STUDIA ELBLĄSKIE

TOM XIX – ELBLĄG 2018

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich”

Ks. prof. dr hab. Wojciech ZAWADZKI – przewodniczący rady [UKSW Warszawa]
Prof. Oskar Gottlieb BLARR [Düsseldorf, Niemcy]
Ks. prof. dr hab. Waldemar CHROSTOWSKI [UKSW Warszawa]
Prof. dr hab. Wiesław DŁUGOKĘCKI [UG Gdańsk]
Prof. dr hab. Antoni DUDEK [UKSW Warszawa]
Prof. Ph.Dr. Slavomir GÁLIK PhD. [Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja]
Ks. Dr Mieczysław JÓZEFCZYK [Elbląg]
Dr Hans Jürgen KARP [Hamburg, Niemcy]
Prof. dr hab. Halina KARAŚ [UW Warszawa]
Prof. dr hab. Karol KARSKI [ChAT Warszawa]
O. prof. dr hab. Zdzisław KIJAS OFMConv. [Congregazione delle Cause dei Santi, Rzym – Włochy]
Ks. Prof. dr hab. Piotr MANIURKA [UO Opole]
Ks. Prof. dr hab. Ryszard MOŃ [UKSW Warszawa]
Ks. Prof. dr hab. Władysław NOWAK [UWM Olsztyn]
Prof. dr Tereza-Brindusa PALADE [National University for Political Studies and Public Administration Bucharest, Rumunia]
Prof. dr hab. Mieczyław PLOPA [WSFiZ Warszawa, EUHE Elbląg]
Dk. prof. dr hab. Waldemar ROZYNKOWSKI [UMK Toruń]
Dr hab. Alina RYNIO [KUL Lublin]
Prof. dr hab. Krystyna STASIEWICZ [UWM Olsztyn]
O. dr hab. Zbigniew SUCHECKI OFMConv. [Pontificia Universita Antonianum, Rzym – Włochy]
Ks. prof. dr hab. Mariusz SZRAM [KUL Lublin]
Dr Jerzy TOFILUK prof. ChAT Warszawa
Dr hab. Krzysztof URBANIAK [Akademia Muzyczna w Łodzi]
Ks. prof. dr Jose Ramón VILLAR [Universidad de Navarra, Pampeluna – Hiszpania]
Ks. prof. dr hab. Włodzimierz WOŁYNIEC [PWT Wrocław]
Prof. dr hab. Jan ŻARYN [UKSW Warszawa]
Ks. dr hab. Marek ŻMUDZIŃSKI, prof. UWM [UWM Olsztyn]

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich” ustanowiona została przez księdza biskupa elbląskiego Jacka Jezierskiego stosownym dekretem w dniu 10 listopada 2017 [L.dz. 748/2017].

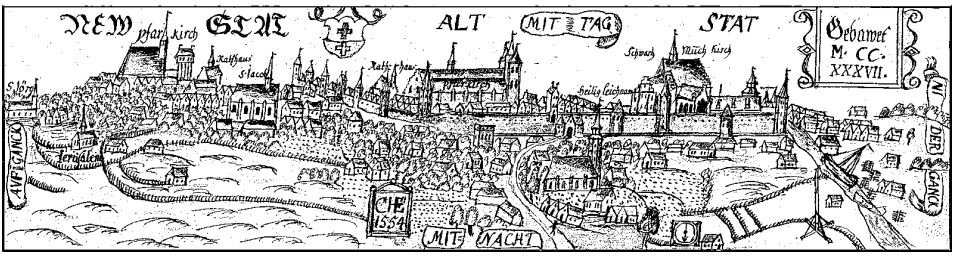
Recenzenci tomu XIX

Prof. dr hab. Mariusz BIAŁECKI ASP Gdańsk
O. dr hab. Wiesław BLOCK OFMCap. Pontificia Universita Antonianum - Roma (Italia)
Ks. dr Grzegorz BZDYRAK KUL Lublin
Prof. dr Daniela LA FORESTA Università di Napoli Federico II (Italia)
Dr hab. Wojciech GAJEWSKI prof. UG Gdańsk
Dr hab. Marta GRĘSZATA-TELUSIEWICZ prof. KUL Lublin
Prof. zw. dr hab. Andrzej GROTH Gdańsk
Ks. prof. zw. dr hab. Ryszard HAJDUK CSsR UWM Olsztyn
Ks. prof. ThDr. Cyril HIŠEM PhD. Katolícka Univerzita Ružomberk (Slovakia)
Dr hab. Janusz HOCHLEITNER prof. UWM Olsztyn
Ks. dr hab. Karol JASIŃSKI UWM Olsztyn
Doc. ThDr. Ján JENČO, PhD. Katolícka Univerzita Ružomberk (Slovakia)
Bp dr Jacek JEZIERSKI - Elbląg
Prof. PIB Dr Wiesław JONCZYK SJ Pontificium Institutum Biblicum - Roma (Italia)
Ks. dr hab. Przemysław KANTYKA prof. KUL Lublin
Ks. dr hab. Krystian KAŁUŻA prof. UO Opole
Ks. dr hab. Jan KLINKOWSKI prof. PFT Wrocław
Ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław LEC US Szczecin
Prof. ThDr. PhDr. Štefan Lenčiš PhD Katolícka Univerzita Ružomberk (Slovakia)
Bp dr hab. Mariusz LESZCZYŃSKI Zamość
Prof. nadz. dr hab. Dariusz MAKIŁŁA WSFiZ Warszawa
Ks. dr hab. Jacenty MASTEJ prof. KUL Lublin
Dr hab. Arkadiusz MODRZEJEWSKI prof. UG Gdańsk
Dr hab. Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ prof. UWM Olsztyn
Ks. dr hab. Paweł PODESZWA prof. UAM Poznań
Dr hab. Karol POLEJOWSKI prof. Ateneum SW Gdańsk
Ks. prof. ThDr. Gabriel RAGAN PhD. Katolícka Univerzita Ružomberk (Slovakia)
Dr hab. Barbara ROZEN prof. UWM Olsztyn
Ks. dr hab. Janusz SZULIST prof. UMK Toruń
Ks. dr hab. Marcin WYSOCKI prof. KUL Lublin
Ks. prof. zw. dr hab. Dariusz ZAGÓRSKI UMK Toruń

ISSN 1507-9058

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XIX – ELBLĄG 2018

Studia Elbląskie

Zespół redakcyjny:
ks. dr Piotr TOWAREK – redaktor naczelny
ks. dr Marcin PINKIEWICZ – sekretarz
ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI
ks. dr Paweł RABCZYŃSKI

Redaktorzy tematyczni:
historia: prof. zw. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI UWM
teologia: dr hab. Marek KARCZEWSKI prof. UWM
filozofia: dr hab. Stefan Adam EWERTOWSKI prof. UWM

Redaktorzy językowi:
język angielski: Michael GANNON [native speaker, Irlandia, Elbląg]
język niemiecki: Heino WEYLAND [native speaker, Niemcy, Barssel]
język angielski: Martyna POLAKOWSKA [Elbląg]
język niemiecki: Katarzyna TOMCZYŃSKA-PUZIO [Elbląg]
język włoski, język łaciński: ks. Artur Pius WOŹNIAK [Italia, Genua]

Wydano za zgodą:
Kurii Diecezjalnej Elbląskiej
L.dz. 737/2018

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

Przygotowanie do druku, redakcja techniczna:
Władysław Andrzej SACHA

Na okładce:
Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.
z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu;
oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

Fotografia śp. Janusza Hochleitnera:
Mieczysław JAWORSKI [Elbląg]

Adres Redakcji:
Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej
ul. Bożego Ciała 10, 82-300 Elbląg
e-mail: towarek@op.pl
tel: +48 501 236 331 [ks. Piotr Towarek]
Strona internetowa:
studiaelblaskie.pl

ISSN 1507-9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

Śp. dr hab. Janusz Hochleitner, prof. UWM
[1966-2018]
In memoriam!

KAZANIE PODCZAS POGRZEBU ŚP. PROF. JANUSZA HOCHLEITNERA
(8 SIERPNIA 2018, KOŚCIÓŁ ŚW. BARTŁOMIEJA W PASŁĘKU)

Drodzy Uczestnicy pogrzebu śp. Janusza Hochleitnera,

Dotknięta nagłym odejściem Pana Profesora Rodzino,

Wszyscy jesteśmy zaskoczeni niespodziewaną śmiercią profesora Janusza Hochleitnera. Taka jest jednak rzeczywistość. W minioną sobotę, tj. 4 sierpnia dobiegło kresu Jego życie na ziemi[1].

Spróbujmy spojrzeć na życie człowieka, odwołując się do ksiąg Biblii i Ewangelii i do niezmiennej wiary Kościoła. Zmarły tę wiarę podzielał i wyznawał ją bez skrępowania.

Nasze życie zostało nam podarowane przez Boga Stwórcę, przy czynnym współudziale naszych rodziców. Życie zostało nam udzielone jako zadanie do wypełnienia, na różnych płaszczyznach. Jesteśmy istotami rozumnymi i społecznymi. W tym też mieści się posłannictwo obywatela i polityka. Zostaliśmy przez Pana Boga powołani do pracy, do twórczości, do rozumnego i celowego trudu.

Niezwykle ważnym z racji społecznych jest zadanie nauczyciela, wykładowcy i profesora. Pracą są badania naukowe, służące poznaniu rzeczywistości, także przeszłości. A więc: dziejów, kultury, gospodarki, tradycji, zwyczajów, praktyk i obrzędów religijnych.

Podstawowym i powszechnym powołaniem kobiety i mężczyzny jest budowanie wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Jest to nie tylko współudział w dziele stwórczym poprzez przekazanie życia i posiadanie dzieci, ale jest to także delikatna i odpowiedzialna misja wychowywania młodego człowieka, pomocy w jego wzrastaniu, dojrzewaniu i usamodzielnianiu się.

Śp. Janusz Hochleitner wzrastał w środowisku elbląskiej parafii św. Wojciecha. Należał do wspólnoty młodzieży oazowej, do Ruchu Światło-Życie. Nawiązał wówczas wiele dobrych przyjaźni i relacji. Po studiach historycznych w Uniwersytecie Gdańskim podjął pracę nauczyciela szkoły średniej w Elblągu. Założył rodzinę. Doktoryzował się i habilitował. Był współorganizatorem i przez dekadę dziekanem Wydziału Zamiejscowego warszawskiej Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Elblągu.

Związał się zawodowo z Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, a także Muzeum Zamkowym w Malborku. Realizował się jako wykładowca. W polu

[1] Śp. Janusz Hochleitner został pochowany na cmentarzu komunalnym w Pasłęku 8 sierpnia 2018 roku.

Jego zainteresowań naukowych były ślady chrześcijaństwa, narastające w ciągu stuleci, na ziemi Prusów, w tym na Warmii oraz w Prusach Królewskich i Książęcych.

Interesował Go Święty Gaj, jako prawdopodobne miejsce śmierci św. Wojciecha. Tym samym interesował Go św. Wojciech. Fascynował się bł. Dorotą z Mątów i Kwidzyna. Zajmował się św. Janem Nepomucenem, którego figury spotykamy często przy mostach. Zajmowała Go pobożność potrydencka na Warmii, objawienia gietrzwałdzkie z 1877 r., a także łosiery, czyli pielgrzymki ludu warmińskiego. Interesował się genezą i rozwojem miast lokowanych przez Krzyżaków np. Dzierzgoniem, a także organizacją turystyki, wrażliwej na zabytki sztuki sakralnej.

W polu Jego widzenia były zabytki, ich odnajdywanie, konserwacja i eksponowanie. Nie tylko jako element polityki historycznej naszego państwa, ale również jako zadanie szeroko rozumianej edukacji społecznej.

Jako małżonek i rodzic uczestniczył w życiu swoich parafii oraz w życiu wspólnot Domowego Kościoła. Był obecny w pracach I synodu diecezji elbląskiej i Kościoła elbląskiego, który dziedziczy wielowiekowe i skomplikowane dziedzictwo religijne, a także kulturowe.

Profesor Janusz Hochleitner zaznaczył się trwale w wielu środowiskach. Był człowiekiem nauki, działaczem społecznym, zaangażowanym chrześcijaninem, osobą głęboko wierzącą, ukształtowaną religijnie i teologicznie (ukończył również Kolegium Teologiczne).

Śp. Profesor był człowiekiem żywym, niespokojnym, wrażliwym, otwartym na nowe zagadnienia i problemy. Szukał stale swojego miejsca. Mógł jeszcze co najmniej 20 lat intensywnie pracować i tworzyć. Stało się inaczej. Dzieło Jego życia na wszystkich płaszczyznach zostało zakończone. Tyle, ile nam dał z siebie, ile pozostawił nam po sobie, w swoich słowach, wypowiedziach i gestach, musi nam wystarczyć. Tyle, ile nam zostawił poprzez swoje sukcesy i niepowodzenia. Niepowodzenia stanowiły część jego życia, swoisty krzyż. I to jest także ważnym znakiem dla nas.

O wartości życia człowieka: syna, męża, ojca, kolegi, znajomego, świadczą nie tylko sukcesy. Zresztą ideałem chrześcijanina nie jest bycie człowiekiem sukcesu, nie jest kolekcjonowanie laurów. Chrześcijanin walczy o to, aby zostawić po sobie dobro. Ono niekoniecznie musi być nagradzane i uznane, przynajmniej od razu. Chodzi tu o dobro w relacjach ze spotkanymi ludźmi, z uczniami, studentami i współpracownikami. Ideałem i celem wędrówki życiowej chrześcijanina jest Jezus Chrystus, zmartwychwstały i zwycięski, ale przecież kiedyś realnie odrzucony i wzgardzony. Bóstwo sukcesu nie jest gwiazdą naszego życia. Jestem przekonany, że profesor Janusz Hochleitner rozumiał to dobrze.

Nasze życie nie kończy się w sposób absolutny w chwili śmierci. Śmierć jest progiem, przez który wchodzimy w nowy świat. Żyjemy taką nadzieją. Wszyscy zmierzamy w kierunku spotkania z Bogiem, nie w historii, nie tu, ale tam, w wieczności. Idziemy ku Bogu, który jest Ojcem wszystkich. Idziemy ku Jezusowi Chrystusowi. Idziemy ku spotkaniu z tymi, którzy przeszli ziemską drogę wcześniej. Nasza nadzieja, że śp. Janusz Hochleitner przez śmierć wszedł w obszar wieczności, życia i szczęścia, posiada mocne podstawy. On sam zresztą, tak rozumiał swoje życie, tak wierzył. Nie krył swoich przekonań i nadziei. Jego nadzieja wiąże się z naszą nadzieją, nadzieją Kościoła i z nieświadomym pragnieniem całego stworzenia.

+Jacek Jezierski
biskup elbląski

HISTORIA

Ks. Andrzej KOPICZKO*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

WARMIŃSKA KAPITUŁA KATEDRALNA. ZARYS DZIEJÓW

Słowa kluczowe: Warmińska Kapituła Katedralna, diecezja warmińska, Frombork, kanonicy, duchowieństwo

Keywords: Warmia Cathedral Chapter, Frombork, diocese of Warmia, canons, clergy

Schlüsselwörter: Ermländisches Domkapitel, Diözese Ermland, Frauenburg, Domherren, Geistlichkeit

Warmińska Kapituła Katedralna należy do najstarszych w Polsce[1]. Została założona w czerwcu 1260 r. Pierwszym i najważniejszym dokumentem dotyczącym tej korporacji jest akt erekcyjny i fundacyjny. Nie znamy jego oryginału, ale zachowała się uwierzytelniona kopia w dyplomie wydanym 27 stycznia 1264 r. w Elblągu[2]. Jest w nim mowa o erygowaniu kościoła katedralnego ku czci św. Andrzeja w Braniewie

* Ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Kopiczko - kapłan archidiecezji warmińskiej, kanonik fromborski, pracownik Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, dyrektor Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

[1] Starsze kapituły na ziemiach polskich w postały w Krakowie, Gnieźnie, Wrocławiu, Poznaniu, Płocku, Włocławku, Kamieniu. B. Kumor, *Wspólnoty kanonickie i kapituły*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, s. 84–85; W. Góralski, *Kapituła*, w: *EK,* t. 8, Lublin 2000, kol. 668–670. W diecezjach pruskich, erygowanych w 1243 r., pierwszą kapitułę katedralną założono 1251 r. w Chełmnie (chełmińską), a warmińska datowana jest jako druga. Z najważniejszych opracowań poświęconych Warmińskiej Kapitule Katedralnej można wymienić: B. Pottel, *Domkapitel von Ermland im Mittelalter*, Borna 1911; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990; T. Borawska, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, Toruń 1996; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996; A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2: od 1821 roku, Olsztyn 2010; *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski i Z. Żywica, Olsztyn 2010; A. Kopiczko, *Kapituła katedralna*, w: *EK*, t. 20, Lublin 2014, kol. 215–217.

[2] *Codex diplomaticus Warmiensis*, t. 1 (dalej: *CDW* I), wyd. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1860, s. 85–87, nr 48.

i o ustanowieniu przy nim 16 prebend kanonickich[3] oraz o uposażeniu. Wśród nich pięć stanowiły godności: prepozyta, dziekana, kantora, scholastyka i kustosza[4].

Chociaż pierwotną siedzibą Kapituły było Braniewo, to jednak niebawem katedrę przeniesiono do Fromborka. Przyczyną były powstania pruskie (1261––1274), które spowodowały zniszczenie kościoła katedralnego w Braniewie i rozproszenie kanoników. Po zaprowadzeniu pokoju rozpoczęto budowę nowej świątyni, już nie w Braniewie, lecz we Fromborku. Prace posuwały się dość szybko. Dokument z 1288 r. mówił już o kościele, przy którym mieszkali kanonicy i tak pozostało do dziś[5]. Pierwsza świątynia była zbudowana z drewna, a współczesną oddano do użytku w 1388 r.[6].

Jako główne uposażenie Kapituła posiadała trzy komornictwa: fromborskie, pieniężnieńskie i olsztyńskie (trzecią część dominium warmińskiego), z których czerpała dochody[7]. Określono je już w dokumencie z 10 lipca 1277 r.[8]. Tym samym Kapituła stała się panem zwierzchnim na swoim terytorium. W kolejnych latach wprowadzono jeszcze pewne korekty odnośnie do granic. Ostatnie, ważniejsze regulacje w tym zakresie miały miejsce w 1388 r., kiedy to po zagospodarowaniu okolic Olsztyna, Barczewa, Biskupca i Reszla wystawiono dokument ustanawiający już z nazwy trzecie komornictwo z siedzibą w Olsztynie. Odtąd jej terytorium obejmowało około 6 tys. łanów ziemi. Ponadto otrzymała ona jeszcze kilka niewielkich wiosek w domenie biskupiej. Należały do nich: Sątopy, Wojkowo, Tuławki, Jonkowo, Wągsty, Księżno Pierwągi[9].

Prawo powoływania członków zostało zagwarantowane Kapitule Warmińskiej już w dekrecie erekcyjnym, wystawionym w 1260 r. Nie udało się przejąć tych prerogatyw Zakonowi Krzyżackiemu, tak jak w innych diecezjach pruskich. Uprawnienia te mogła ograniczyć jedynie Stolica Apostolska. Na Warmii czyniła to na mocy dwóch zasad: rezerwacji i tzw. miesięcy papieskich. Papieżowi – zgodnie z prawem rezerwacji – przysługiwał przywilej obsadzania beneficjów wakujących, np. z powodu śmierci kanonika, która nastąpiła w Rzymie lub innym miejscu. Druga zasada dotyczyła prebend wakujących w miesiącach nieparzystych. Zawarta ona została w konkordacie podpisanym przez papieża Mikołaja V i cesarza Fryderyka III w 1448 r. Potem doszły jeszcze ograniczenia związane z przywilejami królewskimi, uzyskiwanymi od Stolicy Apostolskiej. Np. królowi Zygmuntowi I Staremu udało się uzyskać od papieża Leona X w 1517 r. prawo obsadzania dwóch kanonii,

[3] Wprawdzie w momencie fundacji była mowa o możliwości zwiększenia liczby prebend do 24, ale w praktyce wykorzystano to tylko w krótkim okresie po 1363 r., ustanawiając tzw. prebendy mniejsze i średnie. A. Szorc, *Dominium warmińskie,* s. 41.

[4] Urząd scholastyka występował tylko w pierwszy stuleciu istnienia Kapituły. Por. T. Borawska, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika,* s. 60–63.

[5] *CDW* I, s. 133–136, nr 78.

[6] Por. F. Dittrich, *Der Dom zu Frauenburg*, *ZGAE*, 1913, t. 18, s. 549–708; 1916, t. 19, s. 1–172.

[7] A. Szorc, *Dominium warmińskie*, s. 31–32.

[8] *CDW* I, s. 239–242, nr 355. Por. tamże, s. 252–255, nr 372.

[9] Por. A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 97–98. Pewnych zmian dokonano jeszcze w XVI–XVIII w., ale dotyczyły one już niewielkich obszarów.

23 stycznia 1518 r. – patronat nad prepozyturą, a królowa Bona w 1526 r. – desygnowania trzech kanonii[10].

Kandydat na kanonika musiał spełniać określone warunki. Wydawałoby się, ze podstawowy to posiadanie święceń kapłańskich, ale – jak się okazuje – tak nie było. W okresie nowożytnym znamy kilka przypadków kanoników bez prezbiteratu, a jednym z nich był Mikołaj Kopernik[11]. O wiele istotniejszy okazał się inny warunek, a mianowicie ukończenie studiów akademickich i posiadanie przynajmniej tytułu bakałarza teologii. Jeśli wybrany kanonik nie miał dyplomu uniwersyteckiego, zobowiązywano go do odbycia trzyletnich studiów. Zwracały na to uwagę najstarsze statuty kapitulne z 1384 i 1532 r.[12].

W Kapitule Warmińskiej kanonikami mogli zostać duchowni niezależnie od statusu społecznego, tzn. nie obowiązywał tzw. wywód szlachectwa, jak to było w innych diecezjach polskich. Kanonicy fromborscy w ogromnej większości rekrutowali się spośród mieszczan[13]. Fakt ten wynikał ze społecznej struktury diecezji i odmiennych tradycji. Wiąże się z tym problem narodowości. Na Warmii obowiązywał tzw. separatyzm pruski, co znaczy, że urzędy i godności mogli trzymywać jedynie indygeni pruscy (czyli urodzeni w Prusach). W praktyce jednak tę zasadę często obchodzono, a Kapituła przybierała charakter wielonarodowy. Jej członkami byli duchowni wywodzący się także z Korony oraz z innych krajów. Przed 1821 r. było w niej 8 Włochów, 6 Francuzów, 5 Szwedów oraz pojedyncze osoby urodzone w Bawarii, Saksonii, Westfalii, Austrii czy Portugalii. 15 pochodziło też z Gdańska[14]. Ta struktura narodowościowa zmieniła się w XIX w., gdy zaczęli dominować duchowni pochodzenia niemieckiego. Natomiast po II wojnie światowej członkami zostają już prawie wyłącznie Polacy, choć sporadycznie godność tę otrzymują także księża narodowości niemieckiej (zasadniczo jednak kanonie honorowe).

Objęcie kanonii wiązało się z uprawnieniami i obowiązkami. Do tych pierwszych należały: głos w kapitule (*vox in capitulo*), miejsce w stalli (*stallum in choro*) oraz dochody z prebendy (*perceptio prebendae*). Nie będziemy ich omawiać, ale warto wspomnieć, że w dawnych czasach rozróżniano trzy typy posiedzeń Kapituły: posiedzenia generalne (*capitula generalia*, które odbywały się cztery razy w roku – w styczniu, maju, sierpniu i listopadzie), następnie posiedzenia zwyczajne (*capitula ordinaria*, odbywane w każdy pierwszy piątek pozostałych miesięcy i posiedzenia nadzwyczajne (*capitula extraordinaria*, zwoływane w nadzwyczajnych wypadkach. Trudno rozgraniczyć zakres uprawnień tych posiedzeń. Ogólnie przyjmuje się, że na posiedzeniach generalnych omawiano sprawy redakcji statutów, wyboru urzędni-

[10] Por. A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, s. 99–100.

[11] Do posiadania święceń prezbiteratu zobowiązał kanoników fromborskich biskup Maurycy Ferber w 1531 r. AAWO, AB, A 1, k. 264, 268.

[12] *Die Statuten des Domkapitels von Frauenburg aus dem Jahre 1532 und ihre Novellierungen*, wyd. W. Thimm, A. Triller, *ZGAE*, 1972, t. 36, s. 75–113; J. Obłąk, *Statuty warmińskiej kapituły katedralnej*, *WWD*, 1961, nr 5 s. 45–48.

[13] Por. T. Borawska, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, s. 97–98.

[14] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1, Olsztyn 2000, s. 40–41.

ków (np. odpowiedzialnych za młyny, tartaki, przytułki, rewizorów poszczególnych dziedzin gospodarki kapitulnej)[15].

Uprawnienie do posiadania stalli w chórze wiązało się z przywilejem noszenia stroju kanonickiego, który się zmieniał. Dopiero około 1700 r. wprowadzono zbliżony do współczesnego, składający się z rokiety, mantoletu i biretu z pomponem pośrodku. Biskup Adam Stanisław Grabowski w połowie XVIII w. dodał zwyczaj noszenia „distinctorium" z wizerunkiem św. Andrzeja i herbem diecezji warmińskiej[16].

Uposażenie pochodziło z pieniędzy i naturaliów, które kanonicy otrzymywali z folwarków, czynszów, dziesięcin, Mszy św., itp. Kapituła jako korporacja posiadała dla własnych celów trzy młyny, znajdujące się we Fromborku, Pieniężnie i w majątku Kurowo Braniewskie, oraz trzy duże browary w Olsztynie, Pieniężnie i Fromborku. W 1715 r. założyła w okolicach Rogit k. Braniewa pierwszą na Warmii plantację i fabrykę tytoniu. Z innych zakładów gospodarczych możemy wymienić: dwie papiernie (Wadąg k. Olsztyna i Osetnik k. Ornety), cegielnie i stawy rybne. Zatem dochody były dość znaczące, tak że kanonicy mogli być hojnymi mecenasami i dobrodziejami. Wielu z nich fundowało stypendia dla młodzieży uczącej się i studiującej. Na ustalonych 305 kanoników w latach 1525–1821 aż 108 przekazało pieniądze na rzecz fundacji (35% ogółu z tego czasu), z których przynajmniej 25 wspierało edukację. Najlepiej uposażone i najatrakcyjniejsze było stypendium ufundowane w 1631 r. przez kanonika Jana Preucka, które przetrwało do II wojny światowej[17]. Podobnie było też w XIX i XX w. Ale kanonicy zasłużyli się również jako budowniczowie kościołów i kaplic, fundatorzy ołtarzy, figur, obrazów i paramentów liturgicznych do świątyń oraz dobrodzieje szpitali, przytułków i ludzi biednych[18].

Przywilejem kanoników było też posiadanie kurii, czyli domu mieszkalnego, i alodium, czyli folwarku. W okresie nowożytnym dysponowali nawet dwiema kuriami: jedną zewnętrzną, poza murami warowni (tzw. letnią), i drugą w obrębie, zwaną wewnętrzną (zimową). W kuriach wewnętrznych kanonicy przebywali podczas wojny oraz zimą, gdyż były to domy małe, łatwe do ogrzania i murami obronnymi osłonięte od wiatrów[19].

W tym opracowaniu pominiemy obowiązki liturgiczne, ponieważ te są na ogół znane i wspólne wszystkim kapitułom (Msze św. konwentualne, modlitwy brewiarzowe odmawiane w chórze, inne nabożeństwa i procesje). Jednak z tym wiązało się zobowiązanie – mianowicie – konieczność rezydencji. Za nieobecność na tych

---

[15] Por. A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, s. 101––102. Zachowały się prawie wszystkie protokoły tych posiedzeń od początku XVI w. do czasów współczesnych i przechowane są one w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Jednak od początku XIX w. liczba tych posiedzeń zmalała, a obecnie zachowano tylko jedno posiedzenie zwyczajne w dniu św. Andrzeja Apostoła.

[16] Tamże, s. 102.

[17] A. Eichhorn, *Die Preuckische Stiftung in Rom*, *ZGAE,* 1863, t. 2, s. 271–319; M. Pawlak, *Dzieje fundacji Jana Preucka w XVII–XVIII w*., Acta Universitatis Nicolai Copernici Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 158, Historia 20, s. 51–74; A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454–1660. Stan badań i postulaty badawcze*, Olsztyn 1999, s. 108–124.

[18] Por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1, s. 145–154; Tenże, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, s. 103.

[19] Tamże, s. 102–103.

modlitwach nakładano kary pieniężne. Oczywiście, kanonicy nieraz wypełniali ten obowiązek wysługując się wikariuszami katedralnymi.

Największe znaczenie na forum diecezji uzyskiwała Kapituła Warmińska w okresie wakansów biskupich (*sede vacante*), czyli w przypadku braku ordynariusza z powodu śmierci lub innych przeszkód. W pierwszym przypadku Kapituła obejmowała pełne rządy w diecezji, stając się w ten sposób czynnikiem zapewniającym ciągłość sprawowanej władzy. Wybierała ze swego grona wikariusza kapitulnego, który nosił tytuł administratora diecezji „sede vacante" i pełnił urząd aż do ingresu nowego biskupa do katedry. Miała też wpływ na obsadę biskupstwa, choć na mocy układu piotrkowskiego z 1512 r. przedstawiała królowi ze swego grona czterech kandydatów, a ten wybierał osobę „sobie miłą"[20]. Wśród innych urzędów na szczególną uwagę zasługuje stanowisko administratora dóbr Kapituły. Był on wybierany zwykle na trzy lata i rezydował na zamku kapitulnym w Olsztynie. Był nim m.in. Mikołaj Kopernik (1516–1521). Kanonicy pełnili wiele funkcji liturgicznych i administracyjnych zarówno w ramach własnej działalności, jak też na forum ogólnodiecezjalnych, czy nawet Kościoła powszechnego.

Kapituła miała swoją bibliotekę i archiwum. Biblioteka mieściła się początkowo w katedrze fromborskiej w skarbcu nad zakrystią. Dopiero w XVII w. przeniesiono ją do pomieszczenia znajdującego się nad kapitularzem[21]. Archiwum Kapituły znajdowało się najpierw w przybudówce obok kapitularza, ale później zostało przeniesione na piętro nad główną bramą wejściową na dziedziniec. Początek jego zbiorów stanowił dokument biskupa Anzelma z 27 I 1264 r. Potem przybywały następne. W połowie XIX w. dołączono także archiwum biskupie. Te zbiory przetrwały II wojnę światową prawie nienaruszone. Natomiast tzw. archiwum bieżące, które mieściło się w starym pałacu (czyli pałacu biskupa Maurycego Ferbera), zostało całkowicie spalone, dlatego archiwalia od połowy XIX w. zachowały się tylko w formie szczątkowej. Ponadto żołnierze radzieccy wywieźli do Związku Radzieckiego 40 skrzyń akt i książek, z których większość wróciła dopiero w połowie lat pięćdziesiątych XX w. Część zbiorów zabrali także Niemcy w 1943 r. i wywieźli w głąb Rzeszy, w tym liczne księgi metrykalne.

Przy Warmińskiej Kapitule Katedralnej istniało kolegium wikariuszowskie. Stanowili je kapłani sprawujący w imieniu kanoników Służbę Bożą w katedrze, gdyż kanonicy często byli powoływani do pracy w zarządzaniu diecezją. Ich liczba nie zawsze była jednakowa. W połowie XVII w. zalecano, by przynajmniej starsi kanonicy postarali się o pomocników[22].

Zmiany polityczne, spowodowane włączeniem diecezji warmińskiej do państwa pruskiego po I rozbiorze Polski w 1772 r., miały też znaczący wpływ na funkcjonowanie Kapituły Katedralnej z siedzibą we Fromborku i jej obsadę personalną[23]. Przede wszystkim pozbawiono ją władzy świeckiej i dochodów z ziemi, a w zamian

[20] Tamże, s. 107–108. Podobne regulacje zawarto już w układzie piotrkowskim z 1479 r.

[21] Por. T. Borawska, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, s. 113–118; H. Keferstein, *Biblioteka kapituły Fromborskiej*, *RO,* 1981, t. 12/13, s. 49–66.

[22] Por. A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, s. 115–120.

[23] Pisze o tym J. Wojtkowski, *Dzieje kapituły warmińskiej 1772–1945*, *SW*, 1995, t. 32, s. 25–92.

miała otrzymywać dotację państwową na utrzymanie 16 kanoników. Jednak już w 1810 r. władze pruskie zniosły dwie kanonie, a pieniądze przeznaczyły na gimnazjum królewskie w Braniewie. 17 czerwca 1811 r., na mocy rozkazu gabinetowego króla pruskiego, gremium to pomniejszono o kolejne cztery kanonie, a dochody z tych prebend zostały przyznane również gimnazjum braniewskiemu[24].

Kolejne zmiany wprowadzała bulla papieska „De salute animarum" z 1821 r. Wprawdzie na osobistą interwencję biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna Kapituła „miała pozostać w takim stanie, w jakim znajdowała się" w chwili wydania bulli, ale papież zarezerwował sobie i swoim następcom prawo jej urządzenia na wzór innych kapituł[25], czyli w praktyce chodziło o zachowanie jedynie dwóch prałatur (prepozyta i dziekana) oraz ośmiu kanonii rzeczywistych i czterech honorowych. Redukcja kanonikatów następowała stopniowo i w sposób naturalny wskutek ich śmierci. Proces ten trwał do 1837 r. Natomiast pierwszych kanoników honorowych ustanowiono w 1857 r. (po *brewe* z 9 VIII 1855 r.). Wybierano ich spośród zasłużonych dziekanów (archiprezbiterów). Stosowano najczęściej zasadę, że dwóch z nich pracowało na Warmii, a dwóch – w innych rejonach diecezji. Do 1945 r. było ich 44[26].

Ostatnie regulacje dotyczące Kapituły wprowadzał konkordat podpisany przez Stolicę Apostolską z Prusami w 1929 r. Redukował on liczbę kanoników rzeczywistych (oprócz prepozyta i dziekana) do sześciu. Ponadto już od początku XIX w. rząd pruski rezerwował sobie „wyrażanie zgody" na daną kandydaturę. W praktyce jednak w przypadku wakatu kanonii biskup powiadamiał o tym rząd i przedstawiał kandydaturę. Jeżeli rząd ją akceptował, wówczas otrzymywał królewską nominację, a o nominację papieską zabiegał przedstawiciel Prus przy Watykanie[27]. W praktyce na tym tle dochodziło do częstych sporów między władzami kościelnymi a rządem. Jednak największe trudności dotknęły tę wspólnotę w okresie *kulturkampfu* i nazizmu. Powstały wówczas kilkuletnie wakaty. Pierwsze wstrzymania nominacji przez władze pruskie miały miejsce już w 1873 r. i trwały przez dziesięć lat (do 1883 r.)[28]. O trudnościach i represjach w okresie narodowego socjalizmu pisał Ulrich Fox w artykule „Die Auseinandersetzungen Bischof Maximilian Kallers mit dem Staat um die Besetzung der ermländischen Kanonikate (1931–1944)"[29]. Niepowodzeniem zakończyły się starania o włączenie w poczet kanoników honorowych ks. Artura Kathera, rzeczywistych – ks. Franciszka Lettaua i ks. Alojzego Schulza. Ponadto z kanonikatu rzeczywistego – po uwięzieniu przez nazistów – musiał zrezygnować w 1938 r. ks. Alfons Buchholz.

---

[24] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 65.

[25] M. Józefczyk, *Translacja bulli „De salute animarum" i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, *SE*, 2017, t. 18, s. 14.

[26] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, s. 27–29.

[27] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 67. Konkordat z III Rzeszą z 1933 r. regulował obsadzenie stanowisk kościelnych, w tym i kanonikatów w art. 14. – Tamże.

[28] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, s. 21–22.

[29] *ZGAE,* 2002, t. 50, s. 145–171. Por. A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, s. 22.

Między 1821 a 1945 r. godność kanoników rzeczywistych otrzymało 57 duchownych. Spośród nich doktoraty posiadało 28 (49% ogółu). 20 w ogóle nie było proboszczami, a 18 przeszło z kanonii honorowej. Siedmiu kanoników pełniło urząd prepozyta, a trzynastu – dziekana[30].

Członkowie Kapituły także w XIX i pierwszej połowie XX w. otaczali opieką instytucje społeczne i oświatowe, jak Seminarium Duchowne i Konwikt Biskupi w Braniewie, dom konwertytów założony przez biskupa Teodora Potockiego w 1722 r. też w Braniewie, szpital we Fromborku, utworzony w 1859 r. w lidzbarskim zamku Zakład św. Józefa. W latach 1924–1928 Kapituła wybudowała we Fromborku klinikę ortopedyczną i Dom Kopernika dla niepełnosprawnych dzieci. Kanonicy byli niezwykle hojni na rzecz wspierania ubogich, dalej fundowali stypendia dla uczącej się i studiującej młodzieży[31]. Wielu z nich podejmowało działalność naukową i na tym polu osiągnęło duże sukcesy, m.in. księża: Franciszek Hipler, Antoni Eichhorn, Franciszek Dittrich, August Kolberg, Andrzej Thiel, Władysław Świtalski. Kanonicy przyczynili się też do powołania 29 października 1856 r. Stowarzyszenia Historycznego Warmii (Historischer Verein für Ermland), które podjęło się wydawania naukowego czasopisma historycznego „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", edycji źródeł w serii „Monumenta Historiae Warmiensis" oraz popularnego kalendarza warmińskiego „Ermländischer Hauskalender" i gazety „Ermländische Zeitung"[32].

Troską otaczano też kościół katedralny. Od połowy XVII w. coraz częściej w liturgii sprawowanej przez kanoników uczestniczyli wierni (mieli swój kościół parafialny), a w pierwszej połowie XX w. odprawiano dla nich w niedziele i święta oddzielną Mszę św. Kapituła sprawowała też patronat nad kościołami w swoich komornictwach oraz w Świętej Lipce i Sątopach[33].

W okresie od 1821 do 1945 r. wybrano też sześciu wikariuszy kapitulnych, którzy sprawowali rządy w czasie wakatów na stolicy biskupiej wskutek śmierci ordynariusza lub jego przeniesienia do innej diecezji (Antoni Frenzel – 3 razy oraz Franciszek Dittrich, August Spannenkrebs i Jan Hanowski). Kanonicy pełnili też urząd wikariusza generalnego.

Najtragiczniejsze losy dotknęły Warmińską Kapitułę Katedralną pod koniec II wojny światowej. Spośród ośmiu kanoników rzeczywistych połowa straciła życie w ciągu pierwszych czterech miesięcy 1945 r.: 9 lutego został zastrzelony ks. Władysław Świtalski, ks. Andrzej Hinzmann zmarł 8 marca w Pogrodziu, a 14 kwietnia – ks. Antoni Krause w Łuksztach koło Pasłęka, natomiast ks. Franciszek Sander, prepozyt Kapituły, wysiedlony z Fromborka, odszedł do Pana 27 kwietnia w Brzezinach, parafia Pogrodzie. Nie było także w diecezji ks. Brunona Grossa, który wraz z ks. Alojzym Marquardtem przebywał początkowo w Wystruci, a w czerwcu następnego roku zmarł z wycieńczenia w obozie w Czeboksarach na wschód

[30] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 68–69.

[31] Tamże, s. 174–179.

[32] Tamże, s. 201–210; Tenże, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, s. 51–60.

[33] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, s. 44–50.

od Moskwy. Ks. Franciszek Heyduschka odszedł do Pana 2 stycznia 1946 r. we Fromborku[34]. Przy życiu pozostali więc tylko dziekan Kapituły ks. Alojzy Marquardt i kanonik ks. Bruno Schwark, jednak ten pierwszy 16 sierpnia 1945 r. został podstępnie aresztowany w Berlinie przez Rosjan i przewieziony do Moskwy. Tam przebywał m.in. w więzieniu lefortowskim i na Butyrkach, a następnie w Aleksandrowsku na Syberii. Dopiero 20 września 1955 r. został zwolniony i wówczas mógł wyjechać do Niemiec[35]. Ks. Bruno Schwark natomiast początkowo pozostawał – podobnie jak ks. Heyduschka – we Fromborku, ale 11 sierpnia 1946 r. wyjechał do Niemiec[36]. Tym samym działalność tej wspólnoty została zawieszona.

W świetle obowiązującego wówczas prawa kanonicznego Kapituła Katedralna nadal odgrywała ważną rolę i służyła biskupowi pomocą w zarządzaniu diecezją. W określonych przypadkach przed podjęciem decyzji administracyjnej ordynariusz miał obowiązek wysłuchać jej opinii jako swego senatu. Natomiast w czasie osierocenia stolicy biskupiej miała prawo wyboru wikariusza kapitulnego. To zmieniło się dopiero po ogłoszeniu nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* w 1983 r., który polecił w diecezjach ustanowić nowy organ zwany Kolegium Konsultorów, przyznając mu kompetencje dawniej przysługujące Kapitule katedralnej, a mianowicie prawo wyboru administratora diecezji jako tymczasowego zarządcy diecezją podczas osierocenia stolicy biskupiej. Natomiast Kapitule pozostawiono funkcje honorowe i liturgiczne[37].

Ponieważ – jak wspomniano wyżej – Warmińskiej Kapituły Katedralnej *de facto* nie było w pierwszym pięcioleciu powojennym z powodu braku członków oraz niejasnej sytuacji prawnej po wyjeździe ks. Brunona Schwarka do Niemiec, a także nieznanych losów ks. Alojzego Marquardta, prymas Polski August Hlond polecił ks. administratorowi apostolskiemu Teodorowi Benschowi ustanowienie Zespołu Konsultorów Diecezjalnych. Ten uczynił to 20 października 1948 r. Jednak to nie rozwiązało wszystkich problemów i stąd pojawiła się konieczność odbudowy Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Stało się to w 1951 r. i to w dość specyficznej sytuacji. Po usunięciu z diecezji przez władze państwowe administratora ks. infułata Teodora Benscha pojawiła się trudność z wyborem tymczasowego rządcy diecezji. Mogłaby to uczynić Kapituła, która jednakże *de facto* nie funkcjonowała. Na szczęście było wspomniane Kolegium Konsultorów i to ono wybrało już 26 stycznia 1951 r. wikariusza kapitulnego w osobie ks. Wojciecha Zinka. Liczono, że problem z rządcą diecezji rozwiąże się po mianowaniu przez papieża Piusa XII w kwietniu tego roku biskupów dla diecezji na ziemiach zachodnich i północnych – dla Warmii ks. Tomasza Wilczyńskiego. Gdy jednak te nominacje zablokował prezydent RP – Bolesław Bierut, wówczas prymas Polski Stefan Wyszyński (wg prawa kanonicz-

[34] Zob. biogramy w: A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003.

[35] Tamże, s. 177.

[36] Tamże, s. 262.

[37] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, s. 95–96; Tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009, s. 114–115; W. Góralski, *Kapituła*, w: *EK*, t. 8 Lublin 2000, kol. 668–669.

nego zastępował ordynariusza diecezji warmińskiej) uznał, że konieczne jest reaktywowanie kapituł katedralnych, by zabezpieczyć ciągłość rządów w tych diecezjach. Dla Warmii podjął taką decyzję 1 sierpnia 1951 r. W wystawionym dokumencie napisano, że uczyniono to „mając na względzie dobro diecezji warmińskiej i dobro dusz, wobec których Czcigodna Kapituła Warmińska miała zawsze wielkie zasługi, oraz pragnąc, aby owo szacowne grono także i w przyszłości pracowało na rzecz Kościoła". W praktyce było to reaktywowanie Kapituły na mocy dekretu „Restitutio Capituli Cathedralis" Dziekanem Kapituły został mianowany ks. Wojciech Zink, a nowymi kanonikami rzeczywistymi księża: Stanisław Chrzanowski, Augustyn Szarnowski, Józef Łapot, Leon Kamiński i Aleksander Iwanicki (szóstym był nadal Bruno Schwark, mieszkający w Niemczech), a honorowym – Stefan Zajkowski (w miejsce zmarłego Bernharda Poschmanna)[38]. Jak z tego wynika, nie obsadzono stanowiska prepozyta. 14 sierpnia 1951 r. odbyła się uroczysta instalacja nowych członków Kapituły, której przewodniczył biskup Antoni Baraniak, ale zaraz po niej wszyscy musieli niezwłocznie opuścić Frombork, ponieważ tak zarządziły władze bezpieczeństwa argumentując, że miasto leży w pasie przygranicznym.

Papież Pius XII zatwierdził 15 stycznia 1952 r. nominację ks. Zinka na dziekana, a odnowiona Kapituła wybrała go 1 kwietnia 1952 r. na wikariusza kapitulnego z polecenia prymasa Polski, który 19 tego miesiąca nadał mu uprawnienia biskupa rezydencjalnego[39]. Jak się okazało, ustanowienie ks. Zinka dziekanem nie było ważne, ponieważ żył ks. Alojzy Marquardt, posiadający nadal tę godność. Pierwszą informację, potwierdzającą ten fakt, podano 24 maja 1955 r., natomiast 15 grudnia tego roku ks. Marquardt był już w RFN. Wówczas Stolica Apostolska – po dokładnym zbadaniu sprawy – cofnęła nominację dla ks. Zinka na dziekana i 10 czerwca 1958 r. ustanowiła go prepozytem Kapituły Katedralnej; kanoniczna instalacja odbyła się 29 października 1958 r. we Fromborku[40].

Kolejne nominacje dla nowych kanoników nastąpiły w październiku 1959 r., kiedy to prymas Polski na prośbę biskupa w Olsztynie Tomasza Wilczyńskiego, mocą nadzwyczajnych uprawnień otrzymanych od Stolicy Apostolskiej, powiększył liczbę kanoników rzeczywistych z ośmiu do dwunastu, a kanoników honorowych z czterech też do dwunastu. Wówczas do Kapituły zostali powołani: biskup Józef Drzazga oraz księża: Mieczysław Karpiński, Julian Wojtkowski i Jan Obłąk[41]. Po śmierci ks. Alojzego Marquardta (zm. 1 VIII 1972 r.) nominację na ten urząd otrzymał biskup Julian Wojtkowski[42]. W 1960 r. opracowano też nowy statut Kapituły

---

[38] Komunikaty i Rozporządzenia Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej, 1951, marzec–sierpień, s. 1 (powielacz); A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1, s. 115–116.

[39] J. Wojtkowski, *Diecezja warmińska w latach 1945–1972*, *KMW*, 1996, nr 1, s. 88–89; A. Schmeier, *Die Entwicklung der Diözese Ermland zur Apostolischen Visitatur in der Bundesrepublik Deutschland unter kirchenrechtlichem Aspekt*, *ZGAE*, 2005, t. 51, s. 152.

[40] Tamże, s. 158.

[41] *WWD*, 1960, nr 1, s. 52.

[42] *WWD*, 1973, nr 4, s. 189. Kapituła Katedralna 15 sierpnia 1961 r. obchodziła jubileusz 700-lecia swego istnienia, zob. *WWD*, 1961, nr 5, s. 3nn; 1961, nr 6, s. 48nn.

Katedralnej, ponieważ poprzedni obowiązywał od 1885 r.[43] Kolejny został zatwierdzony w grudniu 1990 r., a ostatni – 2 stycznia 2008 r.[44].

Od 1951 r. do chwili obecnej (2018 r.) godność kanonika rzeczywistego otrzymało 38, a honorowego – 49 duchownych. Pewnym zaskoczeniem może być fakt, że z macierzystej diecezji warmińskiej jako pierwszy otrzymał godność kanonika rzeczywistego dopiero ks. Jacek Jezierski w 1992 r., następnie ks. Edward Wiszowaty w 1996 r. i ks. Stanisław Kozakiewicz w 2009 r. Trzech pierwszych, ustanowionych już w 1951 r., pochodziło z diecezji kieleckiej, lubelskiej i łuckiej, a wśród czterech nominowanych w 1959 r. ustalono diecezje: lubelską, łucką, poznańską i tarnowską. W 1962 r. obydwaj nowi kanonicy pochodzili z archidiecezji wileńskiej. Natomiast gdy za kryterium porównania przyjmiemy miejsce święceń, okaże się, że pierwsze dziewięć nominacji objęło kapłanów, którzy otrzymali prezbiterat poza Olsztynem (do 1963 r.), ale w 1959 r. kanonikiem zwyczajnym został ks. Julian Wojtkowski, wprawdzie wyświęcony w Lublinie, jednak dla diecezji warmińskiej. Podobnie w 1962 r. otrzymał nominację ks. Tadeusz Borkowski, również wyświęcony w Lublinie dla diecezji warmińskiej. Jako pierwszy z wyświęconych w Olsztynie godność tę otrzymał w 1963 r. ks. Tadeusz Pawluk, a od 1971 r. wszyscy pozostali ukończyli Seminarium Duchowne w Olsztynie[45].

Tabela 1. Prepozyci i dziekani Kapituły Katedralnej od 1951 r.

Prepozyci	Data objęcia stanowiska	Dziekani	Data objęcia stanowiska
Ks. Wojciech Zink	1958-06-10	Ks. Alojzy Marquardt	1935-10-19–1972-08-01
Bp Jan Obłąk	1969-11-30	Ks. Wojciech Zink	1951-08-01–1958-06-10
Bp Julian Wojtkowski	1982-11-25	Bp Julian Wojtkowski	1973-02-12
Bp Jacek Jezierski	1994-12-01	Bp Wojciech Ziemba	1982-11-26
Ks. Andrzej Lesiński	2014-05-30	Ks. Edward Michoń	1992-04-04
		Ks. Władysław Nowak	2007-12-22
		Ks. Andrzej Kopiczko	2015-12-29

W dwóch przypadkach miało miejsce przejście z urzędu dziekana na prepozyta (ks. Zink i biskup Wojtkowski). Najdłużej prepozytem był biskup Jacek Jezierski (20 lat) a następnie biskup Jan Obłąk (13), biskup Julian Wojtkowski (12) i ks. Wojciech Zink (11). Dziekanem najdłużej był ks. Edward Michoń (15 lat), następnie biskup Wojciech Ziemba (10), biskup Julian Wojtkowski (9), ks. Władysław Nowak (8) i ks. Wojciech Zink (7). Uwzględniając wykształcenie można przyjąć, że wszy-

[43] J. Obłąk, *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, Nasza Przeszłość, 1965, t. 22, s. 202.

[44] Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Akta sekretarza Kapituły Katedralnej.

[45] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, s. 101.

scy (poza ks. Zinkiem) posiadali stopnie naukowe doktora, a biskup Wojtkowski, ks. Nowak i ks. Kopiczko tytuł profesora.

Po II wojnie światowej do najważniejszych funkcji – poza prepozyturą i dziekanią – urząd kustosza i kantora oraz sekretarza, penitencjarza, ceremoniarza i kantora. Natomiast podstawowym przywilejem nadal pozostawało prawo do wyboru wikariusza kapitulnego, a następnie wskazywanie kandydata na biskupa diecezji. Z tym drugim przywilejem różnie w przeszłości bywało, często zawłaszczali go sobie panujący, a w XX wieku stało się już powszechnym zwyczajem (poza niewielkimi wyjątkami), że czynią to bezpośrednio papieże. Znacznie dłużej udało się utrzymać prawo do wyboru ze swego grona wikariusza kapitulnego. W diecezji warmińskiej po raz ostatni kanonicy uczynili to w 1981 r., a w 1985 r. wobec Kapituły miało jeszcze miejsce objęcie diecezji przez administratora „sede vacante" biskupa Edmunda Piszcza. Gdy 28 października 1988 r. przejmował on diecezję już jako pełnoprawny biskup warmiński, dokonał już tego nie wobec Kapituły, ale nowo powołanego Kolegium Konsultorów. Wprawdzie była propozycja, by do grona Kolegium włączyć kanoników, ale nie wyrażał na to zgody ówczesny kanclerz Kurii Biskupiej, co też zostało zaakceptowane przez rządcę diecezji.

W latach 1951–1985, a więc w okresie nieco dłuższym niż 30 lat, Warmińska Kapituła Katedralna wybierała pięciokrotnie wikariusza kapitulnego, ale w dwóch przypadkach w sytuacjach nadzwyczajnych, a chodziło o przekazanie władzy ks. Wojciechowi Zinkowi w 1952 r. i w następnym – ks. Stefanowi Biskupskiemu. Zresztą, drugi wybór z 11 października 1953 r. nie został dokonany dobrowolnie, a ponadto Kapituła zebrała się w niepełnym składzie. Trzeba też pamiętać, że w tym czasie relacje państwo – Kościół były bardzo napięte. Po dekrecie z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, objęcie urzędu było uzależnione od organów państwowych, wrogo nastawionych do religii i Kościoła. Nic więc dziwnego, że kanonicy – dla ratowania duszpasterstwa – zaakceptowali kandydata wskazanego przez władze polityczne.

Kolejny wybór wikariusza kapitulnego miał miejsce po śmierci biskupa Tomasza Wilczyńskiego, który zmarł 5 sierpnia 1965 r. Sesję nadzwyczajną zwołano już dwa dni później. Nieobecni byli jedynie kanonicy mieszkający w Niemczech: ks. Alojzy Marquardt i ks. Leon Kamiński, ale – co ważne – przysłali usprawiedliwienie. Tradycyjnie już najpierw wybrano skrutatorów, a następnie przystąpiono do głosowania. W pierwszej turze nie nastąpiło rozstrzygnięcie, ale w drugiej został wybrany na wikariusza kapitulnego biskup Józef Drzazga. Następnie zapytano go, czy wybór przyjmuje i po uzyskaniu pozytywnej odpowiedzi złożył wyznanie wiary. Pełnił ten urząd przez prawie dwa lata, do 25 maja 1967 r., kiedy to otrzymał nominację Stolicy Apostolskiej na administratora apostolskiego diecezji warmińskiej.

Po śmierci w dniu 12 września 1978 r. ordynariusza biskupa Drzazgi do wyboru wikariusza kapitulnego przystąpiono już następnego dnia, czyli 13 tego miesiąca i dokonano tego w pierwszej turze głosowania. Został nim biskup Jan Obłąk, który wyraził zgodę i złożył wyznanie wiary. Urząd ten wypełniał do 19 marca 1979 r., czyli przez sześć miesięcy.

Biskup Obłąk został wikariuszem kapitulnym jeszcze raz, po mianowaniu 7 lipca 1981 r. biskupa Józefa Glempa arcybiskupem warszawskim i gnieźnieńskim oraz prymasem Polski. Wyboru dokonano 10 lipca, ale protokołu nie wpisano już do księgi protokołów Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Tym razem biskup Obłąk pozostał na tym urzędzie przez 9 miesięcy i 3 kwietnia 1982 r. otrzymał papieską nominację na kolejnego biskupa warmińskiego.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. stanowił, że „biskup rezydencjalny bierze swą diecezję w kanoniczne posiadanie w ten sposób, że osobiście lub przez zastępcę w samej diecezji okazuje pismo papieskie Kapitule Katedralnej w obecności sekretarza Kapituły lub kanclerza Kurii biskupiej, który ma rzecz w aktach zapisać". W diecezji warmińskiej w omawianym okresie przez zastępcę objął rządy jedynie biskup Tomasz Wilczyński 5 grudnia 1956 r. Natomiast (łącznie z tym przypadkiem) kanonikom Warmińskiej Kapitule Katedralnej nominacje okazali: biskup Józef Drzazga (dwa razy – jako administrator 21 VI 1967 r. i jako biskup rezydencjalny 4 VII 1972 r.), biskup Józef Glemp (19 III 1979 r.), biskup Jan Obłąk (18 IV 1982 r.) i biskup Edmund Piszcz (jako administrator – 30 XI 1985 r.).

Gdy biskup Edmund Piszcz w 1988 r. został biskupem rezydencjalnym okazał nominację już tylko Kolegium Konsultorów, ale kolejny arcybiskup warmiński Wojciech Ziemba na tę uroczystość zaprosił – oprócz Kolegium Konsultorów – także kanoników rzeczywistych Warmińskiej Kapituły Katedralnej, chcąc w ten sposób podtrzymać wielowiekową tradycję[46].

Podstawowym zadaniem Kapituły Katedralnej, także po 1945 r., było sprawowanie i uświetnianie Służby Bożej, co nie było możliwe do 1951 r. Dopiero po reaktywowaniu Kapituły kanonicy włączyli się w celebrację Mszy św., ale w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Od I niedzieli Adwentu 1951 r., czyli dokładnie od 2 grudnia, o godz. 10.00 każdy kanonik (zwany hebdomadariuszem) *per turnum* odprawiał Mszę św. w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Usankcjonował to prymas Polski Stefan Wyszyński dekretem z 16 stycznia 1952 r., w którym napisał jeszcze, że na mocy specjalnych uprawnień, otrzymanych od Stolicy Apostolskiej, dyspensuje kanoników od rezydencji przy kościele katedralnym we Fromborku, a także od codziennej wspólnej modlitwy chórowej i Mszy św. konwentualnej (ten problem kanonicy omawiali już na posiedzeniu 5 IX 1951 r., a 12 I 1952 r. ks. Zink wysłał prośbę do Ojca Świętego za pośrednictwem odpowiedniej Kongregacji). Praktyka sprawowania Mszy św. w kościele św. Jakuba w niedziele i uroczystości przez kanoników przetrwała do początku XXI wieku. Dopiero w ostatnich latach została zaniechania z przyczyn o charakterze parafialnym[47].

W statucie Kapituły z 1984 r., dostosowanym do nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w rozdziale o obowiązkach zapisano, że „wszyscy kanonicy, zarówno gremialni, jak i honorowi, są obowiązani we wszystkie niedziele i święta nakazane w kościele współkatedralnym św. Jakuba w Olsztynie, według ustalonej kolejności, odprawiać uroczystą Mszę św., zwaną sumą, chyba że w któreś z tych dni zechce odprawić Biskup Warmiński". W kolejnym artykule dodano, że „wszyscy kanonicy,

[46] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, s. 109–111.

[47] Tamże, s. 112–113.

tak gremialni, jak i honorowi, mają obowiązek uczestniczyć gremialnie w nabożeństwach odprawianych w kościele współkatedralnym przez biskupa warmińskiego bądź biskupów pomocniczych w następujących dniach: Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, Zmartwychwstania Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, Niepokalanego Poczęcia NMP, Popielec, ostatnich trzech dniach Wielkiego Tygodnia, rocznicę Wyboru Ojca Świętego, rocznicę Prekonizacji Biskupa Warmińskiego oraz w nabożeństwie żałobnym odprawianym za zmarłych biskupów i kanoników warmińskich. W uroczystość św. Andrzeja Apostoła, Patrona Kapituły i Diecezji Warmińskiej, wszyscy kanonicy, tak gremialni, jak i honorowi, uczestniczą w nabożeństwie odprawianym w Bazylice Katedralnej we Fromborku". Ponadto uwzględniono zalecenie, by kanonicy brali udział w uroczystości odpustowej Wniebowzięcia NMP we Fromborku i – odpowiednio powiadomieni – w nabożeństwach o charakterze ogólnodiecezjalnym lub specjalnym, odprawianych przez Biskupa Warmińskiego. 27 września 1998 r. przeniesiono Mszę św. we Fromborku ze św. Andrzeja Apostoła (30 XI) na ostatnią niedzielę we wrześniu, czyli uroczystość poświęcenia Warmińskiej Bazyliki Katedralnej. Tego dnia kanonicy uczestniczą w liturgii, a ponadto – zazwyczaj mają miejsce instalacje nowych kanoników.

Kanonicy nadal pielęgnują tradycje działalności naukowej. Po reaktywowaniu Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum" w 1949 r. wielu z nich prowadziło i prowadzi tam wykłady. Inni pracowali lub nadal pracują na uczelniach wyższych, m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (dawniej ATK) czy na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (wcześniej WSR). Kanonicy warmińscy pozostawili po sobie bogatą spuściznę literacką. Niewątpliwie największe osiągnięcia dotyczą historii diecezji warmińskiej czy szerzej – regionu Warmii, Mazur i Powiśla. Problematyką tą zajmowało się i nadal się zajmuje kilku kanoników. Wśród nich należy wymienić (w układzie alfabetycznym): ks. Romana Bodańskiego, ks. Mariana Borzyszkowskiego, ks. Andrzeja Kopiczko, ks. Władysława Nowaka, biskupa Jana Obłąka, ks. Alojzego Szorca i biskupa Juliana Wojtkowskiego. Niewątpliwie największe zasługi na tym polu mają dwaj historycy: biskup Obłąk i ks. Szorc, którzy też poświęcili badaniu historii tego regionu najwięcej czasu oraz biskup Julian Wojtkowski, ks. Marian Borzyszkowski, ks. Władysław Nowak, ks. Jan Jerzy Górny, a z prawników – ks. Tadeusz Pawluk i ks. Ryszard Sztychmiler[48].

Odrębnym zagadnieniem po II wojnie światowej była troska o katedrę we Fromborku oraz sprawy związane z utrzymaniem Wzgórza Katedralnego. Kościół katedralny włączono też do obsługi duszpasterskiej miejscowej ludności, a mienie Kapituły systematycznie zabierały władze państwowe, co ostatecznie uczyniły pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku. Dopiero wskutek przemian politycznych, jakie miały miejsce w Polsce w 1989 r., pojawiła się możliwość odzyskania tych majątków, choć nadal niektóre obiekty pozostają w dyspozycji Muzeum Mikołaja Kopernika czy innych instytucji miejskich[49].

[48] A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, s. 117–121.

[49] Tamże, s. 126–134.

Wydarzeniami, o których należałoby wspomnieć, to prace archeologiczne i poszukiwania doczesnych szczątków kanonika Mikołaja Kopernika. Rozpoczęto je w 2004 r. pod kierunkiem profesora Jerzego Gąssowskiego, a w 2010 r. – po przeprowadzonych badaniach DNA – potwierdzono autentyczność czaszki Mikołaja Kopernika. 22 maja 2010 r. – w 750. roku od ustanowienia Warmińskiej Kapituły Katedralnej – zorganizowano jego powtórny pochówek[50].

Warmińska Kapituła Katedralna ma więc bogatą historię, współcześnie podtrzymuje te tradycje i działalność w ramach nowego prawa kanonicznego i misji zlecanej przez rządców archidiecezji, i ufamy, że tak pozostanie – jej przerwanie byłoby ogromną stratą.

WARMIŃSKA KAPITUŁA KATEDRALNA. ZARYS DZIEJÓW

STRESZCZENIE

Warmińska Kapituła Katedralna należy do najstarszych w Polsce. Została utworzona w czerwcu 1260 r. w Braniewie, ale po 18 latach siedzibę przeniesiono do Fromborka. Jako uposażenie otrzymała trzy komornictwa: fromborskie, pieniężnieńskie i olsztyńskie, z których czerpała dochody. Początkowo należało do niej 16 kanoników. Członkami mogli zostać przedstawiciele wszystkich stanów, ale byli zobowiązani do ukończenia 3-letnich studiów uniwersyteckich. Po włączeniu Warmii w 1772 r. do Prus pozbawiono ją władzy świeckiej i dochodów z ziemi, a w to miejsce zapewniono dotację państwową. W 1821 r. zredukowano liczbę członków do 10 i ustanowiono dodatkowo 4 kanonie honorowe. Wśród najbardziej znanych członków tej wspólnoty był Mikołaj Kopernik.

Najtrudniejsze czasy przeżyła Kapituła w okresie nazizmu i pod koniec II wojny światowej, kiedy życie straciło 4 kanoników. Niedługo potem jej działalność została zawieszona. Dopiero w 1951 r. prymas Polski uzupełnił jej skład, a w 1959 r. zwiększono liczbę kanoników rzeczywistych z 8 do 12 i honorowych z 4 też do 12.

Warmińska Kapituła Katedralna posiadała szereg przywilejów, a jednym z najważniejszych było prawo do wyboru biskupa. Pomagała też w administracji diecezją, ale jej podstawowym zadaniem było sprawowanie Liturgii w kościele katedralnym.

[50] Szerzej o tym w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, s. 19–34.

THE WARMIA CATHEDRAL CHAPTER. OUTLINE OF HISTORY

SUMMARY

The Warmia Cathedral Chapter is one of the oldest in Poland. It was established in June 1260 in Braniewo but after 18 years the headquarters was moved to Frombork. As a remuneration, it received three bailiffs: Frombork, Pieniężno and Olsztyn, from which it derived income. Initially, it included 16 canons. Representatives of all states could become members but were required to complete their three-year university studies. After the inclusion of Warmia in 1772 to Prussia it was deprived of secular power and income from land, and in this place a state subsidy was granted. In 1821 the number of members was reduced to 10 and 4 honorable canons were established. Nicolaus Copernicus was among the most famous members of this community.

The most difficult times were experienced by the Chapter during Nazism and at the end of World War II, when 4 canons lost their lives. Soon after, its activity was suspended. It was not until 1951 that the Polish primate completed its composition and in 1959 the number of real canons from 8 to 12 and honorable from 4 to 12 was increased.

The Warmia Cathedral Chapter had a number of privileges and one of the most important was the right to choose a bishop. It also assisted in administration of the diocese, but its primary task was to celebrate the liturgy in the cathedral church.

ERMLÄNDISCHES DOMKAPITEL. ÜBERBLICK ÜBER DIE GESCHICHTE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Domkapitel von Ermland ist eines der ältesten in Polen. Es wurde im Juni 1260 in Braunsberg gegründet, aber nach 18 Jahren wurde sein Sitz nach Frauenburg verlegt. Über die drei folgenden Komtureien übte das Kapitel seine herrschaftliche Macht aus: Frauenburg, Mehlsack und Allenstein, von denen es Einnahmen bezog. Anfangs gehörten dem Domkapitel 16 Domherren an. Zu Mitgliedern des Kapitels durften Vertreter aller Gesellschaftsstände werden, mussten aber ein dreijähriges Universitätsstudium absolvieren. Nach dem Anschluss von Ermland an Preußen im Jahr 1772 wurde dem Domkapitel die weltliche Machtausübung entzogen und es verlor die Einnahmen von Landgütern, anstatt dessen gewährte man dem Domkapitel eine staatliche Subvention. 1821 wurde die Anzahl der Kapitelmitglieder auf 10 reduziert und es wurden zusätzlich 4 Ämter der Ehren-Domherren festgelegt. Zu den berühmtesten Mitgliedern dieser Gemeinschaft zählte Nikolaus Kopernikus.

Die schwierigsten Zeiten erlebte das Kapitel während des Nationalsozialismus und am Ende des Zweiten Weltkriegs, als 4 Kapitulare ums Leben kamen. Bald darauf wurde seine Tätigkeit eingestellt. Erst 1951 ergänzte der polnische Primas das Gremium des Domkapitels, und 1959 wurde die Zahl der ordentlichen Domherren von 8 auf 12 und die Zahl der Ehrendomkapitulare von 4 auf 12 erhöht.

Das ermländische Domkapitel hatte eine Reihe von Privilegien, und eines der wichtigsten war das Recht, einen Bischof zu wählen. Es half auch bei der Verwaltung der Diözese, aber seine Hauptaufgabe war es, die Liturgie in der Domkirche zu feiern.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła rękopiśmienne

Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Archiwum Biskupie, A 1.

II. Źródła drukowane

Codex diplomaticus Warmiensis, t. 1, wyd. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1860.

Die Statuten des Domkapitels von Frauenburg aus dem Jahre 1532 und ihre Novellierungen, wyd. W. Thimm, A. Triller, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", 1972, t. 36, s. 33–123.

III. Literatura

Borawska T., *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, Toruń 1996.

Dittrich F., *Der Dom zu Frauenburg*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", 1913, t. 18, s. 549–708; 1916, t. 19, s. 1–172.

Eichhorn A., *Die Preuckische Stiftung in Rom*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", 1863, t. 2, s. 271–319.

Fox U., *Die Auseinandersetzungen Bischof Maximilian Kallers mit dem Staat um die Besetzung der ermländischen Kanonikate (1931–1944)*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", 2002, t. 50, s. 145–171.

Góralski W., *Kapituła*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8 Lublin 2000, kol. 668–670.

Józefczyk M., *Translacja bulli „De salute animarum" i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, „Studia Elbląskie", 2017, t. 18, s. 9–35.

Keferstein H., *Biblioteka kapituły Fromborskiej*, „Rocznik Olsztyński", 1981, t. 12/13, s. 49–66.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1, Olsztyn 2000.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik,* Olsztyn 2003.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1: *Studium prozopograficzne,* Olsztyn 2009.

Kopiczko A., *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2: *od 1821 roku*, Olsztyn 2010.

Kopiczko A., *Kapituła katedralna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 215–217.

Kopiczko A., *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993.

Kumor B., *Wspólnoty kanonickie i kapituły*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 1, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, s. 84–85.

Obłąk J., *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, „Nasza Przeszłość", 1965, t. 22, s. 183–261.

Obłąk J., *Statuty warmińskiej kapituły katedralnej*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne", 1961, nr 5 s. 45–48.

Pawlak M., *Dzieje fundacji Jana Preucka w XVII–XVIII w.,* Acta Universitatis Nicolai Copernici Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 158, Historia 20, s. 51–74.

Pottel B., *Domkapitel von Ermland im Mittelalter,* Borna 1911.

Schmeier A., *Die Entwicklung der Diözese Ermland zur Apostolischen Visitatur in der Bundesrepublik Deutschland unter kirchenrechtlichem Aspekt*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", 2005, t. 51, s. 125–171.

Słownik biograficzny kapituły warmińskiej, Olsztyn 1996.

Szorc A., *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990.
Szorc A., *Dzieje Warmii 1454–1660. Stan badań i postulaty badawcze,* Olsztyn 1999.
Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele, red. A. Kopiczko, J. Jezierski i Z. Żywica, Olsztyn 2010.
Wojtkowski J., *Diecezja warmińska w latach 1945–1972*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie", 1996, nr 1, s. 81–100.
Wojtkowski J., *Dzieje kapituły warmińskiej 1772–1945*, „Studia Warmińskie", 1995, t. 32, s. 25–92.

Ks. Wojciech ZAWADZKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

ĆWIERĆWIECZE KAPITUŁY KATEDRALNEJ ELBLĄSKIEJ NA TLE DZIEJÓW KAPITUŁ W REGIONIE

Słowa kluczowe: diecezja elbląska, diecezja warmińska, diecezja gdańska, diecezja toruńska, diecezja pelplińska, diecezja chełmińska, diecezja ełcka, kapituły katedralne, kapituły kolegiackie

Key words: diocese of Elbląg, diocese of Warmia, diocese of Gdańsk, diocese of Toruń diocese of Pelplin, diocese of Chełm, diocese of Ełk, cathedral chapters, collegiate chapters

Schlüsselwörter: Bistum Elbing, Erzbistum Ermland, Erzbistum Danzig, Bistum Thorn, Bistum Pelplin, Bistum Kulm, Bistum Lyck, Domkapitel, Stiftskapitel

Wszystkie kapituły w Kościele katolickim, zarówno katedralne, jak i kolegiackie, genezą swą sięgają starożytności chrześcijańskiej. Na przełomie IV i V w. zaczęły powstawać w Kościele tzw. „kleryckie wspólnoty biskupie", w których praktykowano życie wspólne biskupa z lokalnym duchowieństwem na wzór pierwotnego Kościoła w Jerozolimie. We wspólnotach tych chodziło o połączenie ideału życia monastycznego z posługą kapłańską. Euzebiusz z Vercelli (ok. 283–371 r.), był jednym z pierwszych fundatorów i promotorów wspólnot kleryckich. Po powrocie z wygnania w Palestynie, Egipcie i Kapadocji, zafascynowany monastycyzmem, postanowił połączyć dyscyplinę życia monastycznego ze stanem kleryckim, czyli dwie rzeczywistości z natury swej różne. Z kapłanów swej diecezji utworzył taką wspólnotę, której przewodniczył do śmierci. Wkrótce powstały podobne wspólnoty w Tours (św. Marcin), Veronie i Noli, a w V w. rozprzestrzeniły się na niemal wszystkie prowincje kościelne.

Przełomowe było jednak powstanie wspólnoty kleryckiej w Hipponie zorganizowanej przez św. Augustyna. Biskup ten przewartościował dotychczasowe traktowanie kleryckich wspólnot biskupich. Dla biskupa Augustyna „monasterium" nie oznaczało już pustelni, lecz dom i wspólnotę (*domus, communitas*), członkowie

[1] Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Zawadzki – ur. 1964 w Elblągu, kapłan diecezji elbląskiej, dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej, profesor zwyczajny w Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, autor wielu publikacji naukowych poświęconych przeszłości Prus.

wspólnoty nie byli już „monachi" (mnisi), lecz „clerici" (duchowni) lub „servi Dei" (słudzy Boży). Biskup Hippony jako pierwszy nadał powołanej przez siebie wspólnocie wyraźne kształty i reguły bycia w niej. Ze wspólnoty augustyńskiej wyszło kilku biskupów, którzy przeszczepiali ideał życia wspólnego z klerem diecezjalnym na swoim terenie. Uznaje się, że już w V w. wielu duchownych żyjących w takich korporacjach biskupich nazywano kanonikami (*canonici*) od greckiego słowa „canon", który w łacińskim tłumaczeniu oznaczał regułę, albo klerykami regularnymi (*clerici regulares*). Warto odnotować, że apostoł Germanów św. Bonifacy, w liście do papieża Zachariasza rozróżniał już duchownych kanoników (*clerici canonici*) i niekanoników.

W VIII w. kanonikat kościelny uległ transformacji. Kanonik stawał się stopniowo zakonnikiem. Świadectwem tego procesu jest reguła biskupa Metzu Chrodeganga, zredagowana między 751 a 755 r. dla kanoników tamtejszego Kościoła. Reguła wyraźnie mówiła o „professio canonica", czyli życiu kanoniczym jako stanie zakonnym, alternatywnym do życia monastycznego. Jego istotnym rysem było życie wspólne i rezygnacja z dóbr, klauzura, codzienne zgromadzenie kapitulne, oficjum liturgiczne, obowiązek rezydencji, posługa duszpasterska i posłuszeństwo biskupowi. Po kilkudziesięciu latach reguła Chrodeganga w poszerzonej przez Almaryka z Metzu wersji, stała się obowiązująca we wszystkich ośrodkach typu kanoniczego. Zasięg ogólnoeuropejski tym wspólnotom nadał odbyty w 816 r. synod akwizgrański. On też doprowadził do zjednoczenia niezależnych od siebie dotąd wspólnot.

Kluczowy w rozwoju kanonikatu okazał się jednak synod laterański, odbyty w 1059 r. pod przewodnictwem papieża Mikołaja II. W trakcie obrad istotną rolę odegrał mnich Hildebrand, późniejszy papież Grzegorz VII, który ostro krytykował regułę akwizgrańską kanonikatu, szczególnie zapisy dopuszczające własność prywatną. Synod laterański w nowym kanonie zażądał od kanoników powrotu do życia apostolskiego na wzór pierwotnego Kościoła jerozolimskiego, gdzie wszystko pozostawało wspólne. Na tym tle doszło wśród kanoników do rozłamu. Odtąd wspólnoty kanonicze, które przyjęły reformę synodalną zaczęto nazywać kapitułami regularnymi (*regulares*). Swiadectwem tego procesu jest istniejący do współczesności Zakon Kanoników Regularnych Laterańskich. Natomiast kanoników, którzy nie przyjęli życia wspólnego bez własności, chociaż nadal prowadzili życie wspólne spięte oficjum liturgicznym, nazwano kanonikami świeckimi (*saeculares seu proprietarii*). Szybko wspólnoty te przekształciły się w kapituły katedralne i kolegiackie[2].

Kapituły katedralne tworzone w XIII w. w nowo erygowanych diecezjach pruskich wpisywały się w utrwaloną i dobrze już rozwiniętą w Kościele katolickim instytucję kanonikatów świeckich. Legat papieski Wilhelm z Modeny, w porozumieniu z zakonem krzyżackim, ustanowił 29 lipca 1243 r. cztery diecezje, chełmińską, pomezańską, sambijską i warmińską. Podział ten nazajutrz został zatwierdzony

[2] K. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999, s. 15–21.

przez Stolicę Apostolską. Wiele kolejnych lat zajęło jednak tworzenie w państwie krzyżackim struktur kościelnych, w tym kapituł katedralnych[3].

Jako pierwsza została erygowana 22 lipca 1251 r., przy świątyni katedralnej w Chełmży Kapituła Katedralna Chełmińska. Powołał ją do istnienia pierwszy bp chełmiński Heidenryk. Kapitule tej nadano pierwotnie regułę augustiańską, ale 1 lutego 1264 r., drugi bp chełmiński Fryderyk z Hausen inkorporował ją do zakonu krzyżackiego, zmieniając także regułę na krzyżacką. Krzyżacy z tego powodu zapewnili sobie wpływ na wybór biskupów chełmińskich i działalność kapituły. Po 1466 r. kapitułę zsekularyzowano i nadano jej status podobny do innych tego typu korporacji duchownych w Polsce.

W 1260 r. bp Anzelm utworzył Warmińską Kapitułę Katedralną, najpierw przy nieistniejącym już kościele św. Andrzeja w Braniewie, a od 1278 r. we Fromborku. W odróżnieniu od pozostałych kapituł katedralnych w Prusach, kapituła warmińska nie przyjmowała w swoje szeregi krzyżaków. Skutkowało to tym, że żaden następny biskup warmiński nie był krzyżakiem a biskupstwo warmińskie pozostało niezależne od władzy zakonu.

Dnia 26 sierpnia 1284 r. bp pomezański Albert erygował Pomezańską Kapitułę Katedralną w Kwidzynie, ustanawiając pierwszych 6 kanoników pomezańskich. Nieco później, bo 1 stycznia 1285 r., ustanowiono także pierwszych sześciu kanoników Sambijskiej Kapituły Katedralnej w Królewcu. Faktycznie jednak, jak wykazał to Radosław Biskup, kapituła sambijska podjęła wynikające ze statutów obowiązki dopiero w 1294 r. Dwie ostatnie kapituły od początku inkorporowano do zakonu krzyżackiego. Wraz z sekularyzacją państwa zakonnego w Prusach, również kapituły sambijska (1525 r.) i pomezańska (1527 r.) przestały istnieć[4].

Prowadzone od XIX w. badania prozopograficzne pozwalają określić liczebność i skład osobowy pruskich kapituł w minionych wiekach. W latach 1284–1527 w Pomezańskiej Kapitule Katedralnej zasiadało 150 ustalonych kanoników, niestety ponad 1/3 z nich znamy tylko z imienia. W latach 1285–1525 w Sambijskiej Kapitule Katedralnej działało 131 rozpoznanych kanoników. Naturalnie lista kanoników związanych z tymi zsekularyzowanymi na początku XVI w. pruskimi kapitułami jest niepełna. Uwaga ta odnosi się także do Kapituły Katedralnej w Chełmży, w której w latach 1251–1466 zasiadało 107 znanych duchownych. Najlepiej rozpoznany jest historyczny skład osobowy Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Udało się ustalić 328 członków kapituły w latach 1260–1525, 305 kanoników warmińskich w la-

[3] M. Józefczyk, *Kościół i społeczeństwo w Prusach Krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pogezanii*, Elbląg 2017, s. 75–77.

[4] A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, „Nasza Przeszłość" 1971, nr 34, s. 70–71; A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991, s. 42–49; M. Biskup, *Dzieje diecezji chełmińskiej (1243–1992)*, w: *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość,* t. 1, Toruń 1994, s. 36; M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, „Prussia sacra I", Toruń 2003, s. 124–133; A. Radzimiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. 1, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 62; R. Biskup, *Das Domkapitel von Samland (1285–1525)*, „Prussia sacra II", Toruń 2007, s. 50–70; R. Krajniak, *Prałaci Kapituły Katedralnej w Chełmży w okresie krzyżackim (do 1466 r.)*, w: *Kościół i duchowieństwo w średniowiecznej Polsce i na obszarach sąsiednich*, red. R. Biskup, A. Radzimiński, Toruń 2013, s. 73–117; M. Józefczyk, *Kościół i społeczeństwo w Prusach Krzyżackich*, s. 141–142, 145–146.

tach 1525–1821, 57 kanoników gremialnych i 44 honorowych w latach 1821–1945 oraz 34 kanoników gremialnych i 44 honorowych w latach 1945–2009. Ogółem w latach 1260–2009 w Warmińskiej Kapitule Katedralnej zasiadało 724 kanoników rzeczywistych oraz 88 honorowych[5].

Badania prozopograficzne nad Kapitułą Katedralną Chełmińską prowadzone były intensywnie na początku XX w., przede wszystkim przez ks. Alfonsa Mańkowskiego, potem zabrakło kontynuatorów tych prac. Ks. Mańkowski opublikował biogramy 413 kanoników chełmińskich z lat 1251–1926. W dziejach tej kapituły ważnym wydarzeniem było ogłoszenie w 1821 r. bulli „De salute animarum", która znacznie powiększała obszar diecezji chełmińskiej przez przyłączenie terenu dawnego archidiakonatu pomorskiego na lewym brzegu Wisły. Konsekwencją tych zmian było przeniesienie w 1824 r. katedry diecezji chełmińskiej z Chełmży do Pelplina, a wraz z nią Kapituły Katedralnej Chełmińskiej. W 1992 r. bulla papieża Jana Pawła II „*Totus Tuus Poloniae populus*" zniosła istniejącą od 1243 r. diecezję chełmińską, tworząc na jej dotychczasowym terytorium diecezję toruńską i diecezję pelplińską, przedzielone rzeką Wisłą. Odtąd przy katedrze pelplińskiej istnieje Kapituła Katedralna Pelplińska, a przy katedrze toruńskiej Kapituła Katedralna Toruńska, erygowana od podstaw 21 sierpnia 1992 r. Na terenie diecezji chełmińskiej przed 1992 rokiem utworzono jedną kapitułę kolegiacką. Papież Jan XXIII, 12 kwietnia 1960 r. wyniósł kościół pokatedralny w Chełmży do godności kolegiaty, przy której erygowana została Kapituła Kolegiacka Chełmżyńska[6].

W okresie średniowiecza na terenie diecezji warmińskiej powstała Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście. Erygowano ją w 1341 r., początkowo z siedzibą w Pierzchałach koło Braniewa. Władze pruskie zlikwidowały ją w 1811 r. Dekretem

---

[5] *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, passim; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, część 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2000, s. 18–22; Tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* część 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 65–71; Tenże, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej,* T. 2*: od 1821 roku*, Olsztyn 2010, s. 100–106; Tenże, *Studium prozopograficzne nad biografiami kanoników rzeczywistych Kapituły Katedralnej we Fromborku po II wojnie światowej*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele,* red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010, s. 197–206; M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien*, s. 398–557; R. Biskup, *Das Domkapitel von Samland*, s. 308–523; R. Biskup, *Prozopografia pruskich kapituł katedralnych w średniowieczu (XIII–XVI w.) – stan badań i postulaty*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010, s. 148–151; T. Borawska, *Kapituła Warmińska w średniowieczu i na początku czasów nowożytnych (1260–1550)*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010, s. 160–161.

[6] Archiwum Diecezji Pelplińskiej, AKCh 841, s. 111–112; *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 11 (1960), s. 177–184; A. Mańkowski, *Kapituła katedralna chełmińska od r. 1466 do 1821*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 1921, tom 5–6, s. 74–99, 105–120, 124–129; Tenże, *Prałaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 1926, tom 33, s. 1–109; 1927, t. 34, s. 285–424; A. Radzimiński, *Fundacja i inkorporacja kapituły katedralnej w Chełmży*, *ZH* 56 (1991), z. 2–3, s. 7–24; A. Nadolny, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej i pelplińskiej*, w: *Diecezja pelplińska. Spis parafii i duchowieństwa, rok 1995*, red. H. Grajewski, Pelplin 1995, s. 11; *Rocznik Diecezji Toruńskiej 1993. Spis parafii i duchowieństwa*, red. Z. Wyrowiński, W. Raszkowski, Toruń 1993, s. 47–48; W. Szulist, *Przeszłość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej 1772–1920*, Pelplin 2006, s. 86–94; M. Dorawa, *Chełmżyńska katedra Świętej Trójcy*, Kraków 2003, s. 19.

kard. Stefana Wyszyńskiego Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście została reaktywowana 14 maja 1960 r. W latach 1341–1997 mianowano w niej 383 kanoników rzeczywistych i honorowych[7].

W okresie nowożytnym na terenie Prus Królewskich powstała jeszcze jedna kapituła kolegiacka, w Kamieniu Krajeńskim, należącym wówczas do archidiecezji gnieźnieńskiej (archidiakonat kamieński). Kapitułę Kolegiacką Kamieńską erygował w 1651 r. prymas Maciej Łubieński. Władze pruskie zniosły ją w 1810 r. Reaktywowano ją przy kolegiacie Apostołów Piotra i Pawła w Kamieniu Krajeńskim 1 listopada 1964 r. Nie dysponujemy dotąd katalogiem historycznych kanoników tej kapituły[8].

Na mocy Traktatu Wersalskiego, 28 czerwca 1919 r. utworzono Wolne Miasto Gdańsk. Pod względem kościelnym to niewielkie terytorium liczące zaledwie 1926 km^2 należało wówczas do dwóch diecezji, chełmińskiej i warmińskiej. Dnia 24 kwietnia 1922 r. papież Pius XI utworzył na terytorium Wolnego Miasta Gdańska administraturę apostolską. Biskupa Edwarda hrabiego O'Rourke mianowano administratorem apostolskim. Dnia 30 grudnia 1925 r. Stolica Apostolska erygowała diecezję gdańską, obejmującą terytorium Wolnego Miasta Gdańska. Jednak aż do 1978 r. diecezja ta nie miała kapituły katedralnej. Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński, na prośbę bpa Lecha Kaczmarka erygował 17 września 1978 r. Gdańską Kapitułę Katedralną w Oliwie. Tym samym dekretem, zaaprobowany został statut nowej kapituły. Niestety i ta kapituła nie doczekała się dotąd opracowania prozopograficznego lub słownika biograficznego[9].

Na prośbę bpa Jana Obłąka, papież Jan Paweł II utworzył drugą kapitułę kolegiacką w diecezji warmińskiej. Konstytucją Apostolską „Magna Quidem Pars" z 18 kwietnia 1983 r., erygowana została Kapituła Kolegiacka w Prabutach. Instalacja pierwszych kanoników tej kapituły odbyła się 12 listopada 1983 r. w Prabutach. W przyszłości kapituła ta miała znaleźć się w granicach diecezji elbląskiej. W dniu 25 marca 1992 r. przemianowano tę kapitułę na Pomezańską Kapitułę Konkatedralną. Trzecia warmińska kapituła kolegiacka została utworzona 29 czerwca 1989 r. przez bpa Edmunda Piszcza w Gołdapi. Sambijska Kapituła Kolegiacka, bo taką nazwę otrzymała, nawiązywała do historycznych tradycji diecezji sambijskiej. W 1992 r. kapituła ta znalazła się na terenie nowo utworzonej diecezji ełckiej i została przemianowana na Sambijską Kapitułę Konkatedralną w Gołdapi[10].

Bulla Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* z 25 marca 1992 r. dokonała zasadniczych zmian w administracji Kościoła rzymskokatolickiego w Rzeczypo-

---

[7] *Słownik biograficzny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1999, passim; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, s. 22–24.

[8] B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła katolickiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 332, 337–338.

[9] S. Bogdanowicz, *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę, (Trudny początek Kościoła Gdańskiego 1922–1945)*, Gdańsk 2001, s. 72, 84–87, 93, 129–133; Tenże, *Kościół gdański pod rządami komunizmu 1945–1984*, Gdańsk 2000, s. 305–306; *Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej* 7–9 (2014), s. 548–550.

[10] Kuria Diecezjalna Elbląska, Akta Kurii, teczka K – *Pomezańska Kapituła Konkatedralna*; Kuria Diecezjalna Elbląska, KO 6, *Dekret Nuncjatury Apostolskiej w Polsce z 25 marca 1992 r.*;

spolitej Polskiej, które mają już swą bogatą literaturę prawniczą, historyczną oraz teologiczną. Na terenie Polski północno-wschodniej powstały dwie nowe metropolie, warmińska, z diecezjami sufragalnymi elbląską i ełcką oraz metropolia gdańska, z diecezjami sufragalnymi pelplińską i toruńską. W ciągu ćwierćwiecza po 1992 r., obok już istniejących na tym terenie 3 kapituł katedralnych (Frombork, Gdańsk, Pelplin) i 5 kolegiackich (Dobre Miasto, Kamień Krajeński, Chełmża, Prabuty, Gołdap) powstały 3 nowe kapituły katedralne (Elbląg, Ełk, Toruń) i 12 nowych kapituł konkatedralnych i kolegiackich (Kętrzyn, Lidzbark Warmiński, Gdańsk-Wrzeszcz, Gdynia, Stare Szkoty, Wejherowo, Kartuzy, Koronowo, Grudziądz, Nowe Miasto Lubawskie, Kwidzyn, Nowy Staw)[11].

Nowe kapituły katedralne na omawianym terenie powstały już w 1992 r.: Kapituła Katedralna Toruńska 21 sierpnia 1992 r.[12], Ełcka Kapituła Katedralna również 21 sierpnia 1992 r.[13] i Kapituła Katedralna Elbląska 25 listopada 1992 r.[14].

W archidiecezji warmińskiej abp Edmund Piszcz 7 czerwca 1992 r. erygował Kapitułę Kolegiacką w Kętrzynie, przy tamtejszej bazylice św. Jerzego[15]. Dnia 23 kwietnia 2008 r. powstała Kapituła Kolegiacka w Lidzbarku Warmińskim, przy kościele św. Apostołów Piotra i Pawła.

W 2008 r. w archidiecezji warmińskiej w czterech kapitułach było ogółem 93 kanoników gremialnych, honorowych i zasłużonych. Inkardynowanych do archidiecezji było wówczas 438 kapłanów. Kanonicy stanowili więc w 2008 r. 21% ogółu duchowieństwa warmińskiego. W 2018 r. w archidiecezji warmińskiej jest 139 kanoników i 464 kapłanów inkardynowanych. Kanonicy stanowią aktualnie 30% ogółu duchowieństwa warmińskiego. W Warmińskiej Kapitule Katedralnej w 2018 r. zasiada 11 kanoników gremialnych, 12 honorowych i 6 zasłużonych. W tym gronie 4 kanoników gremialnych uzyskało tytuł naukowy profesora, 2 stopień naukowy doktora habilitowanego, 4 stopień naukowy doktora, 1 magistra. Nie ma w tym gronie kanoników bez tytułu lub stopnia naukowego. Kanonicy ho-

Rocznik diecezji warmińskiej 1985, opr. J. Cymbała, Olsztyn 1985, s. 42; Z. Mazur, *Sambijska Kapituła Konkatedralna w Gołdapi – z przeszłości*, Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej. Schematyzm diecezji ełckiej, marzec – sierpień 1992, s. 104–106.

[11] *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus.* Księga Jubileuszowa dedykowana Jego Ekscelencji Arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi Prymasowi Polski z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, red. A. Mazurek, Warszawa 2012, passim.

[12] *Toruńskie Wiadomości Kościelne* 1 (1992), nr 1–5 s. 51–52; *Rocznik Diecezji Toruńskiej 1993. Spis parafii i duchowieństwa*, s. 47–48; *Diecezja toruńska 2005. Struktura i duchowieństwo*, red. J.K. Kalinowski i in., Toruń 2005, s. 13.

[13] Instalacja 23 kanoników Ełckiej Kapituły Katedralnej odbyła się 22 kwietnia 1993 r. Por. *Schematyzm Diecezji Ełckiej 1994*, opr. K. Łatak, Ełk 1994, s. 45; M. Salamon, *Ełcka Kapituła Katedralna w pierwszym dziesięcioleciu*, „Ełckie Studia Teologiczne" 3 (2002), s. 263–270; Tenże, *Z życia ełckiej kapituły katedralnej w latach 2002–2006: (zapis kronikarski)*, „Studia Ełckie" 8 (2006), s. 261–269.

[14] *Kapituła Katedralna Elbląska. Statut – Historia – Kanonicy*, opr. W. Zawadzki, Elbląg 2016, s. 12.

[15] *Rocznik Archidiecezji Warmińskiej 1996*, opr. A. Zieliński, Olsztyn 1996, s. 50; *Rocznik Archidiecezji Warmińskiej 2008*, red. A. Oględzki, Olsztyn 2008, s. 56.

norowi uzyskali: prof. 3; dr hab. 0; dr 8; mgr 0; mgr lic 1; bez stopnia 0. Kanonicy zaś zasłużeni: prof. 2; dr 3; mgr lic. 1; bez stopnia 0[16].

Diecezja ełcka jest jedyną diecezją na omawianym terenie, która posiada wyłącznie kapituły kolegiackie powołane do istnienia jeszcze przed ustanowieniem diecezji. Poza omówioną już Sambijską Kapitułą Konkatedralną w Gołdapi, na terenie tej diecezji istnieje Kapituła Kolegiacka Sejneńska utworzona przez papieża Piusa XI 26 marca 1926 r., w ramach diecezji łomżyńskiej. Dnia 1 listopada 2000 r. bp ełcki Wojciech Ziemba dokonał zmiany nazwy tej kapituły, co zresztą kwestionowane jest przez niektórych prawników kościelnych, która odtąd funkcjonuje jako Kapituła Kolegiacka Sejneńsko-Wigierska[17].

Prezbiterium ełckie na tle innych diecezji w regionie charakteryzuje się znacznym „nasyceniem" kanonikami. Najnowszy schematyzm diecezjalny z 2017 r. podaje, że na 334 kapłanów inkardynowanych do diecezji, 146 jest kanonikami jednej z trzech ełckich kapituł, czyli 44% duchownych ełckich to kanonicy. Zauważalna jest jednak wyraźna tendencja spadkowa, bo w 1994 r. 56% duchownych ełckich było kanonikami, zaś w 1995 r. było ich 51%.

W Ełckiej Kapitule Katedralnej w 2017 r. wśród 8 kanoników gremialnych, 3 uzyskało doktorat, 1 magisterium, 3 mgr lic., a 2 nie miało stopnia naukowego. Kanonicy honorowi tej kapituły uzyskali: dr hab. 1; dr 6; mgr 2; mgr lic. 0; bez stopnia 2, zaś 7 kanoników zasłużonych: dr hab. 0; dr 0; mgr 2; mgr lic. 0; bez stopnia 5[18].

Na terenie archidiecezji gdańskiej po 1992 r., powstały cztery nowe kapituły kolegiackie. Trzy z nich erygował abp metropolita gdański Tadeusz Gocłowski, 14 września 1995 r. przy kolegiacie Trójcy Świętej w Wejherowie Kapitułę Kolegiacką Wejherowską, 22 czerwca 2001 r. przy kolegiacie pw. Serca Jezusowego w Gdańsku-Wrzeszczu Kapitułę Kolegiacką Gdańską i 26 czerwca 2001 r. przy kolegiacie NMP Królowej Polski w Gdyni Kapitułę Kolegiacką Gdyńską. Czwarta kapituła została utworzona 27 lutego 2011 r. przez abp. metropolitę gdańskiego Sławoja Leszka Głódzia, przy kolegiacie pw. św. Ignacego z Loyoli w Gdańsku – Starych Szkotach, jako Kapituła Kolegiacka Staroszkocka[19].

Według stanu podanego w schematyzmie diecezjalnym z 2011 r. w archidiecezji gdańskiej we wszystkich kapitułach zasiadało 168 duchownych, co stanowiło 30% wszystkich 551 kapłanów inkardynowanych do archidiecezji (w 2001 r. było to 32%). Warto odnotować, że w diecezji gdańskiej w 1980 r. 10% duchownych gdańskich było członkami kapituły katedralnej, a w 1993 r. już 18%.

---

[16] Tamże, s. 54–56; http://archwarmia.pl/archidiecezja/kapituly/ (dostęp 21 marca 2018 r.)

[17] W. Jemielity, *Funkcja kapituły katedralnej i kolegiackiej w XX wieku na przykładzie diecezji łomżyńskiej*, „Prawo Kanoniczne" 19 (1976), nr 3–4, s. 113; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2003*, opr. T. Ratajczak, Ełk 2003, s. 44.

[18] *Schematyzm Diecezji Ełckiej 1994*, s. 46, 53–56; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 1995*, opr. T. Ratajczak, Ełk 1995, s. 20–23, 44; *Schematyzm Diecezji Ełckiej w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, Ełk 2017, s. 42–47, 79.

[19] *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej 1993*, Gdańsk 1993, s. 39–40, 78–87; *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej 1996*, Gdańsk 1996, s. 48–49; *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej 2001*, Gdańsk 2001, s. 46–51, 531.

W 2011 roku w Kapitule Archikatedralnej Gdańskiej w gronie 15 kanoników gremialnych było 5 doktorów, 4 magistrów, 1 licencjat i 5 duchownych bez stopnia naukowego. Wśród 58 kanoników honorowych: prof. 1; dr hab. 5; dr 7; mgr 18; mgr lic. 4; bez stopnia 23[20].

W diecezji pelplińskiej po 1992 r. erygowano dwie nowe kapituły kolegiackie. Dnia 20 października 1992 r. powstała Kapituła Kolegiacka w Kartuzach, przy kolegiacie Wniebowzięcia NMP, zaś 18 października 2000 r. Kapituła Kolegiacka Koronowska w Koronowie przy kolegiacie Wniebowzięcia NMP[21].

Przed podziałem diecezji chełmińskiej w 1991 r., we wszystkich kapitułach diecezji chełmińskiej było łącznie 70 kanoników, którzy stanowili 7,5% ogółu duchowieństwa chełmińskiego. Po utworzeniu diecezji pelplińskiej, kanonicy w 1992 roku stanowili 16% ogółu duchowieństwa tej diecezji. Według schematyzmu z 2015 r. w diecezji pelplińskiej było 127 kanoników, co stanowiło 22% ogółu duchowieństwa pelplińskiego[22].

W 2015 r. w Kapitule Katedralnej Pelplińskiej było 10 kanoników gremialnych, w tym 1 doktor habilitowany, 3 doktorów, 4 licencjatów i 2 magistrów. Kanonicy honorowi i seniorzy tej kapituły pod względem wykształcenia to: prof. 2; dr hab. 0; dr 8; lic. 3; mgr 5; bez stopnia 12[23].

W diecezji toruńskiej, obok kapituły katedralnej i konkatedralnej, istnieją dwie nowo utworzone kapituły kolegiackie. Kapituła Kolegiacka Grudziądzka przy kolegiacie św. Mikołaja w Grudziądzu powstała 1 grudnia 1992 r., a Kapituła Kolegiacka Nowomiejska przy kolegiacie św. Tomasza Ap. w Nowym Mieście Lubawskim 25 marca 2012 r.

W diecezji toruńskiej od 24 stycznia 2000 r. istnieje grupa kapłanów, których schematyzm diecezjalny nazywa „odznaczonymi tytułem kanonika". Pojawia się też określenie kanonicy „extra capitulum", zresztą kwestionowane co do zasadności przez niektórych duchownych tej diecezji, bo sugerujące wyłączenie z kapituły z powodów dyscyplinarnych. Tymczasem są to duchowni diecezjalni, którym zezwolono na używanie stroju kanonickiego bez włączenia do którejkolwiek z już istniejących kapituł. W 2008 r. było takich kanoników 31, a w 2016 r. już 75 kanoników[24].

---

[20] *Schematyzm Diecezji Gdańskiej rok 1980*, Gdańsk 1980, s. 61–62, 242; *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej 2001*, Gdańsk 2001, s. 46–51, 531; *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej 2011*, Gdańsk – Pelplin 2011, s. 65–71

[21] *Rocznik Diecezji Pelplińskiej 1992. Spis parafii i duchowieństwa*, red. H. Krenczkowski, K. Grajewski, Pelplin 1992, s. 60–63; *Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej* 4 (1992), s. 14; *Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej* 10 (2000), s. 524; *Rocznik Diecezji Pelplińskiej 2015. Spis parafii i duchowieństwa*, red. M. Kunda, W. Węckowski, Pelplin 2015, s. 85.

[22] *Rocznik Diecezji Chełmińskiej 1991. Spis parafii i duchowieństwa*, red. J. Szlaga, K. Grajewski, Pelplin 1991, s. 57–61, 312–323; *Rocznik Diecezji Pelplińskiej 1992. Spis parafii i duchowieństwa*, s. 60–63, 249–262; *Rocznik Diecezji Pelplińskiej 2015. Spis parafii i duchowieństwa*, s. 82–86, 92.

[23] Tamże, s. 82–83.

[24] *Rocznik Diecezji Toruńskiej 1993. Spis parafii i duchowieństwa*, s. 50–51; J.K. Kalinowski, *Kapituła Kolegiacka Grudziądzka 1992–2008*, Grudziądz 2008, passim; Tenże, *Kapituły kościelne na przestrzeni wieków*, mps, referat wygłoszony podczas sesji Kapituły Katedralnej Toruńskiej dnia 24 czerwca 2014 r.; *Diecezja toruńska 2016. Struktura i duchowieństwo*, red. J.K. Kalinowski i in., Toruń 2016, s. 18.

Biskup toruński Andrzej Suski wydał 7 października 2002 r. dekret, zezwalający 4 duchownym z racji pełnionych funkcji na noszenie stroju kanonickiego: „Ze względu na charakter pełnionych funkcji nadaję przywilej używania stroju kanonickiego, tzn. czarnej sutanny z wyszywkami i pasa koloru fioletowego, 1. Kanclerzowi Kurii Diecezjalnej 2. Sekretarzom biskupim, zwłaszcza gdy towarzyszą biskupom w uroczystościach kościelnych i świeckich; 3. Ceremoniarzowi biskupiemu podczas liturgii pontyfikalnej; 4. Kantorowi katedralnemu podczas liturgii pontyfikalnych”[25].

W 1993 r. kanonicy dwóch istniejących wówczas kapituł stanowili 20% ogółu duchowieństwa toruńskiego. W 2016 r. diecezja toruńska liczyła 417 inkardynowanych księży i 216 kanoników. Kanonicy stanowili więc 52 % ogółu duchowieństwa[26].

W Kapitule Katedralnej Toruńskiej w 2016 r., wśród kanoników gremialnych był 1 doktor habilitowany, 2 doktorów, 5 magistrów, 1 magister licencjat i 3 kanoników bez stopnia naukowego. W gronie kanoników honorowych: prof. 0; dr hab. 1; dr 1; mgr 5; mgr lic. 0; bez stopnia 16. Wśród kanoników seniorów: prof. 2; dr hab. 7; dr 11; mgr 8; mgr lic. 2; bez stopnia 5[27].

Szeroki kontekst historyczny i administracyjny kapituł kościelnych w diecezjach Polski północno-wschodniej pozwala ukazać specyfikę kapituł w diecezji elbląskiej, w tym również Kapituły Katedralnej Elbląskiej, która w 2018 r. obchodzi ćwierćwiecze swego istnienia.

Jak już wspomniano, w momencie ustanowienia diecezji elbląskiej w dniu 25 marca 1992 r., na jej terytorium istniała tylko Kapituła Kolegiacka w Prabutach, przemianowana w tym dniu na Pomezańską Kapitułę Konkatedralną w Prabutach. Kapituła Katedralna Elbląska została powołana do istnienia dekretem Kongregacji do Spraw Duchowieństwa z 25 listopada 1992 r. Instalacja kanoników tej kapituły, a tym samym wykonanie przez bpa elbląskiego Andrzeja Śliwińskiego dekretu kongregacji, dokonało się dopiero 25 marca 1993 r. Pierwszy biskup elbląski erygował również 16 października 1993 r. Kwidzyńską Kapitułę Konkatedralną w Kwidzynie. Dnia 16 października 2015 r. bp elbląski Jacek Jezierski, zmienił nazwę tej kapituły na Kwidzyńską Kapitułę Współkatedralną w Kwidzynie[28].

Czwarta kapituła diecezji elbląskiej, Kapituła Kolegiacka Żuławska przy kościele św. Mateusza w Nowym Stawie została utworzona 25 marca 2002 r. przez bpa elbląskiego Andrzeja Śliwińskiego. Tego samego dnia biskup podpisał statut nowo utworzonej kapituły, ale dekret nie został wykonany, bowiem rządca diecezji nie mianował żadnego kanonika. Dopiero od stycznia 2015 r. bp elbląski Jacek Jezier-

[25] *Toruńskie Wiadomości Kościelne*, nr 3–4, 2002, s. 121.

[26] *Rocznik Diecezji Toruńskiej 1993. Spis parafii i duchowieństwa*, s. 15, 47–51; *Diecezja toruńska 2016. Struktura i duchowieństwo*, s. 11, 14–20.

[27] Tamże, s. 14–15.

[28] Kuria Diecezjalna Elbląska, Akta Kurii, teczka K – *Kapituła Konkatedralna Kwidzyńska*; *Schematyzm diecezji elbląskiej rok 1992*, opr. J. Wiśniewski, Elbląg 1992, s. 18–19; *Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej. Schematyzm – rok 1996*, opr. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 33–37.

ski przystąpił do obsadzania kapituły kanonikami gremialnymi i honorowymi. Dnia 21 września 2015 r. rządca diecezji podpisał też znowelizowany statut tej kapituły[29].

W 2018 r. prezbiterium Kościoła elbląskiego stanowi 274 kapłanów diecezjalnych. Kanoników w czterech elbląskich kapitułach jest 124. Kanonicy stanowią zatem 45% ogółu duchowieństwa elbląskiego. Większy odsetek kanoników w grupie duchowieństwa diecezjalnego w obu metropoliach, odnotowano tylko w diecezji toruńskiej. Elbląski wynik jest jednak bardzo wysoki, gdy za punkt odniesienia przyjmiemy diecezję pelplińską, w której kanonicy w 2015 r. stanowili zaledwie 22% wszystkich księży (zob. tabela 1, s. ...).

Kapituła Katedralna Elbląska w szeregach kanoników gremialnych ma aktualnie 1 profesora tytularnego, 1 doktora habilitowanego, 6 doktorów, 1 magistra licencjata, 1 magistra i 1 duchownego bez stopnia naukowego. Należy podkreślić, że kapituła ta wraz z Warmińską Kapitułą Katedralną ma najlepiej wykształconych kanoników gremialnych we wszystkich omawianych diecezjach. W kapitule elbląskiej jest 8 kanoników z doktoratem, habilitacją lub profesurą, zaś w kapitule warmińskiej aż 10 takich kanoników gremialnych. Wydaje się, że kryterium wykształcenia było dotąd pomijane przy włączaniu duchownych do grona katedralnych kanoników rzeczywistych w diecezji ełckiej i toruńskiej (zob. tabela 1). Tymczasem od średniowiecza, kapituły katedralne diecezji pruskich stanowiły najlepiej wykształcone gremia w całych Prusach. Wyróżniała się pod tym względem kapituła katedralna we Fromborku, która od XIV w. wymagała od kanoników wykształcenia na poziomie uniwersyteckim. W Warmińskiej Kapitule Katedralnej w latach 1525–1821 na 305 kanoników 91 posiadało stopnie naukowe, w tym 79 doktoraty. Z tej przyczyny mawiano, że w kapitule fromborskiej obowiązuje „naukowe szlachectwo". Współcześnie, jak wykazano, Warmińska Kapituła Katedralna nawiązuje do tej chlubnej tradycji[30].

Nieco gorzej pod względem wykształcenia wypada grono kanoników honorowych Kapituły Katedralnej Elbląskiej, pośród których jest 5 doktorów i 1 profesor tytularny. Znów wyróżnia się gremium kanoników honorowych fromborskich z 8 doktorami i 3 profesorami tytularnymi, ale najlepiej wykształconych katedralnych kanoników honorowych ma diecezja gdańska. Jest w tym gronie 1 profesor tytularny, 5 doktorów habilitowanych i 7 doktorów (zob. tabela 1).

W ciągu ćwierćwiecza Kapituły Katedralnej Elbląskiej do wieczności odeszło 13 kanoników (ks. Lucjan Gellert, ks. Ireneusz Glegociński, ks. Ulrich Grunwald, ks. Władysław Janczy, ks. Roman Kłoniecki, ks. Józef Kowalewski, ks. Wojciech Kruk, ks. Antoni Kurowski, ks. Bogdan Lesiński, ks. Jan Litwin, ks. Romuald Łabiński, ks. Bogusław Sochacki, ks. Bronisław Trzciński).

Aktualnie Kapituła Katedralna Elbląska liczy 11 kanoników gremialnych, 13 honorowych, w tym 1 spoza diecezji oraz 8 kanoników zasłużonych i seniorów. Dla 8 kanoników gremialnych i honorowych podstawowym zajęciem jest praca duszpasterska w parafiach. Kilku innych kanoników łączy duszpasterzowanie z pracą urzędniczą w strukturach diecezji, przede wszystkim w Kurii Diecezjalnej

[29] Kuria Diecezjalna Elbląska, Akta Kurii, teczka *Kapituła Kolegiacka Żuławska 25.03.2002*.

[30] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1. *Studium prozopograficzne*, s. 69–71.

Elbląskiej. Trzech kanoników otrzymało podstawowe zatrudnienie na uczelniach wyższych. Dwaj duchowni są misjonarzami w Ameryce Południowej. Ozdobą i dumą kapituły jest ks. Janusz Urbańczyk pracujący od 1997 r. w dyplomacji Stolicy Apostolskiej[31].

Kapituła Katedralna Elbląska jest elementem wielkiej korporacji kościelnej, o wielowiekowych tradycjach i strukturach zarówno lokalnych, jak i regionalnych, narodowych oraz powszechnych. Wraz z końcem epoki nowożytnej, na przełomie XVIII i XIX w., zmieniły się zasadnicze cele i sposób funcjonowania kapituł w Kościele. Z jednej strony władza świecka odbierając tym korporacjom uposażenie materialne, pozbawiła je w znacznej mierze niezależności i prestiżu. Z drugiej strony władza kościelna stworzyła w diecezjach nowe gremia doradcze i opiniujące (np. rada duszpasterska, rada kapłańska, kolegium konsultorów), które pomagają biskupom diecezjalnym w rządzeniu i skutecznie wyręczają w tej roli kapituły. Znikł podmiot, który przez wieki wspierał biskupów w rządzeniu, który w niektórych diecezjach, jak choćby na Warmii, współrządził diecezją. Kapituły stały się w niektórych diecezjach niepotrzebne (np. w diecezji opolskiej nie ma w ogóle kapituł kościelnych), zepchnięte do ról reprezentacyjnych i liturgicznych, mających niekiedy znamiona folkloru religijnego. Rosnąca masowość kapituł kościelnych skutecznie niszczy ich ekskluzywność i zaciera czytelne i wysokie kryteria awansu.

Czy kapituły katedralne i kolegiackie przetrwają w XXI wieku? Jeśli tak, w jakim kształcie? Być może będą one ewoluowały w kierunku korporacji przypominających bractwa kapłańskie, które przez stulecia działały w Kościele katolickim, również w Pomezanii, Ziemi Chełmińskiej i na Warmii. Bractwa te na pierwszym miejscu stawiały troskę o rozwój życia duchowego i samopomoc kapłańską, a to wydaje się możliwym do realizacji celem współcześnie istniejących kapituł i właściwym krokiem ku ich usensowieniu. Wszystkie instrumenty, by ocalić i przekształcać kapituły, są w rękach biskupów diecezjalnych.

[31] *Kapituła Katedralna Elbląska. Statut – Historia – Kanonicy*, s. 40–137.

Tabela 1. Statystyka kapituł kościelnych w metropolii warmińskiej i gdańskiej na pocz. XXI w.[32]

Diecezja	**Diecezja Elbląska**			**Archidiecezja Warmińska**			**Diecezja Ełcka**			**Archidiecezja Gdańska**			**Diecezja Toruńska**			**Diecezja Pelplińska**		
Udział procentowy kanoników w szeregach duchowieństwa diecezjalnego	**45%** (2018 r.)			**30%** (2018 r.)			**44%** (2017 r.)			**30%** (2011 r.)			**52%** (2016 r.)			**22%** (2015 r.)		
Wykształcenie kanoników kapituł katedralnych	Gremialni	Honorowi	Zasłużeni	Gremialni	Honorowi	Zasłużeni	Gremialni	Honorowi	Zasłużeni	Gremialni	Honorowi	Zasłużeni	Gremialni	Honorowi	Zasłużeni	Gremialni	Honorowi	Zasłużeni
Prof.	1	1	–	4	3	2	–	–	–	–	1	Brak danych	–	–	2	–	1	1
Dr hab.	1	–	–	2	–	–	–	1	–	–	5		1	1	7	1	–	–
Dr	6	5	3	4	8	3	3	6	–	5	7		2	1	11	3	7	–
Mgr lic.	1	1	–	–	1	1	3	–	–	–	4		1	–	2	–	–	–
Lic.	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–		–	–	–	4	2	1
Mgr	1	3	1	1	–	–	1	2	–	4	18		5	5	8	2	3	1
Bez stopnia	1	2	4	-	–	–	2	2	5	5	23		3	16	5	–	10	1

[32] Statystykę sporządzono na podstawie aktualnych schematyzmów diecezjalnych.

ĆWIERĆWIECZE KAPITUŁY KATEDRALNEJ ELBLĄSKIEJ NA TLE DZIEJÓW KAPITUŁ W REGIONIE

STRESZCZENIE

Kapituła Katedralna Elbląska została utworzona 25 listopada 1992 r. Instalacja kanoników miała miejsce dopiero 25 marca 1993 r. Artukuł prezentuje ćwierćwiecze tej kapituły na tle dziejów kapituł katedralnych i kolegiackich w regionie Polski północno-wschodniej (matropolia gdańska i warmińska). Wiele miejsca poświęcono liczebności kapituł i wykształceniu kanoników.

QUARTER OF THE CENTURY OF ELBLĄG CATHEDRAL CHAPTER IN ELBLĄG AGAINST THE BACKGROUND OF THE HISTORY OF THE CHAPTERS IN THE REGION

SUMMARY

The Cathedral Chapter in Elbląg was established on the 25th November 1992. The installation of canons did not take place until 25th March 1993. The article presents the quarter-century of this chapter against the history of cathedral and collegiate chapters in the North-Eastern Poland region (Gdańsk and the metropolis of Warmia). Much space was devoted to the numerous chapters and to the education of canons.

EIN VIERTELJAHRHUNDERT VON TÄTIGKEIT DES ELBINGER DOMKAPITELS VOR DEM HINTERGRUND DER GESCHICHTE VON LOKALEN KAPITELN

ZUSAMMENFASSUNG

Elbinger Domkapitel wurde am 25. November 1992 errichtet, die ersten Kanoniker wurden jedoch in ihr Amt erst am 25. März 1993 eigeführt. Der Artikel behandelt ein Vierteljahrhundert von Tätigkeit dieses Kapitels vor dem Hintergrund der Geschichte von anderen Dom- und Stiftskapiteln im nordöstlichen Polen (Erzbistümer Danzig und Ermland). Viel Aufmerksamkeit wurde den Fragen der Zahlenstärke jeweiliger Kapitel und der Ausbildung von ihren Kanonikern gewidmet.

BIBLIOGRAFIA

Biskup M., *Dzieje diecezji chełmińskiej (1243–1992)*, w: *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość*, t. 1, Toruń 1994.

Biskup R., *Das Domkapitel von Samland (1285–1525)*, „Prussia sacra II", Toruń 2007.

Biskup R., *Prozopografia pruskich kapituł katedralnych w średniowieczu (XIII–XVI w.) – stan badań i postulaty*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010.

Borawska T., *Kapituła Warmińska w średniowieczu i na początku czasów nowożytnych (1260–1550)*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010.
Glauert M., *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, „Prussia sacra I", Toruń 2003.
Józefczyk M., *Kościół i społeczeństwo w Prusach Krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pogezanii*, Elbląg 2017.
Kalinowski J. K., *Kapituła Kolegiacka Grudziądzka 1992–2008*, Grudziądz 2008.
Kalinowski J. K., *Kapituły kościelne na przestrzeni wieków*, mps, referat wygłoszony podczas sesji Kapituły Katedralnej Toruńskiej dnia 24 czerwca 2014 r.
Kapituła Katedralna Elbląska. Statut – Historia – Kanonicy, opr. W. Zawadzki, Elbląg 2016.
Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2000.
Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004.
Kopiczko A., *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej,* t. 2*: od 1821 roku*, Olsztyn 2010.
Kopiczko A., *Studium prozopograficzne nad biografiami kanoników rzeczywistych Kapituły Katedralnej we Fromborku po II wojnie światowej*, w: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele,* red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010.
Krajniak R., *Prałaci Kapituły Katedralnej w Chełmży w okresie krzyżackim (do 1466 r.)*, w: *Kościół i duchowieństwo w średniowiecznej Polsce i na obszarach sąsiednich*, red. R. Biskup, A. Radzimiński, Toruń 2013.
Liedtke A., *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, „Nasza Przeszłość" 1971, nr 34.
Łatak K., *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999.
Mańkowski A., *Kapituła katedralna chełmińska od r. 1466 do 1821*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 1921, t. 5–6.
Mańkowski A., *Prałaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 1926, t. 33.
Mazur Z., *Sambijska Kapituła Konkatedralna w Gołdapi – z przeszłości*, Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej. Schematyzm diecezji ełckiej, marzec–sierpień 1992.
Nadolny A., *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej i pelplińskiej*, w: *Diecezja pelplińska. Spis parafii i duchowieństwa*, rok 1995, red. H. Grajewski, Pelplin 1995.
Radzimiński A., *Fundacja i inkorporacja kapituły katedralnej w Chełmży*, „Zapiski Historyczne" 56 (1991), z. 2–3.
Radzimiński A., *Kwidzyn w średniowieczu*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, Tom 1, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004.
Salamon M., *Ełcka Kapituła Katedralna w pierwszym dziesięcioleciu*, „Ełckie Studia Teologiczne" 3 (2002).
Słownik biograficzny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście, red. J. Guzowski, Olsztyn 1999.
Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996.
Szorc A., *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991.
Szulist W., *Przeszłość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej 1772–1920*, Pelplin 2006.

Marta KOWALCZYK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

MIKOŁAJ Z PSZCZÓŁEK (1350–1420) – SPOWIEDNIK BŁ. DOROTY Z MĄTÓW I GDAŃSKI SZPITALNIK

Słowa kluczowe: Mikołaj z Pszczółek, szpital św. Elżbiety, szpitalnik

Key words: Nicholas of Hohenstein, Elisabeth hospital, hospitaler

Schlüsselwörter: Nikolaus von Hohenstein, Elisabethhospital, Spittler

Mikołaj von Hohenstein w historiografii występuje także jako Mikołaj z Pszczółek[1]. Urodził się w 1350 roku i studiował w Wiedniu, skąd około 1370 roku przybył do Gdańska[2]. Był kapłanem diecezjalnym[3]. Jak zauważa M. Sadowski „jedynie Hans Westpfahl stawia tezę, jakoby Mikołaj von Hohenstein był dominikaninem, co tłumaczyłoby ogładę scholastyczną, jaką miała od niego odebrać późniejsza rekluza kwidzyńska"[4]

---

* Marta Kowalczyk – ur. w Elblągu, dr hab. teologii, absolwentka Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i UWM w Olsztynie, profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Jest diecezjalnym referentem ds. nauki, członkiem komisji historycznej I synodu diecezji elbląskiej. Autorka książek z dziejów duchowości kobiet m.in.: *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackenborn*, „Matki Kościoła", Kraków 2011; *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes"*, Górna Grupa 2015; *Święta Julianna od Bożego Ciała*, Kraków 2017; *Bł. Dorota z Mątów*, „Matki Kościoła", Kraków 2018.

[1] S. Kwiatkowski, *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV w. i w pierwszych dziesięcioleciach XV w.*, Toruń 1990, s. 93; K. Górski, *Studia i szkice z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; M. Biskup, *Pod panowaniem krzyżackim*, w: *Historia Gdańska*, E. Cieślak (red.), Gdańsk 1985, s. 480.

[2] R. Stachnik, *Nicolaus von Hohenstein*, w: *Altpreussische Biographie* (APRB), Königsberg 1936 – Marburg/L. 1984, s. 470; C. Heß, *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau*, Berlin 2008, s. 260.

[3] Jeden ze świadków procesu kanonizacyjnego bł. Doroty z Mątów zeznał, że znał „Mikołaja w miasteczku Gdańsk oraz Radysława, naówczas kapłanów diecezjalnych, lecz teraz zakonnych". *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2014 (dalej: *Proces*), s. 483.

[4] M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety w zamierzeniach zakonu krzyżackiego na przełomie XIV i XV wieku*, „Folia Historica Cracoviensia" 6/1999, s. 32. Zob. też: H. Westpfahl, *Beitrage zur Dorotheenforschung*, „Zeitschrift für Geschichte und Alterttumskunde Ermlands" (ZGAE), [Marburg/L.], 27.1993, s. 153.

– Dorota z Mątów[5]. Teza ta jest jednak nie do utrzymania, wobec licznych źródeł, w których brak argumentów na jej potwierdzenie. Mikołaj z Pszczółek mógł bowiem sprawować prebendę zarówno w kościele św. Katarzyny, jak i w kościele NMP na Głównym Mieście, gdzie jak sam zeznał, był świadkiem objawień Doroty[6], która została jego penitentką. Z czasem Mikołaj został członkiem Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie i jego szpitalnikiem, co zostanie przedstawione w punktach.

SPOWIEDNIK I KIEROWNIK DUCHOWY BŁ. DOROTY Z MĄTÓW

Jak wynika z akt procesu kanonizacyjnego bł. Doroty z Mątów, Mikołaj z Pszczółek pełnił m.in. funkcję kaznodziei w Kościele Mariackim w Gdańsku, gdzie słuchał spowiedzi mistyczki[7]. Ze wspomnianych akt procesowych bł. Doroty z Mątów, gdzie pod datą 27 czerwca 1404 roku znajdują się również zeznania Mikołaja z Pszczółek[8], wynika że znał on mistyczkę około 24 lata (czyli od roku 1370)[9] i był jej spowiednikiem około 12 lat[10].

Można przypuszczać, że Mikołaj z Pszczółek często spotykał Dorotę z Mątów w gildii ubogich (Elendengilde) w Gdańsku, która powstała ok. 1380 roku z jego inicjatywy. W jego zeznaniach procesowych zapisano, że „widział ją, [Dorotę] iż

[5] Bł. Dorota z Mątów urodziła się w 1347 roku w Mątowach Wielkich. W 17 roku życia została wydana za mąż za 20 lat starszego płatnerza z Gdańska, z którym zamieszkali przy ul. Długiej. Oboje małżonków pielgrzymowało do miejsc świętych – Akwizgranu, Einsiedeln, Rzymu. Dorota urodziła dziewięcioro dzieci. Niestety poza córką – Gertrudą, która wstąpiła do klasztoru benedyktynek w Chełmnie, wszystkie dzieci zmarły podczas zarazy panującej w latach 1373–1382. Swój rozwój duchowy Dorota przeżywała pośród licznych wizji, ekstaz, audycji i objawień. W 1392 roku, po śmierci męża (†1390), przeniosła się do Kwidzyna, by tam znaleźć kierownika duchowego w osobie Jana z Kwidzyna (1343–1417). 2 maja 1393 roku, za zgodą kapituły diecezji pomezańskiej, jako rekluza – pustelnica została zamurowana w jednej z cel katedry w Kwidzynie, gdzie zmarła niedługo po otrzymaniu wizji swoich niebieskich zaślubin. Objawienia Doroty oraz historię jej życia przedstawił Jan z Kwidzyna w trylogii składającej się z: *Liber de vita venerabilis* – składającej się z 237 rozdziałów opowiadających o latach młodzieńczych, małżeństwie, wychowaniu dzieci, pielgrzymkach i towarzyszących tym latom życia przeżyciach duchowych, *Apparitiones seu liber de festis* – zawierającej wizje błogosławionej otrzymane w dni świąteczne roku kościelnego oraz *Septililium* – zawierającej 7 traktatów o dowodach łask mistycznych otrzymanych przez Dorotę i o jej wyznaniach grzechów oraz w biografiach – *Vita prima* i tzw. *Życiorysie lindańskim.* Jej wspomnienie liturgiczne przypada 25 czerwca. Zob. M. Kowalczyk, *Bł. Dorota z Mątów*, „Matki Kościoła", Kraków 2018.

[6] *Proces*, s. 137.

[7] Tamże, s. 168. Zeznała to mieszczanka gdańska Metza Hugische.

[8] Tamże, s. 135–144.

[9] Tamże, s. 136.

[10] Według jego wypowiedzi na artykuł 5/I Mikołaj znał Dorotę od 1370 roku i był jej spowiednikiem 12 lat. Natomiast według artykułu 11/III został on jej spowiednikiem mniej więcej jesienią 1376 roku. *Proces,* s. 139, *Żywot*, III, 26, c. Przy czym *Kalendarium* zawarte w *Żywocie* podaje, że Mikołaj z Pszczółek był spowiednikiem Doroty w latach 1379–1391. *Żywot*, *Kalendarium*. Wcześniej spowiednikami Doroty byli: Jan, Rodysław i Ludike. J. Hochleitner, *Głębia zaufania. Dzieje*

dawała jałmużnę ubogim, podobnie, że odwiedzała chorych i ułomnych, pocieszając ich”[11]. Podobnie powiedział brat Zakonu Niemieckiego, Mikołaj z Dzierzgonia, który zeznał podczas procesu, że „Dorota była bardzo życzliwa dla biednych i chorych, odwiedzając ich i dając jałmużny”[12].

Wiadomo, że w 1380 roku to Mikołaj z Pszczółek był tym kapłanem, który pozwolił Dorocie z Mątów na cotygodniowe przyjmowanie komunii św.[13], pomimo, że w tym czasie regułą w państwie krzyżackim było przyjmowanie eucharystii tylko siedem razy w roku, czyli w Wielki Czwartek, na Wielkanoc, Zielone Świątki, Wniebowzięcie NMP, Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie oraz w święto Matki Boskiej Gromnicznej, co koresponduje z zapisami zawartymi w *Księdze o świętach* i *Żywocie bł. Doroty z Mątów*[14].

