Pachulska I. 379  
 Pacini Alfredo, ks. prał. 24  
 Pacyfiści 339, 356  
 Paczkowska A. 380  
 Paczkowski, prof. 418  
 Paetz Juliusz, ks. prałat 28  
 Palatier 219  
 Pallazini P. 315  
 PAN — Polska Akademia Nauk, Warszawa 4, 33  
 Pancer S. 21  
 Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 63, 263  
 Papieska Komisja Studiów „Iusticia et Pax” 349  
 Papieska Rada „Cor unum” 349  
 Papieska Rada „Iustitia et Pax” 362  
 Papieski Uniwersytet *Gregorianum* w Rzymie 13  
 Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie (PAT) 263  
 Papiirusy elefantyńskie 220  
 Paradyżanin (Jakub z Paradyża) 126–128  
 Parmenides 154, 158  
 Paryska szkoła św. Wiktora 72  
 „Paszczaki” przy parafii NSPJ w Olsztynie 386  
 Paszenda J. 279  
*Parzych Katarzyna* 4, 365–389, 365, 367, 371, 373, 374, 377–380, 382, 387  
 Pasteur Ludwik 429  
 PAT — Papieska Akademia Teologiczna 64  
 Paul of Perugia (Paweł z Perugia) 38  
 Paul VI (Paweł VI, pp) 364  
 Pausiowie, ród 415, 416  
 Pautrel R. 213  
 Paweł VI, pp 22, 28, 309, 335, 336, 339, 340, 349, 350, 360, 364, 379  
 Paweł, św. 69, 179, 187, 210, 213  
 Pawlak M. 271–273  
 Pawlak Z. 315  
 Pawski Jerzy, ks. 27  
 Pekach, król Izraela (737–732) 70  
 Pellegrinetti Hermenegildo, ks. prałat, audytor nuncjatury w Warszawie 21  
 Peltier A.C. 66  
 Percival W.K. 79  
 Pesch R. 221  
 Peschke K.H. 228  
 Peters N. 228  
 Petrarka 105  
 Petrami A., ks. 296  
 Pettke H. 375  
 Piattoli R. 330  
 Picany Blanka, żona Rajmunda Lulla 105  
 Piechaczek-Ogierman G. 403  
 Piechnik L. 276  
 Pieniężni, ród 290  
 Pieniężny Seweryn 292, 293  
 Pieniężny Władysław 284  
 Pierechod Maria 373, 375, 376, 380, 382, 385  
 I [Pierwsza] Armia Wojska Polskiego 22  
 I [Pierwsza] Rzeczypospolita 17, 20  
 Piesiewicz J. 274  
 Pietri Ch.-I. 100  
 Pinborg J. 33, 79, 115  
 Piontek P. 346  
 Piotr Apostoł, św. 19, 59, 187, 213, 356, 361  
 Piotr [Aureoli] 45, 46  
 Piotr z Hiszpanii 36  
 Piórczyński J. 166, 167  
 Piron S. 63  
 Piszcz Edmund, abp 249, 265  
 Pitagoras 157, 168  
 Pitagorejczycy 99  
 Piwowarski W. 341, 348, 357, 394  
 Pius V, pp 272  
 Pius X, pp, św. 333  
 Pius XI, pp 21, 23, 24, 283, 284, 287  
 Pius XII, pp 26, 298, 335  
 Platon 33, 41, 44, 47, 99, 158, 315  
 Platzek E.W. 110  
 Ploeg J.M.P. van der 225  
 Plotyn 154  
*Plotki Tadeusz*, bp 339, 339–364  
 Pociąg Hipacy, bp włodzimierski 297  
 Pocztasz Jan 415  
 Podbielski H. 43  
*Podkoński Robert* 113–122  
 Poetsch Hieronim (1856–1932), ks. 283  
 Poggio Luigi, abp 13, 14, 28  
 Polacy 125, 251, 267, 270, 281–293, 298, 299, 395, 396, 427  
 — poznańscy 251  
 — zachodniopruscy 251  
 Polak G. 365  
 Polanco Jan 270  
 Polikarp, św. 327  
 Polska Akademia Umiejętności 425  
 Polskie Gimnazjum w Kwidzynie 283  
 Polskie Towarzystwo Historyczne 420  
 Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 135  
 Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Powiśle 282  
 Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmię 282  
 Połoniewicz Z.E. 374, 380, 385  
 Pomocnicza Spółdzielnia Rzemieślnicza Robót Budowlanych „Syrena” w Warszawie 261  
 Popielówna Jadwiga, mgr 423  
 Porębski S. 125, 130  
 Porfiriusz Isagoga 33  
 Posadzy L. 395  
 Poschmann A. 277, 279