W maju 1389 roku, jeszcze przed pielgrzymką do Rzymu – jak zapisano w *Żywocie bł. Doroty z Mątów* – „ówczesny jej spowiednik, ksiądz Mikołaj, którego długi czas była córą spowiedzi, poradził jej, by udała się do kościoła Pomezańskiego, bo tam znajdzie pewnego kanonika, człowieka uduchowionego, profesora świętej teologii, który, uważał, że dobrze umiałby rozwiązywać jej trudności oraz gdyby miała jakieś wątpliwe pytania. Gdy Spowiednik to poradził, natychmiast wskazówkę z radością przyjęła. I zaraz ukazał się w wyobraźniowym widzeniu ów mąż, o którym był powiedział, w tym wyglądzie i zewnętrznym stanie, w których po upływie dwu lat zobaczyła go po raz pierwszy”[15].

życia i kultura błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich, Elbląg 1997, s. 23. Jan Reyman, doktor praw, kanonik katedry zeznał, że „znał niektórych spowiedników matki Doroty, mianowicie brata Mikołaja z Pszczółek, obecnie profesa Zakonu Świętej Marii, przez dwanaście lat i księdza Jana, ongiś plebana w miasteczku Gdańsk, w kościele parafialnym Błogosławionej Katarzyny, oraz księdza Ludka, prezbitera, jak słyszał, również z rzeczonego miasteczka”. *Proces*, s. 280.

[11] Tamże, s. 137.

[12] Tamże, s. 309.

[13] O wstrzymaniu tego przywileju wspomina Jan z Kwidzyna w *Żywocie,* kiedy opisuje kontrowersje w wyniku których na jakiś czas wstrzymano bł. Dorocie możliwość częstszego przyjmowania eucharystii. Stało się tak ponieważ, oficjał Henryk vom Stein w 1391 roku zarzucił Dorocie, że błądzi w wierze, śmieje się i płacze w kościele i w związku z tym zapewne jest winna odstępstwa, za co groziła wówczas śmierć na stosie. W konsekwencji proboszcz Rose, który był doktorem prawa kanonicznego, od dnia 23 lipca 1391 roku, zakazał Mikołajowi z Pszczółek udzielać jej co niedzielę Komunii Świętej. Jednak jak wspomniał Jan z Kwidzyna już 14 września 1391 roku, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, Dorota została do Komunii św. dopuszczona. Dlatego można wnioskować, że oskarżenia już dłużej nie były przeciw niej podtrzymywane. Wstawił się za nią Mikołaj z Pszczółek, który przedłożył opinię o jej doświadczeniach wydaną właśnie przez Jana z Kwidzyna. Zob. Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów,* przeł. J. Wojtkowski, Lublin 2012, (dalej: *Żywot*), III, 26. Zob. też: *Żywot*, II, 26, c; *Żywot,* K*alendarium*; *Proces*, s. 139, 398.

[14] M.R. Górniak, *Krzyżacy. Formacja zakonna*, w: *EK*, t. 10, kol. 66; *Żywo*t, III, 14, d, f; III, 15, a; III, 16, a; Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach*, przeł. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2013, s. 46–47; 12, 15, s. 51. Zob. też: *Żywot*, II, 26, c.

[15] *Żywot,* III, 26, c; *Proces*, s. 70. Spotkanie Doroty z Janem z Kwidzyna nastąpiło „w przeddzień święta Bożego Ciała (24 V 1391) podeszła do upragnionego Męża zapalona pragnieniem sakramentalnego przyjęcia Pana, aby mu się wyspowiadać i zaopatrzyć Sakramentem Eucharystii. Gdy to się stało, zaraz przylgnęła dusza jej do swego najnowszego Spowiednika tak niezmierną przyjaźnią, jakiej nigdy tak szybko nie doznała do żadnego człowieka, tak serdecznie go miłując

W sierpniu 1389 roku bł. Dorota wraz z innymi pątnikami i księdzem Mikołajem z Pszczółek, który był jej spowiednikiem wyruszyła do Rzymu[16]. Na miejsce dotarli w dniu świętego Łukasza Ewangelisty, czyli 18 października 1389 roku[17]. W grudniu, po kilku tygodniach intensywnego nawiedzania kolejnych kościołów, Dorota zaczęła „upadać na ciele, tracić siły i cieleśnie słabować. (…) Niemoc jej trwała ponad siedem tygodni (2.02.1390 r.), przez które leżąc nie mogła chodzić, ani stać, co więcej rzadko z boku na bok mogła się przewrócić"[18]. Jak opisał to Jan z Kwidzyna przez te tygodnie Dorota „leżała prawie nieruchoma i jak martwa, porzucona przez bliskich i znajomych, zaniesiona do jakiegoś szpitala chorych"[19]. Jej stan zdrowotny poprawił się dopiero pod koniec lutego[20]. Wiadomo, że mistyczka wraz z towarzyszącymi jej osobami, przebywała w Rzymie jeszcze do Wielkanocy 3 kwietnia 1390 roku[21]. Do Gdańska, gdzie podczas jej nieobecności zmarł mąż Wojciech, Dorota dotarła 15 maja 1390 roku[22].

Już 22 maja 1391 roku, zgodnie z zaleceniem swojego duchowego przewodnika, Mikołaja z Pszczółek[23], Dorota po raz pierwszy wkroczyła do Kościoła Pomezańskiego w Kwidzynie[24], gdzie w przeddzień święta Bożego Ciała (24.05.1391 r.) przystąpiła do sakramentów pokuty i Eucharystii[25]. Udzielił jej ich Mistrz Jan z Kwidzyna[26]. A „gdy to się stało, zaraz przylgnęła dusza jej do swego najnowszego Spowiednika tak niezmierną przyjaźnią, jakiej nigdy tak szybko nie doznała do żadnego człowieka, tak serdecznie go miłując i tak bardzo jemu ufając, że ta-

i tak bardzo jemu ufając, że tajemnice serca swego tym razem, na ile mogła, jemu odkryła, pozostając w miasteczku przez tydzień, przyjaźnie obcując, i bardziej ufnie otwierając mu serce, na ile Pan dał". *Żywot*, III, 27, e.

[16] *Proces*, s. 235, 282, 579; *Żywot*, III, 23, d. Przybycie do Rzymu *Żywot*, III, 24, a; III, 26, e.

[17] *Żywot,* III, 26, e.

[18] Tamże.

[19] Tamże, III, 24, b.

[20] Tamże, III, 24, g, i.

[21] Tamże, III, 26, e.

[22] Tamże, III, 27, b; *Proces*, s. 133.

[23] *Żywot,* III, 26, c; *Proces*, s. 67, 543.

[24] *Żywot*, III, 27, b.

[25] Tamże, III, 27, e.

[26] Jan z Kwidzyna (Joannes Marienwerder) urodził się w Kwidzynie w 1343 roku. Od 1365 r. studiował na uniwersytecie w Pradze. W 1374 r. przyjął święcenia kapłańskie, po czym został dziekanem wydziału artium, a od 1384 r. profesorem teologii. Na skutek sporów na tle narodowościowym opuścił Pragę i przybył do Kwidzyna, gdzie złożył profesję w Zakonie Krzyżackim. Pełnił funkcję dziekana Kapituły Pomezańskiej oraz w latach 1392–1394 kierownika duchowego rekluzy, Doroty z Mątów. Pozostawione pisma stanowią żywy przykład twórczości opierającej się na nurcie *devotio moderna*, gdzie ubóstwo, czystość, miłosierdzie i praca prowadzić miały człowieka ku moralnej doskonałości na ziemi, aby w konsekwencji dostąpić spotkania z Bogiem. Spośród pism teologicznych warto wymienić autorstwo: Parafrazy *Pater noster*, Kazanie synodalne *Expergiscimini hodie, anime devote*, Traktat *Exposicio symboli apostolorum*, Traktat *Beatitudines* i *Mowy kaznodziejskie* o zmarłych. Jan z Kwidzyna jest też autorem pism biograficzno-ascetycznych poświęconych Dorocie z Mątów: *Vita Prima*, *Vita Lindana*, *Liber de festis*, *Vita Latina*, *Vita Germanica*, *Septililium venerabilis Dominae Dorotheae*, *Libellus de vita*, *virtutibus et miraculis Dorotheae* oraz *Annales Capituli Pomesaniensis*. Zmarł 19 września 1417 roku. Zob. M. Borzyszkowski, *Jan z Kwidzyna*, w: *EK*, t. 7, Lublin 1997, kol. 913–914; Tenże, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *SW,* t. V (1968), s. 122–141.

jemnice serca swego tym razem, na ile mogła, jemu odkryła, pozostając w miasteczku przez tydzień, przyjaźnie obcując, i bardziej ufnie otwierając mu serce, na ile Pan dał”[27]. Można stwierdzić, że od tej chwili zakończyło się kierownictwo duchowe Mikołaja z Pszczółek, a nowym spowiednikiem bł. Doroty z Mątów został Jan z Kwidzyna.

OPIEKUN PRZYTUŁKU I SZPITALA PRZY KOŚCIELE ŚW. ELŻBIETY

Około roku 1380 powstała w Gdańsku gildia ubogich (Elendengilde), z tzw. Dworem Ubogich (Elendenhof, przekształcony później w szpital św. Elżbiety)[28], która według Richarda Stachnika była prywatną inicjatywą Mikołaja z Pszczółek, co znajduje potwierdzenie w źródłach[29]. – Także biskup pomezański Jan Mnich przy okazji procesu kanonizacyjnego bł. Doroty z Mątów zeznał, że „znał [jej spowiednika] księdza Mikołaja w Dworze wygnańców w miasteczku Gdańsk”[30].

Potrzeba powstania takiego miejsca jak Elendengilde wypływała według Macieja Sadowskiego z konieczności zapewnienia opieki duchownej, materialnej i medycznej osobom obcym (*Elenden*) przybywającym do miasta oraz biednym, starcom i chorym, którzy zamieszkiwali okolice[31]. Przedsięwzięcie to było zgodne z rozpowszechnionym wówczas przez Kościół, a zwłaszcza zakony żebrzące, obrazem ubóstwa jako ucieleśnienia Chrystusa. Według obowiązujących norm osoba uboga otrzymywała od darczyńcy w ramach uczynku miłosierdzia niezbędne do życia środki materialne, w zamian za co, zobowiązana była do modlitwy za darczyńcę. W ten sposób obie strony – darczyńca i obdarowany mogli „zapracować” na życie wieczne. W efekcie powstał w Gdańsku system opieki społecznej, który dobroczynność indywidualną oparł się na jałmużnach osób prywatnych, a zorganizowaną na działalności Kościoła i szpitali.

Wiadomo, że w 1389 roku Mikołaj z Pszczółek wraz z pątnikami z Gdańska wyruszył do Rzymu[32]. Jedną ze współtowarzyszek pielgrzymki na ten rok jubileuszowy

---

[27] Tamże, III, 27, e.

[28] Według M. Sadowskiego o ile od przeniesienia przytułku „na dziedziniec w pobliżu szpitala św. Jerzego” można mówić o istnieniu Elendenhof, która to nazwa funkcjonowała także po przekształceniu przytułku w szpital, o tyle nie można stawiać na równi przytułku (nawet w zinstytucjonalizowanej formie, zaakceptowanej w 1391 r. przez władze zakonne i kościelne) ze szpitalem św. Elżbiety, który pod względem formalnoprawnym został powołany jako nowa instytucja w latach 1393–1394. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety*, s. 31.

[29] R. Stachnik, *Nicolaus von Hohenstein, w: Altpreussische Biographie (APRB),* Königsberg 1936 – Marburg/L. 1984, s. 470. Jak zauważa M. Sadowski „Theodor Hirsch, a za nim Paul Simson i historiografia współczesna, skłaniają się do twierdzenia, iż powstanie przytułku należy datować na ok. 1390 r. Owa przypuszczalna cezura wiąże się jednak jedynie z przeniesieniem przytułku na plac „w pobliżu [szpitala] św. Jerzego”. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety*, s. 30.

[30] *Proces*, s. 513.

[31] *Proces*.

[32] Tamże, s. 235, 282, 579; *Żywot*, III, 23, d; III, 24, a; III, 26, e.

była Margaretha Creuzeburgische korzystająca z dworu wygnańców[33], co potwierdza niewątpliwie związek Mikołaja z przytułkiem staromiejskim i jego mieszkańcami. Niestety jak zauważa M. Sadowski obecnie brak niepodważalnych dowodów źródłowych dla tezy, którą w związku z pobytem Mikołaja z Pszczółek w Rzymie wysunął Theodor Hirsch – „Według niego to Mikołaj von Hohenstein uzyskał podczas wspomnianej pielgrzymki do grobów apostolskich od papieża Bonifacego IX odpust na dziesięć lat i trzy kwadrageny dla przytułku, którym kierował"[34]. Dokument odpustowy opatrzony datą 7 października 1390 roku nie zachował się, choć jego treść można przypuszczalnie ustalić na podstawie bulli tego samego papieża z 18 czerwca 1395 roku, która rozszerza odpust udzielony w 1390 roku[35]. Jak wynika z dokumentu łaski odpustowej mieli dostępować wszyscy dobroczyńcy przytułku, co znajduje swoje odzwierciedlenie w księgach rejestrujących donacje w kolejnych latach[36]. I tak, jak podaje Marek Radoch: „W piątek przed św. Mateuszem (19 września) 1399 r., będąc już w Gdańsku, zwierzchnik Zakonu wrzucił 2 skojce do skarbonki w tamtejszym azylu dla nędzników (Elendenhof), który mieścił się przy kościele św. Elżbiety na Starym Mieście (zu St. Elizabeth in der Altstadt)"[37]; „Zaraz potem wielki mistrz, będąc w Gdańsku, ofiarował za pośrednictwem swego kompana Eberharda von Kesselsdorff 4 skojce dla tamtejszego azylu dla nędzników (Elendenhof)"[38]; „W końcu marca 1407 r. z woli wielkiego mistrza aż 10 grzywien dano na azyl dla nędzników (Elendenhof) w Gdańsku"[39]; „Zaraz potem (także po 19 lutego 1409 r.) 2 grzywny otrzymali pewni ludzie w azylu dla nędzników (Elendenhof) w Gdańsku"[40], jak również „Tuż przed dniem św. Jerzego (przed 23 kwietnia) 1409 r. pan Brendel polecił dać 4 grzywny panu Mikołajowi z azylu dla nędzników (Elendenhof) w Gdańsku"[41].

Około 1390 roku, za sprawą kanonika Marcina z Chełmna nastąpiła zmiana lokalizacji Elendenhof w pobliże szpitala dla trędowatych pw. św. Jerzego, co zyskało aprobatę komtura gdańskiego Walrabe von Scharfenberga (1389–1391)[42]. Nowa

---

[33] Wzywający na przesłuchania procesowe „Jan przyszedł do domów zamieszkania Margarethy Creuzeburgische (pl. Małgorzaty Krzyżborskiej), położonych we dworze wygnańców poza miasteczkiem Gdańsk". *Proces*, s. 525. Zob. też: Tamże, s. 154, 158.

[34] M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety,* s. 33; N. Paulus, *Geschichte des Ablassess im Mittelalter*, t. 3, Paderborn 1922–1923, s. 152.

[35] Warta zauważenia jest tu zbieżność w czasie pomiędzy wydaniem dokumentu jesienią 1390 roku a bytnością Mikołaja von Hohenstein w Rzymie, co najmniej do wczesnej wiosny tego roku. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety,* s. 33. Dokument papieski (z 1395 roku) ze znacznym opóźnieniem dotarł do Gdańska dopiero w 1397 r., o czym wspomniał w swojej kronice Jan z Posilge. Jan z Posilge, w: *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft* (*SRP*), Hrsg. v. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke, t. 3, Leipzig 1861–1874, s. 215.

[36] M. Radoch, *Wspieranie ubogich przez wielkich mistrzów krzyżackich w latach 1399–1409 (w świetle księgi podskarbiego malborskiego)*, *KMW* 1/2004, s. 69–86.

[37] Tamże, s. 73.

[38] Tamże, s. 77.

[39] Tamże, s. 78.

[40] Tamże, s. 84.

[41] Tamże.

[42] M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety*, s. 33.

fundacja powstała na Starym Mieście przy obecnej ul. Elżbietańskiej[43]. Jej statut, opracowany przez Marcina, proboszcza kościoła św. Katarzyny, zatwierdził w 1391 roku biskup włocławski Henryk[44].

15 marca 1394 r. wielki mistrz Konrad von Jungingen wydał w Malborku dokument, na mocy którego dotychczasowy przytułek został podniesiony do rangi szpitala i inkorporowany w struktury zakonne, zaś sam Mikołaj z Pszczółek przywdział strój krzyżacki[45]. Opiekę nad szpitalem Konrad von Jungingen powierzył komturowi gdańskiemu Johannowi von Rumpilheim. Otrzymał on władzę sądowniczą nad szpitalem jako całością i nad jego poszczególnymi pensjonariuszami oraz sprawował nadzór nad ogólnym funkcjonowaniem szpitala, w tym doborze księży tam pracujących, którzy mieli sprawować opiekę duszpasterską nad chorymi mieszkańcami domu i pielgrzymami[46]. Aprobaty wobec postanowień wielkiego mistrza udzielił biskup włocławski Henryk, który uwolnił kaplicę św. Elżbiety od związku z parafią św. Katarzyny oraz przeniósł dotychczasowy odpust dla przytułku na szpital[47]. Co nie może dziwić pierwszym kapłanem – szpitalnikiem, a zarazem przełożonym placówki

[43] <https://www.gedanopedia.pl/gdansk/?title=SZPITAL_%C5%9AW._EL%C5%BBIETY> [dostęp: 20.11.2017].

[44] Tamże; Henryk z Legnicy (ur. pomiędzy 1350 a 1359 r., zm. 12 grudnia 1398 r.) – formalnie książę legnicki w latach 1373–1398, bp włocławski w latach 1389–1398. Był czwartym i zarazem najmłodszym synem księcia legnickiego – Wacława I i księżniczki cieszyńskiej Anny. Został przeznaczony przez ojca do kariery duchownej. W 1378 r. otrzymał godność kanonika kolegiaty św. Krzyża we Wrocławiu, a rok później został dziekanem kapituły katedralnej w tym samym mieście. W 1379 r. został wybrany administratorem diecezji wrocławskiej, z której ustąpił na rzecz brata Wacława II 14 stycznia 1381 r. Biskupem włocławskim został 14 maja 1389 r. Wówczas w skład diecezji wchodziły należące do Polski – Kujawy oraz należące do państwa zakonnego – Pomorze Gdańskie. Niewiele interesował się objętą przez siebie diecezją i większość czasu spędzał na Śląsku, gdzie zmarł. Został pochowany w katedrze wrocławskiej, gdzie do dnia dzisiejszego zachował się jego nagrobek w południowej nawie. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 36–38.

[45] W tytule dokumentu wielki mistrz przywołując jedno z dzieł miłosierdzia odwołał się do genezy Zakonu, „który został założony jako szpital dla biednych, chorych i pielgrzymów", zgodnie ze swą oficjalną nazwą. Wielki mistrz poświęcił nową fundację ku czci Matki Bożej i patronki zakonu – św. Elżbiety. Szpital został zwolniony zarówno ze świadczeń na rzecz Krzyżaków jak i zobowiązań na rzecz parafialnego kościoła św. Katarzyny. W zamian wielki mistrz zobowiązał szpital do wybudowania nowej kaplicy i zapewnienia chorym możliwości przyjmowania sakramentów. Kaplica została poświęcona św. Elżbiecie oraz patronowi pielgrzymów św. Jakubowi Apostołowi, a święta patronalne wyznaczone zostały w oba wspomnienia liturgiczne św. Elżbiety (19 listopada i 1 maja) oraz św. Jakuba (25 lipca). W kaplicy mogła być sprawowana liturgia mszalna (także w intencji zmarłych pensjonariuszy) i głoszone kazania. Szpital otrzymał też pozwolenie założenia własnego cmentarza. Szpital mógł zatrzymywać wszystkie ofiarowane mu datki i zapisy testamentowe jego mieszkańców, jak również całą spuściznę po nich. Jednocześnie wielki mistrz zastrzegł sobie prawo decyzji, co do jakichkolwiek zakupów dóbr na potrzeby tej fundacji. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety*, s. 35.

[46] Tamże, s. 36.

[47] Jak zauważa M. Sadowski: „Postanowienia wielkiego mistrza musiały uzyskać potwierdzenie biskupa włocławskiego, bowiem wkraczały w sferę jurysdykcji biskupiej sprawowanej w archidiakonacie pomorskim przez biskupa włocławskiego". M. Sadowski, *Powstanie i rozwój* szpitala św. *Elżbiety*, s. 36. Por. P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, t. 1, *Danzig 1913–1918,* s. 115, 121.

został Mikołaj z Pszczółek, którego w ten sposób zakon docenił jako inicjatora i donatora dotychczasowej fundacji brackiej[48]. Jednocześnie wraz z objęciem funkcji zarządcy szpitala św. Elżbiety (Elisabethhospital) i wstąpieniu do Zakonu Krzyżackiego, Mikołaj z Pszczółek stał się reprezentantem polityki krzyżackiej w mieście, co nie podobało się wielu gdańszczanom[49]. Sytuacja zaogniła się, ponieważ akt inkorporacyjny, w którym wielki mistrz dokonał potrzebnych zmian (m.in. nadanie gruntu pod kaplicę i cmentarz) został wydany bez porozumienia z radą miejską i proboszczem kościoła św. Katarzyny, spod którego jurysdykcji parafialnej wyjęto nowy szpital[50]. W dodatku 22 grudnia 1402 roku papież Bonifacy IX, pod wpływem krytyki, odwołał wszystkie odpusty zupełne nadane w poprzednich latach, co zmniejszyło liczbę pielgrzymów i donacji także dla szpitala św. Elżbiety. Dlatego swoistej obrony i potwierdzenia tego odpustu podjął się jako urzędujący szpitalnik Mikołaj z Pszczółek. Potwierdzenie bulli udało mu się uzyskać w 1405 roku dzięki wikariuszowi generalnemu biskupa włocławskiego Janowi z Treviso. Według M. Sadowskiego „Samotna walka Mikołaja o zachowanie dotychczasowego statusu szpitala świadczy również o tym, iż władze zakonne traktowały fundację instrumentalnie, bowiem w obliczu dezaktualizacji konfliktu z papiestwem i upływu kilku lat Zakon starał się wyciszyć niewygodną i drażliwą sprawę swej nielojalności, a szpital przestał być postrzegany jako jeden z ważnych instrumentów doraźnej polityki Krzyżaków w Prusach”[51].

Dalszemu pogorszeniu stosunków pomiędzy Krzyżakami i mieszkańcami Gdańska sprzyjały wydarzenia związane z klęską wojsk zakonnych pod Grunwaldem, co rzutowało na relacje z zarządcą szpitala – Mikołajem z Pszczółek, który na przełomie lipca i sierpnia 1410 roku zapobiegliwie próbował wywieść z miasta dobra szpitalne, kosztowności i cenne sprzęty liturgiczne. Kiedy załadował wszystko na statek, by drogą morską wywieźć dobra w bezpieczne miejsce, gdańszczanie z burmistrzami Konradem Letzkauem i Arnoldem Hechtem na czele, sprzeciwili się działaniom Mikołaja rozkazując zablokować port i wyładować majątek szpitalny ze statku. Sam szpitalnik został publicznie oskarżony o złodziejstwo i zdradę, próbowano też dokonać na nim linczu[52]. Całkowicie się pogrążył, zwłaszcza, że wcześniej podjął się negocjacji dotyczących wspólnej obrony Gdańska przez mieszczan

[48] C. Heß, *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Brigitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau*, Berlin 2008, s. 260. Mikołaj von Hohenstein poświadczony źródłowo jako zarządca (szpitalnik) szpitala św. Elżbiety w 1410 i 1416 r. – T. Hirsch, *Der Danziger Bericht über Conrad Leczkau und sein historischer Gehalt, SRP,* t. 4, s. 391; P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, t. 1, s. 114; *APRB,* t. 2, s. 114; C. Probst, *Der Deutsche Orden und sein Medizinalwesen in Preußen. Hospital, Firmarie und Arzt bis 1525*, Bad Godesberg 1969, s. 56.

[49] M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety*, s. 29–48.

[50] Tamże, s. 35.

[51] Tamże, s. 43. Chodzi tu o nielojalność Krzyżaków za panowania wielkiego mistrza Konrada Wallenroda, który chcąc w 1392 roku usunąć arcybiskupa ryskiego z jego stolicy wbrew Bonifacemu IX, sprzymierzał się z papieżem awinionskim Klemensem VII, który mógł mianować na arcybiskupa w Rydze osobę popieraną przez zakon. Oznaczało to jednak zmianę obediencji i spowodowało postrzeganie Wallenroda jako odstępcy widzianego przez bł. Dorotę z Mątów w piekle. *Księga o świętach*, 125–126; *Żywot*, VII, 9 c.

[52] M. Sadowski, *Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety*, s. 45–46.

i konwent krzyżacki przed wojskami polskimi, co nie podobało się mieszczanom[53]. Po tych wydarzeniach Mikołaj z Pszczółek został usunięty z funkcji pierwszego zarządcy szpitala św. Elżbiety. Ponownie pojawił się dopiero w 1416 roku przy okazji inwentaryzacji szpitala, w którym znajdowało się wówczas 95 łóżek[54]. Mikołaj von Hohenstein zmarł ok. roku 1420[55]. Jego następcą na urzędzie szpitalnika został Krzyżak Mikołaj z Tucholi, który dbał o dalsze funkcjonowanie placówki[56].

MIKOŁAJ Z PSZCZÓŁEK (1350–1420) – SPOWIEDNIK BŁ. DOROTY Z MĄTÓW I GDAŃSKI SZPITALNIK

STRESZCZENIE

Mikołaj z Pszczółek (1350–1420) – studiował w Wiedniu, a od około 1370 roku przebywał w Gdańsku, gdzie jako pierwszy kapelan, założył i nadzorował Elendenhof (Dwór Ubogich). W 1390 r. odbył wraz z Dorotą z Mątów pielgrzymkę do Rzymu. Po przekształceniu Elendenhof w Elisabethhospital (szpital św. Elżbiety) i wstąpieniu Mikołaja do Zakonu Krzyżackiego został pierwszym szpitalnikiem, co potwierdzają źródła z 1416 roku.

[53] Burmistrz Letzkau powołując się na Boga i Jego męczenników przyrzekł bronić miasta przed królem Jagiełłą przez rok i jeden dzień, za co Mikołaj z Pszczółek oskarżył radę o wiarołomstwo. Wystąpienie gdańszczan przeciw Mikołajowi stało się później jednym z argumentów krzyżackich w skardze wielkiego mistrza Henryka von Plauen na miasto Gdańsk sporządzonej po 6 kwietnia 1411 roku. Tamże, s. 47.

[54] *Szpital św. Elżbiety*, w: *Gedanopedia.*

[55] C. Heß, *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau*, Berlin 2008, s. 260.

[56] Po 1454 roku szpital przeszedł pod zarząd rady miejskiej, po czym wyodrębniono z niego domy dla chorych, dzieci, prebendariuszy i pielgrzymów. Należały do niego wsie: Łapino, Zakoniczyn, Mąkocin, Widlino i Piecki. W 1554 roku, z racji rozbudowy obwałowań, część parceli szpitala od strony obecnej ul. Podwale Grodzkie przejęło miasto, burząc niektóre najdalej na zachód wysunięte zabudowania szpitalne. Pozostałe zabudowania w roku 1618 rozebrano, po czym wzniesiono trzy nowe skrzydła: wzdłuż obecnej ul. Elżbietańskiej i dwa prostopadłe do niego, a równoległe do osi kościoła św. Elżbiety. Powstały w ten sposób dwa dziedzińce, zamknięte z trzech stron budynkami kościoła i szpitala, a od zachodu – wałem fortyfikacji. W 1752 roku szpital spłonął, po czym został odbudowany w latach 1753–1754. Znajdowała się w nim sala przyjęć, izba ogólna oraz 26 izb dla pensjonariuszy. W 1844 roku budynki szpitalne i kościelne wykupiła od fundacji administracja wojskowa, która urządziła w tym miejscu biuro garnizonowego sądu wojskowego i areszt. W 1945 roku spaliły się dawne budynki szpitalne. 21 grudnia 1946 roku budynki te wraz z kościołem św. Elżbiety przekazano Stowarzyszeniu Apostolstwa Katolickiego. Zezwolenie na odbudowę zespołu pallotyni otrzymali w roku 1956. Dzięki temu dawny szpital odbudowano w latach 1956–1958 jako dom zakonny. *Szpital św. Elżbiety*, w: *Gedanopedia.*

NICHOLAS OF HOHENSTEIN (1350–1420) – CONFESSOR TO BL. DOROTHEA OF MONTAU AND HOSPITALER IN GDAŃSK

SUMMARY

Nicholas of Hohenstein (1350–1420) – he studied in Vienna. From around 1370, he was in Gdańsk. Here, as the first chaplain, he founded Elendenhof (refuge for the poor). In 1390 he made a pilgrimage with Dorothea of Montau to Rome. After the transformation of Elendenhof in Elisabethhospital (St. Elizabeth's Hospital), Nicholas joined the Teutonic Order and became the first hospitalist. This is confirmed by the sources from 1416.

NIKOLAUS VON HOHENSTEIN (1350–1420) – BEICHTVATER ST. DOROTHEA VON MONTAU UND SPITTLER IN DANZIG

ZUSAMMENFASSUNG

Nikolaus von Hohenstein (1350–1420), studierte in Wien, seit etwa 1370 in Danzig. Hier, als erster Seelsorger, gründete er und betreute den Elendenhof. Im Jahr 1390 pilgerte er zusammen mit Dorothea von Montau nach Rom. Nach der Umwandlung des Elendenhofs in das Elisabethhospital und Nikolaus Eintritt in den Deutschen Orden wurde Nikolaus dessen erster Spittler, als der er noch 1416 nachweisbar ist.

BIBLIOGRAFIA

Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.

Biskup M., *Pod panowaniem krzyżackim*, w: *Historia Gdańska*, E. Cieślak (red.), Gdańsk 1985.

Borzyszkowski M., *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *SW,* t. V (1968), s. 122–141.

Heß C., *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Brigitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau*, Berlin 2008.

Górski K., *Studia i szkice z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach*, przeł. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2013.

Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów,* przeł. J. Wojtkowski, Lublin 2012.

Jan z Posilge, w: *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft* (*SRP*), Hrsg. v. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke, t. 3, Leipzig 1861–1874.

Kowalczyk M., *Bł. Dorota z Mątów*, „Matki Kościoła", Kraków 2018.

Kwiatkowski S., *Klimat religijny w diecezji pomezańskiej u schyłku XIV w. i w pierwszych dziesięcioleciach XV w.*, Toruń 1990.
Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000.
Paulus N., *Geschichte des Ablassess im Mittelalter*, t. 3, Paderborn 1922–1923.
Probst C., *Der Deutsche Orden und sein Medizinalwesen in Preußen. Hospital, Firmarie und Arzt bis 1525*, Bad Godesberg 1969.
Radoch M., *Wspieranie ubogich przez wielkich mistrzów krzyżackich w latach 1399–1409 (w świetle księgi podskarbiego malborskiego)*, *KMW* 1/2004, s. 69–86.
Sadowski M*., Powstanie i rozwój szpitala św. Elżbiety w zamierzeniach zakonu krzyżackiego na przełomie XIV i XV wieku*, „Folia Historica Cracoviensia" 6/1999, s. 29–48.
Simson P., *Geschichte der Stadt Danzig*, t. 1, *Danzig 1913–1918*.
Stachnik R., *Nicolaus von Hohenstein*, w: *Altpreussische Biographie* (*APRB*), Königsberg 1936 – Marburg/L. 1984.
Westpfahl H., *Beitrage zur Dorotheenforschung*, „Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands" (*ZGAE*), [Marburg/L.], 27.1993.

Ks. Jacek NEUMANN*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

DAR WIARY I OJCZYZNY W ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI SŁUGI BOŻEGO BOGDANA JAŃSKIEGO

Słowa kluczowe: Bogdan Jański, ojczyzna, emigracja, wiara, nawrócenie, zmartwychwstanie

Key words: Bogdan Jański, faith, fatherland, emigration, conversion, resurrection

Schlüsselwörter: Bogdan Jański, Glaube, Vaterland, Emigration, Bekehrung, Auferstehung

Czas znamiennych przeobrażeń społeczno-politycznych, wielu przemian ekonomiczno-gospodarczych na fali ekspansji kapitalizmu i zbrojnych działań przełomu XVIII i XIX wieku, kreślił Europie perspektywę nowej rzeczywistości bardzo zranionej wydarzeniami bratobójczych walk narodów Starego Kontynentu. Lata krwawej Rewolucji we Francji, Kampania Napoleońska, rozbiory Polski, próby ratowania Europy decyzjami Kongresu Wiedeńskiego, zryw narodowy Polaków w szeregach Powstania Listopadowego, Wielka Emigracja, widmo Wędrówki Ludów, kształtował myśl społeczną wielu zatroskanych o losy chrześcijańskiej cywilizacji w Europie. Do jednej ze znaczących kwestii należała sprawa polskiego narodu pod zaborami – rosyjskim, niemieckim i austriackim. Dzięki wybitnym Polakom m.in. Adamowi Mickiewiczowi (1798–1853), Juliuszowi Słowackiemu (1809–1849), Fryderykowi Chopinowi (1810–1849), Kamilowi Cyprianowi Norwidowi (1821–1883), Bogdanowi Jańskiemu (1807–1840) i wielu podobnym im Polakom, nie zanikł duch patriotyzmu i wolności Rzeczypospolitej Polskiej.

CZŁOWIEK WIEDZY – *DOBRY ROZUM, ABY GO NA DOBRE UŻYWAĆ*

W takiej to sytuacji społeczno-politycznego niepokoju Europy przyszedł na świat w dniu 26 marca 1807 roku w rodzinie szlacheckiej w posiadłości Lisowo

* Ks. Jacek Neumann – kapłan diecezji elbląskiej, prof. dr hab. nauk teologicznych, doktor nauk humanistycznych, w latach 2009–2010 kapelan, a w latach 2010–2014 dziekan Wydziału Zamiejscowego Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Elblągu. Wybrane monografie: *Chrystologiczny charakter życia chrześcijańskiego w świetle pism św. Klary z Asyżu*, Częstochowa 2002; *Kościół trzeciego tysiąclecia w literaturze teologicznej*, Warszawa 2006.

opodal Grójca Bogdan Jański[1]. Dzień jego narodzin zapisany był pod datą przypadającego wówczas liturgicznego dnia Wielkiego Czwartku przeżywającego tajemnicę ustanowienia Kapłaństwa i Eucharystii. W niespełna 25 lat później zainicjuje on powstanie zakonu CR – Zmartwychwstańców. Na chrzcie św. otrzymane imiona Teodor, Bogdan i Ignacy świadczyło o zatroskaniu jego rodziców o wstawiennictwo wielu patronów nad jego, co rozpoczynającym się życiem. Mając 6 lat rozpoczął naukę w szkole elementarnej w Pułtusku, a po jej ukończeniu wstąpił w progi szkoły średniej ojców Benedyktynów. Do kręgów jego zainteresowań, oprócz religii, podstawowych przedmiotów, należały języki nowożytne, jak i klasyka grecka oraz łacińska. Najbardziej jednak interesował się matematyką. To było oznaką jego wyjątkowej pamięci i wybitną zdolnością opanowywania bogactwa słów języków obcych, ale i matematycznych dedukcji[2]. 28 lipca 1822 roku zdał egzamin kończąc Wojewódzką Szkołę o. Benedyktynów, zaliczaną do najlepszych szkół średnich ówczesnego Królestwa Polskiego. Ze względu na trudną sytuację materialną rodziców, przerwał studia i podjął pracę zarobkową jako nauczyciel języka polskiego, języków obcych i matematyki. Nadto, by wspierać swoje ubogie rodzeństwo udzielał korepetycji[3]. Dwa lata później w 1824 roku rozpoczął w Warszawie studia z ekonomii i prawa. Tam zainteresowany badaniami statystycznymi, bardzo szybko dzięki swoim zdolnościom pozyskał uznanie środowiska akademickiego. Poprzez swoje naukowe badania, jak i promulgując potrzebę zniesienia pańszczyzny i uprzemysłowienia kraju, organizował wokół siebie ze znanych profesorów polskich grupę filozofów, ekonomistów i prawników w celu upowszechniania poprzez działalność dydaktyczno-społeczną formy odnowy ekonomicznej jak i religijnej Polaków[4]. Poprzez wczytywanie się w prawdy Pisma św. stał się inspiratorem poglądów uzdrowienia gospodarczo-moralnego Ojczyzny na drodze przejmowania i urzeczywistniania zasad Ewangelii i prawd chrześcijańskich jako fundamentalnych koncepcji odnowy społeczno-moralnej rodaków. Do głównych jego myśli należało odtąd zniesienie feudalizmu i zaprowadzenie w kraju idealnej równości i sprawiedliwości społecznej, której wzór widział w ewangelicznej wspólnocie Kościoła pierwszych wieków[5]. Poprzez swoją działalność w redakcjach warszawskich gazet publikował liczne artykuły zwłaszcza z ekonomii i statystyki. Uczestnicząc w wykładach na Wydziale Prawa i Administracji w Warszawie, tłumaczył z języków obcych, zwłaszcza z języka francuskiego kwestie ekonomiczne. W 1827 roku Jański finalizując swoją edukację na studiach obu wydziałów, zdobył wielkie uznanie jako niezwykle utalentowany prawnik i ekonomista. Dlatego niebawem w Warszawie rozpoczął praktykę adwokacką zwaną protektorską. Dzięki talentowi mowy i mądrości

[1] Por. R. Gustaw, *Bibliografia do hasła Jański Bogdan Teodor Ignacy,* w: *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny,* t. 1, Poznań 1971, s. 628–623.

[2] Por. F. Koneczny, *Jański Bogdan.* w: *Święci w dziejach narodu polskiego,* t. 1, Miejsce Piastowe 1937, s. 504–515.

[3] Por. S. Urbański, *Człowiek, który przekroczył swoją młodość*, Warszawa 2008, s. 17n.

[4] Por. A. Jastrzębski, *O Bogdanie Jańskim. Szkic do portretu*, w: Bogdan Jański, *Dziennik 1830–1839*, (oprac. na CD), A. Jastrzębski, Rzym 2001, s. 1–18.

[5] Por. S. Urbański, *Uświęcająca wspólnota Kościoła według „Dziennika" Bogdana Jańskiego*, w: *Zarządzanie i Edukacja* 2001 nr 4–5, s. 145–159.

przemyśleń dał się poznać jako wybitny adwokat i obrońca potrzebujących pomocy prawnej biednych mieszkańców miasta Warszawy[6].

W połowie roku 1828 Rada Politechniczna w Warszawie, ogłaszając konkurs na profesora politechniki, oferowała wyjazd na dwuletnie stypendium naukowe do krajów Europy Zachodniej. Z tej oferty skorzystał Bogdan Jański pisząc konkursową rozprawę i z oceną bardzo dobrą nie tylko zostaje wysłany na studia zagraniczne do Paryża i Londynu, ale także otrzymał propozycję objęcia katedry handlowości przy Politechnice Warszawskiej po zmarłym profesorze J. Kuchniewiczu.

18 października 1828 roku, mając zaledwie 21 lat, ale już jako profesor Politechniki Warszawskiej, rozpoczął swoją edukację w Paryżu na Sorbonie i w Collége de France. Ze względów na trudności finansowe pisał artykuły, recenzje, tłumaczył teksty, zwłaszcza wiele sławy przyniósł mu przekład na język francuski *Konrada Wallenroda* Adama Mickiewicza. Dla wsparcia edukacji Polaków kupował i wysyłał do Ojczyzny książki, narzędzia miernicze, a nawet mechanizm sceniczny dla budującego się w Warszawie Teatru Wielkiego. 28 sierpnia 1830 roku udał się Jański do Londynu, gdyż Anglia była kolebką nowoczesnego przemysłu i handlu. W tymże środowisku brytyjskich innowacji handlowo-ekonomicznych poznał wielu filozofów i naukowców, odwiedził wiele bibliotek, księgarń, korzystał z wykładów najwybitniejszych angielskich profesorów ekonomistów tamtejszej epoki. Dostrzegając jednak rozwój liberalizmu zaczął przewidywać, że w konsekwencji z niesprawiedliwego podziału dóbr kapitalizmu, opartego na egoizmie rządzących bogaczy, niebawem zaistnieje kryzys handlowy także i w nowo rozwijających się krajach Europy[7]. Często wysuwał postulat zorganizowanej współpracy i równości społecznej, co jednoznacznie spotykało się z krytyką środowisk angielskich ekonomistów. Także podczas pobytu w Londynie opracowywał wykłady i podręczniki z dziedziny historii, geografii handlu i przemysłu oraz prawa handlowego. Tam dowiedział się o wybuchu Powstania Listopadowego.

Jako 23-letni Polak podjął działalność patriotyczną na emigracji, aby otoczyć opieką swoich rodaków. Pragnął początkowo udać się do Polski, jednak wracając 7 lutego 1831 roku z Londynu do Paryża na prośbę Rządu Narodowego wstąpił do tajnej paryskiej misji polskiej powstańczej emigracji stając się jednocześnie tajnym korespondentem Powstania Listopadowego na Zachodzie w randze kapitana. Poprzez swoją działalność charytatywną, publicystyczną, wykłady, skupiał wokół siebie wielu członków Wielkiej Emigracji[8]. Tłumaczył na język francuski *Dziady* i *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* Adama Mickiewicza, a także dokonał pierwszego wydania przetłumaczonego na język francuski *Pana Tadeusza*. Będąc bliskim przyjacielem Adama Mickiewicza oddziaływał znacząco na środowisko polskiej emigracji. Stał się członkiem Towarzystwa Literatów Polskich, a w roku

[6] Por. B. Żulińska, *System wychowawczy Bogdana Jańskiego*. Warszawa 1936 (odbitka z *Przeglądu Katolickiego,* Lublin, 2006).

[7] Por. K. Świerszcz, *Chrześcijański byt narodu w koncepcji Bogdana Jańskiego*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, (red. S. Urbański), Warszawa 2007, s. 169–192.

[8] Por. A. Jastrzębski, *O Bogdanie Jańskim. Szkic do portretu*, w: Bogdan Jański, *Dziennik 1830–1839*..., dz. cyt., s. 9n.

1834 został pierwszym bibliotekarzem Biblioteki Polskiej w Paryżu[9]. Ten okres jego pobytu w środowisku paryskiej emigracji był czasem jego wnikliwej refleksji nad losem Ojczyzny i rodaków, a dostrzegając wielką potrzebę odnowy religijno-moralnej Polaków, sam dokonał świadomego wejścia na drogę procesu duchowej odnowy swego życia, powrotu do źródeł wiary, którą ukazywał swoim postępowaniem nie tylko rodakom, ale także i współczesnemu środowisku Paryża[10].

CZŁOWIEK PATRIOTA
– POLAKOM PRZEZ POLSKĄ SZYBĘ W NIEBO PATRZEĆ KAZAŁ

Działalność patriotyczna Jańskiego oparta była na religijno-moralnym odrodzeniu społeczeństwa polskiego najpierw na emigracji, a następnie w Ojczyźnie, do której pragnął powrócić. Kierowany wielką troską o emigracyjną młodzież otaczał ją szczególną opieką moralno-ekonomiczną. Poprzez wsparcie materialne starał się o zapewnienie im niejednokrotnie minimum egzystencji, wspierał finansowo i przyjmował do swojego domu zapewniając, co najmniej na krótki czas utrzymanie. Dzięki takiej postawie uratował od upadku moralno-społecznego wielu z polskiej emigracyjnej młodzieży. Poprzez pobudzenie w niej wrażliwości do spraw duchowo-materialnych przygotowywał ich na drodze edukacji do uczciwego życia i pracy. Jego przykład zapisał się w środowisku emigracyjnym tak znacząco, że z czasem jego autorytet zataczał coraz szersze kręgi[11].

Zasługą działalności odnowy społeczeństwa polskiego była szeroka działalność Jańskiego zmierzająca do propagowania i upowszechniania chrześcijańskich wartości poprzez czytanie dobrej literatury i czasopism. Sam był przekonany, że to poprzez rozczytanie się w katolickiej literaturze, zawdzięczał w znacznej mierze swoje nawrócenie do wiary katolickiej. Stało się to dla niego impulsem skonfigurowania takiego planu literatury, by odpowiednio służył pomocą dla rozwoju zainteresowania wiarą chrześcijańską, ale i by prowadził do poznania religijnej wiedzy i ożywienia wiary. Wskazywał na wielką potrzebę i łatwość sięgnięcia po katechizm, religijne pisma, chrześcijańskie dzieła, ułożone w taki sposób, by odpowiadały nawracającym się na wiarę i już nawróconych[12]. Tę łatwą dostępność chrześcijańskiej literatury widział w konieczności założenia publicznych katolickich bibliotek i księgarń. To sprawiało, że poprzez wniknięcie w świat literatury religijnej dostrzegał motywację stworzenia uniwersytetu narodowego o charakterze katolickim i duchowości polskiej. Trudnością w utworzeniu uniwersytetu był brak zgody Stolicy Apostolskiej, co nie zniechęciło jednak Jańskiego, aby w oczekiwaniu na sposobny czas i miejsce zaistnienia uniwersytetu narodowego już organizować kursy przygotowawcze o profilu akademickim. Poprzez wnikliwą obserwację działalności rzymskich ko-

[9] Por. K. Świerszcz, *Chrześcijański byt narodu w koncepcji Bogdana Jańskiego*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, dz. cyt., s. 185n.

[10] Por. B. Jański, *O obojętności politycznej ze względu na obce położenie sprawy ojczystej o naszych stronnictwach politycznych, Pielgrzym Polski,* nr 2(1833)*,* cz. 1, s. 13n.

[11] Por. W. Staich, *Apostoł tułaczy Bogdan Jański,* Katowice 1934, s. 46n.

[12] Por. J. Mrówczyński, *Z ducha zmartwychwstania*, Kraków 1996, s. 82n.

legiów, angielskiego czy niemieckiego, skłaniał się do utworzenia w Rzymie także kolegium polskiego, gdzie u źródeł europejskiego chrześcijaństwa mogliby podejmować naukę i kształcić się polscy klerycy i księża[13].

Dla Jańskiego stawała się konieczność coraz bardziej realna wydania encyklopedii i ksiąg nauk specjalistycznych. To stanowiłoby priorytet wydawania także innych podręczników o specjalistycznych zagadnieniach w dziedzinie nauk społeczno-ekonomicznych. Nie pominął także inicjatywy opracowania nowego tłumaczenia Pisma św. i zredagowania modlitewnika do nabożeństwa.

Na tym fundamencie naukowo-dydaktycznym dostrzegał Jański uzasadnioną inwencję uświadomienia polskiej społeczności emigracyjnej, i nie tylko jej, znaczenia spraw polityczno-społecznych i ich wpływu na życie ludzkie. *Kto wierzy w powinność, poświęcenia swojego życia dla jakieś sprawy, nie czeka ani chwili, aby powinność tę wypełnić. Za Prawdę, za Wolność, za Ojczyznę zawsze jest czas umrzeć*[14]. W tych słowach koncentruje się Jański na istocie wiary jako motywacji życia człowieka. Z tej to wiary rodzi się przekonanie o istnieniu autentycznej Prawdy, Wolności i Ojczyzny, które w odpowiedzi ludzkiej postawy wkomponowana jest miłość do nich, aż do daru życia. Idąc za sztandarowym wezwaniem swej działalności patriotycznej na emigracji czynił wszystko, aby być apostołem polskości i chrześcijańskiej jedności międzyludzkiej. To zdobyło mu uznanie nie tylko polskiej emigracji, ale i wielu wybitnych myślicieli europejskiej integracji tamtejszej epoki. Walery Wielogłoski pisał: *Jeśli wielkim nazywa się tego, który był wielkim myślicielem, to Jański słusznie był wielki. Jeśli wielkość człowieka będziemy mierzyć tym, co z jego myśli się przyjęło, co przetrwało – i wtedy nawet ten tytuł mu się należy*[15].

CZŁOWIEK NAWRÓCENIA – *RAZ NAWRÓCONY NAWRACAŁ GORLIWIE INNYCH*

Wiosną 1830 roku Jański zetknął się z kręgami saintsimonistów, którzy głosili wielki entuzjazm dla przyszłości świata w jego rozwoju poprzez uprzemysłowienie. Dla nich ekonomia, a zwłaszcza przemysł, stanowiły priorytet zaistnienia nowego ustroju społeczno-politycznego, jak i moralnego ludzkości, zwłaszcza obywateli Starego Kontynentu. Wnikając jednak do głębi w ich naukę, Jański dostrzegał nową wizję świata, jednak pozbawioną wartości chrześcijańskich. Negując tę religię postępu bez wartości transcendentnych, Jański odszedł od nurtu saintsimonistów, a potwierdzeniem tego był jego powrót do wiary katolickiej. Nie znajdując prawdy i dobra poza Bogiem, zmęczony jałowym poszukiwaniem rozumowych racji w laickiej wizji szczęścia, dostrzegł potrzebę religijnej wiary w praktycznym życiu, zarówno w osobistym, jak i całego narodu. To stało się motywacją jeszcze bardziej wnikliwe-

[13] Por. J. Dolina, *Powstanie i początkowy rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego,* Prawo Kanoniczne, t. 21 (1978), s. 123–141.

[14] Bogdan Jański, *Dziennik 1830–1839*, oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2001, s. 425.

[15] Cz. Ryszka*, Odzyskana wolność*, Kraków 1999, s. 17.

go poznania fundamentu życia opartego na wierze[16]. Dostrzegając w swej przeszłości sferę niedowiarstwa, materializmu i ateizmu, moralnego dramatu, wiarę jedynie w ludzką mądrość, doszedł do przekonania zrobienia w swoim życiu generalnego rachunku sumienia. Powrócił na drogę modlitwy, jak pisał: *Opuszczam was na zawsze me przeszłe marzenia, bożyszcze mej przeszłości. Nie dla mnie tytuły uczone i sława w Ojczyźnie, i wesołość w rozwiązłym gronie […] i zabawa dobrego tonu, i ponęta zbytku nie dla mnie! […] Martwe kościoły ludzkości już dla mnie za małe! Chcę żyć w świątyni wielkiego Boga! […] co jest wszystkim. W niej znajdę wszystko, co najrozkoszniejszego kochałem, co najprawdziwszego myślałem, co zrobić chciałem najpiękniejszego*[17]. Od roku 1931 Jański staje się człowiekiem nawracającym do wiary, chociaż stanowiło to dla niego samego tak wielką tajemnicę, że pytał się sam siebie: *Dlaczego nawróciłem się na wiarę katolicką?* Poprzez zmianę filozoficzną swoich poglądów i szukanie prawdy o życiu i w życiu, doszedł do stwierdzenia, że człowiekowi potrzebna jest Boża łaska, by być pewnym w sprawach nadprzyrodzonych[18]. Bardzo istotny wpływ na przemianę życia Jańskiego miał poeta Adam Mickiewicz (1798–1855). Jako wieszcz narodowy cieszący się autorytetem nie tylko społeczności polskiej emigracji, ale i wielkim uznaniem środowiska inteligencji francuskiej, był przykładem człowieka żyjącego wiarą. *Mickiewicz przez przykład utwierdza mnie niby w moich opiniach* – pisał w swoim *Dzienniku* Jański. Z wielkim szacunkiem o nawróceniu się Jańskiego pod wpływem Adama Mickiewicza wypowiadał się Walery Wielogłoski, który mówił: *Adam Mickiewicz, upatrzył go, obejrzał, ukochał. Objął go swymi skrzydły, oderwał od ziemskich ramot i dawszy mu lot ku niebu, na świeczniku chrześcijańskim stawił*[19]. Jański, poprzez swoje częste rozmowy z Mickiewiczem, odkrywał potrzebę kształtowania na nowo zranionego doświadczeniem losu religijnego ducha. To sprawiało, że i Mickiewicz dostrzegał w sobie także natchnienia do twórczości po filozoficzno-religijnych konfrontacjach i rozmowach z Jańskim. To było początkiem duchowości zmartwychwstańczej Mickiewiczowskiego mesjanizmu, wyeksponowaniem autentycznych wartości widzianych w Chrystusie zmartwychwstałym, który ukazując się człowiekowi podnosi z upadku ludzką naturę i daje jej nową perspektywę życia w mocy odkupienia. W dniu 29 września 1834 roku w liturgiczną uroczystość Archaniołów Michała, Gabriela i Rafała, Jański zdecydował się na akt nawrócenia z dotychczasowego życia i powrót do jedności z Bogiem[20]. Ten dzień był dla Bogdana Jańskiego odnalezieniem wskazań historii zbawienia. Archanioł Michał stoczył zwycięską walkę ze złymi duchami i takiej mocy tegoż dnia i on doświadczył. Archanioł Gabriel zwiastował Maryi tajemnicę bycia Matką Syna Bożego, co uznał i dla siebie przyjęcie na poważnie Chrystusa w swoje życie. Archanioł Rafał, którego imię tłumaczy

[16] Por. K. Górski, *Religijność Bogdana Jańskiego przed nawróceniem,* Nasza Przeszłość 10 (1959), s. 247–276.

[17] B. Jański, *Dziennik,* dz. cyt., s. 122–123.

[18] Por. A. Ochal, *Odrodzenie łaski chrztu w sakramencie pojednania. Na przykładzie konwersji Bogdana Jańskiego (1807–1840),* Homo Meditans, t. 10, Lublin 1987, s. 197–219.

[19] B. Jański, *Dziennik,* dz. cyt., s. 159–161.

[20] Por. K. Górski, *Rekolekcje Bogdana Jańskiego u Trapistów w r. 1837,* Nasza Przeszłość 8 (1958), s. 411–428.

się *Bóg uleczy,* stał się dla Jańskiego opiekunem, jak niegdyś był on towarzyszem drogi dla młodego Tobiasza poszukującego leku dla oślepionego ojca. To zasłyszane z kart Pisma św. echo tęsknoty zmartwychwstania z grzechu i przylgnięcia na nowo do Boga, było decyzją powrotu w nadziei zmartwychwstania do znanej z lat dziecięcych praktyki modlitwy i przyjmowania świętych sakramentów – spowiedzi i Eucharystii. Gdy ukończył druk *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza, udał się do podparyskiego wiejskiego kościoła Saint-Mandé prosząc proboszcza Jean Baptiste Chausette o spowiedź. Trzykrotnie próbował ustalić dogodny termin – 12, 15, 21 listopada 1834 roku. Dopiero trzy dni później 24 listopada przystąpił do sakramentu pokuty spowiadając się z licznych grzechów swego życia. Ks. Chausette, niezwykle mądry francuski kapłan i późniejszy ojciec duchowny wielu polskich emigrantów, wysłuchał spowiedzi Jańskiego w pięciu fazach: 24 listopada, 6 grudnia, 29 grudnia, 5 stycznia 1835 roku i 10 stycznia udzielając mu ostatecznie sakramentalnego rozgrzeszenia. Po swej spowiedzi Jański napisał: *Jestem oczyszczony, zjednoczony z Bogiem.* Dzień później, 11 stycznia 1835 roku, przyjął Jański upragniony sakrament Komunii św. w 48 dniu od rozpoczęcia spowiedzi. O dniu swego nawrócenia i przyjęcia Komunii św. sam Jański pisał: *Dzień w moim życiu na zawsze uroczysty. Dzień nowego przymierza z Bogiem*[21]. Ten fakt nawrócenia dał mu początek bycia apostołem tułaczy w środowisku polskich emigrantów[22]. Jego pragnienie życia z Bogiem i świadectwo przemiany zjednywało mu coraz to nowych Polaków zawiedzionych życiem, i to nie tylko ze środowiska paryskiego. Jański tak oddziaływał na społeczność polskich emigrantów, że coraz więcej Polaków wchodziło na drogę powrotu do wiary katolickiej. Hieronim Kajsiewicz pisał: *Bóg miłosierny, który z daleka upatruje rzeczy i sposoby środki i narzędzia do celów swoich, postanowił oczyścić i do doskonałości doprowadzić […] sługę swego*[23]. Piotr Semeneko w swoich pismach o Jańskim zanotował: *Dusza wielka […] od Boga zjawiła się publicznie ze światłem, z łaską, z pokojem […] posłaniec z góry […] anioł – przewodnik*[24].

CZŁOWIEK PRZEMIANY – *EWANGELICZNY ŁOWCA LUDZKICH DUSZ*

Człowiek ze swej natury jest istotą niezwykle dynamiczną, zdolną do eksponowania swej osobowości i charakteru w korelacji do otaczającej go społeczności. Dostrzegał to z niezwykłą wyrazistością także i Bogdan Jański, który w oparciu o swoje emigracyjne przeżycia eksponował chrześcijańską wizję człowieka pielgrzymującego w teraźniejszości w ramach wprawdzie ograniczeń czasu i przestrzeni ziemskich uwarunkowań, ale ostatecznie zmierzającego ku przyszłości w wymiarze życia wiecznego. To znalazło swój oddźwięk w jego wskazaniach na życie w duchu prawdy, wolności i perspektywicznej przyszłości zbawczej. Człowiek obdarzony

[21] K. Wójtowicz, *Mądrość służby*, Wrocław 1991, s. 12.

[22] Por. E. Callier, *Bogdan Jański „pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji". Szkic biograficzny,* Poznań 1876, s. 92n.

[23] H. Kajsiewicz, *Początki Zgromadzenia Pańskiego*, Paryż 1868, s. 10.

[24] P. Semeneko, *Biesiady filozoficzne*, Przegląd Poznański 27 (1858), s. 118.

mądrością w pojmowaniu życia i jego realizacji dotyka istoty swej egzystencji, której wyrazicielem jest Księga Syracha 39,1–4: *Szukać będzie [człowiek] mądrości wszystkich starszych pokoleń i będzie zajęty proroctwami. Zachowa opowiadania ludzi znakomitych i wnikać będzie w tajniki przypowieści – wyszukiwać będzie ukryte znaczenie przysłów i zajmować się będzie zagadkami przypowieści. Znakomitościom będzie oddawał usługi i pokaże się przed panującymi. Przebiegać będzie ziemię obcych narodów, bo zechce doświadczyć dobra i zła między ludźmi*. Tę biblijną prawdę być może znał Jański, który jako uczestnik Wielkiej Emigracji rozumiał doskonale sytuację człowieka wpisanego w rytm nieustannego przemierzania dróg świata, by posiąść zdolność właściwej oceny różnych wartości. To on, mimo wielu trudności codziennego życia i niepowodzeń, dążył wytrwale do rozeznania prawideł prawdy nawet za cenę trudu *przebiegania przez ziemię, by doświadczyć dobra i zła między ludźmi*. Ta cecha humanizmu stanowiła dla niego element *etosu* człowieka, który jest do głębi przeniknięty pragnieniem poznawania zasad bytu świata. Wobec tej egzystencjalnej prawdy starał się zgłębić wpisaną w ludzki los tajemnicę ludzkiego istnienia *hic et nunc (tu i teraz)* To uwarunkowanie stało się dla niego niejako metaforą jego życia, które nacechowane wielkimi przeżyciami doprowadziło go w konsekwencji do spełnienia jego ostatecznego przeznaczenia – pragnienia zbawienia[25].

Bogdan Jański był człowiekiem poszukującym odpowiedzi na wiele pytań o istotę egzystencji świata, ale i zarazem poszukiwał i właściwej drogi dojścia do świadomości poznania dobra i zła. Na tej drodze rozpoznawany był jako człowiek-pielgrzym poszukujący ewangelicznej drogocennej perły. Był człowiekiem zmierzającym konsekwentnie do poznania sensu i przeznaczenia każdego ludzkiego życia oraz rozpoznawania i zrozumienia uwarunkowań kultury i jej rozwoju w strukturach europejskiej rodziny narodów. Jako fundament wzajemnej zgodności i wierności w tym procesie wskazywał na element wiary. Według myśli chrześcijańskiej, jak potwierdzał Jański, człowiek decydując się na przyjęcie wiary, winien rozważyć również w sobie samym aspekt wierności Bogu. Chrystus, który dokonał zbawienia człowieka staje przed człowiekiem z darem wiary i zarazem oczekuje od tegoż człowieka zgody na wszelkie konsekwencje wynikające z wiary w geście jej przyjęcia[26]. *De facto* Chrystus jest zawsze obecny w dziele zbawczym świata i tym samym jest wpisany w historię życia każdego człowieka. *Chrystus wczoraj, dziś i na wieki* (Hbr 13,8). On to ułatwia zrozumienie przeszłości i teraźniejszości, które wprowadzają w wydarzenia przyszłości. Spirala czasu staje się więc nurtującą myślą w procesie właściwego rozeznania przeznaczenia człowieka w planach zbawczych Boga. To przekonało Jańskiego do dania Stwórcy odpowiedzi nie tyle w sensie czysto metafizycznym, co raczej w sensie egzystencjalnym, stosownie do natury powołania człowieka, w zgodności z wydarzeniem chrystologicznym[27]. Jański na drogach swego życia poszukiwał Boga i znalazł go w drodze wiary przyjmując Go jak najbardziej świadomie, co przejawiało się po nawróceniu w zewnętrznej formie stylu jego życia[28].

---

[25] Por. F. Kaba, *Bogdan Jański – dzielny zwycięzca samego siebie,* Sandomierz 1929, s. 62n.

[26] Por. K. Górski, *Rekolekcje Bogdana Jańskiego u Trapistów w r. 1837*, dz. cyt., s. 419n.

[27] Por. B. Jański, *Wypiski duchowe. Wstępem opatrzył ksiądz Kazimierz Wójtowicz CR,* Kraków 2000, s. 63n.

[28] Por. K. Górski, *Religijność Bogdana Jańskiego przed nawróceniem,* dz. cyt., s. 251n.

W koncepcji humanistycznej wizji świata dostrzega Jański człowieka mu współczesnego jako istotę ludzką zanurzoną w świecie bogactw lub pogrążonego w nędzy wynikającej z niesprawiedliwego kształtu życia społecznego i podziału dóbr materialnych, szukającą mimo trudności egzystencjalnych autentycznych wartości. Jański bardzo jasno widział rzeczywistość ziemską. Dlatego z wezwaniem do nadziei stawał pośród wielkich rzesz ludzi udręczonych niepowodzeniami w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym wskazując na drogę wyzwolenia nakreśloną na kartach Ewangelii. Znał on ludzkie przeżycia i bolesne najczęściej doświadczenia, które nie sposób było nie uwzględnić w głoszonych swym życiem ideach ludzkiej pomocy. Doskonale rozumiejąc dokonujące się przemiany i przeobrażenia społeczno-kulturowe oraz polityczno-ekonomiczne, wskazywał na potrzebę działalności apostolatu ewangelizacyjnego i działalność społeczno-polityczną dla dobra człowieka. Człowiek – w zapowiedziach Jańskiego – był i jest także drogą dla wszelkiej działalności politycznej i społeczno-ekonomicznej, co wiązało się z koniecznością podejmowania wielorakich działań zgodnie ze słuszną hierarchią wartości. Pierwszeństwo powinny mieć wszelkie działania na rzecz ludzi znajdujących się w trudnej sytuacji[29]. Stopień zainteresowania najbardziej potrzebującymi wyznacza wartość funkcjonowania struktur publicznych w służbie dla dobra społeczeństwa, a głęboka odnowa życia społecznego winna stanowić pozytywny przełom w życiu jednostek i całych społeczeństw. On to wskazywał, że formacja świadomości człowieka winna zawsze być uważna i otwarta na problemy, które stawia doświadczane przemianami społeczeństwo. Ma być ona zdolna do tworzenia takiej kultury społeczno-politycznej, która by działała zawsze i w każdej sytuacji dla dobra wspólnego i w obronie wartości zarówno społecznych jak i ekonomicznych. Jański przedkładał współcześnie sobie żyjącym przewidziany w planie Bożym ideał człowieczeństwa, a wskazując na chrześcijaństwo i wiarę widział w nich dopełnienie i uwieńczenie ludzkiej osobowości. Niezwykle dobitnie po swoim nawróceniu eksponował wartość związania się egzystencjalnie człowieka z Chrystusem, wskazując, że od czasów wcielenia Syna Bożego nie ma już możliwości oddzielenia Boga od człowieka. Przeniknięty tą prawdą ukazywał charyzmat właściwego stosunku do Chrystusa, a przez Chrystusa do człowieka. To pomagało mu patrzeć na człowieka tak, jak na niego patrzy Bóg, zaabsorbowany pełnią miłości i troską o cały rodzaj ludzki[30].

CZŁOWIEK ZMARTWYCHWSTANIA – *KU ZMARTWYCHWSTANIU NARODU*

Dnia 19 grudnia 1834 roku z inicjatywy Adama Mickiewicz i Bogdana Jańskiego powstało *Stowarzyszenie Braci Zjednoczonych*, do którego należeli m.in. Antoni Gorecki, Ignacy Domeyko, Cezary Pater, Józef i Bogdan Zalescy, Stefan Witwicki. To Bractwo miało w założeniach Jańskiego obejmować trzy stany: stan duchowny – których członkowie poprzez studia mieli wstępować w szeregi kapłaństwa bądź

[29] Por. B. Zarański, *Struktura bytu osobowego w wizji Bogdana Jańskiego i w opracowaniu ks. Piotra Semenenki,* Zarządzanie i Edukacja 6 (2002), s. 38n.

[30] Por. Cz. Ryszka*, Odzyskana wolność,* dz. cyt., s. 49n.

w szeregi życia zakonnego; stan świecki – których współbracia mieli studiować różne dyscypliny naukowe, aby w przyszłości prowadzić działalność formacyjną i apostolską; stan braci zewnętrznych – których członkowie żyjący w małżeństwie lub stanie wolnym byliby związani duchowo, a poprzez swoją pracę w środowisku codziennego życia współpracowaliby ze wspólnotą zmartwychwstańczą[31]. Celem zasadniczym *Stowarzyszenia Braci Zjednoczonych* była rechrystianizacja rodaków początkowo we Francji, a później w innych ośrodkach polskiej emigracji w Europie, ukierunkowana na służbę Kościołowi i Ojczyźnie na drodze wspólnych ćwiczeń w pobożności i życiu religijnym. *W Chrystusie i jego nauce i Jego Kościele jest dla nas wszystko* – pisał Jański – *wszystka prawda, wszystko dobro – dla pojedynczych ludzi i całych narodów*[32].

Znamiennym wskazaniem Jańskiego było zwrócenie uwagi na element zmartwychwstańczy w koncepcji swego apostolatu. Przekonywał, że dla chrześcijanina zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko wydarzeniem przeszłości, lecz także ma ono swój zbawczy wymiar w obecnej teraźniejszości, jak i przyszłości. W tym dostrzegał on odpowiedź na słowa Jezusa, by *wziąć swój krzyż i naśladować Go* (Łk 14,27). Tak więc ten, kto weźmie Jezusowy krzyż, ten ma także udział w Jezusowej zwycięskiej i zbawiającej miłości; kto weźmie Jego zmartwychwstanie, ten idzie z Nim w nowe życie. To przekonywało Jańskiego, że Chrystus jest nie tylko zmartwychwstałym, ale zmartwychwstawaniem, wydarzeniem ciągle dynamicznym, powstawaniem z martwych, powstawaniem ze śmierci grzechu, słabości i wad. W swoim dziele apostolatu ukazywał prawdę, że zmartwychwstanie czyni historię ludzkości przestrzenią możliwości spotkania z łaską Bożą i powrotem ludzkości do życia w jedności z Bogiem na ziemi i w wieczności[33].

Bogdan Jański, doświadczony własnym życiem i przeżytym zmartwychwstaniem z niewoli grzechu, nabył dar umiejętnego rozpoznawania właściwych relacji człowieka względem zasad życia uzależnionych od danych uwarunkowań, rozeznania możliwości ludzkich w procesie kształtowania i rozwoju modelu egzystencji każdej społeczności, właściwego przeżywania prawdy objawionej przez Chrystusa i aktualizującej się jej w życiu Kościoła[34].

CZŁOWIEK SŁUŻBY – *SŁUŻBA NARODOWI, KOŚCIOŁOWI I PAŃSTWU*

W koncepcji odnowy ducha Polaków nie tylko na emigracji, ale i w Ojczyźnie, koncentrował Jański swoją uwagę na działalności społeczno-religijnej, co nie znaczy, że pomijał programy polityczno-ekonomiczne. W pierwszym rzędzie sugerował potrzebę rozwinięcia idei katolickich, z myślą, że po powrocie do wolnej już Polski być odpowiednio przygotowanym na pracę wewnętrzną. W tym kryła się jego myśl,

[31] Por. H. Kajsiewicz, *Początki Zgromadzenia Pańskiego*, Paryż 1868, s. 10n.

[32] B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 93.

[33] Por. A. Duda, *Nowość i uniwersalność apostolatu Bogdana Jańskiego*, Zarządzanie i Edukacja 4 (2001), s. 73n.

[34] Por. B. Jański, *Mądrość służby*. *Myśli,* wybrał K. Wojtowicz, Wrocław 1991, nr 51, s. 39n.

że to dzięki katolicyzmowi Polska może odzyskać utraconą wolność. Motywował to faktem, że jedynie nauka katolicka zapewnia człowiekowi autentyczną drogę do osiągnięcia wolności osobistej, wewnętrznej i społecznej, a nawet politycznej. Ten duch był niejako zapisany w ideach *Stowarzyszenia Braci Zjednoczonych* ukierunkowanego na dążeniu do pełnego odrodzenia moralnego polskiego społeczeństwa na emigracji, zachowania obyczajów i zwyczajów narodowych, rozpowszechniania oświaty, uczynienia narodu polskiego silnym duchowo i ekonomicznie[35]. Te idee stanowiły filar przewidywań Jańskiego, by sprostać wyzwaniom wpisanym w dokonujące się przeobrażenia społeczne oparte na błędnej filozofii, złudnej demokracji czy ateistycznego uprzemysłowienia. W dniu 13 czerwca 1835 roku *Stowarzyszeni Braci Zjednoczonych* przekształciło nazwę w *Bractwo Służby Narodowej*, zaś dnia 8 grudnia tegoż roku, w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Jański podjął decyzję umiędzynarodowienia *Stowarzyszenia* i nazwał *Kongregacją św. Piotra.* Wynikało to z zamiaru, aby *Bractwo* miało charakter religijny, społeczny i polityczny, a głównym celem było podniesienie rangi Stolicy Apostolskiej w życiu narodów i państw, przede wszystkim europejskich[36]. To podkreślało priorytet wielkiego dzieła Jańskiego, aby ożywić wiarę chrześcijańską i udokumentować charakter misyjny Kościoła w świecie. Sam Jański pisał: *O, jak wielkie jest powołanie nasze! Bóg widzi, że nie próżnujemy tutaj. Jeżeli robimy coś dobrego, to nie przez wzgląd dla ludzi, ale dlatego, że Chrystus umarł za wszystkich grzeszników chcąc pojednać nas z Bogiem. Jesteśmy przez Chrystusa winni miłość wszystkim ludziom. Bóg jest początkiem i źródłem wszystkiego dobra, wszelkiej prawdy, wszelkiego życia i doskonałości. Życie, które się w nas zbudziło, jest z Niego. Jeśli chcemy z Nim żyć i wzrastać musimy uznać te podstawową prawdę. Chcąc dojść do dobrego końca musimy pamiętać, że bez Boga nie trafimy do Boga*[37]. Na kanwie tej myśli Bogdan Jański jako Założyciel *Bractwa Służby Narodowej* promulgował trzy zasady: po pierwsze – miłość wobec wszystkich i wszystkiego przez Chrystusa i na zawsze w Chrystusie; po drugie – obowiązek modlitwy dla przebłagania Boga za grzechy człowieka i uproszenia potrzebnej łaski dla jego poprawy; po trzecie – obowiązek wzajemnej modlitwy i wzajemnej poprawy[38]. Jański inspirowany tym duchem na początku roku 1836 znalazł dom przy rue Notre Dame des Chaps 11 i wynajął go na rok. Wielką pomoc okazał Jańskiemu Adam Mickiewicz, który sam napisał list do sekretarza hrabiego Adama Czartoryskiego z prośbą o pożyczkę w wysokości 600 franków na uiszczenie należnych kosztów wynajmowanego domu. W Środę Popielcową dnia 17 lutego 1836 roku dokonano otwarcia Domu Jańskiego[39]. W sposób szczególny z uwagi na liturgię wielkopostną Jański i jego towarzysze modlili się wspólnie 21 lutego 1836 roku na Mszy św. w kościele Sa-

[35] Por. List Bogdana Jańskiego do J.B. Zaleskiego, w: T. Macheta, *Teologia narodu według założycieli zmartwychwstańców,* Kraków 1980, s. 331n.

[36] Por. P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego,* Kraków 1892–1896, s. 72n.

[37] Cz. Ryszka, *Odzyskana wolność,* dz. cyt., s. 95.

[38] B. Jański, *Dziennik,* dz. cyt., s. 281.

[39] Por. B. Jański, *Dziennik,* dz. cyt., s. 340–346; A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XIV, Kraków 1954, s. 138–139.

int-Suplice oficjalnie inaugurując życie wspólnotowe. Pierwsza grupa składała się z pięciu osób: Bogdana Jańskiego jako Brata Starszego czyli przełożonego, Piotra Semeneko, Hieronima Kajsiewicza, Edwarda Duńskiego i Józefa Malińskiego. Forma życia tej wspólnoty była podporządkowana pokucie, odosobnieniu, intensywnej modlitwie, służbie Bożej. W tym to dniu pierwsi uczniowie Jańskiego podjęli dzieło *wewnętrznej pracy nad sobą, apostolat narodowy i gotowość na wszelkie poświęcenie, stałość wspólnego życia*[40]. Główne *credo* powstałego *Zgromadzenia* zawierało się w słowach: *Poświęcić się na służbę Bogu i pracy ku dobru religii, poddani jesteśmy najcałkowiciej i bez żadnej restrykcji nauce Kościoła naszego świętego katolickiego rzymskiego. Żadnych doktryn partykularnych nie mamy i nic ani robić, ani przedsiębrać nie chcemy, tylko w duchu jedności najzupełniej ze Stolicą Apostolską i w razie potrzeby i godności rzeczy za stosownymi jej aprobacjami*[41]. Dla podkreślenia tej priorytetowej idei Zgromadzenia Jański uzasadniał: *Do żadnej partii nie należymy, żadnej zawisłości do niej i jakiejś afiliacji ludzkiej nie znajdujemy się, chcąc się poświęcić Panu Bogu jedynie i bez względu na żadne interesy ziemskie*[42]. Dla Jańskiego jedyną polityką, w jakie polskie społeczeństwo winno się angażować, była polityka jedności i wspólnego działania pod sztandarem krzyża. Jak sam pisał: *Nasze służenie religii jest służeniem sprawie ojczystej, dla każdego prawdziwego, jakiej bądź opinii partii, patrioty, a na sądy innych i zarzuty nie powinniśmy uważać […] Ojczyzny bez Kościoła nie ma. A wszystko stoi na swoim miejsc: Kościół jest pierwszy, Kościół jest wszystkim, bez Kościoła Ojczyzny nie ma; a jest i Ojczyzna i tym bardziej jest, że Kościół stał się jest nieśmiertelną matką*[43].

By wspierać finansowo egzystencję Domu, Jański pisał artykuły do francuskiej encyklopedii i czasopism oraz pełnił funkcję guwernera u Giedroyciów i Komarów, zamożnych rodzin polskich na emigracji. Po upływie kilku tygodni Dom Jańskiego odwiedzało wielu przyjaciół, aby się przekonać osobiście o powstałym dziele zainicjowanym przez Jańskiego. Wielu zachwyconych tą ideą udzielało mu duchowego i materialnego wsparcia. Do najbardziej ofiarnych należał m.in. Adam Mickiewicz czy hrabia Montalembert. Jański swój Dom powierzył opiece Matce Boskiej Królowej Polski. Po krótkim czasie pojawiła się konieczność otworzenia drugiego Domu. Warunki egzystencji Domu były wręcz ubogie, ale dominowała wiara Jańskiego w Opatrzność Bożą. Sam pisał: *Gdybym nie był przedsiębrał z pewnym ryzykiem, opierając się tylko na ufności w Panu Bogu i swoich czystych intencjach, i spuszczając się tylko na nadzieje, nic a nic nie byłoby dotąd zrobione. Nie wszyscy chcą to zrozumieć i za złe mi biorą*[44]. Dalej wspominał: *Pod każdym względem wydajemy się słabi i bezradni, ale nasze założenia są mocne, bo polegają na głębokiej wierze w Ciebie, o Boże Wszechmogący i na silnej nadziei związanej z Twoją nieskończo-*

[40] B. Jański *Dziennik,* dz. cyt., s. 349.

[41] Tamże, s. 357.

[42] B. Jański, *Notatki fundamentalne*, rkps sygn. 8627, s. 602.

[43] Tamże, s. 581–598.

[44] P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego,* Kraków 1925, t. 1, s. 71.

ną dobrocią[45]. Także liczni księża francuscy interesowali się wspólnotą Domu Jańskiego i służyli jej swoim doradztwem duchowym i posługą sakramentalną. Jański w swoim *Dzienniku* pisał: *Boże broń naszej jedności społecznej! Dodaj nam łaski, dodaj siły ku poprawie własnej i w pracy dla dobra duchowego braci*![46].

CZŁOWIEK ZINTEGROWANY – *OSOBA LUDZKA SPEŁNIA SIEBIE PRZEZ SWÓJ CZYN*

Bogdan Jański był człowiekiem niezwykle wrażliwym na dokonujące się przemiany polityczne i przeobrażenia społeczno-kulturowe we współczesnej sobie epoce. Poprzez swoje przemyślenia wybiegał daleko w przyszłość dostrzegając potrzebę rozwiązywania w duchu jedynie chrześcijańskim wszelkich problemów z zakresu rozwoju ludzkości i narodów. W jego pamiętnikach, jak i w licznych przekazach innych mu współczesnych wielkich Polaków-patriotów, został spisany wielki depozyt wiary Kościoła na temat człowieka i jego godności w wymiarach realizmu. Skarbiec myśli religijnej Jańskiego przejawia się tutaj jako niezwykłe i inspirujące ubogacenie idei doczesnych i świeckich na temat człowieka. Niezwykle wyraźnie Jański eksponuje swoim życiem i twórczością humanistyczny charakter obrazu Boga, personalizm wizji człowieka, społeczność jako komunię osób, poszukiwanie świętości, zwrócenie uwagi na świat jako dar Boży i wspólnotę darów międzyludzkich, ekumenizm ogólnoludzki, cywilizację życia w duchu chrześcijańskiej miłości, prymat kultury duchowej nad przemysłem, osoby nad rzeczą, pracy nad towarem, absolutny sens prawdy, dobra i piękna, prymat miłości społecznej nad sprawiedliwością[47]. Na tej płaszczyźnie rozwoju ludzkości – zdaniem Jańskiego – w duchu miłości Bożej i ludzkiej, człowiek ma możliwość odkrycia na nowo swoich wartości i zachować swoją godność. Jański jako dobry obserwator przemian społeczno-religijnych Europy zauważał zagubienie się człowieka współczesnej mu epoki, żyjącym w zawieszeniu między niezdolnością stawiania czoła teraźniejszości a lękiem przed przyszłością, istotą dręczoną egoizmem i słabościami natury. Dlatego czynił tak wiele wysiłków i starań o wyeksponowanie człowieka z całego świata polityczno-ekonomicznych uwarunkowań, aby człowiek potrafił postrzegać samego siebie jako kogoś przedziwnie odmiennego od innych ziemskich stworzeń[48]. Sam przeżywając duchowe zagubienie i łaskę nawrócenia doskonale rozumiał, że gdy raz wykluczy się odniesienie do Boga, znaczenie wszystkich rzeczy ulega głębokiemu zniekształceniu, a samą ludzką naturę sprowadzoną do roli materiału poddaje się manipulacjom. Jako przyczynę zaistnienia ludzkiego niepokoju o świętość życia i zbawienia, o sprawiedliwość społeczną, o prawdę, dobro i miłość międzyludzką, wskazywał Jański na swoisty racjonalizm naukowy dominujący we współczesnej

[45] Tamże; K. Wójtowicz, *Bogdan Jański jako geniusz służby i myśli Bogdana Jańskiego*, Zarządzanie i Edukacja 6 (2000), s. 27n.

[46] B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 381.

[47] Por. K. Wójtowicz, *Bogdan Jański jako geniusz służby i myśli Bogdana Jańskiego*, w: Zarządzanie i Edukacja 6 (2000), s. 27.

[48] Tamże, s. 29n.

mu kulturze i życiu społecznym, odrzucający ideę prawdy o stworzeniu czy też Bożego zamysłu wobec życia, który należy uszanować[49]. W rzeczywistości, żyjąc tak jakby Stwórca nie istniał, człowiek zatraca nie tylko tajemnicę Boga, ale również tajemnicę świata i swego istnienia. Osłabienie więzi z Bogiem i z drugim człowiekiem prowadzi nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. W tym swoim daleko sięgającym spojrzeniu poza horyzont współczesnej mu epoki życia Europy okresu Wielkiej Emigracji dostrzegał Jański konieczność utwierdzenia człowieka w zdobywaniu wartości odnoszących się do *być*, nie lekceważąc jednak znaczących w ludzkim życiu wartości związanych z *mieć*. Dlatego tak zdecydowanie odpierał naciski liberalizmu, który interpretował jakość życia najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, zapominając o głębszych – duchowych i religijnych – wymiarach ludzkiej egzystencji[50].

Wnikając w testament Jańskiego należy stwierdzić, że obok wielu istniejących niepokojów o losy człowieka w procesach rozwoju społeczno-kulturowego Starego Kontynentu oraz o polityczno-ekonomiczną społeczność europejską nie tylko doby Wielkiej Emigracji, daje się odczytać także jego znamienny optymizm, pozytywne dostrzeżenie osiągnięć współczesnych mu czasów, wiarę w możliwości człowieka, który jest zdolny poznać prawdę o Bogu i żyć zgodnie z nią, rozeznać dobro i je wybrać. Dla niego istotą chrześcijańskiego optymizmu był fakt, że Bóg stworzył człowieka do miłości, co swoim życiem po nawróceniu tak dobitnie udokumentował. Chociaż w swoim życiu sam doświadczył porażek z czysto ludzkiej miłości w sferze zmiennych doznań, to owocem jego nawrócenia było dojście do prawdy, że każdy człowiek odpowiadając na wezwanie Boga uświadamia sobie swą godność. To przekładało się w jego spojrzeniu na humanizm jako na zdrową relację człowieka względem Boga, by znać swego Boga i zachowywać Jego przykazania, szczerze żałować za grzechy, miłować bliźniego, mieć czyste sumienie i nikomu nie czynić krzywdy[51].

Do jednej z głównych idei testamentu Jańskiego należy zaliczyć wolność, która ma swą najpełniejszą wartość tylko w wymiarze prawdy. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panują chaos i zamęt – wolność umiera, a człowiek z wolnego staje się niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości. Sam doświadczywszy wielu niepokojów z utraty wolności w sferze duchowej i politycznej, pytał się swojej epoki: Jak rozporządzać wolnością? Ku jakim wartościom się kierować, by podejmować nowe wyzwania? Im większa wolność, tym większe wyzwanie i większe możliwości wyboru dobra lub zła, a w tym upatrywał zarazem podstawowy problem człowieka sobie współczesnej epoki, i nie tylko. Dla Jańskiego wolność, czyli zdolność do wyboru dobra, rozwija się wówczas, gdy człowiek wzrasta duchowo, gdy utrzymuje żywą więź z Bogiem poprzez wiarę, gdy podejmuje uczynki miłości, przez co stawia opór skłonnościom do zła[52]. Wolność

[49] Por. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983, s. 243–264.

[50] Tamże.

[51] Por. K. Górski, *Rekolekcje Bogdana Jańskiego u Trapistów w r. 1837,* dz. cyt., s. 414n.

[52] Por. Cz. Ryszka*, Odzyskana wolność*, Kraków 1999, s. 31n.

jest więc tam, gdzie człowiek świadomie, pod wpływem współdziałania rozumu i woli, wybiera dobro; rozum je rozpoznaje, a wola je akceptuje. Dlatego tak zdecydowanie opowiadał się on za wolnością oświeconą i otwartą na wyższe wartości etyczne i religijne, ugruntowaną przez trwałe i silne wspomaganie sprawiedliwości przez łaskę[53].

Po swoim nawróceniu Jański podjął się misji wołania o ludzi głębokiej wiary i prawego sumienia, ludzi ukształtowanych na Ewangelii i społecznej nauce Kościoła, ludzi, dla których sprawy Boskie są najważniejszymi, ludzi, którzy posiadają umiejętność dokonywania wyborów zgodnych z Bożymi przykazaniami, ludzi jako odważnych i odpowiedzialnych chrześcijan uczestniczących we wszystkich sektorach życia społeczno-kulturowego oraz polityczno-ekonomicznego. By odbudować i stworzyć nowy solidarny i sprawiedliwy świat, naznaczony Bożą miłością, podjął Jański inicjatywy zrywu ewangelizacyjnego, który miał obejmować różne sfery społeczeństwa: kulturę, sztukę, politykę, ekonomię, środki społecznego komunikowania się. W imię inicjowanej przez siebie niejako już wtedy dostrzeganej potrzeby nowej ewangelizacji, zorganizował wspólnotę Domu. Nadto rozpowszechniał nauczanie społeczne i szerzył katolicką doktrynę społeczną jako rozwinięcie orędzia, które samo w sobie jest ewangeliczne. To było jutrzenką apostolatu ewangelizacji narodów, którą inspirował Jański w dzieje Europy[54]. Epoka Wielkiej Emigracji stanowiła dla Jańskiego wołanie tułaczej duszy powstańczej o nowego ducha narodowowyzwoleńczego po upadku Powstania Listopadowego, wołanie o horyzontalne i wertykalne znamię ludzkiego istnienia, wołanie o odnowę człowieka, o jego świadectwa wiary, o wyraźne głoszenie Ewangelii, o odważne wejście we wspólnotę życia społecznego, o aprobowanie znaków czasu, o inicjatywę czynnego apostolstwa. W tym procesie niezwykle ważnym było dla Jańskiego uwzględnienie nie tylko tego, co stanowi różnorodność relacji ludzkich, lecz przede wszystkim tego, co stanowi rzeczywistość wzajemnie uzupełniających się inicjatyw i zdarzeń. Poprzez właściwe rozeznanie każdej okoliczności, sytuacji i istniejących warunków integrujących nową ewangelizację dostrzegał możliwości poznania i rozpowszechniania tego, czym rzeczywiście dysponuje Kościół w konfrontacji z wymogami czasu i miejsca[55]. Jako najpewniejszy drogowskaz na ludzkich bezdrożach wskazywał Ewangelię Jezusa. Na jej błogosławieństwach widział jedyną możliwość odrestaurowania chrześcijańskiej kultury polskiego narodu po bolesnych doświadczeniach upadku Powstania Listopadowego i przymusowego życia na obczyźnie. Nadto nowa rzeczywistość życia emigrantów w nieznanym uprzednio środowisku wystawiała Polaków na modny liberalizm laicyzującej się Europy, na preferowany ateizm, zalegalizowaną ignorancję religijną, desakralizację życia, sekularyzację, dominację pewności metafizycznych, dewaluację wartości etycznych, przeobrażenia ekonomiczne zniewalające człowieka i jego uzależnienia się. W obliczu tych zagrożeń zrodziła się w Jańskim uzasadniona potrzeba podjęcia decyzji pomocy człowiekowi i światu, by nie uległo całkowitemu unicestwieniu to, co stanowi najważniejszą wartość człowieka jako osoby ludzkiej i dziecka Bożego. By sprostać temu niezwykle

[53] Tamże.

[54] Por. A. Duda, *Nowość i uniwersalność apostolatu Bogdana Jańskiego,* dz. cyt., s. 68n.

[55] Por. B. Jański, *Mądrość służby*. *Myśli,* dz. cyt., s. 42n.

trudnemu na tamte czasy wyzwaniu, angażował się w proces kształtowania życia religijnego świeckich poprzez edukację i formację teologiczną. Zabiegał o aktywny udział świeckich w ewangelizowaniu i uświęcaniu swoich środowisk codziennego życia. by w korelacji do potrzeb przeobrażającej się rzeczywistości umieli odpowiednio żyć duchem Ewangelii[56].

CZŁOWIEK INTEGRUJĄCY LUDZI – *PAMIĘĆ JEGO BĘDZIE WZRASTAĆ IM DALEJ W LATA IŚĆ BĘDZIE*

Przed Jańskim otworzyła się możliwość wysłania Piotra Semenenki i Hieronima Kajsiewicza do Rzymu, aby w ten sposób mogli zainicjować powstanie Domu rzymskiego na wzór Domu paryskiego. Wielką zasługę wyświadczył Jańskiemu ponownie Adam Mickiewicz, który napisał list do księżnej Zinaidy Wołkonskiej, dawniej przebywającej na dworze w Moskwie i Petersburgu, swej bliskiej przyjaciółki nawróconej na katolicyzm. Przejęta prośbą Mickiewicza osobiście interweniowała w Rzymie w sprawie Jańskiego pisząc list do sekretarza stanu kardynała Lambruschiniego i do Ojca św. Grzegorza XVI. Dzięki temu wsparciu zaistniała nadzieja realizacji tego dzieła w Wiecznym Mieście[57].

Napływ nowych kandydatów do wspólnoty Domu Jańskiego w Paryżu sprawił, że zrodziła się konieczność otworzenia w Paryżu nowych ośrodków formacyjnych dla duchownych i dla świeckich przygotowujących się do apostolatu wśród emigrantów polskich na Zachodzie. W roku 1838 napisał Jański krótką regułę dla członków duchownych i świeckich, który był niejako regulaminem Domu i pierwszą regułą ułożoną przez Jańskiego dla Braci. Istotą tej reguły była praktyka wzajemnej miłości chrześcijańskiej, która okazała się kamieniem węgielnym dalszych reguł rozwiniętych we wspólnocie. Od 23 października 1838 roku do stycznia 1839 była tak wielka liczba chętnych do wstąpienia do wspólnoty Domu, że Jański musiał zorganizować w Paryżu dodatkowe dwa ośrodki formacyjne. To było fenomenem jak na owe czasy w społeczności paryskiej emigracji i nie tylko. Przyciągając wielu młodych Jański włączał ich w szeregi apostolatu[58]. Wprawdzie istniała kwestia trudności finansowych, ale nie był to problem nierozwiązalny. Pomoc i wsparcie innych Polaków emigrantów dawało nadzieję na utrzymanie tych ośrodków polskości. Jański planował zakup domu wydawniczego, drukarni w celu wydawania czasopisma katolickiego. Myślał także jako potrzebę apostolską zorganizowanie kliniki, a później szpitala dla biednych i potrzebujących. W tym celu myślał o utworzeniu grupy służby szpitalnej. Można powiedzieć, że dzięki Jańskiemu zostało utworzone nieoficjalnie w Paryżu w 1838 roku pierwsze polskie seminarium duchowne.

Aprobata przez społeczeństwo paryskie dzieła Jańskiego nie mogła nie zwrócić uwagi wrogów Kościoła katolickiego, zarówno monarchistów, lewicowych demokratów jak i masonerii. Oni to zaczęli mniej lub bardziej jawnie zwalczać dzieło

[56] Por. B. Jański, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*. Wybór i układ B. Micewski, Rzym 1988, s. 103n.

[57] Por. P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego,* dz. cyt., s. 91n.

[58] Por. A. Duda, *Nowość i uniwersalność apostolatu Bogdana Jańskiego,* dz. cyt., s. 73n.

Jańskiego. Pod wpływem antagonizmów i namów wielu członków wspólnoty Domu paryskiego podzieliło się bądź przeszło w szeregi partii politycznych. Jański był wrogiem angażowania się członków swojej wspólnoty w jakąkolwiek partię polityczną. Zaniepokojony tym faktem, że coraz bardziej partie polityczne negowały jego działalność na forum publicznym środowiska paryskiego, dnia 21 kwietnia 1839 roku udał się na rekolekcje do klasztoru La Trappe, aby na modlitwie powierzyć Bogu przyszłe losy swego dzieła[59]. Dzięki tym rekolekcjom przygotował swoją duszę do pełniejszego zjednoczenia z Bogiem jak i ożywienia ufności i nadziei w tych, którzy zostali zranieni przez różne błędne polityczne ideologie. Przejęty sprawą swego dzieła pogarszał się stan jego zdrowia. Z powodu zaawansowanej choroby płuc dnia 18 grudnia 1838 roku za namową lekarza opuścił Paryż i udał się cieplejszego klimatu południowej Europy, do Rzymu, gdzie przybył 24 stycznia 1840 roku i zamieszkał w Domu przy Piazza Margana 24. Ostatnie swoje miesiące życia poświęcił modlitwie i formacji duchowej swojej wspólnoty rzymskiej. Kajsiewicz tak pisał do Mickiewicza w liście z 2 kwietnia 1840 roku: *Jański przybył bardzo chory i zdaje się po ludzku, że nie ma wielkiej nadziei, aby ozdrowiał; błagamy Wszechmocnego […] czujemy głęboko, jak przewodnictwo jego nam potrzebne. Gdyby go jednak Pan do siebie powołał, wyraźnie w miłosierdziu swojem nam go tu przysłał, aby nam wskazał drogę na przyszłość, a potem skuteczniej modlił się w niebie, aby dzieło dla chwały Bożej z Boga pomyślane, nie rozpadło się w słabych rękach naszych. Niech się we wszystkim święci święta Pana wola*[60].

Pod nieobecność Jańskiego w Paryżu nasiliły się ataki wrogie Kościołowi i wykorzystano tę sposobność, by zamknąć paryskie Domy Jańskiego. Potrzeba było kilku lat duchowego rachunku sumienia polskiej emigracji po śmierci Jańskiego, aby dotarła do świadomości Polaków prawda o wielkiej stracie duchowego przywódcy tułaczy i zawieszeniu działalności jego apostolatu. Następcy Jańskiego zorganizowawszy swoje siły ponownie otworzyli na wzór dzieła Jańskiego misję w Paryżu i zjednoczyli tym różne odłamy polityczno-społecznych ugrupowań polskiej emigracji w duchu Kościoła katolickiego.

Bogdan Jański zmarł 2 lipca 1840 roku w dzień Nawiedzenia Matki Najświętszej w Rzymie opatrzony świętymi sakramentami. Pogrzeb odbył się dnia 3 lipca 1840 roku w kościele Santa Maria in Campitelli. Trumnę okryto polskim sztandarem i wystawiono ciało, a wieczorem tegoż samego dnia złożono ciało Bogdana Jańskiego na cmentarzu św. Wawrzyńca. Walery Wielogłoski tak pisał o jego odejściu do wieczności: *Wszystko i całego siebie dla Boga i dla prawdy Polsce poświęcając był już w końcu jak pelikan, który nie mogąc żywić swe dzieci, pierś sobie rozrywa i własnymi płucami je karmi, tak Jański […] ostatnim tchnieniem rozżarzał święty płomień wiary […] w końcu zerwał go anioł, jak owoc dojrzały i jako pierwocin z urodzajnego drzewa katolickiej myśli, zaniósł od Polski w dani przed tron Zbawiciela […], ale duch jego jest wśród nas i myśl nasza z nim*[61].

---

[59] Por. K. Górski, *Rekolekcje Bogdana Jańskiego u Trapistów w r. 1837,* dz. cyt., s. 417n.

[60] P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia…,* dz. cyt., s. 50.

[61] W. Wielogłowski, *Emigracja polska wobec Boga i narodu,* Wrocław 1848, s. 133–134.

CZŁOWIEK WIARY – *POSTAWIENIE NARODU SILNYM KSZTAŁCONYM DO SPOŁECZNOŚCI LUDÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH*

Jański w swoim spojrzeniu perspektywicznym nadał swej działalności apostolatu wymiar właściwego rozeznania i urzeczywistnienia tych idei, które znacząco wpływają na realizowanie się zamierzeń egzystencjalnych człowieka w aspekcie wiary[62]. Współczesny Jańskiemu kryzys wiary dostrzegany w sobie i w innych przekonywał go do uznania, że dokonuje on w stylu życia chrześcijanina bardzo wyodrębnioną obojętność religijną. Dlatego tak mocno akcentował konieczność podejmowania prób ożywienia wiary i dania o niej konkretnego świadectwa. W całym swym przekazie testamentu dominowała myśl wyeksponowania konieczności odzyskania rozumowych podstaw wiary, jak i przeanalizowania motywów jej wiarygodności[63]. W tym kontekście szukał on sposobności dania współczesnym mu rodakom i następnym pokoleniom poszukującym sensu życia właściwej odpowiedzi. Jego podjęta inicjatywa apostolatu przeniknięta była duchem sprawiedliwości, miłosierdzia, odnowy i przemiany, duchem realnej pomocy ubogim i potrzebującym, co było ewenementem myśli urzeczywistniającej naukę społeczną Kościoła, wyprzedzającą o wiele dziesięcioleci *Rerum novarum* papieża Leona XIII z 1891 roku. Współczesnemu człowiekowi zdominowanemu przez desakralizację i sekularyzację, wskazywał Jański drogę powrotu do źródła prawdziwego życia, jakim jest Bóg. Sam doświadczony poszukiwaniem Boga dobrze znał trudności ponownego wejścia na drogę wiary ukazującą człowiekowi Boga czasów, który w świetle przeżytej przez człowieka przeszłości wskazuje na to, co jest dla niego istotne w teraźniejszości, by nie zatracić przyszłości, jaką jest wieczność[64]. Człowiek poszukując sensu swojego życia staje przed rzeczywistością dokonujących się przeobrażeń świata. Nie bez znaczenia jest więc dla człowieka ateizm czy sekularyzacja, które pozornie uszczęśliwiają ludzkość. W tej nowej rzeczywistości zderzenia się dwóch światów – Bożego i ziemskiego, człowiek ulega niejednokrotnie determinacji i zatraca jasny sens religijnego życia gubiąc się w katalogu prowokacyjnych haseł. Mając to na względzie Jański przekonywał swoich rodaków do odkrycia na nowo Boga w Duchu i Prawdzie (J 4,24)[65].

CZŁOWIEK WSPÓLNOTY NARODOWEJ – *NASZA KWESTIA NARODOWA TO ODRODZENIE MORALNE I RELIGIJNE*

Jański jako wielki zwiastun chrześcijaństwa początku XIX wieku, nadał misji Kościoła w perspektywie rozwoju ludzkości, zwłaszcza Europy, szerokie horyzonty ożywienia religijnego. Jego działalność zawierała program: człowiek, świat, system

[62] Por. A. Duda, *Nowość i uniwersalność apostolatu Bogdana Jańskiego,* dz. cyt., s. 81n.

[63] Por. B. Jański, *Mądrość służby. Myśli,* dz. cyt., s. 53n.

[64] Por. F. Kaba, *Bogdan Jański – dzielny zwycięzca samego siebie,* dz. cyt., s. 76n.

[65] Por. Cz. Ryszka*, Odzyskana wolność*, dz. cyt., s. 45n.

społeczno-polityczny jak i ekonomiczny, rozwój moralny i sprawiedliwy dla ludzkości. Te idee dają się odczytać w jego testamencie apostolatu[66]. Z perspektywy 180 lat można ocenić życie i działalność Jańskiego w świetle niezwykle znaczącym dla rozwoju ludzkiej społeczności w duchu chrześcijańskim, zwłaszcza obecnym naszym czasom. Uwzględnił on w swoim testamencie zostawionym historii, fundamentalne kwestie oparte na prawie Bożym, na wierze, na podstawowych zasadach życia chrześcijańskiego w konfrontacji z przeobrażeniami i przemianami społeczno-politycznymi oraz zmieniającymi się uwarunkowaniami ekonomicznymi i religijno-kulturowymi[67]. Można dopatrywać się w całym przekazie działalności Jańskiego życiowych prawd niejako nowego nurtu renesansu i humanizmu. Przekonywał on swoim apostolatem, że prawdziwy proces humanizacji, zwłaszcza Europy, winien dokonywać się na bazie osoby i jego relacji międzyludzkiej. Na ten fakt wizji Europy, gdzie centrum stanowi integralny człowiek, wskazywał Jański poddając krytycznej ocenie zachodzące przemiany społeczno-polityczne i ekonomiczno-kulturowe. On to niejako wypatrując przyszłość Polski i Europy, ostrzegał przed zaistnieniem takiej epoki ludzkiego życia, w której by zdominowała ludzki humanizm nowoczesna technika, przemysł, wytwórczość materialna. W tym widział jakże proroczo niebezpieczeństwo cywilizacji technicznej w rozwoju przemysłu i urbanizacji naszych czasów, w której człowiek jako droga jednoczącej się Europy zostaje zniewolony, oddany dominacji praw mechaniki, techniki, chemii, sztucznym tworzywom. Ta wizja nowoczesnej Europy pozbawiona spojrzenia na prawdziwe dobro człowieka, na wartości duchowe, na wymiary humanistyczne, na transcendencję, na miłość, prawdę, nie wyzwoli, ale doprowadzi w ostateczności człowieka do dezorientacji, do utraty godności w aspekcie świętości i Bożych wartości. Odczytując owe zagrożenia starał się Jański uwrażliwiać środowisko nie tylko polskiej emigracji, ale i społeczności międzynarodowe Europy, że zagrażający Europejczykom sekularyzacja i zeświecczenie tradycji i zwyczajów, doprowadzi do utraty wszelkich zasad etycznych i prawd transcendentnych. Mając to na uwadze przestrzegał niejako przed faktem zaistnienia dehumanizacji Europy poddającej się wpływom zgubnej desakralizacji. Dlatego tak znacząco akcentował poprzez działalność swojego apostolatu konieczność wkomponowania Boga w ludzkie dzieje, zwłaszcza w dzieje nowej Europy, Boga, który jest rzeczywistym Źródłem dobra[68].

Skarbiec myśli religijnej Jańskiego eksponował niezwykłe i inspirujące ubogacenie idei doczesnych i świeckich na temat człowieka. Przejawiało się to w ukazywaniu humanistycznego charakteru obrazu Boga, w personalistycznej wizji człowieka, w preferowaniu społeczności ludzkiej jako wspólnoty kulturowo-religijnej, w przedstawianiu świata jako daru Bożego i wspólnotę darów międzyludzkich, w ugruntowaniu absolutnego sensu prawdy, dobra i skuteczności, w preferowaniu prymatu miłości społecznej nad sprawiedliwością, w głoszeniu nauki o wolności i niepodległości narodowych społeczeństw. Motywacją rozwoju tych wartości była dla Jańskiego kultura inspirowana odnową porządku moralnego ludzkiego życia.

---

[66] A. Duda, *Nowość i uniwersalność apostolatu Bogdana Jańskiego,* dz. cyt., s. 94n.

[67] Por. M. Piwko, *Słowo Założyciela*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, Warszawa 2007, s. 4.

[68] Por. B. Micewski, *Współcześni o Jańskim,* Kraków 2000, s. 172n.

Dlatego tak ważnym było dla Jańskiego tworzenie i umacnianie europejskiej kultury opartej na zachowaniu przez wszystkich godności osoby ludzkiej, świętości życia, wolności myśli i słowa, swobody wyznawania własnych przekonań religijnych, prawnej ochronie jednostek i grup społecznych, współpracy wszystkich ludzi na rzecz wspólnego dobra, rozwoju oświaty, zapewnieniu godziwych warunków życia każdego człowieka, pracy jako udziału w dziele samego Stwórcy, autorytecie państwa niepodległego, które samo rządzi się prawem i rozsądkiem[69]. Wartości te wspominane w testamencie Jańskiego należą do skarbca kultury europejskiej i stanowią duchową inspirację dla wielu twórców współczesnej kultury i oświaty.

W dniu 19 maja 2005 roku rozpoczął się proces beatyfikacyjny Bogdana Jańskiego. W ten sposób stał się on nie tylko dla Polaków żyjących w Ojczyźnie, ale i przebywających na emigracji zarobkowej w innych krajach Europy i świata, wzorem do naśladowania, by nie zatracić ducha polskości opartego na katolickiej wierze[70]. I dzisiaj w 100 rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości, widzimy w nim Sługę Bożego, patrona dla ludzi na trudne czasy dla zagubionych i zranionych przez ludzkie ideologie. Jest on dla Polaków i Ojczyzny tym, który sobą mówi o idei zmartwychwstawania człowieka poddającemu się Bożemu miłosierdziu i posłaniu do służby innym w mocy Ducha Świętego.

DAR WIARY I OJCZYZNY W ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI SŁUGI BOŻEGO BOGDANA JAŃSKIEGO

STRESZCZENIE

W katalog wielu wielkich Polaków, którzy złożyli na ołtarzu dziejów Ojczyzny swój trud i życie, wpisuje się znacząco i postać Bogdana Jańskiego (1807–1840). Jako myśliciel, prawnik, ekonomista, działacz Wielkiej Emigracji, przeżywszy zaledwie 33 lata, był opatrznościowym dla Polaków człowiekiem o wielkiej wiedzy i zainteresowaniach, wyprzedzający swoją epokę w podejściu do gospodarczej aktywności i przedsiębiorczości, a także do tożsamości Polski i idei zjednoczonej Europy. Promował koncepcję „człowieka zintegrowanego", łączącego harmonijnie sprawność i skuteczność w działaniu z chrześcijańskimi wartościami. Jest założycielem Zgromadzenia Zmartwychwstańców, znanego m.in. z działalności duszpasterskiej i edukacyjnej wśród Polonii na całym świecie. Proces beatyfikacyjny Bogdana Jańskiego został otwarty w 2005 roku. Wielu pomijało jego osobę w zapisach kroniki Polskiego Narodu z uwagi na fakt jego nawrócenia, chrześcijańskich idei i wiarę w Boga, na jego wezwania do zachowania katolickiej Polski. Jest świeckim założycielem zgromadzenia zakonnego, które do dzisiaj funkcjonuje bardzo aktywnie wśród rodaków na emigracji. Dążył do odbudowania solidarnego i sprawiedliwego świata naznaczonego Bożą miłością, nawoływał do przestrzegania Bożych praw w kształtowaniu polityczno-ekonomicznych zasad życia społecznego. Podejmując inicjatywę zrywu ewangelizacyjnego przeniknął tym duchem różne sfery społeczeństwa emigracyjnego jak kulturę, sztukę, politykę, ekonomię,

[69] Por. T. Macheta, *Teologia narodu według założycieli zmartwychwstańców,* dz. cyt., s. 328n.

[70] Por. B. Jański, *Mądrość służby*. *Myśli,* dz. cyt., s. 53n.

środki społecznego komunikowania się. Nie zrażał się niepowodzeniami, lecz je analizował i na nowo urzeczywistniał w dziele swego apostolatu.

THE GIFT OF FAITH AND FATHERLAND IN THE LIFE AND ACTIVITY OF GOD'S SERVANT BOGDAN JAŃSKI

SUMMARY

Bogdan Jański (1807–1840) has been an important person in the community of Polish emigration during the time of the great emigration in the XIX century. Though he had survived only 33 years, he has become famous as a learned and competent lawyer, professor of economy, as well as an expert of social and political development of the existence in Europa. He got to know the reality of the contemporary relations between the nations and had seen what is necessary for the future of Europe and of Polish people. He presented the idea of vocation to Europe to turn back towards a way of life with God, to know anew the personal vision of man, the conversion of every Christian to the spring of faith, the sanctity of life, the primate of Christian spirituality and culture over technology, the person over a thing, the work over commodity, the absolute sense of truth in the news and in human relations, the freedom of the Polish nation. In this vision Janski had seen the reality of the new evangelization in the community life in emigration: culture, art, politics, economy, mass media. He based all this on the faith, on the principle of justice and the freedom of every nation and also on his personal conversion. For the spiritual care of the Polish emigration he founded a new priest congregation of resurrection. His canonical process as a God's servant begun in 2005.

GABE DES GLAUBENS UND DES VATERLANDES IN LEBEN UND TÄTIGKEIT DES DIENER GOTTES BOGDAN JAŃSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Bogdan Jański (1807–1840) gehört zu denjenigen, die ihr Leben, ihre Leidenschaft und ihre ganzen Begabungen auf dem Altar des Vaterlandes geopfert haben. Obwohl er nur 33 Jahre alt wurde, war er ein sehr gebildeter Wissenschaftler und Rechtsanwalt, der die Formen der Entwicklung der Ökonomie in Europa sehr gut kennengelernt hat. In der Realität seiner Zeit wusste er, dass sich die neuen Formen der politischen und soziologischen Existenz in Europa verändern sollten. Er nahm am sozialen Leben aktiv teil an der Großen Emigration.

Nach seiner Bekehrung zur Kirche, suchte er im Glauben und in den Sakramenten der Kirche die wichtige Quelle des erneuerten Lebens mit Gott und mit den Menschen. In diesem Sinn zeigte er in seinen vielen Publikationen und Vorträgen, in verschiedenen sozialen Tätigkeiten die richtigen Fundamente der Rückkehr zu den christlichen Wurzeln und zum Leben nach dem Evangelium. Er war sich bewusst, dass auch die Erneuerung des polnischen Volkes und die Unabhängigkeit der polnischen Nation von den Okkupanten nur auf dem Weg

der christlichen Evangelisation kommen kann. Deshalb gründete er auch die Kongregation der Ordenspriester, die inmitten der polnischen Emigration tätig wurden. Er zeigte die neuen Formen der Evangelisation, die in Kultur, Ökonomie und Politik, das Maß aller Dinge sein sollten. Auch seine prophetischen Gedanken um die Einigkeit des christlichen Europas wurden sehr tief in der Mentalität der vielen Menschen, nicht nur in seiner Zeit des Lebens verankert, sondern sie dauern bis heute an. Sein Seligsprechungsprozess hat im Jahre 2005 begonnen.

BIBLIOGRAFIA

Gustaw R., *Bibliografia do hasła Jański Bogdan Teodor Ignacy,* w: *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny,* t. 1, Poznań 1971, s. 628–623.

Callier E., *Bogdan Jański „pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji". Szkic biograficzny,* Poznań 1876.

Dolina J., *Powstanie i początkowy rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego,* Prawo Kanoniczne t. 1, 21 (1978), s. 123–141.

Duda A., *Nowość i uniwersalność apostolatu Bogdana Jańskiego*, Zarządzanie i Edukacja 4 (2001), s. 67–84.

Górski K., *Rekolekcje Bogdana Jańskiego u Trapistów w r. 1837,* Nasza Przeszłość 8 (1958), s. 411–428.

Górski K., *Religijność Bogdana Jańskiego przed nawróceniem,* Nasza Przeszłość 10 (1959), s. 247–276.

Jański Bogdan, *Dziennik 1830–1839*, oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2001.

Jański B., *Mądrość służby*. *Myśli,* wybrał K. Wojtowicz, Wrocław 1991.

Jański B., *Notatki fundamentalne*, rkps sygn. 8627.

Jański B., *O obojętności politycznej ze względu na obce położenie sprawy ojczystej o naszych stronnictwach politycznych, Pielgrzym Polski,* nr 2 (1833), cz. 1, s. 11–24.

Jański B., *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*. Wybór i układ B. Micewski, Rzym 1988.

Jański B., *Wypiski duchowe. Wstępem opatrzył ksiądz Kazimierz Wójtowicz CR,* Kraków 2000.

Jastrzębski A., *O Bogdanie Jańskim. Szkic do portretu*, w: Bogdan Jański, *Dziennik 1830–1839*, (oprac. na CD), A. Jastrzębski, Rzym 2001.

Kaba F., *Bogdan Jański – dzielny zwycięzca samego siebie,* Sandomierz 1929.

Kajsiewicz H., *Początki Zgromadzenia Pańskiego*, Paryż 1868.

Koneczny F., *Jański Bogdan.* w: *Święci w dziejach narodu polskiego,* t. 1, Miejsce Piastowe 1937, s. 504–515.

List Bogdana Jańskiego do J.B. Zaleskiego, w: T. Macheta, *Teologia narodu według założycieli zmartwychwstańców,* Kraków 1980, s. 331–332.

Micewski B., *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983.

Micewski B, *Współcześni o Jańskim,* Kraków 2000.

Mickiewicz A., *Dzieła*, t. XIV, Kraków 1954, s. 138–139.

Mrówczyński J., *Z ducha zmartwychwstania*, Kraków 1996.

Ochal A., *Odrodzenie łaski chrztu w sakramencie pojednania. Na przykładzie konwersji Bogdana Jańskiego (1807–1840),* Homo Meditans, t. 10, Lublin 1987, s. 197–219.

Piwko M., *Słowo Założyciela*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, (red. S. Urbański), Warszawa 2007, s. 3–5.
Ryszka Cz*., Odzyskana wolność*, Kraków 1999.
Semeneko P., *Biesiady filozoficzne*, Przegląd Poznański 27 (1858), s. 112–123.
Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego,* Kraków 1925, t. 1.
Staich W., *Apostoł tułaczy Bogdan Jański,* Katowice 1934.
Świerszcz K., *Chrześcijański byt narodu w koncepcji Bogdana Jańskiego*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, (red. S. Urbański), Warszawa 2007, s. 169–192.
Wielogłowski W., *Emigracja polska wobec Boga i narodu,* Wrocław 1848.
Wójtowicz K., *Bogdan Jański jako geniusz służby i myśli Bogdana Jańskiego*, Zarządzanie i Edukacja 6 (2000), s. 23–37.
Wójtowicz K., *Mądrość służby*, Wrocław 1991.
Urbański, S. *Człowiek, który przekroczył swoją młodość*, Warszawa 2008.
Urbański S., *Uświęcająca wspólnota Kościoła według „Dziennika" Bogdana Jańskiego*, w: Zarządzanie i Edukacja 1 (2001), s. 145–159.
Zarański B., *Struktura bytu osobowego w wizji Bogdana Jańskiego i w opracowaniu ks. Piotra Semenenki,* Zarządzanie i Edukacja 6 (2002), s. 31–42.
Żulińska B., *System wychowawczy Bogdana Jańskiego*, Warszawa 1936.

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

PANI JADWIGA RUSSANOWSKA-ALEXANDROWICZ I JEJ ZASŁUGI DLA POWSTANIA ORAZ POCZĄTKOWEGO FUNKCJONOWANIA ZGROMADZENIA SIÓSTR BENEDYKTYNEK CZYNNYCH[1] W BIAŁEJ CERKWI KOŁO KIJOWA

Słowa kluczowe: Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek (OSB), S. Jadwiga Józefa Kulesza OSB, Pani Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, Ks. Antoni Jagłowski

Key words: Congregation of the Benedictine Sisters Missionaries (OSB), Sr. Jadwiga Józefa Kulesza OSB**,** Mrs. Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, Priest Antoni Jagłowski

Schlüsselworter: Missionsbenediktinerinnen [OSB], Ordensschwester Jadwiga Józefa Kulesza OSB, Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, Priester Antoni Jagłowski

Jubileusz stulecia Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek[2] (2017) stał się dobrą okazją, by bliżej przyjrzeć się dziejom tego Zgromadzenia, a przynajmniej jego początkom – *in statu nascendi*. W przyszłości na podstawie artykułów przyczynkarskich i obszerniejszych opracowań, dotychczas opublikowanych w druku a także innych nowych, można będzie zrobić pełniejszą syntezę *dziejów* – początkowych 28 lat, tej wspólnoty zakonnej, *pisanych prosto przez Opatrzność Bożą na krzywych liniach* tragicznej historii Kresów II RP, a następnie dalszych 44 lat, w realiach zakamuflowanego totalitaryzmu komunistycznego, w PRL-u, aż po czasy nam współczesne.

Trzeba tu zaznaczyć, że pierwszą historię tegoż Zgromadzenia, od początku (1917–1950) włącznie, zwaną *Kroniką*, spisał w formie maszynopisu ks. Antoni Ja-

---

* S. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB – benedyktynka misjonarka, doktor habilitowana, emerytowana profesor UWM Olsztyn. Doktorat z neolatynistyki na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego (1984), habilitacja na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL w zakresie neolatynistyki i literaturoznawstwa (2005). Autorka książek oraz licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych.

[1] Taka była pierwotna nazwa Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Białej Cerkwi koło Kijowa.

[2] Taka nazwa tegoż Zgromadzenia funkcjonuje od posoborowej kapituły generalnej w Kwidzynie w 1968 roku.

głowski, jako naoczny świadek – *testis veritatis*, rodzącego się dzieła[3]. Następną próbę syntetycznego opracowania pierwszych 28 lat dziejów tej zakonnej wspólnoty podjęła i wykonała, według możliwości, jako pracę magisterską w 1968 r., na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, s. Regina M. Wiśniecka[4]. Kierunek badań *ad fontes* i pisanie nowych opracowań dziejów Zgromadzenia jest jednak nadal bardzo aktualne, gdyż jeszcze nie do końca wykonane.

Początki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych są ściśle związane z działalnością trzech niżej podanych osób. U kolebki rodzącego się w Białej Cerkwi k. Kijowa Zgromadzenia[5] (24 czerwca 1917 r.) stanęły bowiem, z pełnym zaangażowaniem, trzy osoby. Chronologicznie biorąc: matka Jadwiga Józefa Kulesza OSB (1859–1931), „pani dworu" Jadwiga z Russanowskich – Alexandrowicz (1881–1948) oraz przybyły z Petersburga na wakacyjne duszpasterzowanie w Białej Cerkwi kapelan – ks. Antoni Jagłowski (1891–1974).

Matka Jadwiga – założycielka Zgromadzenia, ma już wprawdzie pierwsze próbne opracowania życia i działalności, jednak z braku podstawowych źródeł dokumentowych, jest w nich jeszcze wiele luk i nieścisłości[6]. W takiej sytuacji różne próby stawiania hipotez i przeforsowania ich (na siłę!), jako bliskich prawdy, nie okazały się najlepszym rozwiązaniem tego problemu[7]. Potrzebny jest bowiem jeszcze czas i możliwości gruntowniejszych kwerend, a także pogłębione refleksje, by można było napisać spokojnie jej nową, najbliższą prawdy, pełną biografię naukową. Nawet najnowsza książeczka: *M. Jadwiga Józefa Kulesza (1859–1931) OSB*, wydana drukiem w 2018 r. w Krakowie[8], stanowi tylko publikację o charakterze popularnym. Aczkolwiek poszerza dotychczasową wiedzę o członkach rodziny Kuleszów i ich rodzinnych koligacjach oraz zawiera kolorowe ilustracje. Nie posiada jednak *Wstępu,* nie wspomina o dotychczasowym stanie badań w tej dziedzinie, nie ujawnia i nie charakteryzuje wykorzystanych w niej, nowych źródeł narracyjnych i dokumentowych. Również w wykazie bibliografii nie podaje dostępnych obecnie, najnowszych obszernych drukowanych publikacji.

Drugą zasłużoną bardzo dla Zgromadzenia osobą była Maria Janina Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, „pani na kresowych włościach" i protektorka matki Jadwigi J. Kuleszy. Wspólnie ze swym mężem Kazimierzem Alexandrowiczem,

---

[3] A.J. Kalinowska, *Ksiądz Antoni Jagłowski. Życie i działalność*, Olsztyn 2016, s. 150–154.

[4] R.M. Wiśniecka, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta i jego działalność w latach 1917–1945,* Lublin 1968, mpis w Archiwum Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku (dalej ABMO).

[5] Chodzi tu o Zgromadzenie, którego nazwa była kilka razy zmieniana, a które od Kapituły Generalnej w 1968 r. nosi nazwę: Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek.

[6] A.J. Kalinowska *OSB, Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność M. Jadwigi Józefy Kuleszy OSB (1859–1931) Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek,* Olsztyn 1996; T.M. Wolska OSB, *Matka Jadwiga Józefa Kulesza OSB, 1859–1931, Założycielka Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek*, Otwock 2006.

[7] Por. H. Gapski, *S. Jadwiga Józefa Kulesza OSB (ok. 1864 [!]–1931). Uwagi do życiorysu*, w: *Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki M. Jadwigi Józefy Kuleszy OSB 2006/2007*, red. i oprac. A.J. Kalinowska OSB, Olsztyn 2010, s. 59–97; Por. J. Wiśniewski, *Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki M. Jadwigi Józefy Kuleszy OSB 2006/2007,* red. i oprac. A.J. Kalinowska OSB, Olsztyn 2010*, Recenzja, SW*, t. 48 (2011), s. 353–355.

[8] Autorstwa Teresy Małgorzaty Wolskiej OSB.

(spokrewnionym przez swą matkę Stefanię z Sobańskich z s. Michaelą Iżycką niepokalanką), nie mogąc w młodości zrealizować powołania zakonnego, postanowiła „ufundować klasztor", w celu opieki nad osieroconymi dziećmi. Alexandrowiczowie sponsorowali więc przez blisko dwa lata *wszystko, co było wówczas potrzebne do założenia i funkcjonowania, w Białej Cerkwi pod Kijowem, placówki zakonnej, powstałego w 1908 r. w Rzymie Zgromadzenia Suore Benedettine di Caritá.* Mimo tego, osoba Jadwigi Alexandrowicz, należącej do wspomnianej już „grupy założycielskiej", jest dziś najmniej znana[9].

Wzmianki ogólne lub szczegółowe o „pani dworu" i jej dokonaniach w okresie białocerkiewskim Zgromadzenia odnajdujemy najpierw we wspomnianej *Kronice,* czyli *Historii Zgromadzenia*, autorstwa ks. A. Jagłowskiego:

> Znając ówczesne warunki gospodarcze i polityczne trzeba zdecydowanie powiedzieć, że bez materialnej pomocy Jadwigi Alexandrowicz, Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Czynnych w Białej Cerkwi w 1917 r. nie powstałoby. Znając też duchowe i fizyczne siły m. Jadwigi J. Kuleszy, trzeba stwierdzić, że o własnych siłach nie założyłaby tego Zgromadzenia[10].

Równie ważnym źródłem narracyjnym we *Wspomnieniach*, część II s. M. Gerardy Sokołowskiej[11], stał się wątek założenia i funkcjonowania w pierwszych latach tej niewielkiej wspólnoty benedyktynek czynnych w kontekście opiekuńczo-wychowawczym małej grupy osieroconych dziewczynek w Białej Cerkwi, pod patronatem Jadwigi Alexandrowicz, w warunkach złowrogiej fali rewolucji bolszewickiej, która w 1919 r. dotarła na Kresy II RP. Dopowiedzeniem do całej historii jest, zachowany w całości ważny list „pani dworu", własnoręcznie napisany w Sowiej Górze, 11 listopada 1937 r. do s. M. Gerardy Sokołowskiej[12].

Dotychczas nie można było przygotować i opublikować obszernego życiorysu oraz zasług Jadwigi Alexandrowicz w powstaniu i funkcjonowaniu nowej rodziny benedyktyńskiej w Białej Cerkwi. Istotną przeszkodą był nie tylko brak czasu, ale przede wszystkim brak materiału podstawowego: *Kroniki* dziejów spokrewnionych ze sobą polskich rodów ziemiańskich: Alexandrowiczów, Sobańskich, Russanowskich.

W roku jubileuszowym 100-lecia Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek (2017/2018) pojawiła się nadzieja na obszerniejsze opracowanie postaci i działalności Jadwigi Alexandrowicz. Nagłośnione przez media, centralne uroczystości tegoż jubileuszu (Dom Generalny w Otwocku, 24 czerwca 2017 r.) wzbudziły szczególne zainteresowanie członków wielopokoleniowej rodziny tejże protektorki. Okazało się, że w Warszawie żyją jeszcze wnukowie Jadwigi i Kazimierza: córka

---

[9] Słusznie zauważył H. Gapski, że postać p. Jadwigi Alexandrowicz jest bardzo mało znana w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek, (ale nie doszedł do wniosku, dlaczego tak się stało!), por. A.J. Kalinowska, *Jadwiga Alexandrowicz z domu Russanowska (1881–1948),* pod red. tejże, *Błogosławieni, którzy umierają w Panu. Nekrologia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i szczególnych Dobroczyńców Zgromadzenia (1924–1999),* Olsztyn 2000, s. 293–295.

[10] *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta*, t. I, Olsztyn 1955, s. 10–16, mpis, ABMO.

[11] *Wspomnienia*, cz. II, Kwidzyn 1973, ss. 148, rkps, ABMO.

[12] Tamże. Tekst listu zamieszczony w *Aneksie*.

ich syna Antoniego (lotnika), czyli 84-letnia Maria Alexandrowicz-Geppert oraz jej rodzony brat Antoni Alexandrowicz (lat 81) z rodziną.

To właśnie Maria Geppert, wdowa po Zdzisławie, jako pierwsza spontanicznie zareagowała na jubileuszowe uroczystości benedyktyńskie, transmitowane z kościoła św. Wincentego á Paulo w Otwocku. Skontaktowała się z siostrami benedyktynkami misjonarkami w lipcu 2017 r. w tymże mieście, a posiadając w archiwum rodzinnym niepublikowane materiały i zdjęcia z życia swej babci Jadwigi Alexandrowicz i jej rodziny, z życzliwością użyczyła je siostrom do reprodukcji. Do rąk Autorki niniejszego artykułu, zainteresowanej historią swojej rodziny zakonnej i uradowanej z tych „odkryć", dostały się dodatkowo od Marii Geppert, w formie kopii kserograficznych, fragmenty (22 strony), z obszernego, niedrukowanego, rękopiśmiennego dzieła (ponad 200 stron): *Gawędy rodzinne,* autorstwa hrabiny Janiny z Domaniewskich, Sobańskiej. Okazało się, że były one spisywane na życzenie, spokrewnionego z rodem Alexandrowiczów, jej męża Oskara, począwszy od 1930 r. podczas kuracji hrabiny w Krynicy, a ukończone w Milanówku pod Warszawą dnia 26 października 1947 r., w dzień uroczystości Chrystusa Króla.