- Poselstwo RP w Berlinie 431  
 Potocki Wacław 385  
 Powell J. SJ 377  
 Powstanie Warszawskie (1944) 25  
 Powstanie Wielkopolskie 417  
 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ 357  
 Poznańska kompania ochotnicza 417  
 Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk 419, 420, 423, 428  
 Prezydium PRN — Referat do spraw wyznań 259  
 Protestanci 273  
 Proto-ewangelista, przyd. Izajasza 69  
 Proto-Izajasz (domniemany autor rozdz. 1–39 Księgi Izajasza) 70  
 Prowincja litewska zakonu jezuitów 271  
 Prowincja polska zakonu jezuitów 271  
 Prowincja wiedeńska zakonu jezuitów w Wiedniu 271  
 Prudencjusz z Troyes 88, 92–96  
 Prus E. 298, 300, 305  
 Prymas Tysiąclecia [Stefan kard. Wyszyński] 26  
 Prymasowska Rada Społeczna 394  
 Przeperski Józef (1895–1951), ks. 283, 285  
 Przybyła E. 219  
 Przybyszewska W. 375, 380, 385  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 153, 155, 156, 158, 166  
 Ptolemeusz 99  
 Public Record Office w Londynie 302
- Rachab**, nierządnicza 226  
 Raczyński Edward 419  
 Rad G. von 199  
 Rada Ambasadorów 299  
 Rada Centralnego Biura Koordynacji Duszpasterskiej Ordynariuszy Wojskowych 360  
 Rada miasta Elbląga 273  
 Rada Prezbiterialna 335  
 Rada Prymasowska dla Odbudowy Kościołów Warszawy 26  
 Rada Regencyjna 21  
 Radio Maryja 373  
 Radzewicz H. 384  
 Radziwiłłowie, ród 423  
 — Krzysztof 423  
 — Zofia 423, 424  
 Rahner H. 328  
 Rajmund z Penafort, św., dominikanin (ok. 1180–1275) 102, 345  
 Rakowski 251  
 Ramsey A.M. 309  
 Ramsey I.T. 308  
 Ramsey P. 315
- Rashi (1040–1105), pisarz żyd., egzegeta 72  
 Ratajczak Franciszek 418  
 Ratti Achilles, wizyt. Apost., Wielki Papieski Komisarz Plebiscytowy Warmii, Mazur i Powiśla, nuncjusz apost. w Polsce (1918–1921), późn. pp Pius XI 21, 22, 24, 25, 283  
 Ratramnus z Corbie 87  
 Ravasi G. 208  
 Razin 183  
 Rażyński Franciszek (Władysław Simon), ks. 249  
 Read S. 37  
 Reboiras F.D. 112  
 Redemptoryści 256  
 Reeves M. 53, 54  
 Referat ds. Zakonnych Komisji Episkopatu Polski 27  
 Referat Nauczania Kurii Biskupiej w Olsztynie 264  
 Reformacja 272  
 Regner L. 44  
 Rembrand van Rijn 385  
 Renan E. 135  
 Resin 70  
 Riché P. 68  
 Richter Aemili Ludouici 182  
 Rickmersdorf Albert z Saksonii 36, 40  
 Rikowski, sołtys gietrzwałdzki 251  
 Rilke R.M. 385  
 Ripa Karol, konsul 284  
*Rivinius Karl-Josef* SVD, ks. prof. dr hab. 4  
 Roberti F. 315  
 Robinson F. 99  
 „Rodło” 283, 288, 289  
 Rogaczewski Wojciech (1888–1944), ks. 283, 285  
 Rogala, działacz 427  
*Rogalewski Tadeusz* MIC, ks. dr hab., prof. UWM 4  
 Rogalski Mieczysław, konsul 283  
 Rolniczo-Handlowa Spółdzielnia „Rolnik” w Olsztynie 282, 283  
 Roger II Wielki, król, twórca potęgi Normanów sycylijskich 51, 52, 59, 98  
*Rogowski Cyprian*, ks. prof. zw., dr hab. 4  
 Romaniuk K. 219–222  
 Romaniuk M.P. 26  
 Rosenberg B.M. 273  
 Rosier I. 80  
 Rosjanie 258, 415  
 Rosnerowa H. 72  
 Rostworowski J. 276  
 Rozalia, św. 253  
*Rozen Barbara* 4  
 Rösler Andrzej, kościelny zboru kalwińskiego, agent gestapo 426

- Ruch Czcieli Miłosierdzia Bożego 372  
 Ruch Odnowy Charyzmatycznej 372  
 Ruch „Światło-Życie” 386  
 Rudnicki Szymon, bp 280  
 Rudnicki Wojciech, kanonik 274  
 Ruggieri Juliusz, nuncjusz 272  
 Rumiński S. 373, 382  
 Rumuni 296  
 Rusak J. 377, 384, 386  
 Rusecki M. 407  
 Russo F. 53  
 Rutski Jozofat/Josif Veliamin, metropolita 296  
 Rychard A. 396  
 Rydzewski, stolarz z Gietrzwałdu 253  
 Rykaczewski E. 272  
 Rynio A. 402  
 Rzymianie 261, 327
- S.A. 382  
*Sacha Władysław Andrzej 4*  
 Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 108  
 Sadokierska B. 377  
 Sadorski Stefan, fundator Św. Lipki 272  
 Saint-Exupéry A. de 377  
 Sakowicz E. 98  
 Saladyn 52  
 Salmeron, jezuita 270  
 Salezjanie 420  
 Salomon, król 55, 205  
 Samanes C.F. 333  
 Samarytanin, bibl. 342  
 Samson 213  
 Samuel, bibl. 56, 209, 343  
 Samulowska Barbara 247  
 Sankey D. 377  
 Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie 265, 266  
 Sapiaha Lew 297  
 Sara, żona Dawida 53, 220  
 Saraceni 59, 100–102, 110, 111  
 Sartre Jean Paul, filozof fr. 315  
 Saul, król 56, 219, 343  
 Savio Dominik 383  
 Sawicki F. 392  
 Schaeferowa, żona płk., kalwińskiego kapelana WP 424  
 Schiller Fryderyk 420  
 Schimmel A. 104  
 Schimpf G. 89  
 Schipper Feliks 279  
 Schmidt W.H. 202  
 Schmitt J.J. 69  
 Schmitz S. 329  
 Schnarbach Franciszek (1860–1936), ks. 283  
 Schonovianus Jan, jezuita 280  
 Schreiner J. 193, 195, 196, 200–202
- Schubert K. 241  
 Schüsser-Fiorenza E. 242  
 Sedecjasz, król 57, 61  
 Seibert I. 222  
 Sekcja Polska, Watykan 13  
 Sejmik Prowincjonalny w Królewcu 282  
 Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski 27  
 Sekretariat Prymasa Polski 26, 27  
 Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej 13, 15, 17, 18, 26, 28  
 Selge K.V. 53  
 Semici 194, 198, 206  
 Seminarium Duchowne w Braniewie 269, 270, 280  
 Seminarium Misyjne w Pieniężnie 384  
 Senyszyn R. 386  
 Seńko W. 77  
 Serczyk W.A. 300  
 Set 221  
 Shils E. 394  
 Sielicki F. 301  
 Sikorska-Michalak A. 43  
 Siger z Brabancji 46  
 Sikora E. 379  
 Sikorski, ks. kan. 260  
 Simon Władysław 249; zob. Franciszek Rażyński  
 Siostry Imienia Jezus 260, 261  
 Siostry Katarzynki 251, 252, 256–259, 263, 285  
 Siostry Miłosierdzia 251, 252  
 Siostry Służki Maryi Niepokalanej 423  
 Siostry św. Wincentego á Paulo 285  
 Siwołowska I. 374, 380  
 Siwołowscy I., M., A. 385  
 Ska Jean-Louis 235, 239  
 Skałkowski Adam, prof. 418, 429  
 Skarga Piotr 398  
 Skiba, sekretarz gminy 424  
 Sklinsmont J. 381  
 Skorowski H. 358  
 Skorulski Krzysztof SJ 378  
 Sławiński Józef 287  
 Stomkowski Antoni, ks. prof. rektor KUL 27, 427  
 Stowikowski Michał, ks. kan. 418  
 Służba Bezpieczeństwa 28, 262  
 Smalley B. 66, 69, 72  
 Smok (szatan) 234–240, 243  
 Sobański R. 340  
 Sobeski, prof. 421  
 Sobierajska, żona Hoffmanna 426  
 Sobór Laterański IV 183, 184, 187, 188  
 Sobór Trydencki 270, 327, 332, 333  
 Sobór Watykański II (1962–1965) 17, 19, 309, 327, 333–336, 339, 345, 348, 356, 359, 363–366, 368, 370, 371, 374