Jak wskazuje sam tytuł: *Gawędy*, zbiór ten stanowią lekkie, dowcipne, opowiadania o prawdziwych zdarzeniach, zabarwione w dużej mierze humorem, niekiedy ubolewaniem i wstawkami obcojęzycznymi. Mimo niewielkich pomyłek merytorycznych autorki[13], zapiski te mogą jednak posłużyć jako źródło narracyjne do ukazania pewnego obrazu egzystencji polskiego ziemiaństwa na kresach południowo-wschodnich II RP w pierwszej połowie XX w., a co najważniejsze dla sióstr benedyktynek misjonarek: rzucić nowe światło na genezę tegoż Zgromadzenia w Białej Cerkwi. We wstępie, to dość obszerne dzieło hrabiny Janiny Sobańskiej, jest dedykowane przez autorkę jej rodzinie i polecone Bogu Wszechmogącemu.

Antoni Jagłowski – ksiądz płocki, to najmłodszy z „grupy założycieli", czyli osób, którym siostry benedyktynki misjonarki zawdzięczają powstanie swego Zgromadzenia. Jako student Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu, przebywając podczas wakacji w Białej Cerkwi, na zaproszenie pani Jadwigi Alexandrowicz, spełniał posługi duszpasterskie. Najpierw w okresie wakacyjnym 1917 r. w szpitaliku dla rannych żołnierzy polskich z czasów pierwszej wojny światowej. Następnie pełnił służbę jako kapelan (zwany później ojcem) Sióstr Benedyktynek Czynnych i osieroconych dzieci, którymi siostry się opiekowały. Później zasłużył się także dla diecezji: łucko-żytomierskiej (od 1925 r. łuckiej), płockiej, łomżyńskiej i warmińskiej. Kapłan ten, doczekał się już swojej pierwszej, pełniejszej biografii[14].

DZIECIŃSTWO I MŁODOŚĆ JADWIGI RUSSANOWSKIEJ-ALEXANDROWICZ (1881–1900)

Po pobieżnie przedstawionym stanie badań nad historiografią osób, które Opatrzność Boża postawiła w Białej Cerkwi przy narodzinach nowej benedyktyń-

[13] Na ich temat będzie niżej szersze wyjaśnienie przy okazji opisu rezydowania tzw. Kaziostwa w Białej Cerkwi k. Kijowa, zob. przypis 31.

[14] Zob. przypis 3.

skiej wspólnoty zakonnej, zajmiemy się bliżej postacią „pani dworu" Marii Janiny Jadwigi Russanowskiej-Alexandrowicz i jej rodziną[15], aby wypełnić, wspomnianą już wyżej lukę.

Maria Janina Jadwiga urodziła się jako najstarsza córka w polskiej rodzinie ziemiańskiej Eweliny i Przemysława Russanowskich w marcu 1881 r. na rosyjskim Podolu. Miała młodsze rodzeństwo: brata Aleksandra i siostrę Zofię. Ponieważ wcześnie zmarła ich matka, dzieci zostały przekazane na wychowanie ich bezdzietnej ciotce – siostrze ojca, Honoracie z Russanowskich Kwileckiej, w Malińcu k. Lichenia w województwie kaliskim.

Jadwiga i Zofia Russanowskie gdy podrosły, zostały przekazane na dalszą edukację do szkoły klasztornej Sióstr Sacré Coeur w Pressbaum pod Wiedniem, do których były gorąco, jako swoich matek i wychowawczyń przywiązane[16]. Nie znamy losów ich brata Aleksandra, z wyjątkiem wzmianki o jego śmierci i nieporozumieniach Jadwigi z bratową. Po trzech latach pobytu zagranicą, dziewczęta wróciły na Podole. Niewiele wiemy o młodszej siostrze Jadwigi – Zofii Russanowskiej, o której rękę bezskutecznie ubiegał się niegdyś, rodzony brat Kazimierza Alexandrowicza, Stanisław. Wiadomo, że Zofia wyszła za mąż za Tadeusza Grocholskiego i miała syna Andrzeja.

Przy odtwarzaniu życiorysu Marii Janiny Jadwigi Russanowskiej-Alexandrowicz i dziejów jej rodziny, przychodzą nam z pomocą wspomniane już *Gawędy rodzinne*, spisane przez Janinę Domaniewską Oskarową Sobańską[17]. Autorka *Gawęd* podaje najpierw charakterystykę najwybitniejszej jednostki z rodu Alexandrowiczów – Kazimierza [Kazia], a przy innej okazji także jego żony Jadwigi z Russanowskich [zwanej Jadzią Kaziową], która dla była dla niej: *najpierw najmilszą sąsiadką, potem serdeczną znajomą i koleżanką w troskach macierzyńskich, a po śmierci męża Oskara, bliską jak przyjaciółka* i *siostra*[18].

W *Gawędach* odnajdujemy sporą ilość scen komicznych, szczególnie przy charakterystyce Kaziowego brata, Stanisława. Mimo to, możemy na ich podstawie, poznać przedwojenne dzieje, koligacje rodzinne i obyczaje typowych kresowych ziemian polskich. Spójrzmy zatem na charakterystykę głównych postaci rodów Alexandrowiczów i Russanowskich, zawartą w *Gawędach*:

> Otóż, cioteczny brat Oskara Sobańskiego, którego ten ogromnie cenił i lubił – Kazimierz Alexandrowicz[19] [zw. Kazio] był najwybitniejszą jednostką swego rodu. Niepozorny zewnętrznie, ale najnormalniejszy fizycznie i najrozumniejszy oraz najenergiczniejszy [...] umiał przyjemnie i ciekawie opowiadać o różnych zdarzeniach bez znudzenia. Można go było słuchać godzinami. Był bardzo oczytany i miał dużo różnych umiejętności praktycznych. Ukończył bowiem Instytut Inżynierów Dróg i Komunikacji [tzw.

[15] Zob. zamieszczony *w Aneksie*, *List Jadwigi do s. M. Gerardy Sokołowskiej,* Sowia Góra, 11 XI 1937 r.

[16] Por. J. Sobańska, *Gawędy rodzinne*, s. 167.

[17] Zob. niżej J. Sobańska, *Gawędy rodzinne*, s. 163.

[18] Tamże.

[19] Por. tamże: Kazimierz Alexandrowicz (1865 – 8 VIII 1924) inżynier.

Putiejców] w Petersburgu i dłuższy czas przed swoim ślubem pracował jako inżynier. [...] W ostatnich latach XIX stulecia budował wąskotorową kolej, która przecinała w wielu punktach Podole. [...].

Podczas swoich urzędowych wędrówek na Podolu poznał Kazio młodziutką [16 lat od niego młodszą, bo tylko 19 lat mającą] i bardzo przystojną pannę: Jadwigę Russanowską, w której się zakochał szalenie. Po kilku miesiącach znajomości zaręczył się z nią i ożenił. Matka panny młodej już od dawna nie żyła, dlatego ślub i wesele odbyły się na wsi u jej stryja Artura Russanowskiego w czasie od dnia 19.09–2.10.1900 r. w Jakuszyńcach. Wesele było bardzo huczne. Zjazd gości i rodziny bardzo duży. Oskar Sobański [jako krewny Kazia] był na nim obecny. Po czym nowożeńcy odbyli długą i piękną podróż poślubną, m.in. do Rzymu i do Florencji. Następnie zamieszkali w majątku krewnych Kazimierza, ziemian Sobańskich w Derebczynce[20].

CHARAKTERYSTYKA RODZINY ALEXANDROWICZÓW (1900–1917)

Odtąd zaczął się rozwój młodej rodziny polskich ziemian Alexandrowiczów. Już w Derebczynce bowiem, przyszły na świat dwie piękne córki. 31 lipca 1901 r. urodziła się Ewa, która po 20 latach życia wyszła za mąż [w 1921 r.] za majora Pawła Korytkę, z którym odziedziczyła majątek w Sowiej Górze na Kielecczyźnie. Następnie w lutym 1903 r. urodziła się druga córka: Zofia, która w styczniu 1924 r. wstąpiła do klasztoru. Nowicjat odbyła w Belgii, gdyż prowincja polska nie miała wówczas własnego nowicjatu [były tylko trzy domy zakonne: Lwów, Polska Wieś pod Poznaniem i Zbylitowska Góra]. Ostatecznie osiadła w klasztorze Sacré Coeur w Preussbaum pod Wiedniem. W czasie okupacji [od 1940 r.] przebywała ze swoimi współsiostrami we Włoszech.

W kontekście podanej wyżej charakterystyki Kazimierza Alexandrowicza, warto zacytować także, wziętą z tych samych źródeł narracyjnych, charakterystykę jego żony Jadwigi, zwanej Jadzią Kaziową[21]:

Młoda, przystojna, inteligentna, wesoła, dowcipna Jadzia miała wiele przymiotów zewnętrznych, miała również wiele zalet i cnót wewnętrznych. Była głęboko religijna, pracowita, obowiązkowa, dobroczynna, miłosierna, uczynna względem ludzi. A ponieważ i na słońcu są plamy: miała też swoje wady: była despotyczna, gwałtowna i miała to, co się nazywa trudnym charakterem. Walczyła z tym mężnie przez całe życie – i mam wrażenie – że przed odejściem [z tej ziemi] potrafiła siebie całkowicie opanować. [...].

Posiadała ogromny dar opowiadania i potrafiła mówić zajmująco i zabawnie, że z największą przyjemnością można było ją słuchać. Była również

[20] J. Sobańska, *Gawędy rodzinne*, s. 161–162.

[21] Tamże, s. 163.

bardzo zamiłowana w „lekarowaniu" i miała w tym kierunku duże zdolności. Zresztą leczenie chorych na wsi i rozdawanie lekarstw należało do jednego z ważnych obowiązków „pani dworu", a gdyby się od tego uchylała, byłoby to źle widziane.

Dom państwa Alexandrowiczów, prowadzony w Derebczynce na wielką skalę, z obsługą, przy zwiększającej się rodzinie, wymagał większych niż dotychczas dochodów. Dlatego też, ponieważ niewielki majątek nie mógł temu sprostać, energiczny i inteligentny inżynier Kazimierz, postarał się o większy i intratniejszy teren swej pracy. Jesienią 1903 r. przeniósł się wraz z rodziną na Wołyń i przejął dużą administrację majątku i fabryki pana Feliksa Sobańskiego w Jaropowcach, niedaleko Żytomierza, a majątek Derebczynkę przekazał w administrację swemu bratu Stanisławowi[22].

W Jaropowcach rodzina Alexandrowiczów przeżyła czas szczególnej radości. Tutaj bowiem urodzili się dwaj synowie: w lutym 1905 r. przyszedł na świat Stefan, który w dorosłych latach życia pojął za żonę o rok młodszą Zofię Jarecką. W październiku 1906 r. ujrzał światło dzienne drugi z synów, czyli Antoni, który poślubił później o trzy lata młodszą Wiesławę Raszewską.

Po pięciu lub sześciu [?] latach pobytu i pracy w Jaropowcach, Kazimierz Alexandrowicz został zatrudniony [bez żadnych swoich starań] na ważnym stanowisku i wyposażony w odpowiednią pensję jako plenipotent dóbr hrabiów Branickich, spokrewnionych z nim przez matkę Stefanię Sobańską w Białej Cerkwi pod Kijowem[23], więc cała rodzina [Kaziostwa] przeniosła się około 1908 r. do Białej Cerkwi i zamieszkała na tzw. „Komiserji".

Okres białocerkiewski w życiu państwa Alexandrowiczów obfitował w ważne wydarzenia dla ich rodziny. Urodziły się bowiem jeszcze ich trzy córki: Magdalena – w lutym 1910 r., Anna Maria-Róża [1912] i Jadwiga, zw. Jadziną [1916]. Ponadto przybliżała się realizacja marzeń „Jaśnie Pani", by założyć ochronkę dla osieroconych dzieci.

Po urodzeniu Madzi *nurse* angielska miss Holcompb była sprowadzona z Anglii i wychowywała wszystkie młodsze dzieci [Jadwigi i Kazimierza] i była w ich domu przez długie lata.

[22] Tamże, s. 162.

[23] W XVIII w. król Stanisław August oddał Białą Cerkiew pod Kijowem w posiadanie hetmanowi Franciszkowi Ksaweremu Branickiemu i jego potomstwu. Hetman tam wystawił okazały pałac, który w czasie pierwszej wojny światowej był siedzibą zarządu majątków hrabiny Marii Branickiej. Od 1793 r. Biała Cerkiew przeszła wraz z całą Kijowszczyzną pod panowanie Rosji. Na początku XX w. to miasto liczyło 22 tysiące mieszkańców, w tym 3 tysiące Polaków. Fr. Ksawery Branicki w 1789 r. ufundował i zbudował tam kościół rzymsko-katolicki, pod wezwaniem Narodzenia Świętego Jana Chrzciciela. Świątynia ta istnieje do dziś, zamieniona jednak przez rząd sowiecki na filharmonię, a katolicy mają tylko możliwość wykupywania w niej potrzebnego czasu na swoje nabożeństwa i Msze św., Por. A.J. Kalinowska*, Ks. Antoni Jagłowski. Życie i działalność (1891–1974),* s. 45–46.

> Potem pielęgnowała dzieci Ewy [po mężu Korytko] i [syna] Stefana, była uważana za członka rodziny. Miss Holcompb była konwertytką i [osobą] bardzo religijną[24].

W 1911 r. w kwietniu Jadwiga Alexandrowicz była w Rzymie, gdzie spotkała się z s. Jadwigą i postulantką Heleną Cybulską. Prosiła przełożoną domu Matkę Kolumbę o siostry do Białej Cerkwi. Matka zgadziła się na wyjazd sióstr i obiecała dalszą pomoc w razie przypływu polskich powołań. [...] S. Jadwiga [Kulesza] miała w tym czasie pracować w kraju i przygotowywać powołania. Obie Jadwigi [siostra i pani] udały się także do Opata Prymasa w San Anselmo, który je na drogę błogosławił i dodał otuchy na trudną pracę [na Ukrainie].

W 1912 r. s. Jadwiga Kulesza przyjechała z Heleną Cybulską do Białej Cerkwi zajęła się ochronką w ogrodzie. Można sądzić, że współpraca Jadwigi Alexandrowicz z s. Jadwigą Kuleszą w realizacji planu założenia w Białej Cerkwi ochronki dla osieroconych dzieci nabrała już realnych kształtów[25].

Następna córka Alexandrowiczów – Anna-Maria-Róża, która urodziła się 4 września 1912 r., wychowała się w Białej Cerkwi, jak wszystkie jej siostry rodzone, w klasztorze Sióstr Sacré Coeur w Pressbaum pod Wiedniem. Przed II wojną światową przy pracy w ambasadzie w Londynie poznała, a później poślubiła Stefana Dobrowolskiego. Małżeństwo Dobrowolskich wyjechało wkrótce do Stanów Zjednoczonych Ameryki, a po wojnie przeniosło się do Meksyku, gdzie z powodzeniem prowadziło tam aptekę. Anna, choć nie miała dzieci, odszukała i zaprosiła z Anglii do Meksyku swoją dawną kochaną *nurse*, już staruszkę miss Holcompb, *in Mexico eleven thousand feet above the sea*[26].

Najmłodszą w rodzinie Alexandrowiczów była Jadwiga [zwana Jadziną], która urodziła się w sierpniu 1916 r. Podczas studiów w uniwersytecie [Stefana Batorego] w Wilnie, poznała swego przyszłego męża, spolszczonego Litwina Bogdana Curulanis, z którym jako żona, związała swoje losy.

UDZIAŁ JADWIGI ALEXANDROWICZ W POWSTANIU ZGROMADZENIA

„Pani dworu", jak wspomniano wyżej, miała upodobanie w posługiwaniu chorym i sierotom. Marzyła także o założeniu swojego sierocińca i szpitala. Opatrzność Boża sprawiła, że mniej więcej w tym samym czasie przyjechała z Rzymu w swe rodzinne strony na Kresy II RP s. Jadwiga Józefa Kulesza OSB, skierowana przez Matkę Kolumbę Gabriel[27] na kwestę do Polski i Litwy, na rzecz nowo powstałego w Wiecznym Mieście Zgromadzenia Suore Benedettine di Caritá [w 1908 r.] i miała polecone, by przy okazji kwesty zainteresować się ewentualnym założeniem be-

[24] J. Sobańska, dz. cyt., s. 167.

[25] A.J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach*, s. 116.

[26] J. Sobańska, dz. cyt., s. 174.

[27] M.A. Borkowska OSB, *Czarna owca. Szkic biografii bł. Matki Kolumby Gabriel* (1858–1926), Kraków 1995.

nedyktyńskiej placówki zakonnej na tych terenach. Ks. Jan Wüstenberg[28] obiecał swej ciotce – s. Jadwidze Józefie Kuleszy, poszukującej wsparcia w wykonaniu tej trudnej misji, że skontaktuje ją z Jadwigą Alexandrowicz, przebywającą wówczas w Derebczynce, a poszukującą sióstr do pracy z osieroconymi dziećmi w planowanej przez nią ochronce.

Spotkanie doszło do skutku, gdyż, jak wspomniano wyżej, Jadwiga Alexandrowicz była w tej sprawie w Rzymie u Matki Kolumby i uzyskała zgodę. W końcowym efekcie tej przyjaznej współpracy powstała 24 czerwca 1917 r. benedyktyńska placówka zakonna w Białej Cerkwi k. Kijowa[29]. Odbyły się wówczas pierwsze obłóczyny 6 postulantek do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych. Dzieci i opiekujące się nimi siostry, ks. kapelan Jagłowski i goście byli na utrzymaniu i wyżywieniu państwa Alexandrowiczów przez ok. półtora roku. Taki stan rzeczy trwał aż do rewolucji bolszewickiej, która dotarła do Białej Cerkwi w 1919 r. i zniszczyła wszystko. Jej konsekwencją było konieczne dla ratowania życia rodziny Alexandrowiczów, opuszczenie zagrożonych terenów.

Według relacji Janiny Oscarowej Sobańskiej, zamieszczonej w *Gawędach rodzinnych,* a wiadomościami na temat białocerkiewnego okresu rezydencji państwa Alexandrowiczów, zapisanymi przez naocznego świadka z autopsji ks. A. Jagłowskiego w kronice Zgromadzenia, pojawiają się duże rozbieżności merytoryczne. Janina Sobańska zwraca bardziej uwagę na wydarzenia rodzinne Alexandrowiczów, a ks. Jagłowski koncentruje się na organizacji życia zakonnego. Przykładem tego może być następujące wydarzenie: w 1908 r. przyszło na świat piąte dziecko Kaziostwa, mała dziewczynka [zwana Marysią], wyjątkowo – martwa[30]. Fakt ten, Jadzia Kaziowa dotkliwie odczuła i przebolała, a zwłaszcza to, że dziecko nie było ochrzczone. W okresie tym nie były przecież znane jeszcze badania prenatalne, na podstawie których zagrożone śmiercią dziecko można było ochrzcić w łonie matki.

> Na pamiątkę tej zmarłej córeczki, Jadzia Kaziowa ufundowała [w Białej Cerkwi] przytułek dla 10 lub 12 małych osieroconych dziewczynek i nazwała go „orfelinacik". [...] Starsze jej córeczki miały w tym „orfelinaciku" swoje chrześniaczki, które nosiły ich imiona: Ewunia i Zosia, którymi się dziewczynki specjalnie interesowały. Do prowadzenia tego przytułku sprowadziła do Białej Cerkwi Siostry [Benedyktynki][31] Czynne, którym

[28] A.J. Kalinowska OSB, *Ks. Jan Wüstenberg (1877–1939?). Szkic biograficzny*, w: *Rok jubileuszowy 75-lecie śmierci Założycielki, M. Jadwigi Józefy Kuleszy OSB 2006/2007*, Olsztyn 2010, s. 175–188.

[29] A. Jagłowski, *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta,* t. I. *Biała Cerkiew 1917–1920*, s. 20–22; zob. też przypis 10; a także A.J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach*, dz. cyt., s. 26–36.

[30] Stało się to w 1908 r. *Gawędy rodzinne*, s. 166.

[31] Zob. tamże. Autorka nieświadomie zapisała niewłaściwą nazwę Zgromadzenia sióstr**:** *Dominikanki* **(**zamiast właściwą: Benedyktynki) Czynne**,** sprowadzonych do Białej Cerkwi przez panią Jadwigę Alexandrowicz. Sióstr Dominikanek bowiem w Białej Cerkwi nigdy w ogóle nie było.

zapewniła mieszkanie i utrzymanie oraz pomagała im w pracy społecznej i charytatywnej[32].

Drugim ważnym wydarzeniem w okresie białocerkiewskim rodziny Alexandrowiczów, było spełnianie się dawnego marzenia „pani dworu" – założenie własnego szpitalika dla pielęgnowania rannych.

Jadzia [Kaziowa] zawsze marzyła o własnym szpitalu, gdzie [!] by mogła [osobiście] pielęgnować chorych. I w 1914 r. wybuchła wielka wojna, więc [Jadzia] dopięła swego celu. Mieszkała już wtedy na „Komisarji", w Białej Cerkwi, gdzie oprócz dużego domu mieszkalnego były oficyny. W jednej z oficyn urządziła szpital dla lżej rannych i choć miała dwie pomocnice, ale codziennie rano odwiedzała osobiście wszystkich chorych, robiła zastrzyki i opatrunki z wielką umiejętnością i oddaniem. Ślicznie wyglądała w białym płóciennym fartuchu i w białej batystowej chusteczce na głowie[33].

Przy domu państwa Alexandrowiczów w Białej Cerkwi była kapliczka. Duże panienki w białych batystowych welonikach „kręciły się" koło ołtarza: zdejmowały i ustawiały flakony z kwiatami oraz zapalały świece. Były to: Ewa i Zosia, córki państwa Alexandrowiczów. Następnie szli ministranci: Stefek i Antek – synowie tychże rodziców. Za nimi, w czarnym ornacie szedł [sprawować Mszę św.,] ks. Antoni Jagłowski, korepetytor tychże ministrantów. Na Mszę św. przychodziły na to miejsce siostry benedyktynki czynne z osieroconymi dziećmi, dopóki w domu zakonnym [przy ul. Złotopolskiej 27] nie urządzono własnej kaplicy. Taki obraz pobożności przekazała z autopsji w swych *Wspomnieniach* jako świadek Matka Gerarda Apolonia Sokołowska, pierwsza po Matce Założycielce, późniejsza przełożona generalna Zgromadzenia[34].

Fala pogromów polskich dworów na Kresach idąca już od 1917 r. uderzała także w katolickie kościoły, w znak łacińskiego krzyża. Ku Kościołowi w miastach garnęli się uciekinierzy z dworów rozbitych przez chłopską przemoc, rozbudzoną przez ideologów „klasowej zemsty"[35].

Po rewolucji październikowej, gdy większość ziemiaństwa kresowego wyjechała do Polski, państwo Alexandrowiczowie w 1919 r. ofiarowali siostrom dwie krowy i zapas żywności, a sami zdecydowali się w przebraniu za prostych chłopów ze swymi dziećmi, na prostym i starym wozie ze złamanym dyszlem przez las wyruszyć w drogę do Warszawy [mieli tam bowiem posiadłość przy ul. Bagatela 8]. Najpierw jednak do lasu o wiele wcześniej udał się sam Kazimierz. Gdy rodzina spotkała go w lesie jako nieogolonego chłopa, który przybliżał się do nich, dzieci nie rozpozna-

[32] Fakt ten ze strony Jadzi (Kaziowej) w stosunku do sióstr benedyktynek czynnych i osieroconych dzieci potwierdza M. Gerarda Sokołowska: *Wspomnienia*, cz. II, Kwidzyn 1973, rkps s. 3, ABMO. Całe utrzymanie dzieci i nas (sióstr) zapewniała p. Alexandrowicz. Chleb, mleko, kasza, mąka, a także opał miałyśmy od pani Jadwigi Alexandrowicz.

[33] J. Sobańska, dz. cyt., s. 166.

[34] M. Gerarda, *Wspomnienia*, cz. II, s. 3.

[35] A. Nowak, *Kościół na straży polskiej wolności. Czas walki z Bogiem*, t. IV, Kraków 2011, s. 14.

ły w nim swego ojca. Kazimierz Alexandrowicz w złamanym [związanym] dyszlu ukrył pieniądze i biżuterię. Uciekinierzy dotarli najpierw szczęśliwie do Kijowa [1919 r.], a później do Warszawy[36].

OSTATNIE LATA ŻYCIA KAZIMIERZA ALEXANDROWICZA I WDOWIEŃSTWO JEGO ŻONY (1924–1948)

Rewolucja bolszewicka od 1917 r., która pozbawiła wielu Polaków posiadłości ziemskich na Kresach, nie tylko zabrała im dotychczasowe środki do życia, ale często mocno zrujnowała też ich egzystencję. Widać to wyraźnie na przykładzie zaprzyjaźnionego ze Zgromadzeniem Sióstr Benedyktynek rodu Alexandrowiczów.

W kilka lat po przeprowadzce do Warszawy, życie nie układało się im najlepiej. Jadwiga zaczęła chorować na nerki. Synowie Stefan i Antoni, nie bardzo przykładali się do nauki. Kazimierz pracował na miarę swych sił, ale dochody były marne, nie miał już takiego pola ekspansji jak na Kresach. Najlepszą jego pociechą były dwie najstarsze córki: Ewa, która wkrótce [1921 r.] wyszła za mąż za majora Pawła Korytkę i Zofia, która w styczniu 1924 r. wstąpiła do klasztoru Sióstr Sacré Coeur w Pressbaum pod Wiedniem i została posłana do nowicjatu w Belgii.

Kazimierz Alexandrowicz przeżył 59 lat. W ostatnim okresie swego życia w Warszawie codziennie brał czynny udział we Mszy św. i przyjmował Komunię św. w kościele Najświętszego Zbawiciela. W pewien sierpniowy poranek 1924 r. powróciwszy z kościoła do domu, zjadł śniadanie i gdy wybierał się do pracy w swym biurze nagle upadł nieprzytomny na ziemię pod wpływem apopleksji. Zabrano go do szpitala, gdzie siostry szarytki poprosiły o przybycie kapelana, który udzielił mu sakramentu namaszczenia chorych. Niestety, po dwóch dniach, nie odzyskawszy przytomności zmarł. Okryta żałobą rodzina, zorganizowała nabożeństwo pogrzebowe w kościele Najświętszego Zbawiciela, a pochówek na warszawskich Powązkach[37]. Wzięli w nim udział: żona, dzieci, najbliżsi krewni, kuzyni, znajomi i przyjaciele.

Kazimierz Alexandrowicz osierocił nie tylko swoje dzieci, ale także 43-letnią żonę Jadwigę, na którą odtąd spadł obowiązek wychowania, wykształcenia i utrzymania najmłodszych z potomstwa. Towarzyszyć temu miały ogromne trudności materialne i wiele problemów rodzinnych.

Nawet w tak niesprzyjających okolicznościach, „Jaśnie Pani" Jadwiga nie zapomniała o siostrach benedyktynkach i w kilka lat później odpowiadając na ich zaproszenie odwiedziła je, o czym świadczą zapisy pod datą 11–16 sierpnia 1929 r. w *Kronice Sióstr Nowicjuszek* w domu generalnym *Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta w* Łucku[38].

> Odwiedziła sierociniec i siostry benedyktynki w Łucku pani Jadwiga Alexandrowicz, wielka nasza Dobrodziejka. W początkach przy założeniu naszego Zgromadzenia pomagała nam bardzo dużo. Było uroczyste po-

[36] M. Gerarda Sokołowska, dz. cyt., s. 23.

[37] J. Sobańska, *Gawędy rodzinne*, s. 163.

[38] Od stycznia 1929 – września 1943, rkps nlb. ABMO.

witanie na sali. S. Urszulę i s. Walburgę od razu poznała. [Obie bowiem siostry, jako jeszcze wychowanki znały p. Alexandrowicz z czasów białocerkiewskich]. Zwiedziła dom i nowicjat. Przez trzy dni gościła u nas: brała udział w naszych modlitwach i we Mszy św.; 15 sierpnia [1929] była też na uroczystościach profesji wieczystej, którą składały nasze siostry: Matka generalna M. Małgorzata Szyndler, s. M. Joanna Michalska i s. M. Alojza Liesel [Niemka]. 16 sierpnia tr., s. M. Magdalena Perlińska, s. M. Urszula Wąsowicz i s. M. Walburga Jakubowska miały szczęście pożegnać naszą wielką Dobrodziejkę, panią Alexandrowicz. Prosiła ona sióstr, aby pamiętały o niej w modlitwach.

Wydarzenie to, opisał w swej *Historii Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta,* ks. A. Jagłowski[39].

Kilkudniowy pobyt Pani Jadwigi Alexandrowicz na „Teresinku" był potwierdzeniem Jej pamięci i życzliwości, niewygasłej względem Zgromadzenia, któremu tak skutecznie pomogła do powstania, a dla sióstr był okazją do okazania swej, nie tylko gościnności, ale też głębokiej wdzięczności.

ZSYŁKA, TUŁACZKA I ŚMIERĆ JADWIGI ALEKSANDROWICZ

Życie utrudzonej rożnymi przeciwnościami Jadwigi Alexandrowicz po śmierci męża coraz bardziej się komplikowało. Na domiar złego, w trakcie II wojny światowej bolszewicy w 1940 r. rozpoczęli, stosując starą metodę okupantów, wywozić Polaków i ludzi innych narodowości, rodziny lub pojedyncze osoby, na Sybir i do Kazachstanu. Najpierw tworzono listę przeznaczonych na zsyłkę. Później NKWD-ziści w porannych godzinach wpadali do domu, robili rewizję i ogłaszali przeznaczenie na zsyłkę. Taka metoda była stosowana, by rozproszeni [przede wszystkim Polacy], nigdy nie mogli powrócić na dawne swoje ziemie, ani zjednoczyć się w celu odzyskania niepodległości swej Ojczyzny.

Jadwiga Alexandrowicz prosiła bolszewików, *by tylko ona jedna z rodziny miała taki przydział*, aby Bóg zachował jej dzieci od takiej niewoli. Głęboko wierząca, zdążyła jeszcze o szóstej rano być na Mszy św. i zdała się na Bożą wolę: *Jak Bóg tego zażąda – to i da siłę.*

W nieludzkich warunkach, pośród płaczu i łkania, w eszelonie [pociągu towarowym], nie tracąc hartu ducha zaintonowała pieśni: *Boże coś Polskę i psalm „Kto się w opiekę".* Spoglądając przez małe okienko w nocy, chciała sprawdzać na bieżąco, dokąd zdążają obskurne wagony, do których zostali załadowani ludzie. Upewniła się, że pociąg zdąża do stacji Łokot [w Kazachstanie] i ma przed sobą z małymi przerwami około 3 tygodnie drogi do celu. Udało się jej powiadomić telegramem swoje dzieci, że żyje. Nie traciła czasu na smutki. Zarabiała leczeniem i szyciem ubrań. Głód, nędza i choroby dziesiątkowały ludzi na tym wygnaniu.

[39] T. IV. *Okres łucki*, s. 163, mpis Olsztyn, 1956 r. ABMO.

W trudnych warunkach podróży „pani dworu" przetrwała długą wędrówkę. Była nawet w Indiach. Zatrzymała się we wschodniej Afryce w Kenii. Bardzo chciała spotkać się na afrykańskiej ziemi z córką Magdaleną i jej mężem, który tam pracował. W Kenii podjęła pracę jako „Matron" u ojców Misjonarzy Białych, w zakładzie dla katolickich chłopców murzyńskich. Praca ta, była odpowiedzialna i ponad siły. Na skutek długich przejść i zniesionych niedogodności, odnowiła się ze wzmożonym nasileniem choroba nerek. Ciężko chora Jadwiga dobrnęła jednak nad brzegi Morza Śródziemnego. Znalazł się w końcu jakiś lekarz, który ją podleczył, a jednak ciężka choroba nerek dała o osobie znaki. Jadwiga jako chora, jeszcze potrzebowała opieki. Córka Magdalena sprowadziła matkę w ciężkim stanie do Anglii. Mimo starannej opieki lekarskiej pani Jadwiga zmarła tam 13 marca 1948 r. i została pochowana w Londynie.

ZAKOŃCZENIE

Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek dopiero przy okazji świętowania 100-lecia swego powstania i działalności (1917–2017) dotarło głębiej do swoich korzeni na dawnych Kresach II RP. Na wzburzonych falach rewolucji wśród burz i nawałnic, zwłaszcza od Wschodu było ono hartowane.

Grupa założycielska: Matka Jadwiga Kulesza, Pani Jadwiga Alexandrowicz i Ksiądz Antoni Jagłowski, dzielnie nadstawiali czoła, by sprostać wyzwaniom rodzącego się bezbożnego totalitaryzmu. Pozbawieni dóbr materialnych, chętnie hartowali swego ducha w niedostatkach i wszelkiego rodzaju próbach. Wszyscy troje bronili dzielnie tożsamości swego ducha wolności i niepodległości oraz myślenia katolickiego. Oby młode pokolenie Polaków i Polek mogło odważnie wskazywać w swoim otoczeniu właściwy kierunek rozwoju niekwestionowanych wartości.

A N E K S Y

1. Jadwiga Alexandrowicz [do s. M. Gerardy Apolonii Sokołowskiej] Sowia Góra, 11 XI 1937

Oryg. aut. ABMO, kserokopia w zbiorach autorki artykułu [AJK]. Przypisy [AJK] powstawały w oparciu o tekst: zob. wyżej: Janina Sobańska, *Gawędy rodzinne,* szczególnie wydzielone ss. 169–175.

N[iech] J[esus], O[jciec] B[óg i] D[uch Święty będzie uwielbiony?!]

Droga Siostro,

List Siostry zrobił mi wielką radość, bo spragniona byłam wiadomości o Was, ale i w kłopot mnie Siostra wprawiła, bo różne dokumenty i zapiski, tyczące się Was przepadły w bolszewii[40], a pamięć bardzo mi nie dopisuje.

Byłam po kuracji w Busku [Zdroju] u mojej córki Zosi[41] [Zofia, Maria, Franciszka] zakonnicy [Sacré Coeur] i z nią przypominałam sobie dawne czasy. Zosia była 10 lat w Polskiej Wsi w Poznańskiem, gdzie zajmowała się postulantkami i była asystentką, [o]koło 300–400 postulantek przeszło przez jej ręce. Teraz jest [= pracuje] w Zbylitowskiej Górze przy dzieciach[!].

Ewa[42] mieszka teraz w Kieleckiem. Bardzo im ciężko idzie. Ma dwóch bardzo miłych chłopaków, którzy w tym roku poszli do szkół w Sandomierzu. Bardzo miłe dzieciaki. Starszy nadzwyczaj zdolny, bardzo mego męża [Kazimierza Alexandrowicza] przypomina.

Stefan[43] ożenił się z bardzo miłą i dobrą osobą. Mają troje ślicznych, wesołych i żywych dzieci. Ma dzierżawę pod Jarosławiem. W tym roku, z powodu klęski posuchy, okropnie im ciężko, tem bardziej, że ma zaraz na konie [!] i na 30 sztuk, już 18 zdechło. Zawsze z wielką wdzięcznością wspomina dobroć sióstr w Łucku. Bardzo polecam jego sprawy modlitwom Waszym.

Antek[44] jest pilotem Lotu. Ożenił się. Ma dwoje dzieci oraz zawód bardzo ciężki, wyczerpujący, ale on to lubi.

W roku 1932, trzy najmłodsze moje córki [Madzia, Anusia i Jadzia] odziedziczyły po stryjach swoich [Alexandrowiczach] Wierszubę, tam gdzie była przez parę miesięcy [w 1921 r.] s. Stanisława [Szyndler] z s. Agnieszką [Biedrzycką][45]. Mają-

---

[40] *Bolszewia* – to potoczna nazwa terenów, zagarniętych arogancko przez rewolucję bolszewicką. Tu termin *bolszewia* jest synonimem Białej Cerkwi pod panowaniem bolszewików od 1919 r..

[41] Zosia, ur. w lutym 1903 r., w Derebczynce, podobna do babci – Stefanii Sobańskiej, matki Kazimierza.

[42] Ewa, najstarsza córka Alexandrowiczów, ur. 31 VII 1901 r. w Derebczynce, nauki pobierała w szkole Sacré Coeur. Wcześnie mając tylko 20 lat, 22 XI 1922 r. wyszła za mąż za Pawła Korytko, zamożnego ziemianina [majątek w Sowiej Górze] i majora I pułku Ułanów Krechowieckich w rezerwie. Miała z nim dwóch synów, Tomka (1925), i Stasia (1927). Matka Pawła z domu Rostworowska, była siostrą o. Jana, znanego i cenionego jezuity. Paweł Korytko miał 3 siostry, wszystkie 3 zakonnice. Najstarsza – w klasztorze Sacré Coeur, druga Teresa – karmelitanka i trzecia Maria – wizytka. Ewa po reformie rolnej, wysiedlona z Sowiej Góry, dostała 5 hektarów ziemi w Podgórzynie, niedaleko Jeleniej Góry, gdzie po śmierci męża [1939] gospodarowała.

[43] Stefan ur. w lutym 1905 r. ożenił się dość młodo z bardzo dzielną i roztropną panienką Zofią Jarecką. Mają troje dzieci: córkę Marię Teresę i dwóch synów: Andrzeja i Pawła. Mieszkają w Poznaniu. Stefan jest w ciągłych rozjazdach, bo pracuje w PGR-ach jako spec od koni.

[44] Antek ur. 12 X 1906 r., ożenił się w 1933 r. z wcześniej zaręczoną Wiesią Raszewską, koleżanką jego rodzonej siostry Madzi ze szkoły w klasztorze sióstr Sacré Coeur. Miał dwoje, dotychczas (2018) żyjących dzieci: Marię [Pia, Teresa, Janina], ur. w. 1934 r. i Antoniego, [Antoni, Maria, Kazimierz] ur. w 1936 r., to już czwarty w rodzinie o tym imieniu. Marysia, podobna do ojca, a tym samym do babci, po której odziedziczyła, duże szafirowe oczy, i piękne spojrzenie [...]. Stryjek Stefan mówił o niej, że jest tak rozsądna, że nawet jej matka nie potrafiła przewrócić jej w głowie. W 1952 r. skończyła wychowanie w klasztorze Sióstr Niepokalanek w Wałbrzychu. Wiesia Antkowa pracuje w biurze w Warszawie.

[45] Nekrologi tych sióstr znajdują się w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*, red. A.J. Kalinowska OSB, Olsztyn 2000, ss. 13–17 i 40–46.

tek był obciążony 600 000 zł. długu, [a] gospodarstwo i dom zupełnie zrujnowane. Od tego czasu tj. 1932 r. mieszkam tam i staram się ocalić, co można dla dzieci. Już pięć lat zeszło na procesach, sprawach, zmaganiu // się, ale teraz zdaje się, że może coś się im wydobędzie.

Tymczasem Madzia[46] ma miejsce i pracuje w Londynie. Anusia[47] również od paru lat jest na posadzie w Anglii lub Francji.

Jadzia[48] [jest] na drugim roku Uniwersytetu [im. Stefana Batorego] w Wilnie. I tak, z tak licznej gromadki, jedynie Jadzia od czasu do czasu wpada [do mnie] na niedzielę. Trzy ostatnie lata spędziłam sama. Szczególnie zimy w tej samotności były ciężkie. W tym roku [1937] zimuje w Wierszubie miss Holcombpe, którą chyba siostra pamięta z Białej Cerkwi – zacna i dobra, jak zawsze. Tak się ucieszyłam wiadomością, że macie już dom [zakonny] w Bereznem[49] i własny w Kowlu[50].

---

[46] Madzia (Magdalena, Zofia, Olga, Immaculata) ur. się w Białej Cerkwi w lutym 1910 r. Zdała maturę w szkole prowadzonej w klasztorze Sióstr Sacré Coeur. Następnie mieszkała trochę z matką, trochę z rodziną Stefana i trochę w majątku Pośpieszce. Potem wyjechała do Anglii, gdzie pracowała w ambasadzie do śmierci Antka. Po jego śmierci udała się w podróż morską i poznała tam swego przyszłego męża Anglika, w 1949 r. wyszła za mąż. Jest bezdzietna, ale szczęśliwa. Mąż jej pracuje w Afryce na koloniach i ona mieszka tam razem z nim. Co dwa lata mają półroczny urlop, który spędzają w Anglii. W 1952 r. Madzia podczas takiego urlopu pojechała do Włoch, by odwiedzić w Genui swą siostrę Zofię w klasztorze Sacré Coeur. Nazwisko Madzi po mężu jest Lindsay Britton.

[47] Anna-Maria-Róża ur. 4 IX 1912 r. w Białej Cerkwi, jak wszystkie jej siostry wychowana w klasztorze sióstr Sacré Coeur. Przed II wojną światową wyjechała do Londynu, poznała tam Stefana Dobrowolskiego z Kijowa. Gdy się pobrali, wyjechali do USA. Po tej wojnie przenieśli się do Meksyku, gdzie początkowo żyli w biedzie. Później zaczęli prowadzić aptekę i bardzo polepszył się ich status życiowy. Sprowadziła do siebie z Anglii swoją dawną kochaną *nurse* miss Holcompb *in Mexico-eleven thousand feet above the sea,* i jest, jak się zdaje, zupełnie zadowolona.

[48] Jadzia, [dla odróżnienia od matki swej Jadzi zw. Jadziną] ur. w sierpniu 1916 r. w Białej Cerkwi, najmłodsza z rodzeństwa była ukochanym, a [przynajmniej] najbardziej pieszczonym dzieckiem matki. Od dzieciństwa miała duże zamiłowanie do [pracy] w gospodarstwie domowym. Uważała za największą przyjemność w dzieciństwie, jak otrzymała do zabawy miniaturową szczotkę lub trzepaczkę. Po zdaniu matury w szkole klasztornej Sacré Coeur, studiowała z powodzeniem na Uniwersytecie w Wilnie, to tam poznała swego przyszłego męża, spolonizowanego Litwina o nazwisku Curulanis (wym. Kurulanis). Wyszła za niego za mąż, wbrew woli matki. Po wojnie Curulanisowie przyjechali do Polski i osiedlili się w Cieplicach, a później we Wrocławiu. Mają dwoje dzieci: 13-letniego Kazia i trzy lata młodszą Ewunię. Obawy matki okazały się słuszne, bo małżeństwo okazało się potem nieszczególne. Brat jej Stefan obiecał, iż razem z Ewą [ich siostrą] przekona Jadzinę, że ze względu na dobro dzieci nie powinna odchodzić od swego męża.

[49] Placówka zakonna Sióstr Benedyktynek Misjonarek powstała w Bereznem 13 maja 1936 r. Pierwsze siostry benedyktynki, które tu przyjechały to: s. M. Klara Staszczak, s. M. Bernadetta Suska, s. M. Walburga Jakubowska. Zamieszkały one w domu ofiarowanym uprzednio siostrom urszulankom SJK, przez hr. Emmanuela Małyńskiego, a przez nie odstąpionym Zgromadzeniu Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta, zob. ABMO, *Sprawozdanie, dotyczące Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta, za okres IV 1935–VII1 1939;* M.R. Wiśniecka, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta i jego działalność w latach 1917–1945*, Lublin 1968, s. 107–108, mpis AU KUL.

[50] W nowo wybudowanym w Kowlu gmachu, zw. „Antoninek" za pieniądze z kwesty, zwłaszcza w USA, już w jesieni 1932 r. zaczął funkcjonować przeniesiony ze starego budynku przy ul. Aptecznej sierociniec dla chłopców. „Antoninek" funkcjonował do czasu wkroczenia wojsk sowieckich na Wołyń we wrześniu 1939 r., A.J. Kalinowska, *Działalność Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i protektora ks. A. Jagłowskiego w okresie kowelskim i łuckim na Wołyniu,* w: *Benedyktyńskie Sympozjum Jubileuszowe*, pod red. tejże, Otwock 2017, s. 43–46.

Niech Siostra będzie tak kochana i da mi znać: ile Was jest razem w różnych domach [zakonnych], ile w nowicjacie. Najserdeczniejsze podziękowanie za tak hojną modlitwę. Nadal polecając pamięci Sióstr moje intencje, najpokorniej proszę Zgromadzenie co dzień, o akt strzelisty lub wezwanie do Matki Najśw. Nieustającej Pomocy w intencji prędkiego [!] spłacenia długów. W zamian obiecuję Mszę św. w Ostrej Bramie [w Wilnie] na Wasze intencje.

Na gruntach naszych w Pospieszce pobudowali ojcowie redemptoryści klasztor. Już od wiosny mieliśmy tam co dzień Mszę św., w tymczasowej kaplicy. Teraz będą już [odprawiać Mszę św. w kaplicy] klasztornej do czasu, aż się kościół wybuduje. Co do mnie, chcę postawić też kaplicę w samej Wierszubie. Proszę się pomodlić na tę intencję. Czy ks. Jagłowski zajmuje się jeszcze „Teresinkiem"? Czy widujecie go często? Proszę o wiadomości o wszystkiem, tak mnie to interesuje. Proszę mi dać znać, jeśliby któraś z Sióstr lub ks. Jagłowski miał być w Wilnie, postaram się z nimi zobaczyć. Łączę najserdeczniejsze wyrazy dla drogich Sióstr

szczerze w Bogu oddana
J[adwiga] Alexandrowicz

2. Wspomnienia Jadwigi Russanowskiej-Alexandrowicz (1881–1948). Itinerarum wygnańców na zsyłkę (VI 1940–VII 1944)

Oryg. rkps: Warszawa, W zbiorach prywatnych p. Marii Alexandrowicz-Gepper, wnuczki Jadwigi Russanowskiej-Alexandrowicz. Przepisanie z rękopisu – s. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB. Por. Cz. Bloch, *Deportacje ludności polskiej do Związku Radzieckiego w okresie II wojny światowej*, w: *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR. Studia historyczno-demograficzne,* pod red. ks. E. Walewandra. Lublin 1993, s.159–173.

WILNO – AŁTAJ

15 czerwca 1940 r. niedziela

– W drodze w nieznane, a raczej do „Łok[o]ta", tj. informacja od maszynisty pociągu, do którego nas w Nowej Wilejce wsadzono. Mamy podobno jechać trzy tygodnie. Od dawna ludzie się martwili i przygotowywali do tego wyjazdu. Trochę kpiłam, trochę tłumaczyłam, a sama wierzyłam, że jak Bóg tego zażąda – to i da siłę. Rano o 6 godz. byłam na Mszy św. u Ojców Redemptorystów [na Pospieszce = majątek Alexandrowiczów] – [mojego syna] Antka imieniny – a tak się jakoś wyrwać nie mogłam, jakbym czuła, że na długo będę pozbawiona tej pociechy.

14-go [czerwca] o godz. 5. rano wpadli do mego pokoju NKWD i dwóch z gminy. Wyrzucono wszystko na podłogę i po godzinnej rewizji oznajmiono mi, że mam się pakować w 20 minut, bo jestem przeznaczona na zsyłkę. Z początku trochę mdło na duszy, a potem *fiat* i prośba serdeczna, abym **ja jedna z rodziny mogła mieć ten przydział**, **aby Bóg raczył dzieci zachować**. Więc czym prędzej z pomocą pana Władysława zaczęłam pakować. Mniej więcej rozsądnie jeszcze w ostatniej chwili wyniósł mi materac, wiadro z prymusem i miednicę. Nie dali zabrać materaca z prowizją tak, że tylko kawałek chleba i trochę masła miałam ze sobą oraz cukier i kaszę

oraz butelkę oliwy, którą miałam wysłać do Kazachstanu. Biedna Jagódka Lichtarowicz, przynosząca pieniądze dla naszych, nie przeczuwała, że to będziemy same wieźć, bo pewnie i ją wywiozą. Pedo i żona przerażeni, p. Władysław zdziwiony, że jego nie biorą. Żegnamy się, proszę go, aby zaraz uprzedził – [moją córkę] Jadzię. Może Bóg da, że ocaleję.

Jadę ciężarówką w dżdżysty [po]ranek, po drodze [s. 2] spotykam nasze kobiety z AK jadące lub idące z mlekiem. Żegnają Krzyżem św. z przerażeniem w oczach. Z daleka Wierszubę widzę i trochę ciężko. W Nowej Wilejce jestem pierwsza w pierwszym wagonie pierwszego eszelonu. Pomału zapełnia się wagon. Mieszanina najdziwniejsza: [pani Pesia zna mnie, była zawsze na letnisku, na Kolonii], pułkownik Trepka z żoną i z synem, policjanci litewscy z żonami, żony naszych wojskowych, uczniowie szkoły rabinackiej w Lublinie, dwóch oficerów rezerwy. Rozwódki z Warszawy. Wieśniacy spod Wilna i Wilejki. Zabierają mężczyzn zdrowych i chłopów do innego eszelonu. Płacz, sceny rozdzierające, z zamieszania korzysta p. Cz. i drapnęła. Milczymy o tym, chowam jej bagaż pod burkę, aby jej nie zdradzić.

Rusza nasz eszelon. Płacz, gwałt. Intonuję: *Boże coś Polskę* i *Kto się w opiekę.* Pocieszam panią Stankiewicz, której mąż [został] gdzieś zagranicą, syna 17-letniego zabrali na dworcu. Wagon zamknięty na klucz, [mieści w sobie] 67 osób, urządzenie sanitarne [zrobione] z dwóch desek w środku wagonu. Pod ścianą wszędzie na około ludzie leżą pokotem i na marach na trzy piętra.

Na stacjach wyglądam przez jedno odkryte okienko. Przerażone twarze naszej ludności, której nie dają zbliżyć się do pociągu. Orsza, Smoleńsk, Wielkie Łuki. Z natężeniem śledzimy kierunek naszej jazdy: Wiatka, Kirów. Boże, czyżby Archangielsk był nam przeznaczony?! W wagonie jestem jedną z osób najstarszych, więc najlepiej pamiętam geografię, ale trudno wyznać się [!] z tymi wszystkimi zmianami nazw. Od Wiatki zbaczamy na wschód i tu przypominamy sobie, że w Wilejce mówił mi robotnik kolejowy, że **jedziemy** do stacji Łokot, 19–21 dni drogi, a zatem **do Kazachstanu.**

24 [czerwca 1940] o godz. 15.00 jest wieść, że Wilno zajęte. [s. 3] Jedziemy przez Perm, Świerdłowsk [Jekaterynburg]. Jedzenie [dają] co dwa dni gorące. Czasem przez 48 godzin [musimy wytrzymać] bez kropli wody. Po drodze [widać] coraz więcej pociągów z wojskiem.

29 czerwca, [...] oficer przejeżdżający rzuca nam dwie gazety, wskazując na NKWD. Natychmiast chowam jedną, a drugą oddaję na łup, nie [!] Anioła Stróża. Z chwilą gdy ruszyliśmy, domysły nasze stają się rzeczywistością: wojna; Wilno zajęte [przez Niemców?], walki na całym froncie. Bogu dzięki, że już się przenoszą poza naszą granicę. Szkoła rabinacka truchleje i zdaje się, że rada by popychała [!] wagony na Wschód. Eskorta nasza zdaje się nie rozumieć, że się cieszymy z wojny. Właściwie każdy rezultat tych zmagań jest dla nas pożądany, myślę, że dla nas weźmie to dobry obrót.

Zaczynają się choroby – dyzenteria, [nie ma] lekarstw żadnych, ani pomocy lekarskiej. Na szczęście mam jodynę i to nieco tamuje jej rozwój, ale nie pomagają nawet litrowe flaszki „O'ole Kołon" pani Pesi. *Spędzam większą część nocy, stojąc w okienku. Dojeżdżamy do Uralu. Stacja Ural w górach. Za parę godzin będziemy w Azji.* Wspaniała woda i powietrze górskie wspaniałe. Od przechodzących eszelo-

nów z wojskiem dowiadujemy się, że ofensywa idzie ogromną linią wzdłuż całej granicy od Bałtyku do Morza Czarnego, a raczej przez Besarabię do Morza Czarnego.

Już w Azji wypuszczają nas na 15 minut na łączkę. Pierwszy raz można nogi wyprostować i pomówić z mieszkańcami innych wagonów, których jest 60 kilka. Spotykam p. Edmunda od Szermanowicza, wywieźli go w niedzielę w nocy, Jadzia nie była wzięta i zdołała się ukryć. Spotykamy wciąż po drodze eszelony z Wilna, Rygi i Estonii. W jednym z nich poznaję zakonnicę, zdaje mi się, że karmelitankę. Jak ciężko bez pomocy duchowej i jak mało tego zrozumienia u [s. 4] rodaków. Skradziono mi burkę. Żal straty, ale sto razy więcej boli, że to ktoś z naszych zrobił. Dzięki Bogu, że maszyna jest, może coś szyciem zarobię.

Od przyjazdu do Barnaułu, stolicy Ałtańskiego kraju zostawiają na stacjach po 1–2 wagony, najczęściej w nocy, aby trudniej było się zorientować, gdzie naszych szukać potem. Alejsk, już podobno niedaleko, miejsce naszego wygnania.

30 czerwca Szypunów. W nocy wyładowują, wiozą do baraków strasznych – tam głodni i zmarznięci nocujemy na słomokach [3 wagony]. Rewizja, zabierają lekarstwa i dokumenty, mimo protestów. Konfiskują mi „Kolę", która mnie tak wspaniale podtrzymywała w drodze oraz szampon do włosów. Widząc, co się dzieje, udało mi się zgrabnie przemienić walizeczkę z apteczką i podnieść drugi raz do rewizji już przejrzaną walizkę. Ocalały moje drogie zapasy. Rozdzielają nas do sowchozów i kołchozów i wiozą strasznymi ciężarówkami. Drogi prymitywne. Najlepiej jechać stepem. Bliskość ferm poznaje się po większej ilości rdzewiejących w polu maszyn. Wożą nas przez cały dzień od „oddzielenija" do „oddzielenija". Nareszcie dostajemy w jednym z nich trochę gorących ziółek i znowu w drogę.

Nareszcie koło godz. 7-mej, po 10 godzinach jazdy, stajemy w *sowchozie Mołotowa*. Baraki piętrowe drewniane. Ludność bojaźliwie zbliża się. Podobno ostrzegali ich, że jesteśmy truciciele, miateżniki [?!], oficercze [?], pamieszczyki, popadie [= żony popów] i wszelaka swołocz. Później mówiła mi żona pastucha, że jak im to powiedziano, od razu wiedzieli, że musimy być porządni ludzie [!], ale bali się nam zaszkodzić. [Następnie było] trzy dni wypoczynku dla wszystkich. Tępimy pluskwy. [s. 5] Jedyna rzecz, która jest w wielkiej ilości, nie objęta systemem kartkowym.

Chcą mnie wysłać na roboty w pole, awantura ze starszym. Wykrzyczałam, połajałam i pogroziłam konstytucją stalinowską, że mi według niej winni są pensję i nazwałam go parasitem [= pasożyt!], który pali tylko papierosy w biurze i poszłam do domu. Jest z nami pani Parczewska, z domu Salinowicz, z dziećmi. Energiczna osoba, dzieci bardzo miłe.

Lipiec, a raczej sierpień, zdaje się 7. Goniec przynosi wiadomość o dogoworze z Czechami. Nadzieja, że będzie i z nami nie zawiedziona.

8 sierpnia [1940] NKWD ogłasza nam to – radość szalona – zmiana mała w postępowaniu władz lokalnych. Niechęć Litwinów wzrasta. Koleśniki fatalnie się zachowują. W sierpniu na mój list pisany do Kujbyszewa przychodzi odpowiedź; telegram i 500 rubli od Retincera. Radość moja, bo wiem, że dzieci, już będą uprzedzone, że żyję. Zdumienie mieszkańców. Zarabiam leczeniem i szyciem kostiumów. Wiele dobrych i życzliwych serc mi się zwierzało. Ochrzciłam trochę dzieci i tu w sowchozie nr 1, około kilkunastu. Biedacy. Idę do Szypunowa 45 km po sprawunki. Wracam 5-tonową ciężarówką na Nevii [?] most się załamuje, auto przechylam, pomału opada, węgiel sypie się do rzeki, 2 baby i ja, jak koty wyskakujemy,

a z brzegu już widzimy jak cały tył w wodzie, a przód tylko zaczepiony o belki trzyma się na wierzchu. A teraz trzeba z tymi 7 kg miodu maszerować z powrotem. Zarzekłam się takich wycieczek na przyszłość, ale Bogu dzięki za ocalenie. Pod wieczór dotarłam do [miejscowości], gdzie poprzedziła nas wieść, żeśmy się utopili. Rzeka ma tam koło 9 metrów głębokości. Auto rozebrali i kawałkami wyciągali [s. 6]. Na most narzucili nawozu i wszystko w porządku, komunikacja wznowiona. Bardzo miły staruszek inżynier, który pilnował cieląt w nocy, żona buchaltera, której dziecko ochrzciłam i mężowi medalik w koszuli zaszyłam. Marusia, która prowadziła żłobek, straszna [!] nauczycielka Anna Pietrowna, konfidentka NKWD kiedyś prowadząc dzieci szkolne w pole, jako rozrywkę pokazała im, jak myszkę polną słomką nadmuchać tak, żeby pękła. Straszny zwierz, ignorantka, jakich mało, pojęcia nie miała np. odległości Ałtaju od Smoleńska i po wzięciu tego miasta przez Niemców, ginęli ze strachu, że Niemcy już tuż są, a z drugiej strony oczekiwali z nadzieją, że będzie lepiej. Wielu wtedy popaliło, dla pewności, portrety Stalina. [Dochodziły] stale sprzeczne wiadomości. Co [więc] mamy robić. Na depesze i karty do Kujbyszewa żadnej wiadomości, ani odpowiedzi się nie otrzymuje. Czy mamy jechać do znośniejszego klimatu, czy urządzać się na miejscu – nic nie wiadomo.

Co do mnie pragnę sama jechać gdzieś najbliżej granic Persji lub Afganistanu, aby legalnie lub nielegalnie przedrzeć się w okolice zajęte przez Anglików. Żniwa zaczęte w końcu czerwca trwają ciągle. Ziarno się sypie, maszyny, kombajny psują się. Ziarno zgromadzone na toku w ogromnych kupach mokre [?], rośnie. Wtedy biorą się do pokrywania dachów słomą gnijącą na polu. W nocy wywozi się po kilkanaście kamionetek [= furgonetka] zrośniętego żyta lub pszenicy do jarów. Stare auta reperuje się blaszankami i dyktą i wysyła na front. *Wsio dla fronta.*

Pobór coraz dotkliwszy. Zostają tylko partyjni i kaleki. We wrześniu biorą częściowo i partyjnych. Nam nie dają [pozwolenia] jechać – widać na brak robotnika [!].

Nareszcie [s. 7]. **28 października** [1940] końmi, wołami i piechotą – wyjeżdżamy. Żegnają nas serdecznie. Mnie baby obdarowują masłem i obarzankami, a że sobie upiekłam gęś w wilię, więc zaprowiantowana jestem uczciwie na drogę. W Szypunowie trzymają nas cztery dni na dworze. Nie pozwalają kolejowcom dać naszym schroniska. Z p. Polą Honorko i Ksenią wyjeżdżam naprzód. Pani Parczewska zostaje z dziećmi, doczekała się w dwa dni potem transportu. Zerwała stosunki [że ja jestem niepewny kompan!]. Po kolei człowiek się przekonuje, że tylko na Pana Boga liczyć może.

W Taszkencie nocujemy na dworze 3 noce wśród tłumu uchodźców. Cały plac, ogródek itp. zapchane uchodźcami. Pan Kwapiński który reprezentował [?], przyjmował ludzi na korytarzu i tylko zbywał. Żadnej organizacji, żadnej myśli ani wskazówki. Na pytanie dokąd mamy się udać [odrzekł] „Świat literacki i artystyczny kieruję w okolice Adrianu i koniec". Nawet porcji chleba tam się nie dostało. Razem z nim była Ordonka. Z największym trudem dostajemy się do wagonu i jedziemy do Samarkandy, gdzie jest punkt *randez-vous* z eszelonem Rubcówką, którym mieli jechać Parczewscy i reszta znajomych. W drodze zaznajamiamy się z bardzo miłą Rosjanką. Wychowana w Warszawie [ojciec jej jenerał] i w Petersburgu, matka Uzbeczka. Ona śliczna, czarne dwa warkocze i suknia w rodzaju przykrycia na łóżko-czerwono-złote. Mąż jej jenerał na froncie. Ona uciekała z Moskwy do Frunze [?] – ślicznego miasta w Uzbekistanie, gdzie zająć się miała miejscową sztuką ludową.

Sama ślicznie i śpiewała i grała. Bardzo miła [s. 8] osoba, po francusku bardzo dobrze mówiła i doskonale wychowana. W Lorovaja [?] rozstaliśmy się.

W Samarkandzie znowu 3 dni nocujemy na dworze: drzewa, kanały z wodą. Z biedą można dostać coś do jedzenia. W nocy ciągle trzeba czuwać: tłumy uchodźców z Moskwy i Donbasu, Żydów mnóstwo, Polaków całe obozy. Wszystko czeka zmiłowania Bożego. *Cała ewakuacja zupełnie bezplanowa, co do nas*.

Eszelony idą naprzód, w bok etc. Spotykam Nakonecznego z Suchodołu. Po czterech czy pięciu dniach przyłączamy się do nich i decydujemy się jechać na kołchoz. W Samarkandzie starej ciekawy meczet Timur-leuka, tak jak wszystkie budowle gliniane z mozaikami. Hiarle, niegdyś należące do Persji, połączone drogą, [złota droga do Samarkandy] z Aszchabadem, mieszkańcy Uzbeki, szlachetna rasa o starej kulturze. Kobiety ślicznie ubrane, mnóstwo warkoczy, nieraz 30 parę, krucze włosy, suknie jedwabne, bardzo barwne, przeważnie purpurowe karmazynowe, nawet boba malutkie noszą bransolety na rękach, nieraz kulczyk w nosie. Tkają bardzo ładne dywany. Z młodszymi można rozmówić się po rosyjsku. W czasie naszego pobytu w latach 1942–1943, [było] wielkie niezadowolenie, bo zmieniali im litery łacińskie, których w swym języku używali, na rosyjskie.

Mężczyźni noszą już z dawnego stroju przeważnie tylko czapeczki aksamitne czerwone haftowane i pantofle. Kobiety więcej swój strój zachowują, szczególnie z okolic. W mieście, jak wszędzie mieszanina wszelkich narodów.

W nocy wyjeżdżamy autem z całą paczką Nakonecznego do przystanku kolejowego pod Samarkandę. [s. 9] Stąd nas arabami mają dowieźć na kołchoz. Jazda szalona, bo auto ciężarowe wojskowe, śpieszy się i boi. Płacimy razem trzysta rubli i zostajemy zdeponowani koło przystanku nad rzeczką, pod wielką figą, na polu bawełny. Bardzo ciekawy krajobraz. Karawany wielbłądów, które wożą bawełnę i ryż. Ogromne dwa „zawody" magazynują te produkty, głównie dla potrzeb wojska. W polu kobiety i dzieci zrywają bawełnę do fartuchów z wielu kieszeniami, gdzie ją gatunkami składają. Kąpiemy się w rzece i tępimy wszy, których kilka złapał człowiek. Cudowna noc, gwiazdy tak jasne i bliskie. Księżyc jakoś więcej złoty. Z oddali słychać dzwoneczki wielbłądów one powoli i dziwnie cień ich wygląda przy księżycu. Posyłam dwóch mężczyzn na kołchoz. Po 24 godzinach wracają dwoma arabami. Obejrzeli mieszkania niezłe. Da się je dostosować dla nas. Wyjeżdża reszta.

Zostaję tylko z Nakoniecznymi i rzeczami na trzeci transport. Idę po chleb i spotykam cały transport z Rubcówki. Pani Parczewska komendant jednego wagonu [jest] bardzo mało życzliwa. Umieszczam się sama z państwem Swanickimi, których znałam z Kijowa w 1918 r. – bardzo poczciwi i zacni ludzie. Razem jedzie pani Garalińska z 3 ślicznymi córeczkami [mającymi] 3, 5, 7 lat. Po różnych przeprawach dowiaduję się od rozentuzjowanych pań, że dowodzi ich eszelon por. Piszczak, prawdziwy Kmicic, mąż opatrznościowy itp.

P. Parczewska na baczność *su jure, que par lui.* Pokazuje się, że z Rubcówki dotarli do doliny Audijanu, jednej z najżyźniejszych i najpiękniejszych okolic, ale tam panie dostały histerycznego ataku, że ich dzikusy nożami zabiją. Mieszkańcy bardzo życzliwie usposobieni dawali mleko i chleb naszym uchodźcom.

Tam Piszczak [s. 10] kreował się na wodza i obiecując złote góry, pojechał z transportem na południe, jadąc przez Samarkandę, Kogan. Dowieziono nas do Tarabu [Farabu?], portu nad Amudarią. Rzeka śliczna, po drugiej stronie miastecz-

ko, do którego z największymi trudnościami nas puszczono. Tam obozujemy do 7 grudnia. Pierwsza Msza św. bez ornatu, w filiżance, zamiast hostii – placuszki. Może to pierwsza w tym zakątku świata. Warunki mieszkaniowe straszne.

Początkowo obozujemy na dworze, skąd gwałtem chcą nas wytransportować barkami w stronę Morza Aralskiego. Pan Iwanicki z pułkownikiem Trepką [lekarzem?] i bratem jego decydują się jechać. Wracając z obchodu chorych, znajdują rzeczy już jadące na przystań. Tam na barce wieczorem, zrzuceni na dno żelazne bez desek w towarzystwie zawszonych Żydów, zbuntowałam się i z pomocą naszego żołnierza, wzięłam swoje manatki cichcem na brzeg. Łatwo to przychodzi, bo noc ciemna, a na barce i w porcie ani jednego światła. Reszta naszej kompanii idzie za moim przykładem i znowu znajdujemy się w obozie. Noce bardzo zimne: deszcze i przymrozki. Zaczyna się epidemia odry, bardzo ciężkiej u dzieci i młodzieży. Oddają nam do dyspozycji baraki przewiewne, w których o tyle lepiej jest, że na głowę deszcz się nie leje. Umiera na sali parę osób. Babka sparaliżowana, zostaje dwoje wnucząt. 5 osób dysponowano na śmierć. Ks. Busiuk ich wyspowiadał i zaopatrzył. Co dzień przybywa mogił. W szpitalu rosyjskim leży dużo chorych. Drożyzna i głód coraz większe, nic dostać nie można. Nieraz bez obiadu obyć się trzeba. Straszny biedak [s. 11] wielki sędzia ze Lwowa w ranach i w łachmanach. Nazbierałam trochę sitowia dla niego i staram się dostać dla niego zupy. Biedni Trepkowie też głodują bardzo. Nareszcie po siedmiu tygodniach *władze bolszewickie decydują, że wobec naszego oporu wyjazdu na Amudarię, muszą nas gdzieś wysłać*.

Mieszkam z Iwanickimi w miasteczku i ochrzciłam tam dziecko. Stale, co parę dni pogłoski, bieganie z rzeczami na dworzec i z powrotem, scysje między komendantami. Jeden transport; z policją i częścią ludności cywilnej kapitan Świetlik wyjeżdża z powrotem w stronę Audijomu i podobno bardzo dobrze się urządził.

Nas wiozą przez Samarkandę, Taszkent do Turkiestanu, do Sergo w górach Karateum [Karateru, Karatein] – malutka stacyjka w górach. Kopalnie [s. 12] ołowiu [rudy]. Oseraj, większe miasteczko, przymierają ludziska z głodu – chorują. Chodzę z apteczką, bo biedny doktor chory ma bardzo posuniętą awitaminozę. Daję nie tylko wskazówki i łażę z lekarstwami. Codziennie parę osób umiera, co parę dni wywożą gwałtem część ludności za góry.

16.12. [**1943**] umiera mała Krasińska – szczury pogryzły ją w nocy. Matka z drugą córką – odesłana do szpitala w Oseraj.

24. [12.1943] Okropna wigilia z pijanym Piszczakiem i już Moskalem, p. Święcicką. Boże ratuj mnie! S. Iwanicki bardzo ciężko chory po wczorajszej ekspedycji do Oseraj, zastrzyki i wiadomo, że H. Krasicka umarła w szpitalu. Idę tam po matkę z Joasią. Ubieramy nieboszczkę, załatwiam sprawy pogrzebowe i odprowadzam p. Krasińską [!].

Nareszcie wyjazd do Turkiestanu. Część osób wysłana jest na kołchoz International. Część, która ma stanowić sztab [por. P.p. Sw.] zostaje w Turkiestanie.

[s. 13] **Przerwa w pisaniu**

19.02. [1944] Pani Frazerowej nieoczekiwana wizyta. Wiadomości o śmierci [14 II 1943, syna lotnika] Antka i o wyjeździe [córki] Madzi do Nairobi. *Fiat* – że był już gotów do nowej ojczyzny. Biedna Madziuchna taka sama i teraz ta jej jazda. Boję się, że robi to dla mnie.

20.02.1944. Pan Kollat wysyła depeszę do Londynu i Nairobi. Msze św. za Antka wszędzie się odprawiają – gregorianka: ks. Myszkowski.

23.02.1944. Jadę do Gulhale do Frazerów. Od tylu lat czuję się jak w domu na wsi – żadnej parady ani ceremonialności. Na lunch 2 generałów perskich; z żoną jeden *charge d'affaires* – szwajcarski z żoną. Ona wróciła teraz ze Szwajcarii przez Turyn, Mediolan, Belgrad, Peszt i Ankarę. Pan Buczek z naszego poselstwa z żoną. Mrs. Parsous – głównie o ogrodach i stosunkach naszych w towarzystwie. Staram się rozjaśnić im „obscura" [= sprawy niejasne].

[s. 14] Czwartek rano wracam i dowiaduję się, że jadę do Nairobi we wtorek. Cały dzień zatruty rewizją i rozmową z Kaweckim. Lament i rozpacz między?..., jeszcze w dodatku trzy dni świąt muzułmańskich i rekolekcje w domach, a zatem wiele czasu zabiera. M. Krasicka i [jej?] siostra szalenie poczciwie pomagają, jak mogą. Krysia Peszyńska pierze im i prasuje.

9.03. [1944] Msza św. obecny S. Kowu. [...], babcie myślą, że to ślub!!!. Jazda do Gulhed. Pan Trepka mnie odwozi.

Shechau. Tyle dobroci od Pani doznanej na zawsze zostanie w pamięci. Odjazd o 6.30. Na stacji: Kollat, Halinka M. i Jadwinia Mielżyńska. Okropna noc. Na dokładkę otrzymujemy do kohorty 7 osób, w przedziale jeszcze matkę z 4 bachurami, które ludziom łokcie i nogi kładą na plecy i twarz. Państwo Starzyńscy siedzą wygodnie z kom. [..?] Tu pan K. zaznacza [s. 15] bardzo wyraźnie swój charakter o 100%, wyższy od mojego. Niech i tak będzie. Zresztą bardzo poczciwie dzieli się prowiantem, bo mój [zostawiłam] w bagażu. Pierwsza większa stacja Azersk Sultanbad; ze stepu przechodzimy w góry o oryginalnych konturach ośnieżone. W wąskiej dolinie, którą jedziemy; winnice, sady spod śniegu oziminy; wysokość wielka, śniegi leżą.

11.03. [1944] Achwar[z], w nocy przejeżdżaliśmy przełęcze 9 tuneli. Kolej budowana przez Niemców, skończona przez Anglików. Obecnie objęli ją Amerykanie. Południowe stoki – zupełnie inna formacja nawarstwione, trochę jak Janggul. Robi wrażenie fantastycznych zamków. Min. Kap. coraz bardziej swe cechy ujawnia i daje odczuć nicość moją. Pan Szmidt komendant pociągów taki spokojnie miły. Wszystko jest cicho spokojnie załatwione. Bardzo miły, dobry człowiek. [s. 16].

W Achwarzu p. K. bardzo ważny. Otrzymujemy lokal Komendy Obozu, gdzie w 5 osób mieszkamy, a cały dzień 3–9 urzędniczek załatwia sprawy; jedzenie w kantynie ofic[yny?] możliwe.

16.[03] 1944. Przyjeżdża nowy delegat p. Golusińska i nowe porządki. Chwała Bogu, że [jest] kaplica o parę kroków i co dzień Msza św., a kapelan podlega zarządzeniom.

Dwa tygodnie [byłam] w szpitalu. Leczył mnie Hindus na astmę, ale że miałam proszki Dovera, więc jakoś się wygrzebałam. O wyjeździe mowy nie ma przed końcem kwietnia [30 kwietnia].

Obóz perski cywilny [jest] na tym samym placu co perska załoga. Szpital hinduski, amerykańska obsada; w dodatku często amerykańscy goście.

12. [04.1944]. Dostaję paczkę od Reda, list [córki] Anusi, fotografię jej, [synów] Stefana i Antka. 14-y miesiąc od śmierci Anteczka, mojego najdroższego. Radio coraz gorsze wiadomości z Polski przysyła. Niepokój o [własne dzieci] Ewę, Stefana i Jadzię.

[s. 17] **18.04. [1944].** Podobno mamy jechać między 23 a 30 kwietnia. Daj Boże nowy krok bliżej do kraju i do swoich. Jeszcze jedne święta na pustyni. Rezurekcja o 5.30 rano, potem praca w szpitalu i miły obiad świąteczny. Po południu bójki i awantury, kilku porżniętych i poranionych. Nic dziwnego, bo wysyłają z wojska notorycznych bandytów i złodziei do obozów cywilnych.

Ś[roda] W[wielkanocna] – wielkie nabożeństwo za ofiary smoleńskie. Czwartek – dowiadujemy się, że Rosja zrywa stosunki dyplomatyczne z powodu zażądania przez Polskę Komisji Czerwonego Krzyża Międzynarodowego**.** I Niemcy i Rosja [nie] byli wolni od tego [mordowania]. Pewnie inicjatywa niemiecka, a wykonanie rosyjskie. [tak! = podkreślenie moje AJK.]

Jest pogłoska, że mamy jechać do Carrachi w ciągu tygodnia. Co daj Boże. Amen. Pobyt w Achwazie był dziwnie ciężki, uratowała mnie praca w szpitalu.

[s. 18] Siostry: Proweus [i] Tarnowska – bardzo miłe. Halina Nahrebecka z Białej Cerkwi, jedna z najwartościowszych, które spotkałam. Achwar [piekło] leży nad Karuną, dopływem Szat el Arabu. Pustynia w odległości 30 km. Ruiny starożytnego miasta i wykopaliska francuskie. Trochę palm daktylowych, trochę szarych topoli i tamaryszków. Dużo sępów [komisje sów?]. Nad kanałami pola ryżu, lucerny, dalej trzcina cukrowa, poza tym pustynia, żar, pył i muchy.

30 kwietnia [1944] – Dziś wieczorem wyjeżdżamy wygodnie koleją, wagon pulman. Z rana około godz. 4, min. 30. Widok stereotypowy wschodu [słońca]. Palmy, pustynia, kanały, palmy, znowu pustynia itd. Wyładowanie w wielkim porządku. Kabina na drogę z p. J. i S. Spanie w szufladach od komody. W życiu się tyle nie pociłam, co na tym okręcie.

1 [maja 1944] – dobre wiadomości z frontu fenickiego.

[s. 19] Poznałam miłego doktora, bo *byłam tłumaczką w szpitalu na okręcie i brali mnie za „matron*". Bardzo miły młody Alfred Stead, felczer, [który] stale poił mnie zimną lemoniadą i na pożegnanie ofiarował mi swoją fotografię. Bardzo smutny wypadek śmierci małej Danuśki Dombrowskiej i mnie wypadło być przy skonie dziecka i biednej matce o tym donieść. Nadzwyczaj ładnie znaleźli się Mr Armstrong While przeniósł zaraz do kabiny i bardzo ładny list napisał.

P.K. coraz bardziej się dziwaczy, aż przykro. I rada jestem, że mnie szpital tak zajmuje czas, że prawie cały dzień tam siedzę.

3 maja [1944] – wyszedł bardzo blado, ale trudno. W ogóle widzi się coraz lepiej, że bardzo, bardzo sprytnie wszystko, co bardzo zdolne było do czynu, zatrzymali lub wyniszczyli.

7 maja [1944] – Dojazd – morze bardzo spokojne; nie mniej parę osób czuje się w obowiązku chorować.

[s. 20] Zdaje się, że bardzo to jest dystyngowane.

Jazda przez Carrachi – miasto bardzo miłe. Ładne wille. Każda w ogrodzie – śliczne kwiaty. Drzewa – rodzaj mimozy o pomarańczowych kiściach, jakieś krzewy, prawie bezlistne okryte lila i purpurowym kwieciem. Ale obóz straszny – namioty na 40–60 osób na szczerej pustyni. Jedna satysfakcja, że p. K. ma ten angielski obóz, o którym tyle opowiadał nam, że to niepolski obóz. Jedna nazwa na to: koncentracyjno-kontemplacyjny – nikogo nie wypuszczają do miasta bez przepustki i eskorty.

Wczoraj 15 [maja] 1944] Byłam w mieście, dzięki [znajomości] języka angielskiego. Poszłam sama, załatwiłam sprawunki i posiedziałam spokojnie w chińskiej *notabene* bardzo przyzwoitej restauracji, pijąc za „anny" zimny *pive aplfesąnasli.*

18 maja [1944] *Odwieziono mnie do szpitala*. Znowu ta sama historia co w Auchwarzu. Człowiek [s. 21] całą noc leży w potach, prześcieradło i koc mokre, potem nad ranem zimny wiatr i gotowy bronchit. Tu w Carrachi szpital wojsk angielskich śliczny. Mnóstwo powietrza. Wiatrak na każde cztery łóżka. Łazienka stale czynna. Można się kąpać i 3 razy na dzień. Jedzenie bardzo dziwne: np. rano *becon+ eggs* [= bekon z jajkiem], w pół godziny potem słodki *porridge* [= słodka owsianka], 15 minut potem herbata słodka z mlekiem. O 12-tej ryba i słodka galaretka zalana *custardem* [= sos angielski], tak słodka, że aż mdli. Jarzyny zupełnie na słodko.

23 [maja 1944] Wizyta Stańczyka z Haluchem i lady Dow. Boże odpuść, ale Ministerstwo Propagandy, powinno mu zabronić ruszać się i ludziom pokazywać. Haluch bardzo uprzejmy i nawet serdeczny, mówiliśmy dużo.

Nie jestem zachwycona angielskimi porządkami, dziwne kontrasty: przy nadzwyczajnym porządku horrendalne rzeczy, np. *Aje* pakują [s. 22] palce do jedzenia, łażą po łóżkach dla zdjęcia moskitier. Ludzie chorzy piją z butelek nie oznaczonych numerem dla każdego, itp. Leczenie też bardzo dziwne: Parę butelek z litrowymi miksturami; albo się ją dostanie, albo nie, o ile siostra zapomni. I tak raz dostałam 7 razy, a na drugi dzień tylko raz. Najpraktyczniej mieć swoją apteczkę pod ręką, co i robię, i pomaga!

Usługują Hinduski, bardzo miłe i ślicznie, ubrane w sari i mnóstwo klejnotów. Jest jedna, która ma bransolety i pierścionki na nogach, rękach. Kolczyki po 5 i 6 w jednym uchu, [w] nosie. Szpilki z łańcuszkami, itp. Bardzo lubią kwiaty i w ciemny kok wpinają zawsze jakiś kwiat czy gałązkę. Są między nimi katoliczki. Papużki, ładne zwierzątka, pół szczura, pół czarno-białej paskowanej wiewiórki odwiedza[ją] nasz szpital. Krowy prawie tak majestatyczne jak wielbłądy, czerwone [s. 23] z garbem i dojkami ogromnie długimi. Rano pędzi je [na pastwisko] pastuch [ubrany] w peplum białym z czerwonym brzegiem. Głowę i brodę [ma] pomalowane na rudo, ręce obwieszane bransoletami. Majestatycznym gestem każe się ludziom usuwać z drogi.

5 lipca [1944] Opuszczam szpital, bo wieść się rozchodzi o nowym transporcie do Afryki.

9 [lipca 1944] Wyruszamy. Morze bardzo burzliwe [najgorszy okres na jazdę po Oceanie Spokojnym [Pacyfik], ale pod opieką Matki Bożej wyruszamy. Jazda okrętem na Nevasie. Na szczęście na drugi dzień państwo St. opuszczają kabinę i mieszkam z małą dziewczynką z sierocińca, [po paru dniach pobytu z siostrą]. Po paru dniach choroby biorę się w szpitalu do pielęgnowania Stuarta Funnel. Operacja – poziom lekarski angielski i nasz dr Żyd Koch bardzo dobry jako lekarz, czysty i jasny w swej diagnozie.

[s. 24] Mombassa. Spotkanie z [córką] Madzią, która mi oznajmia o swoim ślubie z Lindsayem Britton sekr.

Cal. w Bathurst. Gambia!

[s. 25] [Adresy?] J.R. Davidson dr Mayor I M S, 16 Windsor st. *Edinburgk*

Żołnierz chory z Nevasy Mr. Stuart Funnel, 36 Ross Road Wallington Surry, *England*

Leverburgk Starris *Gotland*

Alfred Stead Bar Lane Boro' bridge Kuaresboro', *Yorks*

4265562 R A M C Depot Beolali *Ind.*

PANI JADWIGA RUSSANOWSKA-ALEXANDROWICZ I JEJ ZASŁUGI DLA POWSTANIA I POCZĄTKOWEGO FUNKCJONOWANIA ZGROMADZENIA SÓSTR BENEDYKTYNEK CZYNNYCH W BIAŁEJ CERKWI KOŁO KIJOWA (1917)

STRESZCZENIE

Na Kresach II RP w dwudziestoleciu międzywojennym polskie rody ziemiańskie, z reguły wyznania rzymsko-katolickiego, w duchu nauki Chrystusa, pomagały często biednym i osieroconym dzieciom w przygotowywaniu się do życia dorosłego, a rannym na wojnie służyły medyczną pomocą. Klasycznym przykładem tego jest żyjąca na Podolu rodzina państwa Alexandrowiczów: Kazimierza i jego żony Jadwigi, szczególnie zaś „Jaśnie Pani" Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, która mimo swej licznej rodziny potrafiła znaleźć czas i pieniądze, by zapewnić, możliwie najlepszą opiekę i edukację sierot. Na dłuższą metę i przy wzroście podopiecznych nie można było jednak sprostać tak trudnym wyzwaniom w czasie inwigilacji zaborców, dlatego też szukała chętnych i wiarygodnych ludzi do pomocy, zwłaszcza sióstr zakonnych. Dotychczas takimi nielegalnymi sprawami zajmowały się w ukryciu siostry bezhabitowe, np. honoratki, czy też Siostry od Aniołów, itp. Tym razem było trochę inaczej. Nadarzyła się doskonała okazja do spotkania. Z jednej strony, pani Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, szerokie i otwarte serce mając, czyniła starania, by zorganizować obsługę stałej opieki i edukacji sierot. Z drugiej strony s. Jadwiga Józefa Kulesza wysłana z Rzymu przez M. Kolumbę Gabriel na kwestę w strony rodzinne, na Kijowszczyznę, na rzecz nowo powstałego tam Zgromadzenia Suore Benedettine di Caritá, za pośrednictwem kuzyna ks. Jana Wüstenberga została zarekomendowana „Jaśnie Pani" Jadwidze Russaanowskiej-Alexandrowicz i doszło do spotkania w majątku Derebczynka na Podolu. Wynikiem tego spotkania i dobrej współpracy tych dwóch pań powstała decyzja o założeniu w Białej Cerkwi Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych. Podjęto pracę i starania w tym celu. Po spełnieniu wszystkich wymogów *Prawa Kanonicznego* w tej sprawie,

24 czerwca 1917 r. odbyły się w Białej Cerkwi w dworku o 10 pokojach, odkupionym przez protektorkę hrabinę Stefanię Sobańską od hrabiów Branickich – pierwsze obłóczyny 6 Sióstr Benedyktynek Czynnych – pierwszej w międzywojniu placówki zakonnej habitowej w diecezji Łucko-żytomierskiej. Kapelanem został ks. Antoni Jagłowski. Niedługo się siostry benedyktynki i pani Alexandrowicz cieszyły się tym sukcesem, gdyż nadciągała już na Kijowszczyznę złowroga fala bolszewizmu, która niosła śmierć i pożogę. Ta odzyskana wolność i suwerenność Polski była już wkrótce ogromnie zagrożona i traciła swój wigor przez podpisane złowrogiego paktu Ribbentrop-Mołotow (IV rozbiór Polski) i II wojna światowa.

MRS JADWIGA RUSSANOWSKA-ALEXANDROWICZ AND HER WORK FOR ESTABLISHMENT AND INITIAL FUNCTIONING OF THE CONGREGATIONS OF ACTIVE MISSIONARY BENEDICTINE SISTERS IN BIAŁA CERKIEW NEAR KIEV (1917)

SUMMARY

On the Borderlands of the Second Polish Republic in the interwar period Polish gentry families, usually Roman Catholic, in the spirit of Christ's teachings, often helped poor and orphaned children in preparing for adulthood, and wounded in the war served medical help. A classic example of this is the Alexandrowicz family Kazimierz and his wife Jadwiga in Podolia, especially „Ladyship" Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, who despite her large family was able to find time and money to ensure the best possible care and education of orphans. However, in the long run and with the increase in charges, it was not possible to overcome such difficult challenges during the surveillance of the invaders, which is why she was looking for willing and reliable people to help, especially religious nuns. Until now, such illicit matters were dealt with in the secret of non-gigabit sisters, such as honoraria or Sisters from Angels, etc. This time it was a bit different: There was a great opportunity to meet: on the one hand, Mrs. Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz, wide and open heart having made efforts to organize permanent care and orphan education. On the mother hand, M. Jadwiga Józefa Kulesza sent from Rome by M. Columba Gabriel to the family issue in Kiev for the newly formed Congregation Suore Benedettine di Caritá, through the cousin of Fr. Jan Wüstenberg was recommended „Ladyship" Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz and there was a meeting at the Derebczynka estate in Podolia. The result of this meeting and good cooperation of these two ladies was the decision to found the Active Benedictine Sisters in Biała Cerkiew. Work and efforts have been undertaken for this purpose. After meeting all the requirements of Canon Law in this matter, in the 24th of June, 1917 took place in the Biała Cerkiew in the manor with 10 rooms, bought by the Countess Stefania Sobańska from counts Branicki – the first investiture of 6 Sisters Benedictine – the first in the interwar habitat in the Łuck-Żytomierz diocese. The chaplain was priest Antoni Jagłowski. Not long the Benedictine sisters and Mrs. Alexandrowicz enjoyed this success, as the ominous wave of Bolshevism, which carried death and conflagration, was already approaching the Kiev region. This regained freedom and sovereignty of Poland was soon greatly threatened and lost its vigor through the signed ominous Ribbentrop-Molotov Pact (IV Partition of Poland) and the Second World War.

Translated by Bożena Grocholska-Dudziak

JADWIGA RUSSANOWSKA-ALEXANDROWICZ UND IHRE VERDIENSTE UM ENTSTEHUNG UND ANFÄNGLICHE TÄTIGKEIT DER ORDENSGEMEINSCHAFT VON MISSIONSBENEDIKTINERINNEN IN BILA ZERKWA BEI KIEW

ZUSAMMENFASSUNG

Auf früheren Ostgebieten der Zweiten Polnischen Republik in der Zwischenkriegszeit halfen polnische, meistens römisch-katholische Gutsbesitzerfamilien im Geiste der Lehre Christi den armen und verwaisten Kindern bei der Vorbereitung auf das Erwachsenenleben. Sie leisteten den im Krieg Verwundeten medizinische Hilfe. Ein klassisches Beispiel dafür ist die in Podolien lebende Familie Alexandrowicz: Kazimierz und seine Frau Jadwiga. Vor allem „gnädige Frau" Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz war diejenige, die trotz ihrer großen Familie, Zeit und Geld finden konnte, um die bestmögliche Versorgung und Ausbildung von Waisen zu gewährleisten. Auf längere Sicht war es unmöglich angesichts der steigenden Bedürfnissen der großwerdenden Schützlinge den schwierigen Herausforderungen gerecht zu werden. Das war umso schwieriger, weil die Familie von Besatzern überwacht wurde. Aus diesem Grund suchte Jadwiga Russanowska nach hilfsbereiten und zuverlässigen Menschen und wandte sich vor allem an die Ordensschwestern. Bisher beschäftigten sich heimlich mit solchen illegalen Angelegenheiten die kuttenlosen Ordensschwestern, zum Beispiel Dienerinnen der Allerheiligsten Unbefleckten Jungfrau Maria oder Schwestern der Engel, usw. Dieses Mal war es ein wenig anders. Es bot sich die Gelegenheit zu einem einzigartigen Treffen. Auf der einen Seite bemühte sich gutherzige Jadwiga Russanowska – Alexandrowicz darum, einen ständigen Pflege-und Bildungsdienst für Waisen zu organisieren. Auf der anderen Seite wurde Jadwiga Józefa Kulesza, die aus Rom von M. Colombe Gabriel zum Zwecke der Durchführung einer Spendenaktion in die Region von Kiew (man sammelte Gelder für die dort neu gegründete Ordensgemeinschaft Suore Benedettine di Caritá) entsandt wurde, der Wohltäterin Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz vom Cousin des Priesters Johannes Wüstenberg empfohlen und auf diese Weise kam es dazu, dass sich beide Frauen im Landgut Derebczynka in Podolien miteinander trafen. Aus dieser Begegnung und guter Zusammenarbeit beider Frauen resultierte die Entscheidung, in Bila Zerkwa die Ordensgemeinschaft der Missionsbenediktinerinnen zu gründen. Zu diesem Zweck wurden Anstrengungen unternommen. Nach Erfüllung aller Anforderungen des kanonischen Rechts in dieser Angelegenheit, fand am 24. Juni 1917 in Bila Zerkwa in einem von der Förderin Gräfin Stefania Sobańska erworbenen Gutshof mit 10 Zimmern, der von der Adelsfamilie Branicki abgekauft wurde, die erste Zeremonie der Einkleidung von 6 Ordensschwestern. Das war die erste Kuttenordenseinrichtung in der Zwischenkriegszeit in dem Bistum Luck-Schytomyr. Zum Kaplan der Nonnen wurde Priester Antoni Jagłowski. Leider konnten sich Benediktinerinnen und Frau Alexandrowicz nicht lange über diesen Erfolg freuen, weil den Oblast Kiew bereits düstre Welle des Bolschewismus bedrohte, die Tod und Feuerbrunst mit sich trug. Die von Polen wiedergewonnene Freiheit und Souveränität wurde mit der Zeit stark gefährdet und bald durch die Unterzeichnung des feindseligen Hitler-Stalin-Paktes [4.Teilung Polens] sowie infolge des Zweiten Weltkriegs endgültig verloren.

BIBLIOGRAFIA

Bloch Czesław, *Deportacje ludności polskiej do Związku Radzieckiego w czasie II wojny światowej* w: *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR. Studia historyczno-demograficzne*, pod red. ks. E. Walewandra, Lublin 1993, s. 159–173.

Borkowska Małgorzata Anna OSB, *Czarna owca. Szkic biografii bł. Matki Kolumby Gabriel (1858–1926)*, Kraków 1995.

Gapski Henryk, *S. Jadwiga Józefa Kulesza (ok. 1864!–1931)*, w: *Rok Jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB 2006/2007,* red. i oprac. A.J. Kalinowska OSB, Olsztyn 2010, s. 59–97.

Jagłowski Antoni, ks., *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta (zw. Kroniką), Biała Cerkiew 1917–1920*; *W rozproszeniu 1920–1923*, t. I–II. Olsztyn 1955, mpis ABMO.

Jagłowski Antoni ks., *Historia Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta*, t. IV, *Okres łucki,* Olsztyn 1956, mpis ABMO.

Kalinowska Ambrozja Jadwiga, *Prosto na krzywych liniach*. *Życie i działalność M. Jadwigi Józefy OSB, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek,* Olsztyn 1996.

Kalinowska Ambrozja Jadwiga, *Jadwiga Alexandrowicz z d. Russanowska 1881–1948,* w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*. *Nekrologia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i szczególnych dobroczyńców Zgromadzenia (1924–1999),* pod red. Tejże, Olsztyn 2000, s. 293–295.

Kalinowska Ambrozja Jadwiga OSB, *Ks. Antoni Jagłowski*. *Życie i działalność (1891–1974)*, Olsztyn 2016.

Kalinowska Ambrozja Jadwiga, *Ks. Jan Wüstenberg (1877–1939)]. Szkic biograficzny,* w: *Rok jubileuszowy 75-lecie śmierci M. Jadwigi Józefy Kuleszy OSB 2006/2007*, pod red. Tejże, Olsztyn 2010, s. 175–188.

Kalinowska Ambrozja Jadwiga, *Działalność Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i protektora ks. A. Jagłowskiego w okresie kowelskim i łuckim na Wołyniu*, w: *Benedyktyńskie Sympozjum Jubileuszowe*, red. i oprac. Tejże, Otwock 2018, s. 39–48.

Nowak Andrzej, *Kościół na straży polskiej wolności*. t. IV: *Czas walki z Bogiem*, Kraków 2011.

Sobańska Janina Oskarowa z Domaniewskich, *Gawędy rodzinne,* Krynica 1930 – Milanówek 1947. rkps Warszawa [w zbiorach prywatnych Marii Alexandrowicz-Geppert].

Sokołowska Gerarda Apolonia OSB*, Wspomnienia* cz. II (1917–1956?), Kwidzyn 1973. rkps ABMO.

Wiśniecka Regina Maria OSB, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta i jego działalność w latach 1917–1945*, Lublin 1968, mpis ABMO.

Wolska Teresa Małgorzata OSB, *Matka Jadwiga. Józefa Kulesza OSB 1859–1931*. Kraków 2018.

Ks. Jan WIŚNIEWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

WPŁYW KSIĘŻY DEKANATU SZTUMSKIEGO NA PROCES UTRWALANIA POLSKOŚCI I KATOLICYZMU NA TERENIE POWIŚLA W LATACH 1919–1920

Słowa kluczowe: plebiscyt, ziemia sztumska, katolicy polscy, duszpasterze propolscy

Key words: Plebiscite, Region of Sztum, Polish Catholics, pro-Polish priests

Schlüsselworte: Volksabstimmung, Stuhmer Land, polnische Katholiken, polenfreundliche Seelsorger

TEREN PLEBISCYTOWY – TZW. OKRĘG KWIDZYŃSKI

Zgodnie z traktatem wersalskim (art. 96) z 28 czerwca 1919 r.[1] tzw. kwidzyński okręg plebiscytowy obejmował „…powiat sztumski i suski oraz część powiatów: malborskiego na Wschód od Nogatu i kwidzyńskiego na Wschód od Wisły”[2], zwane Powiślem (ziemia malborska), gdzie tylko w powiecie sztumskim oraz niewielkiej części powiatu kwidzyńskiego istniały wsie jednolicie polskie. W pozostałych okręgach plebiscytowych, czyli na Mazurach i Warmii mieszkała „najsłabsza grupa ludności o niewykształconym poczuciu przynależności narodowej”[3]. Głosowanie przeprowadzono 11 lipca 1920 r., 15 sierpnia tego roku, gen. Charles Dupont, przewodniczący komisji polsko-niemieckiej, wykreślił tymczasową granicę państwa, przydzielając Polsce tylko wieś Janowo z przysiółkami, a pozostałe ziemie okręgu Niemcom.

Tuż po przegranym plebiscycie Polaków na wskazanym terenie nastąpił terror, którego na szczęście 8 sierpnia 1920 r. zabronił oddziałom powiatowym Ostdeut-

* Ks. prof. zw. dr hab. Jan Wiśniewski – Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła); profesor historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej.

[1] S. Kozicki, *Sprawy polskie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r.*, t. 1, Warszawa 1965, s. 222–237; A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, t. 1: 1914–1945, Warszawa 1995, s. 69–71.

[2] J. Wiśniewski, *Polskość i plebiscyt na Powiślu ze szczególnym uwzględnieniem roli duchowieństwa katolickiego*, w: *SPelp*, 1990/91, s. 218.

[3] W. Wrzesiński, *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920–1939*, Olsztyn 1973, s. 13–14.

scher Heimatdienst, obawiając się podobnych działań wobec mniejszości niemieckiej w Polsce[4]. Pokonani głosami Niemów Polacy Powiśla (za Polską głosowało tylko 7,6%, ale w pow. sztumskim aż 19,1%) szukali ratunku u premiera rządu polskiego Wincentego Witosa. We wrześniu 1920 r. Rada Ludowa z Olsztyna, w osobach ks. Wacława Osińskiego i Jana Baczewskiego, udała się do Warszawy, aby uzyskać informację o dalszej polityce władz polskich wobec ludności polskiej na terenach plebiscytu: czy wystąpią one na forum międzynarodowym, aby wymusić na władzach niemieckich przyznanie Polakom takich praw, jakie traktat wersalski wymusił na Polsce wobec ludności niemieckiej (art. 109, 113). Według Jana Baczewskiego z ust premiera W. Witosa miały paść następujące słowa: „Przygotowuje się możliwość opcji na rzecz Polski. Kto Polak, wróci do Polski. Z powodu tych kilku Polaków, z Niemcami wojny prowadzić nie będziemy”[5]. Późniejsze deklaracje Sejmu Polskiego czy Rady Ministrów, z 18 października i 23 listopada 1920 r., nie zmieniły położenia ludności polskiej w Prusach Wschodnich, włącznie z powiatem sztumskim, pozostając deklaracjami politycznymi bez znaczenia praktycznego. J. Baczewski pisał: „Pozostało wrażenie, że Polska nas opuszcza”[6]. Polakom w Prusach pozostało podjąć wysiłek organizowania walki o obronę języka polskiego, polskiego duszpasterstwa katolickiego i pielęgnowania polskich tradycji katolickich w rodzinie.

KATOLICY I PARAFIE ZIEMI SZTUMSKIEJ

Wybór dekanatu sztumskiego jako wzorca przy omawianiu przedłożonej problematyki wynika z dwóch powodów: z faktu zorganizowania miejsca sesji plebiscytowej odbywającej w Sztumie; a także z powodu tego, że ziemia sztumska w XIX–XX w. była wiodącym ośrodkiem walki o polskość na Powiślu. W rejonie tym, ludność polska nieustannie walczyła, ponosząc przykre konsekwencje swojego działania o utrzymanie języka polskiego w rodzinach, a także w szkołach, kościele i urzędach państwa pruskiego[7]. W 1832 r., kiedy władze pruskie zarzuciły biskupowi Józefowi von Hohenzollern (1808–1836), że popierał język polski, pisał on: „lansowanie niemieckiego w powiecie sztumskim byłoby niedorzecznością, ponieważ to okolice całkowicie polskie… Jeśli chodzi o niemiecką mowę to w tym zakresie zrobiono już dużo…”. Na teren Palatynatu malborskiego wysłał księży niemieckich i „dużą liczbę książek z niemieckimi pieśniami, z niemiecką mszą i nieszporami… Również dekanaty sztumski i dzierzgoński nie są od tego wyłączone… Jednakże jest bardzo trudno w okolicach polskich wprowadzać niemiecką liturgię”[8]. Biskup Jan W. Obłąk pisał tak: „ludność polska na Powiślu była więcej zwartą i narodowo uświadomioną od innych rejonów

[4] J. Chłosta, *Księża trudnych czasów. Biografie 30 warmińskich duchownych*, Olsztyn 1997, s. 126.

[5] W. Wrzesiński, *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu*, s. 44.

[6] Tamże, s. 45.

[7] J. Wiśniewski, *Szkoły elementarne w parafii Tychnowy-Straszewo na Powiślu w połowie XIX wieku*, w: *KMW*, 1977, nr 1 (135), s. 47.

[8] J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku,* Olsztyn 1983, cz. III – *Ruch polski. Rozwój nowoczesnej świadomości narodowej (1885–1914)*, Olsztyn 1983, s. 87.

polskich diecezji warmińskiej. Powiśle dostarczało także Warmii sporo powołań kapłańskich, które w życiu ludu polskiego miały ważną misję do spełnienia"[9].

Od 1821 r., czyli od bulli cyrkumskrypcyjnej „De salute animarum", wprowadzającej nowy podział diecezjalny, w ramach granic dekanatu sztumskiego działało 5 parafii z 4 filiami, a mianowicie: Sztum ze Sztumską Wsią, Dąbrówka (Malborska), Kalwa ze Szropami, Postolin z Pietrzwałdem oraz Tychnowy ze Straszewem[10]. Dnia 1 maja 1918 r. biskup warmiński August Bludau podzielił „rozrośnięty w minionym okresie" duży dekanat sztumski, wydzielając z niego dekanat dzierzgoński, zlikwidowany w 1839 r. W związku z tym, w granicach dekanatu sztumskiego funkcjonowało 10 parafii z filiami: Sztum z filią w Sztumskiej Wsi i Gościszewie; Kwidzyn z Nebrowem Wielkim i Brokowem (1936 r.); Prabuty, Benowo, Dąbrówka Malborska, Kalwa z filią Szropy; Postolin z Pietrzwałdem; Ryjewo; Straszewo; Tychnowy. Natomiast dekanat dzierzgoński tworzyły parafie: Dzierzgoń (kaplica św. Anny; kościół klasztorny); Bągart ze stacją misyjną w Tywęzach; Jasna, Krasna Łąka; Mikołajki Pomorskie; Stary Targ z Nowym Targiem; Żuławka Sztumska[11]. Tak określony teren administracji będzie przedmiotem tego rozważania.

Duchowni diecezji warmińskiej, pracujący we wskazanych parafiach, w zakresie podejmowanych działań duszpasterskich m.in. także na rzecz polskości, nie mieli otwartego wsparcia ze strony biskupa warmińskiego, kierującego diecezją w granicach państwa pruskiego. W okresie plebiscytowym, czyli od 1908 do 1930 r. był nim biskup August Bludau (*1862 r.)[12]. Wprawdzie posługiwał się on językiem polskim, jednak niczego nie uczynił wobec swoich diecezjan pochodzenia polskiego. Wręcz odwrotnie, w 1911 r. sprzeciwił się zamiarom drukowania polskiego tygodnika religijnego[13]. To sprawia, że na tle jego postawy bardzo pozytywnie wypada życzliwa wobec Polaków troska pasterska jego sufragana w latach 1901–1916, czyli biskupa Edwarda Herrmanna. Bronił on w parlamencie pruskim praw katolickiej ludności polskiej do kazań wygłaszanych po polsku oraz do polskiej szkoły, aby ich brak nie przeszkadzał dobrze poznawać prawd wiary i zasad moralnych[14].

KSIĘŻA POCHODZENIA POLSKIEGO W PARAFIACH ZIEMI SZTUMSKIEJ

Księża pracujący na tym „z ducha" polskim terenie przyjmowali różne postawy wobec problemu narodowo-polskiego. Od wrogości, poprzez stosujących się ściśle do zarządzeń władz i biskupa warmińskiego, aż do takich, którzy angażowali

[9] J. Obłąk, *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914*, w: „Nasza Przeszłość", t. 18, 1963, s. 38.

[10] *Elenchus cleri Dioecesis Warmiensis,* Brunsbergae 1825.

[11] *Pastoralblatt*, nr 6 (1.06.) z 1918 r., s. 45 – dekret z 1. maja; A. Szorc, *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248–1998*, Dzierzgoń 1998, s. 146–147; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999, s. 85.

[12] P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 30.

[13] J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii*, s. 290.

[14] J. Wiśniewski, *Polskość i plebiscyt na Powiślu*, s. 220; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, s. 79 – po jego śmierci nie mianowano sufragana na Warmii aż do 1967 r. (bp J. Obłąk).

się w działalność ruchu polskiego[15]. Tych ostatnich było najmniej. Niektórzy zaś, nie zawsze byli liderami polskich katolików, choć na pewno w znacznym stopniu przyczynili się do wyhamowania germanizacji na tym terenie. Należy zgodzić się z tezą postawioną przez ks. prof. Z. Zielińskiego, który pisał: „inna sprawa – to kler parafialny, ale nie on wytyczał programową linię działania Kościoła, stąd też jego „wykroczenia" można było zapisywać co najwyżej na karb osobistej samowolki, ale nie tendencji panujących w Kościele w ogóle"[16].

Ta działalność duszpasterska w parafiach o szerokim zakresie, traktowana często przez władze kościele jako swoista samowolka, to „felix culpa" – „szczęśliwa wina", ponieważ księża nie tylko przewodzili wspólnotom parafialnym, ale także angażowali się w ruch polski, przyczyniając się do budzenia świadomości narodowej Polaków zamieszkałych na tych terenach. Ów szeroki zakres pracy duchownych w parafiach, często pod „biczem" władzy diecezjalnej i pruskiej, obejmował m.in.: „prowadzenie duszpasterstwa w języku polskim, głoszenie kazań i nauczanie religii [po polsku], odprawianie nabożeństw i udzielanie sakramentów świętych (słuchanie spowiedzi) [w języku polskim], a także troskę o polskie szkolnictwo katolickie organizowane na Powiślu po plebiscycie"[17]. W związku z tym, księża ci, musieli być świadomi grożących im kar pieniężnych oraz kary więzienia, a z drugiej strony braku akceptacji biskupa warmińskiego dla tych form duszpasterzowania.

Prekursorami, czy obrońcami polskości i tradycji katolickich w parafiach wskazanego okręgu byli m.in.: ks. Piotr Paweł Baranowski, proboszcz w Tychnowach w latach 1838–1901, jego wikariusz w latach 1890–1897 – ks. Eryk Gross; ks. Jan Hanowski, proboszcz w Straszewie w latach 1907–1913. Ze względu na odważne i konsekwentne trwanie tych księży w postawie obrony katolickiej ludności polskiej swoich parafian (w par. Straszewo – 61%, Trzciano – 64%, Mątki – 51%[18]), zasługują oni na szczególne wspomnienie.

Ks. P.P. Baranowski, ur. W Brąswałdzie pod Olsztynem, od 26 kwietnia 1838 r. do 26 grudnia 1901 r. (do śmierci), czyli z górą 63 lata duszpasterzował jako proboszcz w Tychnowach, dlatego wywarł silne piętno duchowe i narodowe na tę wspólnotę. Za swoją działalność został odznaczony godnością Kawalera Orła Czerwonego (przed 1861 r.). W okresie kulturkpampfu[19], czyli w latach 1872–1884 pozbawiono go funkcji inspektora szkolnego, ponieważ w czasie nadzorowania przez niego szkół katolickich uczono w nich języka polskiego[20]. Kapłan ten nie rezygnował, ale jak donosił na niego dziekan sztumski ks. Jan Heller pismem z 6 czerwca 1895 r.: „ks. proboszcz naucza w języku polskim i równocześnie, ponieważ w szkole dzieci nie

[15] *Historia Pomorza*, t. III, cz. 2, red. G. Labuda, opr. J. Jasiński przy udziale Z. Szultki, Poznań 1996, s. 133–143.

[16] Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, s. 60–61.

[17] J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego w pracy na rzecz ludności polskiej w Prusach (Powiśle) w latach 1920–1939*, w: *Działalność narodowa Polaków na północnym pograniczu polsko-niemieckim w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. Z. Romanow, Bytów – Pruszcz Gdański 2010, s. 131.

[18] Tamże, s. 125 – 308 osób w Straszewie, 699 w Trzcianie, 71 w Mątkach.

[19] Z. Zieliński, *Kulturkampf*, w: *EK,* t. 10, 2004, s. 205–207; Tenże, *Bismarck Otto von*, w: *EK*, t. 2, 1976, s. 620–621.

[20] J. Wiśniewski, *Polskość i plebiscyt na Powiślu*, s. 221.

nauczyły się polskiego, udziela im też nauki czytania po polsku według następującej metody. Skoro wszystkim dzieciom odczytał jakiś rozdział z polskiego katechizmu, wyjaśnia go chłopcom i odpytuje tych, którzy już w domu przez krewnych zostali przygotowani. W międzyczasie dziewczęta głośno czytają chóralnie, całkiem jak w szkole powtarzając ten rozdział. Potem ks. proboszcz zwraca się do dziewcząt, wyjaśnia i również odpytuje, a tymczasem chłopcy czytają chóralnie i utrwalają sobie w pamięci"[21]. Było to całkowicie świadome działanie duszpasterza, który utrwalał kierunek pracy rodziców w domu, głosząc kazania po polsku i odprawiając nabożeństwo w języku polskim. Wiedział, jakie zagrożenia niesie ze sobą rezygnacja z przekazywania treści wiary w języku ojczystym. W tych działaniach wspomagał ks. P.P. Baranowskiego jego wikariusz w latach 1890–1897, czyli ks. Eryk Gross, który po dwuletnim zarządzaniu placówką jako administrator, w 10 marca 1903 r. otrzymał urząd proboszcza, zajmując go aż do śmierci 17 listopada 1935 r.

Innym księdzem, który zapisał się chlubnie, nie tylko duszpastersko, ale także w pracy nad utrwalaniem polskości na Powiślu, był ks. Jan Hanowski (*1.02.1873; †10.07.1967 – pochowany w Jonkowie)[22]. Pracował wśród wiernych parafii Straszewo od 17 czerwca 1907 do 13 września 1913 r., jako drugi z rzędu kuratus, po odzyskaniu przez tę placówkę samodzielności od kościoła w Tychnowach[23]. Po latach wspominał, że czas spędzony w Straszewie należał w jego życiu do najbardziej szczęśliwych. Mimo zakazu władz, głosił po polsku kazania aż do 1939 r., twierdząc: „jestem księdzem dla wszystkich parafian, wszystkich traktuję jednakowo, bez względu na to, czy są Polakami czy Niemcami". Należał jednak do tych duchownych, którzy nie współdziałali jawnie z ruchem polskim[24]. Nawet będąc proboszczem u św. Jakuba w Olsztynie, odprawiał po polsku Mszę św. i głosił polskie kazania, a także jako jeden z niewielu odprawiał nabożeństwa Polakom zesłanym do Prus Wschodnich w czasie wojny[25].

W wyżej wskazanych parafiach dekanatu sztumskiego i dzierzgońskiego w okresie plebiscytowym obowiązki duszpasterskie wykonywali:

W okresie plebiscytowym w Postolinie pracował ks. Paweł Mateblowski (*16.02.1881), proboszcz parafii w latach 1917–1948, który święcenia kapłańskie przyjął 11 lutego 1906 r.[26]. Przez dwa lata pracował jako wikariusz w Kalwie, a od 25 kwietnia 1908 r. był wikariuszem w parafii Trójcy Świętej w Kwidzynie. Ponadto, pełnił obowiązki wikariuszowskie: w Biskupcu Reszelskim (1909–1916), a od września 1916 r. do 26 marca 1917 r. w Barczewie. W tym czasie (1917 r.) objął urząd proboszcz w Postolinie, pozostając tam do śmierci, czyli 16 kwietnia 1952 r.,

---

[21] J.W. Obłąk, *Sprawa polska ludności katolickiej*, s. 99.

[22] *Fato profugi. Vom Schickal ermländischer Priester 1939–1945–1965*, Neumünster 1965, s. 29.

[23] W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 147–148 – Hanowski Jan (1873–1968), ur. w Mątkach pod Olsztynem, jako neoprezbiter pracował od 1900 r. w Postolinie. Ze Straszewa odszedł do Gietrzwałdu (1913–1924), a potem w Olsztynie par. św. Jakuba.

[24] J. Chłosta, *Księża trudnych czasów*, s. 25; J. Wiśniewski, *Polskość i plebiscyt na Powiślu*, s. 222; J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii*, s. 282–283.

[25] W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 147.

[26] J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii,* s. 283.

przy czym w 1948 r. przeszedł na emeryturę. Pod koniec życia stracił wzrok. Jego ciało spoczęło na cmentarzu przykościelnym[27]. Zalicza się go do tych młodych kapłanów, którzy „dali się poznać jako Polacy w okresie plebiscytu i później, niemiej cichą pracę na rzecz polskości prowadzili już przed 1914 r. będąc wikariuszami"[28].

Wikariuszami ks. Mateblowskiego w Postolinie byli: ks. Bronisław Sochaczewski w latach 1913–1920 oraz ks. Franciszek Pruss w latach 1920–1923. Ks. Sochaczewski urodził się w Brusach k. Chojnic 15 maja 1886 r. Po święceniach kapłańskich 26 stycznia 1913 r. we Fromborku, został skierowany do pracy w Sztumie, ale już 10 listopada tego roku do 13 lutego 1920 r. pracował w Postolinie. Kolejno, był wikariuszem w Kwidzynie, następnie w Świętej Lipce, od lata 1922 r. w Ełku, od lipca 1923 r. w Lamkowie. Dnia 8 czerwca 1931 r. otrzymał nominację proboszczowską na Krasną Łąkę, gdzie mimo gróźb, nauczał religii po polsku. Działał także w Związku Polaków w Niemczech (Towarzystwo św. Kingi), a także aktywnie zaangażował się w pracę plebiscytową na rzecz Polski, uczestnicząc w wiecach plebiscytowych z Polakami, stąd nazywano go „polonofilem". Kuria biskupia we Fromborku zakazała mu nauczania religii w języku polskim, a 26 sierpnia 1939 r. musiał zrezygnować z probostwa. Szykanowany, został wysiedlony z Prus, osiadając w Gdyni, gdzie objął funkcję kapelana Wojska Polskiego. W październiku 1939 r. został aresztowany, potem osadzony w KL Stutthof, a następnie w Sachsenhausen, gdzie dotkliwie skatowany zmarł 13 maja 1940 roku[29].

Na wikariacie w Postolinie, ks. B. Sochaczewskiego zastąpił ks. Franciszek Pruss, pracując tu w latach 1920–1923[30]. Urodził się Uniszewie 22 lipca 1888 r., a księdzem został 26 stycznia 1913 r. Po święceniach rozpoczął pracę w parafii św. Trójcy w Kwidzynie, 26 marca 1923 r. został proboszczem i skąd odszedł 21 marca 1944 r. do Ryjewa. Dnia 28 czerwca 1957 r. przeszedł na emeryturę, zmarł 25 grudnia 1971 w Kwidzynie, a pochowano go w Ryjewie. W okresie hitlerowskim spowiadał po polsku wbrew zakazom władz, a także stawał w obronie ludności polskiej. Kiedy biskup Maksymilian Kaller zażądał od ks. E. Grossa z Tychnów, aby ten podał się do dymisji, ponieważ o to postulował niemiecki nauczyciel, wówczas w jego obronie stanął ks. F. Pruss oraz parafianie tychnowscy[31].

W Prabutach, ks. Stanisław Rosenau był proboszczem w latach 1915–1944. W czasie plebiscytu był osobą wspierającą działania na rzecz przynależności Powiśla do Polski. To wsparcie, jakie otrzymali od proboszcza katolicy polscy, miało

---

[27] *Elenchus cleri Dioecesis Warmiensis,* Brunsbergae 1917–1936; J. Wiśniewski, *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX w.)*, Ryjewo – Postolin – Bielefeld 1989, s. 39; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 243; *Fato profugi,* s. 45.

[28] J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii,* s. 283.

[29] T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku*, Warszawa 1983, s. 294; J. Wiśniewski, *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX w.)*, s. 46; J. Chłosta, *Księża trudnych czasów*, s. 54 nn; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 332; J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego*, s. 132–133, 137.

[30] *Elenchus cleri Dioecesis Warmiensis,* Brunsbergae 1921–1923; J. Wiśniewski, *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX w.)*, s. 46.

[31] *Fato profugi*, s. 53; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 288; J. Wiśniewski, *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX w.)*, s. 46; J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego*, s. 133.

swoje źródło w tym, że jako wikariusz w Postolinie, Kalwie i Sztumie (1905–1909), działał w ruchu polskim. W Prabutach pozostał do śmierci 19 marca 1944 roku[32].

W 1913 r. do Straszewa został skierowany ks. Franciszek Połomski, który pozostał tu do śmierci 2 września 1923 r. Pochodził z Mikołajek Pomorskich, gdzie urodził się 13 grudnia 1875 r. Po ukończeniu gimnazjum w Brodnicy i seminarium duchownego w Braniewie otrzymał święcenia kapłańskie 27 stycznia 1901 r. Jako neoprezbiter rozpoczął pracę w Postolinie, a od 20 października 1902 r. w Starym Targu. Od 1904 r. był proboszczem misyjnym w Piszu, skąd został odwołany w 1913 r. – za nauczanie religii po polsku oraz odprawianie nabożeństw polskim robotnikom sezonowym wbrew zakazom władz. Został skierowany do Straszewa, gdzie był kuratusem. Tu wszystkie dokumenty kościelne sporządzał w języku polskim, chociaż miał prawo wystawiać je po łacinie, nie narażając się na szykany. Należał do Towarzystwa Naukowego w Toruniu[33]. Ze wspomnień moich dziadków z pobliskiego Dubiela wiadomym jest, że cierpiał na dolegliwości nerwicowe, które czasem nie pozwalały księdzu wygłoszenie kazania po mszy św. Opiekująca się nim siostra odprowadzała brata na plebanię.

Ks. Gustaw v. Palmowski (*1841 r.) prowadził pracę duszpasterską w Starym Targu jako proboszcz w latach 1889–1927. Według opinii biskupa J.W. Obłąka można go zaliczyć do tych księży, którzy potajemnie wspierali ruch polski[34]. Stąd nie są znane bardziej otwarte działania na rzecz parafian polskich. Zaraz po przyjęciu święceń w 1873 r. został skierowany na wikariat w Biskupcu Reszelskim, a następna informacja dotyczyła jego nominacji na kuratusa w Mrągowie, gdzie pracował od października 1883 r. do 18 października 1888 r. Dnia 23 maja 1889 r. otrzymał nominację na urząd proboszcza w Starym Targu, gdzie pozostał do śmierci, czyli 25 lutego 1927 r. Spoczywa na miejscowym cmentarzu[35].

Wśród współpracowników ks. G. Palmowskiego był m.in. bł. ks. Władysław Demski (ur. 5.08.1884 r. w Straszewie, syn rolnika)[36], który był w Starym Targu wikariuszem w okresie plebiscytowym, czyli w latach 1919–1922. Był zaliczany do

[32] W. Zawadzki, *Duchowieństwo*, s. 307; J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii*, s. 282; J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego*, s. 134.

[33] W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 281; J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego*, s. 132, 137; J. Wiśniewski, *Polskość i plebiscyt na Powiślu*, s. 222.

[34] J. Wiśniewski, *Polskość i plebiscyt na Powiślu*, s. 282.

[35] W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 267.

[36] Ks. W. Demski został beatyfikowany w grupie 108 Męczenników II wojny światowej 13 czerwca 1999 r. w Warszawie, a po kilku latach bp J. Styrna prosił Stolicę Apostolską, aby ogłosiła Go patronem kapłanów diecezji elbląskiej (miałem zaszczyt odczytywać dekret Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 10 kwietnia 2010 r. w kościele w Straszewie w czasie dnia skupienia Księży diecezji). Do tej pory ukazała się znaczna ilość publikacji o działalności ks. W. Demskiego, m.in.: T. Oracki, *Demski Władysław*, w: *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla*, Warszawa 1983, s. 85 (literatura); Tenże, *Demski Władysław*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego – Suplement I*, Gdańsk 1998, s. 67–68 ; L. Dombek, *Demski Władysław*, w: *Inowrocławski Słownik Biograficzny*, Inowrocław 1991, s, 24–25; L. Gładyszewski, *Sługa Boży ks. Władysław Demski (1884–1940)*, w: *Męczennicy za Wiarę 1939–1945*, Marki-Struga 1996, s. 52–57; J. Wiśniewski, *Ks. Władysław Demski ze Straszewa – kandydatem na ołtarze*, w: Tegoż, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 403–406; Tenże, *Postać błogosławionego księdza Władysława Demskiego (1884–1940) na tle polityki germanizacyjnej*, w:

księży diecezji warmińskiej, którzy jeszcze przed I wojną światową i w czasie plebiscytu silnie angażował się w ruch polski, wspierając ludność polską[37]. Władysław Demski przyjął kapłaństwo 6 lutego 1910 r., a następnie pracował jako wikariusz: we Wrzesinie (1910–1911), Barczewie (1911–1915) – w czasie wojny opiekował się jeńcami polskimi i rosyjskimi, w Biskupcu Reszelskim (1916–1919) – gdzie prowadził pracę oświatową wśród Polaków. Od 20 marca 1919 r. do 17 sierpnia 1922 r., kiedy pożegnał się z parafianami, ponieważ władze niemieckiego szykanowały go, ale dopiero 3 stycznia 1923 r. otrzymał zgodę biskupa warmińskiego na opuszczenie diecezji, znajdując pracę w Inowrocławiu. W Starym Targu „włączył się aktywnie w działalność na rzecz plebiscytu, m.in. był opiekunem towarzystw ludowych i bliskim współpracownikiem Warmińskiego Komitetu Plebiscytowego. W listopadzie 1920 r. został członkiem Komitetu Centralnego Związku Polaków w Prusach Wschodnich w Olsztynie. W Związku współpracował z Heleną Sierakowską z Waplewa Wielkiego, obejmując patronat nad szkolnictwem. Wreszcie, 8 kwietnia 1922 r. został wiceprezesem Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Powiślu z siedzibą w Sztumie"[38]. Regułą było, że księża przede wszystkim angażowali się w pracę oświatową, nie podejmując w swoich działaniach spraw *stricte* politycznych, chociaż oświata polska i kwestia głosowania plebiscytowego była przez władze niemieckie traktowane jako zaangażowanie polityczne zagrażające bezpieczeństwu państwa. Praca duszpastersko-oświatowa wśród ludności polskiej legła u podstaw jego męczeńskiej śmierci. Wprawdzie ks. W. Demski usunął się z ziem zajmowanych przez Niemców, jednak krótko po wkroczeniu wojsk hitlerowskich na teren Polski, czyli 2 listopada 1939 r. wraz z innymi kapłanami został aresztowany w starostwie inowrocławskim. Po więzieniu w czterech zakładach karnych, 8 lutego 1940 r. został przewieziony do obozu koncentracyjnego KL Stuffhof. Kolejnym etapem jego męczeńskiej drogi był KL Sachsenhausen, do którego dotarł 10 kwietnia 1940 r. Po dotkliwym pobiciu przez blokowego, który karał księdza ćwiczeniami tzw. „żabka" i nakazywał ustami szukać różańca w błocie. Skatowanego ks. Demskiego jego koledzy księża przyprowadzili na apel obozowy, gdzie nie mogąc utrzymać się na nogach runął na ziemię, umierając pod płotem dnia 28 maja 1940 r. Kierownictwo obozu wysłało 29 maja 1940 r. telegram do rodziny, powiadamiając „vom Tode von ks. W. Demski"[39].

W Tychnowach, w czasie plebiscytowym duszpasterzował ks. Eryk Gross (ur. 10 III 1903; zm. 17 XI 1935). Do parafii przybył jak neoprezbiter i pracował tu jako wikariusz przez 7 lat, u boku ks. P.P. Baranowskiego. W dzień po jego śmierci,

---

SE, t. 8, 2007, s. 17–31; Tenże, *Kapłani – Męczennicy i księża prześladowani na Powiślu do 1945 r.*, w: *SE*, t. X, 2009, s. 95–102; Tenże, *Błogosławiony Władysław Demski – kapłan, absolwent WSD „Hosianum", męczennik za wiarę i polskość Powiśla*, w: *Męczennicy Kościoła warmińskiego XX wieku*, red. ks. J. Guzowski, Olsztyn 2004, s. 83–94; Tenże, *Żywot bł. Władysława Demskiego, kapłana, męczennika, wpisany w dzieje parafii Straszewo na Powiślu*, Pelplin 2010.

[37] W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickiego*, s. 101–102; J. Jasiński, Świa*domość narodowa na Warmii*, s. 283; *Męczennicy XX wieku*, w: Kolekcja Communio, t. 14, 2001; J. Wiśniewski, *Błogosławiony Władysław Demski – kapłan, absolwent WSD „Hosianum"*, s. 83–94.

[38] J. Wiśniewski, *Żywot bł. Władysława Demskiego,* s. 14.

[39] Tamże, s. 27, przypis 38 – ten telegram przedstawiła rodzina Zamordowanego.

czyli 27 grudnia 1901 r. administratorem w Tychnowach został ks. Jan Kiszporski[40], ale ostatecznie proboszczem mianowano ks. E. Grossa. Należy tu przytoczyć opinię, jaką wystawił mu Mieczysław Rogalski, konsul polski w Kwidzynie, członek Polskiej Rady Ludowej w Kwidzynie: „Ksiądz Gross był przecież jedynym kapłanem – Polakiem, który w latach trzydziestych nie dopuścił do zmniejszenia liczby nabożeństw polskich. Uzasadniał to tym, że w parafii na 1135 wiernych aż 1000 stanowią Polacy. Dlatego w miesiącu tylko w jedną niedzielę odprawiał nabożeństwa w języku niemieckim, a pozostałe po polsku"[41]. Nazywano go pogardliwie „polskim popem", a nauczyciel niemiecki ciągle pisał do biskupa M. Kallera, aby usunął go z probostwa. Ten jednak znalazł skutecznego obrońcę w osobie dziekana kwidzyńskiego ks. Franciszka Prussa (od 1944 r. proboszcza w Ryjewie)[42].

ZAKOŃCZENIE

W czasie od wyznaczenia terenów plebiscytowych w Wersalu w 1919 r. do dnia głosowania plebiscytowego 11 lipca 1920 r., na terenie ziemi sztumskiej pracowało 19 księży, z których w ruch polski było zaangażowanych 6 duszpasterzy. W 13 przypadkach księża nie pozostawili wyraźnych „śladów" swojego zaangażowania w promowanie polskości, chociaż też nie zachowały się informacje, dotyczące ich działań proniemieckich[43]. Epicentrum[44] działań propolskich tworzyły parafie (alfabetycznie): Postolin, Stary Targ, Straszewo, Tychnowy, a wikariusze pracujący w nich w okresie plebiscytowym, swoje doświadczenie przeszczepiali w późniejszym czasie na powierzone ich pieczy proboszczowskie parafie (ks. B. Sochaczewski w Krasnej Łące; ks. Franciszek Prus w Kwidzynie i Ryjewie). W tym rejonie mieszkało najwięcej Polaków, m.in.: Stary Targ – 50%, Krasna Łąka – 51%, Postolin – 60%, Straszewo – 61%, Trzciano – 64%, Pułkowice – 67%, Brachlewo – 72%. Na terenie Powiśla za Polską głosowało 7,6%, natomiast w powiecie sztumskim aż 19,1%. Na te wyniki bez wątpienia miała wpływ praca duszpastersko-patriotyczna, działających tutaj księży. Na ziemi sztumskiej dwóch księży: ks. W. Demski oraz ks. Bronisław Sochaczewski, poniosło największa ofiarę, oddając swoje życie za duszpasterzowanie wśród ludności polskiej. Motywacja ich pracy miała fundamentalny wymiar. Wy-

[40] J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii*, s. 284 – był przychylny katolikom polskim, ale był związany z partią Centrum.

[41] J. Chłosta, *Księża trudnych czasów*, s. 17–18.

[42] J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego*, s. 133.

[43] Byli to księża pracujący w następujących parafiach: 1. Sztum – ks. Leon Neumann: 1919–1950; 2. ks. Wiktor Gollan, wikariusz: 1915–1925; 3. Kwidzyn z Nebrowem Wielkim i Brokowem (1936 r.) – ks. Jan Szotowski: 1908–1923; 4. Prabuty – ks. Stanisław Rosenau: 1915–1944; 5. Benowo – ks. Otto Pulina: 1918–1939; 6. Dąbrówka (Malborska) – ks. Franciszek Biernath: 1919–1940; 7. Kalwa z filią Szropy – ks. Franciszek Kather: 1918–1954; 8. Bągart ze stacją misyjną w Tywęzach; 9. Jasna – ks. Józef Buchholz: 1904–1937; 10. Krasna Łąka – ks. Jakub Mayska: 1905–1924; 11. Mikołajki Pomorskie – ks. Jan Springer: 1909–1932; 12. Żuławka Sztumska – ks. Oswald Hoppe: 1912–1925. Por. W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 20–49 – wykaz księży według parafii.

[44] J. Wiśniewski, *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego*, s. 125.

nikała z przekonania, że wierzący tylko wówczas poznają dogłębnie Ewangelię, gdy zostanie im ona zaszczepiona w ojczystej mowie, przekazanej przez matkę. Kapłani ci, byli przekonani o wartościach swojej pracy, ponieważ wynieśli je z domu rodzinnego, w którym zostali wychowani w duchu przywiązania do wiary katolickiej, głęboko złączonej z polską tradycją patriotyczną, zwaną często pobożnością ludową.

WPŁYW KSIĘŻY DEKANATU SZTUMSKIEGO NA PROCES UTRWALANIA POLSKOŚCI I KATOLICYZMU NA TERENIE POWIŚLA W LATACH 1919–1920

STRESZCZENIE

Dekanat sztumski należał, postanowieniem traktatu wersalskiego z 28.06.1919 r. do kwidzyńskiego okręgu kwidzyńskiego. Polacy tu mieszkający, po przegranym plebiscycie, doświadczając terroru szukali pomocy u premiera rządu polskiego W. Witosa, ale ten im odpowiedział: „Kto Polak, wróci do Polski. Z powodu tych kilku Polaków z Niemcami wojny prowadzić nie będziemy". Polacy na Powiślu tworzyli bardziej uświadomione i zwarte skupiska, niż w innych polskich rejonach diecezji. Zwłaszcza w centralnej części dekanatu sztumskiego, w parafiach: Postolin, Straszewo, Stary Targ, Tychnowy. W tych wspólnotach duszpasterzowali zasłużeni dla polskości kapłani: 2 poniosło śmierć w okresie hitlerowskim w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen – błogosławiony ks. Władysław Demski i ks. Bronisław Sochaczewski, a 4 kolejnych włączyło się aktywnie w pracę plebiscytową na rzecz Polski: ks. P. Mateblowski, ks. F. Prus, ks. S. Rosenau, ks. F. Połomski, ks. G. v. Palmowski, ks. E. Gross. Tych 8 księży wyróżniało się gorliwą pracą wśród parafian Polaków, a pozostałych 11 duszpasterzy nie pozostawiło wyraźnych „śladów" na rzecz wspierania polskiej religijności katolickiej, ale też nie podejmowało działań proniemieckich w swojej pracy, chociaż wykonywali zalecenia fromborskiej kurii biskupiej. To zaangażowanie księży w „polskie" duszpasterstwo ujawniło się skutecznie w wysokim procencie głosowania za Polską w okresie plebiscytu.

THE INFLUENCE OF THE SZTUM DECANATE PRIESTS ON THE PROCESS OF CONSOLIDATION OF POLISHNESS AND CATHOLICISM IN THE POWIŚLE REGION IN 1919–1920

SUMMARY

The Sztum Decanate belonged, by the decision of the Treaty of Versailles of 28 June 1919, to the District of Kwidzyn. The Poles who resided here, following the lost Plebiscite, falling victim to terror, reached out for help to the Prime Minister of the Polish Government Wincenty Witos but he responded to them: "Those who are Polish, will come back to Poland. We will not go to war with the Germans for those few Poles". The Poles in the Powiśle region established more informed and close communities than in other Polish regions of the Diocese. In particular, in the central part of the Sztum Decanate in the parishes of Postolin,

Straszewo, Stary Targ and Tychnowy. Some meritorious priests who consolidated Polishness shepherded those communities: 2 of them died in the Nazi era in the concentration camp in Sachsenhausen – the Blessed Fr. Władysław Demski and Fr. Bronisław Sochaczewski, and 4 other actively joined the Plebiscite work in favour of Poland: Fr. P. Mateblowski, Fr. F. Prus, Fr. S. Rosenau, Fr. F. Połomski, Fr. G. v. Palmowski; Fr. E. Gross. Those 8 priests distinguished themselves with zealous work among Polish parishioners, and the other 11 priests did not leave any distinctive "marks" in favour of the Polish Catholic religious practices but neither did they take up any pro-German actions in their work, although they followed the instructions of the Frombork Bishop Curia. This engagement of priests in the "Polish" ministry translated effectively into a high percentage of pro- Poland vote in the Plebiscite.

DER EINFLUSS VON PRIESTERN DES STUHMER DEKANATS AUF DEN PROZESS DER FESTIGUNG VON POLENTUM UND KATHOLIZISMUS AUF DEM GEBIET DER UNTEREN WEICHSEL IN DEN JAHREN 1919-1920

ZUSAMMENFASSUNG

Das Stuhmer Dekanat gehörte gemäß den Bestimmungen des Friedensvertrags von Versailles vom 28.06.1919 zum Marienwerder Bezirk. Da die hier lebenden Polen nach der verlorenen Volksabstimmung oft dem Terror ausgesetzt waren, suchten sie Hilfe beim polnischen Premierminister W. Witos, aber er antwortete ihnen: „Wer Pole ist, sollte nach Polen zurückkehren. Wegen dieser wenigen Polen werden wir keinen Krieg gegen Deutschland führen. „ Die Polen auf dem Gebiet der Unteren Weichsel schufen eine bewusstere und einheitlichere Menschenanhäufung als in anderen polnischen Regionen der Diözese. Das bezieht sich vor allem auf die Pfarreien im zentralen Teil des Stuhmer Dekanats: Pestlin, Dietrichsdorf, Altmark, Tiefenau. In diesen Gemeinden arbeiteten Priester, die sich um die Verbreitung des Polentums verdient machten. Zwei von ihnen starben in der NS-Zeit im KZ Sachsenhausen - seliger Priester. Władysław Demski und Priester Bronisław Sochaczewski. Sechs weitere Geistliche beteiligten sich aktiv an der Volksabstimmung und warben für Polen: P. Mateblowski, F. Prus, S. Rosenau, F. Połomski, G. Palmowski, E. Gross. Diese acht Priester zeichneten sich durch ihre eifrige Arbeit unter polnischen Gemeindemitgliedern aus. Andere 11 Priester hinterließen zwar keine deutlichen „Beweise" für die Unterstützung der polnischen katholischen Religiosität, aber sie unternahmen auch keine prodeutschen Aktivitäten, obwohl sie die Anordnungen der Frauenburger Bischofskurie befolgen mussten. Dieses Engagement von Priestern für die „polnische" pastorale Arbeit zeigte sich signifikant während der Volksabstimmung in einem hohen Prozentsatz der Stimmen für Polen.

BIBLIOGRAFIA

Albert A., *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, t. 1: *1914–1945*, Warszawa 1995.
Chłosta J., *Księża trudnych czasów. Biografie 30 warmińskich duchownych*, Olsztyn 1997.
Dombek L., *Demski Władysław,* w: *Inowrocławski Słownik Biograficzny*, Inowrocław 1991, s. 24–25.
Elenchus cleri Dioecesis Warmiensis, Brunsbergae 1917–1936.

Fato profugi. Vom Schickal ermländischer Priester 1939–1945–1965, Neumünster 1965.
Gładyszewski L., *Sługa Boży ks. Władysław Demski (1884–1940)*, w: *Męczennicy za Wiarę 1939–1945*, Marki – Struga 1996, s. 52–57.
Historia Pomorza, t. III, cz. 2, red. G. Labuda, opr. J. Jasiński przy udziale Z. Szultki, Poznań 1996.
Jasiński J., *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1983, cz. III – *Ruch polski. Rozwój nowoczesnej świadomości narodowej (1885–1914)*, Olsztyn 1983.
Kozicki S., *Sprawy polskie na konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r.,* t. 1, Warszawa 1965.
Męczennicy XX wieku, w: *Kolekcja Communio,* t. 14, 2001.
Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
Obłąk J.W., *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914,* w: „Nasza Przeszłość", t. 18, 1963, s. 35–139.
Oracki T., *Demski Władysław,* w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego – Suplement I*, Gdańsk 1998, s. 67–68.
Oracki T., *Demski Władysław*, w: *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku,* Warszawa 1983, s. 85.
„Pastoralblatt" nr 6 (1.06.) z 1918 r.
Szorc A., *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248–1998*, Dzierzgoń 1998.
Wiśniewski J., *„Wkroczenia" księży pochodzenia polskiego w pracy na rzecz ludności polskiej w Prusach (Powiśle) w latach 1920–1939,* w: *Działalność narodowa Polaków na północnym pograniczu polsko-niemieckim w dwudziestoleciu międzywojennym,* red. Z. Romanow, Bytów – Pruszcz Gdański 2010, s. 123–138.
Wiśniewski J., *Błogosławiony Władysław Demski – kapłan, absolwent WSD „Hosianum", męczennik za wiarę i polskość Powiśla*, w: *Męczennicy Kościoła warmińskiego XX wieku*, red. ks. J. Guzowski, Olsztyn 2004, s. 83–94.
Wiśniewski J., *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX w.)*, Ryjewo – Postolin – Bielefeld 1989.
Wiśniewski J., *Kapłani – Męczennicy i księża prześladowani na Powiślu do 1945 r.,* w: *SE*, t. X, 2009, s. 95–102.
Wiśniewski J., *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821,* t. 1–2, Elbląg 1999.
Wiśniewski J., *Ks. Władysław Demski ze Straszewa – kandydatem na ołtarze*, w: Tegoż, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 403–406.
Wiśniewski J., *Polskość i plebiscyt na Powiślu ze szczególnym uwzględnieniem roli duchowieństwa katolickiego,* w: *SPelp*, t. XX/XXI, 1990/91, s. 218–225.
Wiśniewski J., *Postać błogosławionego księdza Władysława Demskiego (1884–1940) na tle polityki germanizacyjnej,* w: *SE*, t. 8, 2007, s. 17–31.
Wiśniewski J., *Szkoły elementarne w parafii Tychnowy-Straszewo na Powiślu w połowie XIX wieku,* w: *KMW*, 1977, nr 1 (135), s. 47–63.
Wiśniewski J., *Żywot bł. Władysława Demskiego, kapłana, męczennika, wpisany w dzieje parafii Straszewo na Powiślu,* Pelplin 2010.
Wrzesiński W., *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920–1939,* Olsztyn 1973.
Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000.
Zieliński Z., *Bismarck Otto von,* w: *EK,* t. 2, 1976, s. 620–621.
Zieliński Z., *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995.
Zieliński Z., *Kulturkampf*, w: *EK,* t. 10, 2004, s. 205–207.

Ks. Marek JODKOWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

Z BADAŃ NAD DUCHOWIEŃSTWEM WARMIŃSKIM W UDZIELNEJ PRAŁATURZE KŁAJPEDZKIEJ W LATACH 1926–1939

Słowa kluczowe: duchowieństwo warmińskie, Litwa, Niemcy w pierwszej połowie XX wieku, Okręg Kłajpedy, udzielna prałatura kłajpedzka

Keywords: Ermland clergy, Lithuania, Germany in the first half of the 20th century, the Klaipeda Region (Memelland), free prelature of Klaipeda

Schlüsselworter: ermländische Geistlichkeit, Litauen, Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Memelland, Freie Prälatur Memel

Badania nad duchowieństwem warmińskim cieszą się dość dużym zainteresowaniem historyków. Na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza publikacje ks. Andrzeja Kopiczko, który systematycznie opracowuje jego prozopografię. Autor ten wielokrotnie przytaczał przy tym informacje na temat księży warmińskich, którzy pracowali w Okręgu Kłajpedy[1]. Do tej problematyki odniósł się również Arūnas Streikus w artykule dotyczącym podporządkowania kłajpedzkich katolików zwierzchniej władzy kościelnej na Litwie[2]. Wspomniane teksty nie wyczerpują jednak wielu zagadnień związanych z funkcjonowaniem warmińskiego duchowieństwa w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej, a zwłaszcza jego stosunku do kwestii narodowościowych, czy też relacji z władzami kościelnymi i państwowymi w Niemczech. Żeby je uzupełnić warto przeprowadzić analizę rzadko dotychczas wykorzystywanych dokumentów zgromadzonych w Bundesarchiv w Berlinie.

W czasie konferencji wersalskiej zadecydowano, że Okręg Kłajpedy zostanie wyłączony spod jurysdykcji Niemiec i poddany pod tymczasowy zarząd Wielkich Mocarstw, głównie Francji. Wskutek wybuchu powstania na tym obszarze, zainicjowanego przez rząd w Kownie, Liga Narodów 14 marca 1924 r. zaaprobowała prze-

* Ks. Marek Jodkowski – doktor historii Kościoła, magister historii sztuki, archiwista. Pracuje jako adiunkt w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

[1] A. Kopiczko, *Die katholische Kirche in Memelland (1923–1939)*, „Acta Historica Universitatis Klaipedensis" 2015, t. 30, s. 101–125; zob. również biogramy duchowieństwa kłajpedzkiego opublikowane przez tegoż Autora w: *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003.

[2] A. Streikus, *Die Integration der memelländischen Katholiken in die Kirchenprovinz Litauen 1926–1939*, „Annaberger Annalen" 2013, nr 21, s. 100–127.

kazanie Okręgu Kłajpedy Litwie. Zachował on jednakże dość szeroką autonomię[3]. Tym samym jego ludność straciła posiadane dotychczas niemieckie obywatelstwo[4]. Na mocy bulli Piusa XI *Lithuanorum gente* z 4 kwietnia 1926 r. erygowano na tym terenie udzielną prałaturę kłajpedzką i podporządkowano ją biskupowi rezydującemu w Telszach na Litwie[5].

Z chwilą utworzenia udzielnej prałatury kłajpedzkiej znaleźli się w niej następujący duchowni warmińscy: ks. Albert Dannelautzki, będący kłajpedzkim proboszczem i dziekanem, ks. Josef Rohwetter i ks. Paul Wermter pracujący jako wikariusze w tej parafii, ks. proboszcz Franz Schacht z Szyłokarczmy, ks. proboszcz Richard Rischewski z Robkojen oraz proboszcz misyjny ks. Leo Olszewski z Wischwill[6].

Wzrastająca liczba Litwinów w Kłajpedzie generowała potrzebę zapewnienia im odpowiedniej opieki pastoralnej. Wskutek próśb wyrażanych przez tamtejszych katolików, kuria telszańska postanowiła jak najszybciej nominować litewskiego duszpasterza do tej parafii. Żaden bowiem z trzech pracujących w tym mieście duchownych katolickich nie władał wystarczająco językiem litewskim. Pomiędzy miejscową a napływową ludnością rysowały się różnice dotyczące form pobożności, zatem coraz mocniej odczuwano rozbieżności przekładające się na charakter pracy duszpasterskiej. Nominacja nowego duszpasterza nie należała jednak do autonomicznych decyzji biskupa telszańskiego. Zgodnie bowiem z *Konwencją Kłajpedzką*, za sprawy kościelne odpowiadał Dyrektoriat Okręgu Kłajpedy, jak również Sejmik Kłajpedzki. Ordynariusz musiał zatem uzgadniać zmiany personalne dotyczące duchownych z tymi instytucjami[7]. Biskup nie mógł jednak zrezygnować z pośrednictwa ks. dziekana Alberta Dannelautzkiego, ponieważ znał on miejscowe elity i cieszył się dobrą opinią wśród ludności miejskiej. Z tego względu biskup telszański czuł się zmuszony do przekazania mu pełnomocnictw jako stałemu przedstawicielowi udzielnej prałatury kłajpedzkiej przy lokalnych władzach tej autonomii[8].

W początkowym okresie funkcjonowania udzielnej prałatury kłajpedzkiej, diecezja telszańska ze zrozumieniem traktowała tamtejsze duchowieństwo warmińskie. Nie nalegała ona na uczestnictwo tych duchownych w rekolekcjach zorganizowanych dla wszystkich księży tej diecezji. Zezwoliła, aby niemieckojęzyczni duszpasterze wzięli udział w rekolekcjach, które odbywały się w diecezji warmińskiej, a konkretnie w Stoczku Warmińskim czy też w Braniewie. Ponadto na stanowisko docenta prawa kanonicznego i języka niemieckiego przy seminarium duchownym w Telszach powołano dawnego wikariusza kłajpedzkiego ks. Paula Wermtera, który wrócił z Rzymu po obronie rozprawy doktorskiej z prawa kanonicznego[9].

---

[3] S. Mikulicz, *Kłajpeda w polityce europejskiej 1918–1939*, Warszawa 1976, s. 44, 72–73, 115–116; J. Ochmański, *Historia Litwy*, wyd. 2 popr. i uzup., Wrocław 1982, s. 318–319; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 246.

[4] Bundesarchiv in Berlin (dalej: BAB), R 5101/21807, k. 351.

[5] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 246; zob. także J. Ochmański, dz. cyt., s. 313.

[6] A. Kopiczko, *Die katholische Kirche in Memelland (1923–1939)*, s. 106–107.

[7] A. Streikus, art. cyt., s. 107.

[8] Tamże, s. 107–108.

[9] Tamże, s. 108.

Coraz większa migracja Litwinów generowała konieczność zatrudniania kolejnych księży tej narodowości w Okręgu Kłajpedy. Ks. Dannelautzki starał się pozyskać dla nich gwarancje wynagrodzenia z Dyrektoriatu. Jeszcze w 1927 r. przybył do Kłajpedy ks. Juozas Ruibys-Rodavičius. Nieco później zatrudniono ks. Pranciškusa Bajerčiusa na stanowisku nauczyciela religii przy litewskim gimnazjum[10]. Ostatnimi wikariuszami, którzy ukończyli Seminarium Duchowne w Braniewie i po 1926 r. jako neoprezbiterzy zostali skierowani do pracy w Okręgu Kłajpedy byli: Anton Ziganki (Szyłokarczma 1927–1930) i Meinrad Stenzel (od 1927 r. w Kłajpedzie)[11].

W marcu 1927 r. informowano, że ks. wikariusz Josef Rohwetter z Kłajpedy, zresztą zniemczony Litwin, został przez biskupa warmińskiego Augustyna Bludaua odwołany z Okręgu Kłajpedy do Niemiec. Ordynariusz nie zamierzał nominować w jego miejsce innego księdza. Spodziewano się zatem, że decyzję o ustanowieniu wikariusza, w tym przypadku Litwina, wyda biskup telszański[12]. 12 kwietnia tego roku ks. Rohwetter otrzymał urząd proboszczowski w Szyłgałach. Biskup Bludau poprosił przy tym ordynariusza telszańskiego, aby zgodził się na opuszczenie Okręgu Kłajpedy przez ks. Rohwettera. Biskup telszański, nie bez wahania, zaaprobował tę decyzję, choć dostrzegał konieczność zatrudnienia drugiego wikariusza niemieckiego w parafii kłajpedzkiej. Przy wyborze ks. Rohwettera na proboszcza w Szyłgałach ordynariusz warmiński kierował się zapewne praktycznymi względami. Kandydat na duszpasterza w tej miejscowości musiał bowiem władać zarówno językiem niemieckim, jak i litewskim. Ks. Rohwetter miał wówczas 40 lat i wyrażał przy tym chęć samodzielnego administrowania placówką kościelną[13].

Wakującą posadą wikariuszowską w Kłajpedzie zainteresował się nie tylko Generalny Konsulat Niemiec w tym mieście, ale również niemieckie Ministerstwo Nauki, Sztuki i Edukacji. Jego przedstawiciel pisał do biskupa Bludaua, że obsadzenie wikariatu księdzem nominowanym przez biskupa telszańskiego byłoby wyjątkowo ciężkim ciosem dla niemieckiej wspólnoty parafialnej w Kłajpedzie. Sugerował on, aby biskup Bludau nie rezygnował z nominacji odpowiedniego kandydata w miejsce ks. Rohwettera[14]. Biskup odpowiedział, że w parafii kłajpedzkiej, w której mieszkało około 2 tys. katolików, posługiwało dwóch duchownych wywodzących się z Niemiec oraz litewski wikariusz. Poza tym przebywał w niej również litewski kapelan wojskowy. W żadnej warmińskiej parafii o podobnej liczbie wiernych nie pracowało tylu księży co w Kłajpedzie, konstatował ordynariusz. Poza tym od czasu odłączenia Okręgu Kłajpedy od Prus, liczba niemieckojęzycznych katolików Nadniemna nie uległa zwiększeniu. Niewielka diecezja warmińska nie była w stanie posyłać dodatkowych duszpasterzy do Gdańska, Pomezanii i Okręgu Kłajpedy, argumentował biskup Bludau. Nie mógł on także zmuszać księży do opuszczania diecezji i nauczenia się języka litewskiego w krótkim czasie. Na pytanie skierowane przez ordynariusza do duchowieństwa warmińskiego, które dotyczyło gotowości

[10] Tamże.

[11] A. Kopiczko, *Die katholische Kirche in Memelland (1923–1939)*, s. 108.

[12] BAB, R 5101/21807, k. 299.

[13] Tamże, k. 300, 313.

[14] Tamże, k. 302.

do pracy w Kłajpedzie, pozytywną odpowiedź dał jedynie wikariusz z Malborka dr Anton Greiff. Mogło to jednak nastąpić dopiero w czerwcu, ponieważ wówczas kończył się jego pobyt na kuracji w Kudowie. Biskup warmiński namawiał również do takiej decyzji księdza pochodzącego z Hechingen, który zadeklarował chęć pracy na wschodzie Niemiec[15].

Po odwołaniu ks. Rohwettera z Okręgu Kłajpedy, przedstawiciele parafii kłajpedzkiej o nazwiskach Vorbeck i Krempel udali się osobiście do biskupa warmińskiego z petycją, aby przywrócił tego duszpasterza do posługi w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej. Ks. Rohwetter był bowiem obywatelem Kraju kłajpedzkiego. Obawiano się z kolei, że nominacja innego niemieckiego księdza na jego miejsce spotkałaby się ze sprzeciwem Litwinów. Niestety, ordynariusz nie uwzględnił tej prośby twierdząc, że nie dysponuje odpowiednim kandydatem władającym językiem litewskim. Miał również zaproponować, aby ks. dziekan Dannelautzki sam wytypował następcę ks. Rohwettera spośród duchowieństwa warmińskiego[16]. Parafianie kłajpedzcy domagali się utrzymania stanowiska wikariuszowskiego w swojej parafii. Wydawało im się oczywiste, że będzie ono obsadzone księdzem pochodzącym z diecezji warmińskiej[17]. Ministerstwo Spraw Zagranicznych Niemiec 1 lipca 1927 r. wskazywało urzędnikom państwowym, aby wpłynąć na wybór następcy ks. Rohwettera, który sprostałby pokładanym w nim oczekiwaniom[18].

Różnice narodowościowe stawały się powodem konfliktów w łonie prałatury kłajpedzkiej. Warto w tym miejscu przytoczyć przykład ks. Antona Ziganki z Szyłokarczmy. Jego przybycie na parafię dało impuls do ataków ze strony Litwinów. Artykuł w nieprzychylnym dla tego księdza tonie ukazał się nawet na łamach „Lietuvis Keleiwis”[19]. Gazeta oskarżała go, że nie włada językiem litewskim. Posługiwał się natomiast językiem polskim, i to dość dobrze. Obawiano się zatem, że w Szyłokarczmie powstanie z czasem polska parafia, ponieważ coraz częściej słyszało się tam język polski[20].

Tymczasem ks. dziekan Dannelautzki w liście do niemieckiego Ministerstwa Nauki, Sztuki i Edukacji z 23 czerwca 1927 r. odniósł się do planów biskupa Bludaua dotyczących obsadzenia wikariatu w Kłajpedzie przez ks. Greiffa. Dziekana niepokoiło, że od dłuższego czasu księdzu temu nie powierzano w diecezji warmińskiej żadnego stanowiska[21]. Wobec niego wysuwano ponadto zastrzeżenia natury personalnej[22]. Z tego też powodu ks. Dannelautzki nie zgadzał się na jego kandydaturę. Poza tym dziekan kłajpedzki uważał, że ks. Greiff, wyświęcony przed 15 laty, ma zbyt duży staż, aby pełnił funkcję wikariusza w kłajpedzkiej parafii[23]. Ku zdumieniu kłajpedzkiego proboszcza okazało się, że ksiądz z Hechingen, bra-

[15] BAB, R 5101/21807, k. 303–303v.
[16] Tamże, k. 304–305.
[17] Tamże, k. 305.
[18] Tamże, k. 313v.
[19] Tamże, k. 305.
[20] Tamże, k. 307.
[21] Tamże, k. 310.
[22] Tamże, k. 313.
[23] Tamże, k. 310–310v.

ny pod uwagę jako potencjalny kandydat na to stanowisko, był dawnym mnichem, który wystąpił z klasztoru. Ks. Dannelautzki obawiał się zatem, że biskup telszański nie zaaprobuje kandydatur wysuwanych przez biskupa Bludaua. Dziekan zwracał uwagę, że do parafii kłajpedzkiej należało nie 2 tys. wiernych, ale 4300, zgodnie ze spisem ludności z grudnia 1925 r. Do wzrostu tej liczby przyczyniła się migracja katolików z Litwy[24].

W tym miejscu warto odnieść się do pierwszego sprawozdania, które ks. Dannelautzki przesłał do kurii diecezji telszańskiej w 1926 r. Wskazywał, że w niedzielnych i świątecznych nabożeństwach gromadziło się w kłajpedzkim kościele około 700 niemieckich i 300 litewskich katolików. Od 1903 r. funkcjonowało w parafii zrzeszenie kobiet, do którego należało 60 członkiń. Wydawano czasopismo „Monika". Poza tym działały stowarzyszenia grupujące mężczyzn, dzieci i młodzież, Towarzystwo św. Karola Boromeusza i miejscowe grupy *Caritas*. Arūnas Streikus uważa, że właśnie w połowie lat dwudziestych XX wieku migranci z Litwy, jak też litewskojęzyczni parafianie zaczęli tracić wspólny język z przedstawicielami parafii kłajpedzkiej. W liście do biskupa telszańskiego Justinasa Straugaitisa, nadanym latem 1926 r., ks. Dannelautzki uskarżał się na skomplikowane relacje z litewską częścią parafii. Przepraszał jednocześnie, że nie bierze aktywnego udziału w pracy litewskich organizacji katolickich. Wyrażał przy tym żal, że Jonas Žilius, dawny proboszcz, który porzucił stan kapłański, został nominowany na gubernatora Okręgu Kłajpedy[25]. Warto nadmienić, że poza kościołem parafialnym sprawowano wówczas nabożeństwa jeszcze w 3 kaplicach dojazdowych, natomiast lekcji religii udzielano w 7 punktach katechetycznych w odległości 9–22 km (według innej wersji 9–18 km) od Kłajpedy[26].

Ks. dziekan Albert Dannelautzki nie miał zbyt wiele czasu na sprawy duszpasterskie, ponieważ biskup telszański obarczył go dodatkowymi obowiązkami administracyjnymi, o czym poinformowano 18 czerwca 1927 r. Natomiast litewski ksiądz posługujący w parafii kłajpedzkiej był nauczycielem religii w dwóch litewskich szkołach. Realizował on około 20 godzin lekcyjnych tygodniowo, zatem pastoralna opieka nad ludnością tej narodowości spoczywała paradoksalnie na barkach niemieckich wikariuszy. Kapelan wojskowy zajmował się tylko wojskiem i nie pomagał w parafii. Warto jeszcze nadmienić, że połowa członków tej parafii mieszkała w mieście, natomiast pozostała część – we wsiach i majątkach. Jeśli chodzi o języki, używano niemieckiego, kłajpedzko-litewskiego (czyli dialektu żmudzkiego) oraz litewskiego[27].

Biskup warmiński 1 lipca 1927 r. informował ministra nauki, sztuki i edukacji, że ks. Greiff z Malborka odmówił objęcia wikariatu w Kłajpedzie. Ordynariusz nie wiedząc o rzeczywistej liczbie katolików w tamtejszej parafii konstatował, że nie ma potrzeby powołania trzeciego duchownego. Jego zdaniem, istniała także możliwość przeniesienia niemieckiego wikariusza z Szyłokarczmy do Kłajpedy, a w jego miejsce nominowania wikariusza litewskiego, który posługiwałby wśród katolików

[24] BAB, R 5101/21807, k. 310v.

[25] A. Streikus, art. cyt., s. 107.

[26] BAB, R 5101/21807, k. 310v–311, 312–313.

[27] Tamże, k. 312.

w Pogegen. Tworząca się w tym miejscu wspólnota kościelna składała się niemal wyłącznie z mówiących po litewsku urzędników[28]. Następna odpowiedź biskupa warmińskiego, z 29 września 1927 r., była równie stanowcza i nieustępliwa. Ordynariusz podkreślał po raz kolejny, że nie może nominować drugiego wikariusza do Kłajpedy. W diecezji warmińskiej dotkliwie odczuwano w tym czasie brak księży. Nie udało się obsadzić licznych posad wikariuszowskich. Gdyby nawet lokalny Kościół dysponował wystarczającą liczbą księży, biskup nie mógłby nikogo zmusić, aby podjął posługę poza jego granicami. Ordynariusz warmiński konstatował, że skoro liczba parafian kłajpedzkich wzrosła do 4300, to z pewnością nie była to ludność niemiecka lecz litewska, która nie potrzebowała niemieckiego duszpasterza[29].

Jeden z kanonów ówcześnie obowiązującego prawa kanonicznego sankcjonował ustanowienie konsultorów przy prałaturze. Biskup z Telszy zwrócił się w 1930 r. do Kongregacji Konsystorialnej z prośbą o dyspensę od tego wymogu. Uzasadniał ją niewielką liczbą parafii (zaledwie cztery), które wchodziły w skład udzielnej prałatury kłajpedzkiej. Po gruntownym zbadaniu sprawy, przy poparciu nuncjusza, zaaprobowano tę prośbę. Ordynariusz telszański miał ustanowić miejscowego księdza swoim przedstawicielem w prałaturze. Biskup Staugaitis nominował na tę funkcję nie kłajpedzkiego proboszcza, lecz szyłokarczemskiego. Ks. proboszcz Schacht nie przyjął jej jednak tłumacząc, że w oczach miejscowej ludności oraz władz autonomicznych ks. Dannelautzki cieszy się większym autorytetem. Z tego względu wspomniany biskup mianował swoim tymczasowym przedstawicielem w prałaturze wikariusza generalnego diecezji telszańskiej ks. Pranciškusa Urbanavičiusa[30].

W lutym 1930 r. przewodniczący partii Centrum ks. Ludwig Kaas doradzał ks. dziekanowi Dannelautzkiemu, aby sprawy dotyczące Kościoła katolickiego w Okręgu Kłajpedy rozstrzygała trójstronna komisja złożona z jego przedstawiciela, delegata biskupa warmińskiego oraz referenta niemieckiego Ministerstwa Nauki, Sztuki i Edukacji[31]. W 1931 r. odnotowano, że ks. Dannelautzki odwiedzał Generalny Konsulat Niemiec w Kłajpedzie, aby wyrażać swoje zaniepokojenie z powodu niewyjaśnionej sytuacji duchowieństwa katolickiego w Okręgu Kłajpedy[32].

W 1931 r. Niemcy, a konkretnie Fundacja Niemiecka (Deutsche Stiftung), odmówiła finansowego wsparcia dwóch wikariuszy, ks. Wermtera w Kłajpedzie i ks. Stenzela w Szyłokarczmie. Warunkiem zapomogi niemieckiej było zamieszkanie księży w Okręgu Kłajpedy przed separacją tego obszaru. Ks. Wermter został skierowany do pracy na tym terenie w 1924 r., zaś ks. Stenzel – w 1929 r. Niemcy uzasadniały stanowczą decyzję w tej sprawie trudną sytuacją finansową w kraju[33].

Konsulat Generalny Niemiec w Kłajpedzie informował w 1931 r., że poza czterema proboszczami na obszarze Kraju kłajpedzkiego posługiwało do niedawna czterech wikariuszy. Jeden z nich, ks. Anton Ziganki, wyświęcony 13 lutego 1927 r., wyemigrował jednak do Niemiec. Spośród dwóch wikariuszy litewskiego pocho-

[28] BAB, R 5101/21807, k. 314.

[29] Tamże, k. 316.

[30] A. Streikus, art. cyt., s. 112–113.

[31] BAB, R 5101/21807, k. 334.

[32] Tamże, k. 334.

[33] Tamże, k. 332.

dzenia, ks. Ruibys nie władał zbyt dobrze językiem niemieckim. Nie był w stanie nawet głosić kazań w tym języku. Drugi z nich, ks. Meinrad Stenzel, wywodził się z Okręgu Kłajpedy. Jako ksiądz posługiwał na tym obszarze dopiero od 1929 r.[34]. O przeniesieniu ks. Meinrada Stenzela z Szyłokarczmy do Kłajpedy zadecydował biskup telszański, o czym poinformowano 15 września 1931 r. Na jego dotychczasowe miejsce wyznaczono księdza pochodzącego z Litwy, który nie znał języka niemieckiego[35]. Szczególnie dobrze pracownicy konsulatu wypowiadali się na temat ks. Wermtera, uważając go za szczególnie sumiennego duchownego[36].

Pod koniec 1932 r. Fundacja Niemiecka charakteryzowała sytuację księży katolickich w Okręgu Kłajpedy. Pracowali oni w trudnych warunkach. Ze względu na dominującą ludność ewangelicką, parafie katolickie obejmowały dość rozległe tereny. Praca w takich warunkach wymagała szczególnego poświęcenia. Ponadto niemieckojęzyczni duchowni byli nieustannie narażeni na szykany i denuncjacje ze strony litewskich parafian[37].

Sporo problemów nastręczała budowa nowych świątyń. Kuria telszańska z pieczołowitością kontrolowała przebieg inwestycji, którą ks. Schacht realizował w Pogegen, a ks. Dannelautzki – w Plicken. Jedna z komisji powołanych w tym celu zarzuciła proboszczowi kłajpedzkiemu, że wydatkował pieniądze niezgodnie z pierwotnym kosztorysem budowlanym. Poczuł się on dotknięty tymi zarzutami i w poufnym liście prosił wikariusza generalnego diecezji telszańskiej, żeby zwolnił go z kierowania komitetem budowlanym kościoła w Prökuls. Nadmieniał przy tym, że zrzucono z niego obowiązek nadzorowania budowy drugiego kościoła w Kłajpedzie[38].

Latem 1933 r. pogorszyły się relacje ks. dziekana Alberta Dannelautzkiego z biskupem telszańskim[39]. 4 listopada tego roku biskup warmiński Maksymilian Kaller informował niemieckie Ministerstwo Nauki, Sztuki i Edukacji, że ks. dziekan Dannelautzki, będący kanonikiem honorowym w diecezji telszańskiej, zamierza ubiegać się o wakujące probostwo w Lutrach w diecezji warmińskiej. Ordynariusz wspominał, że w interesie Niemiec jest pozostawienie go w Okręgu Kłajpedy. Niestety, trudne stosunki (*Verhältnisse*) w tym regionie, skłoniły go do podjęcia starań o warmińską parafię. Biskup próbował wysondować, czy ministerstwo wniesie ewentualne zastrzeżenia względem prośby ks. Dannelautzkiego[40]. Władze państwowe nieprzychylnie odniosły się do planów dziekana kłajpedzkiego, w związku z czym ordynariusz warmiński wstrzymał decyzję dotyczącą objęcia przez niego warmińskiej parafii do 2 grudnia 1933 r. Podobne życzenie powrotu do diecezji warmińskiej zgłaszali również inni duchowni udzielnej prałatury kłajpedzkiej. Nie posiadali oni już pruskiego

[34] BAB, R 5101/21807, k. 340; Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (Berlin) (dalej: PA AA), R 62224, Konsulat Generalny Niemiec w Kłajpedzie do Fundacji Niemieckiej, 9 IV 1931.

[35] BAB, R 5101/21807, k. 344.

[36] Tamże, k. 340.

[37] Tamże, k. 347–348.

[38] A. Streikus, art. cyt., s. 115.

[39] Tamże, s. 116.

[40] BAB, R 5101/21807, k. 358.

obywatelstwa, dlatego rządca diecezji prosił ministerstwo o przedłożenie warunków ich ewentualnego powrotu do prowincji wschodniopruskiej[41].

Ks. Albert Dannelautzki 23 listopada 1933 r. wyjaśniał władzom państwowym swoją decyzję dotyczącą ubiegania się o probostwo na Warmii. Wskazywał, że jego następcą w Kłajpedzie zostałby najprawdopodobniej ks. proboszcz Franz Schacht z Szyłokarczmy bądź ks. proboszcz Richard Rischewski z Robkojen, a zatem księża o proniemieckich przekonaniach. Uważał ponadto, że odwlekanie sprawy nominowania takiego księdza może skutkować wyborem Litwina na dziekana kłajpedzkiego, ponieważ liczba tej ludności nieustannie wzrastała a niemieckiej ulegała zmniejszeniu[42]. Dziekan motywował zamiar powrotu do diecezji warmińskiej pogarszającym się stanem zdrowia, spowodowanym trudnościami związanymi z pracą duszpasterską w Kraju kłajpedzkim[43]. W jednym z listów do władz państwowych wspominał na dodatek, że proboszczem w Kłajpedzie był od 1908 r. W tym mieście przeżył pierwszą wojnę światową, niepewny okres powojenny, kiedy ważyły się losy Okręgu Kłajpedy, panowanie Francuzów, a od 1923 r. litewski terror („litauischer Terror")[44].

Na początku stycznia 1934 r. ks. Dannelautzki stawił się w Konsulacie Generalnym Niemiec w Kłajpedzie. Rozmowa z dyplomatami doprowadziła do konkluzji, że jego dalszy pobyt w tym mieście jest nieodzowny. Ponadto w tym czasie biskup warmiński poinformował konsulat, że nie może dłużej utrzymywać wakującej parafii na Warmii, o którą starał się wspomniany duchowny. W końcu Ministerstwo Nauki, Sztuki i Edukacji uznało konieczność finansowania proniemieckich księży katolickich nie tylko w Polsce czy Eupen-Malmedy, ale również w Okręgu Kłajpedy[45].

Mniej więcej w tym czasie powstał konflikt pomiędzy ks. dziekanem Albertem Dannelautzkim a ks. Franciškusem Bajerčiusem. Wikariusz ten miał się publicznie wyrazić, że ludność uważa proboszcza kłajpedzkiego za germanizatora Litwinów. Ks. Dannelautzki zwrócił się do kurii i zażądał dowodów od ks. Bajerčiusa. Powołany do weryfikacji tych zarzutów, przedstawiciel oficjalatu przy kurii telszańskiej ks. Jurgis Narjauskas przepytał 7–9 kwietnia 1934 r. mieszkańców Kłajpedy i świadków. Stwierdził przy tym, że zarzuty ks. Bajerčiusa odpowiadają prawdzie. Odnotował on, że „wszyscy świadkowie znają, widzą, czują i podkreślają życzliwość proboszcza Dannelautzkiego dla Niemców i jego niechęć dla Litwinów"[46].

Ministerstwo Spraw Zagranicznych Niemiec doceniało wkład ks. Dannelautzkiego na rzecz krzewienia niemieckości w Okręgu Kłajpedy. W lutym 1934 r. podkreślało potrzebę dalszej pracy na tym obszarze proniemieckich, katolickich księży[47]. Żeby zagwarantować ciągłość duszpasterstwa niemieckiego, ministerstwo proponowało, aby biskup telszański wysyłał kandydatów do kapłaństwa na studia

[41] Tamże, k. 359–360.

[42] BAB, R 5101/21807, k. 360.

[43] Tamże, k. 360v, 380.

[44] BAB, R 5101/21808, k. 62.

[45] BAB, R 5101/21807, k. 380–380v.

[46] „Alle Zeugen kennen, sehen, spüren und unterstreichen das Wohlwollen von Pfarrer Dannelautzki für Deutsche und seine Abneigung für Litauer"; cyt. za: A. Streikus, art. cyt., s. 117.

[47] BAB, R 5101/21807, k. 379.

do diecezji warmińskiej. Zabiegało ono również, żeby protektor duszpasterstwa niemieckiego za granicą, biskup Wilhelm Berning z Osnabrück, nawiązał kontakt z biskupem telszańskim w sprawie katolików w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej[48].

Pod koniec kwietnia 1934 r. ks. proboszcz Richard Rischewski z Robkojen aplikował o zgodę na wyjazd do diecezji warmińskiej. Warto wspomnieć, że ewentualny powrót księży katolickich pracujących w Okręgu Kłajpedy do Niemiec wymagał zezwolenia władz państwowych. Ks. Rischewski zmagał się z trudnościami wynikającymi z napiętej sytuacji społeczno-politycznej[49]. Władze państwowe uważały jednak jego prośbę za nieuzasadnioną. Odmawiały mu tym samym prawa zamieszkania w prowincji wschodniopruskiej. Kierowały się przy tym chęcią pozostawienia proniemieckich duchownych w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej[50]. W 1936 r. duchowny ten, z przyczyn zdrowotnych, ponaglany prośbami biskupa telszańskiego, zrezygnował z urzędu. Zamiast emerytury powierzono mu beneficjum w Akmene na Litwie[51]. Miejscowość ta leżała w północnej Litwie[52]. Nie istniało zatem niebezpieczeństwo uprawiania przez niego proniemieckiej agitacji[53]. Otrzymał nieodpłatnie mieszkanie, a właściwie nędzny, drewniany dom. Poza tym nie posiadał dodatkowych przychodów, dlatego Fundacja Niemiecka zwracała się do Ministerstwa Spraw Kościelnych o możliwość przyznania mu obywatelstwa niemieckiego, aby mógł starać się o przeniesienie do diecezji warmińskiej[54]. W grudniu 1937 r. przebywał on u swojego brata w Brąswałdzie (w diecezji warmińskiej)[55]. Tego miesiąca Ministerstwo Spraw Zagranicznych Niemiec zgodziło się na powrót ks. Rischewskiego do Trzeciej Rzeszy[56]. Jego stan zdrowia uniemożliwiał mu posługę w parafii. Wikariusz generalny diecezji warmińskiej 4 lutego 1938 r. zwracał się zatem do rządu w Berlinie o włączenie tego duchownego do państwowej kasy emerytalnej. Ksiądz ten przebywał wówczas w domu emerytów w Krośnie[57]. Ministerstwo Spraw Kościelnych poparło tę prośbę oraz postulat wypłacenia mu rekompensaty za przeprowadzkę, a także dodatkowych świadczeń w ramach zapomogi[58]. Na emeryturze ks. Rischewski przebywał w Lubominie jako beneficjant[59].

Tymczasem 30 czerwca 1934 r. autonomiczne władze Okręgu Kłajpedy podjęły decyzję o zwolnieniu niemieckich i zapewne proniemieckich urzędników. Decyzja ta dotknęła 160 osób. Jak odnotowano 24 lipca 1934 r. z 400 urzędników w cią-

[48] BAB, R 5101/21807, k. 379v.

[49] Tamże, k. 383, 386; PA AA, R 62224, Ministerstwo Spraw Zagranicznych Niemiec do Konsulatu Generalnego Niemiec w Kłajpedzie, 30 V 1934.

[50] BAB, R 5101/21807, k. 388.

[51] BAB, R 5101/21808, k. 34, 39; por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 248.

[52] BAB, R 5101/21808, k. 38.

[53] Tamże, k. 33.

[54] Tamże, k. 34, 39.

[55] Tamże, k. 34v.

[56] Tamże, k. 36.

[57] Tamże, k. 43.

[58] Tamże, k. 44, 47.

[59] Tamże, k. 46, 47.

gu minionych 2–3 miesięcy zdymisjonowano 175, zaś 135 przeniesiono karnie na Litwę. Na skutek wstrzymania pozwolenia na pracę, 110 niemieckich nauczycieli, urzędników i lekarzy nie mogło wykonywać swojego zawodu. Generalny Konsulat Niemiec w Kłajpedzie przypuszczał, że na stanowiskach pozostało jedynie 5 niemieckich urzędników[60]. Warto wspomnieć, że w randze urzędników pracowało wówczas w Okręgu Kłajpedy 34 duchownych ewangelickich i 8 katolickich[61]. Gubernator Jonas Navakas 24 września 1934 r. wydał rozporządzenie, aby wydalić 9 luterańskich księży oraz jednego katolickiego duszpasterza, którzy nie posiadali litewskiego obywatelstwa i nie władali tym językiem[62]. Postępowanie Dyrektoriatu Okręgu Kłajpedy zachęciło litewską społeczność, aby w kościelnych kręgach, a czasami również publicznie, oskarżać ks. dziekana Dannelautzkiego o proniemieckie nastawienie[63].

Zwolnienia duchownych nastąpiły dość szybko. 18 października 1934 r. stracił urząd ks. proboszcz Leo Olschewski z Wischwill[64]. Gubernator Okręgu Kłajpedy pozbawił go pozwolenia na pracę 6 stycznia 1935 r. Otrzymał także nakaz opuszczenia tego obszaru w ciągu kolejnych 14 dni. Tego miesiąca odmówiono mu także wypłaty wynagrodzenia. Duchowny podjął się zastępstwa w parafii w Prawdziskach w diecezji warmińskiej od 24 stycznia tego roku[65]. Biskup warmiński Maksymilian Kaller 4 lutego 1935 r. poinformował o tym Ministerstwo Nauki, Sztuki i Edukacji[66], które 15 maja 1935 r. przyznało mu nadzwyczajną zapomogę o wartości 250 marek[67]. Była to wstępna rekompensata za oczekiwanie na podjęcie pracy. Zgodnie z informacjami ministerstwa nie wykonywał on zleconej mu posługi w dniach 1–23 stycznia 1935 r. i 24 marca –16 kwietnia 1935 r.[68] Z kolei Ministerstwo Spraw Zagranicznych Niemiec optowało za wszelką możliwą pomocą na rzecz tego duchownego, ponieważ wykazywał się w swojej dotychczasowej działalności postawą proniemiecką, za co zresztą wydano mu nakaz opuszczenia Okręgu Kłajpedy[69].

Biskup warmiński powierzył ks. Leo Olschewskiemu urząd kuratusa w Glaznotach koło Ostródy od 1 maja 1935 r.[70]. Oprócz pensji parafialnej otrzymał wsparcie ze strony diecezji. Mimo to wikariusz generalny diecezji warmińskiej ks. Alois Marquardt konstatował, że duchowny ten znajduje się w trudnej sytuacji. Jego meble poważnie ucierpiały na skutek przeprowadzki, nie wspominając o innych rzeczach, które się zawieruszyły[71]. Ostatecznie w grudniu 1935 r. rejencja olsztyńska, po uzgodnieniu z Ministerstwem Finansów, wypłaciła ks. Olschewskiemu pełną

[60] BAB, R 5101/21807, k. 391.

[61] Tamże, k. 392.

[62] A. Streikus, art. cyt., s. 116.

[63] Tamże.

[64] *Zehn Pfarrern die Arbeitsgenehmigung entzogen*, „Memeler Dampfboot" 1934, nr 231, z 25.09.

[65] BAB, R 5101/21808, k. 17.

[66] BAB, R 5101/21807, k. 396.

[67] Tamże, k. 405.

[68] BAB, R 5101/21808, k. 12.

[69] Tamże, k. 8.

[70] Tamże, k. 2, 20.

[71] Tamże, k. 14.

rekompensatę za czas oczekiwania na podjęcie pracy (482,79 marek) oraz zapomogę związaną z przeprowadzką (585,02 marki). W sumie otrzymał on 1067,81 marek. Oczywiście kwota ta została pomniejszona o wcześniej wypłaconą, wstępną rekompensatę[72]. Jako proboszcz diecezji warmińskiej zarabiałby 5484 marki rocznie, lecz został jedynie kuratusem. Przychody z kuracji przekazywane na poczet jego wynagrodzenia wynosiły jedynie 1150 marek. Z funduszu wyrównawczego (*Ausgleichfond*) diecezji warmińskiej pobierał 2304 marki, w związku z czym jego roczna pensja opiewała na 3454 marki[73].

W gazecie „Rytas" 22 stycznia 1935 r. ukazała się anonimowa wiadomość, że w 1934 r. pasterkę w kościele katolickim w Kłajpedzie odprawiano w języku niemieckim, chociaż udział w niej brali niemal wyłącznie Litwini. Posądzano tamtejszego proboszcza o jawne proniemieckie nastawienie. Ciągle starał się on udowodnić, konkludowano w tej notatce, „(…) że tu nie jest Litwa lecz są Niemcy" („[…] dass hier nicht Litauen, sondern Deutschland ist"). Do tej publikacji odwoływano się dość często, aby udowodnić proniemiecką postawę ks. Dannelautzkiego. On sam wskazywał na uzgodnienia zawarte pomiędzy przedstawicielami ludności niemiecko i litewskojęzycznej, z których wynikało, że msza św. pasterska miała być odprawiana po niemiecku, zaś rezurekcyjna – po litewsku[74]. Powszechne zdziwienie władz diecezji telszańskiej budziło również poparcie ks. Dannelautzkiego wobec inicjatywy ewangelickiego proboszcza, dotyczącej budowy świątyni symultannej, w której miały być sprawowane nabożeństwa zarówno ewangelickie, jak i katolickie[75].

W drugiej połowie 1937 r. kuria telszańska zaangażowała się, zresztą po raz kolejny, w dyskusję z Dyrektoriatem Okręgu Kłajpedy na temat duchowieństwa katolickiego w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej. Sprawa dotyczyła m.in. przenosin księży. Dyrektoriat domagał się, aby były one poprzedzone jego aprobatą. Proponował, aby w takim przypadku swoją opinię wyrażał dziekan kłajpedzki ks. Albert Dannelautzki. Kuria jednak nie zaaprobowała tej propozycji. Odwoływała się przy tym do konstytucji litewskiej i do konkordatu. Dyrektoriat argumentował z kolei, że w przeciwieństwie do Kościoła ewangelickiego, nie uregulowano prawnej sytuacji parafii katolickich w Okręgu Kłajpedy, dlatego pensje księży katolickich były uzależnione wyłącznie od dobrej woli Sejmiku Kłajpedzkiego. Mimo groźby fiaska, wyrażono obopólną zgodę na prowadzenie dalszych rozmów dotyczących spornych zagadnień. Kuria telszańska miała sama dokonać wyboru, kto będzie ją reprezentował. Stanowczo odrzucała jednak kandydata Dyrektoriatu, czyli ks. Dannelautzkiego[76].

Biskupowi telszańskiemu zależało, aby przekonać Stolicę Apostolską, zresztą przy udziale tamtejszego duchowieństwa proweniencji litewskiej, że ks. Dannelautzki nie może odgrywać kluczowej roli w sprawach dotyczących udzielnej prałatury kłajpedzkiej. Pracownik Kongregacji Konsystorialnej odpowiedzialny za kraje nadbałtyckie, ks. Leonardo Cercone, konstatował, że nie będzie ona podważać de-

[72] BAB, R 5101/21808, k. 16.

[73] Tamże, k. 24.

[74] A. Streikus, art. cyt., s. 117.

[75] Tamże, s. 118.

[76] Tamże, s. 120.

cyzji biskupa telszańskiego dotyczącej ewentualnej nominacji wikariusza generalnego na obszar prałatury. Kongregacji zależało jednak, aby taka osoba często w niej przebywała i troszczyła się o zatrudnianie litewskich proboszczów, tworzenie szkół i budowę kościołów[77].

Warto w tym miejscu przytoczyć kilka informacji na temat duchowieństwa litewskiego posługującego w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej. Pierwszym duszpasterzem pochodzącym z Litwy, którego skierowano do udzielnej prałatury kłajpedzkiej był ks. Franciškus Bajerčius. W 1932 r. został on duszpasterzem w Pogegen. W 1937 r. urząd proboszczowski w Wischwill przejął pracujący od dwóch lat w prałaturze ks. Juozas Lechavičius[78]. Z kolei od 1938 r. w Robkojen posługiwał ks. Juozas Ruibys-Rodavičius. Proboszczowi w Szyłokarczmie pomagał od 1935 r. neoprezbiter Jonas Staškevičius. Dwaj litewscy wikariusze pracowali w parafii w Kłajpedzie: ks. Jonas Maknavičius i ks. Juozas Juknevičius. Ponadto jako nauczycieli religii zatrudniono w tym mieście ks. Antanasa Kruša i ks. Jonasa Beinorisa. Emeryturę spędzał tam również ks. Nikodemas Petkus[79].

W 1938 r. pracowało w prałaturze 11 księży, z których 9 było Litwinami. Pięciu z nich ukończyło seminarium duchowne w Telszach, a zatem święcenia kapłańskie otrzymali w latach trzydziestych XX wieku. Kiedy pod koniec tego roku ks. Juozas Juknevičius został duszpasterzem w Kłajpedzie, ks. Dannelautzki skarżył się, że nie konsultowano z nim tej nominacji[80]. W czerwcu i lipcu 1938 r. przebywali w Rzymie niemal wszyscy biskupi Litwy. Prowadzono konsultacje na temat kształtowania stosunków pomiędzy państwem a Kościołem. W tym czasie przybył do Rzymu również prymas Polski kardynał August Hlond. Miał on wziąć udział w rozmowach przedstawicieli Stolicy Apostolskiej oraz kościelnych władz litewskich na temat duszpasterstwa katolików niemieckich w Okręgu Kłajpedy. Niemieckie Ministerstwo Spraw Kościelnych wychodziło z założenia, że tym samym zamierzano ukrócić wpływy tamtejszego duchowieństwa o proniemieckim nastawieniu[81].

Kiedy w marcu 1939 r. Okręg Kłajpedy ponownie został włączony do Niemiec, ks. dziekan Albert Dannelautzki nadal wykazywał posłuszeństwo względem władz diecezjalnych w Telszach. Prosił tamtejszą kurię o litewskie modlitewniki i śpiewniki dla dzieci, które przygotowują się do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej. Starał się także, aby nominowany do pracy w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej ks. Paul Burger miał możliwość nauki języka litewskiego w klasztorze w Marijampolė[82].

[77] A. Streikus, art. cyt., s. 120–121.

[78] A. Kopiczko, *Die katholische Kirche in Memelland (1923–1939),* s. 110.

[79] Tamże, s. 111.

[80] A. Streikus, art. cyt., s. 121.

[81] BAB, R 5101/21808, k. 45.

[82] A. Streikus, art. cyt., s. 125.

* * *

Zainteresowanie posługą duchowieństwa warmińskiego w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej wykazywały nie tylko lokalne władze państwowe, ale także Litwa i Niemcy. Księża byli bowiem postrzegani jako krzewiciele wartości narodowych, co mogło zaważyć o germanizacji bądź lituanizacji Okręgu Kłajpedy. Z tego względu rząd w Berlinie dokładał wszelkich starań, aby utrzymać na tym obszarze duchownych o proniemieckich przekonaniach. Mimo zwierzchniej władzy biskupa telszańskiego nad prałaturą, księża warmińscy nie tracili kontaktu z macierzystą diecezją. Niejednokrotnie deklarowali nawet chęć powrotu do niej, ponieważ ich posługa wiązała się z licznymi trudnościami. Przede wszystkim stawali oni w obliczu wyznań spowodowanych pochodzeniem wiernych. Napływowa ludność niosła za sobą bogactwo odmiennej tradycji życia kościelnego, która wymagała od duszpasterzy szczególnej uwagi i poświęcenia. Ponadto obszar diaspory potęgował niebezpieczeństwo napięć interkonfesyjnych. Aneksja Okręgu Kłajpedy do Rzeszy Niemieckiej w 1939 r. wyznaczyła nowy rozdział w dziejach udzielnej prałatury kłajpedzkiej.

Z BADAŃ NAD DUCHOWIEŃSTWEM WARMIŃSKIM W UDZIELNEJ PRAŁATURZE KŁAJPEDZKIEJ W LATACH 1926–1939

STRESZCZENIE

Po konferencji wersalskiej wyłączono Okręg Kłajpedy spod jurysdykcji Republiki Weimarskiej. W marcu 1924 r. Liga Narodów zaaprobowała przekazanie tego obszaru na rzecz Litwy jako jej suwerennej części na prawach autonomii. Do ogłoszenia bulli Piusa XI *Lithuanorum gente* z 4 kwietnia 1926 r. Okręg Kłajpedy znajdował się w granicach diecezji warmińskiej. Bulla sankcjonowała ustanowienie udzielnej prałatury kłajpedzkiej na jego obszarze, na czele której ustanowiono biskupa rezydującego w Telszach na Litwie. Początkowo pracowało w niej sześciu warmińskich księży: ks. Albert Dannelautzki, będący kłajpedzkim proboszczem oraz dziekanem, ks. Josef Rohwetter i ks. Paul Wermter pełniący urząd wikariuszy w tej parafii, ks. proboszcz Franz Schacht z Szyłokarczmy, ks. proboszcz Richard Rischewski z Robkojen oraz proboszcz misyjny ks. Leo Olszewski z Wischwill. W Okręgu Kłajpedy rosła liczba ludności litewskiej, w związku z czym, zaczęto zatrudniać w nim księży tej narodowości. Wśród duchowieństwa prałatury kłajpedzkiej ważną rolę odgrywał jej dziekan ks. kanonik Albert Dannelautzki. Cieszył się on poważaniem władz państwowych, a także rządu niemieckiego. W 1934 r. Okręg Kłajpedy wydalił liczną grupę niemieckich urzędników, m.in. za proniemieckie przekonania. Wśród nich znalazł się ks. Leo Olschewski z Wischwill. W 1938 r. pracowało w prałaturze kłajpedzkiej 11 katolickich księży, z których aż 9 było Litwinami.

RESEARCH ON ERMLAND CLERGY IN THE FREE PRELATURE OF KLAIPEDA IN THE YEARS 1926–1939

SUMMARY

After the conference of Versailles, the Klaipeda region (Memel Territory, Memelland) was excluded from the jurisdiction of the Weimar Republic. In March 1924, the League of Nations proposed that this area should be given to Lithuania as a sovereign and autonomous territory within the country. Until Pope Pius XI's bull of 4 April 1926 *Lithuanorum gente* was issued, the Memel Territory was located within the Diocese of Ermland (Warmia). The bull sanctioned the establishing of the free prelature of Klaipeda (Memel) in its area. The prelature was headed by the bishop residing in Telšiai, Lithuania. At first, six priests from Ermland worked there: Rev. Albert Dannelautzki, who was the parish priest and dean of Klaipeda, Rev. Josef Rohwetter and Rev. Paul Wermter, who were vicars of the parish, parish priest Rev. Franz Schacht of Šilutė, parish priest Rev. Richard Rischewski of Robkojen, parish priest Rev. Leo Olschewski of Wischwill. The Lithuanian population in the Klaipeda region was increasing, so priests of this nationality were employed in the area. Among the clergy of the Klaipeda prelature, its dean, canon priest Albert Dannelautzki played an important role. He was respected by the state authorities and by the German government. In 1934, a numerous group of German officials was expelled from the Klaipeda Region for, among other reasons, pro-German views. The group included Rev. Leo Olschewski of Wischwill. In 1938, 11 Catholic priests worked at the Klaipeda prelature, 9 of whom were Lithuanian.

AUS DER FORSCHUNG ÜBER DIE ERMLÄNDISCHE GEISTLICHKEIT IN DER FREIEN PRÄLATUR MEMEL IN DEN JAHREN 1926–1939

ZUSAMMENFASSUNG

Nach der Versailler Konferenz wurde Memelland von der Gerichtsbarkeit der Weimarer Republik ausgeschlossen. Im März 1924 genehmigte der Völkerbund den Anschluss dieses Gebiets an Litauen als seinen souveränen Teil mit Autonomierechten. Bis zur Ankündigung der Bulle *Lituanorum gente* durch den Papst Pius XI. vom 4. April 1926 lag Memelgebiet innerhalb der Grenzen der Diözese Ermland. Die Bulle sanktionierte die Errichtung der Freien Prälatur Memel, die von einem Bischof in Telschi in Litauen geleitet wurde. Anfangs arbeiteten dort sechs ermländische Priester. Albert Dannelautzki, der Pfarrer und Dekan von Klaipeda war, Josef Rohwetter und Paul Wermter, der das Amt des Pfarrvikars innehatte, Pfarrer Franz Schacht aus Heydekrug, Pfarrer Richard Rischewski aus Robkojen und Missionar Leo Olszewski aus Wischwill. Im Bezirk Memel stieg die Bevölkerung Litauens und deshalb begann man dort Priester litauischer Abstammung zu beschäftigen. Unter den Geistlichen der Freien Prälatur Memel spielte ihr Dekan Domherr Albert Dannelautzkis eine wichtige Rolle. Er genoss den Respekt der staatlichen Behörden sowie der deutschen Regierung. 1934 vertrieb der Bezirk Memel eine große Gruppe von deutschen Beamten unter anderem wegen ihrer pro-deutschen Überzeugungen. Unter ihnen war Priester Leo Olschewski aus Wischwill. Im Jahr 1938 arbeiteten in der Prälatur Memel 11 katholische Priester, von denen 9 Litauer waren.

BIBLIOGRAFIA

Bundesarchiv in Berlin, R 5101/21807, R 5101/21808; Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (Berlin), R 62224.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik,* Olsztyn 2003.

Kopiczko A., *Die katholische Kirche in Memelland (1923–1939)*, „Acta Historica Universitatis Klaipedensis" 2015, t. 30, s. 101–125.

Mikulicz S., *Kłajpeda w polityce europejskiej 1918–1939*, Warszawa 1976.

Ochmański J., *Historia Litwy*, wyd. 2 popr. i uzup., Wrocław 1982.

Streikus A., *Die Integration der memelländischen Katholiken in die Kirchenprovinz Litauen 1926–1939*, „Annaberger Annalen" 2013, nr 21, s. 100–127.

Zehn Pfarrern die Arbeitsgenehmigung entzogen, „Memeler Dampfboot" 1934, nr 231, z 25.09.

Tomasz GLINIECKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

ZDOBYCIE ELBLĄGA PRZEZ ARMIĘ CZERWONĄ W ROZKAZACH DOWÓDCY 2 ARMII UDERZENIOWEJ ZE STYCZNIA I LUTEGO 1945 ROKU

Słowa kluczowe: II wojna światowa, rozkazy dowódcy, Armia Czerwona, walki o Elbląg, styczeń i luty 1945

Key words: II World War, orders of the commander, Red Army, battle for Elbląg, January and February 1945

Schlüsselwörter: Zweiter Weltkrieg, Befehle des Oberbefehlshabers, Rote Armee, Kämpfe um Elbing, Januar und Februar 1945, von Januar und Februar 1945

Zadanie zdobycia Elbląga dowództwo 2 Frontu Białoruskiego (2 FB) Armii Czerwonej postawiło przed 2 Armią Uderzeniową (2 AUd) dowodzoną przez generała pułkownika Iwana Fiediunińskiego[1]. Szła ona w ślad za rozcinającą niemieckie pozycje grupą szybką frontu, którą była 5 Armia Pancerna Gwardii (5 APancGw) pod dowództwem generała pułkownika Wasilija Wolskiego[2]. W kilka dni od rozpoczęcia ofensywy, co na odcinku ataku przydzielonym 2 FB stało się 14 stycznia 1945 r., po przełamaniu pasa niemieckiej obrony nad Narwią sowieckie wojska spychały oddziały niemieckie w kierunkach północnym oraz północno-zachodnim,

* Tomasz Gliniecki, dr nauk humanistycznych – historyk, pedagog, dziennikarz, w ostatnim czasie wicedyrektor Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku. Wśród najważniejszych zainteresowań badawczych lokuje styk historii wojskowości z medioznawstwem oraz działania militarne Armii Czerwonej w 1945 r. na dzisiejszych ziemiach północnej Polski.

[1] W przypisach podane są skrótowe biogramy opisywanych dowódców. Fiediuniński Iwan Iwanowicz, generał pułkownik, dowódca 2 Armii Uderzeniowej. Urodzony w 1900 r. W RKKA od 1919 r. W latach 1938–1939 uczestniczył w walkach z Japończykami. Podczas wojny ojczyźnianej kolejno był dowódcą kilku armii i zastępcą dowódcy kilku frontów. W 1944 r. otrzymał stopień generała pułkownika. Od listopada 1943 do maja 1945 r., a także przez kilka powojennych lat, był dowódcą 2 AUd. A. Seaton, *Wojna totalna. Wehrmacht przeciw Armii Czerwonej 1941–1945*, tłum. P. Mikietyński, Kraków 2010, s. 775.

[2] Wolski Wasilij Timofiejewicz, generał pułkownik wojsk pancernych, dowódca 5 Armii Pancernej Gwardii, odwołany ze stanowiska w marcu 1945 r. Urodzony w 1897 r. Rosjanin. Członek partii bolszewickiej od 1918 r. W Armii Czerwonej od 1919 r., oficer kadrowy. W l. 1919–1921 uczestniczył w wojnie domowej w okręgu wschodniosyberyjskim. W wojnie ojczyźnianej walczył od lipca 1941 r. Nagrodzony m.in. orderami: Lenina, Suworowa 2 stopnia i Czerwonego Sztandaru oraz medalem XX lat Armii Czerwonej (RKKA). Центральный Архив Министерства Обороны Российской Федерации (ЦАМО), фонд 33 опись 686046 единица хранения 40, s. 259–260.

zajmując kolejne miejscowości. W założeniu sztabowców, większe miasta pozostać miały na tyłach pancernej szpicy, pędzącej do przodu bez zajmowania silnych punktów oporu. Zdobywać je powinny jednostki posiadające dużą liczbę żołnierzy piechoty, idące w ślad za armią pancerną. Na prawej stronie uderzenia rolę tę pełniła 48 Armia (48 A), na lewej 2 AUd.

Według nakazu dowódcy frontu, marszałka Związku Sowieckiego Konstantego Rokossowskiego[3], armia uderzeniowa miała dwoma korpusami strzeleckimi, z trzecim w odwodzie, zająć tereny leżące od Wisły pod Kwidzynem, wzdłuż Nogatu, po rzekę Elbląg i jezioro Druzno[4]. Według rozgraniczenia między armiami, miasto zdobyć miały jednostki gen. Fiediunińskiego, zaś tereny na wschód od Elbląga przynależne były oddziałom generała porucznika Nikołaja Gusiewa[5].

Już 23 stycznia, w niecałe dziesięć dni od rozpoczęcia ofensywy, oddziały Armii Czerwonej pojawiły się w okolicach Elbląga, a niewielkie grupy wtargnęły nawet do miasta. To dowódca frontu, a za nim i dowódca 5 APancGw, nakazali oddziałom 29 Korpusu Pancernego (29 KPanc) generała majora Ksenofonta Małachowa[6] do północy 23 stycznia przeciąć wszystkie drogi komunikacji w rejonie Elbląga, a oddziałem przednim dotrzeć na wybrzeże Zalewu Wiślanego u ujścia rzek Nogat i Elbląg. Głównym celem manewru nie było zdobycie miasta, lecz ustawienie zapory nie dopuszczającej do wycofywania się niemieckich oddziałów na zachód[7].

Oryginalnym epizodem, o którym jako przykładzie bohaterstwa rozpisywała się później wojenna machina propagandowa, był rajd owego oddziału przedniego, bo kilka czołgów przebiło się nad Zalew wprost przez nieoczekujące ataku miasto[8]. Jednak działania niewielkiej grupy na ulicach spowodowały konsolidację nie-

[3] Rokossowski Konstanty Konstantynowicz, marszałek Związku Sowieckiego, dowodzący 2 FB. Urodzony w 1896 r. W RKKA od 1918 r., od 1944 r. marszałek. W latach 1937–1940 stalinowski więzień. Po przywróceniu na stanowisko, jeden z bardziej błyskotliwych dowódców sowieckich. Kolejno dowódca kilku frontów, przed ofensywą styczniową 1945 r. przesunięty przez Stalina z głównego, na wspomagający kierunek uderzenia. Po wojnie był w l. 1949–1956 ministrem obrony narodowej w Polsce, po czym wrócił do Związku Sowieckiego. A. Seaton, dz. cyt., s. 803.

[4] Wszystkie nazwy miejscowości i obiektów geograficznych podane są w tekście w dzisiejszym brzmieniu polskim. W przypadku braku współczesnego odpowiednika, położenie podane zostało opisowo. Autor korzystał z map Dowództwa Topografów Wojskowych Armii Czerwonej, przechowywanych na Uniwersytecie w Greifswaldzie. Karty: N-34–62, 63, 64, 74, 75, 76.

[5] Urodzony w 1897 r. Rosjanin. Członek partii bolszewickiej od 1919 r. Od 1918 r. w Armii Czerwonej na licznych stanowiskach, uczestnik wojny domowej, likwidacji grup białogwardzistów Kołczaka i powstań antykomunistycznych. Licznie nagradzany: orderami Suworowa 1 stopnia, dwukrotnie Czerwonego Sztandaru, Czerwonej Gwiazdy, Odznaką Znak Honoru i Medalem XX lat RKKA. ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 40, s. 265–266.

[6] Małachow Ksenofont Michajłowicz, generał major wojsk pancernych, dowódca 29 KPanc 5 APancGw. Urodzony w 1905 r. Rosjanin. Członek WKP(b) od 1924 r. Dwa lata wcześniej wstąpił do Armii Czerwonej. Do lutego 1945 r. odznaczony – dwukrotnie orderem Czerwonej Gwiazdy, orderem Suworowa 2 stopnia i orderem Kutuzowa 2 stopnia. W pierwszych dniach wojny był ranny w głowę i palce lewej ręki w pancernym boju pod Marisinowką w okolicach Witebska. ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 40, s. 173–174.

[7] *Приказ командующего войсками 5-й Гвардейской Танковой Армии № 374/Ш*, 23 I 1945, ЦАМО, фонд 332, опись 4948, дело 329, s. 40–42.

[8] Szerzej w: T. Gliniecki, *Echa pancernego rajdu. Propaganda wojenna i kreacja mitów wyzwoleńczych na podstawie operacji mławsko-elbląskiej Armii Czerwonej w 1945 roku*, Gdańsk 2017.

mieckiej obrony, a nakazane przez marsz. Rokossowskiego zajęcie rubieży obronnej Młynary – Pasłęk – Elbląg, nie zostało sfinalizowane zdobyciem największego z tych miast. Niepowodzenia szybko zrzucono na karby samodzielnej decyzji gen. Małachowa[9]. Armia uderzeniowa gen. Fiediunińskiego zbliżała się tymczasem do południowych granic Żuław i o północy 23 stycznia jej jednostki znajdowały się 60–70 km poniżej oddziałów przednich czołgów i ruszały do zadań dnia następnego z linii Zalewo – Kisielice[10].

Naprzeciw atakujących wojsk 2 FB walczyła 2 Armia (2 A) niemieckiego Wehrmachtu. Po kilku próbach powstrzymania ataku na kolejnych liniach oporu była coraz wyraźniej rozcinana na dwie części, mimo rzucenia do walki wszystkich odwodów. Oddziały z dowodzonej przez generała pułkownika Waltera Weissa[11] armii przygotowywały się do powstrzymania przeciwnika na nowej pozycji obronnej, którą stanowić miał brzeg rzeki Wisły jako naturalna przeszkoda terenowa. W północnej jej części, w celu utrzymania przepraw niezbędnych do komunikacji z wojskami pozostałymi na terenie Prus Wschodnich, utworzono punkty o wzmocnionej obronie wschodniego brzegu, tzw. przedmościa. Ulokowano je w miastach, gdzie funkcjonowały strategicznie ważne mosty, także w Kwidzynie, Malborku i Elblągu[12].

Obrona Elbląga została przygotowana naprędce z poddanych jednej komendzie jednostek bojowych, szkolnych i zapasowych, także lotników i marynarzy, o łącznej sile nie przekraczającej jednej dywizji, jednak niemal zupełnie pozbawionej broni ciężkiej. Do momentu okrążenia garnizon mógł liczyć na bezpośrednie wsparcie resztek wycofanej w boju znad Narwi na Żuławy 7 Dywizji Pancernej (7 DPanc), dowodzonej przez generała porucznika Karla Maussa[13], później zdany był na własne siły. Zdaniem dowodzącego garnizonem Elbląga pułkownika Eberharda Schöpffera[14],

---

[9] *Журнал боевых действий 5 гв. ТА с приложением копий боевых документов,* ЦАМО, фонд 332, опись 4948, дело 387, s. 47.

[10] Lewostronna wobec 2 AUd, 65 A, pod dowództwem generała pułkownika Pawła Iwanowicza Batowa, miała wówczas na celu zdobycie zakola Wisły i przyczółków na lewym brzegu rzeki w rejonie Bydgoszczy. Wspomnienia dowódcy armii: P. Batow, *W marszu i w boju*, tł. J. Laskowska, Warszawa 1963.

[11] Weiss Walter, generał piechoty, dowódca 2 Armii, Urodzony w 1890 r. Uczestnik I wojny światowej. W następnej wojnie kolejno dowódca dywizji, korpusu, armii i grupy armii. W kwietniu 1945 r. przeniesiony do rezerwy. W niewoli amerykańskiej przebywał do 1948 r. Por. A. Seaton, dz. cyt., s. 814.

[12] Por. R. Kabath*, Kampf um den Seebrückenkopf Pillau* [w:] *Abwehrkämpfe am Nordflügel der Ostfront,* red. H. Meier-Welcker, Stuttgart 1963, s. 306–307; Ch. Duffy, *Czerwony szturm na Rzeszę*, tł. R. Dymek, Warszawa 2007, s. 187.

[13] Mauss Karl, generał porucznik, dowódca 7 Dywizji Pancernej. Urodzony w 1898 r. Uczestniczył w I wojnie światowej, a później w działaniach Freikorpsu. W kolejnej wojnie służył jako oficer wojsk pancernych, a w ostatnich latach dowodził „Dywizją Duchów", wcześniej komenderowaną przez Erwina Rommla. W kwietniu 1945 r., jako 26. niemiecki oficer otrzymał najwyższe odznaczenie bojowe – Krzyż Rycerski Żelaznego Krzyża z liśćmi dębu, mieczami i brylantami. Po wojnie dwa lata był w obozie jenieckim. http://www.lexikon-der-wehrmacht.de/Personenregister/M/MaussK.htm [dostęp: 18.03.2018].

[14] Schöpffer Eberhard, pułkownik, komendant wojenny Elbląga. Urodzony w 1884 r. Był oficerem niemieckich wojsk kolonialnych w Afryce. II wojnę światową rozpoczął od kampanii w Polsce. W 1942 r., podczas walk na froncie wschodnim, otrzymał awans na pułkownika. W 1944 r. został komendantem Elbląga. Po walkach o miasto odznaczono go Krzyżem Rycerskim Żelaznego Krzyża.

początkowo improwizowana struktura bojowa szybko okrzepła i stawiała sowieckim wojskom nie tylko znaczny opór, ale też groźnie kontratakowała[15].

24 stycznia 1945 r.

Wojska 2 AUd zajęły tego dnia Prabuty i Dzierzgoń, a ich szpice rozpoczęły walki na południowych skrajach Elbląga i Malborka[16]. Niemcy nie oddawali pola, wykonali kontratak w rejonie śluzy Rakowiec na Nogacie, uderzając siłami 400 żołnierzy ze wsparciem czterema działami samobieżnymi i ogniem kilku baterii artylerii[17]. Wieczorem oddziały 116 Korpusu Strzeleckiego (116 KS) generała majora Fiodora Fietisowa[18] znajdowały się w: 321 Dywizja Strzelecka (321 DS) – 74 pułk piechoty (74 pp) i 72 pp podchodziły do Nowego Dolna, a 79 pp dotarł do Kępniewa; 326 DS znajdowała się na podejściu do Krzyżanowa, zaś 86 DS przeszła przez Rychliki. Oddział przedni 321 dywizji walczył na ulicach Elbląga wspierany przez część dział 1434 pułku artylerii samobieżnej (1434 pas). Oddziały 108 KS generała lejtnanta Witalija Polenowa[19] zajęły Stary Targ i Mikołajki. Oddziały 98 KS generała lejtnanta Gieorgija Anisimowa[20] kończyły zgrupowanie nie mając kontaktu z wrogiem[21].

Do końca wojny dowodził punktem ewakuacyjnym na Helu. Por. http://archiv.preussische-allgemeine.de/1975/1975_08_16_33.pdf [dostęp: 10.03.2018].

[15] Relacje dowódcy garnizonu oraz jednego z oficerów komendantury z walk o Elbląg: E. Schöpffer, *Kampf um Elbing*, Lastenausgleichsarchiv (LAA) Bayeruth, Bundesarchiv-Ostdokumentation (BA-Ostdok.), sygn. 8/247; C.G. (C. Günther), *Bericht des Oberleutnants a. D. C. G. aus Posen*, tamże, sygn. 8/230.

[16] С. Гладыш, *2-я ударная армия в Восточно-Прусской операции,* „Военно-исторический журнал", 1975, № 2, s. 20–28.

[17] *Журнал боевых действий штаба 2 Уд. А за январь 1945 г.,* ЦАМО, фонд 309, опись 2394, дело 1120, s. 132–134.

[18] Fietisow Fiodor Kuźmicz, generał major, dowódca 116 Korpusu Strzeleckiego. Urodzony w 1906 r. Rosjanin. Członek partii bolszewickiej. W Armii Czerwonej od 1924 r. Ranny w listopadzie 1941 r. Wojnę zaczynał jako dowódca pułku i szybko awansował. Czterokrotnie odznaczony Orderem Czerwonego Sztandaru, także Orderem Kutuzowa 2 st. i Medalem za obronę Leningradu, ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 202, s. 62–63.

[19] Polenow Witalij Siergiejewcz, generał lejtnant, dowódca 108 Korpusu Strzeleckiego. Urodzony w 1901 r. Rosjanin. Komunista. Oficer kadrowy w Armii Czerwonej od 1918 r. Walczył na frontach wojny domowej 1918–1920, był wówczas ranny. W wojnie ojczyźnianej walczył od początku. W 1944 r. dowodził 47 Armią, lecz po nieudanej operacji zdobycia Kowla przeniesiono go na niższy szczebel dowodzenia. Odznaczony dwukrotnie Orderem Czerwonego Sztandaru, Orderem Lenina oraz Medalem XX lat RKKA. ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 40, s. 294–295.

[20] Anisimow Gieorgij Iwanowicz, generał lejtnant, dowódca 98 Korpusu Strzeleckiego. Urodzony w 1897 r. Rosjanin. Partyjny. Uczestnik wojny domowej w latach 1918–1920. W wojnie ojczyźnianej dowodził dywizjami, a następnie korpusami. Odznaczony orderami: dwukrotnie Orderem Czerwonego Sztandaru, orderami Lenina, Suworowa 2 st., Aleksandra Newskiego, medalami za obronę Leningradu i Stalingradu. ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 40, s. 475–476.

[21] *Журнал боевых действий...,* s. 134.

25 stycznia 1945 r.

Rozkaz dzienny gen. Fiediunińskiego nakazywał, by 25 stycznia do godz. 20.00, 116 KS zajął Elbląg i wyszedł na zachodni brzeg Nogatu. Zdobycie Malborka miało przypaść 108 KS, który do godz. 20.00 powinien podejść pod Tczew i Gniew oraz utworzyć w tych rejonach przyczółki na zachodnim brzegu Wisły. 98 KS miał zgromadzić siły w rejonie Dzierzgonia[22]. Według rozkazu sztabu 2 FB, od 25 stycznia dowódcy 2 AUd operacyjnie podporządkowano także 8 Korpus Zmechanizowany (8 KZmech)[23]. Dowodzone przez generała majora Aleksandra Firsowicza[24] zgrupowanie z marszu rzucono do walk o Malbork[25]. Dotychczas walczący jako wsparcie 2 AUd i jej grupa szybka 8 Korpus Pancerny Gwardii (8 KPancGw) generała lejtnanta Aleksieja Popowa[26] pozostał w dotychczasowym rejonie jako rezerwa dowódcy armii. Niemcy nadal stawiali silny opór na południe od Elbląga, kontratakując grupami po 50–200 osób, przy wsparciu kilku czołgów, dział samobieżnych i artylerii.

U schyłku dnia 74 pp 321 DS walczył 1 km od granic Elbląga, 72 pp zajął część Jegłownika, zaś 79 pp był w marszu w rejonie stacji kolejowej Jasionno. Pogoda sprzyjała atakującym, mimo że wschodni wiatr przynosił zawieje i zamiecie, a termometry wskazywały temperaturę od –4 do –7 st. C. Dzięki zamarzniętej ziemi możliwe było przeprowadzenie jednostek pancernych i artylerii samobieżnej przez podmokłe ziemie żuławskie, które w innych warunkach byłyby niedostępne dla ciężkiego sprzętu. Oddziały inżynieryjne rozminowywały szosy prowadzące w kierunku Elbląga.

Gen. Fiediuniński w podsumowaniu dnia stwierdził, że wyjściem nad Wisłę i Nogat armia zakończyła kilkudniowy manewr taktyczny, spowodowany zmianą rozkazów Naczelnego Dowództwa Armii Czerwonej, które od 20 stycznia przekierowało część wojsk marsz. Rokossowskiego na północ, by pomóc wojskom 3 FB odciąć niemieckie oddziały w Prusach Wschodnich. Zdaniem dowódcy armii,

---

[22] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 330/Ш*, 24 I 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 330/ш.

[23] *Приказ командующего* войсками *2-го Белорусского Фронта № 1730/* Ш, 25 I 1945, [w:] *Журнал боевых действий…*, s. 137.

[24] Firsowicz Aleksander Nikołajewicz, generał major, dowódca 8 Korpusu Zmechanizowanego. Urodzony w 1900 r. Białorusin. Partyjny od 1920 r. W Armii Czerwonej od 1918 r. Uczestnik wojny domowej. W wojnie ojczyźnianej od lutego 1942 r. kontuzjowany w grudniu 1943 r. Odznaczony dwoma Orderami Czerwonego Sztandaru, Orderem Czerwonej Gwiazdy i Medalem XX lat RKKA. ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 40, s. 309–310.

[25] Niemieckie relacje z obrony Malborka: G. Fieguth, *Marienburg 1945. Kampf um Stadt und Burg*, München 1992; R. Weiser, *Bericht über den Einsatz der 1. (- und 3.) Heeresunteroffizierschule 5 Mewe in der Marienburg, im Werder und auf der Frischen Nehrung 20. Januar 1945–9. Mai 1945* – opublikowane i opatrzone komentarzem przez: R. Rząd, *Malbork 1945 roku. Raport z oblężenia,* [w:] *Żuławy w 1945 r.*, red. A. Gąsiorowski, J. Hochleitner, Sztutowo 2014, s. 23–55.

[26] Popow Aleksiej Fiodorowicz, generał lejtnant, dowódca 8 Korpusu Pancernego Gwardii. Urodzony w 1896 r. Rosjanin. Członek partii bolszewickiej od 1920 r. Podczas wojny domowej ranny i kontuzjowany. W pierwszych latach wojny ojczyźnianej, w stopniu generała majora, dowodził korpusami pancernymi, w tym 2 KPanc, przemianowanym później na 8 KPancGw. Odznaczony pięciokrotnie Orderem Czerwonego Sztandaru, orderami Lenina, Suworowa 2 st. oraz medalami za obronę Leningradu i Stalingradu. ЦАМО, фонд 33, опись 686046, единица хранения 38, s. 13–14.

wprowadzenie w życie nowych zadań dla 2 AUd udało się dzięki błyskawicznemu rzuceniu w kierunku Elbląga 116 KS, będącego wcześniej w drugim rzucie armii[27].

26 stycznia 1945 r.

Wieczorny rozkaz do dowódców korpusów nakazywał 116 KS jeszcze 25 stycznia do północy zdobyć Elbląg, i rozwijając atak w kierunku zachodnim, następnego dnia wyjść na wschodni brzeg Wisły. 321 DS nadal znajdowała się 1 km na południe od Elbląga, tam też była część dział 1434 pas. W raportach podano, że 74 pp wyszedł na prawy brzeg Fiszewki niedaleko jej ujścia do rzeki Elbląg; 72 pp znalazł się na jej drugim brzegu w rejonie Karczowisk Górnych; 79 pp umocnił się na wcześniej zdobytych pozycjach w Jegłowniku[28].

Dowódca 2 AUd był niezadowolony z rezultatów ofensywy i wysłał do gen. Fietisowa gniewne upomnienie: „W ciągu dwóch dni Wasze oddziały drepczą w miejscu i nie mogą przełamać oporu rozbitych i rozczłonkowanych jednostek przeciwnika. Główna przyczyna leży nie w sile oporu, lecz w braku dobrego zorganizowania walki, w rezultacie słabego dowodzenia wojskami, zaczynając osobiście od Was. Brak rozeznania w położeniu i w rezultacie spóźnione reagowanie na przebieg walk. 26 stycznia 1945 r. 321 i 326 DS, jak się okazuje, nie prowadziły boju tylko dlatego, że osobiście nie dowodziliście bojem, lecz oddaliliście się od swojego sztabu i nie wykonaliście mojego rozkazu o osobistym dowodzeniu walką o Elbląg. Żądam przywrócenia właściwego dowodzenia i organizacji boju, zaczynając osobiście od Was”[29].

27 stycznia 1945 r.

Tego dnia wydany został rozkaz do korpusów 2 AUd, zmieniający dotychczasowe zadania. Było to związane z niebezpieczeństwem przebicia się w rejon odpowiedzialności armii niemieckich jednostek z Prus Wschodnich. 116 KS kazano przejść do obrony na odcinku: zachodni brzeg jeziora Druzno – południowy brzeg Fiszewki – Jegłownik – Kopanka Druga i dalej wschodnim brzegiem Nogatu do Malborka. Na osiągniętych w czasie ofensywy rubieżach, na lewym brzegu Nogatu dowódcy mieli zostawić tylko osłonę bojową. 86 DS kazano ustawić się w rejonie Jasionno – Kopanka Druga – Markusy i chronić przed przełamaniem frontu uderzeniem w stronę Jelonek, zachodniego skraju Elbląga i Malborka[30]. Jednak nie wszyscy ruszyli

[27] Wspomnienia dowódcy armii: I. Fiediuniński, *Na alarm*, tł. S. Klonowski, Warszawa 1984.

[28] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 353/ Ш, 25 I 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 353/ш.*

[29] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 373/Ш*, 27 I 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 373/ш.

[30] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 406/Ш*, 27 I 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 406/ш.

w rejony wyznaczone do obrony, bo 321 DS nadal zajmowała pozycje na południe i południowy zachód od Elbląga[31].

28 stycznia 1945 r.

Ostatecznie oddziały 116 KS nie przesunęły się zbytnio, choć walki o miasto zelżały. 74 pp 321 DS zajął obronę na zachodnim brzegu jeziora Druzno; 72 pp na południowym brzegu Fiszewki; 79 pp w rejonie Jegłownika i na zachodnim skraju Ząbrowa. 1101 i 1099 pp z 326 DS stanęły w okolicach Ząbrowa i zagajnika w zakolu Nogatu, naprzeciw Półmieścia, zaś 1097 pp od przystanku Królewo do skraju Malborka. 86 DS pozostawała w dotychczasowym rejonie, z dowództwem w Starym Polu.

29 stycznia 1945 r.

Śnieg padał rzadziej, ale temperatura nadal była niska, spadając nawet do –17 st. C. Na północny wschód od Malborka i na zachód od Elbląga oddziały niemieckie wielokrotnie wyprowadzały uderzenia grupami piechoty po 200–250 osób ze wsparciem kilkunastu czołgów i dział samobieżnych. Próby przedarcia się były jednak odrzucane przez oddziały sowieckie. Do godz. 22.00 oddziały 2 AUd zajmowały pozycje obronne na froncie szerokości 120 km[32].

30 stycznia 1945 r.

W nocy na 30 stycznia rozkazem armijnym nakazano dowódcy 116 KS: „Wciąż utrzymując zajętą rubież, częścią sił 321 DS i jednym pułkiem 86 DS jednoczesnym uderzeniem z zachodu i południowego wschodu, po krótkim przygotowaniu artyleryjskim, do godz. 17.00 zająć Elbląg. Przejąć drogi, idące z miasta w kierunkach zachodnim i wschodnim. Początek ataku o godz. 12.00, dnia 30 stycznia 1945 roku”[33].

116 KS angażował w walkę o miasto coraz więcej sił. 321 DS częścią swych wojsk odrzuciła osiem kontrataków, po czym przeszła do ofensywy na prawej flance. Pododdziały 330 pp 86 DS i 72 pp 321 DS do godz. 17.00 walczyły na przedpolach Elbląga[34].

[31] *Журнал боевых действий штаба...,* s. 146–148.

[32] Tamże, s. 151–153.

[33] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 475/Ш*, 30 I 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 475/ш.

[34] *Журнал боевых действий штаба...*, s. 161–163.

31 stycznia 1945 r.

Gen. Fiediuniński już po raz kolejny wydał rozkaz zdobycia miasta. Tym razem wydzielił po dwie dywizje z 98 i 116 KS, przy czym tym pierwszym – 281 i 381 DS – nakazał marsz na tereny północno-wschodnie i południowo-wschodnie[35]. Miały tam zmienić oddziały 5 APancGw, które od dwóch dni próbowały wedrzeć się do miasta od północy i musiały wycofać się z dotychczas zdobytych rejonów dzisiejszej dzielnicy Zawada, ponieważ zostały przeniesione do wzmocnienia obrony przeciw niemieckiemu natarciu idącemu od wschodu[36]. Wojska gen. Anisimowa musiały odbyć długi marsz spod Myślic, Zalewa i Dzierzgonia, by do końca dnia zgrupować się w rejonie Gronowa Górnego i Bielan Małych, po czym wejść na pozycje wyjściowe do ataku. Planu nie udało się zrealizować na czas, ponieważ utrudnieniem okazały się zaśnieżone drogi, spowalniające przemarsz oddziałów o całą dobę, a także uderzenie niemieckie prowadzone od strony Elbląga przez oddział z 7 Dywizji Pancernej, chcący połączyć się pod Pasłękiem z cofającymi ku zachodowi wojskami z Prus Wschodnich[37].

Dopiero w drugiej połowie dnia oddziały 98 i 116 KS przeszły zatem do wykonania rozkazu dowódcy armii. 381 DS, rozwinąwszy się w rejonie skraju lasu 2 km na zachód od Borzynowa, do godz. 16.00 ruszyła w kierunku północno-zachodnim od Elbląga i do godz. 20.00 znalazła się w rejonie Pomorskiej Wsi oraz Weklic. 281 DS do godz. 20.00 stanęła na rubieży Pasieki – Myślęcin – 0,5 km na zachód od Nowej Pilony. Dowództwo 98 KS stało we wsi Jelonki. 116 KS próbował uporządkować osłabiony front żuławski: 330 pp z 86 DS walczył na południowym skraju Elbląga; 284 i 169 pp były w boju na rubieży pojedynczych domów Kazimierzowa i skrzyżowania dróg do Adamowa. 72 pp 321 DS dwoma batalionami bronił zachodniego brzegu jeziora Druzno, jednym zaś walczył na zachodnim skraju Elbląga. 79 pp dwoma batalionami przeszedł do ofensywy w rejonie Nogatowa, a 3 batalion uczestniczył w starciach w rejonie Kopanki Drugiej. 74 pp był zgrupowany w Karczowiskach Górnych i w rejonie Jasionna. 326 DS zajmowała obronę w dotychczasowym rejonie. Straty 2 AUd wyniosły tej doby 168 zabitych, 369 rannych oraz 36 zaginionych – łącznie 573 osoby. Znaczna większość strat została poniesiona podczas walk pod Elblągiem: dla 86 DS było to 206, dla 321 DS – 142 ludzi[38].

Wojska 2 AUd utrzymywały pozycje obronne, ale niemiecki napór powoli słabł, bo w tym czasie wycofano rozkazy o przebijaniu oddziałów na zachód. Dowódca 4 Armii, generał piechoty Friedrich Hossbach[39] oraz dowodzący dotychczasową

---

[35] *Приказ командующего войсками 2-*й *Ударной Армии № 497/*Ш, 31 I 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 497/ш.

[36] *Журнал боевых действий 5 гв. ТА…,* s. 55.

[37] *Боевое донесение штаба 2 Уд. А*, 31 I 1945, ЦАМО, фонд 309, опись 4073, дело 785, документ 57.

[38] *Журнал боевых действий...*, s. 163–166.

[39] Hossbach Friedrich, generał piechoty, dowódca 4 Armii. Urodzony w 1894 r. W latach 1934–1938 adiutant wojskowy Hitlera i jego łącznik z Wehrmachtem jako szef centralnego oddziału Sztabu Generalnego. Od lipca 1944 do stycznia 1945 dowódca 4 A. Odwołany przez Hitlera do dyspozycji głównodowodzącego. Por. A. Seaton, dz. cyt., s. 783–184.

Grupą Armii „Środek" generał pułkownik Fritz-Georg Reinhardt[40] i jego szef sztabu generał porucznik Otto Heidkämper[41] zostali zdymisjonowani, a niemieckie wojska na froncie wschodnim uległy kolejnej reorganizacji. Nowi dowódcy niebawem wstrzymali próby przełamania sowieckiej blokady[42]. Armia Czerwona odzyskała inicjatywę, a oddziały 98 KS przecięły drogi idące z Elbląga na wschód i południowy wschód, przygotowując razem z dywizjami 116 KS okrążenie garnizonu miejskiego[43].

1 lutego 1945 r.

Tego dnia 381 i 281 DS miały atakować z powtórzonym zadaniem przechwycenia dróg prowadzących od wschodu do Elbląga, by najpierw wykluczyć możliwość przeniknięcia jakichkolwiek zorganizowanych grup niemieckiego wojska do miasta i z niego, a dopiero w drugiej kolejności je zdobyć. 116 KS miał natomiast utrzymywać zajętą rubież, a siłami 86 DS i częścią 321 DS zablokować Elbląg od zachodu poprzez przechwycenie dróg idących do miasta. Zadanie bliższe korpusu wymagało wyjścia na linię Nogatu między Nowakowem a Kopanką[44].

Jako uzupełnienie do rozkazu głównego dołączono kolejny, nakazujący nie przerywać działań w czasie nocnym i uszczegółowiający zadania dla korpusów. Dowódca 98 KS do rana 1 lutego miał wprowadzić jednostki na wskazaną rubież: Nowina – Wilkowo – Kamiennik Mały – wzgórze 142.5 – ku południowemu brzegowi Zalewu Wiślanego, stawiając też osłonę od strony Elbląga. Na wszystkich drogach przecinających tę linię nakazano zorganizować punkty obrony okrężnej. Po wykonaniu zadania bliższego korpus miał być gotowy do uderzenia na Elbląg z południowego wschodu i wschodu. Dowódcy 116 KS rozkazano do rana wyjść na wskazane pozycje, a po zabezpieczeniu od strony Elbląga osiągnąć brzegi Nogatu i też utworzyć punkty obronne na drogach. Także on miał przygotować się do uderzenia na

[40] Reinhardt Georg-Hans, generał pułkownik, dowódca Grupy Armii „Środek", Urodzony w 1887 r. Uczestnik I wojny światowej. W drugiej kolejno: dowódca dywizji pancernej, korpusu, a następnie grupy pancernej. Od sierpnia 1944 do stycznia 1945 dowódca GA „Środek". Odwołany przez Hitlera, więziony przez Amerykanów do 1952 r. Por. A. Seaton, dz. cyt., s. 802.

[41] Heidkämper Otto, generał porucznik, szef sztabu Grupy Armii „Środek". Urodzony w 1901 r. Po I wojnie światowej był w Reichswehrze. Po 1939 r. obejmował różne funkcje oficera sztabowego w jednostkach pancernych i ogólnowojskowych. Od 1 września 1944 r. był szefem sztabu GA „Środek". Po odwołaniu do dyspozycji Hitlera w styczniu 1945 r., do końca wojny powierzano mu mało eksponowane stanowiska. http://www.lexikon-der-wehrmacht.de/Personenregister/H/HeidkaemperOtto.htm [dostęp: 18.09.2013].

[42] Por. O. Heidkämper, *Die Abwehrschlacht in Ostpreußen in den Krisentagen des Januar 1945: (vom Standpunkt der Heeresgruppe Mitte aus gesehen),* [w:] *Die Wehrmacht im Kampf*, Heidelberg 1954.

[43] *Historia II wojny światowej 1939–1945 w 12 tomach*, t. 10, *Całkowite rozbicie faszystowskich Niemiec*, red. polska: T. Szaciło i inni, tłum. E. Kozłowski, P. Marciniszyn, Warszawa 1983, s. 133.

[44] *Журнал боевых действий 2 Уд. А,* 1 II 1945 – 28 II 1945, ЦАМО, фонд 309, опись 4073, дело 833, s. 170.

Elbląg, tyle, że z południa i zachodu[45]. Tylko na odcinku elbląskim wojska armii kontynuowały tego dnia ofensywę, na pozostałych utrzymywały zajęte pozycje[46].

381 DS 86 KS kontynuowała obejście Elbląga od wschodu. 1259 pp – przeszedł 5 km przez zalegające śniegi i przeciął szosę Elbląg – Ogrodniki w rejonie na północny wschód od Dąbrowy. W te okolice, lecz na południowy wschód od wsi, po 7 km marszu wyszedł 1261 pp. 1263 pp był w drugim rzucie dywizji i szedł śladami 1259 pp. 281 DS kontynuowała drogę ku Elblągowi od południowego wschodu, częścią sił przeszła ponad 5 km i do godz. 18.0 osiągnęła: 1062 pp – zachodni skraj lasu w okolicach Dębicy, 1064 pp – Okólnik, a 1066 pp nie ruszył z miejsca. Dowództwo dywizji stanęło na stacji kolejowej Bogaczewo, stanowisko dowodzenia korpusu rozłożyło się w Pilonie.

Niewielkie zmiany nastąpiły w pozycjach 116 KS. 72 pp 321 DS zajmował obronę na zachodnim brzegu jeziora Druzno, a jeden jego batalion walczył na zachodnim skraju Elbląga. 79 pp odrzucił kilka kontrataków i wyszedł na brzegi Nogatu w okolicach Nogatowa. 74 pp był zgrupowany w rejonie Jasionna. 284 i 169 pp 86 DS obchodziły Elbląg z północnego zachodu, odrzuciły 10 kontrataków i wyszły na rubież: 284 pp – 1 km na północny zachód od Elbląga w rejon Bielnika, 169 pp – południowo-wschodni brzeg Nogatu 500 m na południe od Kępek, 330 pp kontynuował walki na południowym skraju Elbląga, a dowództwo dywizji stało 3 km na południowy zachód od miasta. 326 DS zajmowała obronę wzdłuż południowo-wschodniego brzegu Nogatu[47]. Jednostki artylerii samobieżnej towarzyszyły dywizjom strzeleckim: 1196 pas współdziałał z 321 DS w rejonie Stagnit, 1297 pas – szedł wespół z 281 DS. Artyleria armii wystrzeliła przez dobę 10.700 pocisków[48].

O godz. 16.00 wydany został rozkaz dla 116 KS, 8 Korpusu Artylerii Przełamania (8 KArtPrzeł) i 142 DS. 112 Brygada Haubic dużych kalibrów miała wesprzeć 116 KS, w związku z tym powinna przejść z Zalewa pod Raczki Elbląskie i za linię kolejową na zachód, do 2 lutego o godz. 8.00 stanąć w gotowości do ostrzału Elbląga[49]. Rozkaz dla dowódców 4 Dywizji Moździerzy i 116 KS stanowił, że 4 i 7 Brygady Moździerzy gwardyjskich („Katiusz") należało przekazać w dowodzenie korpusu strzeleckiego. Gotowość do otwarcia ognia wyznaczono im na 2 lutego o godz. 9.00[50].

2 lutego 1945 r.

Rozkaz armijny wydano o godz. 22.40. Nakazywał on jednostkom osiągnąć o świcie gotowość do ataku i zdobycia Elbląga. Dla zabezpieczenia od tyłu nakazano korpusom wystawić silne osłony w strony przeciwne do kierunków ataku. Uderzenie

---

[45] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 515/* Ш, 25 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 515/ш.

[46] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 171.

[47] Tamże, s. 172–173.

[48] Tamże, s. 174.

[49] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 550/*Ш, 1 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 550/ш.

[50] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 565/*Ш, 1 II 1945, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 565/ш.

zaplanowano na godz. 12.00. Gen. Fiediuniński oczekiwał od swych podwładnych energicznych działań ofensywnych. Mieli być obecni w punktach obserwacyjnych i osobiście dowodzić walką, a ze sztabami mieć łączność telefoniczną[51].

Załoga Elbląga stawiała opór ogniem różnego rodzaju broni, kontratakowała oddziałami po 100–300 ludzi przy wsparciu kilku czołgów i dział samobieżnych. Artyleria i moździerze niemieckie wystrzeliły przez dobę 1500 pocisków. Strzelało sześć baterii armat, siedem oddzielnych dział, siedem baterii i osiem pojedynczych moździerzy.

Wieczorem jednostki 98 KS raportowały pozycje: 1259 pp 381 DS osłaniał dywizję od północy na odcinku – Nowy Krasny Las, Zawiszyn, Rubno Wielkie; 1261 i 1263 pp przeszły 5–6 km stając na rubieży północnego skraju Elbląga, 1,5 km na zachód od Dąbrowy, las Bażantarnia. 1062 i 1064 pp 281 DS przeszły 2 km i walczyły na linii od punktu 69,8 po lotnisko wojskowe, a 1066 pp, był w drugim rzucie i stał w Przezmarku. Pozycje 116 KS: 284 pp 86 DS wyszedł jednym batalionem na brzeg rzeki Elbląg przy jej rozwidleniu z Kanałem Jagiellońskim; 330 pp walczył na południowym skraju miasta, a 169 pp odrzucał kontrataki na południe od Kępek. 321 DS na dotychczasowej linii, odrzuciła kilkanaście kontrataków. 326 DS – położenie bez zmian[52].

Działa samobieżne 1196 i 1297 pas współpracowały z piechotą w ataku na miasto, a pozostałe jednostki pancerne i zmechanizowane nie zmieniły położenia. Artyleria wystrzeliła przez dobę 11.600 pocisków, w tym ze sprowadzonych ciężkich haubic kalibru 203 mm oraz „Katiusz", ustawionych 3 km na południe od miasta[53].

Z wyjściem jednostek obu korpusów na północ od miasta, Elbląg został okrążony. Mimo, że wojska armii wywiązały się z nałożonych zadań, gen. Fiediuniński nie był w pełni zadowolony, bo w części jednostek, szczególnie z 98 KS, pojawiło się wiele niedociągnięć w organizacji i dowodzeniu walkami ze strony dowódców i ich sztabów. Niektórzy wyżsi oficerowie niedostatecznie śledzili ruchy wojsk i rozwijanie się boju na swym odcinku i u jednostek sąsiadujących, nie robili korekt w planach, nie baczyli na konieczność rozpoznania sił i środków ogniowych przeciwnika, jego rezerw, nie szukali słabych miejsc w systemie obronnym. Braki te prowadziły do nieodpowiedniej w czasie reakcji dowódców na przebieg walk, przejawów nieodpowiedzialności, złych lub spóźnionych decyzji. Nie było też możliwości podania właściwych informacji zwierzchnikom, a to, wraz opóźnieniem raportów o 2–3 godziny i więcej, wprowadzało ich w błąd. Ci, którzy nie znali położenia swych jednostek, nie mogli też prowadzić właściwego i ścisłego współdziałania, tak wewnątrz własnych zgrupowań, jak i z sąsiadami. Drugim jaskrawo zauważalnym błędem było niedostateczne współdziałanie piechoty, artylerii i czołgów. Wydzielone jednostki pancerne zazwyczaj długo stały w miejscu i ostatecznie znajdowały się z tyłu piechoty. Artyleria też nie zawsze nadążała z transportem za piechurami. Ci zaś, ze swej strony, nie zawsze pomagali na czas artylerzystom i czołgistom. Z tych powodów, pod koniec dnia dowodzący armią, podsumowując działania, rozkazał

[51] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 561/*Ш, 1 II 1945, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 561/ш.

[52] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 177.

[53] Tamże, s. 178.

dowodzenie bojem organizować tak, by osobiście widzieć działania jednostek na głównym kierunku, stale być dobrze poinformowanym i odpowiednio szybko reagować na zmiany. Nasilić wymagania i kontrole wobec podwładnych i pilnować wykonywania rozkazów przez cały korpus oficerski[54]. Wyjątkową, oddzielną informację przesłał dowódca armii do gen. Anisimowa z 98 KS, pisząc: „Nie było dotychczas ani jednego rozkazu, który wypełnilibyście bez dyskusji”[55].

3 lutego 1945 r.

Rozkaz dzienny dla korpusów nie zmieniał zadań, lecz przesuwał je o kolejną dobę, bo dowódca armii nadal oczekiwał zdobycia Elbląga, teraz jednak do wieczora 3 lutego. Początek ataku zaplanowano na godz. 11.00[56]. Jako uzupełnienie rozkazu, o godz. 1.00 nakazano zgrupowaniom artyleryjskim obu korpusów rozpocząć zmasowany ostrzał o godz. 10.45 i prowadzić go przez kwadrans – 3 minuty nalotu ogniowego i 12 minut punktowego niszczenia budynków przysposobionych do obrony. Działa artylerii pułkowej i część dywizyjnej, a także dodatkowe sześć dział 152 mm nakazano wykorzystać do strzelania na wprost[57].

Artyleria zlokalizowana na odcinku naprzeciw 2 AUd strzelała tej doby 2.200 razy. Niemcy wykorzystywali już jedynie kilka pojazdów pancernych, za to samoloty Luftwaffe wykonały w okolicy 20 lotów i zbombardowały pozycje sowieckie w okolicach Malborka i Starego Dzierzgonia[58].

Tego dnia atakujące Elbląg jednostki armii uzyskały niewielkie sukcesy. 1261 i 1263 pułki 381 DS poszły 1 km do przodu i walczyły na rubieży Bielany Wielkie, Bażantarnia. 86 i 321 DS odrzucały niemieckie kontrataki prowadzone grupami do 300 żołnierzy i kilkoma czołgami, nie posunęły się naprzód. 108 KS – bez zmian. Artyleria prowadziła głównie wsparcie ataku na Elbląg, wystrzeliwując łącznie 14.000 pocisków[59].

4 lutego 1945 r.

Rozkaz dzienny 2 AUd nakazywał dowódcom korpusów skupić siły na głównych punktach oporu i rozbijać je. W walkach o miasto mieli szeroko wykorzystywać grupy szturmowe, działać nimi według zasad boju ulicznego w dużych miejscowościach, metodycznie i po kolei zajmując poszczególne punkty oporu wroga. Poszczególne miejsca rozkazano blokować, obchodzić, a potem szturmować z wy-

[54] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 181.

[55] Не было еще ни одного приказа, который бы Вы выполняли безоговорочно…, 2 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 572/ш.

[56] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 580/*Ш, 2 II 1945, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 580/ш.

[57] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 589/*Ш, 2 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 589/ш.

[58] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 182.

[59] Tamże, s. 183.

korzystaniem wsparcia dział samobieżnych lub przydzielonych szturmowcom armat. Pociskami dużych kalibrów, ogniem na wprost, rozbijać mury obiektów będących gniazdami oporu[60].

Oddziałom 98 KS dowódca armii nakazał do końca dnia zająć północną część miasta, włącznie z pasem biegnącym od stadionu Modrzewie po basen kąpielowy przy ul. Spacerowej i dalej iść wzdłuż rzeki Kumieli. Zadanie dla 98 KS zostało wsparte dodatkowymi jednostkami artylerii. 108 KS dostał 3 BrHaub ciężkich, która stanęła w lesie pod Dębicą, 28 Br Moździ, ulokowaną na południowy zachód od Sierpina oraz 96 BrHaub ciężkich, na pozycjach w okolicach Stagnit. 116 KS dołożono 89 pmoździ gw. „Katiusz", ustawiony na północ od Myślęcina[61].

Pozycje jednostek na koniec dnia: 1263 pp 381 DS idąc od północy grupami szturmowymi zajął na skraju miasta kwartały dzielnicy Zawada, zaś 1261 pp zdobył dwór przy ul. Częstochowskiej na północnym wschodzie. 284 pp 86 DS o godz. 9.00 rozpoczął działanie grupami szturmowymi, sforsował rzekę Elbląg i walczył na jej wschodnim brzegu w kwartałach zajmowanych przez stocznię Schichau. 330 pp prowadził starcia między ulicami Żuławską i Grochowską. Artyleria 2 AUd wystrzeliła ponad 25.000 pocisków. Niemcy już słabli – ich artyleria wystrzeliła zaledwie ok. 1000 pocisków.

5 lutego 1945 r.

Dowódcy 98 KS nakazano ześrodkować główne siły na lewej flance i wąskim odcinku, po czym uderzyć i do wieczora zająć południowo-zachodnią część miasta do rzeki Kumieli. 116 KS – z dotychczasowymi zadaniami. Początek ataku o godz. 12.00[62].

Walki na ulicach Elbląga postępowały. 381 DS odrzuciła dwa kontrataki, sama zaś zajęła północny skraj miasta. 1 batalion 1261 pp (1/1261) zajął okolice stacji kolejowej Zdrój; 1/1259 – końcowy bieg ulicy Robotniczej; 1/1263 oraz 2 i 3/1261 wyszły na odcinku osiedle Kamionka – Bażantarnia. 1062 pp 281 DS zajął okolice ulicy Wyżynnej i walczył w kwartałach przyległych do pętli tramwajowej przy ul. Saperów; 1064 pp zdobył kwartały po obu stronach alei Grunwaldzkiej u wlotu do miasta od wschodu. 321 i 86 DS odrzuciły dwa kontruderzenia i konsekwentnie oczyszczały kwartały bezpośrednio przyległe do rzeki Elbląg na jej zachodnim brzegu. Artyleria armii po raz kolejny wystrzeliła ponad 20 tys. pocisków[63].

Atakującym dawały się we znaki straty w ludziach. O godz. 14.00 wydano rozkaz do dowódcy 98 KS, by 142 i 281 DS przeformować do zmniejszonych stanów

[60] Tamże, s. 185.

[61] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 616/*Ш, 3 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 616/ш.

[62] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 631/*Ш, 4 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 631/ш.

[63] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 192.

osobowych. 281 DS miała liczyć 5292 osoby, a każdy jej batalion miał posiadać tylko po dwie kompanie[64].

O godz. 22.30 przyszedł rozkaz 0054/OP ze sztabu 2 FB o planowanej zmianie pozycji po zdobyciu Elbląga. Jednostki 153 Rejonu Umocnionego (153 RU) miały przejść z rejonu Mrągowa pod Dzierzgoń do wieczora 12 lutego i nowym rejonie oddać się pod zwierzchność dowódcy 2 AUd. Także 161 RU dostał rozkaz przebazowania 0055/OP w rejon Starego Targu. Trzecim oddanym pod dowództwo gen. Fiediunińskiego rejonem umocnionym był 91 RU. Rozkazem 0056/OP miał pojawić się pod Mikołajkami do wieczora 13 lutego, idąc z okolic Pasymia w ślad za 161 RU[65].

6 lutego 1945 r.

O godz. 4.50 dowódca 116 KS, gen. Fietisow zarządził, że 86 DS ma także nocą oczyszczać z wroga zachodni brzeg rzeki Elbląg. 284 pp miał rozszerzyć zajmowany przyczółek na północ i wschód, nawiązać łączność z pododdziałami 98 KS działającymi w pobliżu browaru, uniemożliwić podejście przeciwnika od zachodu przez okolice Jachtklubu. 321 DS do wieczora 6 lutego miała zająć cały zachodni brzeg i bez względu na okoliczności uchwycić mosty u zbiegu rzek Elbląg i Fiszewka. Na zajętym przez Niemców odcinku w biegu Nogatu nakazano zajęcie przeprawy 1 km na południowy zachód od Jazowej. Początek działań wyznaczono na godz. 12.30. Niemcy kontratakowali tak od strony miasta, jak i zza Nogatu – czterokrotnie przed południem i raz ok. godz. 17.00, siłami od 60 do 200 ludzi i czterech dział samobieżnych. Kontruderzenia rozbito na pozycjach 169 pp 86 DS i 74 pp 321 DS[66].

Oddział rozpoznawczy 381 DS, idącej od północnego wschodu, o godz. 3.00 zajął Bażantarnię, pułki uderzały na kolejne kwartały. 281 DS od godz. 5.00 rozpoczęła działania grup szturmowych; 1062 pp zajął tereny wzdłuż ulicy Bema do mostu na Kumieli; 1064 pp – walczył o podejście do głównej stacji kolejowej, 1066 pp jednym batalionem zajął trójkąt ulic Malborska, Skrzydlata, Łódzka w południowej części miasta. 284 pp 86 DS walczył na wschodnim brzegu rzeki, 330 pp objął zachodni brzeg między mostami na Starym Mieście. 72 pp 321 DS przeczesał zdobyte kwartały na zachodnim i walczył o południowe części na wschodnim brzegu. Czerwonoarmiści zajęli łącznie 24 kwartały, w tym całkowicie oczyścili z niemieckich wojsk zachodnią część Elbląga[67].

O godz. 16.10 w sztabie armii wydano rozkaz do dowódcy 98 KS, by w poszukiwaniu rozbitych grup żołnierzy Wehrmachtu częścią sił rozpoczął przeczesywanie okolic miasta w trzech kierunkach: na Pomorską Wieś, Młynary, Stare Siedlisko; na Milejewo, Henrykowo oraz na Próchnik, Tolkmicko[68].

---

[64] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 647/*Ш, 5 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 647/ш.

[65] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…,* s. 193–194.

[66] *Боевое донесение штаба 116 ск,* 6 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 627, документ 62.

[67] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 196.

[68] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 676/*Ш, 6 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 676/ш.

7 lutego 1945 r.

Rozkaz dzienny dowódcy armii nakazywał kontynuowanie wypełniania zadań, działanie przy pomocy grup szturmowych, oczyszczanie zajętych kwartałów miejskich z resztek oddziałów wroga. Podano kolejną datę spodziewanego przez dowództwo zakończenia walk – wojska miały ostatecznie zdobyć miasto do północy 7 lutego[69].

Przewidując możliwość przebijania się Niemców do Elbląga z północy i wschodu, dowódca armii nakazał 98 KS, by równocześnie z atakiem na miasto zabezpieczył jego osłonę, prowadząc rozpoznanie w kierunku Kamionka Wielkiego, Łęcza i Ogrodnik[70]. Próby przebicia się Niemców od północnego zachodu na odcinku 116 KS dokonywano sporymi siłami, do 1000 żołnierzy i 16 czołgów. Znów pojawiło się niemieckie lotnictwo. Między godz. 16.00 a 17.00 grupą 10–12 maszyn typu Ju-87 – przy osłonie czterech myśliwców Me-109 – zbombardowano zachodnie i wschodnie skraje Elbląga, już zajęte przez czerwonoarmistów. Ogniem artylerii przeciwlotniczej jeden z Junkersów został zestrzelony[71].

Zgłoszono poniższe dokonania: 1263 pp 381 DS nocą prowadził działania grupami szturmowymi i do godz. 5.00 zajął dzielnicę Na Stoku, a za dnia odrzucał kontrataki, 1261 pp do rana doszedł do ul. Kopernika, zaś 1259 pp zajmował pozycje obronne na północ od Elbląga u brzegów Zalewu Wiślanego. Grupy szturmowe 281 DS nocą zajęły: 1062 pp kwartały przyległe do ul. Kwiatowej; 1064 pp – rejon za Kumielą na południe od ul. Bema; 3/1066 walczył w rejonie ul. Malborskiej[72]. 169 pp 86 DS odrzucił dwa kontrataki po ok. 200 ludzi z 4–9 czołgami w rejonie 1–3 km na zachód od Kępek, 284 pp walczył na Starym Mieście, 284 pp – w rejonie kościoła Bożego Ciała. 321 DS – 72 pp był na linii dzisiejszej alei Tysiąclecia; 74 pp odrzucał kontrataki pod Kępkami, 79 pp bronił dotychczasowej rubieży. 326 DS – 1097 pp między godz. 10.40 a 11.30 odrzucił dwa kontruderzenia po ok. 180 ludzi w rejonie 1 km na południowy zachód od Kamienicy nad Nogatem, 1099 i 1101 pp raportowały pozycje bez zmian. Współpraca z oddziałami artylerii samobieżnej: 1196 pas z 381 DS oraz 1297 pas z 1062 pp 281 DS w Elblągu, 1434 pas ze 169 pp 86 DS pod Kępkami. Artyleria wystrzeliła tej doby 23.000 pocisków. Saperzy z 21 BrInż rozpoczęli budowę mostu pontonowego przez rzekę Elbląg, choć towarzyszyły temu opady śniegu i zawieje, a temperatura spadała do –9 st. C[73].

---

[69] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 678/*Ш, 6 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 678/ш.

[70] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 685/*Ш, 6 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 685/ш.

[71] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 198.

[72] Tamże, s. 199.

[73] Tamże, s. 200.

8 lutego 1945 r.

Dowódca 2 FB wydał 2 AUd kolejne zadanie – przygotować siłami nie mniejszymi niż dwóch wzmocnionych korpusów uderzenie w kierunku Starogardu, z zadaniem bliższym zdobycia Tczewa. Operację mieli rozpocząć 11 lutego. Po dotarciu batalionów z rejonów umocnionych na wskazane rubieże, wprowadzić mieli do walki trzeci korpus strzelecki. Po zdobyciu Elbląga zostawić w tej okolicy powinni nie mniej niż jedną wzmocnioną dywizję strzelecką[74].

Tego dnia zamknięto szczelny pierścień wokół centralnej części miasta. Do wieczora 8 lutego obu korpusom nakazano zakończyć zdobywanie Elbląga, przy czym 326 i 321 DS miały uchronić przed przebiciem się do wewnątrz okrążenia, próbujących deblokady jednostek niemieckich z zachodu[75].

Walki oddziałów w centrum Elbląga: 381 DS – na linii ulic Nowowiejska i Teatralna; 281 DS – na zachód od parku Traugutta; 86 DS – o Stare Miasto i okolice parku Planty; 321 DS – w rejonie ulic Zagonowej i Panieńskiej. Artyleria armii niszczyła punkty obronne i obserwacyjne, ulokowane w wysokich domach i kościołach Elbląga. Wystrzelono 20.500 pocisków artyleryjskich. Wojska inżynieryjne kończyły budowę mostu przez rzekę Elbląg, przygotowywały też łodzie do przepraw.

Plan działań 2 AUd skierowany do dowódcy 2 FB postulował, by po zdobyciu Elbląga zajmowany odcinek złożyć w ręce 116 KS. 86 DS miała bronić miasta, z jednym pułkiem na północno-wschodnim skraju, drugim na zachodzie i trzecim na północnym zachodzie, a 321 i 326 DS przedłużyć linię obrony wzdłuż Nogatu do Malborka[76].

Straty niemieckie wyliczono podobnie jak poprzedniego dnia, na kolejnych 400 ludzi. W zajętych dzielnicach wzięto ponad 200 jeńców. Według ich zeznań, w Elblągu pozostało w czasie walk ok. 30–40 tys. cywilnych mieszkańców, a miasto miało być za wszelką cenę utrzymane do nadejścia nowych oddziałów, wspieranych czołgami. Gen. Weiss dwa dni wcześniej przez radio dziękował garnizonom Elbląga i Malborka, wyrażając przekonanie, że przyczółki na wschodnich brzegach rzek zostaną utrzymane[77]..

9 lutego 1945 r.

Kolejny rozkaz dzienny 2 AUd zobowiązał dowódców korpusów do osobistego doglądania walk w Elblągu w zakresie organizacji boju i dowodzenia nim, także poprzez zbliżenie dowódców pododdziałów do pozycji bojowych. Szczególnie dotyczyło to zaktywizowania 86 DS. Nakazano nasilić ostrzał centrum pociskami artylerii ciężkiej, a także intensywniej wykorzystywać działa do strzelania

[74] *Боевое распоряжение штаба 2 БелФ № 53/*ОП, 8 II 1945, ЦАМО, фонд 1445, опись 0000001, дело 0097, документ 53/ОП.

[75] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 698/*Ш, 7 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 698/ш.

[76] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…*, s. 204.

[77] Tamże, s. 205–206.

na wprost[78]. 1476 pas zdjęto z rozporządzania przez 108 KS i przekazano go do 98 KS – 9 lutego do godz. 14.00 miał zgrupować się w rejonie Sierpina[79]. Próbując odblokowania garnizonu Elbląga od zewnątrz, Niemcy atakowali pozycje 381 i 86 DS. Uderzano siłami od 50 do 200 żołnierzy, przy wsparciu trzech dział samobieżnych. Z wód Zatoki Gdańskiej obrońców miasta wspierała ogniem wielkokalibrowa artyleria okrętowa. Lotnictwo niemieckie grupami po 3–5 samolotów bombardowało sowieckie pozycje w Elblągu[80].

Działania 2 AUd za 9 lutego: 98 KS – 1259 pp 381 DS odrzucił dwa ataki niemieckie – o godz. 10.00 z rejonu Ostróg, dziś części Nowakowa, ok. 100 ludźmi z trzema działami samobieżnymi i o godz. 11.00 z okolic Kamionka Wielkiego, grupą ok. 50 żołnierzy. 1263 i 1261 pp walczyły o kwartały zamknięte ulicami Traugutta, Słoneczna i Kopernika. 281 DS – walczyła o linię biegnącą z okolic placu Grunwaldzkiego ku północy, ul. 3 Maja i dalej w ul. Traugutta. 142 DS – osłaniała prawą flankę armii od Małdyt po Pasłęk. Sztab korpusu stacjonował w Pilonie. 116 KS – 169 pp 86 DS stał wzdłuż drogi z Wikrowa do Bielnika Drugiego, a o godz. 6.30 i 9.00 odbił dwa kontrataki z rejonu Bielnika, liczące po ok. 200 ludzi; 284 i 330 pp walczyły na linii ulic Pocztowej i Robotniczej. 321 DS – 72 pp doszedł do ul. Janowskiej; pułki 74 i 79 były na brzegach Nogatu od podelbląskich polderów po śluzę Michałowo. 326 DS – dalej brzegiem Nogatu do Malborka. Artyleria armii zmniejszyła ostrzał do 12.500 pocisków[81].

10 lutego 1945 r.

Jeszcze nocą gen. Fiediuniński dał rozkaz kontynuowania działań, wdzierania się klinami w pozycje przeciwnika, obchodzenia najtrudniejszych punktów obrony, szerokiego wykorzystywania środków zapalających, zwiększenia liczby działających grup szturmowych, a także kontynuowania ostrzału pociskami ciężkiej artylerii[82].

Ostatnie kwartały w centralnej części Elbląga miały zostać wzięte do godz. 10.00, lecz oficjalnie przyznawano, że niewielkie grupy przeciwnika kontynuowały opór. Do godz. 18.00 wojska 2 AUd zajmowały następujące pozycje: 381 DS w północnej części miasta; 281 DS w kwartałach przyległych do ul. Królewieckiej. 86 DS na linii ulic Pocztowej i Teatralnej; 72 pp 321 DS w rejonie ulicy Rycerskiej, pozostałe dwa pułki bez zmian. Artyleria samobieżna kończyła współdziałanie z piechotą: 1196 pas objął rejon stacji kolejowej w centrum Elbląga, 1297 pas w celu przywrócenia sprawności bojowej stanął w Sierpinie, 1476 pas walczył z niedobitkami w Elblągu, po czym przeszedł do rezerwy i tylko 1434 pas nadal odpierał ataki na zachodnich

[78] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 715/*Ш, 8 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 715/ш.

[79] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 721/*Ш, 8 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 721/ш.

[80] *Журнал боевых действий 2 Уд. А…,* s. 206–207.

[81] Tamże, s. 207–209.

[82] *Приказ командующего войсками 2-й* Уд*арной Армии № 733/*Ш, 9 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 733/ш.

podejściach do miasta. Artyleria wystrzeliła 14.715 pocisków, przy czym ogniem na wprost zniszczyła w Elblągu 56 budynków. Oddziały inżynieryjne rozminowywały zajętą część miasta.