- Sobór w Wienne (1311–1312) 105, 107  
 Sobór Watykański I (1869) 321, 333  
 Sochaczewski Bronisław (1886–1940), ks. 282, 283, 292  
 Societatis Jesu (Towarzystwo Jezusowe = jezuitów) 275, 276  
 Socrates (Sokrates) 82  
 Sodaliczka Mariańska 257, 276–278  
 Sodaliczka rzymska (mariańska) 277  
 Sodano Angelo, kard. 19, 29  
 Sofokles 327  
 Soggin J.A. 215  
 Sokrates 33, 41, 315  
 Sołoma Antoni 291  
 Sommerfeld Starszy Jan 77  
 Sonwald Piotr 288  
 S.P. 385  
 Spade P.V. 115  
 SS 426  
 SS-Galizien 300  
 St. Bonaventure University (St. Bonaventure, NY) 66, 68  
 Stachowiak L. 217  
 Stacja Opieki Pielęgniarskiej w Gietrzwałdzie 252  
 Stagiryta (Arystoteles) 46, 118, 122, 135  
 Stalin J.W. 298  
 Stallmach J. 159  
 Stanisław Teofil, ojciec Filonii-Marii 418  
 Stanisłówna Filonia Maria 418, 430  
 Starnawski J. 430  
 Stebart M. COR 378  
 Stefan, odbiorca listu pp. Damazego 186, 188  
 Steiner Rudolf 381  
 Steinki Józef 252, 257  
 Stelmaszczuk Elżbieta 428  
 Stempień B. 376, 384, 387  
 Sternik Maria 372, 377, 383  
 Stertzell Paweł 270  
 Stoicy 99  
 „Stomil” w Olsztynie 380  
 Stokowska M. 171  
 Stopka A. 344  
*Stoś Jarosław*, ks. 125–133, 125, 127  
 Strecker G. 29  
 Stroba Jerzy, dr, abp 415  
 Strode Ralph 36, 37  
 Stronictwo „Centrum” 251  
 Struś A. 242  
 Strzelczyk J. 430  
 Strzyż Czesław, ks. wik. 423  
 Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie 15, 263, 265, 266  
 Studium Licencjackie IKCh w Olsztynie 370  
 Studium Teologii dla Świeckich IKCh 365, 368, 370  
 Styp-Rekowski (1902–1969), ks. 283  
 Sugranyes Ramon de Franch 103, 110  
 Sujecka T. 218  
 Sullivan D. 377  
 Suszko H. 301  
 Sutor J. 18  
 Swastek J. 263  
 Swiecicki H. 298  
 Swieżawski S. 114, 157, 170  
 Swyneshed Roger 36  
 Sykstus V, pp 277  
 Sylla E. 117  
 Synod Brzeski 297  
 Sylwester II, pp 56  
 Synod Diecezjalny (warmiński) 284  
 Synod Kartagiński V 187, 188  
 Synod w Akwizgranie (816) 330  
 Synowiec J.St. 68, 199, 215, 216  
 Szablowska B. 380, 386, 387  
 Szafryńska Justyna 247, 248  
 Szalkiewicz Bożena, s. mgr 382  
 Szalkowska D. 384  
 Szatan 233–246  
 Szaweł (= Paweł) 213  
 Szeptycka Anna 298  
 Szeptycki Andrzej, metrop. 298–301, 304  
 Szeptycki Jan Kazimierz, bratanek Andrzeja 298  
 Szewczyk Wioletta 382, 385  
 Szkoła Gastronomiczna w Bydgoszczy 373  
 Szkoła Podstawowa nr 8 w Grudziądzu 373  
 Szkot [Jan Duns Szkot] 46, 115, 160  
*Szorc Alojzy*, ks. prof. dr hab., prof. UWM 4, 270–273, 278  
 VI [Szósty] Światowy Dzień Młodzieży 386  
 Szpet J. 378  
 Szpital Mariacki w Olsztynie 285  
 Sztachelski Jerzy 428  
*Sztymiler Ryszard*, ks. prof. zw., dr hab. 4, 370  
 Szubzda P. 383, 386  
 Szudziński Anastazy (1882–1964) 283  
 Szulc A. 374, 377, 378, 380, 381  
 Szuman Stefan 378  
 Szutkowska E. 384  
 Szydłowski Tadeusz, prof. 423  
 Szyborska Wisława 385  
 Szymon Apostoł 253  
*Szyndler Lech 135–152*  
 Szyzkowski Mikołaj, bp 278, 279  
 Ślipko T. 344, 358  
 Świadkowie Jehowy 355  
 Światowy Dzień Pokoju (od 1968 r. — 1 stycznia) 346, 349, 352, 353  
 Świciński D. 379

- Świderkówna A. 42  
 Świerblewska Z. 375  
 Święto Namiotów 193, 201–203  
 Święto Paschy 193, 195–199, 201  
 Święto Pierwocin 200; zob. Święto Żniw  
 Święto Przaśników 193–196, 200  
 Święto Tygodni 193, 194, 200, 201, 203  
 Święto Zbiorów 194, 201, 202  
 Święto Żniw 194, 200
- Tacyt 423  
 Taize, ruch 386  
 Tajne Archiwum Watykańskie 13, 303  
 Tamar, udawała nierządnicę przed Judą 226  
 Tamassla N. 330  
 Tankred z Lecce, syn Rogera II 52  
 Tańska H. 373, 381  
 Tardan-Masquelier Y. 98  
 Tarnas R. 97  
 Teatyni 21  
 Tell Wilhelm 383  
 Teodoryk z Chartres 164  
 Teresa od Dzieciątka Jezus, św. 377, 383  
 Terez Wiesław, ks. dr 383  
 Tertulian 343  
 The catholic University of America, Washington 229  
 The Franciscan Institute Publications 66, 67  
 The Mediaeval Academy of America 135  
 Thiel Andrzej, bp 282  
 Thijssen J.M. 116, 117, 120  
 Thomas Aquinas (św. Tomasz z Akwinu) 71  
 Thomas de Erfordia (Tomasz z Erfurtu) 79  
 Thoreau H.D. 378  
 Tillich P. 309, 315, 319–322, 324  
 Tischner Józef 319, 320  
 Titkow A. 396  
 Tobiasz 221  
 Tokarski M.F. 154, 157, 158  
 Tomasik P. 407  
 Tomasz á Kempis 372, 377, 417  
 Tomasz z Akwinu, św. 42, 71, 72, 97, 99, 100, 102, 103, 109, 136, 158, 160, 342, 344  
 Tomasz z Erfurtu 78, 79, 81, 82  
 Tomaszewski Władysław, inż. arch. 26  
 toMil 382  
 Toorn K. van der 203  
 Torzecki R. 298–300  
 Towarzystwo im. Kardynała Hozjusza 283  
 Towarzystwo Jezusowe 269, 273  
 Towarzystwo Kobiet Chrześcijańskich św. Kingi na Powiślu 282  
 Towarzystwo Miłośników Historii 420  
 Towarzystwo Naukowe KUL 428  
 Towarzystwo Polsko-Katolickie 251  
 Towarzystwo Tomasza Zana 416  
 Towiański A. 395  
 Traktat Wersalski 22  
 Triller Anneliese 273  
 Trito-Izajasz (domniemany autor rozdz. 56–66 Księgi Izajasza) 70  
 Troeltsch Ernst 316, 317  
 Trójca, św. 13  
 Trubadurzy 106  
 Trummer P. 226, 227  
 Tryfon, bohater *Dialogu z Żydem Tryfonem*, aut. Justyna 97  
 Trzebiatowski Wojciech, ks. 292  
 III [Trzecia] Rzeczypospolita 17, 29  
 Trzeciakiewicz H. 385  
 Turek H. 385  
 Turzyński R. 35  
 Tüchle H. 274  
 Twardowska A. 379  
 Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie: XVII (1996) 369  
 XVIII (1997) 371  
 XXII ( ) 371  
 Tylicki Piotr, bp 275  
 Tyllo A. 380  
 Tymieniecki, prof. 421  
 Tytus 188
- Ukraińcy 296, 299  
 Ukraiński Katolicki Związek 299  
 Ukraiński Kościół katolicki 304  
 UKZ — Ukraiński Katolicki Związek 299  
 Ulland H. 240, 241, 243  
 Ułaszyn, prof. 421  
 UNESCO 403  
 Unia Brzeska 297  
 UNICEF 403  
 Unici 303  
 Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu 51  
 Uniwersytet Jagielloński 181, 372, 423, 425  
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 15, 125, 135, 391  
 Uniwersytet Krakowski 36, 37, 38, 77  
 Uniwersytet Łódzki 41, 87, 113  
 Uniwersytet Paryski 35  
 Uniwersytet Poznański 418, 426  
 Uniwersytet Praski 38  
 Uniwersytet św. Bonawentury, St. Bonaventure, NY 68  
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 5, 15, 17, 30, 97, 181, 193, 233, 265, 269, 295, 327, 339, 365  
 Uniwersytet Warszawski 27, 77, 429  
 Uniwersytet w Heidelbergu 158