O godz. 13.00 dowódca 2 AUd zameldował sztabowi 2 FB, że: „Wojska armii, łamiąc opór wroga, do rana 10 lutego całkowicie zdobyły miasto Elbląg. Pojedynczy snajperzy oraz niewielkie grupy przeciwnika, kontynuujące walkę, podlegają likwidacji”[83]. O godz. 16.20 nadszedł rozkaz dowódcy 2 FB nr 0066/OP, że część wojsk frontu oddaje do 3 FB, a linia rozgraniczenia z 2 AUd będzie odtąd biegła przez Nidzicę, Ostródę, Leśnicę oraz Elbląg i tylko ten ostatni pozostanie dalej w jego rozporządzaniu[84].

O godz. 18.10 dotarł kolejny rozkaz, że 281 i 381 DS czasowo, do odwołania oddzielnym postanowieniem, należy pozostawić w rejonie Elbląga jako zabezpieczenie styku z 3 FB. Jeden korpus strzelecki – 46, 90 i 142 DS – miał być przygotowany do forsowania Wisły i ataku ku północy, z czasem należało go wzmocnić siłami pozostałych korpusów. Przy wycofaniu 98 KS zezwolono na utrzymanie w rejonie Elbląga jednej z dywizji[85].

Straty niemieckie na terenie operowania 2 AUd – głównie w Elblągu – osiągnęły największą w ostatnich dniach liczbę. W armijnych raportach podano, że zabito blisko 500 i wzięto do niewoli 2.725 żołnierzy, w tym również volkssturmistów[86].

11 lutego 1945 r.

Dowódca armii nakazał kontynuowanie działań. 98 i 116 KS miały zakończyć oczyszczanie Elbląga z rozproszonych grup i snajperów. Wszystkich zastanych w mieście mężczyzn należało zatrzymać i przesłuchać, a służących w armii i Volkssturmie wysłać na punkt zborny 2 AUd jako jeńców. Fiediuninski kazał też doprowadzić do porządku własne oddziały oraz zabezpieczyć ważniejsze obiekty i magazyny[87]. Od strony morza pozycje sowieckie w mieście powtórnie ostrzelała artyleria okrętowa dużych kalibrów.

O północy 2 AUd raportowała przełożonym wypełnienie zadań dnia, głównie przegrupowanie sił 372, 321, 326 i 86 DS. 98 KS – bez 142 DS – po zapowiedzianym wycofaniu z miasta w nocy z 12 na 13 lutego, miał pozostać w rejonie Elbląga dla zabezpieczenia prawego skrzydła 2 AUd, będąc rezerwą armijną. 381 DS miała stanąć w rejonie Bielan, północnego Elbląga, Dębicy; 281 DS – od Gronowa

---

[83] *Доклад командующего войсками 2-й Ударной Армии № 744/*Ш, 9 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 744/ш.

[84] *Боевое распоряжение штаба 2 БелФ № 66/*ОП, 10 II 1945, ЦАМО, фонд 46, опись 2394, дело 1399, документ 66/ОП.

[85] *Боевое распоряжение штаба 2 БелФ № 69/*ОП, 10 II 1945, ЦАМО, фонд 46, опись 2394, дело 1399, документ 66/ОП.

[86] Tamże, s. 216.

[87] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 755/*Ш, 10 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 755/ш.

Górnego po Pilonę[88]. Jednak marsz. Rokossowski odrzucił tę propozycję i według kolejnego planu, w okolicach Elbląga miała pozostać jedynie 281 DS jako wsparcie pułkami piechoty dla trzech nadciągających na zmianę rejonów umocnionych, jednostek dozorowych o dużej sile ognia maszynowego i artyleryjskiego. 153 RU ze swymi sześcioma batalionami miał zająć linię od Elbląga – bez miasta – po las 1 km na zachód od Letnik. 161 RU miał dalsze siedem, a 91 RU cztery bataliony i do obsadzenia teren idący Nogatem ku Wiśle, z najtrudniejszym odcinkiem pod Malborkiem[89]. Tego dnia przyszła odwilż, drogi gruntowe rozmiękły, a temperatura wahała się od 0 do +5ºC[90].

12 lutego 1945 r.

Na północno-zachodnich podejściach do Elbląga niemieckie oddziały prowadziły nocne rozpoznanie grupami liczącymi po 50–100 ludzi. Nie uzyskały już kontaktu z ariergardą obrońców miasta, bo sowieckie oddziały skutecznie odcięły linię rzeki i likwidowały niewielkie grupki, które wcześniej osłaniały ewakuację i przeprawę głównej grupy z elbląskiego garnizonu. Niemal cała 2 AUd była już w trakcie przegrupowania, a o godz. 16.15 dotarł do niej rozkaz 2 FB o konieczności przejęcia od 65 A pozycji pod Grudziądzem, przeprawienia większości sił przez Wisłę i przygotowania do dalszej ofensywy, zaplanowanej na 16 lutego i mającej kierować się ku północy zachodnim brzegiem rzeki[91]. Następnego popołudnia 281 DS, jako ostatnia jednostka 2 AUd opuściła zdobyty Elbląg, zostawiając miasto we władaniu, powołanej przez gen. Fiediunińskiego pod koniec walk, komendantury wojennej[92].

ZDOBYCIE ELBLĄGA PRZEZ ARMIĘ CZERWONĄ W ROZKAZACH DOWÓDCY 2 ARMII UDERZENIOWEJ ZE STYCZNIA I LUTEGO 1945 ROKU

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje walki o Elbląg podczas II wojny światowej według rozkazów dowodzącego 2 Armią Uderzeniową, generała pułkownika Iwana Fiediunińskiego, wydanych w styczniu i lutym 1945 roku. Autor, bazując na dokumentacji Centralnego Archiwum Ministerstwa Obrony Federacji Rosyjskiej oraz literaturze przedmiotu prezentuje dzień za dniem – od 24 stycznia do 12 lutego 1945 r. – walki o miasto, prowadzone przez jednostki armijne

[88] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 756/*Ш, 10 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 756/ш.

[89] *Решение на перегруппировку войск 2 Уд. А,* 11 II 1945, ЦАМО, фонд 309, опись 4073, дело 746.

[90] *Журнал боевых действий 2 Уд. А,* s. 222.

[91] Tamże, s. 223–225.

[92] *Приказ командующего войсками 2-й Ударной Армии № 806/*Ш, 12 II 1945, ЦАМО, фонд 991, опись 1, дело 371, документ 806/ш.

i przydzielonego wsparcia, wskazując zajmowane przez nie rubieże, trasy przemarszu, działania bojowe, w tym również artylerii, czołgów i dział samobieżnych oraz wojsk inżynieryjnych, zauważając także osobiste ambicje i animozje między sowieckimi dowódcami.

THE CAPTURE OF ELBLĄG BY THE RED ARMY IN THE ORDERS OF THE COMMANDER OF THE 2ND STRIKE ARMY IN JANUARY AND FEBRUARY 1945

SUMMARY

The article presents the battle for Elbląg during the Second World War based on the orders of the commander of the 2nd Strike Army, General Colonel Ivan Fiediuniński, given in January and February 1945. The author, using the documents of the Central Archive of the Ministry of Defense of the Russian Federation and literature of the subject, presents day by day – from January 24 to February 12, 1945 – direct preparations for the armor strike, marches for combat positions and the fighting, including artillery, tanks, self-propelled guns and engineering forces, highlighting also personal ambitions and disagreements among Soviet commanders.

DIE EINNAHME VON ELBING DURCH DIE ROTE ARMEE LAUT BEFEHLEN DES OBERBEFEHLSHABERS DER 2. STOSSARMEE VON JANUAR UND FEBRUAR 1945

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die Kämpfe um Elbing während des Zweiten Weltkrieges dar, die im Januar und Februar 1945 gemäß den Befehlen vom General Ivan Fieduninski – dem Oberbefehlshaber der 2. Stoßarmee, ausgetragen wurden. Der Autor, basierend auf der Dokumentation des Zentralen Archivs des Verteidigungsministeriums der Russischen Föderation und der Fachliteratur, schildert Tag für Tag den Zeitraum vom 24. Januar bis zum 12. Februar 1945. Dargestellt werden Kämpfe um die Stadt, die von Armeeeinheiten und zugewiesenen Unterstützern geführt wurden. Verwiesen wird auf die von der Armee eingenommenen Gebiete, ihre Marschrouten, Kampfhandlungen einschließlich Artillerie-, Panzer- und Selbstfahrlafetten- und Pioniertruppenbewegungen, wobei auch persönliche Ambitionen und Feindseligkeiten zwischen sowjetischen Befehlshabern festgestellt werden.

Piotr BIRECKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

DEKORACJA MALARSKA KOŚCIOŁA W RODOWIE JAKO PRZYKŁAD NOWYCH ŹRÓDEŁ IKONOGRAFII SZTUKI LUTERAŃSKIEJ W PRUSACH KSIĄŻĘCYCH[1]

Słowa kluczowe: reformacja, sztuka protestancka, Prusy Książęce, emblemy, Ludwik XIV, Claude Perrault, Charles Le Brun, pietyzm

Keywords: Reformation, Protestant art, Ducal Prussia, emblems, Louis XIV, Claude Perrault, Charles Le Brun, Pietism

Schlüsselworte: Reformation, protestantische Kunst, Herzogtum Preußen, Embleme, Ludwig XIV, Claude Perrault, Charles Le Brun, Pietismus

W niewielkim, późnobarokowym kościele w Rodowie koło Prabut znajduje się zespół ław przeznaczonych dla parafian i kolatorów kościoła, którego lica zdobi niezwykle interesujący zespół malowideł emblematycznych. Ich pierwowzorem jest książeczka zawierająca projekty tapiserii przygotowanych przez Charlesa Le Bruna dla samego Ludwika XIV. Dekoracje te na tle zdobień ław w kościołach ewangelickich nowożytnych Prus Książęcych stanowią wyjątek, czerpiąc wzory nie z tradycyjnych źródeł jakimi były biblia z ilustracjami Mateusza Meriana, grafiki niderlandzkie czy nawet dzieła Albrechta Dürera, ale z zupełnie nowego, świeckiego źródła ikonograficznego. Wpływy francuskie, bo o nich tu mowa, w sztuce interesującego nas obszaru widać głównie w architekturze: w pałacach projektowanych przez Jeana de Bodta oraz kościołach, takich jak kościół w Kamieńcu Suskim, inspirowany architekturą kalwińskiego kościoła w Charenton[2] czy kościół w Alt Lapinen, wzniesiony w latach 1675–1703 na zlecenie Luizy Katarzyny de la Chièze.

* Dr hab. Piotr Birecki – adiunkt w Zakładzie Sztuki Średniowiecznej i Nowożytnej na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; specjalizuje się w sztuce Prus Królewskich i Wschodnich oraz w sztuce protestanckiej XIX wieku; autor monografii: *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej od 2 poł. XVI do 1 ćw. XVIII w* (Warszawa 2007); *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich* (Toruń 2014).

[1] Niniejszy tekst powstał na bazie angielskojęzycznego referatu wygłoszonego w dniach 27–29 kwietnia 2016 roku na konferencji „Zwischen Kanzel und Altar. Die (Neue) Materialität des Spirituellen", w Bibliotece Jana Łaskiego w Emden.

[2] J. Harasimowicz, *Der Kirchenbau im konfessionellen Zeitalter,* w: Das Münster, 1 (69), 2016, s. 7–8.

Zaprojektował go w Poczdamie hugenota Philippa de la Chièze, wzorując się na kościele Mare Kerk w Lejdzie[3].

W niniejszym artykule zwrócona zostanie uwaga na przekaz ikonograficzny czterech owalnych malowideł zawieszonych w nawie, które ilustrują, jak się wydaje, nie tylko moc modlitwy, ale również są rodzajem przekazu informującego nowożytnego parafianina Rodowa o Bożym porządku społecznym w Prusach Książęcych. Ich inspiracją będą z kolei nie tyle wpływy sztuki francuskiej co pobożność pietystyczna, która znajdowała sobie zwolenników w parafiach pruskich w XVII i XVIII wieku.

Z DZIEJÓW RODOWA

Obecnie katolicki, a niegdyś luterański, nowożytny kościół w Rodowie jest, ze względu na brak źródeł słabo rozpoznany pod względem historycznym i artystycznym. Rodowo (*Gross Rohdau* lub *Rodau*) było początkowo częścią dóbr ziemskich należących do pobliskich Prabut. Pierwsze wzmianki o powstaniu wsi pochodzą z około 1285 roku, kiedy to *Radowe* wymieniono jako własność ziemską należącą do rycerza Dietricha Stange i jego potomnych[4]. Kolejne wzmianki pochodzą z 1323 roku, gdy wyznaczano granice Rodowa z sąsiednimi dobrami Gonty oraz z lat 1323 i 1361, kiedy to biskup Mikołaj I (zapewne Nicolaus von Radam) wydał nowy przywilej osadniczy sołtysowi Segehardowi i mieszkańcom *Rodow* i prawo do uprawy 70,5 łana ziemi. Zdawkowo wspominano albo o miejscowym proboszczu (np. Mikołaju w 1336 roku) albo o uposażeniu świątyni w cztery łany ziemi (w 1361)[5] umieszczając wzmianki o wsi przy okazji zawierania transakcji gruntowych. Nieznany nam bliżej kościół ówczesny w Rodowie wspominano równie lakonicznie w 1336 i w 1361 roku w dokumentach transakcji ziemskich lub przy okazji wymienienia zniszczeń regionu podczas wojen polsko-krzyżackich (Wielkiej i 13-letniej), np. w latach 1409–1411 i 1454–1466[6].

Nowożytne wzmianki o wsi Rodowo są niestety równie ogólne. Przykładem jest zapiska dokonana 13 lutego 1561 roku w dokumencie nadania ziemi w Rodowie, na prawie chełmińskim, przez księcia Albrechta Hohenzollerna niejakiemu Jacobowi Rosteckowi. Kolejna dotyczyła ona przywileju gospodarzenia we wsi, który otrzymali następni właściciele Rodowa, pruska rodzina Wenzela Schack von Stangenberg (ze Stążek), pisząca się też jako Schack von Wittenau (z Witenowa). Gromadziła ona okoliczne dobra i przyczyniła się do ich szybszego gospodarczego rozwoju.

W kolejnym już stuleciu znaczenie polityczne rodziny Schack von Wittenau ciągle rosło. Właściciele Rodowa, członkowie rodziny Schack von Wittenau pełnili róż-

[3] *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, bearb. von A. Boetticher, H.V., Lithauen, Königsberg 1898, s. 73–78, A. Bachtin, G. Doliesen, *Vergessene Kultur, Kirchen in Nord-Ostpreussen. Eine Dokumentation*, Husum 1998, s. 182.

[4] M. Perlbach, *Zur Geschichte des ältesten Großgrundbesitzes im Deutschordenslande Preussen: Dietrich von Dypenow und Dietrich Stange*, w: *Altpreussische Monatsschrift* 39, 1902, s. 78–124.

[5] K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreussen*, Rosenberg 1937, s. 178.

[6] Tamże.

ne funkcje w administracji i armii książęcej, skutkiem czego w XVII i XVIII stuleciu cieszyli się w Prusach i poza nimi dużymi wpływami politycznymi. Fundator wyposażenia kościoła w Rodowie, Wilhelm Albrecht Schack von Wittenau służył jako generał-major w armii Fryderyka IV, króla Danii i Norwegii oraz brał po jego stronie udział w wojnie przeciw Szwedom i Holsteinowi. Prawdopodobnie pomiędzy 1700 a 1720 rokiem walczył pod Lille, Stralsundem, Bonn i Namur a swoje dokonania wojenne upamiętnił dla potomnych (zmarł 22 maja 1731 roku) w inskrypcji umieszczonej na metalowej chorągwi nagrobnej zawieszonej w kościele w Suszu, którą ozdobiły także stosowne panoplia[7]. W znajdującej się na niej inskrypcji wspomniał jeszcze o udziale w wojnach z tzw. koalicją augsburską, o sukcesję hiszpańską i w III wojnie północnej toczącej się w latach 1700–1721 pomiędzy Królestwem Danii i Norwegii, Saksonią, Rosją, Prusami i Hanowerem przeciw Szwecji[8].

Wilhelm Albrecht poślubił hrabinę Henriettę Sybillę Truchsess von Waldburg, która urodziła mu pięciu synów o imionach: Magnus Ludwik, Wilhelm Henryk, Jan Grzegorz, Fryderyk Benjamin i Karol Albrecht. Ten ostatni ufundował nowy kościół w Rodowie wraz z całym wyposażeniem meblarskim oraz naczyniami liturgicznymi[9]. Jako oficer służył królom polskiemu i pruskiemu, otrzymując stopnie majora i pułkownika, później generała majora. Podpisał konfederację dysydentów w Toruniu a następnie wybrano go jej przedstawicielem na sejm delegacyjny 1767/1768 roku. 14 maja 1777 roku otrzymał Order św. Stanisława ustanowiony przez króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego[10].

KOŚCIÓŁ W RODOWIE

W 1700 roku katolicki biskup chełmiński Teodor Potocki, który ignorował obecność luteranizmu w swojej diecezji i rościł sobie prawo do duchowego przywództwa wszystkim parafianom diecezji chełmińskiej, notował w aktach wizytacyjnych, iż

[7] Wizerunek Wilhelma Albrechta Schack von Wittenau na chorągwi pogrzebowej reprodukuje Kozina, Ostrowski w: I. Kozina, J.K. Ostrowski, *Grabfahnen mit Porträtdarstellungen in Polen und in Ostpreußen*, w: *Zeitschrift für Kunstgeschichte,* 55, 1992, nr 2*,* s. 242.

[8] Ł. Szczepański, *Życie i kariera wojskowa generała majora Wilhelma Albrechta Schack von Wittenau*, w: *Suski Słownik Biograficzny*, s. 58–60 (http://docplayer.pl/43206697-Zycie-i-kariera-wojskowa-generala-majora-wilhelma-albrechta-schack-von-wittenau.html, dostęp z 21 maja 2018 roku). Tu bibliografia, A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku*, Gdańsk 1994, s. 90.

[9] J. Dygdała, *Schack von Wittenau Karol Albert (1711–1782?)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 35, red. Henryk Markiewicz, Wrocław 1994, s. 390; *Iława. Z dziejów miasta i powiatu*, red. A. Wakar, M. Lossman, Olsztyn 1972, s. 76; B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen. Kreis Rosenberg*, Danzig 1906, s. 89; Wymieniona jest tu puszka na komunikanty z inskrypcją: „Carl Albrecht Schack von Wittenau, Henriette Elisabeth von Golz 1750" oraz srebrny kielich z taką samą inskrypcją.

[10] Ł. Szczepański, dz. cyt., s. 62, M. Machynia, Cz. Srzednicki, *Oficerowie dawnej Rzeczypospolitej 1777–1794*, t. I: *Oficerowie Wojska Koronnego*, cz. 3: *Piechota*, Kraków 1998, s. 85–107, W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej 1696–1763*, Warszawa 1996, s. 264, Ł. Szczepański, *Chorągiew nagrobna Wilhelma Albrechta Schack von Wittenau z Sanktuarium św. Antoniego w Suszu,* w: „Skarbiec Suski", 8/2013, s. 14–25.

w 1691 roku Margaret Schack von Wittenau (1636–1702) „do synagogi luterańskiej w Rodowie w Prusach Książęcych" włączyła wsie Balewo, Linki, Cieszymowo, Stążki, Perklice i Dworek. Świadczyć to może o nadrzędnej pozycji parafii i tutejszego kościoła w Rodowie w stosunku do okolicznych wspólnot parafialnych[11].

Rolę kolatorów kościoła katolickiego a potem luterańskiego w Rodowie pełnili od początku jego istnienia właściciele tutejszych dóbr ziemskich. Pierwszy, drewniany kościół, którym się opiekowali, uległ, jak się przypuszcza, zniszczeniu podczas wojny polsko-krzyżackiej zwanej „głodową", ale wkrótce został odbudowany. Niestety na temat tego budynku nie ma jakichkolwiek bliższych informacji, a kolejna wzmianka na temat kościoła pochodzi dopiero z 1543 roku, kiedy to znowu wspomniano o jego całkowitym zniszczeniu. Niestety nie wspomniano o wyposażeniu tejże budowli. Zapiski o kościele w Rodowie z okresu średniowiecznego i wczesnonowożytnego są tak sporadyczne i rozrzucone w czasie, że można założyć, iż były w historii tutejszej parafii okresy, kiedy wieś była pozbawiona świątyni i nie podejmowano się trudu jej odbudowy. Gdy go odbudowywano, nie notowano tego w źródłach albo nie przetrwały one do naszych czasów. Dopiero w księgach rachunkowych miasta Prabuty z lat 1689–1690 pojawiła się lakoniczna wzmianka o drewnianym kościele w Rodowie wzniesionym w 1624 roku[12]. To właśnie ten budynek przetrwał do 1754 roku, kiedy to zastąpiono go nowym pierwotnie bezwieżowym, murowanym kościołem. Można tylko przypuszczać, czy obrys tej nowej budowli pokrywał się z miejscem i obrysem tej starszej. Z tej starszej pochodzi za to część zachowanego do dziś wyposażenia.

Budowę obecnego kościoła w 1754 roku upamiętnia wspomniana wyżej płyta inskrypcyjna wmurowana nad wejściem południowym, a na emporze zachodniej od strony południowej kościoła sygnatura „F.G. Selcke 1754", która może być albo sygnaturą budowniczego, cieśli pracującego przy jego budowie, albo, co jest mniej prawdopodobne, jest imieniem pastora, który pracował w parafii w czasach jego wznoszenia. Zasadnicza zmiana bryły tej budowli miała miejsce w 1859 roku, kiedy to do jej korpusu od strony zachodniej dobudowano niewielką, klasycystyczną wieżę.

Budowniczy realizujący inwestycję wykorzystał plany nieznanego architekta, który zaprojektował kościół rodowski wzorując się zapewne na budowli w sąsiednim Gdakowie. Ta powstała w latach 1753–1755 dzięki wysiłkowi Bogumiła (Gottlieba) Haselbachera, polskiego architekta mieszkającego w Gdakowie. Ten użył planów sporządzonych przez pruskiego, królewskiego mistrza budowlanego Garlienga. Zatem Haselbacher mógł być architektem kościoła w Rodowie?[13].

Zachowane obecnie wyposażenie kościoła jest starsze i zostało przeniesione z wcześniejszej budowli. Uwagę zwraca kazalnica, o wyjątkowej w Prusach Książęcych manierystycznej dekoracji datowana na 1690 rok i powstała jak chcą współ-

[11] *Wizytacja biskupa Teodora Potockiego*, Archiwum Diecezjalne w Pelpinie, sygn. 33, k. nn. W kościele w Rodowie nad ławą kolatorską wiszą obecnie cztery blachy trumienne uratowane ze zdewastowanych grobowców, m.in. Carla Albrechta Schack von Wittenau urodzonego w 1717 a zmarłego w 1782 roku.

[12] K.J. Kaufmann, dz. cyt., s. 178.

[13] B. Schmid, dz. cyt., s. 88, 198–201.

cześni badacze w warsztacie rzeźbiarza Johannesa Soeffrensa młodszego, a nie jak wcześniej przypuszczano w warsztacie królewieckiego rzeźbiarza Joachima Sebastiana Doebla. Jego dłutom przypisać można również figurę wiszącego niegdyś we wnętrzu anioła chrzcielnego, z której, tak na marginesie zachowało się tylko jedno skrzydło[14]. Datowanie ambony pozwala przypuszczać, że przynajmniej część najważniejszych elementów wyposażenia w postaci ołtarza, chrzcielnicy, figury zmartwychwstającego Chrystusa, organów zwieńczonych figurami Mojżesza, archanioła Michała i Jana Chrzciciela może być datowana na III ćwierć XVII wieku. Uwagę zwracają zachowane trzy polichromowane płyciny przedstawiające cnoty *Benignitas*, *Castitas* i *Patientia*, które dekorowały policzki ławek pochodzących prawdopodobnie jeszcze z XVII wieku[15]. Nowy wystrój kościoła zyskał za to cztery nowe, duże, owalne malowidła zwieszone na ścianach nawy, dekoracje emblematyczne ław oraz herby rodzinne von Schacków, które umieszczono na licach ławek[16]. Do wnętrza nowego kościoła trafiły też naczynia liturgiczne opatrzone inskrypcjami upamiętniającymi fundację kolatorów, którzy ich wykonanie zlecili w elbląskich warsztatach złotniczych[17].

WYSTRÓJ MALARSKI KOŚCIOŁA W RODOWIE

Obrazy tablicowe

Pierwszym elementem wyjątkowego w Prusach Książęcych wystroju malarskiego kościoła w Rodowie są wspomniane cztery owalne malowidła figuralne zawieszone na ścianach bocznych nawy i jej ścianie zachodniej, pod chórem organowym, a drugim – dekoracje emblematyczne umieszczone na licach ławek. Obrazy wskazują przede wszystkim na osobisty, modlitewny związek człowieka z Bogiem. Kierując uwagę parafian na moc modlitwy i płynącej z niej siły, stanowiącej narzędzie rozwoju życia duchowego, malowidła te nie tylko pokazywały zbawienie, ale eksponowały rolę duchowieństwa i rolę chłopów w parafii rodowskiej, a w szerzej społeczności Prus Książęcych. Czwarte malowidło przypomina, że tylko zgodne współżycie tych, którzy bronią z tymi, którzy się modlą i karmią, pozwala tworzyć silne społeczeństwo. Oczywiście pod pełną kontrolą miejscowej szlachty.

Pierwsze z owalnych malowideł, wiszące na ścianie południowej przedstawia modlącego się przed Arką Przymierza króla Dawida. Jego modlitwa jest zapowie-

[14] A. Ulbrich, *Kunstgeschichte Ostpreussens*, Frankfurt am Main 1932, s. 186, K. Wardzyńska, *Johannes Soeffrens (1660– po 1721) rzeźbiarz niderlandzki w Elblągu. Wstęp do monografii,* w: „Porta Aurea" 13, Gdańsk 2014, s. 141–156.

[15] Panele z tymi postaciami zdobiły policzki ławek z poprzedniego kościoła. Obecnie *Patientia* pozostała na licu ławki ustawionej na emporze zachodniej a *Benignitas* i *Castitas* połączono i wstawiono w płycinę ławy w prezbiterium. Obrazy te powstały najprawdopodobniej wg grafik Crispijna van de Passe i datować je można na I połowę XVII wieku, na okres budowy kościoła z 1624 roku.

[16] B. Schmid, dz. cyt., s. 197.

[17] Tamże, s. 198.

dzią modlitw wierzących *Nowego Testamentu*, które dzięki Jezusowi trafiają bezpośrednio do Boga: *quia tu, Domine exercituum Deus Israël, revelasti aurem servi tui, dicens: Domum ædificabo tibi: propterea invenit servus tuus cor suum ut oraret te oratione hac*. – Ks. Królewska 7:27 / II Ks. Samuela 7:27. Co ważne, to modlitwa (opatrzona cytatem *Petite, et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum* / Ewang. św. Jana 16:24,27) sprawia, że modlący się, bezpośrednio z rogu Bożej obfitości czerpią łaski potrzebne do duchowego i materialnego życia. Strzelanie przez nich z łuku w stronę jaśniejących chmur wydaje się być zachętą do wytrwałego zabiegania o łaski Boga. Siła modlitwy, która jak strzała przenika do niebios, może być równie efektywna jak ta płynąca z ust, obficie błogosławionego przez Jahwe króla Dawida.

Drugi obraz, zawieszony pod emporą zachodnią od strony południowej, kieruje uwagę obserwatora w stronę życia duchowego, przywołując starotestamentowe modlitwy proroka Daniela i łaski otrzymywane przez niego od Boga. W *Starym Testamencie* źródłem błogosławieństwa było przestrzeganie Prawa, w *Nowym* otrzymuje się je za darmo, z łaski poprzez wiarę. Mówią o tym przypisane prorokowi Danielowi (który klęczy na niewielkim wzgórzu) wersety, pochodzące z 9 rozdziału *Księgi Daniela*, w. 9*: Tibi autem Domino Deo nostro misericordia et propitiatio, quia recessimus a te*, oraz w. 24: *Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur paevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur Sanctus sanctorum*. Centralnym punktem tego malowidła jest prezbiterium kościoła ze stojącym weń ołtarzem, do którego po lewej podchodzi Chrystus trzymający kielich, zachęcając znajdującą się naprzeciw Oblubienicę (*Anima Christiana?*) do wspólnej Wieczerzy słowami rozdziału 5 i 1 wersetu *Pieśni nad Pieśniami*: *Comedite amici bibite et inebri animi charissimi*. Oblubienica zdetronizowała w swym sercu panowanie skrępowanego króla (ukazanego po prawej), symbolizującego być może cielesność i naturę „starego człowieka", opisanego przez św. Pawła w *Liście do Rzymian*.

Malowidło trzecie, wiszące pod emporą zachodnią od strony północnej wskazuje na moc modlitwy osób wierzących w Boga/świętych (*Orationes sanctorum*), których wdzięczne wołania, zazwyczaj chwalące Boga, kierują się prosto w stronę Nieba. Modlitwę o niebiańskiej mocy wymawia klęczący wraz z małżonką pastor, czytając z trzymanej w ręku księgi słowa skierowane do Pana Szabatu: *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus, Deus Sabaoth*. Nieskuteczną niestety modlitwę wypowiadają klęczący naprzeciw małżonkowie, których słowa, niczym cienkie nici podążają w stronę spraw przyziemnych – księgi wydatków i przychodów oraz przedmiotów codziennego użytku, takich jak te służące do zabawy i miłego spędzenia czasu, czyli karty do gry, albo instrumenty muzyczne. Zachętą do gorliwej modlitwy mają być umieszczone na obrazie cytaty z Ewangelii Jana 4: 23–24 (w tłumaczeniu „Prawdziwi wierzący będą służyć Ojcu w duchu i w prawdzie") oraz z Listu Jakuba 4:3 (w tłumaczeniu „Prosicie a nie otrzymujecie, ponieważ źle prosicie").

Czwarte i ostatnie malowidło, wiszące na ścianie północnej kościoła, zdaje się odwoływać przede wszystkim do trzech filarów stabilnego porządku społecznego (choć von Schackowie – szlacheccy fundatorzy „nie zauważyli" obecności mieszczaństwa w Prusach Książęcych). Autor przekazu tego obrazu odniósł się do Salomonowego potrójnego sznura: *et si quispiam praevaluerit contra unum duo resistent ei*

funiculus triplex difficile rumpitur z *Księgi Koheleta*, rozdział 4 werset 12. Sznur ten splata mężczyzna posługujący się kołowrotem, na którego bęben nawijają się i łączą trzy cieńsze sznury ciągnione: od rycerza broniącego murów, od kaznodziei odprawiającego nabożeństwo i od chłopa pracującego w polu. Choć w tekście biblijnym tak spleciony potrójny sznur odwołuje się do trwałego związku pomiędzy mężczyzną a kobietą złączonego mocą Boga, to w Rodowie symbolizuje moc związku tych, którzy bronią („Defendo"), z tymi co karmią („Nutrio") i się modlą („Doceo"). Szlachta, duchowieństwo i chłopi stanowić mają w ten sposób trwałą, lokalną i ponadlokalną społeczność, tworząc skałę, jak wskazuje przywołany cytat z Ewangelii św. Mateusza (rozdz. 16, werset 18), na której budowany jest wspólnie Kościół Chrystusa[18].

Ławy kościoła w Rodowie

Drugi, odrębny formalnie i treściowo zespół dekoracji kościoła w Rodowie, to kompozycje emblematyczne. To właśnie one są meritum niniejszego artykułu, ponieważ jako wzory do ich wykonania wykorzystano ilustracje pochodzące z dzieła: *Tapisseries du roy, ou sont representez les quatre elemens et les quatre saisons: avec les devises qvi les accompagnent & leur explication = Königliche französische Tapezereyen, oder überauss schöne Sinn-Bilder, in welchen die vier Element, samt den vier Jahr-Zeiten, neben den Dencksprüchen und ihren Ausslegungen, vorgestellet*. Publikacja ta, wydana pierwotnie przez André Félibiena w 1670 roku, zawierała grafiki-pierwowzory dla serii tapiserii wykonanych dla dworu Ludwika XIV[19]. Pierwsze niemieckojęzyczne edycje tego dzieła ukazały się u Jacoba Koppmayera w Augsburgu w 1687 i w 1690 roku i były zdobione grafikami rytowanymi przez Johanna Ulricha Kraussa.

Niemieckie ilustracje powstały na bazie francuskiej edycji grafik Sébastiena Le Clerca: były to dwie serie rycin przygotowane dla czterech projektów tapiserii, każda zaprojektowana przez Charlesa Le Brun. Znajdujące się wśród nich emblemy „Quatre elemens" z niemieckiej edycji sygnowała Johanna Sybilla Krauss, wzorując się przy ich tworzeniu na emblemach zaczerpniętych z księgi Jacquesa Bailly. Każdy z nich w wersji niemieckiej wzbogacony został o francusko- i niemieckojęzyczne objaśnienia (epigramy) oparte o wersety autorstwa m.in. Charlesa Perraulta i Jeana Chapelin. Dzieło Krauss uzupełniły emblemy, frontyspisy i dwa zdobione inicjały pochodzące ze wspomnianych „Quatre elemens" oraz dodatkowo z „Quatre saisons" – innego dzieła Le Clerca, skąd zaczerpnięto także kolejne elementy zdobnicze dla wersji niemieckiej: gotyckie inicjały i winiety sygnowane przez wspomnianego wyżej rytownika Johanna Ulricha Kraussa[20]. Czy anonimowy Rodowski

[18] W prawym dolnym rogu malowidła znajduje się szczątkowo zachowana scena uczty. Jednak jej stan jak na razie nie pozwala na pełniejszą identyfikację i interpretację. Być może ucztują tu przedstawiciele wszystkich trzech stanów.

[19] P.F. Bertrand, *Tapestry production at the Gobelins during the reign of Louis XIV, 1661–1715*, w: *Tapestries on the Baroque. The threat of splendour*, red. Thomas P. Campbell, New Haven 2007, s. 341–356.

[20] Publikacja, w formie pliku pdf dostępna na stronie https://archive.org/details/tapisseriesduroy00feli (dostęp z 10 czerwca 2017 roku).

twórca wykorzystał dzieło francuskie czy niemieckie, które otrzymał od Schacków – pozostaje sprawą otwartą.

Wśród znajdujących się w polach płycin ławek z kościoła w Rodowie zidentyfikowano głównie emblemy pochodzące z „Quatre elemens". Treść ich przekazu obrazowego wskazuje już we francuskim oryginale na cechy idealnego władcy. W Rodowie podkreślają one oczywiście przymioty właścicieli wsi i kolatorów kościoła von Schacków.

Emblem żywiołu „Ognia" – pokazujący kadzielnicę z płonącym ogniem, odwołuje się do płonącego przed Bogiem świętego ognia, w którym spala „miłe Panu" wonności. Ogień ten reprezentuje zbawienie i „Świętość Pana" („Gottseligkeit"), który jest „ogniem trawiącym" („Das Heilig Feuhr verzehr" – „Et Sacro capitur igni"). Z tym emblematem powiązany jest emblemat drugi, „Dobroć" czyli „Gütigkeit", który objaśniono w tekście: „Moje światło oświeca drogę aby można było bezpiecznie płynąć" i dano dewizę: „In Publica Commoda Fulget" wskazując, że to Bóg posyła łaskawie światło latarni morskiej aby wśród trudności życia prowadziło człowieka do bezpiecznej przystani.

Z „Powietrzem" związany jest emblemat pokazujący wylatujące z ula pszczoły, odwołujący się w objaśnieniu do łagodności i łaski jako cech charakteryzujących idealnego Króla: „Selindigkeit und Gnad des Koenig Zeichen hat". Władca, jak mówi dodane objaśnienie, jest znany przez swoich poddanych, a przez to, że jest królem pszczół (jak pszczela Królowa-Matka), pełnym łaski i dobroci.

Z „Wodą" związany jest emblemat z dewizą i objaśnieniem Charlesa Perrault: „Facit omnia laeta". Ilustruje go przedstawienie nurtu wody i postacie żab, które w Rodowie zamieniły się … w bardziej poważnie traktowane syreny. Objaśnienie tego emblematu umieszczone poniżej *imago* wskazuje jednoznacznie, że Majestat króla przyniesie szczęście i bogactwo wszystkim, którzy są jemu posłuszni.

W grupie emblematów związanych z „Ziemią" odnaleźć możemy dwa emblematy wykorzystane w kościele w Rodowie. Pierwszy to emblemat wyobrażający kwitnący kwiat słonecznika. Podpisano go dewizą: „Wie sich der Himmel regt, so werd ich auch bewegt" objaśniając czytelnikowi, że władza króla wpływa bezpośrednio na poddanych, którzy muszą za nim podążać tak, jak słonecznik swym kwiatem podąża za słońcem. Drugi emblemat: „Et regit, et servat", opisany „Er leitet hin und her, und ist der Schäflein wehr" objaśniony przez Charlesa Perraulta, informuje, że laska pasterska służy władcy do prowadzenia stada a w razie potrzeby także do jego obrony przed wilkami. Król zatem nie tylko rządzi swym ludem, ale również broni go przed każdym zewnętrznym wrogiem.

Wykorzystanie do dekoracji ław w Rodowie emblemów zaczerpniętych z francusko-niemieckiego dzieła, jest jak już wspomniano, wyjątkowe w całych Prusach Książęcych i jak dotąd nie zidentyfikowano żadnego, nawet podobnego zespołu znajdującego na interesującym nas tu obszarze[21]. W wielu kościołach ewangelickich Prus szlachta jako symbol swojej wysokiej pozycji społecznej preferowała wykorzystanie herbów i spoliów, które można było zidentyfikować bez konieczności

[21] Identyfikacja ta musi być oparta wyłącznie o poszukiwania archiwalne i ikonograficzne, bowiem na terenie dzisiejszych Mazur, w zachowanych kościołach poewangelickich nie występuje tego typu dekoracja. Jak na razie źródłowe kwerendy dały wynik negatywny.

głębszej prezentacji. Oczywiście rodzina von Schack także stosowała heraldykę jako narzędzie eksponowania chwały własnego rodu, o czym świadczą choćby dekoracje empor, loży patronackiej i konfesjonału w swym kolejnym, patronackim kościele Suszu. Odpowiedź na pytanie: dlaczego w przypadku małego wiejskiego kościółka von Schackowie zdecydowali się na tak nietypowy, ambitny, emblematyczny program dekoracyjny, pozostaje ciągle otwarte. Bez wątpienia uwaga i przekaz odczytywany przez widza lub dla widza wskazuje we francuskim oryginale na władcę, a na rodowskich malowidłach na szlachcica jako osobę skupiającą na sobie uwagę całej społeczności[22].

Kwestią otwartą pozostanie także sposób absorbcji i rozumienia znaczeń poszczególnych przedstawień przez niewykształconych parafian. Każdy z namalowanych emblemów, poprzez usunięcie epigramu a pozostawienie dwóch składowych: *lemmy* i *imago* został zmodyfikowany w stosunku do oryginału. Zatem interpretacja ich treści była dowolna, czy w pełni czytelna tylko dla fundatorów i ewentualnie dla tutejszych duchownych (mających dostęp do epigramu)? Czy emblemy wykorzystywane były jako ilustracja kazań głoszonych przez pastorów? Jaka była też rzeczywista przyczyna ich fundacji? Dokonano jej przecież w niewielkim, peryferyjnym wiejskim kościółku, leżącym na uboczu w stosunku do biskupich Prabut czy kościoła w Suszu, który von Schackowie ozdobili na emporach bogatym zespołem dekoracji oraz zlecili budowę zdobionej herbami okazałej loży patronackiej. Dlaczego do stworzenia programu dekoracji ław w Rodowie jako pierwowzory kompozycyjne wybrali projekty przygotowane dla królewskiej, francuskiej wytwórni tapiserii? Być może jedną z takich przyczyn jest fakt, iż rodzina ta była, podobnie jak część szlachty Prus Książęcych pod bezpośrednim wpływem kultury dworu Ludwika XIV. Ponieważ Wilhelm Albrecht von Schack walczył, jak wyżej wspomniano w wojnach na terenie Francji, miał tam bezpośredni kontakt z kulturą dworską Króla-Słońce. Tematyka malowideł, eksponująca rolę władcy w społeczności mogła szczególnie odpowiadać von Schackom, chcącym precyzyjnie, przy pomocy sztuki pokazać wysoką pozycję swojego rodu w Prusach.

Obrazy ze ścian kościoła, podobnie jak dekoracje ław posiadają duży potencjał kaznodziejski, umożliwiający pastorowi w Rodowie wizualizację wielu wątków biblijnych i społecznych. Położono w nich nacisk na moc modlitwy, na otrzymaną łaskę, na spotkanie się Kościoła z Oblubieńcem oraz, co pokazuje nam malowidło czwarte, na zalety stabilnego porządku społecznego, który podkreślił Marcin Luter podczas kazania wygłoszonego podczas poświęcenia kaplicy zamku w Torgau w 1544 roku. W Rodowie gwarantem stabilności byli oczywiście von Schackowie[23].

---

[22] P. Birecki, *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657), Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817)*, w: *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. II, *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, wyd. Adam Marszałek, ISBN 978–83–8019–772–5, Toruń 2017, s. 120.

[23] H. Chr. Sens, *Evangelische Schlosskirche Torgau,* Regensburg 2007, s. 3 i nast.

NOWE ŹRÓDŁA IKONOGRAFII SZTUKI LUTERAŃSKIEJ W PRUSACH KSIĄŻĘCYCH

Francuskie inspiracje wystroju malarskiego ław kościoła w Rodowie wskazują na nowe źródła ikonografii, które pojawiły się w sztuce luterańskiej Prus Książęcych w XVII i na początku XVIII wieku. Większość ze stosowanych tworzonych przez malarzy tematów skupiała się na przekazie dydaktycznym Ewangelii, opowiadając o historii zbawienia, w tym o dziejach Chrystusa (Ostatniej Wieczerzy, Ukrzyżowaniu i Zmartwychwstaniu) oraz o postaciach takich jak Ewangeliści i Apostołowie. Rodowskie emblematy zaczerpnięte z *Quatre elemens* i *Quatre saisons* wskazują, że dopiero pod koniec XVII wieku sztuka luterańska w Prusach Królewskich i Książęcych częściej czerpała z pozabiblijnych źródeł inspiracji, odchodząc m.in. od tradycyjnego zespołu pierwowzorów jakim była *sui generis* grafika niemiecka Lucasa Cranacha (Królewiec) czy Albrechta Dürera (Rychnowo), dalej biblia z ilustracjami Matthäusa Meriana (Dąbrówno), grafika niderlandzka (grafiki Jana i Aegidiusa Sadelerów, Hendricka Goltziusa, Maertena de Vos, Cornelisa Corta, Crispijna van de Passe czy Hieronimusa Wierixa, które wykorzystano m.in. do wykonania malowideł w Pasłęku, Rodowie czy Górowie Iławeckim)[24].

Dekoracja malarska kościoła w Rodowie jest jednym z najlepszych przykładów procesu próby modernizacji ikonografii lokalnej sztuki luterańskiej, ponieważ większość kościołów pruskich tego wyznania otrzymywała w gruncie rzeczy konserwatywne w tematyce i ikonografii dekoracje malarskie (niektóre z grafik wykorzystywano nawet po 200 latach): od trójczłonowych nastaw ołtarzy z tradycyjnymi scenami *Ostatniej Wieczerzy*, *Ukrzyżowania* i *Zmartwychwstania* (Sępopol) po ambony (Lipniczki. Lwowiec, Łabędnik) i empory (Przezmark koło Elbląga). Wystrój rzadko uzupełniały emblematy, które odnaleźć można w kościołach w niewielkich miejscowościach, takich jak rosyjskie Domnovo, mazurski Kętrzyn, Dąbrówno i Bartoszyce[25].

Ważną rolę w rozprzestrzenianiu się nowych tematów odgrywał stołeczny Królewiec, który był jednym z ośrodków rozprzestrzeniania się pobożności pietystycznej. Kształceni w tym duchu pastorzy, obsadzając parafie pruskie starali się, by fundowane przez lokalnych mecenasów malowidła zawierały właśnie wątki pietystyczne. Już cztery księgi *Prawdziwego Chrześcijaństwa* Johannes Arndta, a szczególnie bogato ilustrowane wydanie ryskie z lat 1678–1679 wywierały wpływ na sztukę Prus Królewskich i Książęcych[26]. Inspiracją były treści i ilustracje takich dzieł jako *Pia*

[24] K. Cieślak, *Pierwowzory graficzne epitafiów obrazowych w Gdańsku a problemy ich ikonografii*, w: Biuletyn Historii Sztuki, 1988, 3, s. 201–224, P. Birecki, *Pierwowzory graficzne w sztuce reformacji toruńskiej*, w: Acta Universitatis Nicolai Copernici, Konserwatorstwo i Muzealnictwo, 35, 2009, s. 41–53.

[25] Szerzej: P. Birecki, *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych,* dz. cyt., s. 80–138.

[26] M. Wisłocki, *Der Einfluss Johannes Arndts und der verinnerlichten Frömmigkeitsrichtung des 17. Jahrhunderts auf die kirchliche Kunst im südlichen Ostseeraum*, w: *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung* 2001, red. U. Sträter, H. Lehmann, Th. Müller-Bahlke, J. Wallmann, Tübingen 2005, s. 375–389, J. Harasimowicz, *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit,* Regensburg 2017, s. 236–238.

Desideria jezuity Hermanna Hugo (dekoracje w Starym Mieście pod Dzierzgoniem, przypisywane Gottfriedowi Haarhausenowi)[27], emblemy Heinricha Müllera z Rostoku będące źródłem dekoracji w kościele św. Jerzego w Bartoszycach czy Daniela Cramera dla kościoła w królewieckiej dzielnicy Tragheim. Z kolei dekoracje empor w kościele św. Jerzego w Pasłęku wzorowane były na traktacie Otto van Veena *Amori divini emblemata*[28].

Analiza treści malowideł w kościele w Rodowie jest zatem kolejnym krokiem w stronę lepszego zrozumienia oddziaływania pobożności pietystycznej oraz różnorodnych źródeł inspiracji artystycznych w Prusach Książęcych, która na przełomie XVII i XVIII wieku znalazła się pod wpływem francuskim. Jak się okazuje wpływy te dotyczyły nie tylko architektury pałacowej (Drogosze – Jeana de Collas), wspomniane: Friedrichstein koło Królewca i Finckenstein – Kamieniec Suski (projekty Jeana de Bodta) oraz kościelnej (kościół kalwiński w Kamieńcu Suskim projektu de Bodta), ale również malarstwa[29]. Kolejne, bardziej szczegółowe studia pozwolą być może ujawnić kolejne źródła ikonograficzne wystroju oraz wyposażenia wnętrz kolejnych kościołów Prus Książęcych (np. w Górowie Iławeckim). Ujawnienie źródeł ikonograficznych, które wykorzystano w dekoracjach w kościele w Rodowie jest dowodem na różnorodność lokalnej inspiracji artystycznej.

DEKORACJA MALARSKA KOŚCIOŁA W RODOWIE JAKO PRZYKŁAD NOWYCH ŹRÓDEŁ IKONOGRAFII SZTUKI LUTERAŃSKIEJ W PRUSACH KSIĄŻĘCYCH

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia artystyczny program dekoracji malarskich w XVIII-wiecznym kościele w Rodowie jako przykład nowych źródeł ikonograficznych sztuki protestanckiej w Prusach Książęcych. W tekście zaprezentowane zostały dzieje wsi, rodziny właścicieli i kolatorów kościoła oraz historia kościoła w Rodowie. Artykuł prezentuje dekoracje emblematyczne ławek oparte na projektach tapiserii oraz omawia cztery owalne malowidła znajdujące się w zachodniej części kościoła. Autor sugeruje, że są one przykładem wpływów pietyzmu na sztukę protestancką w Prusach Książęcych.

Zidentyfikowane w Rodowie emblemy oparte są o dzieła *Quatre elemens* i *Quatre saisons* rytowane przez Sébastien Le Clerc. Nieznany malarz do wykonania dekoracji w Rodo-

[27] T. Chrzanowski, *Kościół w Starym Mieście pod Dzierzgoniem pw. św. Apostołów Piotra i Pawła – emblematyka w służbie protestantyzmu*, w: *Sztuka Prus XIII–XVIII wieku*, red. M. Woźniak, Toruń 1994, s. 199–226.

[28] https://archive.org/details/amorisdiviniembl00veen (dostęp z maja 2018 roku).

[29] R. Gawthrop, *Pietism and the making of eighteenth century Prussia,* Cambridge 1993, s. 200–269, D. Wójcik, *Ze studiów nad programem ideowym kościoła w Starym Mieście pod Dzierzgoniem* w: *Sztuka i dialog wyznań*, red. J. Harasimowicz, Warszawa 2000, s. 325–336, C. Lorck, *Landschlösser und Gutshäuser in Ost- und Westpreussen*. Frankfurt am Main 1965, s. 106–107, H. Dohna, *Finckenstein – Kamieniec*, w: *Ostpreußische Gutshäuser in Polen,* red. Kamila Wróblewska, München 1995, s. 93.

wie użył pierwszych niemieckich wydań dzieł, które ukazały się w Augsburgu w 1687 i 1690 roku u Jacoba Koppmayera dla Johanna Ulricha Kraussa.

Dekoracje kościoła w Rodowie są idealizującym obrazem porządku społecznego w Prusach Książęcych? Unikalny zespół malowideł można traktować jako wizualizację relacji pomiędzy duchowieństwem, wieśniakami oraz przede wszystkim luterańskim właścicielem wsi. W Prusach Książęcych, tylko w Rodowie lokalna arystokracja stworzyła tak silny przekaz społeczny. Malowidła emblematyczne na przedpiersiach ławek oraz cztery obrazy w nawie mogą być rodzajem komunikatu skierowanego przez właścicieli Rodowa do poddanych chłopów o konieczności respektowania hierarchii społecznej, której przewodzić może tylko szlachta. Malowidła w nawie informują nie tylko o wartości i sile bezpośredniej modlitwy, ale również o pożądanej przez Boga strukturze społeczeństwa pruskiego. Dla pastorów z kolei malowidła te mogły być wskazówką co do treści głoszonych w Rodowie kazań. Podsumowując malowidła z tego kościoła demonstrują relacje pomiędzy luterańskim właścicielem wsi, jego poddanymi a pastorem.

Ostatni rozdział omawia źródła tradycyjnej i nowej ikonografii w kościołach ewangelickich Prus Książęcych. Początkowo większość kompozycji obrazów w Prusach Książęcych oparta była na biblijnych ilustracjach takich malarzy jak Lucas Cranach (Koenigsberg), Albrecht Dürer (Rychnowo), Matthäus Merian (Dąbrówno) albo na grafikach rodziny Sadelerów, Hendricka Goltziusa, Maertena de Vos albo Crispijna van de Passe (starsze malowidła w Rodowie). W XVII i na początku XVIII wieku dekoracje oparto o *Pia Desideria* jezuity Hermanna Hugo (Stare Miasto pod Dzierzgoniem) albo na dziele Otto van Veeniusa *Amori divini emblemata* (Pasłęk). Dekoracje kościoła w Rodowie są przykładem wpływów kultury francuskiej w Prusach Książęcych, także wśród lokalnej szlachty. Wpływ ten nie tylko widoczny jest w pałacach pruskich (Drogosze, Friedrichstein i Finckenstein) ale także w malarstwie – pierwszym przykładem i to świeckiego źródła inspiracji jest wnętrze kościoła w Rodowie.

THE PAINTED DECORATION OF THE CHURCH IN RODOWO AS AN EXAMPLE OF NEW SOURCES OF ICONOGRAPHY OF PROTESTANT ART IN DUCAL PRUSSIA

SUMMARY

This article investigates the artistic program of the eighteenth-century Lutheran church in Rodowo as an example of new sources of protestant iconography in Ducal Prussia. The article presents the history of the village, the history of the family von Schack as the owners of the village and the history of the church in Rodowo. Family of Schacks was the founder of the church and the founders of the decorations. The paper presents the emblem decorations on the benches based on the projects of tapestries for Louis XIV as a projects of Charles le Brun and Charles Perrault, and four oval paintings located in the western part of the church. The author imply that those paintings are the example of the influences of Pietism on area of Ducal Prussia.

The emblems identified among the paintings in the panels of the Rodowo church benches are copies of the interpretations offered by the authors of *Quatre elemens* and *Quatre saisons* engraved by Sébastien Le Clerc. An unknown painter used in Rodowo probably the first German editions appeared in Augsburg in 1687 and 1690 by Jacob Koppmayer for Johann Ulrich Krauss.

Maybe the painted decorations of the church in Rodowo are an idealized image of the order of the tree estates in Ducal Prussia? The unique set of paintings is the visible visualization of the relationship between the clergy, the peasants, and, above all, the Lutheran ruler of the village. In Ducal Prussia, only in Rodowo did the local nobles create such strong lines of communication. The images (which are depicted on the benches and on the four great paintings) are the kind of message sent by the owners of Rodowo village to the peasant population about their respective status in life: the rulers should follow the rules as set down in the emblems, the peasants should learn how to pray properly. They also received a visual model of social structure. The preachers had reminders of their sermons written on the walls. The images demonstrate the relationship between the Lutheran landlord, his peasants and the local pastor.

The final chapter discusses the sources of the traditional and new iconography in protestant churches in Ducal Prussia. The most compositions of paintings in Prussia were based on biblical illustrations of Lucas Cranach (Koenigsberg), Albrecht Dürer (Rychnowo), Matthäus Merian (Dąbrówno) and graphics of Sadeler family, Hendrick Goltzius, Maerten de Vos or Crispijn van de Passe (older paitnings Rodowo). In XVII and at the beginning of XVIII Century decorations were based on *Pia Desideria* by Jesuit Hermann Hugo (Stare Miasto near Dzierzgoń) or on Otto van Veenius' *Amori divini emblemata* (Pasłęk). The decoration in the church in Rodowo is an interesting example of the influence of French culture in Ducal Prussia and among the local nobility, too. This influence is only apparent in the architecture of the greatest palaces in Prussia (Drogosze, Friedrichstein and Finckenstein) but also in the paintings – first example of secular sources of inspirations in the church interior in Rodowo.

DIE MALERISCHE AUSSCHMÜCKUNG DER KIRCHE IN RODAU ALS BEISPIEL FÜR NEUE IKONOGRAPHISCHE QUELLEN DER LUTHERISCHEN KUNST IM HERZOGTUM PREUSSEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel präsentiert ein künstlerisches Programm der malerischen Ausschmückung in der Kirche in Rodau aus dem 18. Jahrhundert als ein Beispiel für neue ikonographische Quellen der protestantischen Kunst im Herzogtum Preußen. Im Text wurden sowohl die Geschichte des Dorfes, Schicksale der Besitzerfamilie sowie der Kirchenpatronen als auch der historische Abriss der Kirche in Rodau dargestellt. Der Artikel präsentiert emblematische Dekorationen am Kirchengestühl, die auf Bildwirkerei-Projekten basieren, und bespricht vier ovale Gemälde im westlichen Teil der Kirche. Der Autor vermutet, dass sie ein Beispiel für den Einfluss des Pietismus auf die protestantische Kunst im Herzogtum Preußen sind.

Die in Rodau identifizierten Embleme beruhen auf den von Sébastien Le Clerc radierten Werken "Quatre elemens" und "Quatre saisons". Ein unbekannter Maler, der in Rodau Dekorationen machte, verwendete die ersten deutschen Ausgaben von Werken, die 1687 und 1690 in Augsburg bei Jacob Koppmayer für Johann Ulrich Krauss erschienen.

Die Dekorationen der Kirche in Rodau sind ein idealisierendes Bild der Gesellschaftsordnung im Herzogtum Preußen. Eine einzigartige Gruppe von Gemälden kann als eine Visualisierung von Beziehungen zwischen dem Klerus, den Bauern und vor allem dem lutherischen Dorfbesitzer betrachtet werden. Im Herzogtum Preußen, nur in Rodau schuf die lokale Aristokratie eine so starke soziale Botschaft. Die emblematischen Gemälde an den Bänken

und vier Bilder im Kirchenschiff können eine Art Botschaft sein, die von den Besitzern von Rodau an die unterstellten Bauern gerichtet wurde und deren Inhalt ist, die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Hierarchie, an deren Spitze die Adligen stehen, zu respektieren.

Die Bilder im Langhaus der Kirche informieren nicht nur über den Wert und die Stärke des direkten Gebetes, sondern auch über die von Gott erwünschte Struktur der preußischen Gesellschaft. Für die Pastoren wiederum konnten diese Gemälde ein Hinweis auf die Inhalte der in Rodau gehaltenen Predigten sein. Zusammenfassend zeigen die Gemälde dieser Kirche die Beziehung zwischen dem lutherischen Dorfbesitzer, seinen Untertanen und dem Pastor.

Das letzte Kapitel behandelt die Quellen der traditionellen und neuen Ikonografie in evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen. Zunächst stützte sich der Großteil von Bildkompositionen auf dem Gebiet des Herzogtums Preußen auf die Bibelillustrationen solcher Maler wie Lucas Cranach (Königsberg), Albrecht Dürer (Reichenau), Matthäus Merian (Gilgenburg) oder auf die Grafiken der Familie Sadeler, Hendrick Goltzius, Maerten de Vos, oder Crispijn van de Passe (ältere Gemälde in Rodau). Im 17. Jh. und Anfang des 18. Jh.s stützte man die Dekorationen auf Pia Desideria des Jesuiten Hermann Hugo (Altstadt bei Christburg) oder auf das Werk Amori divini emblemata von Otto van Veenius (Preußisch Holland). Die Ausschmückung der Kirche in Rodau ist ein Beispiel für den Einfluss der französischen Kultur auf das künstlerische Schaffen im Herzogtum Preußen, was auch unter dem örtlichen Adel bemerkbar war. Dieser Einfluss zeigt sich nicht nur in den preußischen Palästen (Schlösser: Dönhofstädt, Friedrichstein und Finckenstein), sondern auch in der Malerei – eines der besten Beispiele für eine säkulare Quelle der Inspiration ist der Innenraum der Kirche in Rodau.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Wizytacja biskupa Teodora Potockiego, Archiwum Diecezjalne w Pelpinie, sygn. 33.

Literatura:

Bachtin A., Doliesen G., *Vergessene Kultur, Kirchen in Nord-Ostpreussen. Eine Dokumentation*, Husum 1998.

Bertrand P.F. , *Tapestry production at the Gobelins during the reign of Louis XIV, 1661–1715*, w: *Tapestries on the Baroque. The threat of splendour*, red. Thomas P. Campbell, New Haven 2007, s. 341–356.

Birecki P., *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657), Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817)*, w: *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. II, *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, wyd. A. Marszałek, ISBN 978–83–8019–772–5, Toruń 2017, s. 80–138.

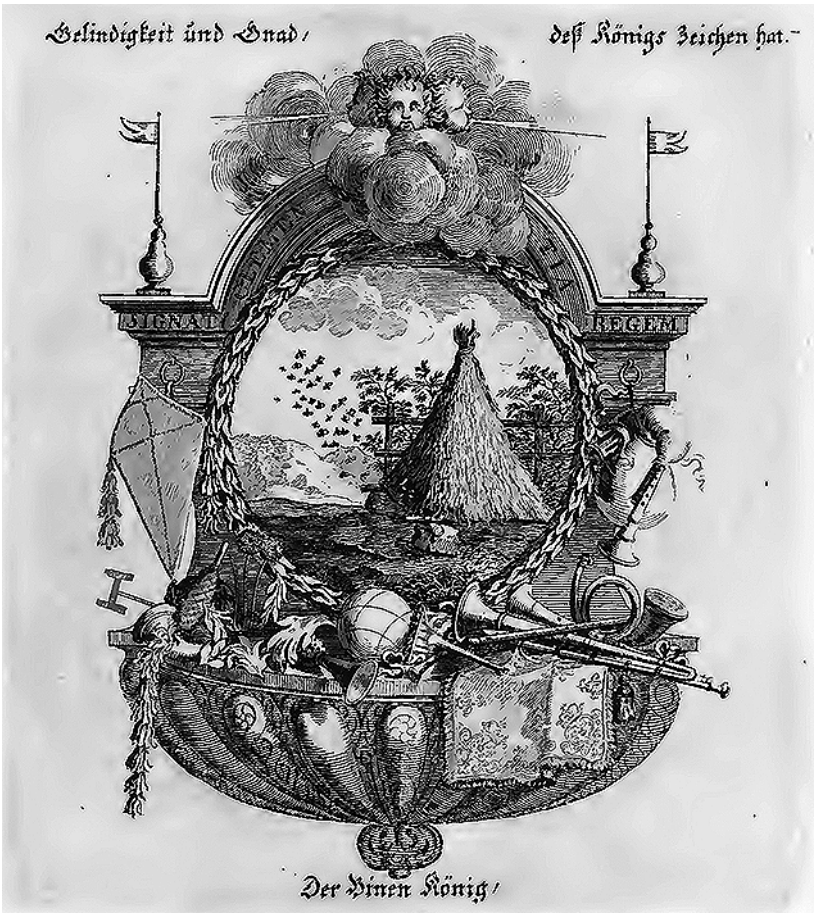
Birecki P., *Pierwowzory graficzne w sztuce reformacji toruńskiej*, w: Acta Universitatis Nicolai Copernici, Konserwatorstwo i Muzealnictwo, 35, 2009, s. 41–53.

Chrzanowski T., *Kościół w Starym Mieście pod Dzierzgoniem pw. św. Apostołów Piotra i Pawła – emblematyka w służbie protestantyzmu*, w: *Sztuka Prus XIII–XVIII wieku*, red. M. Woźniak, Toruń 1994, s. 199–226.

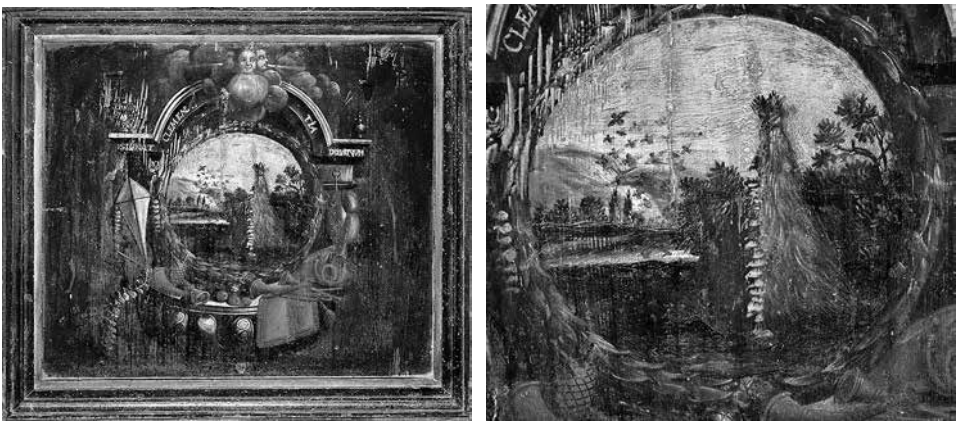
Cieślak K., *Pierwowzory graficzne epitafiów obrazowych w Gdańsku a problemy ich ikonografii*, w: Biuletyn Historii Sztuki, 1988, 3, s. 201–224.
Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, bearb. von A. Boetticher, H.V., Lithauen, Königsberg 1898.
Dohna H., *Finckenstein – Kamieniec*, w: *Ostpreußische Gutshäuser in Polen,* red. Kamila Wróblewska, München 1995.
Dygdała J., *Schack von Wittenau Karol Albert (1711–1782?)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 35, red. H. Markiewicz, Wrocław 1994, s. 390.
Gawthrop R., *Pietism and the making of eighteenth century Prussia,* Cambridge 1993.
Harasimowicz J., *Der Kirchenbau im konfessionellen Zeitalter,* w: Das Münster, 1 (69), 2016, s. 7–8.
Harasimowicz J., *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit,* Regensburg 2017, s. 236–238.
Iława. Z dziejów miasta i powiatu, red. A. Wakar, M. Lossman, Olsztyn 1972.
Kaufmann K.J. , *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreussen*, Rosenberg 1937.
Klemp A., *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku*, Gdańsk 1994.
Kozina I., Ostrowski J.K. , *Grabfahnen mit Porträtdarstellungen in Polen und in Ostpreußen*, w: *Zeitschrift für Kunstgeschichte,* 55, 1992, nr 2*,* s. 242.
Kriegseisen W., *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej 1696–1763*, Warszawa 1996.
Lorck C., *Landschlösser und Gutshäuser in Ost- und Westpreussen*. Frankfurt am Main 1965.
Machynia M., Srzednicki Cz. , *Oficerowie dawnej Rzeczypospolitej 1777–1794*, t. I: *Oficerowie Wojska Koronnego*, cz. 3: *Piechota*, Kraków 1998.
Perlbach M., *Zur Geschichte des ältesten Großgrundbesitzes im Deutschordenslande Preussen: Dietrich von Dypenow und Dietrich Stange*, w: *Altpreussische Monatsschrift* 39, 1902, s. 78–124.
Schmid B., *Die Bau- und Kunstdenkmaeler der Provinz Westpreussen. Kreis Rosenberg*, Danzig 1906.
Sens H.Chr. , *Evangelische Schlosskirche Torgau,* Regensburg 2007.
Szczepański Ł., *Chorągiew nagrobna Wilhelma Albrechta Schack von Wittenau z Sanktuarium św. Antoniego w Suszu,* w: Skarbiec Suski, 8/2013, s. 14–25.
Szczepański Ł., *Życie i kariera wojskowa generała majora Wilhelma Albrechta Schack von Wittenau*, w: *Suski Słownik Biograficzny*, s. 58–60 (http://docplayer.pl/43206697-Zycie-i-kariera-wojskowa-generala-majora-wilhelma-albrechta-schack-von-wittenau.html, dostęp z 21 maja 2018 roku).
Ulbrich A., *Kunstgeschichte Ostpreussens*, Frankfurt am Main 1932.
Wardzyńska K., *Johannes Soeffrens (1660-po 1721) rzeźbiarz niderlandzki w Elblągu. Wstęp do monografii,* w: Porta Aurea 13, Gdańsk 2014, s. 141–156.
Wisłocki M., *Der Einfluss Johannes Arndts und der verinnerlichten Frömmigkeitsrichtung des 17. Jahrhunderts auf die kirchliche Kunst im südlichen Ostseeraum*, w: *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung* 2001, red. U. Sträter, H. Lehmann, Th. Müller-Bahlke, J. Wallmann, Tübingen 2005, s. 375–389.
Wójcik D., *Ze studiów nad programem ideowym kościoła w Starym Mieście pod Dzierzgoniem* w: *Sztuki i dialog wyznań*, red. J. Harasimowicz, Warszawa 2000, s. 325–336.

Kościół w Rodowie

Malowidło z przedstawieniem Dobrej i Złej modlitwy (kościół w Rodowie)



Emblemat pszczoły wylatujące z ula w *Tapisseries du roy*



Malowidło z pszczołami wylatującymi z ula w kościele w Rodowie

Emblemat kwiat słonecznika w *Tapisseries du roy*

Malowidło z kwiatem słonecznika w kościele w Rodowie

Elżbieta HUDZIK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

WITRAŻE PROJEKTU ZDZISŁAWA KULIKOWSKIEGO W KATEDRZE ŚW. MIKOŁAJA W ELBLĄGU

Słowa kluczowe: polski witraż XX w., katedra św. Mikołaja w Elblągu, Zdzisław Kulikowski, Leonard Brzeziński, ks. dr Mieczysław Józefczyk, sztuka sakralna XX w., sztuki plastyczne

Key words: 20th Century Polish stained glass window, Saint Nicolaus Cathedral in Elblag, Zdzisław Kulikowski, Leonard Brzeziński, Reverend, Dr. Mieczysław Józefczyk, 20th Century Sacred Art, Visual Art

Schlüsselwörter: polnische Glasmalerei vom 20. Jh., Kathedrale St. Nikolaus-Kathedrale in Elbing, Zdzisław Kulikowski, Leonard Brzezinski, Dr. Mieczysław Józefczyk, spirituelle Kunst des 20. Jh., bildende Künste

Niniejszy artykuł poświęcony jest witrażom znajdującym się w katedrze św. Mikołaja w Elblągu projektu artysty plastyka Zdzisława Kulikowskiego z Torunia, historii ich powstania i zawartej w nich ikonografii[1].

TWÓRCA WITRAŻY KATEDRY ELBLĄSKIEJ

Zdzisław Kulikowski, artysta plastyk, urodził się 25 lipca 1919 roku w Wilnie, jako syn Ottona Kulikowskiego i Marii z Mosiewiczów. Ojciec był lekarzem stomatologiem. Zmarł przedwcześnie w 1920 roku, tuż przed narodzinami drugiego syna, Ottona. Matka, z zawodu pielęgniarka, samotnie wychowywała synów, których osierociła w 1937 roku. Wychowaniem braci zajęły się ciotki, siostry ojca. Mimo przedwczesnego odejścia rodziców, obaj bracia zdobyli wyższe wykształcenie.

* Elżbieta Hudzik – w 2004 ukończyła studia magisterskie na Wydziale Sztuk Pięknych w Toruniu, kierunek Ochrona Dóbr Kultury. Obecnie pracuje w Sekcji Zbiorów Graficznych, Oddział Zbiorów Specjalnych Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu, wnuczka Zdzisława Kulikowskiego; e-mail: eh@umk.pl

[1] Artykuł napisany jest na podstawie pracy magisterskiej autorki pt. *Życie i twórczość Zdzisława Kulikowskiego,* obronionej w 2004 r. na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Praca napisana pod kierunkiem prof. Józefa Poklewskiego.

Zdzisław Kulikowski ukończył w Wilnie renomowane Gimnazjum Państwowe im. Króla Zygmunta Augusta, otrzymując w 1940 roku świadectwo dojrzałości.

Podczas wojny był żołnierzem Armii Krajowej Okręgu Wileńskiego. Pracował także w tym czasie w różnych zawodach, np. jako ślusarz i elektromonter.

W 1942 roku ożenił się z Barbarą Rychłowską, aktorką i reżyserką, która po wojnie pracowała w toruńskim teatrze lalek „Baj Pomorski". Barbara była córką Franciszka Rychłowskiego (1878–1949), aktora, reżysera i dyrektora teatrów wileńskich, w tym teatru „Lutnia" w Wilnie[2] oraz Haliny Dunin Rychłowskiej z domu Gulik (1888–1952), która także była aktorką i śpiewaczką w teatrach Wilna, Torunia, Gorzowa i Olsztyna[3].

Zdzisław i Barbara mieli dwójkę dzieci. Córka Halina (ur. 1952) doktor biologii, pracowała jako adiunkt na Wydziale Biologii, a później w Biurze Programów Międzynarodowych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Syn Wojciech (ur. 1954), ukończył konserwację na Wydziale Sztuk Pięknych UMK w Toruniu, jest konserwatorem dzieł sztuki i mieszka w Kanadzie.

W roku 1944 Zdzisław Kulikowski rozpoczął studia plastyczne w filii Leningradzkiego Instytutu Sztuk Pięknych w Wilnie. Po repatriacji 9.05.1945 przyjechał z żoną do Torunia, gdzie kontynuował studia na Wydziale Sztuk Pięknych i w 1951 roku otrzymał dyplom artysty malarza. Podczas studiów uczęszczał na zajęcia profesorów, którzy kontynuowali tu w Toruniu tradycje wileńskiego Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Stefana Batorego, takich jak: Tymon Niesiołowski, Bronisław Jamontt, Jerzy Remer, Stefan Narębski, Stanisław Horno-Popławski, Jerzy Hoppen, Witold Sylwanowicz, Konrad Dargiewicz, Kazimierz Hartleb, artysta malarz Leonard Torwirt i innych.

W latach 1948–1952 pracował jako nauczyciel rysunku w Szkole Odzieżowej w Toruniu. W 1952 roku rozpoczął pracę jako asystent na Wydziale Sztuk Pięknych UMK.

Od 1957 do 1964 roku zajmował stanowisko starszego asystenta. Po zakończeniu pracy na UMK 30.09.1964[4] pracował samodzielnie i przy współpracy z kolegami plastykami.

Od 1950 roku był członkiem Polskiego Związku Artystów Plastyków, sekcji Architektury Wnętrz[5]. Był pięciokrotnym przewodniczącym Sekcji Architektury Wnętrz. Wybierany był także do zarządu oddziału i zarządu okręgu ZPAP w Toruniu. Otrzymał Złotą Odznakę ZPAP, a także Honorową Odznakę PSP.

W 1977 roku został ustanowiony rzeczoznawcą w specjalności: „Ocena dzieł sztuki współczesnej w zakresie architektury wnętrz"[6].

Zdzisław Kulikowski miał wszechstronne uzdolnienia i zainteresowania plastyczne. Zajmował się projektowaniem wnętrz, głównie kościelnych, ale także lokali użytkowych, projektował scenografie dla teatru lalek, sporadycznie zajmował się

---

[2] *Słownik Biograficzny Teatru Polskiego 1765–1965*, t. 1, Warszawa 1973, s. 614.

[3] Tamże, s. 148.

[4] Archiwum UMK, teczka osobowa Z. Kulikowskiego, K-24a-125/1964.

[5] Archiwum ZPAP, Teka Akt Osobowych nr 150 A.Z. Kulikowski, Nr legitymacji 1885.

[6] Archiwum rodziny Kulikowskich, Zaświadczenie Nr 728, Warszawa. Dnia 22 marca 1977, Ministerstwo Kultury i Sztuki.

także malarstwem i grafiką. Główną jednak pasją, której poświęcił najwięcej czasu było projektowanie witraży.

Wiele zamówień kościelnych na projekty wystroju wnętrz przypada na lata 60. i 70. XX w. Związane były one z przemianami po II Soborze Watykańskim, który wniósł nowe przepisy liturgiczne. Zamówienia obejmowały zaprojektowanie ołtarza głównego „faciem ad populorum" (twarzą do ludu), pulpitu lektora, ambonki, niejednokrotnie ławek, konfesjonału, posadzki oraz kolorystki wnętrza. Artysta projektował także metalowe kraty zamykające wejścia do kościołów lub kaplic. Z. Kulikowski wykorzystywał zwykle naturalne surowce – głównie drewno, a na posadzki – naturalne kamienie: granity, marmury, piaskowce.

Prace wykonywał przede wszystkim dla kościołów diecezji włocławskiej, m.in. dla Katedry we Włocławku (1969–1973), kościoła parafialnego w Karnkowie (1970), Charłupi Wielkiej (1974), Koninie (1979) i Lubstówku (1973). Inne realizacje wykonane były także m.in. dla kościołów w Chełmnie (1967–1968), Koźminku (1972) i Kaliszu Wielkopolskim (1974)[7].

Projekty Zdzisława Kulikowskiego cieszyły się uznaniem i często był za nie chwalony. Ksiądz Bogdan Czapski z parafii w Choczu tak pisał w liście do artysty z 14 czerwca 1972 roku; „Wszystkim, nie wyłączając księdza Biskupa wykonany projekt bardzo się podoba"[8].

Inną bardzo ciekawą realizacją, związaną z zamówieniami sakralnymi był obraz Matki Boskiej Armii Krajowej [zob. il. nr 2 w Aneksie, s. ...]. Zamówiony on został u Zdzisława Kulikowskiego 6 maja 1979 roku przez księdza Władysława Szczepaniaka z Gosławic koło Konina, byłego żołnierza Armii Krajowej[9]. Obraz ten został ofiarowany w darze papieżowi Janowi Pawłowi II podczas Jego pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny. Ksiądz Szczepanik tak pisze w liście do artysty: „Najważniejsze jest to, że Papież 2 czerwca wieczorem, kiedy oglądał dary, najdłużej zatrzymał się przy pracy Pana Profesora, długo patrzył, otoczenie widziało wzruszenie, a potem zmienionym głosem powiedział: 'chciałbym ten obraz mieć u siebie w domu'[10]. W kolejnym liście ks. Szczepaniak powiadamia artystę: „Gaudium magnum [Wielka radość] obraz Pana Profesora pojechał do Rzymu, na Watykan […]"[11].

Projekty Zdzisława Kulikowskiego do lokali użyteczności publicznej powstawały głównie jako prace zespołowe. Najbardziej prestiżowy był projekt wnętrza Filharmonii Pomorskiej w Bydgoszczy realizowany w latach 1955 – 1958 przez zespół toruńskich artystów plastyków w składzie: prof. Stefan Narębski, Józef Kotlarczyk, Józef Kozłowski i Zdzisław Kulikowski[12]. Za projekt ten zespół otrzymał w 1960

[7] Archiwum rodziny Kulikowskich, korespondencja, notatki, protokoły, projekty.

[8] Archiwum rodziny Kulikowskich, list od księdza Bogdana Czapskiego z 14 VI 1972.

[9] Archiwum rodziny Kulikowskich, notatka Z. Kulikowskiego.

[10] Jw., list ks. Szczepanika z 9 VII 1979.

[11] Jw., list ks. Szczepanika z 7 III 1980.

[12] *Filharmonia Pomorska w Bydgoszczy.* Program koncertów inauguracyjnych (nowego gmachu), Bydgoszcz, 16 listopada 1958 – 22 listopada 1958, tekst: Andrzej Szwalbe, dyrektor Filharmonii Pomorskiej, s. 57–59.

roku nagrodę II stopnia Komitetu Budownictwa, Urbanistyki i Architektury[13]. Inne realizacje, które należy tu wymienić to: projekt wnętrz Dworca Głównego w Toruniu z 1965 i PDT (Powszechny Dom Towarowy) w Toruniu – prace zespołowe z długoletnim współpracownikiem Z. Kulikowskiego, Romualdem Drzewieckim – artystą plastykiem, architektem wnętrz, scenografem, członkiem Grupy Toruńskiej, wieloletnim pracownikiem naukowym w Katedrze Architektury Wnętrz[14], projekt wnętrza sklepu „E. Wedel" w Toruniu – wspólnie z Józefem Kozłowskim[15], a także projekt wnętrza sklepu „Dom Pana – Moda Męska" w Toruniu[16].

Projektant śledził na bieżąco nowoczesne trendy w architekturze wnętrz. W swojej bibliotece posiadał m.in. czasopismo niemieckie poświęcone architekturze wnętrz – „Baumaister".

Kolejną dziedziną sztuki sakralnej, której artysta poświecił wiele lat pracy, były witraże. Pierwsze projekty witraży wykonane przez Zdzisława Kulikowskiego powstały w latach 50. XX w. przy ścisłej współpracy z Edwardem Kwiatkowskim (1904–1971) – artystą plastykiem, witrażystą, adiunktem przy Katedrze Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa Wydziału Sztuk Pięknych UMK, założycielem w 1952 roku pracowni konserwacji witraży w Toruniu (w ramach Pracowni Konserwacji Zabytków), współtwórcą nowej metody konserwacji witraży średniowiecznych, badaczem i miłośnikiem sztuki witrażowej[17].

Do ich wspólnych realizacji należą m.in. projekty pięciu witraży do kościoła sióstr klarysek w Bydgoszczy w latach 1955–1956, projekty do Fary w Bydgoszczy z roku 1959, a także do katedry we Włocławku[18].

Wspólną pracą Z Kulikowskiego, E. Kwiatkowskiego, a także R. Drzewieckiego był witraż do kawiarni dworca kolejowego Toruń Główny, przedstawiający stylizowane historyczne pierniki toruńskie.

Część projektów z tego okresu pokazana została na wspólnej wystawie Heleny Papee-Bożykowej, Zdzisława Kulikowskiego i Edwarda Kwiatkowskiego[19]. Wzmianka o tej wystawie ukazała się 25 kwietnia 1959 roku w *Dzienniku Wieczornym*[20].

Najdłuższa i zaopatrzona w liczne, duże i „niekiedy prestiżowe zamówienia"[21], była współpraca z Leonardem Brzezińskim z Szamotuł.

---

[13] *Plastyka Toruńska 1920 – 1965*, Katalog Wystawy Monograficznej Środowiska Artystycznego w Toruniu: 1920–1939 i 1945–1965, Toruń 1966, s. 58.

[14] *Wystawa Rysunkowa Romualda Drzewieckiego*, ZPAP Okręg Warszawski, marzec – kwiecień 1967.

[15] *Plastyka Toruńska 1920 – 1965*, Katalog Wystawy Monograficznej Środowiska Artystycznego w Toruniu: 1920–1939 i 1945–1965, Toruń 1966, s. 52.

[16] Archiwum rodziny Kulikowskich.

[17] *Toruński Słownik Biograficzny, pod redakcją Krzysztofa Mikulskiego,* t. 3, s. 126–128, Toruń 2002.

[18] Archiwum rodziny Kulikowskich, umowa z dnia 9 kwietnia 1965 – AH/80/65.

[19] *Witraże Heleny Papee-Bożykowej, Zdzisława Kulikowskiego i Edwarda Kwiatkowskiego*, Katalog wystawy, ZPAP – CBWA, Toruń 1959.

[20] M. Krystyn, *Toruński witraż w salonach Artura*, w: *Dziennik Wieczorny*, rok 1 – nr 97, 25.04.1959, s. 4.

[21] L. Brzeziński*, Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.

Leonard Brzeziński (1934–2018) – artysta plastyk, witrażysta, członek ZPAP, decyzją ministra Kultury i Sztuki ustanowiony został rzeczoznawcą w zakresie witrażu[22]. Pracował w Pracowni Witrażowniczej w Toruniu, kierowanej przez Edwarda Kwiatkowskiego. Pierwsze nauki pobierał u ojca w pracowni witraży w Szamotułach, którą przejął po jego śmierci. Realizował tam liczne projekty witraży Zdzisława Kulikowskiego, między innymi do katedry św. Mikołaja w Elblągu (1969–1989), do Sochaczewa (1967), Węgorzewa (1972–1976), Gdańska (1971–1972), Gawłuszowic (1973–1976), Lipna (1969–1970) i wielu innych miejscowości.

Spośród wielu interesujących projektów Z. Kulikowskiego, zrealizowanych w pracowni L. Brzezińskiego warto tu wspomnieć witraż milenijny do kościoła pod wezwaniem Matki Bożej Różańcowej w Sochaczewie (1967). Prace nad nim trwały cały rok. Witraż ma imponujące rozmiary około 100 metrów kwadratowych. Przedstawia Matkę Boska, patronkę kościoła z Jezusem, aniołów trzymających tablice z tekstem *Bogurodzicy,* świętych, sceny historyczne upamiętniające chrzest Polski oraz Wielką Nowennę 1957–1966. Leonard Brzeziński pisał: „Witraż ten został przez krytykę dobrze oceniony i wiele razy reprodukowany. Zaliczony został do osiągnięć sztuki witrażowej okresu powojennego XX wieku"[23]. Reprodukcja witraża z Sochaczewa zamieszczona została m.in. w albumie *Kościoły w Polsce*[24] oraz w czasopismach: *Za i Przeciw*[25] i *Sursum Corda*[26]. W latach 1976–1978 Leonard Brzeziński wykonał do kościoła w Sochaczewie kolejne witraże według projektów Zdzisława Kulikowskiego – na chórze przedstawienie Sądu Ostatecznego, a w kaplicy sceny z życia Matki Bożej[27].

Największą w rozmiarze spośród wielu, wielu innych realizacji i niewątpliwie dziełem życia artysty były projekty witraży do gotyckiego kościoła – katedry św. Mikołaja w Elblągu. Zdzisław Kulikowski poświęcił im niemal 20 lat.

Zdzisław Kulikowski zaprojektował ogółem do katedry elbląskiej ponad 40 witraży różnych rozmiarów, o powierzchni od około 1 m^2 do około 30 m^2. Są to witraże zarówno figuralne, jak i geometryczne.

Do swojej pracy artysta przygotowywał się zawsze bardzo starannie i profesjonalnie. Powstawanie kolejnych projektów poprzedzone było liczną korespondencją i konsultacjami teologicznymi z księdzem infułatem dr. Mieczysławem Józefczykiem, protonotariuszem apostolskim, wikariuszem generalnym oraz konserwatorem zabytków diecezji elbląskiej, który od roku 1968 do 2005 był proboszczem parafii św. Mikołaja (od 1992 roku parafii Katedralnej)[28].

---

[22] S. Hazak, *50-lecie pracy twórczej szamotulskiego artysty witrażysty – Leonarda Brzezińskiego*, w: *Sursum Corda* – Czasopismo parafii kolegiackiej w Szamotułach, nr 7, grudzień 2001.

[23] L. Brzeziński, *Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.

[24] *Kościoły w Polsce,* Wydawnictwo Novum, 1969, tablica XXV.

[25] *Za i Przeciw,* nr 29, 21.06.1968.

[26] *Sursum Corda,* Czasopismo parafii kolegiackiej w Szamotułach, nr 7, grudzień 2001.

[27] L. Brzeziński, *Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.

[28] M. Józefczyk, *Historia* [Katedry w Elblągu], Oficjalny serwis internetowy Katedry w Elblągu, http://www.katedra.elblag.opoka.org.pl/ [dostęp: 21.03.2018].

Obszerna korespondencja, wspólne konsultacje i spotkania towarzyszyły również współpracy z Leonardem Brzezińskim, który w swojej pracowni w Szamotułach kończył realizację witraży już po śmierci Zdzisława Kulikowskiego, w roku 1991.

Leonard Brzeziński pisze: „Za największą pracę mojego życia uważam wykonanie witraży do katedry pw. św. Mikołaja w Elblągu [...]”[29].

Zagadnienia ikonograficzne Zdzisław Kulikowski omawiał także z księdzem jezuitą Mieczysławem Nowakiem z Torunia.

Należy wspomnieć tu kilka słów na temat historii elbląskiego kościoła. Obecny kościół powstał w latach 1330–1380. Pierwotnie świątynia miała formę bazyliki, a kolejne przebudowy w XIV i XV wieku nadały jej kształt halowy. Pod koniec XVI wieku wieżę wyposażono w renesansowy hełm i mieściła ona 7 dzwonów. W 1777 roku od uderzenia pioruna w wieżę wybuchł pożar i świątynia uległa ogromnym zniszczeniom. Odbudowa prowadzona w trudnych czasach rozbiorów nie przywróciła jej dawnej świetności. Kościołowi nadano wówczas barokowy wygląd, otynkowano ściany i filary oraz przemalowano na biało polichromowane wcześniej wszystkie rzeźby. Wieżę odbudowano dopiero w 1906 roku[30].

Podczas II wojny światowej w lutym 1945 wraz z całkowitym zniszczeniem Starego Miasta świątynia ponownie spłonęła.

Prace przy odbudowie kościoła prowadzone były od roku 1949. Zadania tego podjął się wówczas ksiądz dziekan Wacław Hipsz. Został on jednak po dwóch latach wysiedlony z Elbląga. Dopiero od roku 1954 kolejne prace prowadzone były za czasów księdza dziekana Gedymina Pileckiego[31], który po 13 latach zginął śmiercią tragiczną. Od tego czasu prace odnowy kościoła prowadzone były pod okiem księdza infułata Mieczysława Józefczyka.

Jak wspomina ks. Józefczyk pisząc o prowadzonych w kościele pracach renowacyjnych, kolejnym etapem była estetyzacja wnętrza. Problem stanowiło zaciemnienie wnętrza i trzeba było rozwiązać kłopot z oknami:

„Należało zaprojektować i wykonać szereg witraży o wysokości ponad dwunastu metrów. Szczególnie ważne były dwa witraże w oknach ściany szczytowej, które w głównej mierze przyczyniały się do zaślepienia wnętrza, skutkiem czego ołtarze były ledwie widoczne […]”[32]. Po zamontowaniu w roku 1969 i 1970 dwóch pierwszych witraży, które spełniły swoją rolę i pozwoliły odkryć wreszcie piękno kościoła, trzeba było postarać się o kolejnych sześć dużych witraży. Ks. Józefczyk wspomina tu Zdzisława Kulikowskiego jako projektanta i Leonarda Brzezińskiego – wykonawcę[33].

Autor pisze: „Miały one przedstawiać w wizji artystycznej teologię Zbawienia – od Stworzenia Świata aż do Sądu Ostatecznego. Mniejsze witraże w emporach

[29] L. Brzeziński, *Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.

[30] M. Józefczyk, w: *Katedra Świętego Mikołaja w Elblągu,* Bydgoszcz 1999.

[31] Tamże.

[32] M. Józefczyk, *Kościół św. Mikołaja w latach 1945–2000*, w: *RE* 2006. Numer specjalny, t. 20, s. 358.

[33] Jw.

miały przedstawiać – od strony północnej historię kościoła św. Mikołaja, od strony południowej były poświęcone papieżowi Janowi Pawłowi II, kardynałowi Wyszyńskiemu, diecezji warmińskiej i miastu Elbląg. Te dwa ostatnie związane były ze zbliżającym się ich 750-leciem”[34].

W innej publikacji, w znakomitym albumie o katedrze elbląskiej, opatrzonym licznymi ilustracjami także z witrażami projektu Zdzisława Kulikowskiego, ks. dr Mieczysław Józefczyk pisze tak o witrażach w katedrze elbląskiej: „Szczególną ozdobę stanowią witraże wykonane w latach 1969–1989. Przedstawiają one dzieje zbawienia od stworzenia świata do Sądu Ostatecznego. Witraże nad bocznymi emporami poświęcone są tematyce historycznej, związanej z dziejami kościoła św. Mikołaja”[35].

IKONOGRAFIA WITRAŻY W KATEDRZE ELBLĄSKIEJ

A. Witraże ściany wschodniej

Prace montażowe rozpoczęto od dwóch witraży na ścianie wschodniej nawy północnej i południowej[36]. W nawie północnej przedstawione zostało Zmartwychwstanie Pana Jezusa, a w południowej Wniebowstąpienie. Zmartwychwstanie przedstawia w górnej części witraża postać Pana Jezusa w otoczeniu czterech aniołów. U dołu widać rzymskich żołnierzy w zbrojach. Przy Wniebowstąpieniu centralną górną część witraża zajmuje błogosławiący Zmartwychwstały Chrystus w otoczeniu chórów anielskich. Nad Jego głową unosi się Duch Święty w postaci gołębicy. Dolna część kompozycji przedstawia Chrystusa w otoczeniu apostołów. Witraże te składają się z 21 kwater i maswerków, całość utrzymana jest w tonacji niebiesko-czerwonej.

B. Witraże nawy północnej

Pierwsze od wejścia głównego okno nawy północnej przedstawia stworzenie świata i człowieka, oraz wygnanie pierwszych ludzi z Raju. W czterech górnych kwaterach przedstawione są symbole ciał niebieskich oraz biała gołębica. Poniżej scena przedstawiająca stworzenie człowieka. Bóg Ojciec prawą ręką błogosławi, a lewą rękę opiera na królewskim jabłku z krzyżem, które przypomina astrolabium. Po lewej stronie postać Chrystusa trzymającego kielich i hostię. Po prawej stronie postać anioła trzymającego za ramię klęczącego Adama. Adam prawą dłonią dotyka promieni emanujących od boskiego tronu. Czwarta postać to anioł, który w prawej

[34] M. Józefczyk, *Kościół św. Mikołaja w latach 1945–2000*, w: *RE* 2006. Numer specjalny, t. 20, s. 358

[35] M. Józefczyk, w: *Katedra Świętego Mikołaja w Elblągu,* Bydgoszcz 1999.

[36] L. Brzeziński, *Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.

dłoni trzyma gołębicę, a w lewej zieloną rybę. W dolnej części witraża umieszczona jest scena przedstawiająca Adama i Ewę w Raju. Oboje okryci są przepaskami z liści. Postać Boga Ojca w czerwonej szacie, zwrócona w stronę Pierwszych Rodziców – w geście karzącym. Nad tą sceną ukazane są postacie czterech aniołów w złocisto-czerwonych szatach. Pierwszy od lewej trzyma w rękach księgę, drugi wskazuje ręką do góry na Boga Ojca, trzeci trzyma zielone drzewo, natomiast czwarty – symbol Słońca i Księżyca. Ostatnie cztery dolne kwatery wypełnione są motywami geometrycznymi. Witraż składa się z 28 kwater, z maswerkiem wypełnionym dekoracją geometryczną. Kolorystyka jest mieszana – motywy czerwone, żółte, pomarańczowe oraz zielone motywy roślinne.

Centrum drugiego witraża zajmuje scena Zwiastowania. Matka Boska w niebieskiej szacie. Nad nią Duch Święty w postaci gołębicy. W górnych kwaterach postacie dwóch aniołów i sylwetka katedry. W maswerku przedstawiono symbole maryjne. Witraż utrzymany głównie w tonacji niebieskiej, z elementami fioletu oraz żółcieni i zieleni. Witraż złożony z 20 kwater.

Trzecie okno od głównego wejścia zawiera witraż ze sceną Narodzin Chrystusa. U stóp Świętej Rodziny przedstawieni są czterej pasterze i cztery owieczki. W górnej części witraża widnieje chór anielski. Aniołowie trzymają w dłoniach szarfę z napisem *Gloria in Excelsis Deo*. Dominujące barwy to niebieski, błękit i fiolet, oraz niewiele czerwieni i elementów szaro-zielonych. Witraż składa się z 20 kwater. W maswerku widnieje złocista gwiazda betlejemska.

Czwarty witraż od wejścia przedstawia chrzest Narodów. W górnej centralnej części okna przedstawiony jest Chrzest Chrystusa. Święty Jan w zielonej szacie. Jezus stojący w falach Jordanu, u Jego stóp widnieje krzyż lotaryński. Centralne przedstawienie otoczone jest 10 małymi scenami, mieszczącymi się w jednej kwaterze. Sceny te nawiązują do chrztu różnych narodów i wszystkie opatrzone są napisami. Na przykład chrzest Słowian podpisany jest: „Święty Cyrylu i Metody weźcie w opiekę słowiańskie narody". W scenie chrztu Polski przedstawieni zostali Mieszko i Dobrawa oraz napis: „Raduj się Polsko Chrystusowa – będziesz świętych matką". Przy chrzcie narodu angielskiego zamieszczono napis: „Jesteście Anglikami – będziecie aniołami". Pozostałe sceny dotyczą między innymi chrztu Rzymian, Greków, Francuzów, Niemców, Litwinów, Etiopczyków. Resztę kwater wypełniają motywy geometryczne. Witraż składa się z 20 kwater i zwieńczony jest maswerkiem, w którego centralnej części widnieje czerwony kielich, krzyż, kłosy zbóż i ryby. Dominującą barwą jest kolor niebieski, różne odcienie granatu i fioletu, a także motywy czerwone i żółte.

W kaplicy nad zakrystią (nawa północna) znajdują się trzy witraże o tematyce historycznej (po 12 kwater i maswerki) i dwa wąskie witraże geometryczne (po 5 kwater i maswerki).

Pierwszy z witraży poświęcony jest postaci Mikołaja Kopernika. Jego wizerunek umieszczono w drugiej środkowej kwaterze od góry [zob. il. nr 3 w Aneksie, s. ...]. Nad głową astronoma widnieje herb Elbląga, a po bokach są napisy: „Dążeniem uczonego, o ile Bóg pozwoli, jest szukanie we wszystkim prawdy". Poniżej w trzech kwaterach widać herby miast ważnych w życiu Kopernika – Torunia, Olsztyna i Fromborka. W dolnej części witraża umieszczono najstarszy wizerunek

katedry i napisy dotyczące jej historii w XIII i XV wieku: „Wiek XIII – z pomroku dziejów wychodzi", „Wiek XV – z bazyliki halowym się staje".

Drugi witraż przedstawia w górnej części herb diecezji warmińskiej z barankiem symbolizującym Zmartwychwstałego Chrystusa [zob. il. nr 4 w Aneksie, s. 189]. Niżej trzy kwatery wypełnione są wizerunkami – od lewej – biskupa Marcina Kromera (1512–1589), kardynała Stanisława Hozjusza (1504–1579) i biskupa Szymona Rudnickiego (1605–1621). Pod postaciami umieszczono kolejno trzy herby tych biskupów i napisy charakteryzujące ich postacie: „Był sławą Ojczyzny i chwałą Kościoła", „Umiłowałem elblążan bardziej niż oni sami siebie", „Zwaśnionych jednał – kościół odzyskał". W dolnej środkowej kwaterze umieszczono sylwetkę kościoła i napisy dotyczące jego historii w XVI i XVIII wieku: „Wiek XVI – trojgiem wież ozdabia miasto", „Wiek XVIII – orężem z ojczyzną w ruinę popada".

Trzeci witraż przedstawia postać papieża Pawła VI. Po jego lewej i prawej stronie widnieją napisy: „Dnia 27 czerwca roku pańskiego 1972" oraz „Na polskiej ziemi – polscy pasterze". Nad postacią papieża umieszczono godło Polski z datami 1945–1975 (rocznica przyłączenia ziem zachodnich do Polski). W dolnej części witraża w trzech kolejnych kwaterach umieszczone są herby biskupów Juliana Wojtkowskiego, Józefa Drzazgi i Jana Obłąka. Pod nimi w środkowej kwaterze znajduje się sylwetka katedry, a po bokach napisy dotyczące ostatnich dwóch wieków z dziejów katedry: „Wiek XIX dwakroć ogniem trawiony", „Wiek XX – jak feniks z popiołów powstaje".

We wszystkich tych witrażach dominuje kolor niebieski, sporo jest fioletu, a także pojawia się kolor czerwony, żółty i niekiedy zielony.

C. Witraże nawy południowej katedry

Pierwsze okno od wejścia głównego w nawie południowej zawiera przedstawienie Boga Ojca tronującego na łuku tęczy, rozpostartej nad kulą ziemską. Po lewej stronie postać Matki Boskiej, po prawej Jana Chrzciciela. Nad nimi widać postacie trzech aniołów, a także w jednej z kwater przedstawiono miecz i włócznię. Aniołowie trzymają narzędzia Męki Pańskiej. W środkowej części witraża czterej aniołowie grający na trąbach. Poniżej scena uwalniania człowieka przez Chrystusa z rąk szatana, jawiącego się jako zielony, uskrzydlony smok. Chrystus – Pan Jasności stoi na symbolu Słońca, a szatan – Pan Ciemności – na symbolu Księżyca. Witraż zmontowano z 28 kwater. W maswerku dekoracja geometryczna. Dominuje tu kolor czerwony i zielony.

Kolejny witraż, mniejszy od pozostałych, zbudowany jest z 12 kwater. W części centralnej widnieje postać Matki Boskiej trzymającej na rękach Dzieciątko. Stojąca na Księżycu, otoczona promienistą poświatą. W prawym dolnym rogu ukazana jest postać świętego Jana Ewangelisty, trzymającego księgę i pióro. U jego stóp ogromny orzeł – symbol i atrybut świętego. W tło wkomponowano liczne świeczniki z płonącymi na czerwono świecami. Dominuje czerwień i zieleń. Różne odcienie koloru żółtego i brązu. Elementy niebieskie, granatowe i fioletowe.

Poniżej znajdują się trzy niewielkie, podwójne witraże, po trzy kwatery każdy. Na nich widnieją po dwie postacie świętych. Niestety, z powodu przysłonięcia okien

przez balustradę, nie udało mi się ich rozpoznać. W maswerkach umieszczono kolejno od lewej: symbol alfy i omegi, skrzyżowane klucze piotrowe oraz księgę Pisma Świętego.

Trzeci witraż przedstawia Mękę Pańską. W górnej części widnieje Chrystus przed Piłatem, który dzierży berło. Obok niego jego małżonka. Po lewej dwie postacie, być może Annasz i Kajfasz, oraz dwóch rzymskich żołnierzy. Niżej Pan Jezus upadający pod krzyżem oraz postać Szymona Cyrenejczyka, pomagającego dźwigać krzyż. Zielony kolor krzyża nawiązuje do symbolu Drzewa Życia. Obok widnieją dwie postacie rzymskich żołnierzy. Witraż składa się z 28 kwater. Maswerk z dekoracją geometryczną. Dominuje kolor czerwony. Są też elementy żółte, zielone i fioletowe.

Ostatni witraż z przedstawieniem Zesłania Ducha Świętego. W górnej części Bóg Ojciec, otoczony siedmioma gołębicami. Obok postacie trzech aniołów. W dolnej części Chrystus w otoczeniu apostołów. Między nimi postać Matki Boskiej. Nad głowami wszystkich unoszą się czerwone języki ognia. Drugi od dołu rząd kwater zawiera napis: „Napełnieni byli wszyscy Duchem Świętym". Witraż ma 28 kwater. W maswerku Duch Święty w postaci gołębicy. Przeważa kolor czerwony i niebieski.

D. Witraże w emporze południowej

Pierwsze okno przedstawia w górnej części postacie św. Jacka i św. Mikołaja. Nad nimi napis: „Święci patronowie Elbląga miejcie nas w swojej opiece". Poniżej umieszczono historyczne herby Kapituły Warmińskiej, Diecezji Krakowskiej, Starego Miasta Elbląga i współczesny herb Elbląga oraz daty MCCXXXVII i MCMLXXXVII. W najwyższych kwaterach napisy: „Najlepszemu, Najwyższemu Bogu chwała – teraz i na wieki wieków amen". Maswerk z krzyżem i dekoracją geometryczną. Witraż składa się z 10 kwater.

Kolejne okno upamiętnia postacie św. Wojciecha i św. Bruna (il. nr 6). Napis nad nimi głosi: „Świętej Warmii patronowie módlcie się za nami", oraz Święta Warmia zawsze wierna". Poniżej herb prymasa Józefa Glempa i napis z jego zawołaniem: „Caritati in Iustitia" [Przez sprawiedliwość do miłości] oraz po prawej stronie herb biskupa Edmunda Piszcza i napis z jego dewizą biskupią: „Diligamus opere et veritate" [Miłujmy czynem i prawdą]. Pod napisami kolejne herby – Inowrocławia i Pelplina. Na samym dole umieszczono napis: „Diecezja Warmińska erygowana w 1241 – rok jubileuszowy 1991". W maswerku krzyż. Witraż składa się z 10 kwater.

Okno drugie od ołtarza głównego poświęcono pamięci kardynała Stefana Wyszyńskiego (il. nr 7).

Jest ono z dołu niewidoczne, ponieważ zasłania je filar. Opisu dokonałam na podstawie projektu[37]. Niestety, nie zawiera on napisów.

Postać prymasa ukazana jest wraz z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej. Był on czcicielem Maryi i inicjatorem pielgrzymowania obrazu Matki Boskiej po Polsce. Poniżej znajdują się herby: kardynała Wyszyńskiego oraz miast, z którymi był związany – Lublina, Warszawy i Gniezna.

[37] Archiwum rodziny Kulikowskich, projekt witraża (il. nr 4).

Ostatni witraż poświęcony jest papieżowi Janowi Pawłowi II (il. nr 8). W części centralnej postać papieża oraz napis: „Pokój tobie Polsko ojczyzno moja". Powyżej herb papieski. Poniżej postaci herb Jana Pawła II. W dolnej części herby miast, z którymi związany był Karol Wojtyła: Wadowice, Kraków, Częstochowa. Dwa ostatnie witraże składają się z 15 kwater każdy. Dominuje kolorystyka ciepła – odcienie czerwieni, koloru żółtego, ale także jasny fiolet i zieleń. W maswerkach umieszczono krzyż.

E. Witraże w zakrystii po stronie północnej

W zakrystii witraże znajdują się w siedmiu niedużych oknach. Przedstawiają siedem sakramentów. W pierwszym oknie od ołtarza głównego przedstawiono kapłaństwo, umieszczono tu symbol tego sakramentu i scenkę rozesłania apostołów. Drugie okno poświęcono sakramentowi chorych, ukazując symbol sakramentu i scenę namaszczenia chorego. Trzecie okno przedstawia sakrament pokuty, symbol oraz scenę przedstawiającą Marię Magdalenę u stóp Jezusa. Czwarte okno – eucharystia, symbol i ostatnia wieczerza. Piąte okno przedstawia chrzest i bierzmowanie. Po lewej stronie symbol chrztu i chrzest Pana Jezusa, po prawej natomiast symbol bierzmowania oraz scenę Zesłania Ducha Świętego. Okno szóste zawiera napis upamiętniający projektanta i wykonawcę witraży w katedrze: „ A.D. 1977. Projekt Z. Kulikowski. Wykonał w Szamotułach Leonard Brzeziński".

Ostatni siódmy witraż przedstawia sakrament małżeństwa, jego symbol oraz scenę zaślubin Najświętszej Maryi Panny i św. Józefa. Wszystkie te okna utrzymane są w tonacji żółto-brązowej. Scenki figuralne są niewielkie. Projektowano umieszczenie tu także cytatów z Pisma Św., ale nie zostały ostatecznie wykonane.

Niewielkie witraże zostały umieszczone nad każdym wejściem do kościoła. Nad drzwiami głównymi widnieje postać Chrystusa, trzymającego w ręku królewskie, złote jabłko z krzyżem i postać Matki Boskiej odzianej w niebieską szatę. Dominuje tu kolor niebieski i granatowy.

Nad drzwiami bocznymi w nawie południowej umieszczony jest maswerk z dekoracją geometryczną. Dominuje czerwień, fiolet, kolor żółty.

Nad drzwiami bocznymi w nawie północnej również znajduje się kompozycja geometryczna w tonacji biało-niebieskiej.

Witraże geometryczne są też w dwóch zakrystiach pod chórem, w obu nawach. W nawie południowej okno prostokątne z kwadracikami szkła w tonacji żółto-brązowej i białymi kwadratami ułożonymi w kształt krzyża. Po stronie północnej, w zakrystii biskupa, witraż zbudowany z kwadracików w tonacji niebiesko-żółtej. Na ścianie zachodniej są dwa duże witraże geometryczne z motywami gwiaździstymi, w tonacji żółtej.

Nad emporą południową znajdują się 4 nieduże witraże geometryczne, a pod nią trzy niewidoczne z wnętrza kościoła. Wszystkie utrzymane w ciepłej tonacji.

ZAKOŃCZENIE

Witraże projektu Zdzisława Kulikowskiego w katedrze elbląskiej zawierają bogaty program ikonograficzny i historyczny. Zaznacza się wyraźne zróżnicowanie kolorystyczne, dopasowane do usytuowania okien w kościele. Nawa południowa ma oszklenie w tonacji ciepłej, natomiast nawa północna w chłodnej. Artysta używa mocno nasyconych kolorów, co nadaje wnętrzu nastrojowy charakter. Witraże doskonale współgrają z gotycką architekturą. Wszystkie mają opracowanie malarskie. Wizerunki postaci wyraźnie nawiązują do sztuki bizantyńskiej. Mają wyraziste rysy, duże migdałowate oczy, wyraźnie zaznaczone nosy, zwykle duże usta. Sylwetki postaci są wydłużone i posiadają dość duże stopy i dłonie. Włosy zaznaczone symbolicznie za pomocą grubej kreski. Teksty na witrażach napisane zostały liternictwem stylizowanym na alfabet grecki.

Projektując witraże przez wiele lat artysta wypracował swój własny styl, co widoczne jest także w innych jego projektach, np. w lalkach projektowanych do Teatru Lalkowego „Baj Pomorski" w Toruniu.

Witraże w katedrze św. Mikołaja w Elblągu są niewątpliwie największym dziełem Zdzisława Kulikowskiego, w które włożył całą swoją wiedzę, zdolności artystyczne, ale też całe swoje serce i ogromny nakład pracy. Ostatnie monumentalne projekty elbląskich witraży kończył w zaciszu swojej domowej pracowni przy ul. Piekary 15 w Toruniu będąc już bardzo chorym.

Leonard Brzeziński tak pisze o Zdzisławie Kulikowskim: „Był moim zaprzyjaźnionym projektantem witraży. Wypada mi tutaj wspomnieć, a raczej mocno podkreślić, że nie mieliśmy żadnych zadrażnień. Wspólne działanie było ukierunkowane na jak najlepsze efekty wykonanej pracy. […] Mój serdeczny przyjaciel Zdzisław, który zajmował się wieloma dziedzinami plastycznymi, gdy się spotkaliśmy, to podkreślał, że jego ulubioną pracą jest projektowanie witraży. Należał do znawców ikonografii katolickiej"[38].

Mimo, że praca wypełniała Zdzisławowi Kulikowskiemu każdy dzień od wczesnych godzin rannych do późnego wieczora, uczestniczył on niezwykle aktywnie w kulturalnym życiu Torunia, spotykał się ze znajomymi artystami, był członkiem Klubu Inteligencji Katolickiej (KIK). Każdą wolną chwilę artysta spędzał ze swoją rodziną, która była dla niego niezwykle ważna.

Zdzisław Kulikowski zmarł 2 marca 1988 roku, po długiej i ciężkiej, ale mężnie znoszonej chorobie. Pochowany został na cmentarzu św. Jerzego przy ulicy Gałczyńskiego w Toruniu.

[38] L. Brzeziński, *Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.

WITRAŻE PROJEKTU ZDZISŁAWA KULIKOWSKIEGO W KATEDRZE ŚW. MIKOŁAJA W ELBLĄGU

STRESZCZENIE

Zdzisław Kulikowski (ur. 1919 w Wilnie – zm. 1988 w Toruniu), artysta plastyk. W 1951 otrzymał dyplom artysty malarza na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Był artystą wszechstronnie uzdolnionym. Zajmował się projektowaniem wnętrz, zarówno kościelnych, jak i lokali użytkowych, projektował scenografie dla teatru lalek, sporadycznie zajmował się także malarstwem i grafiką. Główną pasją, której poświęcił najwięcej czasu było projektowanie witraży. Początkowo współpracował w tej dziedzinie z Edwardem Kwiatkowskim z Torunia, później wszystkie jego projekty wykonywał Leonard Brzeziński z Szamotuł. Witraże projektu Zdzisława Kulikowskiego znajdują się w wielu kościołach w Polsce, m.in. w Bydgoszczy, Elblągu, Gawłuszowicach, Gdańsku, Lipnie, Sochaczewie Węgorzewie i innych. Do największych realizacji artysty należą projekty witraży dla całego kościoła – katedry św. Mikołaja w Elblągu, którym poświecił niemal 20 lat. Witraże do katedry realizowane były w latach 1969–1989. Powstawanie kolejnych projektów poprzedzone było liczną korespondencją, spotkaniami i konsultacjami teologicznymi z ówczesnym księdzem infułatem – dr. Mieczysławem Józefczykiem. Witraże zawierają bogaty program ikonograficzny i historyczny. Są to kompozycje głównie figuralne, ale także geometryczne. Obejmują tematykę od Stworzenia Świata przez dzieje Chrystusa do Sądu Ostatecznego. Zawierają sceny z ważnych wydarzeń z historii Polski, Elbląga i Warmii.

ZDZISŁAW KULIKOWSKI'S STAINED GLASS WINDOW DESIGNS IN THE CATHEDRAL OF SAINT NICOLAUS IN ELBLĄG

SUMMARY

Zdzisław Kulikowski (born 1919 in Wilno – died 1988 in Toruń) Visual Artist. In 1951 he graduated from The Faculty of Fine Arts with a Master's Degree in Arts from the University of Nicolaus Copernicus in Toruń. He was an accomplished artist who focused mainly on church interior designs and selected commercial spaces. He configured and designed scenography for the puppet theater „Baj Pomorski" in his home city and sporadically took interest in painting and graphics. He dedicated utmost on his primary passion, which was stained glass design. At the beginning, Zdzisław Kulikowski collaborated with Edward Kwiatkowski, who was also from Toruń and later his designs were invigorated by the works of Leonard Brzezinski from Szamotuły. Zdzisław Kulikowski's stained glass window designs can be conveniently found in a number of churches across Poland including Bydgoszcz, Elbląg, Gawłuszowice, Gdańsk, Lipno, Sochaczew, Węgorzewo and a number of other places. The largest of his projects is the design of the entire stained glass window interior for the Cathedral of Saint Nicolaus in Elbląg which he dedicated 20 years of his life to. These cathedral windows were completed between 1969 and 1989. All information was meticulously gathered from a variety of correspondences, meetings and theological consultations with the Reverend, Dr. Mieczysław Józefczyk. Each stained glass arrangement has its own rich history and unique background. The designs are essentially figural and geometric layouts incorporating the time of Genesis through to the Final Judgment Day, highlighting the life of Christ. They inclusively feature scenes of historical importance for Poland, Elbląg and Warmia.

GLASMALEREI VON ZDZISŁAW KULIKOWSKI IN DER ST. NIKOLAUS-KATHEDRALE IN ELBING

ZUSAMMENFASSUNG

Zdzisław Kulikowski (Geb. 1919 in Vilnius – verst. 1988 in Thorn), bildender Künstler. 1951 erhielt er das Diplom des Künstlers an der Fakultät für bildende Kunst an der Nikolaus-Kopernikus-Universität in Thorn. Er war ein vielseitiger Künstler. Kulikowski entwarf Innenarchitektur sowohl für Kirchen als auch für Geschäftsräume, er entwarf Bühnenbilder für das Puppentheater, gelegentlich beschäftigte er sich auch mit Malerei und Grafik. Seine größte Leidenschaft, der er die meiste Zeit widmete, war die Gestaltung von Buntglasfenstern. Zunächst arbeitete er auf diesem Gebiet mit Edward Kwiatkowski aus Thorn zusammen, später setzte alle seine Projekte Leonard Brzezinski aus Samter um. Buntglasfenster von Zdzisław Kulikowski sind in vielen Kirchen Polens zu finden, unter anderem in Bromberg, Elbing, Gawłuszowice, Danzig, Lipno, Sochaczew, Angerburg sowie in anderen Orten. Zu den größten Werken des Künstlers gehören seine Entwürfe der Buntglasfenster für die ganze St. Nikolaus-Kirche in Elbing, an denen er fast 20 Jahre lang arbeitete. Buntglasfenster für die Kathedrale wurden im Zeitraum 1969 bis 1989 umgesetzt. Der Entstehung der nachfolgenden Projekte gingen zahlreiche Korrespondenz, Sitzungen und theologische Beratungen mit dem damaligen Priester im Rang eines apostolischen Pronotars – Dr. Mieczysław Józefczyk voraus. Die Buntglasfenster enthalten ein reiches ikonographisches sowie historisches Programm. Das sind hauptsächlich figurale, aber auch geometrische Kompositionen. Sie umfassen die Thematik von der Erschaffung der Welt über die Geschichte Christi bis hin zum Jüngsten Gericht. In der Glasmalerei werden Szenen dargestellt, die sich auf wichtige Ereignisse in der Geschichte Polens, Elbings und Ermlands beziehen.

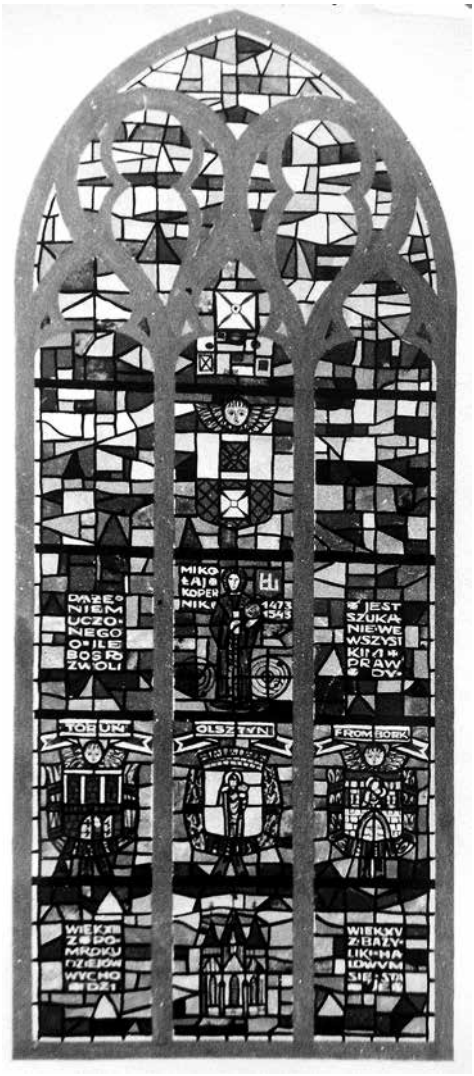
BIBLIOGRAFIA

Archiwum rodziny Kulikowskich.
Archiwum UMK, Teczka osobowa Z. Kulikowskiego, K-24a-125/1964.
Archiwum ZPAP, Teka Akt Osobowych nr 150 A.Z. Kulikowski, Nr legitymacji 1885.
Brzeziński Leonard*, Zdzisław Kulikowski. Wspomnienie o przyjacielu,* Szamotuły 2001, maszynopis.
Hazak Sławomir, *50-lecie pracy twórczej szamotulskiego artysty witrażysty – Leonarda Brzezińskiego,* w: *Sursum Corda,* Czasopismo parafii kolegiackiej w Szamotułach, nr 7, grudzień 2001.
Józefczyk Mieczysław, *Historia* [Katedry w Elblągu], Oficjalny serwis internetowy Katedry w Elblągu, http://www.katedra.elblag.opoka.org.pl/ [dostęp: 21.03.2018].
Józefczyk M., *Katedra Świętego Mikołaja w Elblągu,* Bydgoszcz 1999.
Józefczyk M., *Kościół św. Mikołaja w latach 1945–2000*, w: „Rocznik Elbląski" 2006. Numer specjalny, t. 20,
Krystyn M., *Toruński witraż w salonach Artura*, w: *Dziennik Wieczorny*, rok 1 – nr 97, 25.04.1959.
Kościoły w Polsce, Wydawnictwo Novum, 1969, opracowanie redakcyjne T. Dobrzeniecki, J. Jankowska, T. Sielski.
Plastyka Toruńska 1920–1965, Katalog Wystawy Monograficznej Środowiska Artystycznego w Toruniu: 1920–1939 i 1945–1965, Toruń 1966.
Witraże Heleny Papee-Bożykowej, Zdzisława Kulikowskiego i Edwarda Kwiatkowskiego, Katalog wystawy, ZPAP – CBWA, Toruń 1959.

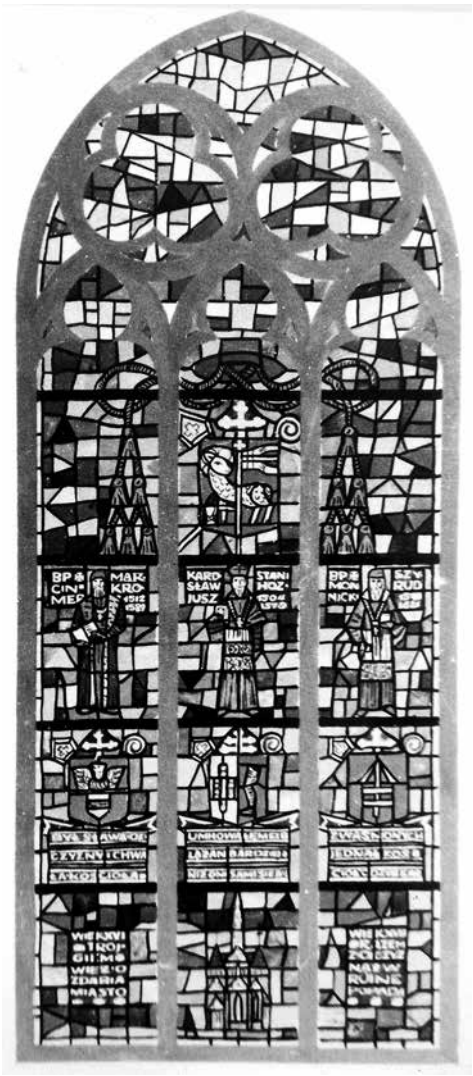
ANEKS

Il. nr 1: Zdzisław Kulikowski [zdjęcie z archiwum rodziny Kulikowskich]

Il. nr 2: Zdjęcie obrazu Matki Boskiej Armii Krajowej [archiwum rodziny Kulikowskich]

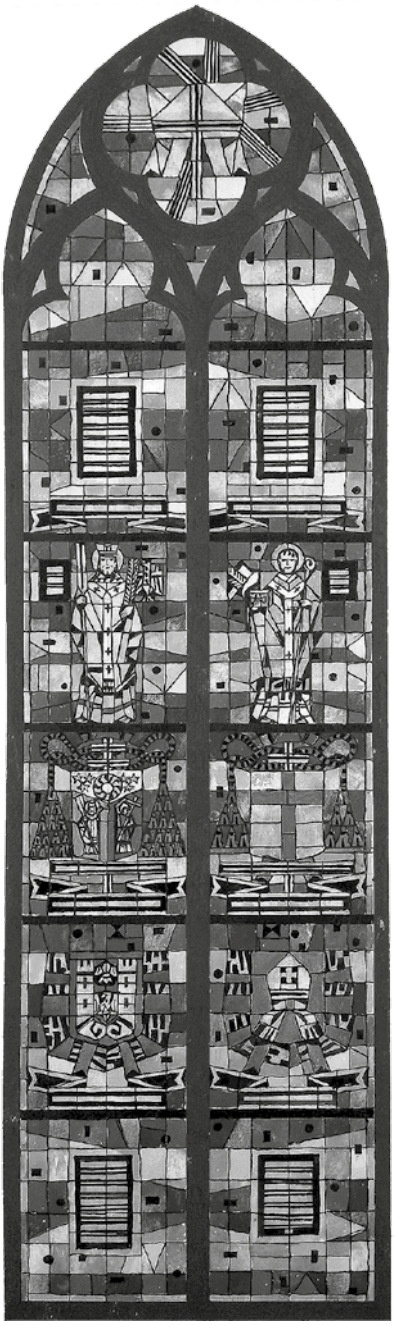


Il. nr 3: project witraża z postacią Mikołaja Kopernika [archiwum rodziny Kulikowskich]

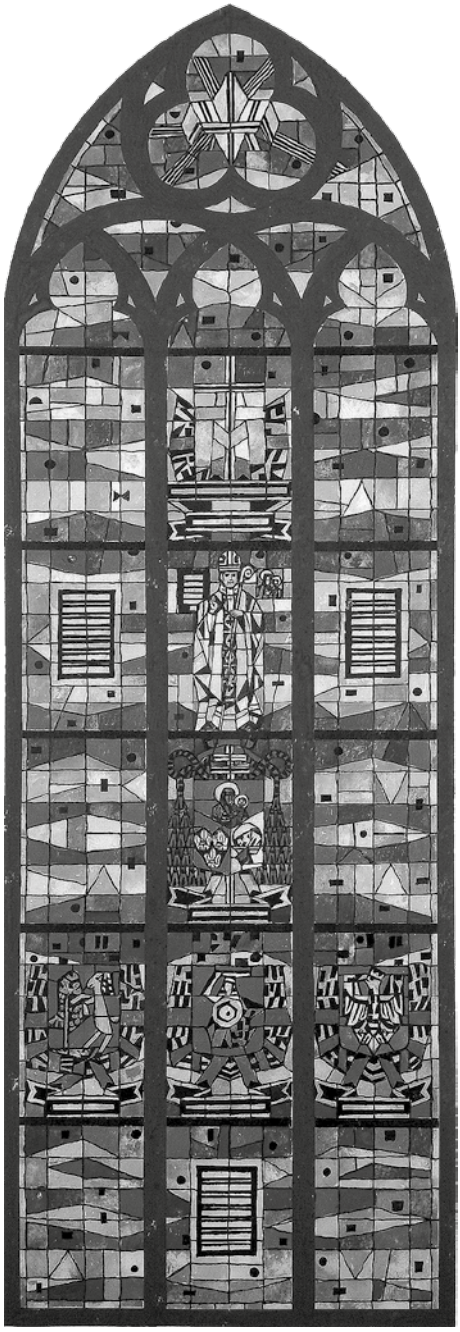


Il. nr 4: projekt witraża z herbami biskupów warmińskich [archiwum rodziny Kulikowskich]

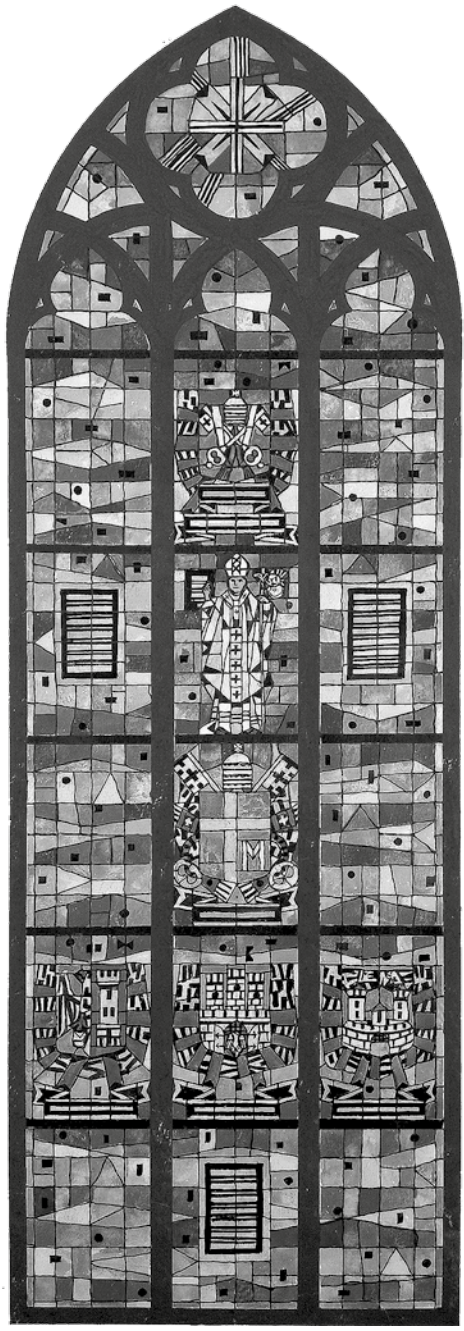
Il. nr 5: projekt witraża z postaciami św. Jacka i św. Mikołaja



Il. nr 6: projekt witraża z postaciami św. Wojciecha i św. Brunona



Il. nr 7: projekt witraża z postacią kardynała Stefana Wyszyńskiego



Il. nr 8: projekt witraża z postacią papieża Jana Pawła II

Bartłomiej WYPYCH*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

ROZWÓJ RODZIMEGO RUCHU REKONSTRUKTORSKIEGO A KULISY POWSTANIA KAPITUŁY RYCERSTWA POLSKIEGO

Słowa kluczowe: Kapituła Rycerstwa Polskiego, rekonstrukcje historyczne, turystyka militarna

Key words: Chapter of Polish Knights, historical reenactment, military tourism

Schlüsselwörter: Polnischer Ritterschaftsstift, historische Rekonstruktionen, Militärtourismus

Wielu badaczy stara się precyzyjnie zdefiniować współcześnie popularne zjawisko społeczne polegające na odtwarzaniu wydarzeń historycznych. Trudno jednak jest w tym zakresie osiągnąć akceptowalny consensus. Do najczęściej używanych określeń należą *odtwórstwo historyczne* i *rekonstrukcje historyczne*, choć zaznacza się, że nie można ich utożsamiać ze sobą. W polskiej literaturze naukowej najczęściej używanym terminem są rekonstrukcje historyczne. Został on przyjęty na początku lat 90. XX w. przez rodzime środowiska rekonstruktorskie. Mimo, że jest to zwrot, który powstał współcześnie i w latach 90. XX stulecia nie funkcjonował w obiegu, należy nadmienić, że w ostatniej dekadzie omawianego wieku używano terminów takich jak „ruch rycerski" czy „bractwa rycerskie". Opisywane zjawisko jest na tyle szerokie, że obejmuje zarówno odtwarzane sceny batalistyczne oraz praktykowanie szeroko rozumianych działań pozamilitarnych. W wielu przypadkach autorzy prac poświęconych temu zagadnieniu, podchodzą do nazewnictwa liberalnie i stosują terminy odtwórstwo czy rekonstrukcje zamiennie[1].

Należy najpierw zastanowić się, czy możliwe jest dokładne odtworzenie przedmiotów czy realiów z przeszłości? Rekonstruktorzy podkreślają, że ich zadaniem

* Bartłomiej Wypych – doktorant w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM w Olsztynie. Obszary zainteresowań: historia powszechna średniowiecza, rekonstrukcje historyczne, muzyka młodzieżowa w PRL-u.

[1] Zob. S. Markowski, *Rekonstrukcje historyczne w wychowaniu młodzieży*, „Zeszyty Naukowe WSOWL", 2009, nr 1, s. 70; J. Hochleitner, I. Rekuć, *O „ożywianiu" historii i współczesnych rycerzach na malborskim zamku*, [w:] *W służbie zabytków*, red. J. Hochleitner, K. Polejowski, Malbork 2017, s. 327; M. Pstrocka-Rak, *Uczestnictwo reanimatorów dawnej historii w imprezach turystyki kulturowej na przykładzie inscenizacji bitwy pod Grunwaldem*, „Turystyka Kulturowa" (dalej: *TK*), 2013, nr 4, s. 6.

jest tylko przypomnieniem pewnych wydarzeń z przeszłości, a nie wierne ich odtwarzanie. Rola odtwórcy to odegranie wyznaczonej roli w oparciu o źródła historyczne. Odtwórca nie może np. wczuć się w stan emocjonalny odtwarzanych postaci (odtworzyć strach, czy empatię)[2].

Wraz z rozwojem opisywanego zjawiska[3], zakres odtwarzanych aktywności – zarówno sfery militarnej, jak i życia codziennego – uległ ewolucji, o czym przekonują próby definicji tego zjawiska sprzed kilku lat[4]. W międzyczasie powstały grupy rekonstrukcji historycznych tańca, mody dawnej, czy obyczajów[5]. W obrębie rzemiosł powstają nowe specjalizacje, coraz częściej odtwarzane są rytuały oraz obrzędy religijne. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie „rekonstrukcje historyczne" diametralnie różni się od terminów funkcjonujących pod koniec XX w. Dla celów obecnych rozważań przyjmuję, iż odtwórstwem historycznym jest dla mnie zrekonstruowanie przeszłych wydarzeń militarnych, jak i życia społecznego. Wytworzenie całego niemal środowiska, z uwagą na jak najwierniejsze oryginałowi odwzorowanie czynności z dawnych epok. Są to m.in. bitwy, turnieje rycerskie, rzemiosła, nieistniejące współcześnie zawody, obyczaje, maniery, moda, rytuały, gry, zabawy, obrzędy religijne przy użyciu replik z epoki.

W latach 90. XX w. zakres odtwórstwa nie był zdecydowanie tak szeroko postrzegany, jak obecnie. Odtwarzano bowiem głównie sferę militarną, a rozwinięte rzemieślnictwo ówcześnie nie istniało. Na ostatnie dziesięciolecie XX stulecia[6] przypada gwałtowny wzrost popularności ruchu rycerskiego. W tym czasie w Polsce nastąpiły istotne przemiany gospodarczo-polityczne, które sprzyjały rozwojowi rodzimego odtwórstwa historycznego. Ówczesne społeczeństwo było zmęczone

---

[2] Zob. J. Chańko, J.A. Daszyńska, *Rekonstrukcja historyczna: hobby, pasja, komercja?*, „Wiadomości Historyczne", 2006, nr 6, s. 4.

[3] Odtwórstwo historyczne sprowadzono do kraju już w II poł. lat 70. XX w. przez Zygmunta Kwiatkowskiego – ówczesnego kasztelana zamku w Golubiu-Dobrzyniu. Działaniom z tamtych lat bliżej było jednak do *zabawy w rycerzy*, niż rekonstrukcji historycznych, o których mówić można od poł. lat 90. XX w. Pierwsze przedsięwzięcia rekonstruktorskie nie były na wysokim poziomie pod względem merytorycznym. W owym czasie nowości z Zachodu nie były chętnie widziane w kraju realnego socjalizmu. Zob. J. Hańko, J.A. Daszyńska, op. cit., s. 4; K. Rojek, *Znaczenie pamiątek i rekonstrukcji historycznych epoki napoleońskiej w Polsce dla rozwoju turystyki kulturowej (historyczno-biograficznej)*, *TK*, 2009, nr 5, s. 5. W latach 70. i 80. XX w., które charakteryzował bardzo niski stopień profesjonalizacji GRH. Zob. B. Wypych, *Narodziny rodzimego ruchu rekonstruktorskiego w latach 1977–1997*, „Zapiski z Pogranicza", (złożony do druku); Wywiad z synem zmarłego w 2005 r. Z. Kwiatkowakiego. Zob. https://www.tygodnikprzeglad.pl/sladami-ojca/, dostęp 6 XII 2017.

[4] M. Bogacki, *O współczesnym „ożywianiu" przeszłości – charakterystyka odtwórstwa historycznego*, *TK*, 2010, nr 5, s. 16; K. Rojek, op. cit., s. 6; P.T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, t. 2, Warszawa 2008, s. 110–111; M. Pietrzyk, *Świat społeczny rekonstrukcji historycznej epoki późnego średniowiecza: podstawowe założenia, problemy i wyzwania badawcze*, *TK*, 2016, nr 6, s. 46.

[5] M. Wołyńska, *XVI-wieczna uczta gdańska. Rekonstrukcja historyczna w oparciu o zabytki archeologiczne, ikonografię i źródła pisane*, [w:] *Młodość Historii. Materialne i niematerialne aspekty rekonstrukcji historycznej*, t. 2, red. A. Kosecki, Toruń 2014, s. 69.

[6] A. Sommer, *Podstawy działalności Towarzystwa Turniejowego – Unia Pruska jako przykład współczesnego Ruchu Rycerskiego w Polsce*, praca magisterska pod kierunkiem prof. A. Klondera, Bydgoszcz 2006, s. 28.

schematyzmem PRL-u, czy represyjnym systemem rządów. Poszukiwało swego rodzaju ucieczki od rzeczywistości bez perspektyw. Omawiane odtwórstwo historyczne[7] w tamtym czasie było dla wielu właśnie taką formą terapii społecznej.

Osiem lat, stanowiących główny temat niniejszych rozważań, to okres burzliwych przemian w badanych grupach rekonstrukcji historycznej. Odtwórcy toczyli między sobą spory natury ideologicznej, aż w 1997 r. powołano Kapitułę Rycerstwa Polskiego (KRP). Powstanie instytucji, która zjednoczyła dużą część rodzimych bractw rycerskich było niezwykle istotne. Środowisko kapitulne od samego początku cechował wysoki stopień profesjonalizmu. Stanowiło i nadal stanowi wzór dla środowisk pozakapitulnych. Od roku 1997 odtwórstwo nie jest wyłącznie traktowane jako zabawa, ale raczej jako oparta na źródłach historycznych działalność merytoryczna[8].

Współcześnie omawiana problematyka cieszy się coraz większym zainteresowaniem badaczy. Odtwórstwo historyczne ma istotny wpływ na rozwój turystyki historycznej[9], a także działań edukacyjno-wychowawczych. Wskazuje się, iż takie czynności wzmacniają tożsamość oraz świadomość narodową oraz wpływają pozytywnie na kultywowanie historii regionu[10]. Do tej pory jednak w tych publikacjach

---

[7] Rekonstrukcja historyczna *to rodzaj manifestacyjnego oporu wobec skomercjalizowanej współczesności, paradoksalnie włączony w system komercyjnych wymian [...]* Odtwórstwo historyczne to *właściwa odpowiedź na pytanie, jak nie raz i nie dwa pozasystemowe, awanturnicze przygody, pozostawając czas cały w tym systemie jedną nogę i realizując systemowe przykazanie odgrywania cenionych przez publiczność performansów.* Zob. T. Szlendak, *Skuteczni performerzy, połowiczni rebelianci, nieefektywni edukatorzy?* [w:] M. Olechnicki, T. Szlendak, A. Karwacki, *Grupy rekonstrukcji historycznej. Edukacja i konsumowanie przeszłości*, Toruń 2016, s. 109–153.

[8] Współcześnie rekonstrukcje wykorzystywane są głównie do dydaktyki historii na różnych poziomach. Zob. J. Gulanowski, *Rekonstrukcja historyczna a problem zapośredniczenia w pedagogice*, https://www.academia.edu/1510306/Rekonstrukcja_historyczna_a_problem_zapo%C5%9Bredniczenia_w_pedagogice, dostęp: 19 V 2017; J. Janiec, *Możliwość wykorzystania interdyscyplinarnego odtwórstwa historycznego na poziomie szkoły podstawowej i gimnazjum oraz liceum w programie IB (International Baccalaurete)*; [w:] *Młodość Historii*, t. 2, s. 183–192. Warto również wspomnieć o różnego typu eventach historycznych, gdzie główną atrakcją są inscenizacje historyczne. Zob. A. Kosecki, *Najważniejsze wydarzenia z historii Bydgoszczy i regionu mogące stanowić inspirację do organizowania inscenizacji historycznych w oparciu o opinie nauczycieli historii bydgoskich szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych*, [w:] *Młodość Historii*, t. 2, s. 193–220. Zdecydowanie zaletami nauczania *na żywo* jest barwna i żywa forma przekazywania wiedzy, który przemawia do wyobraźni, jednak atrakcyjna wizualizacja może stanowić jedynie dodatek do rzetelnej pracy na źródłach historycznych. Takie wizualne przedstawienie dziedzictwa przeszłości ma niewątpliwie szereg zalet m.in. po przez atrakcyjny, angażujący oraz interaktywny kontakt widza z przeszłością. Zob. M. Pawleta, *Rekonstrukcje i inscenizacje przeszłości w perspektywie turystyki archeologicznej w Polsce*, [w:] J. Gancarski, *Skanseny archeologiczne i archeologia eksperymentalna szansą na rozwój turystyki*, Krosno 2015, s. 364–384, M.M. Stuglis, *Pomiędzy rekonstrukcją, odtwórstwem, a inscenizacją, czyli próba analizy zjawiska rekonstrukcji historycznej*, „Pamięć i Sprawiedliwość", 2013, nr 2, s. 150. Przykładem uczelni, która stosuje rekonstrukcje historyczne w procesie nauczania jest IH UMCS. Zob. D. Słapek, *Rekonstrukcje, repliki, eksperyment… – odtwórstwo historyczne, a dydaktyka historii starożytnej w Instytucie Historii UMCS w latach 2002–2015*, [w:] *Historia starożytna na polskkich uniwersytetach – wczoraj, dziś, jutro*, red. R. Kulesza, Warszawa 2016, s. 53.

[9] T. Jędrysiak, A.M. Rohrscheidt, *Militarna turystyka kulturowa*, Warszawa 2011, s. 232–243.

[10] Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, *Grupy rekonstrukcji historycznych-działania oddolne na rzecz krzewienia kultury narodowej*, Warszawa 2016, s. 4; G. Antoszek,

niedostatecznie zwrócono uwagę na funkcjonowanie opisywanej KRP. Poniżej zebrane informacje w dużym stopniu zawdzięczam wywiadowi przeprowadzonemu na początku sierpnia 2017 r. z Hetmanem Wielkim KRP Arkadiuszem Dzikowskim[11].

Początkowo grupy ruchu odtwórstwa historycznego posiadały niewielu członków. Mimo, że powstawały bractwa rycerskie, to charakteryzowała je różnorodność wpływów[12]. Społeczeństwo schyłkowych lat 80. i początku 90. XX w. z dużym zainteresowaniem obserwowało rozwój tego zjawiska[13]. Rekonstrukcje historyczne z pewnością doskonale wpisały się w ten ponury okres, który nastąpił tuż po upadku system komunistycznego. Wkrótce okazało się, że ludzi wstępujących do takich grup jest wielu[14].

Od momentu sprowadzenia rekonstrukcji historycznych w 1977 r. przez Z. Kwiatkowskiego[15] aż do czasów współczesnych okres schyłkowego średniowiecza dominuje wśród odtwórców[16]. W latach 1990–1997 powstało aż 51 GRH[17], a wśród nich również formacje napoleońskie, wczesnośredniowiecznych wikingów, szlachty polskiej XVII w.[18] czy grup upamiętniających wydarzenia z września 1939 roku[19].

W Golubiu-Dobrzyniu istniała w tamtym czasie federacja zrzeszająca ówczesne rycerstwo polskie. Nazwano ją *Polską Federacją Rycerską* (PFR). Prezesem tego stowarzyszenia został Z. Kwiatkowski. Bractwa, które uczestniczyły w turniejach organizowanych w Golubiu-Dobrzyniu, zapraszano do podpisania deklaracji zrzeszenia z tą federacją. Golubskie stowarzyszenie nie było zainteresowane zgłębianiem wiedzy historycznej. Traktowano tę aktywność jako rozrywkę z elementami komercyjnymi.

W tym czasie zaczęły się stopniowo pojawiać nowe bractwa rycerskie, które preferowały odtwarzanie walk rycerskich oraz bardziej profesjonalne podejście do materii odtwórstwa. Do najważniejszych z nich zaliczyć można pomorskie Bractwo

---

Rekonstrukcje walk jako sposób upamiętniania historii regionu na przykładzie inscenizacji historycznej pt. Lubelszczyzna 1944 – wyzwolenie czy druga niewola?, „Rocznik Lubelski", 2016, t. 42, s. 217.

[11] Arkadiusz Dzikowski sprawuje od 2015 r. funkcję Hetmana Wielkiego KRP. Zob.: http://dzierzgon.naszemiasto.pl/artykul/sztumianin-nowym-hetmanem-polskiego-rycerstwa, 3352674,art,t,id,tm.html [dostęp: 06.10.2017].

[12] A. Dzikowski, *Konserwacja, rekonstrukcja, edukacja*, [w:] *W służbie zabytków*, s. 273.

[13] Wywiad z A. Dzikowskim.

[14] Ibidem; M. Pstrocka-Rak, op. cit., s. 7; M. Skotnicka-Pałka, *Powtarzam powtórzone*, „Pamięć i Przyszłość", 2014, nr 4, s. 63.

[15] A. Sommer, op. cit., s. 10; J. Hańko, J.A. Daszyńska, op. cit., s. 5; B. Wypych, op. cit.

[16] M. Pawlak, *Historia współczesnego ruchu rycerskiego w Bydgoszczy*, [w:] *Młodość historii*, red. A. Kosecki, t. 1, Toruń 2013, s. 71; P. Pilat, *Działalność Bractwa Rycerskiego Zamku Radzyńskiego*, [w:] *Konflikty i spory w regionie kujawsko-pomorskim*, red. M. Białkowski, A. Kosecki, Toruń 2013, s. 203; J. Hochleitner, M. Jasieniewska, *Współczesne rekonstrukcje bitwy pod Grunwaldem*, *KMW*, 2010, nr 3, s. 359; M. Gałęziowska, *Świętowanie wybranych rocznic bitwy pod Grunwaldem formą komunikacji rytualnej państwa i narodu*, „Kultura i Społeczeństwo", 2012, nr 4, s. 83.

[17] Por. B. Wypych, *Narodziny rodzimego ruchu rekonstruktorskiego w latach 1977–1997*, „Zapiski z Pogranicza" (złożone do druku).

[18] M. Bąk, *Na młot Thora! Słowianie i wikingowie w wizji współczesnych rekonstruktorów historii*, „Wiadomości Historyczne", 2013, nr 6, s. 4.

[19] J. Hańko, J.A. Daszyńska, op. cit., s. 4.

Rycerskie Zamku Gniewskiego[20], Bractwo Rycerskie Ziemi Sztumskiej[21] oraz dolnośląskie Bractwo Rycerskie Zamku Chojnik[22] i Bractwo Rycerskie Zamku Bolków. W międzyczasie zakładano również pierwsze w Polsce szkoły fechtunku i szermierki historycznej. Najważniejszymi postaciami dla odtwarzania walk rycerskich byli Tadeusz Pagiński[23] oraz Wojciech Zabłocki. Wymienione wyżej stowarzyszenia nadal mają niebagatelny wpływ na rozwój rodzimego ruchu rekonstrukcyjnego[24].

Wraz z odrestaurowaniem zamku w Gniewie, zaczęło się tam gromadzić środowisko, któremu przestała wystarczyć *zabawa w średniowiecze*. Bractwa rycerskie, które się tam spotykały dążyły, aby nadać merytorycznego charakteru odtwórstwu. Wkrótce zaczęto odchodzić od golubskiej teatralności i dążono do rekonstruktorskiego realizmu. Formuła gniewska była odpowiedzią na rosnące wymagania widzów i nowo powstających grup rycerskich, które oczekiwały wzorców na coraz wyższym poziomie. Stopniowo kształtowano obyczaje i reguły w odniesieniu do szeroko pojętej kultury średniowiecza oraz podnoszono ogólny poziom prezentacji[25].

Od 1993 r. za sprawą kasztelana zamku gniewskiego Jarosława Struczyńskiego, zaczęto organizować w gniewskim grodzie turnieje rycerskie[26]. Z czasem odbywały się tam również pokazy rzemiosła dawnego[27]. W ciągu zaledwie kilku lat zamek w Gniewie stał się centrum kultury rycerskiej w Polsce i odegrał niebagatelną rolę w kształtowaniu się rodzimego ruchu rycerskiego. Obok wymienionych wyżej bractw, do udziału w spotkaniach zapraszano także grupy, m.in. Klan McCollapse czy Smocza Kompania[28].

W wyniku zauważalnego wzrostu popularności ruchu rycerskiego środowisko gniewskie zaczęło organizować spotkania bractw rycerskich. Głównym celem takich wydarzeń było zjednoczenie polskich stowarzyszeń odtwórstwa historycznego[29]. W latach 1994–1997 na mapie Polski powstało aż 40 grup[30], których działalność

---

[20] Od 1993 r. organizator turniejów *O miecz króla Jana III Sobieskiego*. Zob. A. Sommer, op. cit., s. 12.

[21] GRH została założona w roku 1992. W roku 1999 wspomniane bractwo współtworzyło Towarzystwo Turniejowe – Unia Pruska. Mistrz Bractwa Ziemi Sztumskiej Arkadiusz Dzikowski jest również jednym ze współtwórców jednego z pierwszych eventów historycznych w Polsce tj. *Oblężenie Malborka*. Zob. Wywiad z A. Dzikowskim; A. Sommer, op. cit., s. 36; A. Dzikowski, op. cit., s. 274.

[22] Od 1991 r. do dnia dzisiejszego odbywa się za sprawą kasztelana niniejszego bractwa Jerzego Czajki najstarszy w Polsce turniej rycerski *O Złoty Bełt*. Zob. A. Sommer, op. cit., s. 12; http://www.chojnik.pl/pl/xxviii-turniej-rycerski-o-zloty-belt-zamku-chojnik,n-78, dostęp 3 XII 2017.

[23] Ówczesny fechmistrz Gdańskiej Szkoły Fechtunku Bractwa św. Jerzego. Zob. http://www.kapitula.com.pl/het.htm [dostęp: 3.12.2017].

[24] A. Dzikowski, op. cit., s. 273.

[25] A. Sommer, op. cit., s. 13.

[26] Por. http://wybrzeze24.pl/aktualnosci/struczynski-wstepujmy-pod-narodowa-choragiew [dostęp: 09.09.2017].

[27] *Są to międzynarodowe pokazy kucia artystycznego i wyrobów płatnerskich oraz oporządzenia rycerskiego i innych elementów kultury materialnej średniowiecza*. Zobacz A. Sommer, op. cit., s. 12.

[28] Por. http://www.smoczakompania.pl/historia.html [pobrano: 02.08.2017].

[29] Wywiad z A. Dzikowskim.

[30] B. Wypych, op. cit. (złożone do druku).

należało koordynować[31]. Początkowo tematyka spotkań dotyczyła spraw organizacyjnych i kalendarza imprez. Po pewnym czasie zaczęto również dyskutować na tematy dotyczące wymogów regulaminowych oraz sprzętowych[32]. Wiele kontrowersji towarzyszyło ustalaniom zasad walk turniejowych oraz ich punktacji. Większość stowarzyszeń miało opracowane regulaminy, jednak w wielu przypadkach nie zawsze nawiązywały one do realiów historycznych[33]. Nie tylko strona techniczna stanowiła temat sporu. Do konfliktów dochodziło również na tle ideologicznym oraz nadaniu religijnego aspektu[34] współczesnemu stanowi rycerskiemu[35].

Wkrótce w obrębie bractw gniewskich powstała myśl, aby powołać do życia nieformalną organizację, która zjednoczyłaby współczesny ruch rycerski. Cechami, które miały wyróżniać pierwszą w Polsce instytucję zrzeszającą część bractw z całego kraju na tle ówcześnie funkcjonujących stowarzyszeń miało być oparcie na źródłach historycznych wszelkich działań rekonstruktorskich. Warunkiem było podpisanie *Reguły Rycerskiej.* W tym celu zwołano w 1995 r. Konwent w Gniewie, na który przybyło aż 20 bractw rycerskich z całej Polski. Powołano wtedy *Komisję 12 Sprawiedliwych*[36], której zadaniem było opracowanie zbioru zasad opartych na średniowiecznych cnotach rycerskich.

Prace nad *Regułą*[37] oraz *Kodeksem Rycerskim*, czyli ideologicznymi filarami stowarzyszenia, trwały w latach 1995–1997. Polegały one na analizach źródeł historycznych i zbieraniu informacji z opracowań naukowych. Na spotkaniach zespołu przedstawiano swoje wnioski i postulaty, które miały złożyć się na kanon ustalonych praw. Od 1996 r. proces ujednolicenia zasad funkcjonowania grup rycerskich nabrał rozpędu. Na zwołanym w połowie listopada tego roku IV Ogólnopolskim Konwencie Rycerskim, przedstawiono propozycje do *Kodeksu Rycerskiego.* Na tym Konwencie, który jest uznawany za I Kapitułę Generalną, powołano również *Radę Kasztelanów*, która wchodziła w skład późniejszego Konwentu[38].

26 i 27 kwietnia 1997 roku w gdańskim dworze Artusa odbył się konwent bractw rycerskich[39]. Podczas tego spotkania (zwanego II Kapitułą Generalną) do życia powołana została KRP. Zawiązano ją w wyniku dwuletnich prac, które przeprowadziła

[31] A. Sommer, op. cit., s. 29.

[32] A. Sommer, op. cit., s. 28.

[33] W tamtym czasie większość bractw, które zmierzały w stronę działalności, którą nazywamy dziś rekonstrukcjami historycznymi, odłączyła się od środowisk gniewskich. Według A. Dzikowskiego *było to takie niedzielne rycerstwo w kolczugach z wełny, a ludziom przestało to jakby wystarczać*. Zob. Wywiad z A. Dzikowskim.

[34] Odnosząc się do średniowiecznego stanu rycerskiego biskup z Lisieux twierdził, że głównym celem rycerstwa jest działanie z silnego i prawego ramienia. Podobnie twierdził również biskup Jan z Salisbury twierdząc, iż rycerstwo jest ustanowioną przez Boga profesją społeczną. Podobnie pisano w romansach rycerskichh jako o stanie natchniętym przez Boga. W XIV wieku Rajmund Llull oraz Geoffroi de Charny twierdzili, że aspekt religijny jest nierozerwalny z ową grupą społeczną. Zob. M. Keen, *Rycerstwo*, Warszawa 2015, s. 18–19, 71.

[35] A. Dzikowski, op. cit., s. 273.

[36] A. Sommer, op. cit., s. 31.

[37] Ostateczna wersja dokumentów znajduje się w załączniku nr 1.

[38] A. Sommer, op. cit., s. 31.

[39] M. Jasieniewska, op. cit., s. 29; K. Rojek, op. cit., s. 5.

Komisja 12 Sprawiedliwych. W posiedzeniu II Kapituły Generalnej uczestniczyło aż 28 bractw z całej Polski. Nieformalnie kapituła działała już od dwóch lat[40].

Wraz z założeniem stowarzyszenia[41] zatwierdzone zostały zasady jego funkcjonowania. Głównym założeniem KRP jest koordynacja działań organizacji rycerskich w kraju. Działalność Kapituły oparto na wspomnianej wcześniej *Regule* oraz *Kodeksie Rycerskim*, które decydują o jej niemal półprofesjonalnym poziomie. Dokumenty te stanowią zbiór reguł postępowania oraz obejmują podstawę ideologiczną obowiązującą bractwa z nią związane. Tekst informuje o urzędach, władzach oraz reguluje formy zachowań jej członków. Zajmuje się również kwestią organizacyjną podejmowanych przedsięwzięć. Są one bezpośrednim *łącznikiem pomiędzy przeszłością, a teraźniejszością.*

Przebieg obrad w Dworze Artusa przebiegał bez zakłóceń. W początkowej fazie odbyło się uroczyste wręczenie srebrnych sygnetów z wizerunkiem orła z mieczem. Znak ten jest od 1997 r. wyróżnieniem, które nadaje się zasłużonym członkom. Następnym punktem obrad było odczytanie *Kodeksu Rycerskiego*. Dokument ten miał za zadanie informować o urzędach oraz władzach KRP. Do dnia dzisiejszego odpowiada za regulowanie form zachowań członków bractw kapitulnych oraz porusza kwestie organizacyjne różnych przedsięwzięć[42]. Po przytoczeniu ostatecznego zapisu dokumentu, doszło do dyskusji. W jej wyniku wprowadzono szereg poprawek i wkrótce go przyjęto. Kolejnym krokiem był wybór Hetmana Rycerstwa Polskiego. Na niniejszą funkcję wybrano Tadeusza Pagińskiego[43]. Został on wybrany ze względu na uznanie jego cnót i kompetencji rycerskich oraz zasług dla tworzenia zrębów Rycerstwa Polskiego w ostatnich latach[44].

Drugiego dnia obrad przyjęto Regułę Rycerską. 21 bractw oraz 2 Wolnych Rycerzy sygnowało dokument, zatwierdzając go pieczęcią. W momencie podpisywania tekstu 5 bractw nie wyraziło zgody na sygnowanie tekstu *Reguły*, ze względu na zapis preambuły, w której znalazło się odwołanie do wiary[45]. Spowodowało to kontrowersje, które doprowadziły do odłączenia się części stowarzyszeń od nowopowstałej organizacji. Pierwszy jej akapit głosi:

---

[40] K. A. Edelman, *Współcześni rycerze. Powrót męskich ideałów*, http://www.filipini.poznan.pl/art.php?tresc-212&lang=pl [dostęp: 08.07.2017].

[41] Od czasu powstania pozostaje ona największą polską organizacją zrzeszającą grupy i osoby zajmujące się rekonstrukcją historyczną. Por. http://www.kapitula.com.pl/kap.htm [dostęp: 05.07.2017].

[42] Ibidem, s. 33.

[43] A. Dzikowski wspomina Pagińskiego – *Na samym początku kiedy został nam przedstawiony właśnie przez Jarka Struczyńskiego i przez Krzyśka Góreckiego z Gniewu, był to człowiek zupełnie na innym poziomie niż my. My byliśmy amatorami, którzy co prawda przebierali się w stroje i mieli jakieś marzenia, a on był człowiekiem, który miał niesamowite osiągnięcia już w szermierce sportowej, a jednocześnie jako pasję traktował odtwarzanie szermierki historycznej.* Tadeusz Pagiński jest wielokrotnie utytułowanym mistrzem sportowym, w tym olimpijskim, we florecie. Zakończywszy karierę sportową powołany został na trenera Narodowej Kadry Florecistek. Jego drużyna odnosiła spektakularne sukcesy a powszechnie znane jest szczególnie jedno nazwisko jego podopiecznej – Sylwii Gruchały. Zob. http://www.choragiewhetmanska.fora.pl/o-jego-dostojnosci-panu-hetmanie-i-choragwi,3/jego-dostojnosc-pan-hetman-tadeusz-antoni-paginski,23.html [dostęp: 12.09.2017].

[44] A. Sommer, op. cit., s. 33.

[45] Wywiad z A. Dzikowskim.

Stan rycerski zakonem wszystkiego rycerstwa jest, gdzie zakon ów jednaki jako i powołanie jego jedne źródła w wierze świętej mające[46].

A. Dzikowski zauważa: *odtwarzamy średniowiecze, w którym wiara była podstawowym wykładnikiem stanu rycerskiego. Oczywiście wywiązał się spór, a w gronie środowiska warszawskiego stwierdzono, że my reguły nie podpiszemy, wychodzimy z Kapituły, czyli zanim do niej weszli chociaż byli współtwórcami, niestety z niej wyszli*[47]. J. Struczyński, kasztelan zamku gniewskiego podziela zdanie A. Dzikowskiego – *Nie można rycerstwa oderwać od chrześcijaństwa*[48]. Część członków bractw chciała by nowa organizacja była całkowicie laicka, nie sugerowała, że jej członkowie mają związek z religią[49]. Ostatecznie Konwent opuścili T. Szajewski i W. Zalewski. Jeszcze tego samego dnia przeprowadzono wybory uzupełniające skład personalny stowarzyszenia. Zwieńczeniem II Konwentu było publiczne odczytanie słów *Reguły* oraz wszelkich ustaleń zawartych na Konwencie[50].

Na sukces Kapituły składało się kilka czynników. Jej powstanie w 1997 r. zbiegło się w czasie z prężnie rozwijającym się w Polsce ruchem rycerskim. KRP dodała temu ruchowi rozpędu, stając się wyznacznikiem profesjonalizmu dla rodzimych grup odtwórstwa historycznego[51]. Aż 28 bractw pozakapitulnych uczestniczyło na zjeździe Kapituły Generalnej natomiast 34 stowarzyszeń odtwórczych na Konwencie Kapituły zwyczajnej (Wykres 1).

Od 1997 r. aż do dziś polskie środowiska rekonstruktorskie prężnie się rozwijają. Do dziś Kapituła sukcesywnie propaguje rycerskie idee oraz cnoty i jest najstarszą w Polsce organizacją zrzeszającą grupy rekonstruktorskie[52]. Instytucja ta dała również przykład innym środowiskom rycerskim, iż odtwórstwo oparte na źródłach historycznych może stanowić wartościowy element procesu dydaktycznego.

---

[46] Wywiad z A. Dzikowskim.

[47] Ibidem.

[48] Por. http://wybrzeze24.pl/aktualnosci/struczynski-wstepujmy-pod-narodowa-choragiew [dostęp: 09.09.2017].

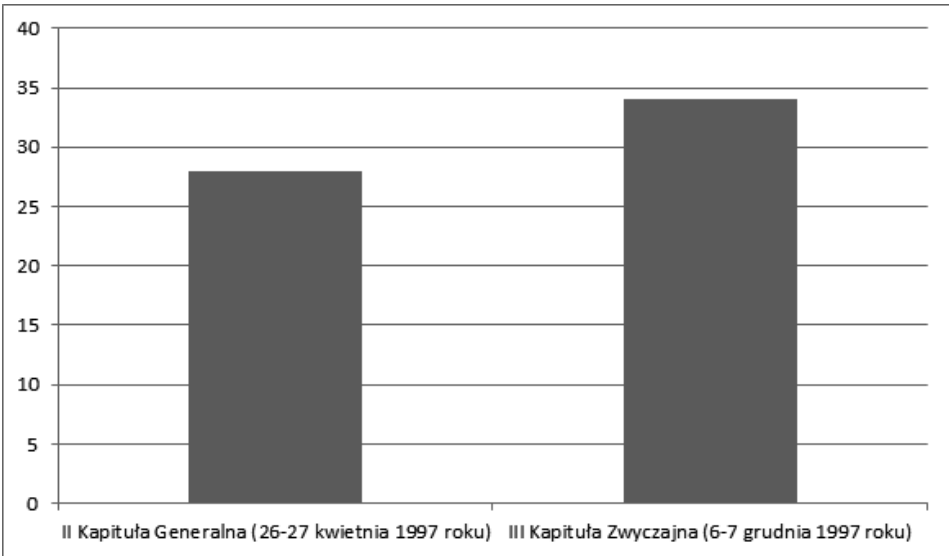
[49] A. Sommer, op. cit., s. 32.

[50] Ibidem, s. 34.

[51] *Na lata 1997–2000 przypada okres najdynamiczniejszego rozwoju bractw pod względem ilościowym. Poważnie rozszerzył się w tym okresie zakres historyczny i tematyczny powstających organizacji. Powstały grupy nawiązujące w nazwie lub głębiej – ideologią, do reguły zakonnej jak – Zakon Mieczowy, bractwa odwołujące się do postaci świętych – Bydgoskie Bractwo Rycerskie św. Marcina (1998), Towarzystwo Św. Michała Archanioła (tzw. TAŚMA). Trend ten widoczny jest również na początku obecnego wieku. Pojawiły się też bractwa reprezentujące lub nawiązujące do własnych, rzeczywistych korzeni rodowych jak np. Rodowa Drużyna Rycerska herbu Korczak z Praszki (1997 r.). Nawiązujące w swej nazwie do bardzo znanych znaków orężnych jak np. Bractwo Rycerskie Excalibur (2000).* Wraz z masowo powstającymi w Polsce GRH rozwijał się również ruch turniejowy. W 1998 r. odbyła się pierwsza edycja inscenizacji grunwaldzkiej. Rok później miejsce miało *Oblężenie Malborka*. W międzyczasie powstała Unia Pruska, której działalność zbliżona jest do KRP. Zob. A. Sommer, op. cit., s. 15, 23, 25, 36.

[52] A. Dzikowski, op. cit., s. 272.

Wykres 1: Bractwa rycerskie, które uczestniczyły w obradach KRP w 1997 r.



Źródło: na podstawie A. Sommer, op. cit, s. 31.

ANEKS

REGUŁA RYCERSKA

Stan rycerski zakonem wszystkiego rycerstwa jest, gdzie zakon ów jednaki jako i powołanie jego jedne źródła w wierze świętej mające.

W służbie stanu swego rycerze braćmi są, a braterstwo owe, siłę i dumę rodzące, źródłem czci i honoru rycerskiego się stawa. Jakoż nie ma godniejszego stanu ludzkiego serca i ducha, któryby bardziej powołany był w płodności swojej: zacność rodzić, miłość ojczyzny krzepić i sumienność powołania swego sprawować.

Bo też wiadomym jest, iż człowiek dumny, honorem się kierujący, szacunku dla się potrzebuje i by na ten szacunek zasłużyć w życiu swojem wedle zasad reguły świętej rycerskiej podąża.

Przeto winien rycerz pamiętać kim jest i zważyć na to co jego stan oznacza, pomnieć, że komu więcej poruczono od tego więcej wymagać będą.

Pragnąc tedy by czystość ducha i godność, po wsze czasy, w stanie naszym rycerskim pozostawały świętą regułę rycerską niniejszym spisujemy.

Trzy są rycerza przymioty święte:

- czystość w miłości i prawdzie;
- cześć rycerska moc uczynku rodząca;
- sprawność oręża, ku obronie słabych i przestrodze niesprawiedliwych.

O sposobach czynienia, by prawym rycerzem zostać:

o żywocie:

- człeka wszelakiego szanować;
- miłość w sercu nosić;
- prawdę sercem i usty wyznawać;
- dobra i prawości przed złem i niesprawiedliwością bronić;
- słowu danemu wiernym być;
- zapalczywości nie mieć, gniewu nierozważnym uczynkiem nie wykonywać;
- zważać na dumę rycerską by pychą nie została splamiona;
- nigdy, jako żyw, pleców swoich wrogowi nie ukazywać;

o służbie:

- ducha swego i ciało doskonalić, w wierności powołaniu swemu pozostawić;
- ciało swe w sprawności trzymać, być zawsze do broni gotowym;
- majątek swój pomnażać i w należytym porządku trzymać, by godnie w pole wystąpić, gdy zajdzie potrzeba;
- w miłosierdziu swoim hojnym być, w złej przygodzie uczynkiem i majątkiem wspomagać;

o porządku:

- sprzeczek nie miłować;
- ze skłóconymi pojednać się przed słońca zachodem;
- rozkazaniu starszego we wszystkim być posłusznym;
- oczu nie zamykać na grzechy występnych braci, lecz ku ich naprawie podążać;
- nie być winu ponad miarę oddanym, umysł w trzeźwości trzymać;
- do przyzwoitości się wdrażać, słów Złego w zwyczaju nie naśladować;
- oręża pochopnie nie dobywać, w stanie gotowości utrzymywać;

Źródło: Na podstawie A. Sommer, op. cit., s. 174–175.

ROZWÓJ RODZIMEGO RUCHU REKONSTRUKTORSKIEGO A KULISY POWSTANIA KAPITUŁY RYCERSTWA POLSKIEGO

STRESZCZENIE

W ostatniej dekadzie XX stulecia w gronie rodzimego ruchu rekonstrukcyjnego doszło do burzliwych przemian. Spowodowane było to upadkiem represyjnych rządów PRL-u oraz popytem społeczeństwa wyzwolonej Polski na przedsięwzięcia odtwórstwa historycznego. W pierwszej połowie lat 90. ruch ten charakteryzował się niskim stopniem profesjonalizmu,

a poziom merytoryczny nie był na wysokim poziomie. W połowie lat 90. XX wieku powstała w środowisku odtwórców idea stworzenia instytucji zrzeszającej odtwórców z całego kraju. Głównym założeniem jej inicjatorów było stworzenie instytucji, której działalność opartoby na źródłach historycznych. Stowarzyszenie powstało w roku 1997 pod nazwą Kapituła Rycerstwa Polskiego, a jej działalność cechuje się wysokim stopniem merytorycznym.

DEVELOPMENT OF THE LOCAL REENACTMENTS MOVEMENT AND THE BACKGROUND OF RISING OF THE CHAPTER OF POLISH KNIGHTS

SUMMARY

In the last decade of the 20th century, turbulent changes took place among the local reconstruction movement. This was caused by the collapse of the repressive regime of the People's Republic of Poland and by the demand of the Polish liberated society for the ventures of historical reenactment. In the first half of the 1990s, this movement was characterized by a low level of professionalism, and the substantive level was not at a high level. In the mid-1990s, the idea of creating an institution associating performers from all over the country was created in the environment of the re-enactors. The main assumption of its initiators was to create an institution whose activity would be based on historical sources. The Association was established in 1997 under the name of the Polish Knights' Chapter, and its activity is characterized by a high degree of merit.

DIE ENTWICKLUNG DER INLÄNDISCHEN REKONSTRUKTIONSBEWEGUNG UND DIE KULISSEN DER ENTSTEHUNG DES POLNISCHEN RITTERSCHAFTSSTIFTS

ZUSAMMENFASSUNG

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts kam es im Kreis der heimischen Rekonstruktionsbewegung zu gewaltigen Veränderungen. Die Ursache dafür war der Niedergang der repressiven Regierung der Polnischen Volksrepublik sowie die gesellschaftliche Nachfrage des befreiten Polens nach Maßnahmen der historischen Rekonstruktion. In der ersten Hälfte der 90er Jahre war die Bewegung durch wenig Professionalität gekennzeichnet und die sachliche Ebene befand sich auch nicht auf hohem Niveau. In der Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts ist im Kreise der Rekonstrukteure die Idee zur Bildung einer Institution entstanden, die die Rekonstrukteure aus ganz Polen vereinigen würde. Das Hauptanliegen der Gründerväter war die Schaffung einer Institution, deren Arbeit sich auf historische Quellen stützen könnte. Der Verein entstand 1997 unter dem Namen Polnischer Ritterschaftsstift (Kapituła Rycerstwa Polskiego) und seine Arbeit zeichnet hohes sachliches Niveau aus.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Wywiad z Arkadiuszem Dzikowskim (rozm. przepr. B. Wypych), Malbork, dn. 02 VIII 2017.

Opracowania:

Antoszek G., *Rekonstrukcje walk jako sposób upamiętniania historii region na przykładzie inscenizacji historycznej pt. Lubelszczyzna 1944 – wyzwolenie czy druga niewola?*, „Rocznik Lubelski", 2016, t 42;

Bąk M., Na *młot Thora! Słowianie i wikingowie w wizji współczesnych rekonstruktorów historii*, „Wiadomości Historyczne", 2013, nr 6.

Bogacki M., *O współczesnym „ożywianiu" przeszłości – charakterystyka odtwórstwa historycznego*, „Turystyka Kulturowa", 2010, nr 4–6.

Dzikowski A., *Konserwacja, rekonstrukcja, edukacja*, [w:] *W służbie zabytków*, red. J. Hochleitner, K. Polejowski, Malbork 2017.

Gałęziowska M., *Świętowanie wybranych rocznic bitwy pod Grunwaldem formą komunikacji rytualnej państwa i narodu*, „Kultura i Społeczeństwo", 2012, nr 4.

Hańko J., Daszyńska J.A., *Rekonstrukcja historyczna: hobby, pasja, komercja?*, „Wiadomości Historyczne", 2006, nr 6.

Hochleitner J., Jasieniewska M., *Współczesne rekonstrukcje bitwy pod Grunwaldem*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie", 2010, nr 3.

Hochleitner J., Rekuć I., *O „ożywianiu" historii i współczesnych rycerzach na malborskim zamku*, [w:] *W służbie zabytków*, red. J. Hochleitner, K. Polejowski, Malbork 2017.

Janiec J., *Możliwość wykorzystania interdyscyplinarnego odtwórstwa historycznego na poziomie szkoły podstawowej i gimnazjum oraz liceum w programie IB (International Baccalaurete)*, [w:] *Młodość Historii. Materialne i niematerialne aspekty rekonstrukcji historycznej*, t. 2, red. A. Kosecki, Toruń 2014.

Jasieniewska M., *Międzynarodowy wymiar rocznicowych obchodów bitwy pod Grunwaldem*, praca magisterska pod kierunkiem dr. hab. J. Hochleitnera, Olsztyn 2008.

Jędrysiak T., Rohrscheidt A.M., *Militarna turystyka kulturowa*, Warszawa 2011.

Keen M., *Rycerstwo*, Warszawa 2015.

Kosecki A., *Najważniejsze wydarzenia z historii Bydgoszczy i regionu mogące stanowić inspirację do organizowania inscenizacji historycznych w oparciu o opinie nauczycieli historii bydgoskich szkół gimnazjalnych i ponad gimnazjalnych*, [w:] *Młodość Historii. Materialne i niematerialne aspekty rekonstrukcji historycznej*, t. 2, red. A. Kosecki, Toruń 2014.

Kwiatkowski T., *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, t. 2, Warszawa 2008.

Markowski S., *Rekonstrukcje historyczne w wychowaniu młodzieży,* „Zeszyty Naukowe WSOWL", 2009, nr 1.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, *Grupy rekonstrukcji historycznych – działania oddolne na rzecz krzewienia kultury narodowej*, Warszawa 2016.

Olechnicki M., Szlendak T., Karwacki A., *Grupy rekonstrukcji historycznej. Edukacja i konsumowanie przeszłości*, Toruń 2016.

Pawlak M., *Historia współczesnego ruchu rycerskiego w Bydgoszczy*, [w:] *Młodość historii*, red. A. Kosecki, t. 1, Toruń 2013.

Pawleta M., *Rekonstrukcje i inscenizacje przeszłości w perspektywie turystyki archeologicznej w Polsce*, [w:] J. Gancarski*, Skanseny archeologiczne i archeologia eksperymentalna szansą na rozwój turystyki*, Krosno 2015, s. 364–384.

Pilat P., *Działalność Bractwa Rycerskiego Zamku Radzyńskiego*, [w:] *Konflikty i spory w regionie kujawsko-pomorskim*, red. M. Białkowski, A. Kosecki, Toruń 2013.

Pietrzyk M., *Świat społeczny rekonstrukcji historycznej epoki późnego średniowiecza: podstawowe założenia, problemy i wyzwania badawcze*, „Acta Uniwersitatis Lodziensis. Folia Sociologica", 2016, nr 6;

Pstrocka-Rak M., *Uczestnictwo reanimatorów dawnej historii w imprezach turystyki kulturowej na przykładzie inscenizacji bitwy pod Grunwaldem*, „Turystyka Kulturowa", 2013, nr 4.

Raport z badania zrealizowanego na potrzeby wieloletniego programu „Niepodległa", TNS POLSKA dla Narodowego Centrum Kultury, opr. M. Werner, T. Kukołowicz, M. Modzelewska, Warszawa 2016.

Rojek K., *Znaczenie pamiątek i rekonstrukcji historycznych epoki napoleońskiej w Polsce dla rozwoju turystyki kulturowej (historyczno-biograficznej)*, „Turystyka Kulturowa", 2009, nr 5.

Słapek D., *Rekonstrukcje, repliki, eksperyment… – odtwórstwo historyczne, a dydaktyka historii starożytnej w Instytucie Historii UMCS w latach 2002–2015*, [w:] *Historia starożytna na polskkich uniwersytetach – wczoraj, dziś, jutro*, red. R. Kulesza, Warszawa 2016.

Skotnicka-Pałka M., *Powtarzam powtórzone*, „Pamięć i Przyszłość", 2014, nr 4.

Sommer A., *Podstawy działalności Towarzystwa Turniejowego – Unia Pruska jako przykład współczesnego Ruchu Rycerskiego w Polsce*, praca magisterska pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Klondera, Bydgoszcz 2006.

Stuglis M.M., *Pomiędzy rekonstrukcją, odtwórstwem, a inscenizacją, czyli próba analizy zjawiska rekonstrukcji historycznej,* „Pamięć i Sprawiedliwość", 2013, nr 2.

Szulc M., *Struktura wartości osobistych i motywy zainteresowań osób biorących udział w rekonstrukcjach historycznych*, „Turystyka Kulturowa", 2014, nr 4.

Wołyńska M., *XVI-wieczna uczta gdańska. Rekonstrukcja historyczna w oparciu o zabytki archeologiczne, ikonografię i źródła pisane*, [w:] *Młodość historii*, t. 2, Toruń 2014.

Wypych B., *Narodziny rodzimego ruchu rekonstruktorskiego w latach 1977–1997*, „Zapiski z Pogranicza", (złożony do druku).

Strony internetowe:

Edelman K.A., *Współcześni rycerze. Powrót męskich ideałów*, http://www.filipini.poznan.pl/art.php?tresc-212&lang=pl [dostęp: 08.07.2017].

Gulanowski J., *Rekonstrukcja historyczna a problem zapośredniczenia w pedagogice*, https://www.academia.edu/1510306/Rekonstrukcja_historyczna_a_problem_zapo%C5%9Bredniczenia_w_pedagogice [dostęp: 19.05.2017].

http://www.choragiewhetmanska.fora.pl/o-jego-dostojnosci-panu-hetmanie-i-choragwi,3/jego-dostojnosc-pan-hetman-tadeusz-antoni-paginski,23.html [dostęp: 12.10.2017].

http://wybrzeze24.pl/aktualnosci/struczynski-wstepujmy-pod-narodowa-choragiew [dostęp: 09.09.2017].

http://www.smoczakompania.pl/historia.html [dostęp: 02.08.2017].

http://www.kapitula.com.pl/tw-reg.htm [dostęp: 16.08.2017].

http://dzierzgon.naszemiasto.pl/artykul/sztumianin-nowym-hetmanem-polskiego-rycerstwa,3352674,art,t,id,tm.html [dostęp: 06.10.2017].

https://www.tygodnikprzeglad.pl/sladami-ojca/ [dostęp: 06.11.2017].

http://www.chojnik.pl/pl/xxviii-turniej-rycerski-o-zloty-belt-zamku-chojnik,n-78 [dostęp: 3.12.2017].

Ks. Piotr TOWAREK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

OFERTORIUM MSZALNE DAWNIEJ I DZIŚ

Słowa kluczowe: ofertorium, antyfona *ad offertorium, Proprium Missae*, muzyka liturgiczna, *Offertoria totius anni*, Mikołaj Zieleński

Key words: ofertorium, antiphon *ad offertorium, Proprium Missae*, liturgical music, *Ofertoria totius anni*, Mikołaj Zieleński

Schlüsselworte: Offertorium, Antiphon *ad offertorium*, *Proprium Missae*, liturgische Musik, *Offertoria totius anni*, Mikołaj Zieleński

Termin *offertorium*, *ofertorium* (łac. *offere* – przynieść, ofiarować) odnoszono w ciągu wieków do obrzędu przygotowania darów podczas sprawowania Eucharystii[1]. Jednocześnie służył on do określenia śpiewu, będącego częścią tzw. *Proprium Missae* i towarzyszącego procesji z darami. Słowem tym posługiwano się także w przypadku *sudarium* – płótna, przez które diakon dotykał kielich przy tzw. małym podniesieniu, czyli doksologii na zakończenie modlitwy eucharystycznej. Od XIII w. nazwą *ofertorium* określano też welon, który okrywał subdiakona przynoszącego kielich i patenę do ołtarza. *Ofertorium* lub *oblatorium* oznaczało również szeroką patenę lub płótno, na którym składano chleby przeznaczone na Eucharystię, co potwierdzają *Ordines Romani*[2]. Jako forma śpiewu liturgicznego *ofertorium* przeszło długą, wielowiekową ewolucję: od prostej, krótkiej antyfony złączonej z wersetami psalmu, do formy rozległej, wieloczłonowej z melodią rozwiniętą i bogatą w kunsztowną melizmatykę, o czym zaświadczają prowadzone badania[3].

---

* Ks. dr Piotr Towarek – muzykolog, liturgista; profesor muzyki kościelnej i liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, delegat Biskupa Elbląskiego ds. organistów i muzyki kościelnej, dyrektor Elbląskiej Szkoły Kantorów, dyrygent orkiestry kameralnej „Capella Sancti Nicolai", organizator i dyrektor artystyczny Warsztatów Muzyki Liturgicznej w Pasłęku.

[1] W artykule przyjęto formę zapisu *ofertorium* według propozycji *Encyklopedii Katolickiej* KUL, choć w literaturze przedmiotu spotykamy także zapis *offertorium*; zob. W. Mocydlarz, *Ofertorium w liturgii*, w: *EK*, t. 14, k. 381–381; Z. Kołodziejczak, *Ofertorium w muzyce*, w: *EK*, t. 14, k. 382.

[2] *Offertorium*, w: *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1075.

[3] Zob. C. Ott, *I versetti ambrosiani e gregoriani dell'offertorio*, „Rassegna Gregoriana" (1911), s. 345–360; L. David, *Les versets d'offertoire*, „Revue du chant grégorien" 39(1935), s. 97–104;

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zainteresowanie śpiewami ofertoryjnymi wzrosło, co potwierdzają opracowania Marca A. Radice[4], Josepha Dyera[5], czy też Jána Velbacký'ego[6]. Skupiają się one zasadniczo na poszukiwaniu źródeł tekstów i melodii ofertorium w liturgii rzymskiej, a także omawiają procesy przekształcania się formy wskazanego śpiewu. Prace te, spina niejako klamrą znakomita monografia autorstwa Rebeki Malloy pt. *Inside the Offertory: Aspects of Chronology and Transmission*, która porusza nie tylko kwestie związków pomiędzy chorałem gregoriańskim a śpiewem starorzymskim, ale wskazuje także na nierzymskie źródła melodyczne, mające wpływ na kształtowanie się ofertoriów tak starorzymskich, jak też gregoriańskich[7].

Przedłożony artykuł stanowi próbę przypomnienia historii, znaczenia oraz funkcjonalności śpiewów ofertoryjnych. Także w kontekście rozwoju polifonii sakralnej, ze szczególnym wskazaniem na mało znane polskie tradycje muzyczne w tym zakresie, czyli wspaniałe wielogłosowo-polichóralne wcielenie chorałowej idei pełnego cyklu ofertoriów, jakim są *Offertoria totius anni* Mikołaja Zieleńskiego. Jeżeli bowiem mówić o tkwiących w chorale źródłach późniejszych form monumentalnych, wielogłosowych, renesansu i baroku, aż po oratorium, to jednym z głównych ognisk tego monumentalizmu jest właśnie forma ofertorium. Zwieńczenie przedłożonego artykułu stanowi wskazanie na ofertoria mszalne w posoborowych dokumentach Kościoła, a także charakterystyka tzw. śpiewów na przygotowanie darów.

PRZYNOSZENIE DARÓW NA EUCHARYSTIĘ

Wiadomym jest, że obrzęd, który dziś określamy jako przygotowanie darów, swymi korzeniami sięga samej Ostatniej Wieczerzy, gdy Jezus wziął chleb i kielich z winem (por. Mt 26,26–27). Św. Paweł apostoł wspomina o tzw. *prosfora* (por. Rz 15,16), a Klemens Rzymski († 101) podkreśla liturgiczny charakter ofiar wiernych[8]. Rozumienie ofertorium jako rodzaju *eleemosyne* poszerza *Didache* (I w.), gdzie czytamy: *Niech twoja jałmużna przesiąknie potem rąk twoich, aż będziesz wiedział, komu dajesz*[9].

H. Siedler, *Studien zu den alten Offertorien mit ihren Versen*, „Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg/Schweiz" 20, Freiburg 1939.

[4] M.A. Radice, *Form*, *Style and Structure in the Offertory Chants of the Tonary St. Benigne of Dijon, H. 159, Montpellier*, „Ars Musica Denver" 2(1989), s. 16–23.

[5] J. Dyer, *The Ofertory Chant of the Roman Liturgy and Its Musical Form*, („Studi Musicali" 11(1982), s. 3–30), w: *Chant and its Origins*, ed. Th.F. Kelly, London 2009, s. 259–286.

[6] J. Velbacký, *Od psalmodii „in directum" do antyfony na offertorium*, „Studia Gregoriańskie" 2(2009), s. 83–107.

[7] R. Malloy, *Inside the Offertory: Aspects of Chronology and Transmission*, Oxford 2010; zob, także praca zbiorowa: *The Offertory and Its Verses: Research, Past, Present, and Future*, ed. R. Hankel, Trondheim 2007.

[8] Por. Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* 36, 1, w: *Pierwsi świadkowie*, przekł. A. Świderkówna, opr. ks. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 67.

[9] *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)* I, 6, w: *Pierwsi świadkowie*, przekł. A. Świderkówna, opr. ks. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 33.

Obszerne świadectwo o przynoszeniu darów potrzebnych do sprawowania liturgii, a także darów dla potrzebujących, odnajdujemy w pismach św. Justyna Męczennika († ok. 167):

> *Dalej, jak już zostało powiedziane, gdy zakończymy nasze modlitwy, przynoszony jest chleb, wino i woda, a przełożony zanosi podobne modlitwy i dziękczynienia najlepiej, jak potrafi, lud zaś odpowiada z radością „Amen". Wreszcie następuje rozdanie i rozdzielenie każdemu tego, co stało się Eucharystią, nieobecnym zaś zanoszą ją diakoni. Ci, którzy są zamożni i chcą, każdy według własnej woli daje to, co chce, a wszystko co się zbierze, składa się przełożonemu. On zaś wspomaga sieroty, wdowy, chorych lub z innej przyczyny cierpiących niedostatek, więźniów, obcych, gości, krótko mówiąc, wszystkich potrzebujących bez wyjątku*[10].

O ofertorium jako znaku miłości pierwotnego Kościoła pisze także Tertulian († ok. 230–240), który w swoim *Apologetyku* przypomina, iż wierni przynoszą na Eucharystię dowolne datki. Według Kartagińczyka, czynią to zupełnie dobrowolnie i bez żadnego przymus, *ile kto ma i ile może*. Złożonych zaś darów nie użytkuje się na wystawne przyjęcia, uczty, czy pijatyki, ale na wsparcie ubogich, utrzymanie młodzieży, starców, rozbitków okrętów i więźniów. To okazywanie miłości braterskiej budzi ogromny podziw i uznanie na zewnątrz, do tego stopnia, że o chrześcijanach mówi się: *patrzcie jak oni się miłują*. Niektórzy nawet oburzają się, że wyznawcy Chrystusa nazywają siebie braćmi[11].

Świadectwo przynoszenia darów chleba i wina dla uczestników agapy odnajdujemy także w *Traditio Apostolica* (ok. 215). Dary, które nie miały bezpośredniego związku z Eucharystią, błogosławił biskup. Przytoczony dokument mówi też o pierwocinach zbiorów przynoszonych dla biskupa, również bez związku z Eucharystią. *Traditio* wspomina także o darach oliwy, owoców, mleka, sera, które błogosławiono przed doksologią modlitwy eucharystycznej[12].

Przynoszenie darów na Eucharystię nie odbywało się w sposób jednolity. Na Wschodzie oraz w Galii zbierano je przed rozpoczęciem mszy, gromadzono w jednym miejscu, po czym przenoszono w procesji do ołtarza. W Hiszpanii, Afryce i Mediolanie dary nieśli w procesji sami wierni. W Rzymie, w mszy papieskiej przyjmował je od *senatorium* i kolejnych stanów według godności sam papież, a od innych wiernych diakon, o czym zaświadcza *Ordo Romanus I*:

> *Pontifex autem, postquam dicit Oremus, statim descendit ad senatorium, tenete manum eius dexteram, primicerio notariorum et primicerio defensorum sinistram, et suscipit oblationes principum per ordinem archium. (...) Pontifex vero, antequam transeat in partem mulierum, descendit ante confessionem et suscipit oblatas primicerii et secundicerii et primicerii defensorum;*

---

[10] Justyn Męczennik, *1 Apologia* 67, 4–6, w: *Pierwsi apologeci greccy*, przekł. ks. L. Misiarczyk, opr. ks. J. Naumowicz, „Biblioteka Ojców Kościoła" 24, Kraków 2004, s. 256.

[11] Tertulian, *Apologetyk* 39, przekł. J. Sajdak, „Pisma Ojców Kościoła" 20, Poznań 1947, s. 158.

[12] Hipolit Rzymski, *Tradycja apostolska* I, 1, w: *Antologia literatury patrystycznej*, opr. M. Michalski, t. 1, z. 2, Warszawa 1969, s. 87.

nam in diebus festis post diacones ad altare offerunt. Similiter ascendens pontifex in parte feminarum et complet superscriptum ordinem[13].

W XI w. z obrzędem ofertorium związano zwyczaj zbierania pieniędzy, o czym zaświadczają Grzegorz VII oraz św. Piotr Damian[14].

Przytoczone świadectwa pozwalają sądzić, że przynoszenie darów na Eucharystię nie miało pierwotnie znaczenia ofiarowania siebie, czy też swego życia Bogu, ale było raczej publiczną manifestacją miłości wobec sióstr i braci. Tak więc kształtujący się w tym okresie obrzęd ofertorium należy rozumieć jako ryt miłości, którego zewnętrzną stroną były przede wszystkim agapy towarzyszące Eucharystii[15].

Przynoszone do ołtarza dary określano jako *oblatio*, *sancte Ecclesiae*, *offere* (Tertulian), albo *sacrificium* (św. Cyprian). Dosłowne tłumaczenie tych wyrażeń prowadziło do rozumienia przygotowania darów jako ofiarowania. Badania Ruperta Bergera dowiodły, że słowo *offere* w potocznym użyciu nie oznaczało *ofiarować*, ale wywodziło się od łacińskiego *operari*, tzn. *przygotować*, *przynieść*[16]. Według Jeana-Baptiste Molina słowo *ofertorium* dopiero w poł. XVII w. odniesiono do obrzędu przygotowania darów. Do tego czasu termin ten, wskazywał na naczynia służące do przynoszenia darów, a przede wszystkim na śpiew wykonywany podczas przygotowania darów[17].

OFERTORIUM JAKO MSZALNA FORMA MUZYCZNA

Początków ofertorium jako śpiewu mszalnego badacze doszukują się w afrykańskiej Kartaginie i jej stolicy Hipponie (IV w.)[18]. Wyrażenia tego, prawdopodobnie jako jeden z pierwszych użył w 595 r. św. Izydor z Sewilli: *Offertoria*, *quae sacrificiorium honore canuntur*, *Ecclesiasticus liber indicio est veteres cantare solistos quando victimae immolabantur*[19].

Na chrześcijańskim Wschodzie liturgia antiocheńska określała ofertorium terminem *onita*, stosując za każdym razem inny śpiew. Natomiast w liturgii bizantyjskiej pierwotnie na przyniesienie darów wykonywano Psalm 24(23), a od VI w. jako ofertorium upowszechnił się *Cherubikon* rozpoczynający się od słów *Hoi ta cherubim mysticos – My, którzy cherubinów mistycznie przedstawiamy*. Śpiew

---

[13] *Ordo I*, 69, 74–75, w: *Les Ordines Romani du haut Moyen-Âge*, vol. II: *Les Textes (Ordines I–XIII)*, ed. M. Andrieu, „Spicilegium Sacrum Lovaniense" 23, Louvain 1948, s. 91–92; zob. też: R. Malloy, *Inside the Offertory*, s. 23–24.

[14] *Offertorium*, w: *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1076.

[15] Por. B. Nadolski, *Przygotowanie darów ofiarnych – wspólnota miłości braterskiej*, *RBL* 19(1966), s. 183.

[16] R. Berger, *Die Wendung „ofere pro" in der römischen Liturgie*, „Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen" 41, Münster 1964, s. 29–32, 42–60.

[17] J.B. Molin, *Depuis quand le mot „ofertoire" sert-il à désigner une partie de la Messe?*, „Ephemerides liturgicae" 77(1963), s. 357–380.

[18] Augustyn, *Retractationes* II, 34: *PL* 32, 583–695; zob. też: R. Malloy, *Inside the Offertory*, s. 18.

[19] Izydor z Sewilli, *De eclesiasticis officis* I, 14: *PL* 83, 751.

ten, będący przykładem bizantyjskiej mistagogii, wprowadzono do liturgii ok. 574 roku[20]. Pierwszą wzmiankę o nim odnajdujemy w homilii patriarchy Eutychiusza († 582), który krytycznie odnosił się rozbudowanej w liturgii bizantyjskiej procesji z darami ofiarnymi[21]. Według Grzegorza Cedrenusa (XI w.) autorem *Pieśni Cherubinów* był panujący w latach 565–578 cesarz Justyn II, albo też utwór ten powstał z cesarskiego polecenia[22].

W ciągu wieków *Cherubikon* stał się wspólnym śpiewem dla liturgii Jana Chryzostoma i Bazylego Wielkiego, wyrażającym wiarę we współuczestnictwo aniołów w tajemnicy Eucharystii:

My, którzy Cherubinów mistycznie przedstawiamy,
i życiodajnej Trójcy trójświęty hymn śpiewamy,
odrzućmy teraz wszelką życia troskę.
Abyśmy przyjęli Króla wszystkich,
Którego niewidzialne otaczają Aniołów Zastępy,
Alleluja, Alleluja, Alleluja[23].

Jednocześnie akcentowano tu jakby symboliczne znaczenie tzw. Wielkiego Wejścia, czyli przeniesienia darów ze stołu ofiarnego (gr. *prothesis*; słow. *żertwiennik*) na ołtarz, które rozumiano jako znak uroczystego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy[24]. W śpiewie tym obraz Chrystusa, niewidocznego dla ludzkich oczu, zostaje niejako przybliżony myślom wiernych poprzez wizję poety, który widzi Pana i służące Mu zastępy aniołów, tak jak cesarzowi służy jego straż przyboczna. *Pieśń Cherubinów* ujawnia też obecny w liturgii wschodniej element misteryjno-inicjacyjny. Według Egona Wellesza, nawołujący do wysłuchania hymnu śpiewacy nie są już tylko kantorami – psaltami chóru, ale są uosobieniem Cherubinów, aniołów drugiego z dziewięciu kręgów hierarchii niebieskiej, a ich językiem nie jest już zwykła mowa, lecz podniosły śpiew[25].

W liturgii rzymskiej śpiew ofertorium wykonywany był pierwotnie w prostej formie psalmodii *in directum*, podobnie jak mszalny *introit*[26]. Z czasem ukształtował się antyfonalny sposób jego wykonania przez scholę, na dwa chóry, co potwier-

[20] E. Wellesz, *Historia muzyki bizantyjskiej*, przekł. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 188.

[21] *PG* 86, 2401.

[22] Cedranus, *Historiarum Compendium*: *PG* 121, 748B.

[23] *Boska liturgia świętego Jana Chryzostoma*, w: *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, „Biblioteka Ojców Kościoła" 20, Kraków 2003, s. 83–84.

[24] Por. H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 111–112.

[25] E. Wellesz, *Historia muzyki bizantyjskiej*, s. 188; W tradycji wschodniej, przy liturgii darów uprzednio konsekrowanych *Cherubikon* zastępuje się innymi tekstami o charakterze chrystologicznym i historiozbawczym. W Wielki Czwartek śpiewa się *Tu deipnu su tu mystiku – Wieczerzy Twojej tajemniczej*, zaś w Wielką Sobotę *Eigesato pasa sarx – Niech milczy wszelkie ciało*. Hymny te, bywają nazywane również *Pieśnią Cherubinów*. Por. *Boska liturgia świętego Bazylego Wielkiego*, w: *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, „Biblioteka Ojców Kościoła" 20, Kraków 2003, s. 140.

[26] J. Pikulik, *Klasyczne formy chorału gregoriańskiego oraz monodii liturgicznej*, w: *Muzyka sakralna. Materiały z seminariów „Gaude Mater"*, red. J. Masłowska, Warszawa 1998, s. 18–19; P. Towarek, *Znaczenie i funkcje introitu mszalnego*, *SE* 14(2013), s. 359–370.

dza *Ordo Romanus I*[27]. Wreszcie w okresie średniowiecza, ów antyfonalny sposób śpiewu zastąpiono formą responsorium, dodając antyfonę *ad offertorium*, którą przeplatał śpiew solowych wersetów[28].

Z Rzymu pochodzi też zwyczaj wskazywania za pomocą gestu, ruchu dłoni, że ofertorium należy zakończyć. Dalsze czynności przy ołtarzu, czyli okadzenie i obmycie rąk, odbywały się wyłącznie w ciszy. Obrzędy te, jak zauważa ks. prof. Bogusław Nadolski, doczekały się szczególnych interpretacji: np. według papieża Innocentego III milczenie to, nawiązywało do ukazania się Chrystusa Apostołom[29].

Liczba wersetów w ofertoriach nigdy nie była stała. W *Antyfonarzu z Mont-Blandin*, a także *Antyfonarzu z Compiègne* i *Senlis* (IX w.) odnajdujemy dwa, albo trzy wersety dołączone do antyfony[30]. Z badań Jána Velbacký'ego wynika, że formę dwuwersetową posiadały aż 62 ofertoria[31]. W dni bardziej uroczyste np. Narodzenie Pańskie, Popielec, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, św. Jana Chrzciciela, świętych: Piotra, Klemensa, Wawrzyńca, Szczepana, ofertoria zbudowane były z trzech wersów (29 utworów)[32]. W trzech utworach ofertoryjnych odnajdujemy cztery, a w jednym przypadku aż osiem wersetów. Ponad to, w 12 utworach znalazł się tylko jeden werset psalmowy. Proces redukcji wersetów psalmowych (najczęściej do dwóch), rozpoczął się od VII w. w wyniku zanikania zwyczaju organizowania procesji z darami. W okresie tym, ofertoria wykonywał coraz częściej solista, co jednocześnie pozwoliło na ubogacenie melodyki śpiewu[33].

Wraz z wprowadzeniem zwyczaju składania ofiar pieniężnych, stosowaniem w liturgii mszalnej chleba niekwaszonego oraz odprawianiem tzw. cichych mszy, w XI w. praktyka procesyjnego przynoszenia darów zanikła całkowicie. W ten sposób, w kolejnych dwóch wiekach, ofertorium rozbudowane dotychczas poprzez wersety, ograniczono do wykonywania samej tylko antyfony. Nieliczne wersety notują jeszcze źródła z XIV i XV wieku[34]. Co ciekawe, jedynym śpiewem ofertoryjnym

---

[27] *Ordo I*, 84–86, s. 94–95; *Ordo I* zaświadcza też o tym, że schola ma w swoim repertuarze śpiew ofertorium, a także introit i communio. O ile introity i communiones nie powstały z przekształcenia jakiejś poprzedniej formy muzycznej, o tyle ofertoria były rezultatem przepracowania śpiewów *ante oblationem* przeznaczonych dla scholii. Zob. J. Velbacký, *Od psalmodii „in directum" do antyfony na offertorium*, s. 98–99; R. Malloy, *Inside the Offertory*, s. 25.

[28] Zob. J. Dyer, *The Ofertory Chant of the Roman Liturgy*, s. 271.

[29] Innocent III, *De sacro altaris mysterio* 1.6, c. 52: *PL* 217, 830; zob. *Offertorium*, w: *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1077.

[30] Zob. J. Dyer, *The Ofertory Chant of the Roman Liturgy*, s. 273.

[31] J. Velbacký, *Od psalmodii „in directum" do antyfony na offertorium*, s. 85.

[32] Zob. R. Steiner, *Some Questions about the Gregorian Offertories and Their Verses*, „Journal of the American Musicological Society" 19(1966), s. 177–181.

[33] Dla zrozumienia rozwoju melodycznego ofertoriów istotny jest fakt, że źródłem pochodzenia śpiewu gregoriańskiego, jest śpiew starorzymski. Ofertoria gregoriańskie pochodzą w większości ze śpiewu starorzymskiego. Ich struktury modalne są wspólne ze śpiewem starorzymskim i osadzone na stopniach modalnych *DO* oraz *MI*. Zob. J. Velbacký, *Od psalmodii „in directum" do antyfony na offertorium*, s. 87.

[34] I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2000, s. 324.

z zachowanym wersetem pozostało w liturgii na dalsze lata *Domine Iesu Christe* z Mszy za zmarłych (*Missa pro defunctis*; *Requiem*)[35]:

> *Domine Iesu Christe, Rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu; libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum; sed signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam, quam olim Abrahae promisisti et semini eius. Amen.*
>
> V. *Hostias et preces tibi, Domine, laudis offerimus:*
> *tu suscipe pro animabus illis, quarum hodie memoriam facimus:*
> *fac eas, Domine, de morte transire ad vitam,*
> *quam olim Abrahæ promisisti et semini eius*.
>
> *Panie Jezu Chryste, Królu chwały, zachowaj dusze wszystkich wiernych zmarłych od kar piekielnych i głębokiej czeluści. Wybaw je z lwiej paszczęki, niech ich nie pochłonie piekło, niech nie wpadają w ciemności. Lecz chorąży święty Michał niech je stawi w światłości świętej, którą niegdyś obiecałeś Abrahamowi i jego potomstwu. Amen.*
>
> V. *Składamy Ci, Panie, ofiary i modły pochwalne,*
> *a Ty je przyjmij za te dusze, które dzisiaj wspominamy:*
> *Spraw, o Panie, niech przejdą ze śmierci do życia,*
> *które niegdyś obiecałeś Abrahamowi i jego potomstwu*[36].

Przytoczony przykład potwierdza, że teksty ofertoriów nie nawiązywały bezpośrednio do obrzędu składania darów. W wielu przypadkach wyrażały wręcz radość zgromadzonych, odnosząc się do uroczystości, święta lub tytułu danego kościoła[37]. Według wybitnego polskiego muzykologa Bohdana Pocieja († 2011) w tekstach ofertoriów, związanych zazwyczaj z treścią *introitu*, bądź do jego treści bezpośrednio nawiązujących, odzwierciedla się cała sakralna tradycja, wszystko z historii, co Kościół i wspólnota wiernych czci jako święte. Mamy tu: dzieje Izraela, jego przywódców i proroków, życie Chrystusa i apostołów, kult świętych i męczenników Kościoła. Ofertoria opiewają wielkość i dobroć Boga (*Deus enim, Veritas mea*). Jest tutaj pieśń dziękczynna (*Jubilate, Anima nostra*) i radosny śpiew pochwalny (*Exsulta, Exsultabunt*). Wyrażają podziw (*Mihi autem, Filiae regum*) i ufność Bogu (*Ad te*

---

[35] J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* Band II, Wien, Freiburg, Basel (5. Auflage) 1962, s. 34; J. Pikulik, *Klasyczne formy chorału gregoriańskiego*, s. 19.

[36] Zob. M.C. Hilferty, *The „Domine Jesu Christe", „Libera me" and „Dies irae" of the „Requiem". A Historical and Literary Study*, Diss. The Catoholic University of America, Washington 1973; S. Dąbek, *O „Requiem" Romana Maciejewskiego w kontekście gatunku współczesnej muzyki religijnej*, w: *Roman Maciejewski – twórca charyzmatyczny*, red. J. Dankowska, J. Tatarska, A. Brożek, Poznań – Warszawa 2010, s. 93–101.

[37] Zob. R. Nalepka, *Offertorium – śpiew na przygotowanie darów*, „Msza Święta" 6(2008), s. 28.

Domine). Zawierają pozdrowienie (*Ave Maria*) i różnorakie prośby (*Perfice gressus, Domine Jesu*). Mogą być też wyrazem skargi i żalu (*Improperium, Insurrexerunt*)[38].

Interesującą kwestią w śpiewach ofertoryjnych były tzw. powtórzenia. Jest to szczegół, który nie był obecny w innych częściach *Proprium Missae*, czy też brewiarza. Polegał na repetycji wybranych słów, albo nawet całych zdań. Znakomitym przykładem może być tutaj ofertorium *Vir erat – Był mąż* (tekst opowiada o biblijnym Hiobie), w którym ostatnie słowa w 4 wersie *et videam bona* zostały powtórzone aż 9 razy[39]. Niektórzy badacze uważają, że motyw powtórzeń wynikał z funkcjonalności. Inni zaś, że śpiew na ofertorium, mający wypełnić przestrzeń czasową, stanowił jedyny moment, w którym kompozytor mógł zaakcentować ekspresję liryczną w relacji do danej uroczystości. Powtórzenia te, podobnie jak wersety psalmowe, nie znalazły miejsca w trydenckim *Missale Romanum* Piusa V[40].

„OFFERTORIA TOTIUS ANNI" MIKOŁAJA ZIELEŃSKIEGO

Rozwój melodyczny ofertoriów zaowocował w XII i XIII w. powstawaniem kompozycji wielogłosowych, np. tzw. konduktus (łac. *conductus* – pochód; *conducere* – przewodzić, wprowadzać)[41]. Wreszcie zaś, od XIV w. ofertoria związano z formą wokalną, jaką był motet (franc. *le mot* – wyraz, słowo), w którym oprócz treści religijnych, bardzo często akcentowano elementy pozaliturgiczne, zwłaszcza związane z osobami publicznymi, uczestniczącymi w danej Mszy (niem. *Staatsmotetten*)[42].

Od wskazanego wyżej momentu dziejów muzyki liturgicznej, niedaleko już do wielogłosowych opracowań zbiorów ofertoriów mszalnych, które pozostawili po sobie: Orlando di Lasso († 1594, Monachium)[43] oraz Giovanni Pierluigi da Palestri-

[38] B. Pociej, *Formy chorałowe*, „Ruch Muzyczny" 9(1982).

[39] Zob. J. Dyer, *The Ofertory Chant of the Roman Liturgy*, s. 274.

[40] J. Velbacký, *Od psalmodii „in directum" do antyfony na offertorium*, s. 86.

[41] *Konduktus* – typ kompozycji z tekstem łacińskim spotykany w XII i XIII w., będący w swej wielogłosowej postaci jedną z pierwszych form wielogłosowości, rozwiniętej szczególnie w szkole Notre Dame. Wczesne konduktusy były utworami jednogłosowymi, wykonywanymi przed czytaniem lekcji i Ewangelii, jako rodzaj wprowadzenia. Ich tematyka z biegiem czasu rozszerzyła się: dotyczyła wydarzeń bieżących np. koronacji królów, narodzin następcy tronu itp. Przeniesienie wielogłosowości na grunt konduktusu zmieniło jeszcze bardziej jego postać. Zob. A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, przekł. M. Wiśniewska, Warszawa 2007, s. 66.

[42] *Motet* – jedna z najstarszych i najtrwalszych wielogłosowych form muzyki wokalnej, a także wokalno-instrumentalnej. Od XIII do XX w. przechodził wielokrotne zmiany stylistyczne. Największą rolę odegrał w średniowieczu i renesansie. Powstał w analogiczny sposób jak sekwencja mszalna, tzn. na drodze otekstowania melizmatu (dołączania słów do głosu), który z czasem otrzymał nazwę *motetus*, a cała kompozycja *motet*. Zob. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s. 12–81.

[43] Orlando di Lasso (właśc. Roland de Lassus) – ur. ok. 1532 w Mons, francusko-flamandzki kompozytor działający głównie w Niemczech. Pracował jako kapelmistrz w Rzymie 1553–1554 (bazylika św. Jana na Lateranie), Antwerpii 1555–1556, a wreszcie w Monachium na dworze księcia bawarskiego Albrechta V. Początkowo był tu tenorzystą kapeli książęcej, a od ok. 1564 aż do śmierci kierownikiem całego zespołu. Napisał ponad 2000 utworów m.in.: ok. 50 mszy, 1200 motetów

na († 1594, Rzym)[44]. W przypadku di Lasso, nie był uporządkowany cykl, ale ofertoria rozporoszone w zbiorach: *Lectiones sacrae novem, ex libris Hiob* (1582) oraz *Sacrae cantiones* (1585). Obydwie kolekcje wydane zostały przez synów kompozytora Ferdynanda i Rudolfa, jako *Magnum opus musicum* w 1604 r. w Monachium[45].

W przypadku Palestriny można mówić w pełnym tego słowa znaczeniu o cyklach, które wydano w dwóch woluminach w 1593 r. jako *Ofertoria per totum annum*, czyli utwory bliskie stylistycznie motetom z księgi piątej tegoż autora (1584). Z 68 ofertoriów aż 40 przeznaczył Palestrina na większe święta od Adwentu do 9. niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego, pozostałe zaś na wybrane niedziele po tym dniu. Ofertoria te, stanowią obok utworów Orlando di Lasso, najwcześniejsze przykłady ujęcia całościowego tekstów tej części *Proprium Missae* w formę motetu[46].

Mówiąc o muzycznej formie ofertorium, nie można pominąć spuścizny, jaką pozostawił w tym przypadku wybitny polski kompozytor i organista Mikołaj Zieleński († po 1615). Wiadomo, że kształcił się w Rzymie, a od co najmniej 1604 r. był kierownikiem kapeli i organistą biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego († 1615), późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego i Prymasa Polski[47].

W 1611 r. ukazały się w oficynie Jakuba Vincentiusa w Wenecji, wydane w jednym tomie, dwa zbiory utworów Mikołaja Zieleńskiego pt. *Offertoria Totius Anni* oraz *Communiones Totius Anni*, czyli kompozycje mszalne, przeznaczone na złożenie darów i komunię[48]. Z przedmowy otwierającej publikację wynika, że do powstania dzieła doszło z inspiracji prymasa Baranowskiego, który sfinansował jego wydanie. Utwory zostały skomponowane prawdopodobnie w latach 1608–1610, po

---

i lirycznych *Magnificat*, liczne madrygały, chanson, villaneski oraz pieśni w jęz. niemieckim. Zob. E. Hinz, *Zarys dziejów muzyki kościelnej*, Pelplin 2000, s. 70.

[44] G.P. da Palestrina – ur. między 3 lutego 1525 a 2 lutego 1526 w Palestrinie k. Rzymu, włoski kompozytor, główny przedstawiciel szkoły rzymskiej, twórca polifonicznego stylu wokalnego *a capella*, zwanego palestrinowskim, nazywany „Bachem renesansu". Jako chłopiec śpiewał w kapeli bazyliki Santa Maria Maggiore. W 1544–1551 był organistą i nauczycielem muzyki w katedrze w Palestrinie. Po powrocie do Rzymu działał jako *magister puerorum* w Capelli Giulia przy bazylice św. Piotra na Watykanie. W 1555 przez 7 miesięcy był śpiewakiem kapeli sykstyńskiej, a następnie kapelmistrzem bazyliki Najświętszego Zbawiciela i św. Jana na Lateranie. Od 1561 pracował jako kapelmistrz bazyliki Santa Maria Maggiore, a od 1666 także w nowo założonym instytucie jezuickim Collegium Romanum. W latach 1567–1571 przebywał w charakterze kapelmistrza na dworach kard. Ippolito d'Este w Rzymie i Tivoli, po czym powrócił na swe dawne stanowisko w bazylice św. Piotra, gdzie pozostał do końca życia. Kompozycje Palestriny obejmują m.in. ok. 100 mszy, ok. 500 motetów, 68 ofertoriów, lamentacje, litanie, *Magnificat*. Słynne *Improperia* (*Popule meus*) weszły na stałe do repertuaru wielkopiątkowego kapeli papieskiej. Zob. E. Hinz, *Zarys dziejów muzyki kościelnej*, s. 72–73.

[45] Zob. E. Dudkiewicz, *Aspekt muzyczno-symboliczny ofertorium z Missa pro defuctis (1578) Orlando di Lasso*, w: *Monodia et harmonia polonica sacra. Gregorio Pikulik cordis donum*, red. St. Dąbek i in., Warszawa 2013, s. 263–282.

[46] A. Patalas, *Palestrina Giovanni Pierluigi da*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 7 (*n-pa*), red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 316; H.S. Powers, *Modal representation in polyphonic Offertories*, w: *Studies in Medieval and early modern Music*, ed. I. Fenlon, „Earlu Music History" 2, Cambridge 1982, s. 43–86.

[47] Por. W. Müller, *Organizacja terytorialna diecezji płockiej w XVI i XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne" 15(1967), z. 2, s. 133–137; E. Hinz, *Zarys dziejów muzyki kościelnej*, s. 85.

[48] Por. M. Zieleński, *Opera omnia*, wyd. W. Malinowski, t. I–VI, „Monumenta Musicae in Polonia Seria", Kraków 1966–1991; A. Leszczyńska, *The liturgical context of Offertoria and*

objęciu przez biskupa Wojciecha Baranowskiego arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i prymasostwa (1608). Ich porządek w druku odpowiada kolejności następowania danych świąt w kalendarzu liturgicznym Kościoła katolickiego. Odwołania do polskich świętych (Stanisława i Wojciecha) sugerują, że kompozytor, a może bardziej jego patron (ówczesny Prymas Polski), myśleli o zaopatrzeniu w ten druk ważniejszych ośrodków muzycznych w Rzeczpospolitej. W upowszechnieniu tego repertuaru w kraju przeszkodą mogły być jednak wymagania związane z obsadą wokalną i instrumentalną oraz trudności techniczne, stające przed wykonawcami[49].

Offertoria Totius Anni to najwcześniejsze przykłady muzycznych dzieł wielogłosowo-polichóralnych, skomponowanych przez polskiego twórcę, które stylistycznie nawiązują do tego typu utworów pisanych w Wenecji pod koniec XVI wieku. Zbliżone są zwłaszcza do dwuchórowych *Sacre symphoniae* Giovanni Gabrielego († 1612)[50], gdzie zasadą jest brak partii solowych i samodzielnych głosów instrumentalnych. W zbiorze M. Zieleńskiego ofertoria zostały ułożone zgodnie z porządkiem roku kościelnego, począwszy od Narodzenia Pańskiego, choć jak twierdzi prof. Agnieszka Leszczyńska, można zauważyć pewne nieprawidłowości w ich kolejności[51]. Na końcu listy zamieszczono (prawdopodobnie wyjątkowo) dwa *communio*, motety, *Domine ad adiuvandum* oraz *Magnificat*. Kompozycje przeznaczone są na 7, albo na 8 głosów, podzielonych na dwa chóry 3- lub 4-głosowe z towarzyszeniem organów. Wpływy weneckie widać w charakterystycznym dla większości ofertoriów zróżnicowaniu barwy chórów. Chór pierwszy składa się z różnych konfiguracji głosów wyższych, a chór drugi odznacza się brzmieniem niższym[52].

W wykonaniu ofertoriów miały brać także udział instrumenty, choć Zieleński nie skomponował dla nich osobnych partii. Sugestie wykonawcze dotyczące rodzaju i liczby instrumentarium są nieliczne, choć ważne. Np. w indeksie ofertoriów oraz w *partitura pro organo* przy 8 tytułach wymienione zostały puzony (od 4 do 7), a jeden raz skrzypce. Należy przypuszczać, że udział instrumentów w tych kompozycjach uznał Zieleński za niezbędny, zaś w innych przypadkach za nieobligatoryjny. Było to całkowicie zgodne z ówczesną wenecką praktyką wykonawczą, gdzie instrumenty smyczkowe, czy dęte np. puzony i cynki, mogły dublować lub nawet częściowo zastępować głosy wokalne (technika *colla parte*). Do każdego z utworów zbioru dołączony został też akompaniament organowy, który kompozytor zamieścił

Communiones by Mikołaj Zieleński, w: *Italian Music in Central-Eastern Europe. Around Mikołaj Zieleński's Offertoria and Communiones (1611)*, ed. T. Jeż, B. Przybyszewska-Jarmińska, M. Toffetti, TRA. D.I. MUS. Studi e monografie 2, Venezia 2015, s. 43–64.

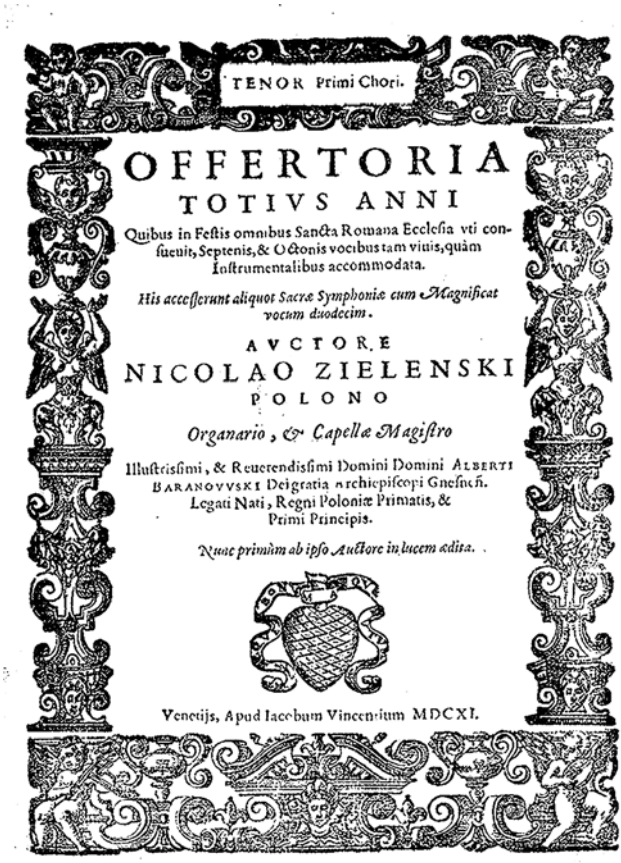
[49] A. Patalas, *Zieleński Mikołaj*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 12 (*w-ż*), red. E. Dziębowska, Kraków 2012, s. 359.

[50] Giovanni Gabrieli – włoski kompozytor i organista, bratanek i uczeń Andrei Gabrielego, najwybitniejszy przedstawiciel szkoły weneckiej późnego renesansu, jeden z największych kompozytorów schyłku XVI i początku XVII wieku. Jego wpływ na następne pokolenia muzyków był silniejszy w Niemczech, niż we Włoszech. Za bezpośredniego kontynuatora G. Gabrielego uchodzi Heinrich Schütz († 1672). Por. M. Bukofzer, *Muzyka w epoce baroku. Od Monteverdiego do Bacha*, Warszawa 1970, s. 40–44.

[51] Por. A. Leszczyńska, *The liturgical context of Offertoria and Communiones by Mikołaj Zieleński*, s. 54.

[52] Por. W. Malinowski, *Polifonia Mikołaja Zieleńskiego*, Kraków 1981, s. 226–235.

w wydanej specjalnie *partitura pro organo*[53]. Taki zapis mógł być szczególnie ceniony przez organistów, którzy nie zaznajomili się jeszcze z niedawno wynalezioną sztuką improwizowanego akompaniamentu, czyli tzw. *basso continuo*. Jest to jedyny znany tego typu przykład z terenu ówczesnej Rzeczypospolitej[54].


TENOR Primi Chori.

OFFERTORIA
TOTIVS ANNI

Quibus in Festis omnibus Sancta Romana Ecclesia vti consuevit, Septenis, & Octonis vocibus tam vivis, quàm Instrumentalibus accommodata.

His accesserunt aliquot Sacræ Symphoniæ cum Magnificat vocum duodecim.

AVCTORE
NICOLAO ZIELENSKI
POLONO
Organario, & Capellæ Magistro

Illustrissimi, & Reuerendissimi Domini Domini ALBERTI BARANOVVSKI Deigratia archiepiscopi Gnesnen. Legati Nati, Regni Poloniæ Primatis, & Primi Principis.

Nunc primùm ab ipso Auctore in lucem edita.

Venetijs, Apud Iacobum Vincentium MDCXI.

Strona tytułowa *Ofertoriów* M. Zieleńskiego – *opracowanie na głos tenorowy w chórze pierwszym* (Oddział Zbiorów Muzycznych Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu).

[53] Por. A. Leszczyńska, *The liturgical context of Offertoria and Communiones by Mikołaj Zieleński*, s. 51.

[54] Do tej pory podstawową jednostką wykonawczą w muzyce religijnej (pomijając chorał gregoriański) był cztero- lub pięciogłosowy zespół lub chór, w którym każda partia traktowana była w zasadzie równorzędnie. Wraz z pojawieniem się nowego stylu (tzw. monodii akompaniowanej), zaczęto wyodrębniać solowy głos melodyczny oparty na instrumentalnym basie. Jeżeli utwór przewidywał udział dodatkowych partii, to bardzo często miały one charakter wypełnienia struktury harmonicznej. Ten drugi przypadek zaistniał w druku Zieleńskiego parokrotnie w postaci utworów przewidzianych na jeden lub dwa głosy solowe (niekiedy z niezwykle wirtuozowskimi melizmatami), którym towarzyszą partie instrumentalne (czasami, co bardzo rzadkie jak na owe czasy, wprost określone) i oczywiście obowiązkowe organy.

Struktura formalna ofertoriów zbieżna jest z wcześniejszymi kompozycjami G. Gabrielego. Zasadza się ona na przemienności dwóch, albo trzech skontrastowanych ze sobą chórów[55]. Najczęściej każdy odcinek wykonywany jest przez chór I i powtarzany z pewnymi zmianami przez chór II. W niektórych ofertoriach wprowadził Zieleński refren np. ze słowem *Alleluja*. Trudno stwierdzić, czy kompozytor przeznaczył utwory ze zbioru *Offertoria* do wykonania z rozstawieniem chórów w przestrzeni. Prawdopodobnie w polskich kościołach ten typ realizacji polichóralnej nie stanowił normy ani wówczas, ani później[56].

OFERTORIA I ŚPIEWY NA PRZYGOTOWANIE DARÓW PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

W dobie odnowy liturgicznej *Vaticanum II*, ukształtowane w ciągu wieków ofertoria mszalne zniknęły jakby z ksiąg liturgicznych, a tym samym z pola widzenia wykonawców i odbiorców muzyki sakralnej. Teksty antyfon ofertoryjnych zawierały jeszcze: *Mszał rzymski* z 1962 r., a także edycja łacińsko-polska z 1968 roku. Np. na Objawienie Pańskie (6 stycznia) ofertorium było wzięte z Psalmu 72(71), 10–11: *Królowie Tarszisz i wysp przyniosą Mu dary, królowie Arabów i Saby złożą upominki. I uwielbią Go wszyscy królowie, wszystkie narody będą Mu służyły*[57]. Na Wniebowstąpienie Pańskie wykorzystany został Psalm 47(46), 6: *Bóg wstępuje wśród radosnych okrzyków. Pan wstępuje przy dźwięku trąby, alleluja*[58]. Natomiast na Zesłanie Ducha Świętego ofertorium opierało się o Psalm 67: *Utwierdź to, Boże, czegoś w nas dokonał. Przez wzgląd na Twoją świątynię, która jest w Jeruzalem, niech królowie złożą Ci dary, alleluja*[59].

Tymczasem w posoborowym *Missale Romanum* z 1970 r. (wyd. II 1975, wyd. III 2002) oraz w *Graduale romanum* (1974) antyfony na ofertorium pominięto. Wyjątkiem jest tutaj formularz Mszy Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek, w którym na procesję z darami zamieszczono śpiew *Ubi caritas est vera, Deus ibi est – Gdzie miłość jest prawdziwa, tam Bóg jest*[60]. Warto przypomnieć, że edycja trydencka przewidywała w tym miejscu śpiew ofertorium zaczerpniętego z Psalmu 117: *Dextera Domini fecit virtutem*, *dextera Domini exaltavit me: non moriar, sed vivam, et narrabo opera Domini – Prawica Pańska moc okazała*, *prawica Pańska mnie dźwignęła. Nie umrę*,

[55] Przykładem utworu, który Zieleński przeznaczył na dwa chóry, może być *Filiae Regum in honore Tuo*, czyli ofertorium przeznaczone na dzień wspomnienia św. Marii Magdaleny. Zob. P. Towarek, *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, w: *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 146.

[56] Por. A. Leszczyńska, *The liturgical context of Offertoria and Communiones by Mikołaj Zieleński*, s. 52.

[57] *Mszał Rzymski łacińsko-polski*, Paris 1968, s. 47.

[58] Tamże, s. 295.

[59] Tamże, s. 301.

[60] *Missale Romanum ex Decreto Sacrosanti Concilli Vaticani Instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II,* cura recognitum. Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, s. 303.

lecz będę żył i głosił dzieła Pana[61], natomiast *Ubi caritas* przeniknęło do edycji po Soborze Watykańskim II ze zbioru antyfon przeznaczonych na obrzęd *Mandatum*[62].

Antyfony *ad offertorium cum suis psalmis* (49 utworów) zamieszczono w *Graduale Simplex* (1967), które było edycją przygotowaną dla kościołów parafialnych[63]. Przyjęto ją wprawdzie na początku entuzjastycznie, ale ostatecznie nie zadomowiła się[64]. O ich śpiewie wspomina też *Ordo Cantus Missae* (1972), zezwalając na dołączenie doń wersetów psalmowych, po których można powtarzać część antyfony (podobnie jak w responsorium)[65]. W dokumencie tym zamieszczono w porządku alfabetycznym listę 83 antyfon ofertoryjnych, ze wskazaniem ich przeznaczenia. O znaczeniu *cantus ad offertorium* oraz sposobie jego wykonania, podobnym do introitu mszalnego, mówi też *Institutio Generalis Missalis Romani*[66]. Jednak w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce forma antyfony na ofertorium nie znalazła miejsca w odnowionej liturgii. Przestrzeń związaną ze złożeniem darów zajęły pieśni. Prawdopodobnie wiązało się to z problemem przystosowania melodyki chorałowej oraz psalmodii gregoriańskiej do języka polskiego[67].

Próby takich dostosowań poczyniono natomiast we Francji, gdzie najbardziej przysłużył się tej sprawie ks. Joseph Gélineau († 2008)[68], który wydał wszystkie 150 psalmów z refrenami przystosowanymi na rozmaite okazje liturgiczne. Muzykolog ten nie dokonał modyfikacji tonów gregoriańskich i nie podjął próby przystosowania ich rytmiki do języka francuskiego. Stworzył własną prostszą, ale też i ozdobniejszą psalmodię, opartą na technice modalnej, a jego przykład zaczęto powielać w Niemczech i Włoszech[69].

Pomysł ks. J. Gélineau próbował przeszczepić na grunt języka polskiego ks. Stanisław Ziemiański SJ[70]. Celem ułatwienia wykonania wprowadził on w psalmach formę stroficzną z równą ilością zgłosek w wierszach i o rytmice najczęściej me-

---

[61] *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilli Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi iussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benediciti XV auctoritate vulgatum*, Editio I iuxta typicam Vaticanam, Ratisbonae 1920, s. 168.

[62] Tamże, s. 172; zob. P. Wiśniewski, *Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu Mandatum*, „Liturgia Sacra" 10(2004), nr 1, s. 75–93.

[63] *Graduale Simplex*, Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1999, s. 496–497.

[64] Zob. M. Białkowski, *Autentyczny, łatwy i funkcjonalny „Graduale Simplex" próbą przywrócenia śpiewu gregoriańskiego w liturgii*, „Studia Gregoriańskie" 7(2014), s. 39–77.

[65] „Post antiphonam ad offertorium cantari possunt, iuxta traditionem, versiculi, qui tamen semper omitti possunt, etiam in antiphona *Domine Iesu Christe*, in Missa pro defunctis. Post singulos versus resumitur pars antiphone ad hoc indicata" (*Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilli Vaticani Instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ordo Cantus Missae*. Editio typica altera, Vaticanis 1988, nr 13).

[66] *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. *Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego (Rzym 2002)*, Poznań 2006, nr 37b. 74.139.

[67] S. Ziemiański, *Muzyka w liturgii*, Kraków 2016, s. 157–158.

[68] Ks. Joseph Gélineau SJ – kapłan Towarzystwa Jezusowego (jezuita), studiował w Paryżu, Lyonie, Rzymie; zasłużony w dziedzinie muzyki, adaptacji śpiewów psalmów. Najważniejsza publikacja: *Chant et musique dans le culte chrétien*, Paris 1962.

[69] S. Ziemiański, *Muzyka w liturgii*, s. 158.

[70] Ks. Stanisław Ziemiański SJ – ur. 1931, kapłan Towarzystwa Jezusowego (jezuita), wykładowca teologii naturalnej na Wydziale Filozoficznym Ignatianum w Krakowie. Przez wiele lat

trycznej. Nie pozwoliło to na dokładne oddanie oryginalnego tekstu, dlatego jego tłumaczenie było z konieczności parafrazą poetycką. Zbiór ten zamieszczony został w opracowaniu *Pascha nostrum*, gdzie dołączono także kolekcję pt. Śpiewy procesyjne Mszy św.[71]. Autor zaproponował tam, wybór wersetów psalmowych wraz z antyfonami (responsami) na niedziele i większe święta, które mogą pełnić rolę: introitu, communio, a nade wszystko omawianego tu ofertorium. Zamieszczony w tym zbiorze utwór pt. *Oto Panna pocznie i porodzi Syna*, (muz. M. Próphette)[72], a także przedłożone w drugim zbiorze psalmy np. *Pokładam w Panu ufność mą*; *Skosztujcie i zobaczcie*; *Pan mój Wódz i Pasterz mój*; *Wszystko co żyje*, znalazły miejsce w polskich śpiewnikach liturgicznych, stając się jednocześnie swoistym natchnieniem dla współczesnych twórców muzyki kościelnej. Wydaje się, że wspomniane tu kompozycje francuskiej szkoły odnowy muzyki liturgicznej oraz ich transkrypcje dokonane przez ks. Ziemiańskiego nawiązują w swej konstrukcji formalnej do ofertoriów okresu przed- i potrydenckiego, a także do antyfon na ofertorium zaproponowanych w wydanym po Soborze Watykańskim II *Graduale Simplex*.

Warto jeszcze chwilę refleksji poświęcić śpiewom na przygotowanie darów, które po Soborze Watykańskim II weszły do użytku w Kościele w Polsce. Według wielu badaczy przedmiotu ich treść, powinna zgadzać się z charakterem obrzędu, któremu mają towarzyszyć, czyli skupiać się na takich tematach jak: współofiara uczestników, oddanie się Bogu i bliźnim w miłości. Stąd propozycje takich śpiewów jak: *Gdzie miłość wzajemna i dobroć*, *Miłujcie się wzajemnie*, *Przykazanie nowe daję wam*[73]. Do zestawu, zaproponowanego przez ks. prof. Ireneusza Pawlaka, należałoby dziś dołączyć jeszcze: *Jesteś Panie Winnym Krzewem*; *Jeden Chleb*; *O Panie szukasz dzieci Twych*; *Ulecz Panie nasze serca*; *Ubi caritas* (Taizé); *Miłujcie się wzajemnie* (muz. U. Rogala).

Co jednak śpiewać na złożenie darów w innym okresie liturgicznym, aniżeli czas zwykły? Czy mają to być także pieśni, hymny, albo formy recytatywu liturgicznego skupione na tematyce miłości chrześcijańskiej? Z pomocą przychodzą nam w tym przypadku antyfony *ad offertorium*, które zamieszczone zostały we wskazanych już posoborowych dokumentach liturgicznych. Ich treść bardzo często nawiązuje do tajemnicy danego dnia, do czytań mszalnych, tekstu prefacji, czy modlitw zawartych w formularzu Mszy. Stąd np. w okresie Adwentu wypada na ofertorium wykonywać śpiewy adwentowe, w okresie Narodzenia Pańskiego – kolędy, w Wielkim Poście – śpiewy związane z nawróceniem i przemianą wewnętrzną (np. *Bliskie jest królestwo Boże*, *Serce me do Ciebie wznoszę*, *Wierzymy w Ciebie Chryste*, *Wstanę i pójdę do mojego Ojca*), a w okresie Wielkanocnym – pieśni wielkanocne. Podobny repertuar obowiązywać powinien we wskazanych okresach na procesję komunijną, która w swej treści nie skupia się tylko na Eucharystii, ale wyraża także tajemnicę

wykładał także metafizykę i kosmologię, a także historię filozofii średniowiecznej. Znakomity muzykolog. Napisał i skomponował blisko 6 tys. pieśni i piosenek religijnych, m.in. *Jeden Chleb*, *co zmienia się w Chrystusa Ciało*.

[71] S. Ziemiański, *Zbiór śpiewów mszalnych*, w: *Pascha nostrum. Wieczerza Pańska w życiu wspólnot wiernych*, red. J. Charytański, Poznań – Warszawa – Lublin 1966, s. 523–677.

[72] S. Ziemiański, *Zbiór śpiewów mszalnych*, s. 534.

[73] I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II*, s. 343.

czasu w jakim Kościół przemierza swoją drogę, pielgrzymuje[74]. Ponadto, również w okresie zwykłym, śpiew na przygotowanie darów może z powodzeniem stanowić swoiste echo liturgii słowa danego dnia i być, podobnie jak dawne *offertoria totius anni*, niejako dopowiedzeniem, komentarzem do przeżywanego misterium. Potrzeba tworzenia takich śpiewów, ze szczególnym skupieniem na formie recytatywu liturgicznego z responsem (antyfoną) dla ludu, wydaje się dziś koniecznością i wyzwaniem dla nowego pokolenia muzyków kościelnych. Skromnym postulatem piszącego te słowa, jest zachęta, aby na gruncie praktyki wykonawczej Kościoła w Polsce, odważnie powracać do wzorców wskazanych przez księży J. Gélineau i S. Ziemiańskiego, a także sięgać po utwory innych autorów, którzy w swej twórczości do nich nawiązują (ks. R. Rak, ks. Z. Piasecki, G. Skop, ks. W. Kądziela, ks. I. Pawlak). Przykładem takich powrotów, a właściwie propozycją idącą krok dalej, mogą być wielogłosowe opracowania na chór, z refrenami i wersetami psalmowymi, autorstwa krakowskiego kompozytora Pawła Bębenka: *Boże mój Boże szukam Ciebie* (Ps 63); *Czym się Panu odpłacę* (Ps 116); *Uradowałem się* (Ps 122), *Pan moim światłem* (Ps 27); *Tylko w Twoim miłosierdziu* (św. Teresa od Dzieciątka Jezus, Ps 145), które doskonale mogą wypełnić przestrzeń *ad offertorium*[75].

* * *

Podsumowując, warto przypomnieć raz jeszcze historię śpiewu określanego jako ofertorium. W liturgii rzymskiej był on pierwotnie wykonywany w archaicznej formie psalmodii *in directum*, podobnie jak *introit* mszalny. Wiadomo też, że w sposób antyfonalny, czyli w podziale na dwa chóry śpiewała go w Rzymie schola (*Ordo Romanus I*). Wraz z reformą karolińską melodie ofertoriów starorzymskich przekomponowano, co doprowadziło do ukształtowania się ofertoriów gregoriańskich z *responsorium prolixum* do powtórzenia *a latere*, z przeplatanymi wersetami solowymi.

Staje się jasne, że zanik procesji z darami miał wpływ na śpiew ofertoriów. W źródłach rękopiśmiennych zauważa się od początku XI w. stopniową redukcję wersetów. Kopiści ograniczają zapis jedynie do odwołania do *responsorium*, pomijając całkowicie wersety[76]. Do degradacji ofertoriów przyczyniła się także mała ich liczba w porównaniu z innymi śpiewami *Proprium Missae*. Wystarczy uświadomić sobie fakt, że niemal wszystkie ofertoria okresu po Zesłaniu Ducha Świętego są zaczerpnięte z Wielkiego Postu. Nie mniej jednak, ten skromny repertuar nie przeszkodził wybitnym twórcom muzyki (Orlando di Lasso, Giovanni P. Palestrina, Mikołaj Zieleński), w wyniesieniu śpiewów ofertoryjnych na piedestał. Stworzone

[74] Zob. W. Głowa, *Dobór pieśni*, *CT* 55(1985), f. 1, s. 86.

[75] Zob. P. Bębenek, *Canticum novum. Utwory wielogłosowe na chór mieszany a capella*, Kraków 2015, s. 52–62; Kompozycje te, a także utwory nowego pokolenia odnowy muzyki kościelnej w Polsce na trwałe wpisały się w repertuar Warsztatów Muzyki Liturgicznej w Pasłęku (2009–.). Zob. P. Towarek, *Charakterystyka kultury muzycznej diecezji elbląskiej*, w: *Srebrny Jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja, struktury, ludzie*, red. ks. W. Zawadzki, Elbląg 2018, s. 258–260.

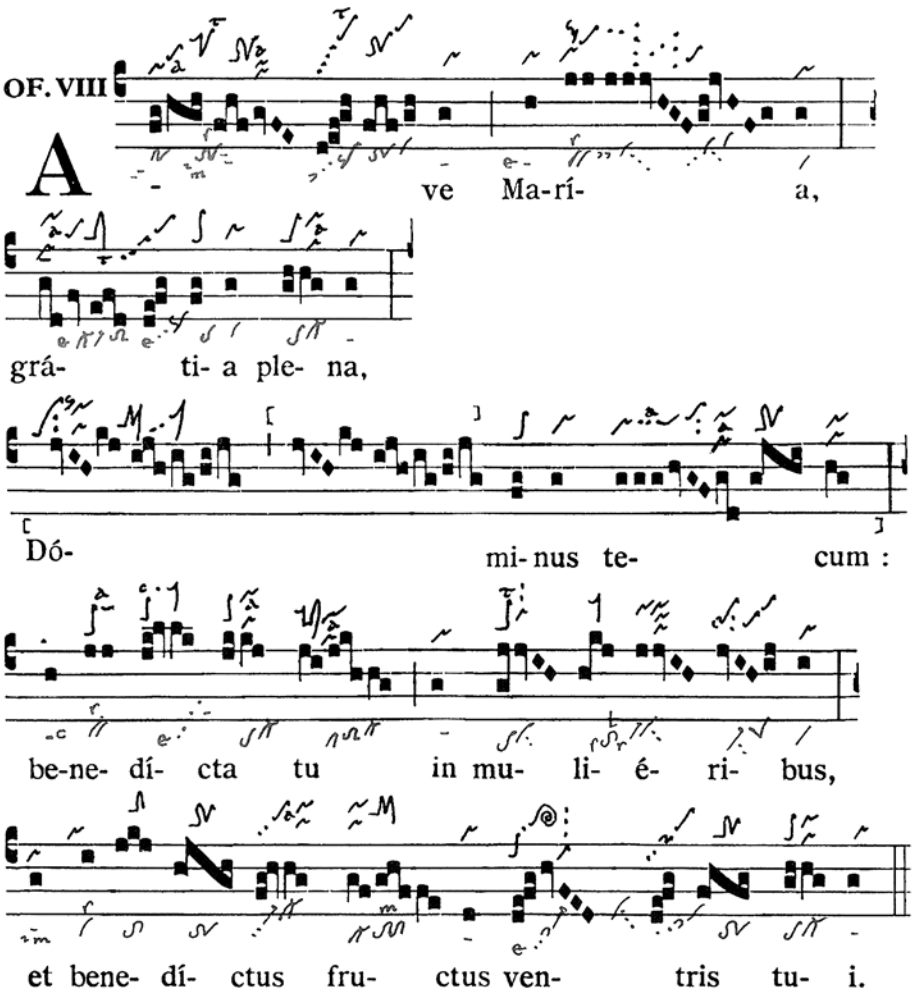
[76] J. Velbacký, *Od psalmodii „in directum" do antyfony na offertorium*, s. 106.

przez nich cykle ofertoriów przyciągają swoim blaskiem, fascynują i inspirują. By raz jeszcze powtórzyć za B. Pociejem: w ofertoriach odzwierciedla się cała sakralna tradycja, wszystko z historii, co Kościół i wspólnota wiernych czci jako święte, dzieje Izraela, jego przywódców i proroków, życie Chrystusa i apostołów, kult Maryi Dziewicy, świętych, czy też męczenników Kościoła.

Mimo tego, że w wydanych po *Vaticanum II* kolejnych edycjach *Mszału Rzymskiego* zabrakło miejsca na teksty ofertoriów, nic nie stoi na przeszkodzie, aby odnajdywać je w innych posoborowych dokumentach liturgicznych. Być może najprostsze ich formy przekazane w *Graduale Simplex*, okażą się z racji gregoriańskiej melodyki i języka łacińskiego trudne do wprowadzenia w życie liturgiczne wspólnot parafialnych. Jednak sam tekst i forma, pomysł i przesłanie, które przeniknęły do wskazanych w niniejszym artykule utworów *ad offertorium* autorstwa księży J. Gélineau i S. Ziemiańskiego, a także innych muzyków kościelnych, są godne naśladowania i przeszczepiania na grunt mszalny w codziennej praktyce organistów, kantorów, chórów i scholi. Wykonawcy muzyki liturgicznej posiadający wysokie umiejętności, w tym miłośnicy tzw. „starej mszy" oraz chorału gregoriańskiego, mogą z powodzeniem sięgać po wydane przez Carla Otta w 1935 r. *Offertoriale sive versus offertorium*, w którym znalazło miejsce 107 ofertoriów z melodiami zapisanymi notacją kwadratową[77]. W nowym wydaniu tego opracowania z 1985 r. zawarto także zapis neumatyczny z manuskryptu *Laon 239* (nad czterolinią) oraz manuskryptu *Einsideln 121* (pod czterolinią), co może jeszcze bardziej cieszyć oko wielbicieli chorału gregoriańskiego i służyć dłuższym obrzędom liturgicznym[78].

[77] *Offertoriale sive versus offertorium*, ed. C. Ott, Parisiis, Tornaci, Romae 1935.

[78] Podobny zapis zastosowano w niedawno wydanym: *Graduale Novum de Dominicis et Festis*, ed. J.B. Göschl i in., Regensburg 2011 (zob. ilustr.).



Ofertorium „Ave Maria”
(*Graduale Novum de Dominicis et Festis*, ed. J.B. Göschl i in., Regensburg 2011, s. 18)

OFERTORIUM MSZALNE DAWNIEJ I DZIŚ

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł jest próbą przypomnienia historii, znaczenia oraz funkcjonalności *ofertorium*, jako jednego ze zmiennych śpiewów mszy (*Proprium Missae*). Od starożytności chrześcijańskiej towarzyszył on przygotowaniu i przyniesieniu darów do ołtarza. Jako forma śpiewu liturgicznego ofertorium przeszło długą ewolucyjną drogę: od krótkiej antyfony *in directum* połączonej z wersetami psalmu, do formy rozległej, wieloczłonowej z melodią rozwiniętą i bogatą w kunsztowną melizmatykę. Autor artykułu przypomina najważniejsze w historii polifonii sakralnej cykle ofertoriów (Orlando di Lasso, Giovanni P. da Palestrina), ze szczególnym uwzględnieniem *Offertoria totius anni*, autorstwa Mikołaja Zieleńskiego († po 1615) – kompozytora, organisty, kierownika kapeli muzycznej prymasa Polski Wojciecha Baranowskiego. Zwieńczenie powyższego opracowania stanowi wskazanie na ofertoria mszalne w posoborowych dokumentach Kościoła (*Ordo Cantus Missae*, *Graduale Simplex)*, a także wyrastające z nich śpiewy liturgiczne *ad ofertorium* (J. Gélineau, S. Ziemiański).

MASS OFERTORIUM IN THE PAST AND PRESENT

SUMMARY

This article is an attempt to recall the history, significance and functionality of an *ofertorium*, as one of the variable chants of the Mass (*Proprium Missae*). Since Christian ancient times it accompanied the preparation and bringing of the offer to the altar. The *ofertorium* has undergone a long evolution as a form of liturgical chant: from a short antiphon *in directum* connected with the lines of psalms, to an extensive form, multi-part with a developed melody rich in intricate melismatic music. The author of this article presents the cycles of *ofertoria* in the history of sacral polyphony (Orlando di Lasso, Giovanni P. da Palestrina), with a special consideration of *Ofertoria totius anni* by Mikołaj Zieleński (died after 1615) – a composer, organist, head of the music ensemble of the Primate of Poland Wojciech Baranowski. The conclusion of the presented study focuses on the Mass *ofertoria (antiphons ad offertorium*) in the post-Council (*Vaticanum II*) Church documents (*Ordo Cantus Missae, Graduale Simplex*) as well as *ad ofertorium* liturgical chants arising from them (J. Gélineau, S. Ziemiański).

MESSE-OFFERTORIUM FRÜHER UND HEUTE

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel ist ein Versuch, die Geschichte, die Bedeutung und die Funktionalität des Offertoriums als einer der wechselnden Gesänge der Messe (*Proprium Missae*) zu erinnern. Von der christlichen Antike an begleitete das Offertorium die Gabenbereitung und Gabendarbringung zum Altar. Als eine Form des liturgischen Gesangs hat das Offertorium einen langen evolutionären Weg hinter sich: von der kurzen Antiphon *in directum* mit Psalm-

-Versen kombiniert, bis auf eine umfangreiche, mehrgliederige Form aus einer entwickelten und einer reichen kunstvollen Melismatik entstanden. Der Autor des eingereichten Beitrages zeigt die in der Geschichte der sakralen Polyphonie wichtigsten Zyklen von Offertorien (Orlando di Lasso, Giovanni P. da Palestrina), mit einer besonderen Berücksichtigung von *Offertoria totius anni*, geschaffen von Mikołaj Zieleński (gestorben nach 1615) – Komponist, Organist, Leiter einer Musikgruppe des Primasen von Polen Wojciech Baranowski. Der letzte Teil der vorliegenden Studie bildet ein Hinweis auf die Messe-Offertorien in den postkonziliaren (*Vaticanum II*) Dokumenten der Kiche (*Ordo Cantus Missae*, *Graduale Simplex)*, sowie auf die aus Offertorien hervorgegangenen liturgischen Gesänge *ad offertorium* (J. Gélineau, S. Ziemiański).

BIBLIOGRAFIA:

Berger R., *Die Wendung „ofere pro" in der römischen Liturgie*, „Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen" 41, Münster 1964.

Białkowski M., *Autentyczny, łatwy i funkcjonalny „Graduale Simplex" próbą przywrócenia śpiewu gregoriańskiego w liturgii*, „Studia Gregoriańskie" 7(2014), s. 39–77.

Bukofzer M., *Muzyka w epoce baroku. Od Monteverdiego do Bacha*, Warszawa 1970.

Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.

David L., *Les versets d'offertoire*, „Revue du chant grégorien" 39(1935), s. 97–104.

Dąbek S., *O „Requiem" Romana Maciejewskiego w kontekście gatunku współczesnej muzyki religijnej*, w: *Roman Maciejewski – twórca charyzmatyczny*, red. J. Dankowska, J. Tatarska, A. Brożek, Poznań – Warszawa 2010, s. 93–101.

Dudkiewicz E., *Aspekt muzyczno-symboliczny ofertorium z Missa pro defuctis (1578) Orlando di Lasso*, w: *Monodia et harmonia polonica sacra. Gregorio Pikulik cordis donum*, red. St. Dąbek i in., Warszawa 2013, s. 263–282.

Dyer J., *The Ofertory Chant of the Roman Liturgy and Its Musical Form*, („Studi Musicali" 11(1982), s. 3–30), w: *Chant and its Origins*, ed. Th.F. Kelly, London 2009, s. 259–286.

Głowa W., *Dobór pieśni*, „Collectanea Theologica" 55(1985), f. 1, s. 77–92.

Graduale Novum de Dominicis et Festis, ed. J.B. Göschl, Regensburg 2011.

Hilferty M. C., *The „Domine Jesu Christe", „Libera me" and „Dies irae" of the „Requiem". A Historical and Literary Study*, Diss. The Catoholic University of America, Washington 1973.

Hinz E., *Zarys dziejów muzyki kościelnej*, Pelplin 2000.

Les Ordines Romani du haut Moyen-Âge, vol. II: *Les Textes (Ordines I–XIII)*, ed. M. Andrieu, „Spicilegium Sacrum Lovaniense" 23, Louvain 1948.

Leszczyńska A., *The liturgical context of Offertoria and Communiones by Mikołaj Zieleński*, w: *Italian Music in Central-Eastern Europe. Around Mikołaj Zieleński's Offertoria and Communiones (1611)*, ed. T. Jeż, B. Przybyszewska-Jarmińska, M. Toffetti, TRA. D.I. MUS. Studi e monografie 2, Venezia 2015, s. 43–64.

Malinowski W., *Polifonia Mikołaja Zieleńskiego*, Kraków 1981.

Malloy R., *Inside the Offertory: Aspects of Chronology and Transmission*, Oxford 2010.

Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilli Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi iussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benediciti XV auctoritate vulgatum, Editio I iuxta typicam Vaticanam, Ratisbonae 1920,

Missale Romanum ex Decreto Sacrosanti Concilli Vaticani Instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II, cura recognitum. Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002.

Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilli Vaticani Instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ordo Cantus Missae. Editio typica altera, Vaticanis 1988.

Molin J. B., *Depuis quand le mot „ofertoire" sert-il à désigner une partie de la Messe?*, „Ephemerides liturgicae" 77(1963), s. 357–380.

Müller W., *Organizacja terytorialna diecezji płockiej w XVI i XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne" 15(1967), z. 2, s. 133–137.

Offertoriale sive versus offertorium, ed. C. Ott, Parisiis, Tornaci, Romae 1935.

Ott C., *I versetti ambrosiani e gregoriani dell' offertorio*, „Rassegna Gregoriana" (1911), s. 345–360.

Patalas A., *Palestrina Giovanni Pierluigi da*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 7 (*n-pa*), red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 289–318.

Patalas A., *Zieleński Mikołaj*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 12 (*w-ż*), red. E. Dziębowska, Kraków 2012, s. 354–362.

Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010.

Pawlak I., *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2000.

Pikulik J., *Klasyczne formy chorału gregoriańskiego oraz monodii liturgicznej*, w: *Muzyka sakralna. Materiały z seminariów „Gaude Mater"*, red. J. Masłowska, Warszawa 1998, s. 17–24.

Powers H. S., *Modal representation in polyphonic Offertories*, w: *Studies in Medieval and early modern Music*, ed. I. Fenlon, „Earlu Music History" 2, Cambridge 1982, s. 43–86.

Radice M. A., *Form*, *Style and Structure in the Offertory Chants of the Tonary St. Benigne of Dijon, H. 159, Montpellier*, „Ars Musica Denver" 2(1989), s. 16–23.

Siedler H., *Studien zu den alten Offertorien mit ihren Versen*, „Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg/Schweiz" 20, Freiburg 1939.

Steiner R., *Some Questions about the Gregorian Offertories and Their Verses*, „Journal of the American Musicological Society" 19(1966), s. 164–181.

The Offertory and Its Verses: Research, Past, Present, and Future, ed. R. Hankel, Trondheim 2007.

Towarek P., *Charakterystyka kultury muzycznej diecezji elbląskiej*, w: *Srebrny Jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja, struktury, ludzie*, red. ks. W. Zawadzki, Elbląg 2018, s. 239–263.

Towarek P., *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, w: *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 143–156.

Towarek P., *Znaczenie i funkcje introitu mszalnego*, „Studia Elbląskie" 14(2013), s. 359–370.

Velbacký J., *Od psalmodii „in directum" do antyfony na ofertorium*, „Studia Gregoriańskie" 2(2009), s. 83–107.

Wellesz E., *Historia muzyki bizantyjskiej*, przekł. M. Kaziński, Kraków 2006.

Wilson-Dickson A., *Historia muzyki chrześcijańskiej*, przekł. M. Wiśniewska, Warszawa 2007.

Wiśniewski P., *Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu Mandatum*, „Liturgia Sacra" 10(2004), nr 1, s. 75–93.

Ziemiański S., *Muzyka w liturgii*, Kraków 2016.

Ziemiański S., *Zbiór śpiewów mszalnych*, w: *Pascha nostrum. Wieczerza Pańska w życiu wspólnot wiernych*, red. J. Charytański, Poznań – Warszawa – Lublin 1966, s. 523–677.

Danuta THIEL-MELERSKA*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

ZASOBY ARCHIWUM PARAFII ŚW. ANNY W SZTUMIE[1]

Słowa kluczowe: Sztum, Prusy Zachodnie, Powiśle, ziemia sztumska, powiat sztumski

Keywords: Sztum, West Prussia, Powiśle, lands of Sztum, Sztum District

Schlüsselwörter: Stuhm, Westpreußen, Marienburger Werder, Stuhmer Gegend, Landkreis Stuhm

Sztum od 1416 r. posiada prawa miejskie nadane mu przez wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego Michała Küchmeister von Sternberg. Utworzono wówczas parafię, którą uposażono 2 włókami ziemi, 10 włókami puszczy i dziesięciną z 55 włók. Przy tej okazji nowo powstałą parafię sztumską wyłączono z dotychczas istniejącej parafii w Postolinie.

Parafia sztumska do roku 1525 należała do diecezji pomezańskiej, a po jej sekularyzacji znalazła się w oficjalacie pomezańskim włączonym na przełomie XVI i XVII w. do diecezji chełmińskiej. Od 1821 r. na mocy bulli papieskiej *De salute animarum* parafia ta znalazła się w diecezji warmińskiej. W tymże roku do dekanatu sztumskiego przyłączono parafie należące dotąd do dekanatu dzierzgońskiego. Od 1992 r. parafia sztumska św. Anny przynależy do diecezji elbląskiej.

Sztumskie akta parafialne do połowy XX w. przechowywano w plebanii. Pod koniec lat 60. XX w. archiwum parafialne złożono na strychu zamku pokrzyżackiego w Sztumie należącego wówczas do parafii św. Anny. W latach 70. ubiegłego stulecia za zgodą ówczesnego proboszcza księdza Atanazego Kubicy, akta przenie-

---

* Danuta Thiel-Melerska – ur. w Sztumie, historyk archiwista, absolwentka UMK w Toruniu, do 1984 kustosz Muzeum Zamkowego w Malborku i kierownik Muzeum Powiśla w Sztumie, później kierownik Archiwum Miejskiego w Lörrach [Niemcy], obecnie na emeryturze.

[1] W ramach porządkowania i systematyzacji Archiwum Diecezji Elbląskiej opublikowano dotąd kilka katalogów zespołów parafialnych, Por. W. Zawadzki, *Archiwum ewangelickiej superintendentury i parafii malborskiej. Próba analizy wstępnej*, *SE* 2 (2000), s. 61–96, Tenże, *Troska archiwum diecezjalnego o archiwa parafialne na przykładzie diecezji elbląskiej*, Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne 75 (2001), s. 169–177; Tenże, *Zasoby archiwum parafii Mątowy Wielkie*, *SE* 4 (2002), s. 55–83; Tenże, *Opis zasobu archiwalnego parafii w Kończewicach*, *RE* 22 (2009), s. 337–367; Tenże, *Archiwum parafii św. Katarzyny w Dzierzgoniu*, *SE* 13 (2012), s. 27–44, *RE* 26 (2015), s. 113–123.

siono do pomieszczeń Muzeum Powiśla w Sztumie, kierowanego wówczas przez Danutę Thiel-Melerską. Przejęto do zasobów muzeum nieuporządkowane dotąd akta, dokonano ich inwentaryzacji i zarządzono ich przechowywanie w osobnym pomieszczeniu na specjalnie do tego celu zmontowanych regałach. Po likwidacji Muzeum Powiśla zespół akt trafił do Muzeum Zamkowego w Malborku, a następnie w niewyjaśnionych okolicznościach powrócił do parafii sztumskiej. W 1998 r. archiwum parafialne zostało odnalezione w piwnicy plebanii sztumskiej i przewiezione do nowo powstałego Archiwum Diecezji Elbląskiej w Elblągu.