- UPA — Ukraińska Powstańcza Armia 300  
 Urban III, pp 52, 58  
 Uriasz, mąż Batszeby, cudzołożnicy 205  
 UWM — Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
 w Olsztynie 4, 5, 15, 17
- Van Steenberghe F. 34, 135  
 Vanni U. 235–245  
 Vaticanum II — Sobór Watykański II 309  
 Vattioni F. 242  
 Vauchez A. 100  
 Vaux R. de 197, 198, 204  
 Venard M. 100  
 Venerabilis Piotr (1094–1156) 101  
 Versor Jan Ioannes 78, 82, 84  
 Vetter D. 199, 201  
 Vian P. 66  
 Villa Dei Aleksander 83  
 Vincent A. 220  
 Vorgrimler H. 245  
 Volksdeutsche 422
- Wach, gospodarz 424  
 Walezy, król 273  
 Walter, abp Palermo 52  
 Waldoch S. 272  
 Wardowska D. 386  
 Warmiacy 280, 281, 418  
 Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-  
 -Pastoralny (późniejszy Warmiński Instytut  
 Teologiczny) 366  
 Warmiński Instytut Teologiczny 366  
 Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosia-  
 num” w Olsztynie 264  
 Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne  
 263  
 Warzecha J. 220  
 Waschinski E. 277, 279  
 Wasilkiewicz Jan 302  
 Wasiutyński Zygmunt, notariusz 23  
 Watson B. 377  
 Waza Jan Olbracht, bp 279  
 Wciórka Ludovico 52  
 Weijers O. 36  
 Weichsel Augustyn, ks. 250–252, 254, 266  
 Weichsel Juliusz, ks. 252, 254  
 Wehrmacht 426  
 Wenck Jan, rektor 158  
 „Wenecja”, klub sportowy w Ostrowie 416  
 West C.C. 309  
 Węgrzy 296  
 White S.R. 321
- „Wiara i Światło”, wspólnota 372  
 Widzewicz Grażyna M. 369, 370, 373, 374,  
 375, 382, 383, 385–387  
*Wieczorek Bartosz 153–180*, 176  
*Wieczorek Włodzimierz*, ks. 307–325  
 Wiegand August, architekt 256  
 Wielewicki J. 271  
 Wielockx R. 66  
 Wiener C. 218, 226  
 Wiertelak, ks. 425  
 Więcek W. 373, 376  
 Więckowski R. 402  
 Wiktoryni (św. Bernard, św. Bonawentura) 126  
 Wilczyński Tomasz, bp 263  
 Wilde Jan, bp sufragan 247  
 Wildschütz Seweryn, ks. 272  
 Wilhelm II, król 51, 52, 54, 60  
 Wilhelm z Sherwood 36  
 Wilhelm z Trypolisu, dominikanin 100  
 Wilk J. 403  
 Wilkowski Leon 289  
 Williams R. 317, 320  
 Wincentki, siostry zak. 22  
 Wincenty á Paulo 274, 285  
 Winiarski, prof. 421  
 Winowska M. 213  
*Wiśniewski Jan*, ks. dr hab., prof. UWM 4  
 Włodarczyk T. 18, 160  
 Wohl Louis de 378  
 Wojciech, św. 256, 327, 383  
*Wojciechowski Michał*, prof. dr hab., prof.  
 UWM 4, 356  
 Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie  
 296, 302  
 Wojniłko O. 43  
 Wojnowski G. 373  
 Wojsko Polskie 359  
 Wojtkowska Elżbieta 415  
 Wojtkowska Elżbieta, córka Antoniego i Julian-  
 ny 415, 416  
 Wojtkowska Jadwiga, córka Antoniego 416  
 Wojtkowska Julianna (z d. Pausiówna) 415, 416  
 Wojtkowska Katarzyna, *primo voto* Pocztarzo-  
 wa 415, 416  
 Wojtkowska Maria, córka Andrzeja 418, 427  
 Wojtkowska Róża, córka Andrzeja 418, 419  
 Wojtkowska Teresa, córka Andrzeja 418, 419  
 Wojtkowski Andrzej (1891–1975), syn Antonie-  
 go, ojciec Juliana 415–430  
 Wojtkowski Antoni, mąż Julianny 415, 416  
 Wojtkowski Bronisław, syn Antoniego 416  
 Wojtkowski Franciszek, syn Antoniego i Julian-  
 ny 415, 416  
 Wojtkowski Józef, syn Antoniego i Julianny 415  
*Wojtkowski Julian*, syn Andrzeja, bp 181–189,  
 182, 365, 366, 369–371, 376, 378, 415–430