Z zachowanego zespołu akt parafii katolickiej św. Anny w Sztumie, wytworzonego w latach 1786–1978, wyodrębniono i opisano 610 jednostek archiwalnych. Dokumenty były sporządzone po łacinie, w języku niemieckim (gotyk) i polskim. Wiele dokumentów stanowiło pierwotnie fragment większego poszytu, były przemieszane i rozczłonkowane. Wszystkie wodrębnione poszyty otrzymały nowe sygnatury. Zachowano oryginalne tytuły niemieckie umieszczone na okładkach teczek. Niekiedy jednak trzeba było nadać nowy tytuł aktom, gdy oryginalne okładki zostały utracone. Poszyty powstałe po 1945 r. otrzymały jedynie tytuł w języku polskim.

Sztumskie archiwum parafialne zostało podzielone na 7 części. Pierwsza jego część to 310 jednostek archiwalnych dotyczących parafii św. Anny w Sztumie i kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi. Druga część, obejmująca 30 akt, zawiera archiwalia związane z dekanatem sztumskim. Trzecia część z 48 jednostkami archiwalnymi dotyczy spraw finansowych parafii. Czwartą część stanowi 39 poszytów rachunków rocznych beneficjów parafialnych. Piąta część to 7 jednostek archiwalnych dotyczących spraw finansowych sierocińca im. Kalksteina w Sztumie. Szósta część składająca się z 132 akt zawiera księgi rachunkowe szpitala Św. Ducha w Sztumie. Siódma część składa się z 39 poszytów dotyczących spraw finansowych kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi.

W aktach parafii św. Anny znajdujemy dokumenty dotyczące między innymi historii parafii i kościoła, wizytacji biskupich i dziekańskich, personaliów duchowieństwa i nauczycieli, duszpasterstwa, majątku parafii, beneficjów, remontów kościoła i jego wyposażenia, nauczania w Sztumie i w okolicznych wioskach, cmentarzy katolickich, ruchu stowarzyszeniowego i wyborów do rad parafialnych. Zbiór zawiera sporo akt dotyczących założenia i działalności sierocińca im. Kalksteina a także wykupienia zamku pokrzyżackiego. Dobrze udokumentowane jest założenie i działalność szpitala Św. Ducha i kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi. Znajdujemy w nim również akta banku w Pierzchowicach, akta rodu Donimirskich związanego z Czerninem i Zajezierzem.

W zasobach Archiwum Diecezji Elbląskiej przechowywane są także księgi metrykalne parafii katolickiej w Sztumie. Zachowały się księgi chrztów z lat 1732–1947, księgi małżeństw 1732–1934 oraz księgi zgonów 1732–1948.

Archiwum parafii św. Anny w Sztumie		
1	1786–1831	**Wizytacje 1786, 1831** Odpisy wizytacji parafii sztumskiej z 1786 i 1831 r. Dołączono statystykę duszpasterską z lat 1786 i 1787.
2	1792–1841	**Register der Sitze in den Kirchenbänken** Rejestr miejsc w ławkach kościelnych.
3	1796–1854	**Beneficium de Grąbczewska** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Kunegundy Grąbczewskiej z d. Januszewska.
4	1798–1865	**Akta den alten Stadtturm in Stuhm** Akta dotyczące starej wieży w Sztumie.
5	1802–1812	**Corespondenz und Berichterstattung in verschiedenen Angelegenheiten** Korespondencja i sprawozdania dotyczące różnych spraw kościoła w Sztumie.
6	1814–1876	**Reglament für die Schullehrer-, Wittwen- und Waisenunterstützungs-Anstalt des Regierungsbezirks Marienwerder, 1825** Zatrudnienie nauczycieli, organistów i kościelnych w Sztumie.
7	1815–1875	**Einkommen und Besitzstand der Pfarrei in Stuhm** Dochody i stan posiadania parafii w Sztumie.
8	1816–1825	**Katholische Schule zu Stuhm** Katolicka szkoła w Sztumie. Sprawy finansowe i budowlane.
9	1819–1854	**Beneficium Jedwabny** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum wdowy Ewy Jedwabnej z Koniecwałdu.
10	1820–1883	**Etat der Kirchenkasse Stuhm und Stuhmsdorf** Sprawozdania finansowe dotyczące kościoła w Sztumie i Sztumskiej Wsi.
11	1821–1832	**Verordnungen des Fürst-Bischofs Josephus von Hohenzollern** Zarządzenia księcia biskupa Józefa von Hohenzollerna.
12	1823–1825	**St. Spiritus** Sprawy majątkowe szpitala Św. Ducha w Sztumie.
13	1828–1851	**Acta betreffend den Lehrerverein der Schullehrer** Akta dotyczące Towarzystwa Nauczycieli Szkolnych.
14	1830–1853	**Erbschaft der Familien Borrys, Moench, Biennek, Sabliński** Sprawy spadkowe rodziny Borrys, Moench, Biennek, Sabliński.
15	1831–1839	**St. Spiritus** Sprawy procesowe katolickiego szpitala Św. Ducha w Sztumie.
16	1838–1864	**Beneficium Omieczyński** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Michała Omieczyńskiego z Benowa.
17	1838–1874	**Übergabe des Beneficiums an den Probst Preuß und Gaebler** Przekazanie beneficjum proboszczom Preuss i Gaebler. Historia kościoła w Sztumie, Sztumskiej Wsi, Koniecwałdzie, Gościszewie. Domy parafialne i mieszkania, inwentarz kościoła, dochody.
18	1838–1878	**Verordnungen der kirchlichen Behörden** Zarządzenia władz diecezjalnych.
19	1839–1844	**Verordnungen der weltlichen Behörden verschiedenen Inhaltes** Zarządzenia władz świeckich.

20	1839–1858	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy przystępujących do Komunii św. w parafii sztumskiej.
21	1839–1890	**Korespondenz** Korespondencja i sprawozdania dotyczące różnych spraw parafii w Sztumie.
22	1839–1912	**Bauarbeiten** Prace remontowe i rozbiórkowe murów miejskich. Rozbudowa kościoła i budynków parafialnych.
23	1840–1851	**Acta generalia betreffend das Schulwesen** Akta dotyczące szkół.
24	1840–1853	**Beneficium Scheffler** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Jacoba Schefflera ze Sztumskiej Wsi.
25	1840–1854	**Beneficium sine nomine** Dokumenty dotyczące beneficjum nieznanego fundatora.
26	1841–1881	**Beneficium von Kalkstein** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Michaela von Kalksteina.
27	1841–1888	**Beneficium Szeliski** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Marcina Szeliskiego z Czernina.
28	1842–1901	**Gebühren für die Sitze in den Kirchenbänken** Opłaty za ławki w kościele w Sztumie.
29	1844–1854	**Waisenhaus** Korespondencja Michała von Kalksteina w sprawie założenia sierocińca w Sztumie.
30	1844–1865	**Holzdeputat** Akta dotyczące deputatów drewna opałowego.
31	1845–1858	**Ehesachen** Akta dotyczące zawierania ślubów.
32	1846–1854	**Beneficium Karczewski** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Jakuba i Teresy Karczewskich.
33	1851–1854	**Akta betreffend den St. Adalbertus Verein** Dokumenty dotyczące Stowarzyszenia św. Wojciecha.
34	1851–1873	**Acta generalia betreffend das Schulwesen** Akta dotyczące szkół.
35	1853–1854	**Beneficium Wolffowicz** Dokumenty dotyczące beneficjum ks. Michaela Wolffowicza.
36	1853–1865	**Korespondenz Probst Gaebler** Pisma do proboszcza Gaeblera w różnych sprawach dotyczących wiernych w parafii sztumskiej.
37	1853–1885	**Beneficium ignoti Fundato** Dokumenty dotyczące beneficjum nieznanego fundatora.
38	1854–1904	**Begräbnißkosten** Koszta pogrzebów.
39	1855–1856	**Beneficium Brandt** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum wdowy Anny Brandt z d. Thiel.
40	1856–1865	**Schulsachen** Akta dotyczące różnych spraw szkolnych np. wizytacje lekcji, dyscypliny.

41	1856–1885	**Begräbnißkosten** Opłaty za pogrzeby oraz za miejsce pochówku na cmentarzu. Koszta pogrzebu Donimirskich.
42	1857	**Beiträge für die katholische Kirche Marienwerder aus der Parochie Stuhm** Składki na budowę kościoła w Kwidzynie.
43	1857–1916	**Gottesdienst für die Gerichtsgefangennen** Msze św. w sztumskim więzieniu.
44	1857–1933	**Schulsachen** Katolicka szkoła w Sztumie i szkoły parafialne.
45	1858–1861	**Beneficium Donimirski** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Donimirskich.
46	1858–1915	**Hilfsgeistlichen bei der Kirche zu Stuhm** Akta dotyczące wikariuszy sztumskich.
47	1858–1922	**Ausgaben** Rejestr wydatków kościoła w Sztumie.
48	1859–1860	**Legatsachen Preuss** Sprawy legatu Ignacego Preussa.
49	1859–1880	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy przystępujących do Komunii św. w parafii w Sztumie.
50	1860	**Akta betreffend die Schule zu Marienwerder** Akta dotyczące szkoły w Kwidzynie.
51	1860–1914	**Kostenanschlag zum Erweiterungsbau des Vikarienhauses zu Stuhm** Kosztorys rozbudowy wikariatki i mieszkania organisty.
52	1861–1866	**Eheschliessungen** Pozwolenia na zawarcie związku małżeńskiego w parafii sztumskiej.
53	1861–1880	**Acta des Hospitals ad St. Spiritus zu Stuhm** Akta szpitala Św. Ducha w Sztumie.
54	1862–1873	**Testament Morawski und Neumann** Akta dotyczące testamentu Barbary Morawskiej i Gustawa Neumanna.
55	1862–1891	**Akta betreffend das Goszczennysche Hypothekendokument** Hipoteka Jakuba Goszczenny z Gościszewa.
56	1863–1941	**Priester und Pfarrer** Sprawy księży i wikariuszy.
57	1864–1904	**Ausstattung der katholischen Kirche in Stuhm** Wyposażenie kościoła katolickiego w Sztumie.
58	1864–1941	**Ehesachen** Sprawy małżeńskie. Dyspensy biskupów warmińskich.
59	1865–1929	**St. Spiritus** Pisma zawiadamiające szpital Św. Ducha w Sztumie o sprawach finansowych.
60	1866–1868	**Akte zur Bau einer neuen Pfarrscheune** Budowa nowej stodoły parafialnej.
61	1866–1869	**Geldsachen** Sprawy majątkowe kościoła w Sztumie. Kupiec Florentyn Jankowski.
62	1867–1877	**Acta betreffend des Krynsche Messe-Legat** Beneficjum Michała Krynsza z Białej Góry.

63	1867–1887	**Process Pfarre Stuhm – Jüdischegemeinde** Proces między radą parafialną a gminą żydowską w Sztumie w sprawie muru i prawa do drogi.
64	1867–1892	**Capelle zu Hohendorf** Sprawy dotyczące kaplicy w Czerninie.
65	1867–1912	**Schulsachen** Akta dotyczące różnych spraw szkolnych (np. uczestnictwo dzieci w lekcjach, lekcje religi, używanie klas do innych celów).
66	1868–1874	**Erhebung des Chausseegeldes auf den Staatsstraßen** Zniesienie podatku drogowego na państwowych szosach.
67	1868–1878	**Akten über Weideberechtigung in Conradswalde** Akta dotyczące wypasu na łąkach w Koniecwałdzie. Potwierdzenie przywileju Jana III Sobieskiego z 1677 r. udzielonego Janowi i Gertrudzie Grünwald z Koniecwałdu. Odnowienie przywileju w 1747 r. wydanego przez Augusta III.
67 A	1868–1872	Kreisblatt Königlich Preuss. Landrathsamts Stuhm
68	1868–1942	**Geldsachen Stuhm** Sprawy finansowe kościoła w Sztumie.
69	1871–1876	**General-Akten betreffend die Ablösungs-Sachen** Akta generalne dotyczące rozwiązania lub zamiany przywilejów.
70	1871–1939	**Orgelbau in Stuhm** Budowa organów w Sztumie. Dwa projekty budowy organów.
71	1871–1944	**Verzeichniss der Firmlingen** Listy bierzmowanych w parafii w Sztumie.
72	1872–1873	**Acta das Seminaristicum zu Braunsberg** Składki na seminarium duchowne w Braniewie.
73	1872–1874	**Auseinandersetzungs-Verhandlung des Pfarrers aus Dt. Damerau** Spór ks. Hellera z Dąbrówki Malborskiej ze spadkobiercami ks. Pawłowskiego.
74	1872–1877	**Ablösungs-Sachen von Deputatholz und Torf** Zniesienie deputatu drewna i torfu.
74 A	1872–1877	**Acta betreffend die Ablösung der Reallasten von Conradswalde und Gorrki** Pisma dotyczące likwidacji świadczeń finansowych na rzecz Koniecwałdu i Górek.
75	1873–1875	**Acta betreffend das Testament der Regina Schulz aus Boenhof. Beneficium Schulz** Testament i beneficjum Reginy Schulz z Benowa.
76	1873–1880	**Bau des Pfarrhauses** Budowa nowego domu parafialnego.
77	1873–1884	**Kaplan Nowowiejski** Akta osobowe ks. Antoniego Nowowiejskiego.
78	1873–1944	**Angelegenheiten im Zusammenhang mit Pfarrländereien** Sprawy dotyczące gruntów parafialnych.
79	1874–1875	**Acta betreffend die Verlegung das Schweinemarkts in Stuhm** Akta dotyczące przeniesienia rynku świńskiego w Sztumie. Wprowadzenie podatku od psów.

80	1874–1918	**Familie Lemkowski** Akta różne dotyczące rodziny Lemkowskich z Pierzchowic.
81	1875–1877	**Ablösungs-Sachen von Deputatholz und Torf** Rozwiązanie przywileju opłat w drewnie i torfie.
82	1875–1881	**Familie von Lyskowski** Akta dotyczące kurateli nad rodziną von Łyskowskich z Wilczewa. Spis posiadanego majątku.
83	1875–1941	**Organisten in Stuhm** Pisma dotyczące zatrudnienia i wysokości wynagrodzenia organistów w parafii sztumskiej.
83A	1877–1880	**Acta betreffend die Ablösung des Decems von Stuhm** Pisma dotyczące likwidacji świadczeń finansowych na rzecz parafii w Sztumie.
84	1877–1882	**Bau des Pfarrhauses** Budowa domu parafialnego.
85	1877–1886	**Acta des katholischen Hospitals St. Spiritus betreffend die Meldungen nicht aufgenomennen Personen** Akta katolickiego szpitala Św. Ducha dotyczące osób nieprzyjętych.
86	1879–1881	**Reparatur des Vieh- und Pferdestalles** Naprawy zabudowań gospodarczych parafii sztumskiej.
87	1879–1884	**Etat für die Verwaltung des katholischen Hospitals St. Spiritus in Stuhm für das Jahr 1879 bis 1884** Sprawozdania finansowe katolickiego szpitala Św. Ducha w Sztumie w latach 1879–1884.
88	1879–1888	**Katholische Schule zu Portschweiten** Katolicka szkoła w Pierzchowicach. Wynagrodzenie nauczycieli.
89	1880	**Ablösung des Holzgeldes von Hospitalsdorf** Zniesienie deputatu drewna dla Szpitalnej Wsi.
90	1880–1885	**Acta betreffend das zum Bau der Eisenbahn abgetretenen Pfarrlandes zu Stuhm, Stuhmsdorf und Braunswalde** Dokumenty dotyczące budowy kolei i odstąpienia parceli w Sztumie, Sztumskiej Wsi i Gościszewie.
91	1880–1944	**Auszug aus dem Tauf- und Geburtsregister** Świadectwa chrztu i urodzenia.
92	1881–1921	**Bank in Portschweiten** Akta dotyczące działalności banku w Pierzchowicach.
93	1881–1931	**Verzeichniss der Firmlingen** Listy bierzmowanych w parafii w Sztumie.
94	1881–1932	**Familie Donimirski** Dokumenty dotyczące rodziny Donimirskich.
95	1882–1884	**Finanz- und Bausachen** Sprawy budowlane i finansowe dotyczące kościoła i zabudowań gospodarczych w Sztumie.
96	1882–1885	**Kirchenuhr in Stuhm** Zegar kościelny w Sztumie.
97	1883–[1894] 1925	**Acta des katholischen Hospitals St. Spiritus betreffend die Berichtigungen der Hypothekenabänderungen** Akta katolickiego szpitala Św. Ducha dotyczące zmian hipotecznych.

98	1883–1917	**Testament des Herrn Pfarrers Gaebler** Testament proboszcza Piotra Wincentego Gaeblera z 1883 roku.
99	1884–1885	**Entschädigung für das zum Bau der Eisenbahn abgenommenen Parzellen** Odszkodowanie za odstąpione parcele na budowę połączenia kolejowego Toruń – Malbork.
100	1884–1886	**Ankauf des Platzes zur Vergrösserung des Pfarrgartens** Budowa nowego ogrodzenia i zakup parceli w celu powiększenia ogrodu parafialnego.
101	1884–1903	**Ehedispensen** Dyspensy biskupa od przeszkód małżeńskich parafian sztumskich.
102	1884–1925	**Kirchenvorsteherwahl** Wybory przedstawicieli rady parafialnej w Sztumskiej Wsi.
103	1885	**Darlehen in Höhe von 600 Marken für den Gemeinderat in Stuhm** Pożyczka w wysokości 600 marek dla rady parafialnej w Sztumie.
104	1885–1887	**Bauangelegenheiten und Hebelisten der kat. Kirche in Stuhm und Stuhmsdorf** Sprawy budowlane kościoła w Sztumie i Sztumskiej Wsi.
105	1885–1887	**Testament Tollkemitt** Akta dotyczące testamentu Natalii Tollkemitt z domu Quassowski z Klecewa.
106	1885–1887	**Geldsachen** Sprawy majątkowe kościoła w Sztumie.
107	1885–1890	**Etat für die Verwaltung des katholischen Hospitals St. Spiritus in Stuhm für das Jahr 1885 bis 1890** Sprawozdania finansowe katolickiego szpitala Św. Ducha w Sztumie.
108	1885–1906	**Liste der Einnahmen und Ausgaben des Legaten** Lista dochodów i wydatków z legatów.
109	1885–1909	**Lokalkaplan zum Boenhof** Sprawy kościoła w Benowie. Lokalny wikariat.
110	1886	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie ze specjalnym uwzględnieniem języka, którym posługują się wierni.
111	1886	**Kostenanschlag zum Erweiterungsbau der kath. Schule zu Riesenburg** Rozbudowa katolickiej szkoły w Prabutach.
112	1886	**Geldsachen des Hospitals St. Spiritus in Stuhm** Sprawy finansowe szpitala Św. Ducha w Sztumie. Pożyczka na naprawę dachu.
113	1886–1887	**Hypothekendarlehen in Höhe von 9.000 Marken für Andrzej Wisniewski aus Miran** Pożyczka hipoteczna w wysokości 9.000 marek Andrzejowi Wiśniewskiemu z Miran.
114	1886–1918	**Banken in Posen und Tuchel** Sprawozdania Banku Związku Spółek Zarobkowych w Poznaniu i 50-lecie Banku Spółki w Tucholi.
115	1886–1940	**Hl. Messe in Stuhm** Sprawy dotyczące mszy w języku polskim lub niemieckim.
116	1887–1888	**Testament Donimirski** Testament Donimirskich z Czernina.
117	1887–1889	**Beneficium Biennek** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Johanna Biennek z Sadłuk.

118	1887–1943	**Bescheinigungen der Eheschliessungen** Świadectwa ślubów.
119	1888	**Testament Wittkowski** Akta dotyczące testamentu Wittkowskich z Gościszewa.
120	1888	**Aufnahme des Darlehns von 2.000 Mark zu Bauzwecke** Pożyczka w wysokości 2.000 marek na cele budowlane.
120A	1888–1890	**Pfarrstelle des bisherigen Pfarrers von Riesenburg Carl Stalinski als Pfarrer von Stuhm** Proboszcz parafii w Sztumie Carl Stalinski.
121	1889	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Lista parafian sztumskich.
122	1889	**Beneficium Donimirski** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Teofili Donimirskiej z Czernina.
123	1889–1894	**Etat für die Verwaltung der katholischen Pfarrkirche in Stuhm für das Jahr 1889 bis 1894** Sprawozdania finansowe katolickiego kościoła w Sztumie w latach 1889–1894.
124	1889–1907	**Personenstand des Hospitals St. Spiritus seit 1890** Stan personalny szpitala Św. Ducha od 1890 r.
125	1889–1941	**Pfarrvorstand Stuhm** Pisma Sądu Powiatowego w Sztumie zawiadamiające sztumską radę parafialną o sprawach finansowych.
126	1890	**Wählerliste der katholischen Kirchengemeinde Stuhm** Lista wyborców katolickiej parafii w Sztumie.
127	1890–1900	**Beneficium Kalkstein und Waisenhaus in Stuhm** Akt sprzedaży części zamku dla Fundacji Kalksteina i założenie sierocińca w Sztumie.
128	1890–1891	**Bauangelegenheiten der kath. Kirche in Stuhm. Reparatur des Pfarrhauses** Sprawy budowlane katolickiego kościoła w Sztumie. Remont domu parafialnego.
129	1890–1891	**Schulkindern** Lista dzieci przygotowujących się do nauki z wyszczególnieniem daty urodzin i języka którym się posługują.
130	1890–1893	**Auseinandersetzung des Pfarrers Stalinski mit dem Administrator Pötsch** Spór proboszcza Stalinskiego z byłym administratorem Pötschem.
131	1890–1914	**Friedhof in Konradswalde** Dokumenty między innymi w sprawie założenia cmentarza w Koniecwałdzie.
132	1890–1914	**Strafsachen unmündigen Kindern** Sprawy karne osób młodocianych.
133	1890–1925	**Predigten in Stuhm** Lista kazań wygłoszonych w kościele św. Anny w Sztumie.
134	1890–1930	**Pfarrer Neumann** Akta osobowe ks. Leo Neumanna. Świadectwa szkolne i dojrzałości.
135	1890–1942	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Lista osób należących do parafii w Sztumie.
135A	1890–1942	**Einnahmen des Pfarrers** Przychody parafialne.

136	1891	**Rudnerweide. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kat. Pfarrgebäude in Stuhm** Rudzieńskie Pole (Rudnerweide). Wpłaty na fundusz budowlany katolickiego domu parafialnego w Sztumie.
137	1891	**Calende** Świadczenia na rzecz parafii sztumskiej.
138	1891	**Hospitalsdorf. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Szpitalna Wieś. Wpłaty na fundusz remontu katolickiego domu parafialnego w Sztumie.
139	1891	**Parpahren. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Parpary. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
140	1891	**Gr. Usznitz. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Uśnice. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
141	1891	**Stuhm und Vorschlosss. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Sztum i Przedzamcze. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
142	1891	**Konradswalde. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Koniecwałd. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
143	1891	**Boehnhof. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Benowo. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
144	1891	**Weissenberg. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Biała Góra. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
145	1891	**Braunswalde. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Gościszewo. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
146	1891	**Barlewitz. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Barlewiczki. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
147	1891	**Zwanzigerweide. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Przydatki. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
148	1891	**Schweingrube. Gemeindebeitrag zur Reparatur der kath. Pfarrgebäude in Stuhm** Szwedy. Zbiórka pieniędzy na remont domu parafialnego w Sztumie.
149	1891	**Gemeindebeitrag zur Reparatur der katholischen Pfarrgebäude in Stuhm** Wpłaty na fundusz budowlany katolickiego domu parafialnego w Sztumie.
150	1891–1892	**Stuhmsdorf. Gemeindebeitrag zur Reparatur der katholischen Pfarrgebäude in Stuhm** Sztumska Wieś. Zbiórka pieniędzy na remont katolickiego domu parafialnego w Sztumie.

151	1891–1892	**Ablösung der Stolgebühren** Opłaty z tytułu *iura stolae*.
152	1891–1894	**Etat für die Verwaltung des katholischen Hospitals St. Spiritus in Stuhm für die Jahre 1891–1894** Sprawozdania finansowe katolickiego szpitala Św. Ducha w Sztumie w latach 1891–1894.
153	1891–1895	**Erweiterung des Waisenhauses auf Kosten des Rückkaufes des Gartens von Organist Wawrowski** Rozbudowa domu sierot kosztem odstąpienia ogrodu organisty Wawrowskiego.
154	1891–1896	**Beneficium Wawrowski und Mania** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Wilhelma Wawrowskiego ze Szpitalnej Wsi i Katarzyny Mania ze Sztumu.
155	1891–1902	**Erstkommunionkinder (aufgeführten Kinder polnischer Herkunft)** Dzieci pierwszokomunijne (wyszczególnione dzieci polskiego pochodzenia).
156	1891–1902	**Beläge über Einnahme und Ausgabe bei dem Kirchenbau in Stuhm** Dokumentacja dochodów i wydatków na budowę kościoła w Sztumie.
157	1891–1917	**Schule in Hohendorf** Sprawy dotyczące szkoły w Czerninie.
158	1892–1893	**Legat Donimirski** Korespondencja w sprawie spłaty legatu Donimirskich z Czernina.
159	1892–1894	**Schule in Konradswalde** Sprawy szkoły w Koniecwałdzie.
160	1892–1897	**Korrespondenz über entlassenen Gefangenen aus dem Gefängnis in Stuhm** Korespondencja o zwolnionych więźniach z więzienia w Sztumie.
161	1892–1940	**Finanziellen Angelegenheiten der Kirche in Sztumie** Sprawy finansowe kościoła w Sztumie.
162	1893	**Beneficium Gaebler** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Wincentego Gaeblera ze Sztumu.
163	1893	**Beneficium Krzywoczynski** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Marianny Józefiny Krzywoczynskiej.
164	1893–1896	**Jubiläum 50 Jahre der Ehe Majewski von Vorschloß** Jubileusz 50-lecia małżeństwa Majewskich z Przedzamcza.
165	1893–1899	**Erweiterungsbau der kath. Kirche zu Stuhm** Rozbudowa kościoła katolickiego w Sztumie.
166	1893–1932	**Kirchenvorsteherwahl** Wybory przedstawicieli rady parafialnej w Sztumie.
167	1893–1964	**Bruderschaftsmitgliedern von dem Allerheiligsten Sakramente des Altars in Stuhm** Członkowie Bractwa Św. Sakramentu w Sztumie.
168	1894–1937	**Friedhöfe** Pisma dotyczące cmentarzy w Sztumie.
169	1895	**Beneficium Wunder** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Wunder ze Sztumu.
170	1895–1896	**Schloss in Stuhm** Sprzedaż kolumn z zamku sztumskiego dla zamku w Malborku. Korespondencja Konrada Steinbrechta.

171	1895–1896	**Schloss in Stuhm** Sprawa sprzedaży zamku w Sztumie w celu założenia sierocińca.
172	1895–1901	**Schriften des Amtsgerichts in Stuhm über die Landsachen** Pisma Sądu Obwodowego w Sztumie zawiadamiające szpital Św. Ducha w Sztumie o sprawach gruntowych.
173	1895–1906	**Etat für die Verwaltung der katholischen Pfarrkirche in Stuhm für das Jahr 1895 bis 1906** Sprawozdania finansowe katolickiego kościoła w Sztumie w latach 1895–1906.
174	1895–1941	**Schriften des Amtsgerichts in Stuhm über die Landsachen** Pisma Sądu Obwodowego w Sztumie zawiadamiające radę parafialną w Sztumie o sprawach gruntowych.
175	1896	**Waisenhaus in Stuhm** Założenie sierocińca w Sztumie.
176	1896	**Beneficium Preuss** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum N. Preuss ze Sztumu.
177	1896–1897	**Akta betreffend der Pflasterung des Weges nach der Kirche** Dokumenty dotyczące brukowania drogi prowadzącej do kościoła w Sztumie.
178	1897–1898	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Lista osób należących do parafii w Sztumie.
179	1897–1941	**Sterbe- und Begraebnisregister** Świadectwa śmierci i pogrzebów.
180	1897–1948	**Taufe von Dissidenten** Sprawy chrztu innowierców, między innymi dyspensy biskupów warmińskich.
181	1898–1903	**Rejestr der Korrespondenz** Spis korespondencji.
182	1892–1914	**Erweiterungsbau der katholischen Kirche in Stuhm** Rozbudowa kościoła katolickiego w Sztumie.
183	1898–1904	**Bauangelegenheiten der kath. Kirche in Stuhm** Sprawy budowlane kościoła katolickiego w Sztumie.
184	1898–1910	**Kreissparkasse Ahaus** Sparkasse Ahaus i rozliczenia ze spłatą długów.
185	1899	**Acta betreffend die Erweiterung der Kirche in Stuhm** Akta dotyczące rozbudowy kościoła w Sztumie. Dokument dotyczący położenia kamienia węgielnego w kościele w Sztumie dnia 17 sierpnia 1899 r.
186	1899	**Beitrag für den Kirchenbau in Stuhm pro 1899** Wpłaty pieniężne na budowę kościoła w Sztumie w 1899 r.
187	1899–1900	**Liste der kat. Gemeindemitglieder der Stadt Stuhm, die Steuer auf dem Bau der Kirche zahlen** Lista mieszkańców płacących podatek na budowę kościoła w Sztumie.
187A	1899–1900	**Biblische Archäologie nach Prof. Dr. Scholz** Archeologia biblijna według prof. dr. Scholza.
188	1900–1901	**Altäre** Akta dotyczące ołtarzy kościoła w Sztumie.
189	1900–1906	**Cassa-Buch** Księga kasowa.
190	1900–1912	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Lista osób należących do parafii w Sztumie.

191	1901	**Beneficium Rybitzki** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Józefiny Rybitzki.
192	1901–1902	**Prozess Stalinski-Porsch** Sprawa procesowa proboszcza Stalinskiego przeciwko Karolowi Porsch.
193	1901–1941	**Glocken** Dzwony kościoła św. Anny w Sztumie.
194	1902–1903	**Beneficium Radomski** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Radomskiego w Sztumie.
195	1902–1904	**Abtretung von Pfarrland zum Wärterhaus** Odstąpienie parceli na budowę domków dla drożników kolejowych.
196	1902–1930	**Pachtverträge** Akty dzierżawne.
197	1902–1947	**Gesellen- und Lehrlingsrolle der Tischlerinnung zu Stuhm** Lista czeladników i uczniów stolarskich w Sztumie.
198	1903–1904	**Streit um die Einführung des Pfarrer Erich Gross aus Tiefensee** Spór o wprowadzenie proboszcza Ericha Gross do Tywęz.
199	1903–1910	**Schule in Hohendorf** Szkoła w Czerninie.
200	1903–1913	**Korrespondenz in Bildungsfragen von Kindern. Einzelfälle** Korespondencja w wychowawczych sprawach dzieci. Pojedyncze przypadki.
201	1903–1944	**Acta betr. Aufbietungen** Poświadczenia wygłoszonych zapowiedzi przedślubnych.
202	1903–1961	**Gebühren für die Sitze in den Kirchenbänken** Opłaty za ławki w kościele w Sztumie.
203	1904–1924	**Vormundschaftssachen** Młodzież kierowana przez sądy w celach wychowawczych do rodzin za pośrednictwem miejscowego proboszcza.
204	1904–1940	**Allgemeine Fürsorge und Erziehungsachen für verwahrloste Kinder. Waisenhaus** Opieka nad sierotami i ogólne sprawy dotyczące działalności sierocińca.
205	1905	**Kirchensteuer-Liste der kat. Bewohner Stuhm** Lista wiernych i sprawy podatków parafii katolickiej w Sztumie
206	1905	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
207	1905–1906	**Auszug aus der Waisenliste der Stadt Stuhm** Zatrudnienie personelu i wyciąg z listy sierot w Sztumie.
208	1905–1914	**Aufbietungen** Zapowiedzi przedślubne.
209	1905–1920	**Conto-Buch Talarowski in Stuhm** Książeczka oszczędnościowa Talarowskiego ze Sztumu.
210	1905–1940	**Waisenhaus in Stuhm** Sierociniec w Sztumie.

210a	1906	**Beneficium Willem** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum Rudolfa Willem.
211	1906–1908	**Friedhof in Stuhm** Pozwolenie dotyczące otwarcia nowego cmentarza w Sztumie. Regulamin cmentarza.
212	1906–1907	**Reallastenablösung von Bönhof** Rozwiązanie obciążeń finansowych w Benowie.
213	1906–1943	**Austritt aus der Kirche** Wystąpienia z Kościoła katolickiego.
214	1907	**Abschrift der Testamente der Frau Magdalena Sombrowski geb. Grochowski** Odpis testamentu Magdaleny Sombrowskiej z d. Grochowska.
215	1907	**Beneficium Adrian** Dokumenty dotyczące erekcji beneficjum panny Wiktorii Adrian.
216	1907	**Erbfall Rudolf Willem** Sprawy spadkowe po Rudolfie Willem.
217	1908–1909	**Änderung der Verlauf der Grenze und Entschädigung** Zmiana przebiegu granicy, przeniesienie płotu i sprawa odszkodowania.
218	1908–1913	**Erweiterungsbau des Vikarienhauses zu Stuhm** Rozbudowa domu dla wikarych i organisty. Konkurs G. Berkau.
219	1908–1913	Acta betr. Aufbietungen Księga zapowiedzi przedślubnych parafii sztumskiej.
220	1908–1922	**Waisenhaus und die Pflegekinder** Młodzież kierowana przez sierociniec do pracy w celach wychowawczych do różnych zakładów.
221	1908–1924	**Sparrkassebuch** Książeczka oszczędnościowa Sparkasse w Sztumie dotycząca legatu Kowalskiego ze Starego Targu.
222	1909–1910	**Kirchensteuer-Liste der kath. Bewohner Stuhm** Lista wiernych i sprawy podatków parafii katolickiej w Sztumie.
223	1909–1914	**Kirchensteuer-Liste der kath. Bewohner Stuhm** Lista wiernych i sprawy podatków parafii katolickiej w Sztumie.
224	1909–1917	**Mitgliederverzeichnis der Mäßigkeitsbruderschaft in Stuhm** Członkowie Towarzystwa Trzeźwości w Sztumie.
225	1909–1920	**Neubau ein Organisten- und Kaplaneigebäude bei der katholischen Kirche in Stuhm** Budowa domu wikarych i organisty. Prowizoryczne plany budowlane.
226	1910	**Pfarrmission im 1910 Jahre** Misja parafialna z 1910 r.
227	1910–1912	**Testament Sadowski** Testament wdowy Marianny Sadowskiej i małżeństwa Gromek.
228	1910–1912	**Eigentumssachen der Kirche in Stuhm: Mühlenbesitzer R. Talarowski** Sprawy majątkowe kościoła w Sztumie: właściciel młyna R. Talarowski.
229	1910–1929	**Kostenanschlag zum Neubau eines Wohnhauses für die kath. Pfarrei Stuhm** Kosztorys budowy domu parafialnego i organistówki dla katolickiej parafii w Sztumie. 3 Plany.

230	1911	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
231	1911–1916	**Schule in Hohendorf** Szkoła w Czerninie.
232	1911–1920	**Cassa-Buch** Księga kasowa.
233	1912	**Bauangelegenheiten der kath. Kirche in Stuhm. Reparatur des Pfarrhauses** Sprawy budowlane katolickiego kościoła w Sztumie. Remont domu parafialnego.
234	1912	**Kirchensteuer-Liste der kath. Bewohner Stuhm** Lista wiernych i sprawy podatków parafii katolickiej w Sztumie.
235	1912	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
236	1912–1913	**Beläge zur Baukassenrechnungen 1912** Rachunki szczegółowe dotyczące budowy domu wikariatki i organistówki.
237	1912–1916	**Allgemeine Angelegenheiten. Rundschreiben** Sprawy ogólne. Okólniki.
238	1912–1924	**Gefängnis in Stuhm** Korespondencja w sprawie budowy nowego więzienia w Sztumie.
239	1913	**Verzeichnis der Gefirmten in Hohenstein in Ostpreussen** Lista konfirmantów w Olsztynku.
240	1913–1916	**Seelsorge des Militärs** Duszpasterstwo wojskowe.
241	1914	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
242	1914–1931	**Aktivitäten der Verbände und Caritas** Działalność stowarzyszeń i Caritas.
243	1914–1935	**Versetzungen, Beurlaubungen, Beichtvollmachten usw.** Przeniesienia, urlopy, jurysdykcja do sprawowania sakramentu pokuty itd.
244	1915	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
245	1915	**Stadtratswahlen in Stuhm** Wybory do Rady Miejskiej w Sztumie.
246	1915–1918	**Gedenkblatt** Gazetka pamiątkowa.
247	1915–1932	**Fragen und Bitten an den Pfarrer aus Stuhm** Listy i prośby kierowane do proboszczów sztumskich.
248	1915–1943	**Kriegsleistungen** Obciążenia wojenne.
249	1916	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.

250	1916	**Kirchensteuerliste für das Jahr 1916** Podatki kościelne za rok 1916.
251	1916–1919	**Korrespondenz von Leo Neumann in Hohenstein/Ostpr.** Korespondencja ks. Leo Neumann proboszcza w Olsztynku w Prusach Wschodnich.
252	1917–1918	**Blitzableiteruntersuchung und Kupferbedachungsteile betreffend der katholischen Kirche zu Stuhm** Piorunochron na budynkach kościelnych kościoła katolickiego w Sztumie.
253	1917–1918	**Kirchensteuer-Liste der kath. Bewohner Braunswalde** Lista osób płacących podatki kościelne w Gościszewo.
254	1917–1924	**Bauangelegenheiten der kath. Kirche in Stuhm. Reparatur der Pfarrgebäuden** Sprawy budowlane budynków parafialnych w Sztumie.
255	1915–1940	**Kirchliche Statistik** Statystyka parafii sztumskiej.
256	1918	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
257	1918–1931	**Mischehen** Sprawy małżeństw miesznych.
258	1919	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
259	1919–1920	**Acta betr. Aufbietungen** Księga zapowiedzi przedślubnych parafii sztumskiej.
260	1919–1925	**Kirchensteuer-Liste der kath. Bewohner Stuhm** Lista wiernych i sprawy podatków parafii katolickiej w Sztumie
261	1919–1935	**Vormundschaftssachen** Młodzież kierowana przez sądy w celach wychowawczych do rodzin rolniczych w okolicach Sztumu za pośrednictwem miejscowego proboszcza.
262	1919–1937	**Korrespondenz und Rechnungen von Leo Neumann** Korespondencja i rachunki ks. dziekana Leona Neumanna.
263	1919–1937	**Angelegenheiten über die Erneuerung der katholischen Kirche in Stuhm** Sprawy remontowe i porządkowe dotyczące kościoła katolickiego w Sztumie.
264	1920–1934	**Seelsorge** Duszpasterstwo polskojęzyczne w Sztumie.
265	1921	**Kostenanschlag über Abtragen, Reinigen, Reparatur, Hochintonation und Neueinstimmung der Orgel in der katholischen Kirche** Informacja o stanie zachowania organów w kościele św. Anny w Sztumie. Oferta cenowa mistrza organowego Otto Wróblewskiego z Gdańska.
266	1921	**Kostenanschlag über Herstellung einer elektr. Beleuchtungsanlage in der kath. Kirche in Stuhm** Kosztorys w celu założenia światła elektrycznego w kościele katolickim w Sztumie.
267	1921	**Beschlagnahme sogenannter Werkwohnungen** Konfiskata pracowniczych mieszkań.
268	1921–1925	**Ehescheidungen** Sprawy rozwodowe.
269	1921–1927	Acta betr. Aufbietungen Księga zapowiedzi przedślubnych parafii sztumskiej.

270	1921–1929	**Missionen. Missionsbericht** Misje. Sprawozdanie z misji.
271	1922	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
272	1922–1936	**Fronleichnahmprozession in Stuhm** Procesje Bożego Ciała w Sztumie.
273	1923	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
274	1923–1942	**Lehrverträge und Anträge zur Gesellenprüfung** Przygotowania do zawodu szewca i egzaminów czeladniczych.
275	1923–1943	**Liste der Schuhmachergesellen** Wykaz czeladników szewskich pobierających nauki zawodu.
276	1924	**Versicherung** Ubezpieczenia.
277	1924	**Voranschlag für die kirchliche Vermögensverwaltung in der katholischen Kirchengemeinde Stuhm für das Jahr 1924** Kosztorys. Zarządzanie majątkiem kościoła katolickiego w Sztumie w 1924 r.
278	1924	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
279	1925	**Meine Romfahrt vom 6 September bis 8 Oktober 1925. Von Johannes Zink, Kaplan** Wspomnienia z podróży ks. Jana Zinka do Rzymu od 6 września do 8 października 1925 r.
280	1925	**Jugendsonntag** Msza i kolekta niedzielna dla młodzieży.
281	1925–1926	**Neuer Garten** Akta dotyczące założenia nowego ogrodu.
282	1925–1927	**Wählerliste der katholischen Kirchengemeinde Stuhm** Lista wyborców katolickiej parafii w Sztumie.
283	1925–1940	**Eigentumsangelegenheiten der katolischen Kirche in Stuhm** Sprawy majątkowe kościoła katolickiego w Sztumie za lata 1925–1940.
284	1926	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
285	1926–1939	**Finanzielle Angelegenheiten der Kirche in Stuhm** Sprawy finansowe kościoła katolickiego w Sztumie.
286	1926–1941	**Bank in Portschweiten** Akta generalne dotyczące działalności banku w Pierzchowicach
287	1927	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
288	1927–1939	Acta betr. Aufbietungen Księga zapowiedzi przedślubnych parafii sztumskiej.
289	1929	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
290	1930	**Wählerliste der katholischen Kirchengemeinde Stuhm** Lista wyborców katolickiej parafii w Sztumie.
291	1930	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.

292	1930–1940	**Visitationsbericht über die Pfarrei Kalwe, Riesenburg und Stuhm** Protokoły wizytacyjne kościoła w Sztumie, Kalwie i Prabutach.
293	1933–1935	**Beziehungen katholischen Kirche und Nationalsozialismus** Relacje Kościół katolicki a narodowy socjalizm.
294	1933–1941	**Verzeichnis der Steuerberechtigten der Pfarrgemeinde Stuhm** Lista osób płacących podatki w parafii Sztum.
295	1935–1941	**Tagebuch über die Einnahmen der kirchl. Vermögensverwaltung in der kath. Kirchengemeinde Stuhm** Sprawozdania dzienne o dochodach kościelnych w Sztumie.
296	1937–1940	**Sparkassebuch Mogilski** Książeczka oszczędnościowa Sparkasse w Sztumie dotycząca beneficjum Mogilskiego katolickiej wspólnoty parafialnej ze Starego Targu.
297	1938	**Personenstands- und Betriebsaufnahme** Stan personalny kościoła katolickiego w Sztumie.
298	1939–1943	**Tauf- Ehe- und Sterbebücher** Księgi metrykalne.
299	1940–1943	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Wykaz wiernych parafii w Sztumie.
300	1948–1968	**Opłaty za pochówki** Opłaty za miejsce pochówku na cmentarzu przy ul. Nowowiejskiego.
301	1950–1951	**Ochrzczeni** Lista ochrzczonych w Sztumie.
302	1951–1958	**Zapowiedzi przedślubne** Księga zapowiedzi przedślubnych parafii sztumskiej.
303	1958–1968	**Zapowiedzi przedślubne** Księga zapowiedzi przedślubnych parafii sztumskiej.
304	1969–1972	**Korespondencja** Dziennik korespondencji parafii sztumskiej.
305	1978	**Intencje mszalne** Księga intencji mszalnych.
306	ca. 1933	**Stammrolle der Tischler-Kreispflichtinnung zu Stuhm** Spis stolarzy w Sztumie należących do Powiatowego Związku Stolarzy.
307	Brak daty	**Hochzeit Zeitungen zur Vermählung von Fräulein Hedwig Nowert mit Herrn Raimund Ratza und Adeleid Weiland mit S. von Borziskowski** Gazetka ślubna.
308	Brak daty	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Wykaz wiernych parafii w Sztumie.
309	Brak daty	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
310	Brak daty	**Kommunikantenliste des Kirchspiels Stuhm** Listy komunikujących w parafii w Sztumie.
ARCHIWUM DZIEKAŃSKIE		
311	1806–1889	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Pestlin** Dokumenty dziekańskie dotyczące parafii w Postolinie.
312	1809–1880	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Kalwe** Dokumenty dziekańskie dotyczące parafii w Kalwie.

313	1818–1873	**Kalende der evangelischen Einsassen zu Stuhmsdorf** Pisma dotyczące świadczeń finansowych ewangelików ze Sztumskiej Wsi.
314	1848–1921	**Predigte** Kazania.
315	1840–1909	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Tiefenau** Dokumenty dziekańskie dotyczące parafii w Tychnowach.
316	1840–1890	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Deutsch Damerau** Dokumenty dziekańskie dotyczące parafii w Dąbrówce Malborskiej.
317	1841–1895	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Stuhm** Dokumenty dziekańskie dotyczące parafii w Sztumie.
318	1841–1898	**Akta decanalia betreffend die Kirche zu Marienwerder** Akta dziekańskie dotyczące budowy kościoła katolickiego w Kwidzynie.
319	1859–1899	**Acta betreffend von Bau der Kirche in Stuhmsdorf** Akta dotyczące budowy kościoła w Sztumskiej Wsi.
320	1860–1862	**Filialkirche in Peterswalde** Sprawy budowlane kościoła filialnego w Pietrzwałdzie.
321	1861–1883	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Boenhof** Dokumenty dziekańskie dotyczące parafii w Benowie.
322	1870–1899	**Katholische Schule in Stuhmsdorf** Sprawy parafialne dotyczące szkoły w Sztumskiej Wsi.
323	1872–1887	**Akta decanalia betreffend die Pfarre zu Rehhof. Grundstück in Zieglershuben** Dokumenty dziekańskie parafii w Ryjewie. Parcela w Cegiełkowie.
324	1874–1876	**Acta betreffend die Decemablösung von Stuhmsdorf** Pisma dotyczące likwidacji świadczeń finansowych na rzecz parafii w Sztumskiej Wsi.
325	1879–1880	**Kirche in Pestlin** Akta dotyczące spraw budowlanych, remontów i wyposażenia kościoła w Postolinie.
326	1885	Verpachtung des Pfarrlandes in Pestlin an Antoni Wardecki Dzierżawa ziemi parafialnej Antoniemu Wardeckiemu w Postolinie.
327	1888–1894	**Etat für die Verwaltung der katholischen Filialkirche in Stuhmsdorf für die Jahre 1889 bis 1894** Sprawozdania finansowe kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi w latach 1889–1894.
328	1892–1896	**Bausachen der Kirche in Stuhmsdorf** Korespondencja dotycząca remontu kościoła w Sztumskiej Wsi.
329	1893–1918	**Schulangelegenheiten der Schule in Konradswalde und anderen katholischen Schulen** Szkoła w Koniecwałdzie i pojedyncze pisma w sprawie innych szkół katolickich.
330	1894–1895	**Streit zwischen dem Gemeinderat in Stuhm und Bewohner in Konradswalde** Spór miedzy radą parafialną w Sztumie a mieszkańcami w Koniecwałdzie.
331	1894–1899	**Pfarrländereien in Braunswalde und Konradswalde** Grunty parafialne w Gościszewie i Koniecwałdzie. Pozwolenia na przejazd i drenaż.

332	1894–1900	**Etat für die Verwaltung der katholischen Filialkirche in Stuhmsdorf für die Jahre 1895 bis 1900** Sprawozdania finansowe kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi w latach 1895–1900.
333	1898–1910	**Feststellung des kirchlichen Vermögens in Kalwe** Kościelny majątek w Kalwie.
334	1898–1918	**Kostenanschlag über Abtragen, Reinigen, Hochintonation und Neueinstimmung der Orgel in der katholischen Kirche in Stuhmsdorf** Rachunki kościoła w Sztumskiej Wsi i sprawy związane z organami w kościele filialnym.
335	1900–1912	**Katholische Schule zu Stuhmsdorf** Katolicka szkoła w Sztumskiej Wsi. Sprawy finansowe i budowlane.
336	1901–1918	**Etat für die Verwaltung der katholischen Filialkirche Stuhmsdorf** Sprawozdania finansowe dotyczące kościoła w Sztumskiej Wsi w 1901 i 1913 r.
337	1903–1925	**Filialkirche Stuhmsdorf** Akta dotyczące remontu kościoła w Sztumskiej Wsi.
338	1904–1905	**Waisenliste der kath. Waisenkinder in der Gemeinde Stuhmsdorf** Lista katolickich sierot w gminie Sztumska Wieś.
339	1911	**Wahlliste der Filialgemeinde Stuhmsdorf** Wybory członków rady parafialnej w Sztumskiej Wsi.
340	1917	**Pfarrangehörige des Kirchspiels Stuhm** Lista parafian dekanatu sztumskiego – Przedzamcze w Sztumie i Sztumskie Pole.
341	1917	**Wahlliste der Filialgemeinde Stuhmsdorf** Wybory członków rady parafialnej w Sztumskiej Wsi.
341A	1918	**Urkunde über die Teilung des Dekanates Stuhm und die Errichtung des Dekanats Christburg** Podział dekanatu Sztum i założenie dekanatu dzierzgońskiego.
Księgi rachunkowe parafii w Sztumie		
342	1807–1840	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für die Jahre 1807–1840.
343	1839–1842	Beläge zu den Rechnungen der Kirche zu Stuhm für das Jahr 1841.
344	1842–1843	Beläge zu den Rechnungen der Kirche zu Stuhm für das Jahr 1842.
345	1846–1847	Beläge zu den Rechnungen der Kirche zu Stuhm für das Jahr 1846.
346	1847–1848	Beläge zu den Rechnungen der Kirche zu Stuhm für das Jahr 1847.
347	1848–1849	Beläge zu den Rechnungen der Kirche zu Stuhm für das Jahr 1848.
348	1850–1851	Beläge zu den Rechnungen der Kirche zu Stuhm für das Jahr 1850.
349	1873–1874	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1876.
350	1874–1875	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1874.
351	1877–1878	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1877.
352	1878–1881	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1879.

353	1884–1885	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1884.
354	1886–1887	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1886.
355	1891–1892	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1891.
356	1892–1893	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1892.
357	1893–1894	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1893.
358	1894–1895	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1894.
359	1895–1896	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1895.
360	1896–1897	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1896.
361	1897–1898	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1897.
362	1898–1899	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1898.
363	1899–1900	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1899.
364	1900–1901	Beläge zu den Rechnungen der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1900.
365	1900–1901	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1900.
366	1901–1902	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1901.
367	1902–1903	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1902.
368	1903–1904	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1903.
369	1904–1905	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1904.
370	1905–1906	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1905.
371	1906–1907	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1906.
372	1907–1908	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1907.
373	1908–1911	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1908.
374	1909–1911	Rechnung und Beläge über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1909.
375	1910–1915	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1910.
376	1911–1913	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1911.

377	1912–1914	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1912.
378	1913–1917	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1913.
379	1913–1918	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1916.
380	1914–1916	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1914.
381	1916–1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für die Jahre 1916, 1917, 1918.
382	1916–1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für die Jahre 1916, 1917, 1918.
383	1919–1926	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1919–1926.
384	1921	Beläge zu den Rechnungen der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1921.
385	1924–1931	Beläge zu den Rechnungen der Pfarrkirche zu Stuhm für die Jahre 1924–1931.
385A	1929–1947	Księga przechowawcza testamentów.
386	1935–1938	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für die Jahre 1935–1936.
386A	1938	Lista parafian z uwzględnieniem miejscowości.
387	1939	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1939.
388	1940–1941	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm pro 1940.
389	1940–1943	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für das Jahr 1940.
390	1941–1942	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Pfarrkirche zu Stuhm für die Jahre 1941, 1942.
BENEFICJA – RACHUNKI		
391	1864–1865	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1864.
392	1865–1866	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1865.
393	1870–1871	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1870.
394	1871–1872	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1871.
395	1875–1877	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1875.
396	1879–1881	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1879.
397	1881–1882	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1881.
398	1882–1884	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1882.
399	1883–1884	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1883.
400	1887–1888	Benefizien- und Ablösungsrechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1887.
401	1891–1892	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1891.
402	1893–1894	Benefizien- Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1893.
403	1894	Benefizien-Rechnungen und Beläge der Kirche zu Stuhm im Jahre 1894.
404	1894–1895	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1894.
405	1896–1918	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1896.
406	1897–1899	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1897.
407	1897–1905	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm.

408	1898–1899	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1898.
409	1899–1900	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1899.
410	1900–1901	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1900.
411	1901–1902	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1901.
412	1902–1904	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1902.
413	1903–1904	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1903.
414	1904–1905	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1904.
415	1905–1906	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1905.
416	1906–1909	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1906.
417	1907–1908	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1907.
418	1908–1910	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1908.
419	1909–1911	Benefizien- und Baukassen Rechnungen in Stuhm 1909.
420	1910–1912	Benefizien- und Baukassen Rechnungen in Stuhm 1910.
421	1937–1941	Rechnung über die Benefizien nebst Stelleninhaberfonds des Pfarrers bei der Kirche in Stuhm.
422	1911	Benefizien- und Baukassen Rechnungen in Stuhm 1911.
423	1912–1915	Benefizien- und Baukassen Rechnungen in Stuhm 1912.
424	1913–1914	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1913.
425	1913–1916	Benefizien- und Baukassen Rechnungen in Stuhm 1914.
426	1915–1916	Benefizien- und Baukassen Rechnungen in Stuhm 1915.
427	1916–1920	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1916.
428	1917–1920	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1917.
429	1918–1920	Benefizien-Rechnungen der Kirche zu Stuhm im Jahre 1918.
430	1938–1941	Rechnung über die Benefizien nebst Stelleninhaberfonds des Pfarrers bei der Kirche in Stuhm für das Jahr 1938.
Księgi rachunkowe sierocińca von Kalksteina w Sztumie		
431	1904–1905	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhause zu Stuhm für das Jahr 1904.
432	1912–1913	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhause zu Stuhm für das Jahr 1912.
433	1913–1914	Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhaus zu Stuhm 1913–1914.
434	1915–1918	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhaus zu Stuhm 1915.
435	1915–1918	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhaus zu Stuhm 1916.
436	1918–1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhaus zu Stuhm 1918.
437	1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem kath. Waisenhaus zu Stuhm 1919.
Księgi rachunkowe szpitala św. Ducha w Sztumie		
438	1807–1810	Jahresrechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1809–1810.
439	1810	Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 1810 zu Stuhm.
440	1810	Rechnung pro Juni 1810 bis zum Tage der Übergabe den 17 Dezember 1810 von dem katholischen Hospital.
441	1810–1815	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1810–1811.

442	1811–1812	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1811–1812.
443	1812–1813	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1812–1813.
444	1813–1814	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital pro 1813–1814 und Ausgabe Beläge.
445	1813–1815	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1813–1814.
446	1814	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 06.–12.1814. Beläge.
447	1815–1816	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1815.
448	1816	Beläge zur katholischen Hospitalsrechnung pro 1816.
449	1816–1817	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1816.
450	1817	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital pro 1817 und Ausgabe Beläge.
451	1818	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospitalskasse pro 1818.
452	1818	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital pro 1818.
453	1818	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitalsrechnung pro 1818.
454	1818–1822	Einnahme Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung der Stadt Stuhm pro 1822.
455	1819	Rechnung des katholischen Hospitals für das 2-te halbe Jahr 1819.
456	1819–1820	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 2-tes halbes Jahr 1819.
457	1819–1820	Ausgabe Beläge zur Jahresrechnung des katholischen Hospitals pro 1820.
458	1819–1820	Einnahme Beläge zur katholischen Hospitals. Rechnung pro 2-tes halbes Jahr 1819.
459	1819–1820	Rechnung des katholischen Hospitals für das 2-te halbe Jahr 1819.
460	1819–1821	Jahresrechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1820.
461	1819–1821	Rechnung über Einnahme bei dem katholischen Hospital in Stuhm für das Jahr 1821.
462	1819–1825	Heberegister von den bei der katholischen Hospital – Kasse erhobenen Zinsen pro 1819–1824.
463	1819–1827	Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 1819–1827.
464	1819–1830	Heberegister der katholischen Hospitals 1819–1830.
465	1820	Einnahme Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung der Stadt Stuhm pro 1820.
466	1820	Jahresrechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1820.
467	1821	Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 1821.
468	1821	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für die Zeiten vom 06. bis 12.1821.
469	1821	Einnahme Beläge zur katholischen Hospital. Rechnung pro 1821 vom 01. Januar bis Juni.
470	11821	Rechnung über die Verwaltung der katholischen Hospital – Kasse pro 01.–06.1821.
471	1821	Rechnung des katholischen Hospitals für das 1-te halbe Jahr 1821.
472	1821–1834	Notaten über die Jahresrechnungen des katholischen Hospitals zu Stuhm für das Jahr 1821 bis 1831.

473	1822	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung der Stadt Stuhm pro 1822.
474	1822	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1822.
475	1823	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1823.
476	1823	Rechnung des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1823.
477	1823	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospital – Kassen Rechnung der Stadt Stuhm pro 1823. Jacob Stromidel klagt wegen zu viel bezahlen Zinsen.
478	1824	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1824.
479	1824	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung der Stadt Stuhm pro 1824.
480	1825	Einnahme Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 1825.
481	1825	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1825.
482	1826	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1826.
483	1826	Einnahme und Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 1826.
484	1827	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1827.
485	1827–1828	Ausgabe Beläge des katholischen Hospitals der Stadt Stuhm pro 1828.
486	1828	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1828.
487	1828	Hebe Register der katholischen Hospitalzinsen vom Jahre 1819 bis 1827.
488	1828–1829	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospital – Rechnung der Stadt Stuhm pro 1829.
489	1829	Hebe Register der katholischen Hospitalszinsen vom Jahre 1819 bis 1829.
490	1829	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1829.
491	1830	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1830.
492	1830–1831	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung pro 1830.
493	1831	Ausgabe Beläge zur katholischen Hospitals Rechnung der Stadt Stuhm pro Januar bis August 1831.
494	1831	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1831 vom 15-ten August bis Januar1831.
495	1831	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1831.
496	1831–1832	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1831.
497	1832–1833	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1832.
498	1833–1835	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1833.
499	1834	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital in Stuhm für das Jahr 1834.

500	1835–1837	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1835.
501	1836	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1836.
502	1836–1837	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1836.
503	1836–1839	Beläge über Einnahme und Ausgabe bei der Hospital – Kasse pro 1839.
504	1837–1838	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1838.
505	1838	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1838.
506	1839–1840	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1839.
507	1840–1841	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital in Stuhm pro 1840.
508	1841–1842	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital pro 1842. Ausgabe Beläge.
509	1841–1843	Rechnung bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1841–1843.
510	1842–1843	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1842.
511	1843–1844	Heberegister pro 1843 und 1844.
512	1844–1845	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1844.
513	1844–1845	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1844.
514	1845–1846	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital in Stuhm für das Jahr 1845.
515	1846–1847	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1846. 8 Ausgabe Beläge.
516	1847–1848	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse für das Jahr 1847.
517	1848	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital pro 1848.
518	1849–1850	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der kathholischen Hospital in Stuhm pro 1849.
519	1850–1851	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1850.
520	1851–1853	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital – Kasse pro 1851.
521	1852–1853	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der katholischen Hospital pro 1852.
522	1888–1889	Rechnung und Beläge des Hospitals St. Spiritus zu Stuhm pro 1888.
523	1891–1892	Beläge zu den Rechnungen des Hospitals St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1891.
524	1891–1892	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1891.
525	1893–1894	Beläge zu den Rechnungen des Hospital St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1893.

526	1893–1894	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus in Stuhm für das Jahr 1893.
527	1894	Notaten zur Rechnung des Hospitals zu Stuhm für das Jahr 1893.
528	1895	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus Stuhm 1895.
529	1895–1896	Beläge zu den Rechnungen für das Hospital St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1895.
530	1896–1897	Beläge zu den Rechnungen für das Hospital St. Spiritus in Stuhm für das Jahr 1896.
531	1896–1897	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus Stuhm 1896.
532	1897–1898	Beläge zu den Hospital – Rechnungen Stuhm 1897.
533	1897–1898	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1897.
534	1898–1899	Beläge zu den Rechnungen des Hospitals St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1898.
535	1898–1899	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1898.
536	1899–1900	Beläge zu den Rechnungen des Hospitals St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1899.
537	1899–1900	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1899.
538	1900	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital zu Stuhm für das Jahr 1900.
539	1900–1901	Beläge zu den Rechnungen des Hospitals St. Spiritus für das Jahr 1900.
540	1901–1902	Beläge zu den Hospital – Rechnungen Stuhm 1901.
541	1901–1902	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1901.
542	1902–1903	Beläge über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus in Stuhm für das Jahr 1902.
543	1902–1903	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1902.
544	1903–1904	Beläge zu den Hospital – Rechnungen Stuhm 1903.
545	1903–1904	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1903.
546	1904	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital zu Stuhm für das Jahr 1904.
547	1904–1905	Beläge zu den Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital zu Stuhm für das Jahr 1904.
548	1905–1906	Beläge über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus in Stuhm 1905.
549	1905–1906	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem katholischen Hospital St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1905.
550	1906–1907	Beläge über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus in Stuhm für das Jahr 1906.
551	1906–1907	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1906.

552	1907	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital für das Jahr 1907.
553	1907–1908	Beläge über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm für das Jahr 1907.
554	1908–1910	Beläge für die Hospital – Rechnungen Stuhm 1908.
555	1908–1910	Hospital – Kasse – Rechnung Stuhm 1908.
556	1909–1911	Beläge zu den Hospital – Rechnungen Stuhm 1909.
557	1909–1911	Rechnung der Hospital – Kasse von Stuhm 1909.
558	1910–1912	Beläge für die Hospital – Rechnungen Stuhm 1910.
559	1910–1912	Hospital – Kasse – Rechnung Stuhm 1910.
560	1911–1912	Beläge zur Hospital – Rechnung Stuhm 1911.
561	1911–1915	Hospital – Rechnungen Stuhm 1911.
562	1912	Hospital – Rechnungen Stuhm 1912.
563	1912–1913	Beläge zur Hospital – Rechnung Stuhm 1912.
564	1913	Beläge für die Hospital – Rechnungen Stuhm 1913.
565	1913	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus Stuhm 1913.
566	1914–1915	Beläge zu den Hospital Rechnungen Stuhm 1914.
567	1914–1917	Hospital – Rechnung Stuhm 1914.
568	1915–1916	Beläge zur Hospital – Rechnung Stuhm 1915.
569	1915–1917	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei dem Hospital St. Spiritus zu Stuhm 1915.
570	1939–1941	Beläge und Tagebücher für die Rechnungen des Hospitals bei der Pfarrkirche in Stuhm für die Jahre 1938, 1939, 1940 und 1941.
Księgi rachunkowe kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi		
571	1816–1854	Acta enthaltend die Jahres Rechnungen der Kirchen Kasse in Stuhmsdorf pro 1816–1818.
572	1855–1864	Jahres Rechnungen der Kirche in Stuhmsdorf pro 1855–1863.
573	1864–1865	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1864.
574	1870–1872	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1871.
575	1875–1877	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1875.
576	1879–1881	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1879.
577	1881–1882	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1881.
578	1882–1884	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1882.
579	1883–1885	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1883.
580	1884–1885	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1884.
581	1888–1890	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1890.

582	1889–1890	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1889.
583	1889–1894	Rechnung bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1890
584	1891	Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1891.
585	1892–1893	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1892.
586	1893–1894	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1893.
587	1894–1895	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1894.
588	1895–1896	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1895.
589	1896–1897	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1896.
590	1898–1899	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1898.
591	1899–1900	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1899.
592	1901–1902	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1901.
593	1902–1903	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1902.
594	1903–1904	Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1903.
595	1903–1904	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1903.
596	1904–1906	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1904.
597	1905–1906	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1905.
597A	1906–1907	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1906.
598	1906–1907	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1907.
599	1908–1910	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1908.
600	1909–1912	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1909.
601	1910–1912	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1910.
602	1911–1913	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1911.
603	1912–1914	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1912.
604	1913	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1913.
605	1913–1917	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1913.

606	1915–1917	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1915.
607	1916–1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1916.
608	1917–1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1917.
609	1918–1919	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1918.
610	1938–1942	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Stuhmsdorf für das Jahr 1938–1942.

ZASOBY ARCHIWUM PARAFII ŚW. ANNY W SZTUMIE

STRESZCZENIE

W zasobach Archiwum Diecezji Elbląskiej w Elblągu przechowywane są dokumenty archiwalne parafii św. Anny w Sztumie. Artykuł prezentuje uporządkowany i zinwentaryzowany zbiór dokumentów wytworzonych od końca XVIII w. do XX w. W aktach znajdujemy dokumenty dotyczące między innymi historii parafii i kościoła, wizytacji biskupich i dziekańskich, personaliów duchowieństwa i nauczycieli, duszpasterstwa, majątku parafii, beneficjów, remontów kościoła i jego wyposażenia, nauczania w Sztumie i w okolicznych wioskach, cmentarzy katolickich, ruchu stowarzyszeniowego i wyborów do rad parafialnych.

RESOURCES OF THE ARCHIVES OF THE SAINT ANNA PARISH IN SZTUM

SUMMARY

The archives of the Diocese in Elbląg, consist of the archival documents of the parish of St. Anna in Sztum. The article presents a structured and inventoried collection of documents created from the end of the 18th century to the 20th century. The documents include, inter alia, the history of the parish and church, bishops and dean's visits, personal data of the clergy and teachers, pastoral work, parish assets, benefits, church renovations and its equipment, teaching in Sztum and nearby villages, Catholic cemeteries, association movement and elections to the parish councils.

ARCHIVBESTÄNDE DER ST. ANNEN-PFARRGEMEINDE IN STUHM

ZUSAMMENFASSUNG

Archivalien der St. Annen-Pfarrgemeinde in Stuhm werden im Elbinger Diözesenarchiv aufbewahrt. Im Artikel wird die geordnete und listenmäßig erfasste Sammlung von diesen, vom Ende des 18. bis zum 20. Jahrhundert erzeugten Urkunden dargestellt. Die Sammlung umfasst Urkunden zur Geschichte der Stadt und der Pfarrgemeinde sowie die sich auf Visitationen von Bischöfen und Kirchenvorstehern, Personalien von Geistlichkeit und Lehrerschaft, Seelsorge, Pfarrgemeindevermögen, kirchliche Pfründen, Kirchensanierungen und -austattung, Unterricht in Stuhm und in der Stuhmer Gegend, katholische Kirchhöfe, Vereinswesen und Pfarrratswahlen beziehenden Archivalien.

TEOLOGIA

Fr. Marek KARCZEWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

MESSAGES TO THE SEVEN CHURCHES IN *JOHANNES OFFENBARUNG* BY JOHANN GOTTFRIED HERDER[1]

Słowa kluczowe: Johann Gottfried Herder – oświeceniowa egzegeza biblijna – Herder komentator Biblii – Herder i Apokalipsa św. Jana – Ap 2–3

Key words: Johann Gottfried Herder – Enlightenment biblical exegesis – Herder as a Bible commentator – Herder and Revelation – Rev 2–3

Schlüsselwörter: Johann Gottfried von Herder – Aufklärung Bibelexegese – Herder als Bibelkommentator – Herder und Johannesapokalypse – Apk 2–3

INTRODUCTION

Johann Gottfried Herder ranks among the people of Warmia and Mazury who left an imprint on the history of their region. Born in 1744 in Mohrungen (now Morąg), in a non-affluent Lutheran family, Herder was baptised in St Peter and Paul's Church.[2] That parish church was the starting point on the journey of his life and his ministry, which took him across Königsberg, Riga, and Bückenburg to finally stop in Weimar. In spite of the dark clouds looming on the horizon of culture and religion, Herder himself remained a bright spot. Thanks to his broad-based education and an unusual brilliance of mind, artistic sensibility and diligence, he left a diverse and substantial literary legacy. In Poland, he is known as a philosopher of the Enlightenment,[3]

* Fr. Marek Karczewski – Associated Professor, Professor at University of Warmia and Mazury, Department of Biblical Theology, Faculty of Theology at UWM in Olsztyn.

[1] This study expands and complements the text contained in: *Siedem bram. Komentarz do Apokalipsy 2–3 według "Johannes Offenbarung" Johanna Gottfrieda Herdera*, in: *Veritatem revelare. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. S. Ewertowskiemu w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, ed. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Faculty of Theology UWM, Olsztyn 2017, p. 107–118.

[2] Currently, that parish church is a valuable monument in the town of Morąg, see: W. Szymański, A. Rzymska, *Kościół farny św. Piotra i Pawła w Morągu*, Morąg 2000.

[3] See: *Herder. Philosophy and Antropology*, ed. A. Waldow, N. DeSouza, Oxford 2017. The publication comprises 13 papers penned by different authors discussing the work of J.G. Herder in philosophy, anthropology, linguistics, theory of culture and history.

literary scholar, poet, and a friend of the Poles.[4] However, his theological views are still poorly understood.[5]

This article presents a sample of Herder's biblical exegesis and his theological commentary. The source text is an excerpt of the author's commentary on the Revelation to John, entitled: *Maran atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn. Des Neuen Testaments Siegel.* 1779, ed. J.G. Müller, in: *Johann Gottfried von Herder, Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Zwölfter Theil*, Stuttgart und Tübingen 1829, p. 7–291 along with additional writings from 1773–1778.[6] The academia commonly refers to the source text as *Johannes Offenbarung* (Johann's Revelation), since it deals with the last book of the New Testament. This paper focuses on Herder's commentary on the Messages to the Churches from Rev. 2–3 in the aim of presenting the distinctive character of his theological and biblical interpretation and with the hope of encouraging the reader to look at other theological works.

The paper is divided into two main sections. The first section gives a brief overview of the Herder's scientific and ecclesiastical career. The second section contains a description of his commentary on the Revelation of John 2–3. It is discussed a general description of *Johannes Offenbarung,* analysing the commentary on Rev. 2–3, firstly presents a brief outline of its content, and then enumerates the main characteristics of the author's interpretation of the Messages to the Churches.

1. HERDER'S SCIENTIFIC AND ECCLESIASTICAL CAREER

The career and intellectual growth of Johann Gottfried Herder were the upshot of his personal choices, explorations, reflections and his ability to hold onto his own beliefs.[7] His formative years (1744–1762) spent in Mohrungen were a positive

[4] See: T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVII wieku*, Vol. I, Olsztyn 1984, p. 95–98.

[5] This remark refers mostly to the Polish academic community. Thus far, the leading role in research on Herder's theology has been played by German scholars, see i.a.: T. Willi, *Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 8, Tübingen 1971; C. Bultmann, *Die biblische Urgeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, *BHTh* 110, Tübingen 1999; R. Smend, *Herder und die Bibel*, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks*, ed. M. Keßler, V. Leppin, Arbeiten zur Kirchengeschichte 92, Berlin – New York 2005, p. 1–14; M. Keßler, *Herder's Theology*, in: *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder (Studies in German Literature, Linguistics and Culture)*, ed. H. Adler, W. Koepke, Rochester 2009, p. 247–275; M. Keßler, *Einleitung zu Herders Theologie*, in: *Herder Handbuch*, Padeborn 2016, p. 319–326; M. Keßler, *Muster theologischer Herder-Rezeption*, in: ibidem, p. 723–738.

[6] The edition published by J.F. Hartknoch, in Riga 1779 and J.G. Müller in Stuttgart and Tübingen in 1829 is available online and as a PDF file in Google Books: https://books.google.pl/books?id=ljVKAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (access: 27.07.2018). As recent Book edition Johann Gottfried Herder, *Marantha: Das Buch von der Zukunft des Herrn des Neuen Testaments Siegel*, Nabu Press, Charleston 2011.

[7] See: M. Gerhards, *Herder, Johann Gottfried (1744–1802)*, in: *https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/herder-johann-gottfried/ch/70689ff9bf7082e9e5f7536b3400abe8/* (access: 27 July 2017; paper from 2016).

influence on the personality of the young Herder.[8] In Mohrungen, he gained the rudiments of his education and took his first jobs, helping out in the parish church as a copyist, while simultaneously using the parish library. Deprived of the support of his prematurely deceased father, in 1762 young Herder moved Königsberg (now Kaliningrad). He planned on studying medicine but in reality, he learnt theology, philosophy and physical geography. He was a student of the famous Königsberg professor, Immanuel Kant. Poverty-stricken due to the lack of any financial support, he made ends meet by giving classes in *Collegium Fridericanum*. University studies in the years 1762–1764 were a milestone in his career and substantial capital for the future.

Another important step in Herder's creative development was a stay in Riga (1764–1769) where he worked as a preacher and an educator. Herder's views were also informed by his travels, i.a. to France and Italy, direct contact with Denis Diderot and his long friendship with Johannes Wolfgang Goethe. In 1769, Herder went on a journey to France where he was appointed tutor and guardian of the crown prince in the Duchy of Holstein-Gottorp. He also underwent medical treatment in Strasburg.[9]

In terms of literary work, the stays in Bückenburg (1771–1776) and Weimar (1776–1802) proved the most fruitful. In 1773, Herder married Maria Caroline Flachsland of Darmstadt, with whom he had six children. Let us note that in this period, he held important offices as the court preacher and the superintendent.[10]

It is in Bückenburg, and especially in Weimar, that most of Herder's publications came into being.[11] The most important theological works penned by the author include: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechtes* (1774/1776), *Erläuterungen zum Neuen Testament* (1775), *Briefe zweener Jünger Jesu* (1775), *Marantha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel* (1779), *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780), *Vom Geist der ebräischen Poesie* (1782/1783),[12] *Gott. Einige Gespräche* (1787). The book referred to as *Christliche Schriften* written in 1794–1798 contains writings of import for the history of exegesis, such as: *Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest* (1794), *Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre* (1794), *Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren ersten drei Evangelien* (1796), *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung* (1797).

---

[8] T. Oracki, *Słownik biograficzny*, p. 95 points to the influence of nature, atmosphere of the city, social contacts – also with Poles.

[9] M. Gerhards, *Herder*, ibidem.

[10] T. Oracki, *Słownik biograficzny*, p. 95–96.

[11] An exhaustive list of publications and subsequent editions of the complete works comprises, depending on the editing style, from 2 to 60 volumes. Notable main editions of complete works include: *Herders Sämmtliche Werke*, 33 Bde., ed. B. Suphan, Berlin 1877–1913; *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden*, ed. G. Arnold et al., Bibliothek deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1985–2000;

[12] This two-volume work is discussed by i.a. M. Karczewski, *Język raju? Walory starożytnego języka hebrajskiego w świetle "Vom Geist der Ebräischen Poesie" (1782/1783) Johanna Gottfrieda Herdera*, *SE* X (2009), p. 123–134.

The specificity of theological work of Herder is related to his life's mission and rich creative personality. Herder was an eminent philosopher, poet but also an evangelical pastor. His theological interpretation often has practical, explanatory purpose. She was a model[13] for other Protestant theologians.

2. HERDER AS A BIBLE COMMENTATOR

The texts usually regarded as the model sources on Herder's exegesis include the abovementioned commentary on the biblical story of creation from Genesis 1:1–2:3 – *Älteste Urkunde des Menschengeschlechtes*[14] and his interpretation of the Song of Solomon from the volume: *Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus Morgenlande* (1778). This work emphasises the importance of love between a man and a woman as the main theme of the book, preceding other, allegorical meanings of the text. According to Herder, *the Song of Solomon* is an example of archaic Oriental love poetry which took the ancient Hebrew literary form.[15] Herder proposes a new type of exegesis which underlines the importance of historical and cultural aspects, as well as the anthropological dimension. Familiarity with the historical and cultural realities leads to a better, deeper understanding of the religious truth expressed in the biblical text.

It is interesting to note Herder's participation in the academic discussion on the formation of the Gospels.[16]

As a man of the Enlightenment era, Herder detects in the Bible many cultural and religious aspects characteristic of ancient civilisations, but he does not content himself with this observation. In his mind, the element of human creation does not exclude the creative participation of God. Therefore, he regarded the Scripture as a cultural text but also, first and foremost, as the Word of God. It is not true that Herder's exegesis is deistic or agnostic. In-depth studies on Herder's commentaries to biblical texts reveal a clear willingness of the author to acquaint his readers with the true profundity of the Bible by explaining its content in a multifaceted manner. Herder's exegesis is founded on the following schema: get to know – understand – believe.[17] In that respect, his work differs from later Protestant commentaries of the 19th century wherein, in the name of the enlightened knowledge and the desacralisation of the Bible, faith becomes an issue of no consequence whatsoever.

The commentary to the Revelation entitled *Marantha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel* (= *Johannes Offenbarung*) constitutes

[13] M. Keßler, *Muster theologischer Herder-Rezeption*, p. 723–738.

[14] See: Ch. Bultmann, *Creation at Beginning of History: Johann Gottfried Herder's Interpretation of Genesis 1*, Journal of Study of the Old Testament 68 (1995) p. 23–32.

[15] M. Gerhards, *Herder*, ibidem.

[16] See: J. Frey, *Herder und die Evangelien*, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, p. 52–54; J. Frey, J. Schröter, *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, in: *Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von Anfängen historischer Kritik bis zur "dritten Frage" nach dem historischen Jesus*, ed. W. Zager, Berlin – Boston 2014, p. 702.

[17] See: M. Mauer, *Johann Gottfried Herder. Leben und Werk*, Köln 2014, p. 9.

a substantial portion of the theological reflection dealing with eschatology. In the eschatological dimension, Herder notes that Christianity was originally influenced by the neo-Platonic and ancient Oriental currents in philosophy and religion.[18] However, for the author, this observation is only a starting point for further theological analyses based on the theory that assumes the complementary character of biblical texts, particularly those of the New Testament.

3. *JOHANNES OFFENBARUNG* COMMENTARY BY HERDER 4. MESSAGES TO THE CHURCHES (REV. 2–3) IN *JOHANNES OFFENBARUNG*

According to the records from 1806 left by J.G. Müller, the commentary to the Revelation was completed in stages.[19] The first versions were drawn up in years 1773–1775. In 1778, the text was being prepared for print. J.G. Herder wrote the manuscript in Bückenburg, in the residence of Count Schaumburg-Lippe, where he worked as a consistorial councillor. When the first edition was published, he held the office of general superintendent and chief preacher at the court in Weimar, a position that he obtained thanks to the intermediation of J.W. Goethe.[20]

The *Johannes Offenbarung* commentary (hereinafter abbreviated as: *JO*) is a major example of Herder's reflection around the theological and biblical themes. Its structure is clear, though diversified in terms of length of its subsequent parts.

The commentary begins with a preface[21] which emphasises the unique character of the Revelation. Readers of the book shall free their minds from the search of any occult system of meanings, from questions on the connection with the demolition of Jerusalem, for they should immerse themselves like children in the world of symbols presented in the Revelation, revelling in their beauty. This is because the imagery of the book refers to history, to the Old Testament, but also to 'the soul of John'.[22] They are only frameworks open to individual interpretation. The introduction consists of two parts. The first part probably dates from March 1775 and the other shorter part from February 1778. The other part includes a dedication to his deceased closed ones.

Subsequent sections of the commentary are similar in structure, containing texts in German translated by Herder from Greek, complete with their explanation.[23]

The first section consists in translations and comments to Rev. 1–3.[24] Translations and comments to Rev. 1:1–4; 9–11; 12–20 are regarded as a general methodological introduction to the interpretation of the whole book, as emphasised by the fact that the numbering starts only from the Messages to the Churches. The first part

[18] See: G. Arnold, *Von letzten Dingen – eschatologische Elemente in Herders Werk und ihre Quelle*, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, p. 407–408.

[19] See: *JO*, publisher's preface, p. 7.

[20] M. Gerhards, *Herder*, ibidem.

[21] *JO*, p. 9–10.

[22] *JO,* p. 10.

[23] The parts are marked with consecutive Roman numerals.

[24] *JO*, p. 15–44.

is concluded in a broad recapitulation spanning over several pages[25] which systematises and completes Herder's explanations. The second part[26] consists in the commentary on Rev. 4:1–11; 5:1–14; 6:1–8; 6:9–11; 6:12–17; 7:1–8; 7:9–17. The third part[27] opens with the commentary on Rev. 8:1–15. Furthermore, it includes explanations of Rev. 9:1–11; 9:12–19; 10:1–7; 10:8–11; 11:1–2, and 11:3–14. The fourth part[28] of the commentary refers to Rev. 11:15–19; 12:1–18; 13:1–10; 13:11–18, and 14:1–5. The fifth part[29] discusses Rev. 14:6–13; 14:14–20; 15–16, and chapters 17–18. The sixth part[30] is a commentary on Rev. 19–20. The seventh part[31] opens with a commentary on the vision of a new heaven and a new earth from Rev. 21. Then the author proceeds to explore Rev. 22.

A large portion of the commentary consists in a general reflection[32] on the hermeneutics of the Revelation. Herder expounds the meaning of the number seven in the literary structure of the entire Revelation.[33] Furthermore, he lists elements indicative of the unity of the book,[34] explains the timelessness of its message[35] and the reasons why it is so depreciated.[36] Herder then discusses the authorship of the Revelation.[37] He questions whether the book was penned by John, a notion dating back to the archaic Christianity. Based on other patristic testimonies, Herder believes John the Apostle to be the natural author of the book. He explains in what way the Revelation prophesies the fate of Jerusalem and all of Christianity.[38] Additionally, he discusses the question of deliberately addressing the revelation presented in the book to early church communities.[39] He elucidates why the message of the Revelation is the seal of Christianity,[40] while pointing out the Christocentric character of the book. Besides, Herder raises the issue of the canonicity of the Revelation.[41] He considers the pre-Greek stage of the book's creation, the possible influence of the Hebrew language, original writings of the prophets and the development in John's writing style. Furthermore, he discusses in detail the language of the Apocalypse,[42] in terms of both grammar and symbolism. Finally, he reveals the connections between the

[25] *JO*, p. 41–44.
[26] *JO*, p. 44 –69.
[27] *JO,* p. 69–95.
[28] *JO*, p. 96–122.
[29] *JO*, p. 123–150.
[30] *JO*, p. 150–168.
[31] *JO*, p. 169–181.
[32] *JO*, p. 181–260.
[33] *JO*, p. 187–189,
[34] *JO*, p. 189–194.
[35] *JO*, p. 194–201
[36] *JO,* p. 201–205.
[37] *JO*, p. 205–212.
[38] *JO*, p. 212–218.
[39] *JO*, p. 218–231.
[40] *JO*, p. 231–240.
[41] *JO,* p. 240–242.
[42] *JO*, p. 242–245.

Revelation and the Gospel of Jesus Christ,[43] the Roman, Greek, and Judaic worlds.[44] In particular, he closely examines how the symbolism of the Revelation relies on Hebrew literature.

Herder concludes his commentary on the Revelation in the words of Saint Jerome:[45] "Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba. Parum dixi pro merito voluminis: laus omnis inferior est".[46]

The publisher completed the commentary with other Herder's statements on the Revelation, found in his various writings such as: letters on the study of theology (1780),[47] a manuscript with commentary on Rev. 6:1–8 (1774),[48] manuscripts with commentaries on selected excerpts of the Revelation (1778),[49] manuscripts on Rev. 19 (1774 and 1778),[50] manuscript of the commentary on Rev. 21 (1774),[51] and conclusions to the book (1774).[52] In total, prof. G.H. Müller added ten shorter or longer statements by Herder which, for different reasons, did not appear in *Johannes Offenbarung*.

While explaining the Revelation, Herder very frequently refers to the Old and New Testament Scriptures, quoting in full those he considers particularly important. Furthermore, he evokes non-Christian texts, especially penned by Titus Flavius Josephus. Herder's writing style is full of vibrancy. The author often asks questions and engages in a discussion with the reader, especially in the last, supplemental part of the commentary which constitutes almost a quarter of the entire text. Opinion that Herder with Abautzit and Eichhorn are representatives of German Preterism is only partially true.[53] In the interpretation of Rev. by Herder retains a far-reaching originality.

4.1. Content of the Messages

Commentary on the Messages to the Churches is included in the first part of the source text.[54] The messages are discussed in order, in seven numbered points. Every point contains a German translation of the Message and an explanation. Furthermore, much information on the Messages are found in the conclusions to the first part and scattered throughout the text. The Commentary on Rev. 2–3 investigates the

[43] *JO*, p. 245–247,

[44] *JO*, p. 247–260.

[45] *JO,* p. 260.

[46] Translation: "The Revelation of John has as many mysteries as it has words. On the merit of the book, I haven't said but this: no praise is too high".

[47] *JO*, p. 261–264.

[48] *JO*, p. 264–265.

[49] *JO*, p. 265–285.

[50] *JO*, p. 285–287.

[51] *JO,* p. 285–289.

[52] *JO*, p. 290–291.

[53] See T. Ice, *What is Preterism?*, in: *The End Times Controversy*, ed. T. LaHaye, T. Ice, Harvest House Publishers, Eugene, Oregon 2003, p. 54–55.

[54] *JO*, p. 25–39.

Messages to the Churches separately. Some Messages are discussed in detail, others briefly or even very sparingly.

Message to the Church in Ephesus (Rev. 2:1–7). The main themes of the letter are innocence and love.[55] Herder writes: "Der ganze Brief ist wie aus dem Paradiese der Unschuld und der Liebe".[56] The first love is a reference to motherly love and the bond between the betrothed, to a time that has, regrettably, passed. Love indicates a "paradise of innocence", the first experience of happiness. But paradise is also the goal, together with the 'blessed tree' that one should never look away from. Love is the key: "O Liebe, du bist langmüthig und freundlich, aber wie die Flamme, die das Herz reinigt".[57] As for the historical circumstances mentioned in the message, Herder believes in their veracity. False apostles showed up in many communities and the Nicolaitans are identified with Bileamites. The tree of life is a symbol in development and it refers to the promises at the end of the book.[58]

Message to the Church in Smyrna (Rev. 2:8–11). Herder emphasizes that the symbolism of this letter is simple: "Die Symbole des Briefes sind offenbar übereinstimmend".[59] The angel of the Church is identified with the bishop, whose life is in danger.[60] Hence the promise: be thou faithful unto death, and I will give thee a crown of life. He that overcometh shall not be hurt of the second death.[61] According to the author, perilous circumstances should be understood literally ("völlig historisch").[62] Ten days in prison must be the time of persecutions; the Jews are the Jews unworthy of the name; the synagogue is a synagogue[63] that Satan works through, causing the persecutions. Yet, faith will be rewarded with "eine Krone höheren Lebens" – "a crown of a better life".[64]

Message to the Church in Pergamum (Rev. 2:12–17). Herder emphasises: "Dieser Brief zeigt offenbar, dass die Symbole in der Gestalt Jesu und in der Stimme des Geistes sich auf den Inhalt der Briefe beziehen".[65] The story of Bileamites echoes the account on Balaam from Num. 22–25. The angel with a two-edged sword stands in the way of Balaam and, in a similar vein, Christ turns against the Nicolaites. The people are identified with Bileamites who would drive Christians away from faith, be deceivers, worship idols and commit fornication. Israelites faithful to God re-

[55] *JO*, p. 26.

[56] Ibidem. Translation: "The whole Letter is about innocence and love".

[57] Ibidem. Original spelling preserved. Translation: "Oh Love, you are patient and friendly, but like the flame which purifies the heart".

[58] *JO,* p. 27.

[59] Ibidem. Translation: "The symbols of the letter are apparently in agreement".

[60] Ibidem.

[61] *JO,* p. 28. Translator's note: all biblical verses are quoted from the King James Bible.

[62] Ibidem. Translation: „completely historical".

[63] Ibidem. Sometimes Herder substitutes the term with the word "school". Here: "Satans Schule" – „school of Satan". See *JO*, p. 35.

[64] Ibidem.

[65] *JO*, p. 29. Translation: "This letter indicates clearly that the symbols discernible both in the appearance of Jesus and in the voice of the Holy Spirit are related to the content of the messages".

ceive white dew, manna, and a new name which no man knows. The theme of a mysterious name continues until the end of the Revelation.

Message to the Church in Thyatira (Rev. 2:18–29). Like the preceding message referred to the story of Balaam, this one evokes Ahab and Jezebel from the Old Testament (2 Kings 9:32–33:37). The state of the eyes and feet of Christ portends the inevitable punishment for symbolic Jezebel active in Thyatira.[66] In addition, the author observes the relationships between motifs of the preceding letters: the synagogue of Satan, the death of Antipas where Satan's seat is – and the depths of Satan from the Message to the Church in Thyatira. For Herder, this term signifies false gnostic mysteries and wisdom received ("Tiefen mystischer Geheimnisse und Weisheit")[67] as the depths of God while, in reality, they come from Satan. The deceivers regarded themselves as the creators of the world and the demiurges ruling it, sons of God bestowed with spiritual gifts[68] but the true Son of God will reveal the real truth about them.

Message to the Church in Sardis (Rev. 3:1–6). The Church in Sardis is dormant and dying, clothed in a nightgown and the garments of death, surrounded by the thickening stench of decay.[69] This is why He who has the seven spirits of life, who died and came alive, speaks to the Church. He wants to rouse and to revive. Thus, it is important to stay watchful for only the prepared will partake in the feast of the Beloved. According to the author,[70] the message is strictly related to the words of Christ spoken on earth.

Message to the Church in Philadelphia (Rev. 3:7–13). Symbols related to Christ apparent in the Message to Philadelphia echo the final visions of the Revelation,[71] especially the vision of the city of God, the new Jerusalem (cf. Isa. 29:23; 40:25; Hos. 11:9. The symbol of the pillar refers to the veracity of Christ's words whereas the key of the David's place emphasises the omnipotence of the custodian of the House of God. On earth, he was only a poor teacher, custodian of a small flock. However, he was elevated thanks to his faithfulness. His symbols are the sign of His omnipotence (cf. Rev. 5:7–15). They evoke verses from Isa. 22:17–25 which originally refer to a royal servant. The universal message of the letter echoes also the words of the Gospel: "thou good and faithful servant: thou hast been faithful over a few things, I will make thee ruler over many things: enter thou into the joy of thy lord" (cf. Mt. 25:14–30).[72]

Message to the Church in Laodicea (Rev. 3:14–22). The tone of the letter is harsh.[73] Herder accents: „Der lezte Brief ist beinahe der schärfste".[74] The speaker

---

[66] *JO,* p. 31.

[67] Ibidem, p. 32. Translation: "Depths of mystic secrets and wisdom"

[68] Ibidem. "Söhne Gottes und Neonenreiche" – "Sons of God and rich in Neons". Herder quotes short Greek texts from gnostic writings, but without giving any sources.

[69] *JO*, p. 34.

[70] Ibidem, p. 35.

[71] Ibidem, p. 36.

[72] Ibidem, p. 37.

[73] Ibidem, p. 39.

[74] Ibidem. Translation: "The last letter is almost the sharpest".

calls himself "the Amen, the faithful and true witness" (cf. John 3:11; 9:39–41; 13:8; 14:6)[75] and fiercely rebukes for that which false friends ignore. Christ is a true friend, he admonishes but also stands at the door and knocks to sup together, with trust. He also wants to sit at his Father's throne with his friends, which foreshadows the fulfilment of the promise given in the Gospel – that people will participate in the glory which He received from the Father (John 17:22).

Conclusions of commentary to Rev. 2–3.[76] Herder emphasises that in his explanations, he focused on the images that, in his opinion, required some commentary; images that are exceptional and provide information on the situation of the communities. The text of Rev. 2–3 is replete with the Spirit of Christ, the same that pervades the Gospel of John.[77] Almost every word is related to the testimonies of the Evangelist, including the words of encouragement to preserve the Word, to endure, to love, and remain faithful until death. The same applies to symbols of the manna: bread from heaven, wedding and the second coming of Jesus. Everything is sealed with the seal of His heart. He is a gentle friend who stands at the door and, once more, wants to visit.

The true spirit of Christianity pervades the Messages.[78] The author emphasises that there is no Christianity without the calls and teachings of Christ. Christianity needs to preserve its purity, freedom from the influence of paganism and other religions. It is not animated by groundless stories and fairy tales but by the Spirit of Christ. It places trust the Word of God. High Priest in Heaven does not shut Himself away in any worldly temple. He is present among the Christian communities which He serves.[79] With this insight, Christian martyrs die in peace. Any Christian studying the messages must be devout and fully committed to serving his own community and Christianity of his time.

According to Herder, the seven messages are the seven gates which lead to the book.[80] They lay the groundwork for the entire Revelation. In the messages, Christ is omnipresent, bringing joy or threats, like He does in the entire book. Voices of the Spirit are the sound of heaven in the hearts of those who fight under pressure and in danger. However, thanks to the Spirit, the recipient of the message approaches the goal. Symbols mentioned in the introduction to the book are explained later on, elucidated by Christ Himself, and directed by the Spirit to those that have an ear – and listen.[81]

[75] Ibidem.
[76] *JO*, p. 39–43.
[77] Ibidem, p. 40.
[78] Ibidem, p. 41.
[79] Ibidem, p. 42.
[80] Ibidem, p. 43.
[81] Ibidem.

4.2. Main characteristics of the interpretation

Considering that Johann Gottfried Herder is not only a theologist, but also a philosopher and a poet, capturing the fundamental characteristics of the interpretation of *Offenbarung Johannes* poses a challenge. However, in the commentary to the Revelation, qualities related to the original vocation of the author seem to take precedence.

Synchrony of the text. Herder uses the same method to comment on the entire book, including Rev. 2–3. He evokes many excerpts from the Gospel, particularly the Gospel of John. Allusions to the Old Testament are thoroughly explained in their original contexts (Balaam, Jezebel, etc.). Since Herder perceives Rev. 2–3 as an introduction to Rev. 4–22 (the seven gates), references to other texts of the Revelation are relatively scarce. However, the author clearly and comprehensibly brings together symbols and theological content from a few messages simultaneously. Thus, his approach to biblical scriptures is marked with synchrony. The text is treated as a single source of God's Word, whether it is derived from the Old or the New Testament.[82]

Absence of the specifics. Herder avoids pointing to any specific, contemporary cases when the texts of the Revelation came to pass. Even in the verses from Rev. 2–3 containing the criticism of false apostles, gnostic sects, and errors, he never mentions any specific rivalling Christian creed. Herder believes the term "synagogue of Satan" to evoke historical problems of specific communities from the Revelation but he does not elaborate on the problem. There are no discernible anti-Semitic overtones. According to the author, the message of the Revelation is timeless and valid in any era.

A distinctive style. In the commentary to Rev. 2–3, Herder maintains a preacher's style interspersed with poetic embellishments.[83] Although the commentary has a certain structure, it is often fragmentary, focused on aspects which caught the author's interest. Herder repeatedly emphasises that providing a literal commentary on the entire content of Rev. 2–3 is not his intent. He attaches great importance to questions, either rhetorical or addressed to a potential reader. Even though the questions are few and far between, they accentuate the truths which Herder considers particularly significant. The author refers to Jesus with utmost reverence. Simultaneously, he presents the images of Jesus as a preacher, showing His qualities important in the

[82] Despite the emerging historical-critical method and the growing tendency to approach the Bible rationally, which will finally result in its actual desecralisation, Herder holds to his beliefs on exegesis, as highlighted by M. Gerhards: 'Herder mahnt jedenfalls an, dass es in der Bibelauslegung nicht darauf ankomme, was jeder Splitter und Nagel einzeln an seinem Ort bedeutet habe, sondern was er im gesamten Gebäude, darin ihn die Vorsehung, über Zeiten und Völker hinaus, gesetzt hat, uns jetzt bedeute. Dabei setzt er voraus, daß nur die Summe dessen, was uns die Bibel lehrt, Theologie und in seiner Anwendung praktische Theologie ist'. Ibidem.

[83] Herder's exegesis is related to his poetic talent, see: D. Weidner, *Lektüren im Geist der Ebräischen Poesie*, in: *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders "Vom Geist der Ebräischen Poesie"*, ed. D. Weidner, Berlin 2008, p. 9; S. Vietta, *Poeto-Theologie Herders*, in: *Herausforderung Herder / Herder as Challenge. Ausgewählte Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Madison 2006*, ed. S. Groß, Heidelberg 2010, p. 75–86.

pastoral and spiritual perspective. The reader is invited to draw his own conclusions from the sermon. The real aim of the commentary is to animate faith and encourage to zealous service within the Church.

Theological commentary. An astounding facility in navigating across the biblical text and a vivid, evangelistic style ideally befit the content of the commentary. Despite the references made to historical realities of the first Christians, the nature of Herder's commentary is unmistakably theological and biblical.[84] The author explains the text paying special attention to three theological dimensions of his message: Christological, pneumatological, and ecclesiological. Since according to Rev. 2–3, the messages come from the Resurrected Christ, the fundamental theological content of the commentary involves a Christological interpretation. Pneumatology constitutes another important element of the commentary. The author pays close attention to the role played in Rev. 2–3 by the Holy Spirit and, many a time, emphasises his relation to Christ.

The last quality characteristic of Herder's theology and apparent in the commentary is the reference to the Christian community. The ecclesial dimension is obvious as Rev. 2–3 comprises messages to Churches. Naturally, warnings and promises addressed to the Churches refer also to other Christian communities. Christ's words are directed not only to a community, but also to an individual. Herder accentuates this aspect when, as a preacher, he addresses a particular person, the reader of his work, instead of an anonymous community.[85]

CONCLUSIONS

Presentation of a sample of theological work by Johann Gottfried Herder reveals that he was not only a philosopher of culture and language or a poet. Herder was more than an eminent figure of the Enlightenment, as he is usually described by the academic community. Certainly, we could speculate whether he fell in the footsteps of some rationalists of the Enlightenment who rejected basic Christian truths. Being politically correct we could leave unsaid what was his primary identity. Beyond a shadow of a doubt, Herder was first and foremost an intelligent Christian, eminent figure of the Evangelical Church of the Augsburg Confession, unfaltering preacher and theologist. His relationship with God and the community of the faithful occupied a central place in his personal life. The scope of any academic discussion on his work which fails to acknowledge those facts is truncated and wanting.

[84] See: J. Loop, *"Von dem Geschmack der morgenländischen Dichtkunst" Orientalistik und Bibelexegese bei Huet, Michaelis und Herder*, in: *Urpoesie und Morgenland*, p. 155–184.

[85] For more information on the reception of Herder's views, see: M. Keßler, *Muster theologischer Herder-Rezeption*, p. 723–738.

LISTY DO SIEDMIU KOŚCIOŁÓW W „JOHANNES OFFENBARUNG" JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA

STRESZCZENIE

Artykuł *Messages to the Seven Churches in Johannes Offenbarung by Johann Gottfried Herder* nawiązuje do publikacji w języku polskim *Siedem bram. Komentarz do Apokalipsy 2–3 według „Johannes Offenbarung" Johanna Gottfrieda Herdera*, w: *Veritatem revelare. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. S. Ewertowskiemu w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, red. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017, s. 107–118. Jednak w artykule angielskojęzycznym poszerzono znacznie ilość cytatów z oryginalnego źródła, uzupełniono bibliografię naukową, dopracowano wnioski teologiczne, poszerzono zasadniczą treść publikacji. Artykuł stanowi przyczynek do dalszych badań nad hermeneutyką biblijną Johanna Gottfrieda Herdera. W dyskusji naukowej na ten temat nie brakuje bowiem uproszczeń i opinii nie do końca uprawnionych. Artykuł zawiera wstęp, dwie części główne oraz zakończenie. Części główne są dedykowane odpowiednio: (1) krótkiej charakterystyce rozwoju naukowego oraz kariery kościelnej J.G. Herdera; omówieniu jego twórczości teologicznej; charakterystyce twórczości J.G. Herdera jako biblisty oraz (2) analizie *Listów do Kościołów* zawartych w jego komentarzu do Apokalipsy. Źródło podstawowe stanowi tekst *Maran atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn. Des Neuen Testaments Siegel. 1779* wydany pierwotnie w Rydze oraz w edycji J.G. Müllera w Stuttgarcie i Tybindze w serii *Johann Gottfried von Herder's Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Zwölfter Theil* w roku 1829, s. 8–291 wraz z dodatkowymi tekstami dotyczącymi Apokalipsy św. Jana z lat 1773–1778. Komentarz biblijny do Ap 2–3, wraz z jego niezwykłym stylem naukowym i kaznodziejskim zarazem stanowi cenne źródło informacji o sposobach interpretacji tekstu biblijnego stosowanych przez J.G. Herdera. Jednocześnie pozwala zapoznać się bliżej oryginalną teologią Herdera, która wypływając ze Słowa Boga zdaje się bazować na trzech filarach: chrystologii, pneumatologii oraz eklezjologii. Przesłanie teologiczne J.G. Herdera zawarte w omawianej części komentarza do Apokalipsy św. Jana posiada w wielu punktach walor ponad konfesyjny i ponadczasowy.

MESSAGES TO THE SEVEN CHURCHES IN "JOHANNES OFFENBARUNG" BY JOHANN GOTTFRIED HERDER

SUMMARY

The Article *Messages to the Seven Churches in "Johannes Offenbarung" by Johann Gottfried Herder* refers to the publication in Polish *Siedem bram. Komentarz do Apokalipsy 2–3 według "Johannes Offenbarung" Johanna Gottfrieda Herdera*, in: *Veritatem revelare. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. S. Ewertowskiemu, prof. UWM. W 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, ed. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Faculty of Theology University of Warmia and Mazury, Olsztyn 2017, p. 107–118. However in the English-language article significantly expanded the number of quotes from the original source, the scientific bibliography has been supplemented, the theological conclusion were refined, the content of the publication has been extended. The article is a contribution too further research on the biblical hermeneutic of Johann Gottfried Herder. Scientific discus-

sion on this subject is not free from simplifications and opinions not entirely legitimate. The article contains an introduction, two main parts and conclusion. The main parts contain: 1) a short description of the scientific and ecclesiastical career of J.G. Herder; discussion of his theological works; characteristics of J.G. Herder as a biblist and 2) analysis of the Messages to the Seven Churches contained in his commentary on the Revelation. The basic source is *Maran atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn. Des Neuen Testaments Siegel. 1779* issued originally in Riga and in the edition of J.G. Müller in Stuttgart and Tübingen in the Johann Gottfried von Herder's Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Zwölfter Theilseries, 1829, pp. 8–291 along with additional texts on the Revelation of St. John from 1773–1778. A biblical commentary to Rev. 2–3, along with its unusual scientific style and preaching, is a valuable source of knowledge about Herder's biblical interpretation. This allows you to get acquainted with Herder's original theology, which, flowing from the Word of God, is based on three pillars: Christology, pneumatology and ecclesiology. Theological message of J.G. Herder contained in the discussed part of the commentary on the Revelation has, over many points, the value above the confessional and timeless.

DIE SENDSCHREIBEN AN DIE SIEBEN GEMEINDEN IN „JOHANNES OFFENBARUNG" VON JOHANN GOTTFRIED HERDER

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel *Messages to the Seven Churches in „Johannes Offenbarung" by Johann Gottfried Herder* wird der Frage nach der biblischen Hermeneutik von Johann Gottfried von Herder gewidmet. Die Hauptquelle, die analiziert wird ist sein Kommentar zur Offenbarung des Johannes *Maran atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn. Des Neuen Testaments Siegel. 1779* mit anderen kürzeren Schriften, die zwischen 1775 und 1778 entstanden sind. Das Buch *Maran atha* wird in der wissenschaftlichen Diskussion als *Johannes Offenbarung* bezeichnet. Nach der kurzen Charakteristik der wichtigsten Etappen von Leben und Kariere von J.G. Herder, die seine literarische Kreativität beeinflusst haben wird synthetisch theologische und exegetische Herder's Werke präsentiert. Der letzte Punkt ist vor allem der Lektüre vom Kommentar zu Apk 2–3 gewidmet. Erst wird es kurz die gesamte *Johannes Offenbarung* analysiert. Der Kommentar zu den Schriften zu Sieben Kirchen (Apk 2–3) gehört zum ersten Teil des Buches. Die Schriften zu den Kirchen werden auf Deutsch übersetzt und dann erklärt. Die Herder's Exegese und der theologische Kommentar scheinen die besonderen Eigenschaften zu behalten. Es sind u.a.: eine Synchronie des biblischen Textes; keine Konkretisierung; einzigartige Stil und umfangreiche Theologie. Bei der Erklärung der apokalyptischen Symbole Herder beginnt oft mit der Anknüpfung zu der religiösen und kulturellen Umwelt des frühen Christentums, dann aber sucht die Deutung im Kontext von Bibel. Die theologische Verständigung des Textes Apk 2–3 wird vor allem christologisch, pneumatologisch und ekklesiologisch betrachtet.

BIBLIOGRAPHY

A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder (Studies in German Literature, Linguistics and Culture), ed. H. Adler, W. Koepke, Rochester 2009.

Arnold G., *Von letzten Dingen – eschatologische Elemente in Herders Werk und ihre Quelle*, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks*, ed. M. Keßler, V. Leppin, Arbeiten zur Kirchengeschichte 92, Berlin – New York 2005, p. 407–408.

Bultmann C., *Die biblische Urgeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, *BHTh* 110, Tübingen 1999.

Bultmann Ch., *Creation at Beginning of History: Johann Gottfried Herder's Interpretation of Genesis 1*, Journal of Study of the Old Testament 68 (1995) p. 23–32.

Frey J., *Herder und die Evangelien*, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks*, ed. M. Keßler, V. Leppin, Arbeiten zur Kirchengeschichte 92, Berlin – New York 2005, p. 52–54.

Frey J., Schröter J., *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, in: *Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage" nach dem historischen Jesus*, ed. W. Zager, Berlin – Boston 2014, s. 699–708.

Gerhards M., *Herder, Johann Gottfried (1744–1802),* in: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/herder-johann-gottfried/ch/70689ff9bf7082e9e5f7536b3400abe8/ (access: 27 July 2017).

Herausforderung Herder / Herder as Challenge. Ausgewählte Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Madison 2006, ed. S. Groß, Heidelberg 2010.

Herder Handbuch, ed. S. Greif, M. Hein, H. Clairmont, Padeborn 2016.

Herder. Philosophy and Antropology, ed. A. Waldow, N. DeSouza, Oxford 2017.

Herders Sämmtliche Werke, 33 Bde., ed. B. Suphan, Berlin 1877–1913.

Ice T., *What is Preterism?*, in: *The End Times Controversy*, ed. T. LaHaye, T. Ice, Harvest House Publishers, Eugene, Oregon 2003, p. 37–65.

Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks, ed. M. Keßler, V. Leppin, Arbeiten zur Kirchengeschichte 92, Berlin – New York 2005.

Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, ed. G. Arnold et al., Bibliothek deutscher Klassiker, Frankfurt am Main 1985–2000.

Karczewski M., *Język raju? Walory starożytnego języka hebrajskiego w świetle „Vom Geist der Ebräischen Poesie" (1782/1783) Johanna Gottfrieda Herdera*, Studia Elbląskie X (2009), p. 123–134.

Karczewski M., *Siedem bram. Komentarz do Apokalipsy 2–3 według „Johannes Offenbarung" Johanna Gottfrieda Herdera*, in: *Veritatem revelare. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. S. Ewertowskiemu w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, ed. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Faculty of Theology UWM, Olsztyn 2017, p. 107–118.

Keßler M. *Einleitung zu Herders Theologie*, in: *Herder Handbuch*, ed. S. Greif, M. Hein, H. Clairmont, Padeborn 2016, p. 319–326.

Keßler M., *Herder's Theology*, in: *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder (Studies in German Literature, Linguistics and Culture)*, ed. H. Adler, W. Koepke, Rochester 2009, p. 247–275.

Keßler M., *Muster theologischer Herder-Rezeption*, in: *Herder Handbuch*, ed. S. Greif, M. Hein, H. Clairmont, Padeborn 2016, p. 723–738.

Loop J., *„Von dem Geschmack der morgenländischen Dichtkunst" Orientalistik und Bibelexegese bei Huet, Michaelis und Herder*, in: *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie"*, ed. D. Weidner, Berlin 2008, p. 155–184.

Maran atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn. Des Neuen Testaments Siegel, ed. J.F. Hartknoch, Riga 1779.

Maran atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn. Des Neuen Testaments Siegel. 1779, ed. J.G. Müller, w: *Johann Gottfried von Herder, Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Zwölfter Theil*, Stuttgart und Tübingen 1829, p. 7–291.

Mauer M., *Johann Gottfried Herder. Leben und Werk*, Köln 2014.

Oracki T., *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVII wieku*, Vol. I, Olsztyn 1984, p. 95–98.

Smend R., *Herder und die Bibel*, in: *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks*, ed. M. Keßler, V. Leppin, Arbeiten zur Kirchengeschichte 92, Berlin – New York 2005, p. 1–14.

Szymański W., Rzymska A., *Kościół farny św. Piotra i Pawła w Morągu*, Morąg 2000.

Weidner D., *Lektüren im Geist der Ebräischen Poesie*, in: *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie"*, ed. D. Weidner, Berlin 2008, p. 9–21.

Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie", ed. D. Weidner, Berlin 2008.

Willi T., *Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 8, Tübingen 1971.

Vietta S., *Poeto-Theologie Herders*, in: *Herausforderung Herder / Herder as Challenge. Ausgewählte Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Madison 2006*, ed. S. Groß, Heidelberg 2010, p. 75–86..

Ks. Roman KRAWCZYK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

NAKAZ MIŁOŚCI BLIŹNIEGO W ŚWIETLE BIBLII. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: bliźni, miłość, brat, przybysz, obcy, nieprzyjaciel

Key words: neighbour, love, stranger, enemy, foe

Schlüsselworte: Mitmensch, Liebe, Bruder, Ankömmling, Fremder, Feind

Człowiek jest istotą społeczną, co oznacza, że nie istnieje wyłącznie dla samego siebie i całkowicie niezależnie. Zawsze jest włączony w jakąś mniejszą lub większą społeczność. Nikt nie może się obejść bez drugiego człowieka na poziomie materialnym, społecznym, kulturowym; także w dziedzinie religijnej nikt nie może się rozwijać jako istota religijna z pominięciem drugiego człowieka. Człowiek nie może osiągnąć pełni swego duchowego rozwoju bez wspólnoty z innymi ludźmi – człowiek bowiem nie jest jedynie istotą zdolną i skłonną do nawiązywania kontaktów międzyludzkich, ale jest faktycznie istotą społeczną rozwijającą się od początku swego istnienia we wspólnocie i przeznaczoną do tego, by realizować w sposób świadomy i wolny związki społeczne, od których nie może się – dla swojego dobra – uwolnić”[1]. Człowiek, który by wyrzekł się kontaktów z ludźmi mogącymi go wspomóc i ochronić, załamie się pod ciężarem trudności życiowych; z kolei człowiek, który by wyrzekł się kontaktów z ludźmi potrzebującymi jego pomocy, skazuje się na to, że nie osiągnie pełni swego „człowieczego” rozwoju. I dlatego odkąd ludzie współżyją, ich wzajemne stosunki muszą być regulowane i ujmowane w stałe formy. Człowiek nie jest bowiem istotą anielską wolną od zła. Poświadcza to już na pierwszych stronach *Stary Testament*. Oto synowie patriarchy Jakuba sprzedają swego brata Józefa. Sam Jakub spiera się z Ezawem, a ich ojciec Izaak pozostaje w konflikcie ze swoim przyrodnim bratem Izmaelem. Już biblijna prehistoria o Kainie i Ablu zawiera obraz bratobójstwa. Kontakty międzyludzkie nigdy nie były, nie są i nie będą idealne, ale nigdy też nie wolno rezygnować z działań na rzecz optymalizacji stosunków międzyludzkich ani z wiary i głębokiego przekonania, że miłość między bliźnimi jest możliwa.

* Ks. prof. zw. dr hab. Roman Krawczyk – profesor w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.

[1] M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 209–210.

Podstawowym prawem, które leży u podstaw kontaktów międzyludzkich jest biblijny nakaz miłości bliźniego. Jakie jest dokładne znaczenie tego nakazu różnie rozumianego w różnych historycznych kontekstach? Na tak sformułowany problem próbę odpowiedzi zawiera niniejszy artykuł.

BLIŹNI – MIŁOŚĆ: ANALIZA POJĘĆ

1. „Bliźni" (hebr. *rea*, gr. *ho plesion*, łac. *proximus*). Pojęcie to w *Starym Testamencie* jest odnoszone albo do samych Izraelitów, albo też ma znaczenie poszerzone i odnosi się do przebywających wśród Izraelitów obcokrajowców, ale – dodajmy – ma też cały szereg innych znaczeń. Pwt 27,17 nakazuje: „Przeklęty, kto przesuwa miedzę swego bliźniego". Użyty tu termin *rea* określa „sąsiada", „współplemieńca" mieszkającego w tej samej okolicy. *Rea* jest członkiem społecznej wspólnoty, którego prawa i posiadanie powinny być chronione. Nie jest jednak powiedziane, że chodzi tu o Izraelitę. Termin ten ma nieraz znaczenie: „ktokolwiek" (Kpł 20,10) czy „jakiś człowiek" (Wj 21,14) Jednak najczęściej zawiera w sobie znaczenie „rodak", „Izraelita" (Kpł 19,16–18; 25,14.17). W przypowieści o miłosiernym Samarytaninie – Jezus chce „skłonić swoich naśladowców do tego by byli bliźnimi dla wszystkich potrzebujących pomocy"[2].

Dokonajmy szczegółowego przeglądu znaczenia terminu *rea* w poszczególnych tradycjach *Pięcioksięgu*. W tradycji jahwistycznej termin *rea* raz ma znaczenie ogólne i wyraża wzajemne odniesienie jednego człowieka do drugiego (Rdz 11,3), a innym razem znaczenie szczegółowe i oznacza albo człowieka zaprzyjaźnionego, choć pochodzącego z innego narodu (Rdz 38,20), albo też bliskiego człowieka pochodzącego z tego samego narodu (Wj 2,13) lub z tej samej rodziny (Rdz 43,33). W tradycji elohistycznej z kolei *rea* oznacza każdego człowieka przynależącego do ludu Bożego (Wj 18,18; 32,27). W przepisach *Kodeksu Przymierza* oznacza zarówno Izraelitów, jak też ludzi nie związanych przymierzem z Jahwe. W tak zwanym Prawie Świętości (Kpł 17–26) termin *rea* oznacza przede wszystkim, ale nie wyłącznie rodaków.

W *Septuagincie* termin *bliźni* ma zakres uniwersalistyczny, z tym, że przekłada ona *rea* jako „Philos". W *Nowym Testamencie*, jak to ukażą analizy tekstów nowotestamentalnych, bliźni oznacza każdego człowieka niezależnie od różnic narodowościowych czy religijnych[3].

2. „Miłość" (hebr. *ahab*, *hesed*, gr. *eros*, *amor*, *agape*, łac. *caritas*. Słowo „miłość" oznacza uczucie skierowane do osoby (na przykład: miłość oblubieńcza, rodzicielska, braterska, miłość bliźniego, miłość Boga) wyrażające się w pragnieniu dla niej dobra, szczęścia i zachowania jej istnienia. Miłość domaga się daru z siebie wyrażającego się w łaskawości, dzieleniu się dobrami, poświęcenia życia w służbie dla innych[4].

---

[2] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, tłum. D. Jumińska, J. Kruczyńska, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 93.

[3] S. Łach, *Bliźni*, w: *EK*, t. II, Lublin 1976, k. 660–661.

[4] *Nowy Leksykon PWN*, Warszawa 1988; P. Szczur, *Oblicza miłości*, Kielce 2002.

Dla zrozumienia istoty biblijnej miłości wystarczy porównać sens dwóch podstawowych pojęć określających miłość w Biblii oraz w języku i kulturze greckiej. W Biblii *agape* to miłość małżeńska, miłość człowieka do człowieka, miłość Boga do człowieka. W odniesieniu do człowieka *agape* to miłość, która pokonuje ludzkie odruchy niechęci czy złości. Jeśli należy kochać nieprzyjaciół, to właśnie miłością *agape*. Dlatego Jezus zachęca do miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43–48), którą należy rozumieć jako życzliwość i okazywanie dobrej woli nawet tym, którzy nas ranią. Jest to miłość bezinteresowna, zdolna do największych poświęceń. Pawłowy hymn o miłości – *agape* (1 Kor 13,4–13)[5] kończy się zdaniem: „Tak trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy: z nich zaś największa jest miłość" (13,13).

W Grecji takim terminem jest „eros". Platoński utwór „Uczta" jest poświęcony dyskusji właśnie nad erosem[6]. Eros jest „dążeniem do uzupełnienia i udoskonalenia; pożądaniem osiągnięcia tego, co wartościowe i znalezienia uzupełnienia w oddaniu się... Przedmiotem erosa może być zarówno osoba jak rzecz lub idea. Kocha się wartość. Tym, czego się w miłości pożąda, jest spotęgowanie własnej pełni życia i istnienia"[7].

W *Nowym Testamencie* natomiast przedmiotem miłości jest zawsze druga osoba: „Ty" Boga lub „Ty" człowieka, to znaczy, miłość jest stosunkiem osobowym. Człowiek stworzony przez Boga jest od początku skierowany ku współpracy z innymi ludźmi. Ludzie stworzeni przez Boga jako kobieta i mężczyzna są od początku przeznaczeni sobie: „Dlatego mężczyzna opuszcza swego ojca i swoją matkę i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2,24), „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam" (Rdz 2,18). Miłość biblijna jest inna niż eros, gdyż „nie pożąda, lecz daje. Bóg jest początkiem fenomenu miłości, bo z miłości stwarza i zwraca się ku stworzeniu, nawet grzesznemu, z bezdenną zbawczą miłością"[8]. „Chrystus umarł za nas – pisze Paweł w *Liście do Rzymian* – gdyśmy byli jeszcze grzesznikami" (Rz 5,8)[9]. Przejdźmy teraz do analizy tekstów *Starego Testamentu* zawierających przekaz miłości bliźniego.

STOSUNEK DO BLIŹNICH W NAKAZACH *STAREGO TESTAMENTU*

Podstawowym prawem, które leży u podstaw kontaktów międzyludzkich jest prawo miłości bliźniego[10]. Przykazanie to przynosi już *Stary Testament. Księga Kapłańska* w rozdziale 19,11–18 w skondensowanej formie wyszczególnia zakres

[5] J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 610–616.

[6] Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1975.

[7] K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Eros*, tłum. L. Dylewski, Kraków 1984, s. 111.

[8] Tamże, s. 111.

[9] W. Rakocy, *List do Rzymian*, w: *EK*, t. XVII, Lublin 2012, k. 774–776.

[10] R. Goste, *Miłość która zmienia świat. Teologia miłości*, tłum. M. Stokowska, Radom 1999; S. Witek, *Miłość w postawie ludzkiej*, Lublin 1993; M. Machinek, *Miłość bliźniego*, w: *EK*, t. XII, Lublin 2008, k. 1133–1135.

podstawowych obowiązków człowieka wobec bliźnich obowiązujących w codziennym życiu. Sformułowania mają formę zakazów i nakazów, które czterokrotnie kończą się formułą: „Ja jestem Jahwe" (19,12.14.16.18). Formuła ta wskazuje na ważność poszczególnych przykazań – za ich obowiązywalnością stoi autorytet samego Boga, który był z Izraelem związany wyzwalając go z niewoli egipskiej i jest z nim kochając go (Pwt 23,6; Iz 43,4; Jr 31,3).

Miłość bliźniego w świetle nakazów Kpł 19,11–18 oznacza przede wszystkim, że należy w postępowaniu unikać wszystkiego, co może mu przynosić szkodę. Wykluczyć należy wszelkie formy oszustwa szkodzące bliźnim (kłamstwo, nieuczciwość w codziennych relacjach interpersonalnych, fałszywe przysięgi, zwłaszcza fałszywe oskarżenie przed sądem). Wykluczyć należy wszelkie formy złego postępowania wobec ludzi, którzy nie mogą się bronić (głusi, ślepi, robotnicy najemni). Współżycie między ludami zatruwają szczególnie „czyny ukryte", to jest złe nastawienie wewnętrzne wobec bliźnich (oszczerstwo, zemsta, nienawiść, motywująca do złych czynów). Prawodawca biblijny sięga tu do „wewnętrznej postawy jednego człowieka wobec drugiego, która sama w sobie i jako taka nie podlega zewnętrznemu prawnemu uregulowaniu... Sformułowane tu zostaje wymaganie właściwej postawy wewnętrznej wobec drugiego współuczestnika"[11].

Bliźni w tych nakazach (Kpł 19,11–18) oznacza Izraelitę. Termin „bliźni" (*rea*) jest tu używany zamiennie ze słowami „współplemieniec" (ʿāmit), „synowie twego ludu" (bᵉnēʾammekā), a także „brat" (ʾah). To im, jakkolwiek by byli nazwani, należy okazywać miłość. Prawodawca uwzględnia jednak również obcych mieszkających w kraju (Pwt 19,34; Pwt 10,19): „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz, nie będziecie go uciskać. Przybysza, który osiedli się wśród was, będziecie uważali za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej" (Pwt 19,33–34). Nakazy dotyczące stosunku i do Izraelitów i do obcych osiadłych w kraju, kończą się identycznym sformułowaniem: „Będziesz kochał bliźniego jak siebie samego" (Kpł 19,18). „Będziesz go (obcego) miłował jak siebie samego" (Kpł 19,34).

Miarą miłości bliźniego ma być „miłość samego siebie". Sformułowanie: „Jak siebie samego" (kamôkā) w specyficzny sposób porównuje miłość skierowaną do bliźniego z miłością własną; bliźni nie jest tobą, może być kimkolwiek, ale masz go miłować miarą miłości skierowanej do siebie. Miłość własna służy tu do opisania wymiaru miłości bliźniego. „Jak siebie samego" nie stanowi ograniczenia przykazania, jak gdyby miarą miłości miało być samolubstwo. Sens tego słowa to nie ograniczenie, lecz usunięcie granic[12]. Nie chodzi też w tym nakazie o uczuciowy wymiar miłości, ale o jej funkcjonowanie weryfikujące się w postępowaniu. „Chodzi zatem nie o sporadyczne dobre uczynki świadczone bliźnim, ale o całą działalność człowieka, która ma być zorientowana w kierunku dobra osoby ludzkiej"[13]. Sformułowanie: „Jak siebie samego" znaczy też, że świadomość własnych pragnień, własnych działań i ograniczeń, powinna pobudzać do rozumienia innych ludzi, do

[11] J. Schreiner, R. Kampling, *Bliźni. Obcy. Nieprzyjaciel. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 27.

[12] K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 108.

[13] M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 210–211.

działania na ich korzyść i w ten sposób przyczyniać się do przezwyciężania egoizmu i budowania wspólnoty.

Miłość bliźniego jest w *Starym Testamencie* wprawdzie zacieśniona do granic Izraela, ale poza rodakami (wśród nich szczególnie biednych, wdowy i sieroty), obejmuje także obcokrajowców mieszkających na terenie Izraela: „Miłujcie cudzoziemca, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (Pwt 10,19). Prorok Ezechiel nakazuje, aby przy podziale kraju uwzględniać także „obcokrajowców, którzy mieszkają pośród was i którzy zrodzili synów pomiędzy wami; uważać ich macie za zrodzonych wśród synów Izraela, razem z wami, jako pokolenia Izraela będą wylosowywać dziedzictwo, a mianowicie, w pokoleniu, w którym mieszka obcokrajowiec, przydzielicie mu jego dziedzictwo". (Ez 47,22–23).

Miłość bliźniego nie obowiązywała jednak wobec cudzoziemców wędrujących przez kraj; wobec nich obowiązywała gościnność. Tradycje z okresu patriarchów zawierają opowiadania o wzorowym wypełnianiu przez Izraelitów nakazu gościnności. Abraham i Sara zapraszają do siebie przygodnych ludzi i przygotowują dla nich prawdziwą ucztę (Rdz 18,1–8). Lot ujrzawszy dwóch aniołów w ludzkiej postaci – woła do nich: „Raczcie panowie wejść do domu sługi waszego na nocleg" (Rdz 19,1–8; zob. też Sdz 19,1–30).

Stary Testament zawiera jednak motywy, które przygotowały uniwersalny wymiar nakazu miłości bliźniego (który przyniesie dopiero *Nowy Testament*). Tymi motywami są: powszechne ojcostwo Boga obejmującego swoją miłością każdego człowieka (Iz 63,16; 64,7) i opatrzność Boża kierująca wszystkimi ludzkimi sprawami (Mdr 14,3). Jednak najwyraźniej uniwersalny wymiar nakazu miłości bliźniego wyraził prorok Malachiasz: „Czyż nie stworzył nas jeden Bóg? Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca?" (Ma 2,10)[14]. Dopiero kazuistyka rabinów pod pojęciem „bliźni" każe widzieć wyłącznie Izraelitów, wykluczając z tego pojęcia Samarytan, obcych przybyszów, nawet prozelitów[15].

Obok podstawowego przykazania miłości bliźniego w Kpł 19, istnieją liczne paralele w księgach mądrościowych *Starego Testamentu*. Mówi się w nich o drugim człowieku nie precyzując jego etnicznej przynależności – nakazy te ujmowane są w kategoriach uniwersalnych. W *Księdze Przysłów* występuje termin *rea*, ale określa on ogólnie drugiego człowieka. Osobisty stosunek do drugiego człowieka może być bardzo zróżnicowany. Bliźnim jest ten, kto cierpi biedę (14,21). Potrzebującemu należy pomóc niezwłocznie, nie czekając z pomocą do następnego dnia (3,28). Nie powinno się mieć wobec drugiego człowieka złych zamiarów (3,29). Ten, kto nim pogardza, jest niemądry (11,12). W trakcie sporu z drugim człowiekiem nie wolno zdradzać cudzych tajemnic (25,9), nie wolno składać fałszywych świadectw przeciwko bliźniemu (24,28; 25,18). Wśród ludzi, których Jahwe ma w obrzydzeniu wymieniony jest ten, „kto wznieca kłótnie między braćmi" (6,19); tymczasem powinni oni żyć w zgodnej wspólnocie, jeśli chcą zyskać Boże błogosławieństwo: „Jakże miłą i dobrą jest rzeczą, gdy bracia razem mieszkają... Chciał bowiem Jahwe, by tam było błogosławieństwo i życie na wieki" (Ps 133.1.3). Sentencja w Prz 19,7

[14] S. Hałas, *Malachiasz*, w: *EK*, t. XI, Lublin 2006, k. 941–943; G. Witaszek, *Wykroczenia wspólnoty powygnaniowej w ocenie Księgi Malachiasza*, *RBL* 52 (1999), s. 7–16.