- Wojtkowski Stanisław, syn Antoniego i Julianny 416
- Wojtkowski Wawrzyniec, sołtys, mąż Katarzyny 415
- Wojtukiewicz Józef, ks. dr, rektor 263
- Wojtyła Karol, kard. 13, 309, 385; zob. Jan Paweł II
- Wojtyśka Henryk Damian CP, ks. prof. dr hab. 4, 20
- Wolf H.W. 225
- Wolter 274
- Wołodźko A. 375, 382
- Wołoszynowski, matematyk ze Sroczkowa 424
- W.P. 375
- Worgitzki Max 290
- Woynarowska Barbara 402, 403
- Wright Ch.J.H. 229
- Wrońska I. 402–404, 412
- Wróbel J. 407
- Wschodni Kościół katolicki (= greckokatolicki) 295, 296
- Wujek Jakub 213, 280
- Wyczawski H.E. 303, 305
- Wydawnictwo Diecezjalne (olsztyńskie) 264
- Wydawnictwo WAM 378
- Wydział ds. Wyznań 261
- Wydział do Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski 27
- Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW 15
- Wydział Filozofii Uniwersytetu Krakowskiego 38
- Wydział Humanistyczny UWM Olsztyn 295
- Wydział Nauki Chrześcijańskiej Kurii Biskupiej 381
- Wydział Prawa Kanonicznego UKSW 15
- Wydział Prawa i Administracji UWM 339
- Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 307
- Wydział Teologii UWM 265, 327, 365, 366, 401, 415
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie 372, 374
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego 27
- Wydział Teologii UKSW 15
- Wydział Teologii Uniwersytatu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2, 3, 15, 193, 233
- Wypych St. 215
- Wyrostek W. 374
- Wyszyński Stefan, kard. „Prymas Tysiąclecia” 15, 26–28, 295, 398
- Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” 271
- Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 2, 3, 4, 13, 415
- Wyższe Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie 263
- Wyższe Warmińskie Studium Katechetyczne 263
- Wielkopoleanie 415
- Wierchowaska Maria 418
- Wronka Andrzej, bp 416
- Wujek Jakub 429
- Wydawnictwo UMCS w Lublinie 428
- Yorkton T.S. 298
- Yrjönsuuri M. 37
- Ysaac, abp Syrakuz 188
- Zachariasz, prorok 53, 216
- Zahajkiewicz M.T. 99, 100
- Zajdowie, rodzina 424
- Zakony żebracze (franciszkanie, dominikanie) 100, 101
- Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UW 77
- Zalewska A.A. 402
- Zalewski Antoni, konsul 288
- Zalewski S. 154
- Załęski S., jezuita 271, 272, 275
- Zamora D. 386
- Zamoyska J. 391, 399
- Zarzecki M. 342
- Zawadzka B. 403
- Zawadzki R. 381, 382, 386
- Zbiciak J. 52
- Zdrojewski, tapicer gnieźnieński 417
- Zellma Anna 401–414
- Zenoni Veronensi 185
- Zerbi P. 51
- Zespół ds. Stałych Kontaktów Roboczych Rządu [polskiego] i Stolicy Apostolskiej 28
- „Zet”, tajna org. pol. 417
- Zgromadzenie Księży Marianów w Gietrzwałdzie 261
- Zgromadzenie Księży Misjonarzy 427
- Zgromadzenie Ogólne ONZ 395
- Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny 252, 259, 263
- Zgromadzenie Sióstr Niepokalanek 383
- Zieliński I.E. 160
- Ziemba A. 300
- Zientarówna Maria 284
- Z.K. [Zdzisław Kijas] 69
- Zimmermann Jakub, kanonik fromborski 272
- Zimnicki L. 385
- Zins Henryk 429
- Ziółek J. 430
- Ziółkowie H. i J. 430

- Znajomski Artur 428  
„Znak”, stowarzyszenie 305  
Znamierawski Czesław 394  
Zuske Stanisław (1903–1942), ks. 283  
Zürich, dr 421  
Związek Mszalny Gietrzwałdzki 251, 252, 255  
Związek Polaków w Niemczech (Prusach  
Wschodnich) 281–283, 286–290, 293  
Związek Polskich Towarzystw Szkolnych 282,  
283  
Związek Towarzystw Młodzieży w Prusach  
Wschodnich 282  
Zwiercan M. 82  
Zychowicz J. 64  
Zygmunt, św. 262  
Zygmunt August, król 270, 272, 275
- Zygmunt III Waza, król 280  
Zysk J. 373, 376
- Żak B. 344  
Żakowski J. 320  
Żeromski Stefan 427  
Żółtowski Adam 424  
Żółtowski Leon 424  
Żychiewicz T. 29 7, 305  
Żychliński Aleksander, ks. 424  
Żydówki 422  
Żydzi 71, 104, 105, 110, 178, 179, 183, 203,  
224, 422  
Żykowicz P.N. 296  
Żywczyński M. 317





## INHALTSVERZEICHNIS

### DOKTOR HONORIS CAUSA

Tadeusz KORNIAK, Erzbischof Józef Kowalczyk . . . . .	13
Józef KOWALCZYK, Diplomatische Aktivitäten des Hl. Stuhles in der Welt und in Polen . . . . .	17

### COLLOQVIA MEDIAEVALIA

Mieczysław MARKOWSKI, Die Theoretischen Grundlagen des philosophischen und theologischen Dialogs an den Mittelalterlichen Universitäten . . . . .	33
Marek GENSLER, Ist der mittelalterliche Sprechtext eine den Dialog unterstützende Form? . . . . .	41
Jan GRZESZCZAK, Kirche und Imperium — <i>Libertas Ecclesiae</i> und die Grenzen nach Joachim v. Fiore . . . . .	51
Zdzisław J. KIJAS, Peter Jan Olivi (1248–1298) in der Auseinandersetzung mit der biblischen jüdischen Exegese . . . . .	63
Krystyna KRAUZE-BŁACHOWICZ, Jan von Glogau im Dialog mit der herkömmlichen spekulativen Grammatik . . . . .	77
Monika MICHAŁOWSKA, Theologischer Streit in der karolingischen Renaissance — Diskussion um das Problem der doppelten Prädestination . . . . .	87
Andrzej MIOTK, Raimund Lull als Vorläufer des Dialogs in der Missionstätigkeit der mittelalterlichen Katholischen Kirche . . . . .	97
Robert PODKOŃSKI, „Wie Aristoteles mit Euklides...“ Mathematische Beweise der Oxford-Philosophie des XIV. Jahrhunderts . . . . .	113
Jarosław STOŚ, Der Dialog des Menschen mit eigener Seele in der Auffassung Jakobs von Paradies . . . . .	125
Lech SZYNDLER, Ibn Roszd — Theorie des menschlichen Intellekts . . . . .	135
Bartosz WIECZOREK, Mystik und der Dialog zwischen den Religionen in der Philosophie des Nikolaus von Kusa . . . . .	153
Julian WOJTKOWSKI, Die kanonischen Grundlagen des Dialogs von Maria mit dem Satan im Prozess des Satans gegen das Menschengeschlecht des Barthold von Sassoferato . . . . .	181

## ARTIKEL

Bogdan W. MATYSIAK, Geschichtserlösender Charakter israelischer Pilgerfeiern	193
Roman KRAWCZYK, Der Psalm 51 — die gute Nachricht über die göttliche Barmherzigkeit . . . . .	205
Jerzy KUŁACZKOWSKI, Sündenarten, die die Heiligkeit des Ehe- und Familienlebens verletzen gem. Heiligkeitskodex, enthalten im Buch der Geistlichen . .	215
Marek KARCZEWSKI, Theologische Vision des Satans in der Apokalypse 12,3–17	233
Krzysztof BIELAWNY, Individuelle und universelle Geschichte von Gietrzwałd (1877–2002) . . . . .	247
Janusz HOCHLEITNER, Die Jesuiten im ehemaligen ermländischen Dominium zur Wende des 16. und 17. Jahrhunderts . . . . .	269
Jan CHŁOSTA, Bemühungen des Verbandes der Polen um den Erhalt der polnischen Sprache in katholischen Kirchen der Ermländischen Diözese (1923–1939) . .	281
Marek MELNYK, Quellenveröffentlichungen zur Geschichte der griechisch-katholischen Kirche in Polen (1945–1989) . . . . .	295
Włodzimierz WIECZOREK, Die Natur der theologischen Sprache vor dem Hintergrund der „Lambeth-Konferenz“ — moral-theologische Studie . . . . .	307
Antoni MISIACZEK, Gründung und geschichtliche Entwicklung einer Pfarrgemeinde	327
Tadeusz PŁOSKI, Gerechtigkeit, Krieg und Frieden in der Lehre der katholischen Kirche . . . . .	339
Katarzyna PARZYCH, Laientheologie laut „Bulletin des Johannes-Paul-II.-Instituts christlicher Kultur in Olsztyn“ . . . . .	365
Gabriela KOBIELA – M. Ewelina CSC, Polnischer Patriotismus — patriotische Erziehung . . . . .	391
Anna ZELMA, Pro-gesundheitliche Ausbildung von Kindern und Jugendlichen im schulischen Religionsunterricht . . . . .	401
Julian WOJTKOWSKI, Am Berührungspunkt der Erlösungsgeschichte mit der Geschichte Großpolens (Andrzej Wojtkowski 1891–1975) . . . . .	415
<i>Abkürzungsverzeichnis</i> . . . . .	431
<i>Geographisches Verzeichnis</i> . . . . .	435
<i>Namensverzeichnis</i> . . . . .	443
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	465

## SPIS TREŚCI

### DOKTOR HONORIS CAUSA

Prof. dr hab. Tadeusz KORNIAK, Ks. abp Józef Kowalczyk . . . . .	13
Abp Józef KOWALCZYK, Działalność dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej w świecie i w Polsce . . . . .	17

### COLLOQUIA MEDIAEVALIA

Mieczysław MARKOWSKI, Teoretyczne podstawy dialogu filozoficznego i teologicznego na średniowiecznych uniwersytetach . . . . .	33
Marek GENSLER, Czy średniowieczna kwestia jest formą sprzyjającą dialogowi?	41
Ks. Jan GRZESZCZAK, Kościół wobec imperium — <i>Libertas Ecclesiae</i> i jej granice według Joachima z Fiore . . . . .	51
Zdzisław J. KIJAS OFMConv, Piotr Jan Olivi (1248–1298) w polemice z biblijną egzegezą żydowską . . . . .	63
Krystyna KRAUZE-BŁACHOWICZ, Jan z Głogowa w dialogu z tradycją gramatyki spekulatywnej . . . . .	77
Monika MICHAŁOWSKA, Spory teologiczne w renesansie karolińskim — dyskusja wokół zagadnienia podwójnej predestynacji . . . . .	87
Ks. Andrzej MIOTK SVD, Rajmund Lull jako prekursor metody dialogu w misyjnej działalności Kościoła katolickiego w średniowieczu . . . . .	97
Robert PODKOŃSKI, „Jak Arystoteles z Euklidesem...”. Dowody matematyczne w filozofii oksfordzkiej XIV wieku . . . . .	113
Ks. Jarosław STOŚ, Dialog człowieka z własną duszą w ujęciu Jakuba z Paradyża	125
Lech SZYNDLER, Ibn Roszda teoria intelektu ludzkiego . . . . .	135
Bartosz WIECZOREK, Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy	153
Bp Julian WOJTKOWSKI, Kanoniczne podstawy dialogu Maryi z szatanem w procesie szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu Bartola z Sassoferrato . . . . .	181

### ARTYKUŁY

Ks. Bogdan W. MATYSIAK, Historiozbawczy charakter izraelskich świąt pielgrzymkowych . . . . .	193
Ks. Roman KRAWCZYK, Psalm 51 — dobra nowina o Bożym miłosierdziu . . . . .	205

Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI, Rodzaje grzechów naruszających świętość życia małżeńskiego i rodzinnego w ujęciu kodeksu świętości zawartym w Księdze Kapłańskiej . . . . .	215
Ks. Marek KARCZEWSKI, Teologiczna wizja szatana w Apokalipsie 12,3–17	233
Ks. Krzysztof BIELAWNY, Historia indywidualna i uniwersalna Gietrzwałdu (1877–2002) . . . . .	247
Janusz HOCHLEITNER, Jezuiści w dominium warmińskim na przełomie XVI i XVII wieku . . . . .	269
Jan ChŁOSTA, Starania Związku Polaków o utrzymanie języka polskiego w kościołach katolickich w diecezji warmińskiej (1923–1939) . . . . .	281
Marek MELNYK, Publikacje źródeł do dziejów Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1945–1989 . . . . .	295
Ks. Włodzimierz WIECZOREK, Natura języka teologicznego w świetle dokumentów <i>Konferencji Lambeth</i> — studium teologicznomoralne . . . . .	307
Ks. Antoni MISIASZEK, Powstanie i rozwój historyczny parafii . . . . .	327
Bp Tadeusz PŁOSKI, Sprawiedliwość, wojna i pokój w nauczaniu Kościoła katolickiego . . . . .	339
Katarzyna PARZYCH, Teolog świecki według „Biuletynu Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie” . . . . .	365
Gabriela KOBIELA — s. M. Ewelina CSC, Patriotyzm polski — wychowanie patriotyczne . . . . .	391
Anna ZELLMAN, Edukacja prozdrowotna dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii . . . . .	401
Bp Julian WOJTKOWSKI, Na styku dziejów zbawienia z historią Wielkopolski (Andrzej Wojtkowski 1891–1975) . . . . .	415
<i>Wykaz skrótów</i> . . . . .	431
<i>Indeks geograficzny</i> . . . . .	435
<i>Indeks nazw i nazwisk</i> . . . . .	443
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	465



Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

---

Wydanie I. Objętość 45,5 ark. wyd. = 29,75 ark. druk. B<sub>1</sub>/16.

*Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk:*

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24, tel. (0-89) 542-03-39, tel./fax (0-89) 542-87-66

[http: //www.sql.polbox.pl](http://www.sql.polbox.pl) e-mail: [studio@sql.com.pl](mailto:studio@sql.com.pl)