[15] Mehilta, Wj 21,14.35.

zakłada jeszcze, że bracia co do ciała są bliżsi od innych, współobywateli, lecz Prz 27,10 reprezentuje już inną opinię: „Lepszy jest bliski sąsiad niż daleki brat".

Tyle *Księga Przysłów*. Przejdźmy do *Księgi Syracha*. Autor tej księgi używając terminu „plesion" będącego tłumaczeniem słowa *rea*, podkreśla, w jakim kierunku powinno się współżycie ludzi rozwijać: „W trzech rzeczach upodobałem sobie, które są przyjazne Panu i ludziom: zgoda wśród braci, przyjaźń między bliźnimi oraz mąż i żona dobrze zgadzający się wzajemnie" (Syr 25,1). Syrach ostrzega przed czynieniem krzywdy bliźniemu (10,6), przed waśniami z nim (28,8), przed czynieniem mu zarzutów zanim się go upomni, aby czegoś nie mówił (19,14.17). Syrach zachęca, aby bliźniemu dochować wierności, gdy ten znajduje się w biedzie i kłopotach (22,23) i aby w miarę sił pomagać mu w potrzebie (29,1.20), a także poręczać za niego (29,14). Syrach dając takie nakazy, powołuje się na Boże przykazanie: „Pamiętaj na przykazania i nie miej w nienawiści bliźniego" (28,7).

Pogłębieniu przykazania o miłości bliźniego służyły też starotestamentalne teksty pochwalające przyjaźń[16]. Prz 17,17 stwierdza: „Przyjaciel miłuje zawsze, w potrzebie zaś staje się rodzonym bratem". Najpiękniejszym przykładem przyjaźni w *Starym Testamencie* jest przyjaźń Dawida i Jonatana (1 Sm 18,1; 20,41n; 2 Sm 1,26). Przyjaźń bardzo wychwalają biblijni mędrcy. „Wierny przyjaciel – woła Syrach – to potężna obrona, kto go znalazł skarb znalazł. Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty ani równej wagi za wielką jego wierność. Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia; znajdą go ci, którzy boją się Boga" (Syr 6,14–16; zob. też 9,10; 37,1–6). Przyjaźń wymaga jednak wierności i dlatego Syrach ostrzega: „Kochaj przyjaciela i bądź mu wierny" (Syr 27,17; zob. też Prz 17,17; 27,6.9–10). Wartość przyjaźni okazuje się szczególnie w sytuacjach tragicznych: „Przyjaciel miłuje w każdym czasie, a w nieszczęściu staje się bratem" (Prz 17,17; zob. też 18,24; 27,6)[17]. O wartości przyjaźni w sensie negatywnym przekonał się w swoim życiu biblijny Hiob. Przyjaźń powinna być pomocna w nieszczęściu, tymczasem Hiob widzi, że jest przez przyjaciół nie tylko niezrozumiany, ale nadto wykpiwany (Hi 12,4; 16,20) i odpychany, tak, że – jak sądzi – staje się towarzyszem dzikich zwierząt: „Stałem się bratem szakali i towarzyszem się stałem strusi" (Hi 30,29) – ich zawodzenia są bowiem podobne do wydawanych przez te zwierzęta głosów[18].

Problem straszliwych konsekwencji sytuacji, gdy miejsce miłości zajmuje nienawiść, podjął już autor *Księgi Rodzaju* w opowiadaniu o Kainie i Ablu (Rdz 4,1–16), Jakubie i Ezawie (Rdz 27), Józefie i jego braciach (Rdz 37). Nienawiść generuje straszliwe konsekwencje w relacjach międzyludzkich. Oto grzech Kaina sprawił, że odtąd ludzie wiedzieli, że człowiek może zabić człowieka, bo zbrodnia raz popełniona może się powtarzać. Zło czynu popełnionego przeciw drugiemu człowiekowi staje się w ten sposób wciąż możliwe i obciąża wszystkich. We-

[16] Przyjaźń to „międzyosobowa relacja oparta na wolnym wyborze, wyrażająca się w życzliwości, zrozumieniu, obustronnej akceptacji, wspólnocie myślenia, zespoleniu działań, trosce oraz wzajemnej pomocy; jest środkiem rozwoju życia duchowego, dzięki niej osoba doskonali swoje odniesienia do Boga i innych ludzi". Cyt. za: B. Szier-Kramarek, *Przyjaźń*, w: *EK*, t. XVI, Lublin 2012, k. 753.

[17] J. Nawrot, *Przyjaźń w „Etykach" Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004.

[18] Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań – Warszawa 1974, s. 194.

dług Pwt 19,11–12 w wypadku zabójstwa umyślnego cały Izrael jest współwinny i cały Izrael cierpi. Cierpi nawet przyroda!: „Gdy tę rolę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu" (Rdz 4,12) – usłyszał Kain bratobójca. W *Nowym Testamencie* nienawiść jest utożsamiana z zabójstwem (zabójcą jest ten, kto nienawidzi: 1 J 3,15). Nienawiść cechuje szatana, który nienawidzi Boga będącego miłością i człowieka postępującego zgodnie z przykazaniami[19].

Przejdźmy do problemu miłości nieprzyjaciół. *Stary Testament* nie zawiera wyraźnego nakazu miłości nieprzyjaciół, ale zawiera teksty, które stanowią przygotowanie do takiego nakazu. Chodzi o teksty Wj 23,4–5 oraz Prz 25,21–22. Pierwszy z tych tekstów wyraża tę ideę za pomocą przykładu ilustrującego obowiązek człowieka wobec zagubionego zwierzęcia będącego własnością wroga: „Gdy napotkasz wołu swego wroga albo jego zabłąkanego osła, masz go zaraz odprowadzić do niego. Jeśli zobaczysz, że osioł tego, kto cię nienawidzi, upadł pod swoim ciężarem, nie waż się go ominąć". W obliczu nieszczęścia, które zagraża nawet zwierzęciu, człowiek winien solidarnie złączyć się nawet ze swoim wrogiem lub z tym, kto go (jawnie lub skrycie) nienawidzi. W sytuacjach zagrażających komukolwiek należy zapomnieć o uczuciach wrogości i zjednoczyć się dla ratowania wspólnego dobra i dla odparcia wspólnego niebezpieczeństwa.

Tekst drugi z Prz 25,21–22 mówi o sytuacji, w której nie zwierzę, lecz człowiek potrzebuje pomocy: „Gdy wróg twój łaknie, nakarm go chlebem, a kiedy pragnie, napój go wodą, bo (tak czyniąc) węgle rozpalone gromadzisz na jego głowie i Jahwe cię wynagrodzi". Pomoc, której doświadczy nieprzyjaciel, stanie się okazją do pokonania uczucia wrogości. Szlachetność (dawnego wroga) zawstydzi przeciwnika i przyczyni się do jego nawrócenia z drogi nienawiści. Nienawiść, którą odczuwał stanie się dla niego, w obliczu pomocy doznanej od wroga – środkiem udręki; tę pomoc będzie odczuwał jak „węgle rozpalone na jego głowie". Czyny miłości należy okazywać także wrogom – od takiej idei jest już niedaleko do nakazu miłości nieprzyjaciół.

Czyny braterskiej życzliwości wrogom, okazał też król izraelski Joram, do którego przyprowadzono syryjskich jeńców wojennych. Zgodnie z wojennym prawem zasługiwali na śmierć, ale król nakazał nakarmić ich, napoić oraz odesłać do swego pana. Przebaczenie okazane wrogom zaowocowało tym, że „odtąd oddziały Syryjczyków już nie wpadały do kraju Izraela" (2 Krl 6,21–23). Tak oto przygotowywała się teologiczna idea, którą święty Paweł tak wyraził: „Jeżeli nieprzyjaciel twój cierpi głód – nakarm go. Jeżeli pragnie napój go. Tak bowiem czyniąc zgromadzisz węgle żarzące na jego głowie" (Rz 12,19–20). Uogólniając tę naukę, Paweł formułuje naczelną zasadę chrześcijańską: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12,21)[20].

W Qumran z jednej strony obowiązywała zasada, że trzeba nienawidzić wszystkich synów ciemności (1 QS 1,10; 9,21; 10,19–21), ale z drugiej strony wymagana jest i praktykowana także miłość oparta na świadomości braterstwa: „Wszyscy winni pozostawać we wspólnocie prawdy, dobrotliwej pokory, miłosiernej miłości i sprawiedliwości" (1 QS 2,24). Nie ma tu jednak wyraźnego zastrzeżenia, że naka-

[19] I. Eibl-Eibesfeld, *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1997[2]; D.K. Bartoszewicz, *Nienawiść*, w: *EK*, t. XIII, Lublin 2009, s. 1145–1146.

[20] W. Rakocy, *List do Rzymian*, k. 774–775.

zy te odnoszą się tylko do członków wspólnoty. Wiadomo bowiem, że członkowie wspólnoty winni nienawidzić wrogów wspólnoty jako wrogów Boga (1 QS 1,9n; 10,19–21). Według interpretacji rabinów (po powrocie z niewoli) obowiązek miłości bliźniego obejmował tylko współrodaków, nie obcych, nie Samarytan, pogan, a zwłaszcza Rzymian. Do tych ludzi odnoszono się z niechęcią, nawet z nienawiścią uważając ich za grzeszników obrzydliwych dla Boga.

W *Psalmach* spotykamy straszne wybuchy nienawiści do wrogów (Ps 35,55; 58;129; 137,7–9). Bez skrupułów modlący się człowiek przeklina swego wroga jako wroga Boga (Ps 139,19–22). Z czasem jednak pod wpływem humanitarnych idei hellenizmu judaizm łączył miłość Boga z miłością bliźniego. Filon z Aleksandrii[21] w swoim dziele *De specialibus legibus* (2,63) orzeka: „Dwie są podstawowe nauki, a niezliczone szczegółowe nauki i twierdzenia im podporządkowane: odnośnie Boga – przykazanie czci Boga i pobożności; odnośnie człowieka – przykazanie miłości bliźniego i sprawiedliwości". Według Filona (*De virtutibus* 102–174) należy praktykować miłość bliźniego w najszerszym zakresie i w następującej kolejności: rodak, prozelita, przychodzień, wróg, niewolnik, zwierzęta, rośliny, wszelkie stworzenie. Filon wymaga więc także miłości nieprzyjaciół[22].

NOWOTESTAMENTALNE POGŁĘBIENIE PRZYKAZANIA MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Listy Apostolskie

Święty Paweł nauczając o miłości stawia nam przed oczy Chrystusa: „On istniejąc w postaci Bożej… ogołocił samego siebie przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie" (Flp 2,6–8). W hymnie o miłości (1 Kor 13), kluczowym punktem Pawłowej koncepcji miłości[23] jest miłość Boga i bliźniego ujęte jako jedność. Nic innego nie może równać się z miłością. Charyzmatyczne zdolności, wiara i poznanie, nawet czyny heroicznego poświęcenia się są niczym bez miłości. „Miłość nie szuka swego... wszystko znosi, wszystkiemu wierzy we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma" (1 Kor 1–7)[24]. Bóg jest miłością, a w życiu człowieka miłość jest nie tylko podstawową potrzebą, ale też podstawowym wymogiem wobec bliźnich. Święty Paweł miłość bliźniego uważa za podstawowe prawo, w którym streszczają się wszystkie inne przykazania: „Nikomu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo... wszystkie inne streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego. Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto

[21] S. Matuszewski, *Filozofia Filona i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; F. Drączkowski, W. Kolecki, *Filon z Aleksandrii*, w: *EK*, t. V, Lublin 1989, k. 236–239.

[22] K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 106.

[23] Na temat miłości w *Starym* i *Nowym Testamencie* zob.: H. Ordon, *Miłość*, w: *EK*, t. XII, Lublin 2008, k. 1127–1130; Zob. też: B. Kiereś, *Chodzi o miłość*, Lublin 2006.

[24] K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 112–119.

miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa" (Rz 13,8–10). Paweł myśli kategoriami uniwersalistycznymi – miłość obejmuje i dotyczy każdego człowieka. Paweł wzywa: „Uważajcie, aby nikt nie odpłacał złem za złe, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich" (1 Tes 5,15). Tak właśnie ma wyglądać na co dzień realizacja przykazania miłości. Ta sama idea zawarta jest w tekście Ga 5,14: „Całe Prawo wypełnia się i w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego". Każdy człowiek został powołany do świadczenia miłości tak samo, jak został powołany do wolności: „Wy zatem bracia, powołani zostaliście do wolności" (Ga 5,13). Cokolwiek czyni się przeciw bliźniemu, czyni się przeciw Chrystusowi; w 1 Kor 8,12 Paweł powie: „Grzesząc przeciw bliźniemu... grzeszycie przeciwko samemu Chrystusowi". Wzorem dla chrześcijan niech będzie cierpiący Chrystus. W *Liście do Kolosan* 3,13 Paweł powie: „Jak Pan wybaczył wam, tak i wy wybaczajcie sobie nawzajem". Uogólnieniem nakazów miłości jest Pawłowe wezwanie zawarte w *Liście Pasterskim* 1 Tm 1,5: „Celem nakazu jest miłość płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej". Miłość w tym tekście (*agape*) zdefiniowana jest przez trzy czynniki: „czyste serce", to jest wolne od złych zamiarów i intencji względem drugiego człowieka (por. Ps 51,12), „dobre sumienie" – to samo, co czyste serce, ale nazwane jest terminem zaczerpniętym z filozofii hellenistycznej, „wiara nie obłudna", czyli decydująca się na każdy dobry czyn niezależnie od okoliczności.

Z kolei *List* świętego Jakuba Apostoła w 2,1–9 uzasadnia, że wiara wymaga, aby nie mieć w postępowaniu względu na osoby. „Jeżeli przeto wypełniacie królewskie Prawo zgodnie z Pismem: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego, to dobrze postępujecie. Jeżeli zaś czynicie różnice między ludźmi, popełniacie grzech, piętnowani przez (samo) Prawo jako przestępcy" (2,8–9). Apostoł nazywa przykazanie miłości „królewskim Prawem" i choć mówi o nim na przykładzie biednych i bogatych, ma niewątpliwie na myśli wszystkich ludzi bez żadnego zróżnicowania i ograniczenia.

Nakaz miłości bliźniego zawarty jest z kolei w *Pierwszym Liście* świętego Jana. Według Apostoła, zgodnie ze wzorem, jakim jest Chrystus, chrześcijanie muszą być gotowi ofiarować za innych nawet swoje życie. „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas swe życie. My także winniśmy oddać swe życie za braci" (1 J 3,16). Tak właśnie powinna wyglądać realizacja przykazania miłości bliźniego. Kto zaś nienawidzi swego brata, należy do królestwa szatana (1 J 3,10), a kto miłuje swego brata przebywa w królestwie światłości (1 J 2,10). Miłość Boga i miłość bliźniego stanowią jedność: „Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga, a swego brata nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje swego brata, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego" (1 J 4,20-21).

Ewangelie

Święty Marek informuje (12,28–34), że gdy jeden z uczonych w Piśmie zapytał Jezusa: „Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań?", Jezus mu odpowiedział: „Pierwsze jest: Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jedyny. Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie same-

go. Nie ma innego przykazania większego od tych" (Mk 12,28–31). Uczony w Piśmie przyznał Jezusowi rację: „Nauczycielu, słusznieś powiedział, bardzo dobrze, bo Jeden jest i nie ma innego prócz Niego. Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary" (Mk 12,32–33). W tej dyskusji z uczonym w Piśmie Jezus wygłasza podwójne przykazanie miłości słowami *Starego Testamentu*: przykazanie miłości Boga słowami z Pwt 6,5 i przykazanie miłości bliźniego słowami z Kpł 19,18.

W Ewangelii Łukasza (10,25–29) na pytanie faryzeusza: „Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?", Jezus odpowiedział powołując się na *Stary Testament*: „Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?". I wtedy uczony faryzeusz przytacza przykazanie miłości Boga i bliźniego z Pwt 6,5 i Kpł 19,18, a w końcu pyta: „A kto jest moim bliźnim?". Jezus wyjaśnia to w opowiadaniu o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30–37). Pokaleczonego człowieka ratują nie kapłan ani lewita (a więc ludzie związani bezpośrednio ze świątynią), lecz przypadkowy podróżny, Samarytanin. Opowiadając tę przypowieść Jezus chciał powiedzieć, że sama znajomość przykazania o miłości bliźniego (znali je na pewno i kapłan i lewita) nie przedstawia żadnej wartości. Wartość ma czynienie miłości. „Który z tych trzech – pyta Jezus faryzeusza – okazał się według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców? On odpowiedział: Ten, który okazał mu miłosierdzie. Jezus rzekł: „Idź i ty czyń podobnie". Bliźnim jest więc każdy człowiek, szczególnie człowiek potrzebujący pomocy. Jezus cytując Kpł 19,18 „rozszerzył zobowiązanie do miłowania bliźniego poza granice społeczności Izraelitów i dał temu jasny wyraz w przypowieści o dobrym Samarytaninie tak, że wzmianki w *Nowym Testamencie* o miłości bliźniego odnoszą się do wszystkich ludzi"[25]. W Ewangelii Łukasza odnajdujemy poszerzone rozumienie miłości bliźniego o miłość nieprzyjaciół (Łk 6,27–36). „Kochajcie waszych nieprzyjaciół, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą" (w. 27), którzy „was przeklinają", „którzy was zniesławiają" (w. 28), „kto uderzy cię w jeden policzek nadstaw drugi, a temu, kto zabiera ci suknię, nie odmawiaj też płaszcza" (w. 29), „nie żądaj zwrotu od tego, kto zabiera twoją własność" (w. 30). Ewangelista uzasadnia swoje bezwzględne żądanie tym, że takim postępowaniem mają się wyróżniać jego uczniowie od grzeszników (w. 32–34), którzy postępują akurat odwrotnie. Motywując swoje żądania Ewangelista powie: „Zapłata wasza będzie sowita i będziecie synami Najwyższego, bo On jest dobry także dla niewdzięcznych i złych" (w. 35). W konkluzji Ewangelista wzywa do miłosierdzia, którego motywem jest miłosierdzie Boga okazywane ludziom: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (w. 36).

Przejdźmy do Ewangelii Mateusza. W *Kazaniu na Górze* (Mt 5,1–7,29)[26] Jezus wygłasza zdanie: „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz kochał bliźniego, a nienawidził wroga. A ja wam powiadam: miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują, tak będziecie synami waszego ojca, który jest

[25] J. Unterman, *Bliźni*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. pol. G. Berny i in., Warszawa 1999, s. 126.

[26] Określenie: „Kazanie na Górze" pierwszy raz zostało użyte przez Świętego Augustyna w tytule dzieła *De sermone Domini in monte*; zob.: S. Szymik, *Kazanie na Górze*, w: *EK*, t. VIII, Lublin 2000, k. 1268–1271.

w niebie, ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (5,43–45)[27]. Jezus zdaje sobie sprawę, że Jego wymaganie jest sprzeczne z niektórymi ówczesnymi zapatrywaniami. Mówią o tym antytezy: „Słyszeliście, że powiedziano: oko za oko ząb za ząb, a Ja wam powiadam". Prawdopodobnie przeciętny Izraelita z czasów Jezusa tak właśnie układał swój stosunek do przyjaciół (miłość) i do wrogów (nienawiść). Jezus nakazuje: „A Ja wam powiadam" – by zasada miłości obejmowała wszystkich, i przyjaciół (bliskich sobie ludzi) i wrogów. Tak postępując (a nie jak celnicy i poganie: 5,46–47) uczniowie Jezusa „staną się synami Ojca, który jest w niebie" – On bowiem nikogo nie wyłącza ze swojej miłości. Naukę o miłości bliźniego potwierdzi Jezus w swojej dyskusji z faryzeuszami, którzy Go pytali: „Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?" (22,36). W odpowiedzi usłyszeli zacytowane przez Jezusa ze *Starego Testamentu* (Pwt 6,5 i Kpł 19,18) przykazania o miłości Boga (5,37) i miłości bliźniego (5,39). Wagę tych przykazań stanowi to, że: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy" (w. 40).

Podobnie jak Łukasz, w przykazaniu o miłości bliźniego Mateusz uwzględnia też prześladowców i wrogów (5,43–48) – oni też są bliźnimi. „Kochajcie waszych wrogów i módlcie się za waszych prześladowców" (5,44). Motywem miłości nieprzyjaciół jest obowiązek chrześcijan upodobnienia się w swoim postępowaniu do Boga, który nie wyłącza nikogo ze swojej miłości. „Kochajcie waszych wrogów... abyście się stali synami waszego Ojca, który jest w niebie. Bo Jego słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi, a deszcz spada na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (Mt 5,44–45).

W Ewangelii świętego Jana miłość Boża jest podstawą miłości w świecie: Jezus umiłował swoich i oddał za nich swoje życie (J 15,13). Dlatego uczniowie Chrystusa mają obowiązek kierować się miłością: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali" (J 15,12.17). Słowa Chrystusa o kierowaniu się miłością to nie jest tylko zachęta – to jest obowiązek. Miłość jest na nowo nakazana („Przykazanie nowe daję wam") i na nowo umotywowana („Tak jak Ja was umiłowałem"). Kierowanie się miłością w życiu będzie znakiem wyróżniającym chrześcijan: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,34–35).

TEOLOGIA MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Nowy Testament nie tylko potwierdza orędzie *Starego Testamentu* o miłości bliźniego, ale je teologicznie pogłębia i poszerza[28].

a. W *Starym Testamencie* przykazanie miłości Boga i bliźniego traktowane są odrębnie, znajdują się wśród wielu innych przykazań. W *Nowym Testamencie* nowe jest połączenie podwójnego przykazania miłości i bliźniego – oba przykazania tworzą jedność. W miłości wobec bliźniego manifestuje się mi-

[27] J. Łach, *Relacja „złotej zasady postępowania" (Mt 7,12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43–48)*, *RBL* 41 (1988), s. 457–465; J. Kudasiewicz, *Jezusowe prawo miłości*, „Ethos" 11(1998) z. 3, s. 50–66.

[28] J. Chmiel, *Bóg jest miłością*, *RBL* 22(1969), s. 282–288; Tenże, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, *ACr* 1(1969), s. 106–119.

łość wobec Boga. Miłość ku Bogu ukazuje swoje konkretne oblicze w miłości bliźniego: w stosunku do drugiego człowieka jest zawarty stosunek do Boga". Całe Prawo wypełnia się w tym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego" (Ga 5,14). Ostatecznym celem wszelkiego prawa jest miłość. „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary" (Mt 9,13 = Oz 6,6).

b. Nowe jest w *Nowym Testamencie* wyraźne rozciągnięcie przykazania miłości na każdego człowieka, także na prześladowców i wrogów. Opowiadanie o miłosiernym Samarytaninie ukazuje różnicę między pojmowaniem urzędowego judaizmu, które reprezentują kapłan i lewita a Jezusowym (Łk 10,29–37).
c. Nowe jest uzasadnienie przykazania miłości powołaniem się na miłość Boga, który sprawia, że „Słońce Jego wschodzi nad złymi i dobrymi i On zsyła deszcze na sprawiedliwych i na niesprawiedliwych" (Mt 5,43–44). „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6,36). Bóg jest miłością – to jest ostateczne uzasadnienie przykazań miłości[29]. Uczeń Jezusa ma obowiązek modlić się: „Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw zawinili" (Mt 6,12).
d. W *Nowym Testamencie* miłość nie jest „mierzona" sympatią i uczuciami, a więc wyborem ludzi, do których odczuwam sympatię. Bliźnim nie jest ten i ów, lecz każdy, kogo się spotkało i kto potrzebuje pomocy. „Bliźni, którego należy miłować to ktoś drugi,bez względu na to, czy jest bratem czy nie. Kiedy dwaj ludzie spotykają się, jeden dla drugiego staje się bliźnim, niezależnie od ich związków pokrewieństwa, bez względu na to, co jeden o drugim myśli"[30]. Taką „filozofię życia" spotykamy także w Grecji w pismach Epikteta i Seneki. „Niech człowiek będzie świętym dla człowieka" (Seneka, *Listy Moralne* 44; *O dobrodziejstwach* 3,28). Miłość nie wyklucza nikogo, nawet wrogów: „Jeśli chcesz naśladować bogów, także niewdzięcznym wyświadczaj dobrodziejstwa. Słońce wschodzi bowiem także nad złym, a morza stoją otworem także dla piratów" (Seneka, *O dobrodziejstwach* 4,26,1). „Tylko rozumny człowiek zdolny jest kochać" (Epiktet, *Diss*. 2,22,3). Tę miłość w Grecji praktykuje się z motywów antropologicznych: ze względu na wartość samego człowieka – tego, któremu miłość się okazuje, ale jest także zyskiem dla tego, który ją spełnia. W Biblii natomiast miłość ma także wymiar religijny – miłość dosięga bliźniego poprzez miłość Boga.
e. Praktykowanie miłości bliźniego, a jest nim także człowiek nam wrogi, „Jest nie tylko największym przykazaniem w Prawie" (Mt 22,36–40), nie tylko czymś więcej niż „wszystkie całopalenia i ofiary" (Mk 12,32–33), nie tylko znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (J 13,34–35) i nie tylko jedynym i ostatecznym kryterium sądu ostatecznego (Mt 25,31–46) – ale jest zadaniem świętym każdego człowieka, wynosi bowiem budowanie „państwa ziemskiego wspólnoty ludzkiej do rangi budowania już tu na ziemi królestwa Bożego"[31].

[29] Z. Sobolewski, *Bóg jest miłością*, Warszawa 2003; S. Grabska, *Bóg jest miłością*, Włocławek 2004. Zob. też: F. Drączkowski, *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin 1996.

[30] Z. León-Dufour, *Bliźni*, w: *STB*, red. Tenże, tłum. pol. i opr. bp K. Romaniuk, Poznań 1973, s. 75–76.

[31] M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 214.

Historia ludzkości pokazuje z jednej strony, jak organizowanie się ludzkich wspólnot miłością pozwalało przezwyciężać największe kataklizmy; ale z drugiej strony, jak nienawiść będąca zaprzeczeniem miłości, zamieniła w piekło życie milionów ludzi.

NAKAZ MIŁOŚCI BLIŹNIEGO W ŚWIETLE BIBLII. ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

Człowiek jako istota społeczna nie istnieje wyłącznie dla samego siebie. Nie może się obejść bez drugiego człowieka na poziomie materialnym, duchowym, kulturowym i religijnym; nie może osiągnąć pełni swego duchowego rozwoju bez wspólnoty z innymi ludźmi. Dlatego też biblijny nakaz miłości bliźniego stanowi podstawowe prawo w życiu każdego człowieka. Autor w niniejszym artykule rozważa jakie jest dokładne znaczenie nakazu miłości bliźniego w świetle Biblii.

THE IMPERATIVE TO LOVE ONE'S NEIGHBOUR IN THE LIGHT OF THE BIBLE. OUTLINE OF THE PROBLEM

SUMMARY

Man as a social being was not born to live only for himself. He cannot do without another man at the material, spiritual, cultural and religious level; he cannot attain the stage of full spiritual development without belonging to a community of people. Therefore, the biblical imperative to love one's neighbour is a fundamental law governing each human being's life.

In this paper, the author discusses the exact meaning of the imperative of love in the light of the Bible.

DAS GEBOT DER NÄCHSTENLIEBE IM LICHTE DER BIBEL. ABRISS DER PROBLEMATIK

ZUSAMMENFASSUNG

Der Mensch als soziales Wesen existiert nicht nur für sich selbst. Er kann nicht ohne andere Mitmenschen auf materieller, spiritueller, kultureller und religiöser Ebene auskommen; Er kann seine volle spirituelle Entwicklung ohne Gemeinschaft mit anderen Menschen nicht erreichen. Deshalb ist das biblische Gebot der Nächstenliebe ein grundlegendes Gesetz im Leben jedes Menschen. Der Autor erwägt im vorliegenden Artikel, was es genau bedeutet, seine Mitmenschen nach dem biblischen Gebot der Nächstenliebe zu lieben.

BIBLIOGRAFIA

Chmiel J., *Bóg jest miłością*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 22(1969), s. 282–288;
Chmiel J., *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia" 1(1969), s. 106–119.
Drączkowski F., *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin 1996.
Eibl-Eibesfeld I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997[2].
Filipiak M., *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985.
Grabska S., *Bóg jest miłością*, Włocławek 2004.
Jakubiec Cz., *Księga Hioba*, Poznań – Warszawa 1974.
Kiereś B., *Chodzi o miłość*, Lublin 2006.
Kudasiewicz J., *Jezusowe prawo miłości*, „Ethos" 11(1998) z. 3, s. 50–66.
Łach J., *Relacja „złotej zasady postępowania" (Mt 7,12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43–48)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 41 (1988), s. 457–465.
Matuszewski S., *Filozofia Filona i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.
Nawrot J., *Przyjaźń w „Etykach Arystotelesa", w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004.
Rienecker F., Maier G., *Leksykon Biblijny*, tłum. D. Jumińska, J. Kruczyńska, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
Schreiner J., Kampling R., *Bliźni. Obcy. Nieprzyjaciel. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001.
Sobolewski Z., *Bóg jest miłością*, Warszawa 2003.
Witaszek G., *Wykroczenia wspólnoty powygnaniowej w ocenie Księgi Malachiasza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 52(1999), s. 7–16.

Ks. Zbigniew GROCHOWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

„SPIRÒ" O PIUTTOSTO „CONSEGNÒ LO SPIRITO"? LA MORTE DI GESÙ E IL DONO DEL PARÀCLITO PRESENTATI IN Gv 19,30

Słowa klucze: śmierć Jezusa, przekazać Ducha Świętego, Boża rodzina, J 19,30
Key words: the death of Jesus, to hand the Holy Spirit over, God's family, Jn 19,30
Schlüsselwörter: der Tod Jesu, übergeben den Heiligen Geist, die Gottes Familie, Joh 19,30
Parole chiave: la morte di Gesù, consegnare lo Spirito Santo, la famiglia di Dio, Gv 19,30

INTRODUZIONE

Il titolo di uno studio abbastanza recente (2015), pubblicato dal prof. Mirosław Wróbel, contiene parole – se non innovatori, sicuramente rare – che interpretano l'atto dello spirare di Gesù sul Calvario come il momento del donare lo Spirito Santo ai credenti radunati presso la croce[1]. Ci sono alcuni esegeti „giovannei" che vanno nella stessa direzione[2]. Altri invece vedono in questo episodio piuttosto un prolettico, simbolico preannuncio del dono dello Spirito, consegnato realmente agli

* Ks. Zbigniew Grochowski – ur. w 1975 w Morągu, doktor nauk biblijnych i archeologii, adiunkt w Katedrze Historii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor Pisma Świętego i języków biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, wykładowca Elbląskiej Szkoły Biblijnej. Autor monografii *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro*, Studia Biblica Lublinensia XIII, Lublin 2015 (ss. 556).

[1] M.S. Wróbel, *„I skłoniwszy głowę, przekazał Ducha" (J 19,30). Duch Święty jako Dar umierającego Pana*, in: *Gloriam praecedit humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, ed. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, p. 859–870.

[2] Tra di loro, per esempio, E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel. Edited and Completed by Francis Noel Davey*, London 1947[2], p. 532; J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüistico y comentario exegetico*, Madrid 1982[2], p. 824; J. Kudasiewicz, *Testament Jezusa (J 19,25–27). Nowe trendy interpretacyjne*, *RTK,* 1990, t. 37/1, p. 51; P. Létourneau, *Le double don de l'Esprit et la Christologie du quatrième évangile*, „Science et Esprit" 1992, t. 44, p. 281–306; J. Swetnam, *Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel*, „Biblica" 1993, t. 74, p. 563–567.571–574; J.P. Heil, *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18–21* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 27), Washington DC 1995, p. 102–103;

Apostoli soltanto dopo la risurrezione (cf. Gv 20,19–22)[3]. Infine, la maggioranza delle traduzioni moderne – non adoperando l'espressione „consegnò lo Spirito" – interpreta quest'atto come un puro spirare lo spirito (umano) di Gesù quale il segno di una vera e reale morte del Figlio dell'Uomo ed eventualmente come la consegna del suo spirito alle mani di Dio Padre (cf. Lc 23,46)[4].

Essendo d'accordo con tutto quanto scritto dal prof. Wróbel (e quindi non intendendo ripetere le idee che sono a disposizione dei lettori)[5], vogliamo riferirci ad alcuni aspetti presenti in Gv 19,28–30, specialmente quelli non approfonditi dal soprammenzionato esegeta polacco. Nello stesso tempo, in un certo senso, scopriamo quale sia la nostra risposta alla domanda posta nel titolo dello studio presente: „spirò" o „consegnò lo Spirito"? Cercheremo però di documentare e giustificare il nostro parere.

F.J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville MN 1998, p. 508–509; J.H. Neyrey, *The Gospel of John*, Cambridge 2007, p. 311; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, p. 739; S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21* (*NKB NT* 4), Częstochowa 2010, p. 248. Similmente – ma con una precauzione – interpretano Gv 19,30 anche gli studiosi seguenti: J. McPolin, *John* (*New Testament Message* 6), Wilmington DE 1979, p. 249; R.A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John* (Interpreting Biblical Texts 9), Nashville 1998, p. 236; J. Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg im Breisgau 2013, p. 506. Tra le traduzioni moderne degna d'attenzione è la *CEI* del 2008, dove – a differenza della sua edizione dell'anno 1974 („spirò") – ha tradotto la frase greca παρέδωκεν τὸ πνεῦμα letteralmente, cioè con l'espressione „consegnò lo spirito".

[3] Cf. R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)* (The Anchor Bible Commentary 29A), Garden City NY 1970, p. 931; J.A. Grassi, *The Role of Jesus' Mother in John's Gospel: A Reappraisal*, „Catholic Biblical Quarterly" 1986, t. 48, p. 75; G.M. Burge, *John. From Biblical Text … to Contemporary Life* (The *NIV* Application Commentary 4), Grand Rapids MI 2000, p. 530; R. Fabris, *Traduzione e commento. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Roma 2003, p. 743; J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (Series Biblica Paulina 2), Częstochowa 2006, p. 347.358; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Milano 2007[2], p. 1122; Lindars, Bernard, Barrett, Mastin, Forsch, Hartmann, Mollat e Segalla citati in: M. Làconi, *La morte di Gesù nel Quarto Vangelo (Gv 19,17–37)*, in: G. Boggio (et al. ed.), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica* (Atti della Settimana Biblica 27), Brescia 1984, p. 102 n. 21–22; ecc.

[4] Cf., per esempio, *San Paolo Edizione (IEP)*, *La Nuova Diodati (LND) e La Sacra Bibbia Nuova Riveduta (NRV)*: „rese lo spirito"; *King James Version (KJV), The New American Standard Bible (NASB)* (*NAS* [1977] and *NAU* [1995]), *The New Jerusalem Bible (NJB), The New International Version (NIV), New English Translation (NET):* „he gave up his spirit"; The German *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (*EIN*): „er … gab seinen Geist auf"; *French Bible de Jérusalem (FBJ), French Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*: „il remit l'esprit"; *Biblia Tysiąclecia* ed. 1 *(BT1) e Biblia Nowego Świata (Świadków Jehowy):* „wyzionął ducha"; *Biblia Tysiąclecia* ed. 4 e 5 (BT4 e BT5), *Biblia Paulistów, Biblia Poznańska, Biblia Pierwszego Kościoła,* Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, *Biblia Ekumeniczna, Biblia Gedeonitów,* Przekład Jakuba Wujka, Przekład Odzyskiwania: „oddał ducha". Alle traduzioni si aggiungono gli esegeti, come per esempio: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Band 2, Göttingen 1986[21], p. 523 p. 1; P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville MN 1984, p. 273; R. Kysar, *John* (Augsburg Commentary on the New Testament 4), Minneapolis MN 1986, p. 290; G.R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary 36), Nashville TN 1999[2], p. 357 e molti altri.

[5] Il sopracitato articolo di Wróbel si divide in tre parti: 1) Gesù come il Donatore; 2) lo Spirito Santo come il Dono e 3) i discepoli come i destinatari/ricettori. Facendo una rassegna delle questioni pneumatologiche del Quarto Vangelo, l'autore dimostra che la promessa del mandare il Paràclito è stata realizzata proprio nel momento della morte del Salvatore.

I. QUALCHE OSSERVAZIONE FILOLOGICA RIGUARDANTE Gv 19,28–30

Il racconto che parla degli ultimi momenti della vita terrestre di Gesù si divide in tre tappe: nella prima Gesù afferma che tutto è compiuto, eccetto la parola della Scrittura sulla sete (Gv 19,28); nella seconda gli danno da bere aceto (Gv 19,29); nella terza, dopo aver detto che tutto è compiuto, china il capo e spira (Gv 19,30).

Anzitutto diamo una spiegazione delle varie espressioni:

1) Μετὰ τοῦτο („dopo questo"). A differenza dell'espressione μετὰ ταῦτα, μετὰ τοῦτο indica una *stretta sequenza cronologica* di un evento rispetto al precedente[6] ciò sottolinea un forte collegamento tra l'episodio descritto in Gv 19,28–30 e la scena del „testamento dalla croce" (Gv 19,24h–27).
2) ἤδη πάντα τετέλεσται („già tutto era compiuto"). Qui l'avverbio ἤδη, nel contesto di μετὰ τοῦτο, si può tradurre „subito dopo di ciò", „immediatamente", e non necessariamente „già"[7]. Anche il verbo τετέλεσται di questa proposizione „è collegato (…) naturalmente a 19,25–27, inizio del popolo nuovo generato da Gesù dalla croce"[8].
3) ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή („affinché sia compiuta la Scrittura"). Di solito la proposizione è interpretata in riferimento a ciò che segue[9], vale a dire a λέγει· διψῶ (Gv 19,28), come in Gv 19,31 (il primo ἵνα). A volte è in-

[6] Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III Teil. Kommentar zu Kap. 13–21* (Herders theologische Kommentar zum Neuen Testament 4), Freiburg – Basel – Wien 1975, p. 329; S. Grasso, *Giovanni…*, p. 736: „*meta touto* (…) non segnala solo una successione di quadri narrativi, ma stabilisce un raccordo tra loro" (a proposito di Gv 19,28a).

[7] Cf. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, p. 877: „ἤδη: μετὰ τοῦτ'ἤ. subito dopo di ciò"; H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones – R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, p. 764: „ἤδη: „*forthwith; immediately* [§ 2] (…) of logical proximity [§ 4]"; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London 2000[3], p. 434: „ἤδη: marker of logical proximity and immediateness, *in fact*"; J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other non-literary Sources*, Grand Rapids MI 1976, p. 278: „ἤδη: For the idea of „logical proximity and immediateness" (…) which underlies this word"; Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom II (H-K)*, Warszawa 1960, p. 411 § 4: „ἤδη: *o logicznej bliskości*, właśnie" [= *di una logica vicinanza*, appunto, esattamente]; H.N. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997, p. 616 n. 159: „ἤδη (…) carries the meaning „now already". The phrase μετὰ τοῦτο also points in this direction".

[8] C. Mariano, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37* (Quaderni della Rivista di scienze religiose 14), Monopoli 2010, p. 138. A sua volta F.O. Parker, *Is the Subject of τετέλεσται in John 19,30 „It" or „All Things"?*, „Biblica" 2015, t. 96, p. 222–244 – unendo Gv 19,28 con Gv 19,30 – giunge alla conclusione che il soggetto di τετέλεσται in Gv 19,30 è lo stesso che in Gv 19,28, cioè „πάντα", vale a dire „la passione di Gesù", legata ai temi dell'„ora", del „calice", della „Pasqua" e della „nuova creazione". L'autore scarta altre ipotesi, da lui enumerate: πάντα come la missione affidatagli dal Padre, il compimento delle profezie messianiche, le profezie circa l'„ho sete", l'amore verso i discepoli di Gesù compiuta sulla croce, le opere / le parole / i segni di Gesù.

[9] Cf. J. Zumstein, *Johannes 19,25–27*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1997, t. 94, p. 145; J. Beutler, *Der Gebrauch von „Schrift" im Johannesevangelium*, in: Idem, *Studien zu den johanneischen Schriften* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 25), Stuttgart 1998, p. 303.

terpretata anche in relazione al contesto precedente (μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται – Gv 19,28), compresa la scena descritta in Gv 19,24h–27[10]. V'è chi non esclude ambedue le possibilità[11].

4) λέγει· διψῶ (…) ἔλαβεν τὸ ὄξος („disse: „Ho sete" […] prese l'aceto"). L'aceto è stato accostato alla bocca di Gesù con un ramo d'issopo (σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι – Gv 19,29). Non è facile spiegare la sua funzione pratica nel „sollevare" una spugna e nel sostenere il suo peso giacché l'issopo è un cespuglio che raggiunge circa un metro d'altezza con un tronco relativamente largo e rami con foglie e fiori estremamente assorbenti e quindi adatti all'aspersione[12]. Di solito l'issopo viene interpretato come un riferimento dell'evangelista all'agnello pasquale, con il cui sangue venivano aspersi l'architrave ed entrambi gli stipiti delle case degli Israeliti in Egitto (Es 12,22). In tal modo il quarto evangelista ottiene un'inclusione tra Gv 19,29 e Gv 1,29 („Ecco l'agnello di Dio") e può „presentare la morte di Gesù come il compimento del sacrificio dell'Agnello pasquale"[13]. La sete e il bere di Gesù ha quindi il valore reale e simbolico:
– compie la Scrittura (Sal 22[21],16; 42[41],2–3; 63[62],2; 69[68],22)[14];
– richiama l'idea del calice (Gv 18,9)[15];
– simboleggia la missione affidatagli dal Padre: se Gesù stesso afferma „il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera" (Gv 4,34), perché non riconoscere la „volontà salvatrice" del Pa-

[10] Cf. G. Bampfylde, *John XIX 28. A Case for a different translation*, „Novum Testamentum" 1969, t. 11, p. 247–260, criticato da C. Mariano, *Tetelestai…*, p. 173–175; Abbott citato in J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (International Critical Commentary 63, Vol. II), Edinburgh 1928, p. 638, n. 1.

[11] R.E. Brown, *The Gospel According to John…*, p. 908: „Perhaps the two possibilities should not be sharply separated".

[12] Cf. Lv 14,4–7; Nm 19,18. Cf. D. Felsch, *Die Feste im Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 308), Tübingen 2011, p. 258, che si riferisce alle opere di Zohary, Schlund, Menken e Klauck. Un tentativo di rendere il testo meglio comprensibile si rivela nella variante riportata dal manoscritto corsivo 476 del sec. XI: ὑσσῷ = „con un *giavellotto* (in latino *pilum*)", suggerita da Camerarius e addirittura considerata originale da Tischendorf, Dalman, Blass, Lagrange, Bernard, Field, Moulton – Milligan, Goodspeed e Dodd.

[13] C. Mariano, *Tetelestai…*, p. 202. Cf. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, p. 460; B. Lindars, *The Gospel of John* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids MI – London 1981, p. 581; R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Volume Two*, New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994, p. 1075–1077; S. Grasso, *Giovanni…*, p. 738; H. Witczyk, *Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa*, in: J. Kudasiewicz, H. Witczyk (ed.), *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarusa do T. Polaka* (Biblioteka „Verbum Vitae" 2), Kielce 2011, p. 268. In modo del tutto inatteso afferma invece H.N. Ridderbos, *John…*, p. 617 n. 166: „It is by no means certain that the Fourth Gospel thinks of Jesus as the Passover lamb".

[14] Cf. C. Mariano, *Tetelestai…*, p. 175–184.

[15] Cf. M.-A. Chevallier, *La fondation de „l'Église" dans le quatrième Évangile: Jn 19,25–30"*, „Études théologiques et religieuses" 1983, t. 58, p. 349–350; F.J. Moloney, *John…*, p. 504; J.P. Heil, *Blood and Water…*, p. 100. J. Oniszczuk, *La Passione del Signore secondo Giovanni* (Retorica biblica 15), Bologna 2011, p. 38 collega Gv 18,11 con Gv 19,28 in base al tema del *dono* (cf. inoltre *Ibidem*, p. 192–193).

dre e del Figlio anche nell'immagine del „bere"? Infatti, „la sete di Gesù è un'immagine che esprime il suo desiderio della salvezza degli uomini"[16].

5) κλίνας τὴν κεφαλήν („[avendo] chinato il capo"). La voce attiva del participio κλίνας, sottolineando il fatto che la testa non si è inclinata casualmente, ma è stata piegata da Gesù, esprime secondo alcuni studiosi un'ulteriore sottolineatura della sovranità di Gesù[17]. Difatti, il participio εἰδώς (Gv 19,28) e quanto descritto in Gv 19,28–30 presentano l'attività di Gesù come pienamente consapevole fino in fondo. Altri invece hanno interpretato l'atto di chinare il capo come un gesto simile ai sintomi del sonno. La morte di Gesù sarebbe presentata cioè con accenti non drammatici[18]. Un'interpretazione ancora diversa dice: „Jn. means here to imply that Jesus in death rested His head on the bosom of the Father"[19].
6) παρέδωκεν τὸ πνεῦμα („consegnò lo Spirito"). È un dato di fatto che l'espressione „consegnare lo Spirito", nel senso di morire, non s'incontra nell'antichità: né in greco παραδίδωμι τὸ πνεῦμα, né in latino *tradere spiritum*. Ci sono per questo altre espressioni. Per la morte di Cristo, Giovanni ha dunque inventato una costruzione del tutto nuova. Tutti i dati convergono verso lo stesso senso: l'ultimo respiro di Gesù simboleggia il dono dello Spirito, del suo Spirito[20]. I Sinottici adoperano altri termini, più usuali (Mc 15,37 e Lc 23,46 – ἐξέπνευσεν; Mt 27,50 – ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Difatti, „mentre le espressioni sinottiche, anche fuori contesto, non possono che indicare la morte, quella usata da Giovanni – qualora si volesse per un momento dimenticare la sua collocazione – non potrebbe assolutamente aver quel senso, ma solo indicare un qualche «dono dello spirito»"[21].

II. LA SETE DI GESÙ (Gv 19,28–30a)

La narrazione che parla degli ultimi momenti della vita di Gesù (Gv 19,28–30) si connette con il testo precedente – quello cioè che contiene il testamento pronunciato dal Signore sulla croce (Gv 19,24h–27)[22] – per un duplice motivo: primo, perché le parole iniziali sono retrospettive, vale a dire guardano a quanto si è com-

[16] I. de la Potterie citato in C. Mariano, *Tetelestai…*, p. 203; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium…*, p. 331.

[17] M. Làconi, *La morte di Gesù…*, p. 99 n. 8, seguendo de la Potterie, cita Cirillo d'Alessandria, Crisostomo, Atanasio, Ammonio, Agostino e Tommaso d'Aquino tra i commentatori che sostengono quest'opinione.

[18] Cf. Haenchen e Van den Bussche, citati in M. Làconi, *La morte di Gesù…*, p. 99 n. 7; R.E. Brown, *The Gospel According to John…*, p. 910: „going to sleep rather than … a death agony", in riferimento ad Agostino, Loisy e Braun; S. Grasso, *Giovanni…*, p. 739 n. 29.

[19] J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary…*, p. 641, che si riferisce ad Abbott.

[20] Cf. I. de la Potterie, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit* (Lire la Bible 73), Paris 1986, p. 179.

[21] M. Làconi, *La morte di Gesù…*, p. 100–101.

[22] Cfr. de Goedt M., *Un Schème de Révélation dans le Quatrième Évangile*, New Testament Studies 1962, t. 8, p. 148; I. de la Potterie, "*Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans*

piuto nell'episodio precedente (μετὰ τοῦτο / ἤδη πάντα τετέλεσται – Gv 19,28); secondo, perché tutto il resto è introdotto come compimento di ciò che ancora manca a quanto già detto e fatto, „perché la Scrittura sia compiuta" (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή – Gv 19,28). Il contenuto di Gv 19,28–30 sta quindi tra due τετέλεσται, che formano un'inclusione: uno si riferisce a quanto si è compiuto, comprese le parole rivolte da Gesù alla madre e al discepolo in Gv 19,24h–27, l'altro riguarda la sete e il bere di Gv 19,28–30.

Qui l'evangelista vede la consapevolezza di Gesù (εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς): egli sa che da una parte la sua missione è compiuta (ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται), ma dall'altra manca ancora l'attuazione di una parola della Scrittura (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) riguardante la „sete" (λέγει· διψῶ). Colpisce l'importanza data a questo verbo come parola della Scrittura che deve ancora adempiersi. Sembra troppo poco che διψῶ tocchi solo l'arsura fisica del morente; il rilievo che ha per il fatto di essere incastonato come una perla tra due τετέλεσται, fa pensare che per l'evangelista – come spesso nel Quarto Vangelo – sia una parola da intendersi a due livelli. Chi dice „sete" intende bere; dicendo „Ho sete" Gesù non pensa tanto al bere, quanto a dare da bere. Come alla donna samaritana ha chiesto da bere perché voleva darle da bere (Gv 4,7.10.14), così ora non dice che ha sete perché vuole bere, ma per un altro scopo (ἵνα): per attuare la Scrittura, che prevede come compito del Messia il dare da bere al suo popolo quell'acqua che è simbolo dello Spirito Santo (Gv 7,37–39; cf. Is 12,3; 55,1; Ez 36,25–27). Sete significa anche vivo desiderio, come quello dell'orante di Sal 62,2 (nei LXX vi è lo stesso verbo διψάω): Gesù desidera ardentemente dare da bere l'acqua dello Spirito Santo[23].

III. IL DONO DELLO SPIRITO (Gv 19,30b)

La sete di Gesù non si calma quando beve l'aceto, ma quando reclina il capo e spira. Quest'ultimo verbo traduce il greco παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30e), un'espressione mai usata nella letteratura greca per l'atto di spirare, ma adatta ad esprimere un altro significato. Anche qui l'evangelista usa un sintagma che va inteso a due livelli: esalare l'ultimo respiro e donare lo Spirito Santo. Inoltre il gesto di Gesù di reclinare il capo (κλίνας τὴν κεφαλήν) rappresenta l'atto di rivolgersi a coloro che stanno presso la croce per effondere su di essi lo Spirito[24]. In tal modo si compiono le parole di Gesù a Nicodemo riguardanti la „nascita dallo Spirito" (Gv 3,5): in Gv 19,30 lo Spirito (cf. Gv 3,5.6.8) viene dato letteralmente „dall'alto" della croce (cfr. ἄνωθεν in Gv 3,3.7), e mette i discepoli in grado di rinascere

son intimité" (Jn 19,27b, „Marianum" 1980, t. 42, p. 122–123; H.N. Ridderbos, *John…*, p. 616; J. Oniszczuk, *La Passione…*, p. 181–197.

[23] Cf. C. Mariano, *Tetelestai…*, p. 125 e n. 299.

[24] Cf. G. Van Belle, *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited*, in: G. Van Belle, J.G. van der Watt, P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 184), Leuven 2005, p. 447; H. Witczyk, *Historia w ewangelicznych świadectwach…*, p. 270.

(Gv 3,5), di accogliere il dono della vita nuova, che scaturisce dalla morte salvifica del Maestro.

Ora si compie anche quanto era stato preannunziato in Gv 7,37–39: benché Gesù non sia ancora risorto, è stato però già „innalzato / esaltato" sulla croce, è giunta quindi l'ora di dare lo Spirito ai credenti. Si noti che questa promessa parla del dono dello Spirito nel contesto della *sete*: „Se qualcuno ha sete (διψᾷ, come διψῶ in Gv 19,28) venga a me, e beva" (Gv 7,37). Questo dono però è stato condizionato dalla glorificazione di Gesù ("non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato [ἐδοξάσθη]" – Gv 7,39b). Ma il verbo δοξάζω non è qui un ostacolo. Non c'è dubbio che l'innalzamento fisico di Gesù sulla croce – nella prospettiva del quarto evangelista – significa anche la sua glorificazione: ambedue i concetti (ὑψωθῆναι in Gv 3,14; 8,28; 12,32.34 e δοξασθῆναι in Gv 12,23; 13,31–32; 17,1.5) sono strettamente legati con il fatto della passione / dell'ora / della morte di Gesù. Anche se un altro versetto – Gv 12,16 – potrebbe far pensare piuttosto alla risurrezione come il momento della glorificazione di Cristo (cf. Gv 2,22) e ancora diversi testi che parlano della glorificazione di Gesù, non necessariamente intendono la sua morte (cf. 8,45; 12,28; 17,10) – tutto questo non nega il fatto che già l'ora della croce è il momento della glorificazione / esaltazione di Gesù[25].

A conferma dell'accaduto, fra poco dal fianco di Gesù scaturirà l'acqua e sangue (Gv 19,34) – sorgenti di una vita nuova[26]. In questo contesto – rimanendo nella tradizione giovannea – occorre citare 1 Gv 5,7–8: „tre sono quelli che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi"[27]. La trafittura del fianco di Cristo indubbiamente è l'argomento contro gli dochetisti che negavano l'autenticità del corpo umano di Gesù e che egli sia morto realmente[28]. Ma contemporaneamente lo scorrere dell'acqua e del sangue di Cristo è un veicolo delle idee pneumatologiche di Giovanni giacché l'acqua nel quarto vangelo simboleggia lo Spirito Santo[29].

---

[25] Cf. M.-A. Chevallier, *La fondation…*, p. 351–352; J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau 1964, p. 269 n. 12: „the hour of the δοξασθῆναι is the hour of the passion, but the reverse: the hour of the passion is already the hour of the δοξασθῆναι"; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, New York NY 2007, p. 469–47: „So «lifting up» and «glorification» are alternative and complementary ways of speaking of the same event"; T.G. Brown, *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspective* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 253), London – New York 2003, p. 99; M.C. de Boer, *Johannine Story and Johannine Theology: The Death of Jesus as the Exaltation and the Glorification of the Son of Man*, in: G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 200), Leuven – Paris – Dudley MA 2007, p. 293–327.

[26] Cf. R.A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John…*, p. 236: „the new community [at] the cross (…) sustained by „living water" and the Spirit".

[27] Tra gli autori che vedono insieme Gv 19,34 e 1 Gv 5,6–8 sono, per esempio, E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel…*, p. 532 e J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus…*, p. 348 (che si riferisce alle opere di Chmiel e di Mędala).

[28] Cf. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987, p. 228–230.

[29] Cf. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus…*, p. 347.

La costituzione della nuova famiglia di Dio (Gv 19,24h–27) trova quindi il suo compimento nella scena della morte di Gesù (Gv 19,28–30). La sua penultima parola („Ho sete") si abbina all'ultimo gesto di „emettere lo Spirito". In quell'„ora" (19,27) il discepolo amato „prese la madre fra le cose proprie", e i discepoli radunati presso la croce (la maggioranza di cui erano le donne) hanno ricevuto lo Spirito Santo come principio costitutivo della loro nuova famiglia e come anticipo di quel dono che in un modo più solenne sarà effuso su tutta la comunità la sera della risurrezione (λάβετε πνεῦμα ἅγιον – Gv 20,22). E come nel Cenacolo il mandare lo Spirito sarà accompagnato dal soffio del Risorto (ἐνεφύσησεν – Gv 20,22), così anche sul Calvario il dono del Paràclito viene elargito ai discepoli durante lo spirare del Crocifisso che muore (Gv 19,30).

CONCLUSIONE

Nell'introduzione allo studio presente sono state presentate diverse opinioni circa il "consegnare lo spirito / Spirito" da Gesù (o il suo semplice „spirare"). Non pochi sono gli esegeti che non vedono in Gv 19,30 un reale dono dello Spirito Santo (ma soltanto un gesto simbolico), poiché quest'avvenimento – secondo loro – succede solamente nella sera della risurrezione, come racconta Gv 20,22. Al nostro parere – giacché il mandare il Paràclito non deve essere limitato ad un accadimento singolare (cf. At 2,1–13 e 4,31!) – non bisogna „temere / preoccuparsi" di considerare anche Gv 19,30 come il momento di un vero donare lo Spirito Santo ai testimoni della crocifissione. La differenza tra Gv 19,30 e Gv 20,22 è tale che in Gv 19,25–30 si ha a che fare con il *nucleo* dei discepoli, invece in Gv 20,19–23 si parla di tutta la comunità, radunata nel Cenacolo, dove il dono dello Spirito viene dato ai credenti in modo più „ufficiale". Tale sembra essere l'intenzione del quarto evangelista e soprattutto questo comunica il testo ai lettori. Anzitutto il sintagma παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, inventato da Giovanni, svela e conferma il proposito di evangelista di dire – raccontando la morte di Gesù – qualcosa di più che il lettore potrebbe aspettare. In Gv 19,30 Gesù esala il suo ultimo respiro ma nello stesso tempo dona ai discepoli lo Spirito Santo. Invece quel duplice atto di mandare il Paràclito ai seguaci di Cristo – prima di morire e dopo la risurrezione – dimostra ulteriormente l'unità dell'opera salvifica di Gesù. Definisce cioè l'„ora" di Gesù precisando che essa consiste sia nella sua passione e morte sulla croce (innalzamento / esaltazione) che anche nella sua gloriosa risurrezione.

„WYZIONĄŁ DUCHA” CZY RACZEJ „PRZEKAZAŁ DUCHA”? ŚMIERĆ JEZUSA I DAR PARAKLETA PRZEDSTAWIONE W J 19,30

STRESZCZENIE

Janowy opis śmierci Jezusa na krzyżu charakteryzuje się zastosowaniem przez ewangelistę specyficznego sformułowania, nietypowego jak na opowieść o czyjejkolwiek śmierci: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (J 19,30). Należałoby je przetłumaczyć na język polski zdaniem „przekazał Ducha / ducha” (a nie „wyzionął / oddał ducha”, jak to wyrażają ewangelie synoptyczne: Mk 15,37 i Łk 23,46 – ἐξέπνευσεν; Mt 27,50 – ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Nawet jeśli większość tłumaczeń Biblii oraz komentarzy egzegetów nie zgadza się z interpretacją sugerującą, iż w akcie swej zbawczej śmierci Jezus rzeczywiście przekazał Ducha Świętego swoim uczniom zgromadzonym przed krzyżem, wraz z mniejszością uczonych uważamy, że dar Parakleta niekoniecznie musi być ograniczony tylko do dnia zmartwychwstania Pana (por. J 20,22), ale – jako, że nie jest on wydarzeniem jednorazowym w życiu Kościoła (por. Dz 2,1–13 i 4,31!) – stał się on udziałem tego swoistego „zalążka wierzących” także już na Kalwarii. Dar ten stanowił „zadatek” na dzień uroczystego zesłania Ducha w Wieczerniku w dniu zmartwychwstania (J 20,19–23). Prawdę tę komunikuje swym czytelnikom ewangelista Jan, przekazując do dyspozycji takie a nie inne słowa w 19,30. Pragnie on jednocześnie podkreślić, że dar Ducha ściśle jest związany z ukonstytuowaniem Bożej rodziny u stóp krzyża (J 19,24h–27) jako jej żywotny fundament i jednocząca siła.

HE „EXPIRED” OR RATHER HE „HANDED OVER THE SPIRIT”? THE DEATH OF JESUS AND THE GIFT OF THE PARACLETE PRESENTED IN JOHN 19:30

SUMMARY

John’s description of the death of Jesus on the cross is characterized by the use of a specific expression by the evangelist, untypical for the story speaking of one’s death: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Jn 19:30). It should be translated into English as „he handed over the Spirit / spirit” (but not „he expired / he gave up the spirit”, as expressed in the synoptic Gospels: Mc 15:37 and Lc 23:46 – ἐξέπνευσεν; Mt 27:50 – ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Even if most of translations of the Bible and exegetic commentaries do not agree with an interpretation suggesting that Jesus, in the act of his saving death, actually gave the Holy Spirit to his disciples gathered beside the cross, together with the minority of scholars we believe that the gift of the Paraclete does not necessarily have to be limited only to the day of Lord’s resurrection (cf. Jn 20:22), but – as it is not a one-off event in the life of the Church (cf. Acts 2:1–13 and 4:31!) – it has become a participation of this „nucleus of believers” also on Calvary. This gift was a „deposit / advancement” for the day of the solemn effusion of the Holy Spirit in the Upper Room on the day of the resurrection (Jn 20:19–23). This truth is communicated to the readers by the evangelist John, providing such and not other words in 19:30. He also emphasizes that the gift of the Spirit is closely related to the constitution of God’s family at the foot of the cross (Jn 19:24h–27) as its vital foundation and unifying force.

„ER GAB DEN GEIST AUF" ODER VIELMEHR „ER GAB DEN GEIST ÜBER"? DER TOD JESU UND DIE GABE VON DEM PARAKLET VORGESTELLT IM JOH 19,30

ZUSAMMENFASSUNG

Die Johanneische Beschreibung des Todes Jesu am Kreuz charakterisiert sich, dass der Evangelist spezifische Formulierung verwendet hat, die niemand in eine Geschichte des Todes findet: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Joh 19,30). Es soll auf Deutsch „er gab den Geist über/weiter" übersetzt; nicht „er gab den Geist auf", wie es die synoptischen Evangelien ausdrücken (vgl. Mk 15,37 und Lk 23,46 – ἐξέπνευσεν; Mt 27,50 – ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Auch wenn die Mehrheit der Bibel Übersetzungen und Kommentare der Exegeten nicht einverstanden sind, mit der Auslegung, die darauf hindeutet, dass Jesus in seinen rettenden Tod tatsächlich den Heiligen Geist an seine Jünger gab, die vor dem Kreuz versammelt waren, wir – zusammen mit einer Minderheit der Wissenschaftler – glauben, dass die Gabe des Trösters nicht unbedingt auf den Tag der Auferstehung des Herrn begrenzt sein muss (vgl. Joh 20,22), sondern – wie es kein einmaliges Ereignis im Leben der Kirche ist (vgl. Apg 2,1–13 und 4,31!) – es ist ein Anteil dieser Art vom „Kern der Gläubigen" auch auf Golgotha. Dieses Geschenk war eine „Hinterlegung" auf den Tag des feierlichen Sendung des Heiligen Geistes im Abendmahlsaal am Tag der Auferstehung (vgl. Joh 20,19–23). Diese Wahrheit wird den Lesern von dem Evangelisten Johannes mitgeteilt, der solche und nicht andere Wörter im Text zur Verfügung stellt im Joh 19,30. Er wünscht auch betonen, dass die Gabe des Geistes in engem Zusammenhang mit der Verfassung der Familie Gottes am Fuße des Kreuzes in Beziehung steht (Joh 19,24h–27) als ihre wesentliche Grundlage und vereinigende Kraft.

„SPIRÒ" O PIUTTOSTO „CONSEGNÒ LO SPIRITO"? LA MORTE DI GESÙ E IL DONO DEL PARÀCLITO PRESENTATI IN Gv 19,30

SOMMARIO

Il racconto giovanneo che parla della morte di Gesù si caratterizza per l'uso di una specifica formulazione, non tipica per quanto riguarda il riferire la morte di qualsiasi persona: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Gv 19,30). Bisognerebbe tradurla all'italiano con la frase „consegnò lo Spirito / spirito" (e non „spirò / rese lo spirito", come della morte di Gesù parlano i Sinottici: cf. Mc 15,37 e Lc 23,46 – ἐξέπνευσεν; Mt 27,50 – ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Anche se la maggioranza delle traduzioni moderne e dei commentari degli esegeti non è d'accordo con l'interpretazione che suggerisce che Gesù – nell'atto della propria morte salvatrice – realmente consegnò lo Spirito Santo ai suoi discepoli radunati presso la croce, insieme alla minoranza degli studiosi consideriamo, che il dono del Paràclito non deve necessariamente essere limitato al giorno della risurrezione del Signore (cf. Gv 20,22), ma – siccome esso non è un avvenimento singolare nella vita della Chiesa (cf. At 2,1–13 i 4,31!) – al nostro parere esso divenne una partecipazione di quel specifico „nucleo dei credenti" già pure sul Calvario. Questo dono è stato un „anticipo" per il giorno di una solenne effusione dello Spirito Santo nel Cenacolo il giorno della risurrezione (Gv 20,19–23). Il quarto evangelista comunica questa verità, scrivendo tali e non altre parole in Gv 19,30. Egli inoltre desidera sottolineare che il dono dello Spirito è strettamente legato alla costituzione della famiglia di Dio ai piedi della croce (Gv 19,24h–27) come il suo fondamento vitale e la forza unificante.

BIBLIOGRAFIA

Abramowiczówna Z. (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom II (H–K)*, Warszawa 1960.

Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel*, New York NY 2007.

Bampfylde G., *John XIX 28. A Case for a different translation*, „Novum Testamentum" 1969, t. 11, p. 247–260.

Barrett C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955.

Bauer W., Danker F.W., Arndt W.F., Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London 2000[3].

Beasley-Murray G.R., *John* (Word Biblical Commentary 36), Nashville TN 1999[2].

Bernard J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (International Critical Commentary 63, Vol. II), Edinburgh 1928.

Beutler J., *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg im Breisgau 2013.

Beutler J., *Der Gebrauch von „Schrift" im Johannesevangelium*, in: Idem, *Studien zu den johanneischen Schriften* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 25), Stuttgart 1998, p. 295–315.

Blank J., *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau 1964.

Brown R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Volume Two*, New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994.

Brown R.E., *The Gospel According to John (XIII–XXI)* (The Anchor Bible Commentary 29A), Garden City NY 1970.

Brown T.G., *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspective* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 253), London – New York 2003.

Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Band 2, Göttingen 1986[21].

Burge G.M., *John. From Biblical Text ... to Contemporary Life* (The *NIV* Application Commentary 4), Grand Rapids MI 2000.

Chevallier M.-A., *La fondation de „l'Église" dans le quatrième Évangile: Jn 19,25–30",* „Études théologiques et religieuses" 1983, t. 58, p. 343–353.

Culpepper R.A., *The Gospel and Letters of John* (Interpreting Biblical Texts 9), Nashville 1998.

de Boer M.C., *Johannine Story and Johannine Theology: The Death of Jesus as the Exaltation and the Glorification of the Son of Man*, in: G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 200), Leuven – Paris – Dudley MA 2007, p. 293–327.

de Goedt M., *Un Schème de Révélation dans le Quatrième Évangile*, New Testament Studies 1962, t. 8, p. 142–150.

de la Potterie I., *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit* (Lire la Bible 73), Paris 1986.

de la Potterie I., „*Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité" (Jn 19,27b*, „Marianum" 1980, t. 42, p. 84–125.

Ellis P.F., *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville MN 1984.

Fabris R., *Traduzione e commento. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Roma 2003.

Felsch D., *Die Feste im Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 308), Tübingen 2011.

Grassi J.A., *The Role of Jesus' Mother in John's Gospel: A Reappraisal*, „Catholic Biblical Quarterly" 1986, t. 48, p. 67–80.
Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
Heil J.P., *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18–21* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 27), Washington DC 1995.
Hoskyns E.C., *The Fourth Gospel. Edited and Completed by Francis Noel Davey*, London 1947[2].
Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (Series Biblica Paulina 2), Częstochowa 2006.
Kudasiewicz J., *Testament Jezusa (J 19,25–27). Nowe trendy interpretacyjne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1990, t. 37/1, p. 49–61.
Kysar R., *John* (Augsburg Commentary on the New Testament 4), Minneapolis MN 1986.
Làconi M., *La morte di Gesù nel Quarto Vangelo (Gv 19,17–37)*, in: G. Boggio (*et al*. ed.), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica* (Atti della Settimana Biblica 27), Brescia 1984, p. 97–127.
Léon-Dufour X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Milano 2007[2].
Létourneau P., *Le double don de l'Esprit et la Christologie du quatrième évangile*, „Science et Esprit" 1992, t. 44, p. 281–306.
Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R., *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996.
Lindars B., *The Gospel of John* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids MI – London 1981.
Mariano C., *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b–37* (Quaderni della Rivista di scienze religiose 14), Monopoli 2010.
Mateos J., Barreto J., *El Evangelio de Juan. Analisis lingüistico y comentario exegetico*, Madrid 1982[2].
McPolin J., *John* (New Testament Message 6), Wilmington DE 1979.
Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21* (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament 4), Częstochowa 2010.
Moloney F.J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville MN 1998.
Montanari F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.
Moulton J.H., Milligan G., *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other non-literary Sources*, Grand Rapids MI 1976.
Neyrey J.H., *The Gospel of John*, Cambridge 2007.
Oniszczuk J., *La Passione del Signore secondo Giovanni* (Retorica biblica 15), Bologna 2011.
Parker F.O., *Is the Subject of τετέλεσται in John 19,30 „It" or „All Things"?*, „Biblica" 2015, t. 96, p. 222–244.
Ridderbos H.N., *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997.
Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. III Teil. Kommentar zu Kap. 13–21* (Herders theologische Kommentar zum Neuen Testament 4), Freiburg – Basel – Wien 1975.
Schnelle U., *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987.
Swetnam J., *Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel*, „Biblica" 1993, t. 74, p. 556–576.
Van Belle G., *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited*, in: G. Van Belle, J.G. van der Watt, P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 184), Leuven 2005, p. 435–461.

Witczyk H., *Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa*, in: J. Kudasiewicz, H. Witczyk (ed.), *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarusa do T. Polaka* (Biblioteka „Verbum Vitae" 2), Kielce 2011, p. 225–288.

Wróbel M.S., *„I skłoniwszy głowę, przekazał Ducha" (J 19,30). Duch Święty jako Dar umierającego Pana*, in: *Gloriam praecedit humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, ed. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, p. 859–870.

Zumstein J., *Johannes 19,25–27*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1997, t. 94, p. 131–154.

O. Zdzisław J. KIJAS OFMConv*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

PRZESŁANIE FATIMY DLA KOŚCIOŁA I ŚWIATA

Słowa kluczowe: słowo w religii, proroctwo, pokusy, objawienia fatimskie, pokuta

Key words: The word in the religion, the prophecy, temptations, apparitions in Fatima, the penance

Schlüsselwörter: Wort in der Religion, Prophezeiung, Versuchung, Marienerscheinungen von Fatima, Buße

Główna teza niniejszego artykułu brzmi następująco: *Najważniejszym przesłaniem Fatimy jest wezwanie dla Kościoła, aby był Kościołem prorockim.* Zostanie ona rozwinięta w następujących punktach: 1. Wartość słowa w religii; 2. Kościół jako „zinstytucjonalizowane proroctwo"; 3. Kościół też ulega pokusom; 4. Sens fatimskich objawień; 5. Dlaczego Maryja objawia się w Fatimie?; 6. Znaczenie Fatimy dla świata.

WARTOŚĆ SŁOWA W RELIGII

Proroctwo, w które wpisuje się objawienie fatimskie, jest przede wszystkim dziełem *słowa*. Maryja *przemawia* do Łucji, Franciszka i Hiacynty w pierwszym rzędzie korzystając z tego środka przekazu, jakim jest *słowo.* Jak każdy prorok, który korzystał ze słowa, aby upominać, zachęcać, karcić lub wskazywać swoim słuchaczom/odbiorcom nowy sposób życia, bliski Bogu, tak samo czyni Maryja w Fatimie. Prorok przemawiał, aby przypomnieć na nowo, gdzie jest ich Bóg – prawdziwe źródło życia. Karcił słuchaczy, ponieważ nie przestrzegali Bożych przykazań, zatracali się w ciemnościach grzechu. Czyny, jakie podejmował prorok, miały wartość dodaną, czyli dodawały mocy słowu. Całe życie proroka, jego słowa, gesty i zachowania, miały za zadanie przypominać, że Bóg jest i że jest Panem historii, że jest Bogiem dobrym i zatroskanym o człowieka, stąd też Bogiem, który stawia wymagania.

* O. Zdzisław J. Kijas OFMConv – kapłan, franciszkanin konwentualny, profesor nauk teologicznych, pracownik rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (Città del Vaticano).

Słowo jest jedynym orężem proroka. W *Księdze Jonasza* czytamy, że „Pan przemówił do Jonasza po raz drugi tymi słowami: «Wstań, idź do Niniwy, wielkiego miasta, i głoś jej upomnienie, które Ja ci zlecam». Jonasz wstał i poszedł do Niniwy, jak Pan powiedział" i wzywał słowem do nawrócenia jego mieszkańców (Jon 3,1–2). Jonasz nie zabłysnął, prawdę mówiąc, płomiennymi mowami, powtarzał bowiem w kółko to samo: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa będzie zniszczona" (Jon 3,4), ale i tak poganie przejęli się jego słowami. Nie potrzebowali szczególnych dowodów. Od słuchania przeszli do czynu. Słowo Jonasza, aczkolwiek proste, miało moc pochodzącą od Boga. Siła jego znaku tkwiła w pełnieniu woli Bożej, nie zaś w nadzwyczajnościach czynów. Boże Słowo, głoszone ludzkim językiem, samo w sobie jest cudem wystarczającym do tego, aby zachwycić człowieka albo skłonić go do zawrócenia ze złej drogi. Jeśli ktoś nie słucha Ewangelii, sądząc, że samo słowo to za mało, będzie oczekiwał cudów i wyrafinowanych potwierdzeń. W przypowieści o bogaczu i Łazarzu Chrystus sugeruje, że jeśli słowo nie dociera do człowieka, nie pomoże nawet spotkanie z przybyszem z zaświatów (Łk 16,31).

Tak samo słowa Maryi, zresztą nie tylko te z Fatimy, mają swoją szczególną moc, ponieważ przekazują Bożą wolę. Maryja nie mówi od siebie, nie głosi swojej prawdy, lecz przypomina wyłącznie prawdę swojego Syna. Jest Ona wysłanniczką Boga.

KOŚCIÓŁ JAKO „ZINSTYTUCJONALIZOWANE PROROCTWO"

Kiedy człowiek odpowiada na Boże wezwanie i idzie tam, gdzie On go wysyła, zostaje prorokiem, Bożym wysłannikiem w świecie, świadkiem Bożego działania w historii. Staje się równocześnie kimś innym, niż był dotąd, wręcz nowym człowiekiem. Nie żyje już dla siebie, ale dla Boga, nie głosi swojej mądrości, ale Bożą. Porzucić musi to, kim był dotąd, i robić to, co każe mu Bóg, nawet wtedy, gdy nie jest to przyjemne, nie schlebia słuchaczom, czy wręcz gdy musi cierpieć z tego powodu. Gdy Bóg powołuje Ezechiela na proroka, przyrównuje jego misję do roli strażnika: „Synu człowieczy, ustanowiłem cię stróżem nad pokoleniem izraelskim. Gdy usłyszysz słowo z ust moich, upomnisz ich w moim imieniu" (Ez 3,17). Prorok jest odpowiedzialny za krew grzesznika i sprawiedliwego schodzącego z drogi dobra. W Ez 3,16–21 i 33,1–9 jest napisane, że jeśli ich upomni, a oni będą grzeszyć, to zostaną ukarani, a prorok będzie bez winy. Jeśli nie upomni, on będzie odpowiedzialny za ich zgubę.

Prorok Ezechiel jest znakiem dla swoich współczesnych także przez swe czynności symboliczne, które są pewnego rodzaju dopowiedzeniem do słów prorockich. Na przykład: „Synu człowieczy, oto zabieram ci nagle radość twych oczu, ale nie lamentuj ani nie płacz, ani nie pozwól, by płynęły ci łzy" (24,16). Bóg odbiera mu ukochaną żonę, ale nie wolno mu lamentować ani odprawiać żałoby, bo to ma być znakiem i miarą nieszczęść, jakie spadną nagle na Izraela: „Oto ja pozwalam bezcześcić świątynię moją, dumę waszej potęgi, radość waszych oczu, tęsknotę waszych serc. Synowie wasi i córki wasze, których opuścicie, od miecza poginą…" (Iz 24,21–27). Te nieszczęścia będą tak straszne i przygniatające, i dokonają się w takiej sytuacji, że nie będzie miejsca na żałobne ceremonie.

Prorok wypowiada się zawsze *w imieniu* Boga, nie w imieniu własnym. Stary Testament zna, oczywiście, tzw. „fałszywych proroków", którzy, aby przypodobać się władzy, utajniają Boże zamiary, nie mówią prawdy, milczą na temat tego, co może nastąpić, jeżeli człowiek sprzeciwi się Bogu, jeżeli nie pójdzie za Jego głosem. Lecz efekt jest zupełnie odwrotny – właśnie dlatego, że nie mówią, sprowadzają na nich zagładę.

Z analogiczną dynamiką mamy do czynienia w przypadku Kościoła. Rodzi się on z mocy Jezusowego słowa, które powołuje galilejskich rybaków na proroków Bożego królestwa. Słusznie zatem Kościół określany jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, ponieważ jest Bożym Słowem wcielonym w ludzką historię. Kościół posiada boski początek w Bożym Słowie, ale rozwija się w historii w życiu konkretnych osób. Uczy *Lumen gentium:*

> Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecanego od wieków w Piśmie: „Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże" (Mk 1,15, por. Mt 4,17). A Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa. […]
>
> Kiedy zaś Jezus, poniósłszy śmierć krzyżową za ludzi, zmartwychwstał, ukazał się jako Pan i Mesjasz, i Kapłan ustanowiony na wieki (por. Dz 2,36; Hbr 5,6; 7,17–21) i Ducha obiecanego przez Ojca wylał na uczniów swoich (por. Dz 2,33). Stąd też Kościół wyposażony w dary swego Zbawiciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi zalążek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęsknił do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale[1].

W Kościele ma miejsce analogiczne *złożenie* słowa i ciała, z identyczną hierarchią, w której słowo, pochodzące od Boga, poprzedza „ciało", czyli wymiar instytucjonalny. Słowo poprzedza zrodzenie się „instytucji", ale kiedy się pojawi, pozostaje w niej i działa poprzez nią. Powołany do życia przez Chrystusa, Kościół otrzymał do wypełnienia misję swojego Mistrza, czyli obowiązek głoszenia dobrej nowiny o Królestwie. Jego zadaniem jest być *Prorokiem* i *Nauczycielem.* Powiedział do niego Pan: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu"! (Mk 16,15)[2].

Organiczne związanie Kościoła z Chrystusem jako Prorokiem sprawia, że również o Kościele trzeba mówić jako o pewnej postaci „proroka". Jest on „prorokiem" na mocy swojego powołania i na mocy otrzymanej misji głoszenia Bożego orędzia o zbawieniu. Można więc powiedzieć, że Kościół jest *proroctwem ukrytym w in-*

---

[1] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"* (7 XII 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje,* tekst polski – nowe tłumaczenie, Pallottinum – Poznań 2002, n. 5.

[2] Benedykt XVI, *Zbawcza misja Chrystusa obejmuje całą ludzkość*. Przemówienie Benedykta XVI na rozpoczęcie konsystorza, 24 XI 2012.

stytucji[3]. Kościół jest „zinstytucjonalizowanym proroctwem". Pod osłoną tego, co ludzkie i widzialne, co stanowi jego wymiar instytucjonalny, zbliżający go do innych świeckich instytucji, drzemie w Kościele to, co niewidzialne. To sprawia, że instytucja kościelna winna być przesiąknięta duchem czy też postawami prorockimi. Dla należących do Kościoła takie złożenie jest z pewnością trudne i niewygodne. Jest zarazem prawdziwe i wymagające. Kościół jest *prorocki* albo przestaje być Kościołem, stając się wyłącznie ludzką instytucją, która udziela się społecznie czy charytatywnie. Różnego rodzaju reżimy prześladowały i prześladują Kościół nie dlatego, że czyni dobro, ale że głosi prawdę, mówiąc, że zadanie to zlecił mu sam Bóg.

Kiedy Kościół przestaje być prorocki, kiedy przestaje nauczać Bożej prawdy, kiedy nie głosi z odwagą Ewangelii, kiedy przeinacza lub przemilcza niektóre z jej wymagań, staje się marną, biedną ludzką instytucją. Nie rozwija się, ale obumiera. Może wprawdzie być tolerowany czy wręcz oklaskiwany, ale przestaje być latarnią, wskazującą bezpieczną drogę do portu dla tych, którzy są na wzburzonym morzu.

KOŚCIÓŁ TEŻ ULEGA POKUSOM

Nie tylko świat jest kuszony i ulega pokusie, lecz także Kościół. On także jest kuszony na różne sposoby. Nierzadko pokusy, którymi jest atakowany, są niepozorne, bardzo inteligente, jak sam Kusiciel. Kościół ulega pokusie, gdy chce być instytucją doskonałą – na sposób ludzki, instytucją „przyjemną" dla swoich członków i atrakcyjną, podobną do innych instytucji demokratycznych, które ustalają prawa „pod kątem" swoich członków. Kościół ulega pokusie, gdy osłabia swój związek z Jezusem jako Źródłem, osłabiając tym samym swoją misję prorocką.

Kościół słabnie w walce z pokusą, gdy się nie modli lub modli się za mało, gdy nie rozmawia z Bogiem, gdy nie kieruje do Niego swojego słowa. Słabnie on również, gdy nie czyni pokuty, czyli gdy się nie nawraca. Nie modląc się, Kościół przestaje *słuchać* Bożego Słowa, zamyka się na to, co mówi „Duch do Kościołów" (por. Ap 2). Gdy się nie modli, łatwo błądzi w prawdzie, słabnie w gorliwości, łatwo ulega duchowi świata.

Gdy Kościół się nie modli, gdy nie żyje w mocnej zażyłości z Bogiem, gdy nie patrzy na historię oczami Chrystusa, wówczas *nie widzi przyszłości, jak widzi ją Jezus,* nie ma wystarczająco dużo siły potrzebnej, aby oczyszczać i umacniać samego siebie i przemieniać świat, nie ma siły do nadziei na nową przyszłość.

Co jest najważniejszym celem modlitwy? Sądzę, że zadaniem modlitwy jest „wejść" w intymną relację z Bożym Słowem, aby poznać je możliwie najpełniej i przekazać światu. Autentyczny prorok nie może nie głosić światu Bożgo orędzia, nie wolno mu też niczego przemilczeć czy głosić siebie. Apostoł Paweł napisał nadal ważne słowa: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciążącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!" (1 Kor 9,16).

Nawiązał pośrednio do nich papież Franciszek, gdy w rozważaniach wygłoszonych przed modlitwą „Anioł Pański", 15 stycznia 2017 roku, powiedział:

[3] M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016, s. 18.

> W centrum dzisiejszej Ewangelii (J 1,29–34) znajduje się następujące słowo Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata" (w. 29). Słowu temu towarzyszy spojrzenie i gest ręką, wskazujący Jego – Jezusa. […]
>
> To są słowa, które my, kapłani, powtarzamy każdego dnia, podczas Mszy Świętej, kiedy ukazujemy ludowi chleb i wino, które stały się Ciałem i Krwią Chrystusa. Ten liturgiczny gest przedstawia całą misję Kościoła, który nie głosi siebie samego – biada, kiedy Kościół głosi samego siebie, gubi busolę, nie wie, gdzie idzie! Kościół głosi Chrystusa; nie przynosi samego siebie, przynosi Chrystusa. Ponieważ On i tylko On zbawia swój lud od grzechu, wyzwala go i prowadzi do ziemi życia i wolności[4].

Gdy Kościół nie głosi z mocą nauki Chrystusa, gdy bierze w nim górę wymiar instytucjonalny, zaczyna doświadczać trudności. Słabnie jego misja prorocka, do której powołał go Bóg. Gdy nie głosi pełnej prawdy, w którą wpisany jest również przekaz o piekle, doświadcza kryzysu. Wowczas Bóg wysyła innych proroków, w tym także swoją Matkę.

SENS FATIMSKICH OBJAWIEŃ

Objawienie fatimskie porusza się na pięciu poziomach: poziom pierwszy obejmuje modlitwę; poziom drugi: pokutę; poziom trzeci: wizję piekła; poziom czwarty dotyczy *Poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi;* poziom piąty obejmuje wizję *straszliwej katastrofy, która pozostawia świat na wpół zrujnowany i powoduje ofiary we wszystkich warstwach społecznych włącznie i na czele z Ojcem Świętym.*

DLACZEGO JAWI SIĘ MARYJA W FATIMIE?

Zanim przejdę do stawiania pytań o sens fatimskich objawień Maryi, wydaje mi się słusznym pytanie, w jaki sposób lub czym uzasadnić fatimskie jawienie się Maryi?[5]. Wszak Maryja nie mówi nic szczególnego poza wezwaniem do modlitwy, pokuty, poza przypomnieniem o piekle, czyli realnej możliwości wiecznego zatracenia (w tym samym duchu idzie wizja straszliwej katastrofy). Także kwestia tzw. „poświęcenia Rosji" nie jest niczym szczególnym, wszak od zawsze Bóg oczekuje, że każdy człowiek i każdy naród będzie Mu służył z gorliwością. Stąd też pytanie, dlaczego Maryja jawi się w Fatimie?

Maryja prorokuje, ponieważ osłabł głos prorocki Kościoła

Śmiem twierdzić, że objawienie fatimskie skierowane jest w pierwszym rzędzie do Kościoła, do wierzących w Chrystusa. Maryja wzywa wierzących, a tym samym

---

[4] Rozważanie Papieża Franciszka wygłoszone przed modlitwą „Anioł Pański", niedziela, 15 stycznia 2017.

[5] Zob. S. De Fiores, *Il segreto di Fatima. Una luce sul futuro del mondo*, San Paolo, Cinisille Balsamo 2008.

cały Kościół, do powrotu do modlitwy i pokuty. Jeżeli nie wrócą do modlitwy i pokuty, grozi im karą wiecznego potępienia. Siebie samą z kolei, w obrazie Niepokalanego Serca, stawia za wzór. Serce Niepokalane, to serce bez dwuznaczności, bez szukania takich czy innych korzyści, ale oddane wyłącznie Bogu, które zabiega też jedynie o Bożą chwałę. Serce Niepokalane, to również nieskalane, wolne od grzechu i wszelkich złych przywiązań, szczere w miłości.

Maryja jawi się w Fatimie w roli proroka. Jest *Prorokinią*, która – jak każdy prorok biblijny – wzywa do modlitwy i pokuty. Jest Ona prorokiem, który zapowiada kary, jeżeli człowiek nie zawróci z drogi grzechu, nie zerwie ze złem. Dlaczego Maryja przywdziewa szaty proroka? Czyż nie jest zadaniem Kościoła nawoływać do modlitwy i pokuty? Czyż nie Kościół otrzymał misję przestrzegania ludzi przed piekłem? Jeżeli czyni to Maryja, oznacza to, że Kościół tego już nie czyni albo czyni w sposób niewystarczający.

Jest to ważna uwaga. W Starym Testamencie Bóg wysyłał proroków wtedy, gdy lud odchodził od Niego i chodził za innymi bogami. W Nowym Przymierzu funkcję prorocką Jezus Chrystus powierzył Kościołowi, który – w myśl słów św. Pawła – ma obowiązek „głosić słowo, nalegać w porę i nie w porę, upominać, karcić i zachęcać, nauczać z wielką cierpliwością" (2 Tm 4,1–2).

Wzywa do modlitwy, pokuty i grozi piekłem

W pierwszym rzędzie Maryja nawołuje do regularnej *modlitwy.*

Modlitwa, jak wspomniałem, odnosi się przede wszystkim do *Bożego Słowa.* Człowiek, modląc się, prowadząc rozmowę z Bogiem, wchodzi z Nim w relację, jednoczy się. Właśnie na modlitwie Jezus odkrywa swoją jedność z Ojcem, która pozwala Mu wyznać prawdę, że „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30). Kościół, który się modli, jest również Kościołem, który słucha swojego Pana, radzi się Go, co i jak robić, wzrasta w sile nadziei, że bramy piekielne go nie przemogą (por. Mt 16,18).

Gdy Kościół żyje zjednoczony z Jezusem, staje się Kościołem autentycznie prorockim. Jego życie przypomina życie proroka, który głosił to, co kazał mu Pan, który głosił odważnie i w każdym czasie, który z równą mocą mówił o Bożym prawie przed wielkimi, jak i przed maluczkimi, przed królami i sługami.

Maryja nawołuje również do pokuty

Warto zaznaczyć, że „pokuta" odnosi się nie tylko do ciała, ale również do jego wytworów. Gdy zatem nawołuje do pokuty, mówi pośredno, aby Kościół wystrzegał się postępowania „według ciała". Chodzi o to, aby pamiętał, że istnieje z woli Bożej, że jest podtrzymywany łaską z nieba i owocność jego przepowiadania nie zależy od jego doskonałości, jako świeckiej instytucji. Kościół musi więc stać na straży swojego wymiaru instytucjonalego, aby nie zagłuszył głosu Ducha Bożego. Oczywiście, Kościół jest również swoistą instytucją. Lecz jego materialny, widzialny czy też instytucjonalny wymiar jest czymś drugorzędnym i pełni – powiedziałbym – rolę pomocniczą. Jest tylko naczyniem glinianym Bożej prawdy. W myśl słów Apostoła Pawła, w glinianym naczyniu swojej instytucjonalności, Kościół przechowuje skarb, którym jest Boża łaska (por. 2 Kor 4,7). A zatem pierwszym i najważniejszym zadaniem Kościoła jest głosić ludziom Chrystusa i Jego zbawienie. Posiada on misję

wybitnie prorocką, o czym przypominał Tymoteuszowi św. Paweł. Misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii, nie troska o swój wizerunek – powiedział francuski kard. André Vingt-Trois.

Maryja ukazuje również wizję piekła

Jak przystało na autentycznego proroka, Maryja wzywa do modlitwy i pokuty. Ale nie tylko! Ukazuje również wizję piekła, „miejsca" wiecznego potępienia. Co to oznacza? Sądzę, że przypomina, iż misją Kościoła jest głoszenie *całej* prawdy Objawienia, w którą wpisana jest również rzeczywistość piekła. Kościół nie może i nie wolno mu przemilczać części prawdy. Nawet, jeżeli nie jest ona miła dla uszu, nawet, jeżeli jest nieprzyjemna, jak chociażby zagadnienie piekła, Kościół nie może jej nie głosić. Nie wolno mu przemilczać nic z tego, co pochodzi od Boga. Ma postępować na wzór proroka, o którym tak pisze prorok Ezechiel:

> Jeśli powiem bezbożnemu: Z pewnością umrzesz, a ty go nie upomnisz, aby go odwieść od jego bezbożnej drogi i ocalić mu życie, to bezbożny ów umrze z powodu swego grzechu, natomiast Ja ciebie uczynię odpowiedzialnym za jego krew. Ale jeślibyś upomniał bezbożnego, a on by nie odwrócił się od swej bezbożności i od swej bezbożnej drogi, to chociaż on umrze z powodu swojego grzechu, ty jednak ocalisz samego siebie. Gdyby zaś sprawiedliwy odstąpił od swej prawości i dopuścił się grzechu, i gdybym zesłał na niego jakieś doświadczenie, to on umrze, bo go nie upomniałeś z powodu jego grzechu; sprawiedliwości, którą czynił, nie będzie mu się pamiętać, ciebie jednak uczynię odpowiedzialnym za jego krew. Jeśli jednak upomnisz sprawiedliwego, by sprawiedliwy nie grzeszył, i jeśli nie popełni grzechu, to z pewnością pozostanie przy życiu, ponieważ przyjął upomnienie, ty zaś ocalisz samego siebie (Ez 3,18–21).

ZNACZNIE FATIMY DLA ŚWIATA

Kongregacja Nauki Wiary w swoim *Komentarzu* do trzeciego Objawienia, pisze, że „Fatima to bez wątpienia najbardziej profetyczne z objawień nowożytnych. Pierwsza i druga część «tajemnicy» […] dotyczą przede wszystkim straszliwej wizji piekła, kultu Niepokalanego Serca Maryi i drugiej wojny światowej oraz zapowiadają ogromne szkody, jakie Rosja miała wyrządzić ludzkości przez odejście od wiary i wprowadzenie komunistycznego totalitaryzmu".

Nie sposób powiedzieć tutaj o wszystkich znaczeniach, jakie objawienia w Fatimie niosą dla świata. Wyliczę jedynie kilka z nich, które uważam za najważniejsze.

Nie ma determizmu historycznego, ale nadzieja na lepsze „jutro"

Myślę, że po pierwsze Maryja przestrzega nas przed determinizmem historycznym. Nie ma ślepego biegu historii, ale nad wszystkim czuwa Boża Opatrzność. W swoim *Komentarzu* do trzeciej tajemnicy, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. J. Ratzinger, wyraził tę prawdę w następujących słowach: „Wiara i modlitwa to potężne siły, które mogą oddziaływać na historię, i że ostatecznie modlitwa

okazuje się potężniejsza od pocisków, a wiara od dywizji”[6]. Oznacza to, że dla tego, kto chce i się modli, jest „wyjście” z każdej sytuacji. Bóg jest Panem historii, króluje nad światem i czasem.

Prawda ta rodzi do ufności i nadziei. Mimo wielu przeciwności, wierzący (a także Kościół) nie mogą ulegać pokusie zniechęcenia, ale modlić się, ufać i czynić pokutę, że Pan odmieni losy swojego stworzenia. O sile chrześcijańskiej nadziei przypomniał Benedykt XVI podczas Mszy św. na placu przed sanktuarium maryjnym w Fatimie, 13 maja 2010 roku. Powiedział:

> Dlatego nasza nadzieja ma realne podstawy, opiera się na wydarzeniu, które umiejscowione jest w historii, a jednocześnie wykracza poza nią – to Jezus z Nazaretu. Entuzjazm, jaki budziła Jego mądrość i zbawcza moc w ówczesnych ludziach, był tak wielki, że – jak słyszeliśmy w Ewangelii – pewna kobieta z tłumu zawołała do Niego: «Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś». Jednakże Jezus powiedział na to: «Tak, błogosławieni są raczej ci, którzy słuchają słowa Bożego i [go] przestrzegają» (Łk 11, 27,28). Ale kto ma czas, żeby słuchać Jego słów, kto może pozwolić się porwać Jego miłości? Kto czuwa w noc zwątpienia i niepewności z sercem rozbudzonym w modlitwie? Kto czeka na świt nowego dnia z zapalonym płomieniem wiary? Wiara w Boga otwiera przed człowiekiem horyzont pewnej nadziei, która nie zawodzi; wskazuje trwały fundament, na którym można bez obaw oprzeć własne życie; wymaga ufnego oddania się w ręce Miłości, która podtrzymuje świat[7].

Nawet mała grupa dobrych osób, nawet trzech pastuszków, którzy widzą Maryję w Fatimie, jest źródłem nadziei na lepsze „jutro”. Nie trzeba wielkich struktur, ale gorących serc.

Świata nie można potępiać, ale poświęcać Bogu

Jest to drugie przesłanie Fatimy dla świata. Maryja przestrzega nas przed skazywaniem świata (czy też jakichś konkretnych krajów, obszarów geograficznych) na zatracenie. Pisał przywołany już kard. Ratzinger:

> Podczas gdy kluczem do pierwszej i drugiej części „tajemnicy” są – jak przypomnieliśmy – słowa „zbawiać dusze”, kluczem do tej (trzeciej – Z. K.) „tajemnicy” jest potrójne wołanie: «Pokuta, Pokuta, Pokuta!». Przychodzą na myśl pierwsze słowa Ewangelii: *paenitemini et credite evangelio* (Mk 1,15). Rozumieć znaki czasu znaczy: rozumieć pilną potrzebę pokuty – nawrócenia – wiary. Jest to właściwa odpowiedź na moment dziejowy niosący wielkie zagrożenia, które zostaną ukazane w następnych obrazach. Pozwolę sobie w tym miejscu na osobiste wspomnienie: siostra Łucja powiedziała mi w rozmowie, że coraz wyraźniej uświadamia sobie, iż celem wszystkich

[6] Por. J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie Fatimskie* [wersja polska], Città del Vaticano 2000, s. 43.

[7] Benedykt XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata* [13 maja 2010, Fatima], „L’Osservatore Romano” [wyd. polskie] 7(2010), s. 21.

objawień było nakłonienie do nieustannego wzrastania w wierze, nadziei i miłości – cała reszta miała prowadzić tylko do tego[8].

Kościół nie może gardzić światem, ale modlić się za niego, poświęcając go Bogu. Ale nie tylko! Kościół wezwany jest, aby temu światu, za który się modli i w intencji którego czyni pokutę, również przepowiadać prawdę o Bogu, nawołując do pokuty i nawrócenia. Musi ten świat przestrzegać przed karą/katastrofą, jaka go spotka, jeśli się nie nawróci, jeśli nie uwierzy w Bożą prawdę.

Postawę tę oddaje bardzo dobrze, jak sądzę, *Hymn na Godzinę Czytań* w okresie Wielkiego Postu. Podkreśla on znaczenie chrześcijańskiego postu i jego ostateczny cel:

Oto teraz czas właściwy,
Dany nam przez dobroć Boga,
Aby poprzez umartwienie
Świat uleczyć ze słabości.

Już się zbliża dzień zbawienia,
Chrystusowym blaskiem świeci,
A skażone grzechem serca
Post nakłania do przemiany.

Boże, niechaj wyrzeczenia
Wzmocnią ducha oraz ciało,
Byśmy mogli pragnąć szczerze
Przyjścia dnia wieczystej Paschy.

Miłosierny Boże w Trójcy,
Niech Cię wielbi wszechświat cały,
My zaś odrodzeni łaską
Nowym hymnem Cię sławimy. Amen.

Bóg jest Stwórcą i Ojcem wszystkich ludzi

Objawienie z Fatimy uczy nas jeszcze jednej ważnej prawdy, która mówi, że Bóg nie dzieli ludzi na rasy, ideologie, grupy interesów, ludzi bogatych czy biednych, wpływowych lub bez wpływu. Każdy jest Mu miły, bo każdy człowiek jest Jego synem lub córką. On wysyła Maryję, swoją Matkę, do wszystkich ludzi Ziemi. Nikogo nie wyklucza, ponieważ dla każdego pragnie określonego dobra. Warunkiem jego udzielania jest jednak wewnętrzna gotowość odbiorcy.

Bóg szuka sprawiedliwych, pomaga tym, którzy chcą Mu służyć, obdarza swoją łaską tych, którzy są już w drodze do dobra, wspomagając ich, aby nie ustali. Kiedy w Fatimie Matka Boża pyta pastuszków: „Czy chcecie ofiarować się Bogu i znosić wszelkie cierpienia, jakie On zechce na was zesłać, w akcie wynagrodzenia za grzechy, które Go obrażają, i jako przebłaganie za nawrócenie grzeszników?”[9], uczy, że nawet kilka dusz gorliwych jest w stanie powstrzymać karzącą rękę Boga i sprowadzić na cały świat i wszystkich ludzi, pokój i zgodę.

[8] J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, s. 40.

[9] *Wspomnienia siostry Łucji z Fatimy*, cz. 1, Pallottinum 2005, s. 162.

ZAKOŃCZENIE

Nie sposób negować aktualności objawień fatimskich, których wydźwięk jest bardzo eschatologiczny. Ich przesłanie dotyka Kościoła. Zaprasza go do bycia na nowo Kościołem prorockim, Kościołem, który zaangażowany jest w głoszenie całej Bożej prawdy, do przypominania o konieczności modlitwy i postu, ale także o prawdzie piekła. Maryja stawia siebie w tajemnicy swojego Niepokalanego Serca, za wzór czystej, bezinteresownej służby Bogu. Z kolei w przesłaniu do świata Fatima mówi o wielkiej nadziei; dla Boga nie ma nic niemożliwego, ale ponieważ jest Bogiem szanującym wolność człowieka, nic nie może uczynić bez jego zgody. Bóg nie zadaje gwałtu ludzkiej wolności, ale czeka na zaproszenie ze strony człowieka, aby wejść w jego historię i ją zmienić na lepszą. Gotowość na przyjęcie w swoje życie Boga człowiek wyraża poprzez modlitwę i pokutę.

PRZESŁANIE FATIMY DLA KOŚCIOŁA I ŚWIATA

STRESZCZENIE

Artykuł jest refleksją teologiczną inspirowaną wydarzeniami fatimskimi z 1917 roku, dotyczącymi prywatnych objawień maryjnych. Autor interpretuje przekazane orędzie jako przesłanie prorockie, włączone w misję nauczycielską Kościoła. Najpierw omawia wartość słowa w religii. Następnie przedstawia Kościół jako instytucję przeznaczoną do misji prorockiej, wskazującej ludzkości właściwy kierunek rozwoju. Opisuje też grzech, jako rzeczywistość dotykającą ludzi wierzących. Wtedy przechodzi do prezentacji orędzia fatimskiego oraz jego interpretacji, jako przesłania wzmacniającego działalność prorocką Kościoła. Maryja jawiąca się w Fatimie jest prorokinią przestrzegającą przed zgubnymi skutkami grzechu oraz wskazującą drogę odnowy moralnej i duchowej przez nawrócenie i pokutę. Maryjne orędzie z Fatimy jest ukazane jako aktualne dla współczesnego pokolenia ludzi żyjących w świecie. W nim wybrzmiewa Boża troska o zbawienie każdego człowieka.

THE MESSAGE OF FATIMA FOR THE CHURCH AND THE WORLD

SUMMARY

The article is a theological reflection inspired events of Fatima in 1917, concerning of private apparitions of the Virgin Mary. The author interprets delivered proclamation as the message of prophet, included into the teacher's mission of the Church. First talks over the value of the word in the religion. Then introduces the Church as the institution intended to the mission of the prophet and showing humanity the proper direction of the development. There describes also the sin, as the reality touching the believers. Then passes to the presentation

of the message of Fatima and its interpretation, as the message strengthening the prophet activity of the Church. Blessed Virgin appearing in Fatima is a prophetess observant before ruinous results of the sin and the showing way of the moral and spiritual renovation through the conversion and the penance. The message of the Virgin Mary in Fatima is shown as actual for the contemporary generation of the people living in the world. In it is hearing the God's care for the salvation of every human being.

DIE BOTSCHAFT VON FATIMA FÜR DIE KIRCHE UND DIE WELT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel ist eine theologische Reflexion, die von Fatima-Ereignissen aus dem Jahr 1917 bezüglich der privaten Marienerscheinungen inspiriert wurde. Der Autor interpretiert die Botschaft als prophetische Botschaft, die in der Lehrmission der Kirche enthalten ist. Zuerst bespricht er die Bedeutung des Wortes in der Religion. Dann stellt er die Kirche als eine Institution vor, die für die prophetische Mission bestimmt ist und die richtige Richtung der Menschheitsentwicklung anzeigt. Der Autor beschreibt auch die Sünde als eine Realität, die Gläubige betrifft. Dann geht er zur Darstellung der Fatima-Botschaft und ihrer Interpretation als eine Botschaft, die die prophetische Tätigkeit der Kirche stärkt. Maria, die in Fatima erscheint, ist eine Prophetin, die vor den zerstörerischen Auswirkungen der Sünde warnt und den Weg der moralischen und geistlichen Erneuerung durch Bekehrung und Buße zeigt. Die marianische Botschaft von Fatima gilt als gültig für die moderne Generation von Menschen in der Welt. In ihr ertönt Gottes Fürsorge für die Errettung jedes Menschen.

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, *Zbawcza misja Chrystusa obejmuje całą ludzkość*. Przemówienie Benedykta XVI na rozpoczęcie konsystorza, 24 XI 2012.

Benedykt XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata* [13 maja 2010, Fatima], „L'Osservatore Romano" [wyd. polskie] 7(2010), s. 20–21.

Cacciari M., Prodi P., *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016.

Fiores S., de, *Il segreto di Fatima. Una luce sul futuro del mondo*, San Paolo, Cinisille Balsamo 2008.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"* (7 XII 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, tekst polski – nowe tłumaczenie, Pallottinum – Poznań 2002.

Ratzinger J., *Komentarz teologiczny*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie Fatimskie* [wersja polska] Città del Vaticano 2000, s. 32–44.

Rozważanie Papieża Franciszka wygłoszone przed modlitwą „Anioł Pański", Niedziela, 15 stycznia 2017.

Wspomnienia siostry Łucji z Fatimy, cz. 1, Pallottinum 2005.

Fr. José Ramón VILLAR*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

THE ECUMENICAL DIMENSION OF *VATICAN II*

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, odnowa, ekumenizm

Keywords: Vatican II, Renewal, Ecumenism

Schlüsselwörter: Zweites Vatikanisches Konzil, Erneuerung, Ökumenismus

"The restoration of unity among all Christians is one of the principal concerns of the Second Vatican Council". In these words, the Decree *Unitatis redintegratio* (no. 1) gave expression to the ecumenical intentions that had been in John XXIII's mind from the moment that he announced that the Council would be held.

Christian unity had been the object of earlier councils, such as the Councils of Lyons and Florence with regard to the Eastern Church, although the results had proved ephemeral. In later centuries, the concern with unity was always alive in one way or another among Catholics.[1] However, the way that unity was to be achieved was understood to be simply through the return of the so-called "dissidents" to the Catholic Church from which they had separated.[2] The possibility of a form of union with Churches and communities that were separated from Rome was barely considered, since these were not recognized as having any status whatsoever.[3]

The theologian Martin Jugie summed up the basic position held by Catholic theology in the first half of the 20th century: "All the dissident Churches [the author refers to the Orthodox Churches], insofar as they are religious bodies, are totally useless in the order of salvation; indeed, they should be regarded as grave obstacles

* Prof. dr José Ramón VILLAR – spanish Priest from the Prelature of Opus Dei, theologian, professor of systematic theology at the University of Navarra [Pamplona – Spain]; E-mail: jrvillar@unav.es

[1] See G. Thils, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid 1965; Idem, *El Decreto de Ecumenismo*, Desclee, Bilbao 1968.

[2] The climate in the years before the Council can be perceived in R. Aubert, *La Santa Sede y la Unión de las Iglesias*, Estela, Barcelona 1959. See also A. Bea, *Pour l'unité des chrétiens. Problémes et principes, obstacles et moyens, réalisations et perspectives*, Cerf, Paris 1963.

[3] One exception to this is the unofficial rapprochement in the *Malines Conversations* (1921–1927), aimed at moving towards a "corporate" union between the Catholic Church and the Anglican communion. As we know, these conversations broke down as a result of the mistrust that arose among both Catholics and Anglicans.

to salvation and instruments of death, in that they keep men away from the true ark of salvation. Although they may be beneficial for those among their faithful who are well disposed and have accepted their errors in good faith, and they may communicate the divine life to them, this happens *per accidens*, that is, insofar as, through the dispositions of divine providence or by the positive will of the true Church, they are sometimes able to act as a mere instrument or channel to provide spiritual gifts. For in themselves (*ex se*) they lack all spiritual grace to convey to souls; and all that they have preserved from the treasures of the Redemption proceeds from the true Church, and belongs to Her by right".[4]

This author's reasoning is quite clear: individual salvation is, of course, possible *in* the Churches and communities that are separated from Rome; but this happens *per accidens*, and in reality, *despite* them, because they themselves (*ex se*) lack spiritual efficacy.

In short, the Catholic Church, settled in the peaceful possession of the truth, hardly feels the need to respond to the possible motivations and legitimate expectations of separated Christians. These were mainly considered in terms of their errors, which had to be refuted. Faced with divisions among Christians, the proper attitude was to work and pray for the return of the separated brethren so that they, individually or in groups, would be moved by divine grace to take stock of their situation, and return to the fold that they had left.

This concept of unity, often known as "unionism", was an idea that was held in good will. However, in the context of progress towards visible unity, its limitations soon became apparent. With the underlying assumptions mentioned above, it would be difficult to come closer to other Christian communities and Churches. Moreover, it is very important to note that the Catholic theology that was most deeply involved in the ecumenical movement of the 20th century brought out the need to honour the whole truth about separated Christians, not just one part of this.[5] This meant that two major issues needed to be addressed.

I

First, it was necessary to define the position of separated Christians in the Church, and the theological value of their Churches and communities, an issue which earlier theologians had pronounced upon in an entirely negative spirit, as we

[4] M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Letouzey et Ané, Paris 1926, vol. I, 39. A good account of the theological approaches prior to the Council can be found in P.L. Carle, *L'oecuménisme de Vatican I à Vatican II: ou le passage des critères subjectifs (ignorantia invincibilis) aux critères objectifs (semina aut vestigia ecclesiae) d'appartenance imparfaite à l'Église,* in „Divinitas" 21 (1977) 133–190; 22 (1978) 5–40.

[5] One particularly strong voice was that of Y. Congar, *Chrétiens désunis: principes d'un oecuménisme catholique*, Cerf, Paris 1937. Journals such as Irénikon, Istina, Catholica, and the weeks of prayer for Christian unity also drew the attention of the Church towards ecumenical issues (P. Coutourier), as did other initiatives undertaken by individuals or groups. Moreover, we should not forget the experiences of fraternity and mutual understanding that had arisen between Catholics, Protestants and Orthodox during the wars of the 20th century, not to mention periods of exile, etc.

have seen. The Council offered a more positive evaluation of the situation, without renouncing the Catholic Church's self-understanding that the One Church of Christ subsists in (*subsistit in*) the Catholic Church (LG 8).[6] This point is generally well known, and here it suffices merely to mention it briefly.

The Council tackled the issue of their relationship with the Church in terms of their degrees of sacramental communion from baptism onwards.[7] *Lumen Gentium* stated that "The Church recognizes that in many ways she is linked with those who, being baptized, are honored with the name of Christian, though they do not profess the faith in its entirety or do not preserve unity of communion with the successor of Peter" (no. 15). This is so, according to the Decree *Unitatis redintegratio*, because "all who have been justified by faith in Baptism are members of Christ's body, and have a right to be called Christian, and so are correctly accepted as brothers by the children of the Catholic Church" (no. 3). Baptism "therefore establishes a sacramental bond of unity which links all who have been reborn by it" (UR, 21), so that "For men who believe in Christ and have been truly baptized are in communion with the Catholic Church even though this communion is imperfect" (UR, 3). Thus there is real communion among all the baptized, but this is not a full communion, since its degree or intensity is greater or lesser according to the condition of the Church or Community to whom the person belongs.

In fact, regarding the theological nature of the Christian Churches or Communities, the Council stated that "some and even very many of the significant elements and endowments which together go to build up and give life to the Church itself, can exist outside the visible boundaries of the Catholic Church" (UR 3). Elsewhere the Council listed some of these *elementa Ecclesiae* or goods of the Church (cf. LG 15). It concluded: "It follows that the separated Churches and communities as such, though we believe them to be deficient in some respects, have been by no means deprived of significance and importance in the mystery of salvation. For the Spirit of Christ has not refrained from using them as means of salvation which derive their efficacy from the very fullness of grace and truth entrusted to the Church" (UR 3).

It should be noted that the Council, in saying that the salvific character derives from the fullness of grace and truth which was entrusted to the Catholic Church, still substantially maintains the Catholic theological thesis outlined at the beginning of this paper. In this view, the saving efficacy of the separated Churches and communities does not derive from these entities themselves, but from "everything that is preserved from the treasures of the Redemption", which "derive their efficacy from the very fullness of grace and truth entrusted to the Church", which the Council sums up in the formula *elementa Ecclesiae*. But the Council also completes this thesis, without contradicting it: if the effective means of salvation deriving from the Catholic Church reaches separated Christians by virtue of "everything that is preserved" by

[6] This is not the place to discuss the formula *subsistit in*; see J.R. Villar, *La Iglesia de Cristo subsistit in la Iglesia Católica (Lumen Gentium, n. 8),* in „Teocomunicaçao" 42 (2012) 224–241. See: Cong. for the Doctine of the Faith, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29–VI–2007).

[7] See: P. Rodríguez, *Ordenación e incorporación a la Iglesia*, in Idem, *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979.

the community to which they belong, it would not seem to be accurate to say that these communities "lack all spiritual grace". Of course, the separated elements lack spiritual strength; but insofar as these Churches and Communities conserve elements and goods that are proper to Catholic sacramental life, "the Spirit of Christ has not refrained from using them as means of salvation". In these terms, the Council explains the basic thesis reported above with greater clarity, and in Jugie's words, these communities: "are in some cases acknowledged as instruments or channels to convey spiritual gifts".

The Council asserted all of this without detracting from the belief in the united nature of the Church, since the text recalls that "it is only through Christ's Catholic Church, which is 'the all-embracing means of salvation', that they can benefit fully from the means of salvation. We believe that Our Lord entrusted all the blessings of the New Covenant to the apostolic college alone, of which Peter is the head, in order to establish the one Body of Christ on earth to which all should be fully incorporated who belong in any way to the people of God" (UR 3).

II

In addition to this first issue, there was a second one which the Council addressed concerning the way of promoting visible unity between the Churches. The attitude of simply waiting for the Churches that are separated to return to the fold could not be maintained. The Catholic Church also ought to take steps to seek them out. To embark on this "approach" required internal renewal within the Catholic family itself. This issue is directly related to our subject. The ecumenical dimension of the Second Vatican Council is not only to be found in the principles mentioned above on the theological *status* of separated Christians and their Churches and Communities, even though these are important. The renewal of the Catholic Church undertaken by the Council as a pre-requisite for moving towards unity also has an ecumenical dimension. We do not mean that this renewal was only oriented towards promoting Christian unity. There were also other serious reasons why this was necessary. But the ecumenical motivation undoubtedly had a major impact on Vatican II.[8]

From this ecumenical perspective, the conciliar revolution was inspired by a formal principle that we could call the "principle of Catholicity". Let us recall that the

[8] The *annotatio* of 24 April 1965, from the last phase of the Council, which Paul VI sent to Cardinal Bea, who was then responsible for the Secretariat for Christian Unity, on a certain state of mind among some Fathers of the Council, is significant in this context (the note was entitled: "On the progress of the Council – Things people say"). In this note, the Pope says: "Some people say the Council is being dominated excessively by the presence of the 'separated brethren' and by their mentality. The Council has, in their view, had its psychological 'freedom' curtailed. It seems more important to please our separated brothers than to attend to the coherence of the teaching of the Catholic Church. The Councils of Trent and Vatican I do not seem to be exercizing enough on the Council's doctrinal orientation. The authority of the magisterium of the Church is being ignored, in favour of 'progressive' opinions, which are often protestant or have conciliatory or laicizing tendencies" (*AS*, t. V, *Processus verbales*, pars III, 209). We do not know to what extent Paul VI shared this opinion, although the fact that he sent this to Cardinal Bea shows that at least he thought it was important. It is also reasonable to suppose that this concern underlay his personal interventions

theology of the mid-20th century reached a deeper understanding of the Church's "Catholic" nature. Catholicity is the capacity to take in everything that is genuinely human in Christ. Catholicity is the Church's capacity to integrate in its life, praxis and doctrine all the genuinely evangelical values that are present in the separated Christian communities, including those that in their day were the cause of doctrinal division because they were expressed unilaterally and in a polemical manner, and where the parties involved cannot be exonerated of guilt.

This capacity to integrate all that is truly Christian within itself has nothing to do with giving up aspects of doctrine or making mere tactical approaches to other Christians. Rather, it meant that the Catholic Church turned its attention to itself to carry out a process of renewal that had to consist, according to the Decree on Ecumenism, in "an increase of fidelity to her own calling" (no. 6). Deeper understanding of the eschatological dimension of the Church would make it possible to overcome Catholic suspicions concerning any attempt at internal reform. The Council understood that the People of God progress as pilgrims towards the fullness of God's promises, and that the Church still does not manifest the entire perfection of her mystery. As the Church advances through history, she is affected by weakness and sin: the Church "at the same time holy and always in need of being purified, always follows the way of penance and renewal" (LG no. 8).

The Catholic family's faithfulness to its vocation required a revitalization of certain elements of Christian life that were somewhat anchored in the past; it meant opening up to a legitimate diversity of ritual, disciplinary and spiritual traditions. In concrete, renewal meant that if, within the Catholic Church, "in various times and circumstances, there have been deficiencies in moral conduct or in church discipline, or even in the way that church teaching has been formulated – to be carefully distinguished from the deposit of faith itself – these can and should be set right at the opportune moment. Church renewal has therefore notable ecumenical importance" (UR no. 6).

The route map towards Christian unity required that the Catholic Church, without giving up its own ecclesiological awareness, should favour the *unitatis redintegratio* of Christians through internal renewal. For this reason, many issues handled by the Council touching on the life of the Catholic Church had ecumenical consequences: "Already in various spheres of the Church's life, this renewal is taking place. The Biblical and liturgical movements, the preaching of the word of God and catechetics, the apostolate of the laity, new forms of religious life and the spirituality of married life, and the Church's social teaching and activity – all these should be considered as pledges and signs of the future progress of ecumenism" (UR 6).

Careful readers can identify how these and other themes recur in the conciliar texts. Let us mention just a few of these in the form of a simple list, which is in no sense intended to be comprehensive. For example, the subject of Revelation, Scripture and Tradition; or the role of the Word of God, as shown in *Dei Verbum* and *Sacrosanctum Concilium* on the Liturgy, which situated the "table of the Word" next

in the writing of the Decree *Unitatis redintegratio*. Whatever the case, the note shows the Council's "ecumenical" dimension, though considered from the point of view of caution and presuming the existence of risks that, in our view, were fortunately not to be confirmed.

to the eucharistic table (nn. 33, 35, 48, 51), and recognized the presence of Christ in His proclaimed Word, and in the community which praises and prays to God (SC 7). The liturgical reform promoted by the Council also had ecumenical intentions. Let us consider, for example, the emphasis placed on the relationship between faith and the sacraments. In the area of ecclesiology, we must stress the importance of the notion of the People of God, which placed baptismal ontology as the common ground which comes before all the differences resulting from ministry and charismas. The universal calling to sanctity and the mission of all the baptized prevent us from thinking in categories of superiority and inferiority. The responsibility of laypeople in the Church and in the world. The priesthood of all believers, for whose service the ministerial priesthood exists. The hierarchical ministry understood in the heart of the People of God. The infallibility of the magisterium as a manifestation of the infallibility of the Church and the meaning of the faith of the flock who are united with their shepherds. The ministry of Peter's successor within and at the head of the college of his successors. The institutions promoted by the Council, such as the Synod of Bishops and the Bishops' Conferences, as well as the renewal of the episcopal ministry. We should also mention the importance given by the Council to the idea of dialogue, be it between Catholics and non-Catholics, Christians and non-Christians, or believers and non-believers, in a climate of freedom. We know that *Dignitatis humanae* was originally a chapter from the decree on Ecumenism, as the subject of religious freedom was a convincing proof of the Catholic Church's credibility in the minds of other Christians.

Rediscovering these and other elements in practice meant expressing Catholicity more fully. The importance of this for ecumenism could be seen above all in the way the Council promoted the idea of communion, rooted in the eucharistic mystery, as explained in the Constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC nn. 41 – 42) and in *Lumen gentium* (n. 26). Here we find a major statement on the Orthodox Churches, where the Decree on Ecumenism says that "through the celebration of the Holy Eucharist in each of these churches, the Church of God is built up and grows in stature" (UR 15). An ecclesiology of communion also bears witness to the unity and diversity within the People of God (cf. LG 13). Unity is not the same as uniformity, but is represented by communion within the various local Churches, represented by their bishops who provide "splendid evidence of the catholicity of the undivided Church**"** (LG 23). The Council mentions the Patriarchal Churches which "preserving the unity of faith and the unique divine constitution of the universal Church, enjoy their own discipline, their own liturgical usage, and their own theological and spiritual heritage" (LG 23). The Bishop of Rome "presides over the whole assembly of charity and protects legitimate differences, while at the same time assuring that such differences do not hinder unity but rather contribute toward it" (LG 13). "In virtue of this catholicity each individual part contributes through its special gifts to the good of the other parts and of the whole Church. Through the common sharing of gifts and through the common effort to attain fullness in unity, the whole and each of the parts receive increase" (LG 13). The Decree *Orientalium Ecclesiarum* was careful to preserve the heritage of the oriental Church. The Decree *Unitatis redintegratio* stated clearly that: "All this heritage of spirituality and liturgy, of discipline and theology, in its various traditions, this holy synod declares to belong to the full

catholic and apostolic character of the Church" (n. 17). This was necessary because, as the Decree stated, "The perfect observance of this traditional principle not always indeed carried out in practice, is one of the essential prerequisites for any restoration of unity" (n. 16).

III

The principle of Catholicity found another important new application in the area of doctrine and theology. From the start of the Council, John XXIII indicated the importance of distinguishing between the deposit of faith and the way in which it is formulated.[9] This distinction was used in the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* (n. 62), and in various parts of the Decree on Ecumenism (nn. 6, 14, 17). Point no. 17 of the Decree applies it in relation to the theology of the Eastern Churches: "What has just been said about the lawful variety that can exist in the Church must also be taken to apply to the differences in theological expression of doctrine. In the study of revelation East and West have followed different methods, and have developed differently their understanding and confession of God's truth. It is hardly surprising, then, if from time to time one tradition has come nearer to a full appreciation of some aspects of a mystery of revelation than the other, or has expressed it to better advantage. In such cases, these various theological expressions are to be considered often as mutually complementary rather than conflicting".

This integrative Catholicity, in which the different perspectives on the Christian mystery complement each other, should be borne in mind in theological reflection. On occasions, when contemplating different views concerning the Christian mystery, these different perspectives should be borne in mind in the theological discussions. It is sometimes the case that the language, categories and concepts found in each perspective are at variance when it comes to giving expression to our common beliefs. Certain aspects need to be emphasized more, but this does not mean that other, equally genuine aspects have to be excluded. This diversity may give rise to mistakes when it comes to identifying the real reasons underlying the separations that exist. Discernment is needed. For this reason, the Council warns that "the way and method in which the Catholic faith is expressed should never become an obstacle to dialogue with our brethren" (UR 11). Naturally the Council does not underestimate the importance of doctrinal differences, which certainly do exist, and decries "false Irenicism" which dilutes such differences to the point at which they seem to disappear altogether (cf. UR 11). But it tells theologians that "when comparing doctrines with one another, they should remember that in Catholic doctrine there exists a 'hierarchy' of truths, since they vary in their relation to the fundamental Christian faith" (UR 11).

It is well known that this statement received a considerable amount of publicity in the ecumenical media.[10] The protestant exegete Oscar Cullmann regarded this paragraph as being "more revolutionary, not only than the *schema de Oecumenismo*,

[9] Juan XXIII, *Alloc. in Concilii Vaticani II inauguratione*, *AAS* 54 (1962), 792.

[10] Cf. C. Izquierdo, *La „jerarquía de verdades": su recepción n el ecumenismo y en la teología*, in „Scripta Theologica" 44 (2012) 433–461.

but also than the schemas of the entire Council itself".[11] In our view, this judgement overstates the case. It would be revolutionary if the Council were stating the existence of fundamental and non-fundamental articles, of some truths that are essential and of primordial importance, and others that are secondary and in some sense accidental. But the Council does not say this, and the formula "hierarchy of truths" has nothing to do with the distinctions that were the cause of disputes between protestant and Catholic theologians in centuries gone by.

Obviously, the Council does not say that some truths are more true than others. In the conciliar text, the word "hierarchy" is placed in inverted commas to indicate that it is not being used in its literal sense of higher or lower rank. As revealed truths are all equally true, there is little sense in talking about hierarchy or gradability in the area of revealed truth. In the period that followed the Council, in the dialogues held within the Ecumenical Council of Churches, it was defined that, for example, "When one fully responds to God's self-evaluation in faith, one accepts that revelation as a whole. There is no picking and choosing of what God has revealed, because there is no picking or choosing of what revelation is – our salvation. Hence, there are no degrees in the obligation to believe all that God has revealed".[12]

Having said this, we must acknowledge that the word „hierarchy" has given rise to unnecessary confusion. In particular, it has distracted people's attention away from the main topic of this text, which is order, *ordo*, which the Council accords the first position: *ordinem seu "hierarchiam" veritatum*. It is the "order of truths" which Vatican II reminds Catholic theologians about, building on the idea of the *nexus mysteriorum* discussed by Vatican I in the Dogmatic Constitution *Dei Filius* in 1870. The word "hierarchy" is, in fact, a later explanation of the word "order", although we should ask whether using a term in a sense that is not its literal one in any rigorous sense is really useful to shed light on the concept that one is trying to explain. In my opinion, it would be useful now to go back to the idea of "order": there is an "order of truths", that is, some truths are linked to other central truths which illuminate them.[13] The specific aspects of revealed truth are intelligible in the internal articulation of the Christian mystery as a whole. For example, Marian dogmas such as the Immaculate Conception of Mary and her Assumption into heaven are linked to her status as Mother of God, and to the mystery of the Incarnation of the Son. There is nothing revolutionary about this. St Thomas Aquinas distinguished between two categories as far as the truths of faith were concerned: the truths of faith that are true *directe, per se* by virtue of their contents, in concrete, the mystery of God and the Incarnation; and the truths of faith *indirecte, in ordine ad alia*, which are linked to and depend on these fundamental mysteries.

This organic set of links within the Christian mystery which extends from its central truths proved extremely useful as a method for conducting the official dialogues in the decades following the Council. As we know, the programme followed

[11] *Comments on the Decree of Ecumenism*, in „Ecumenical Review" 17 (1965) 93–94.

[12] Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, *The Notion of "Hierarchy of Truths", An Ecumenical interpretation, "Faith and Order Paper*" nº 150, WCC Publications, Genève, 1990, 25.

[13] Cf. C. Cardona, *La jerarquía de las verdades y el orden de lo real,* in „Scripta Theologica" 4 (1972) 123–144 zu gestrichen.

by ecumenical dialogues generally started from the central mysteries of the faith, in which the roots of different points of agreement or disagreement could usually be identified. These dialogues bore witness to our shared faith.[14] But now, the moment has come to face up to the differences.[15]

* * *

As I have tried to show, the ecumenical dimension of Vatican II did not end with the specific statements made in its documents concerning the separated Christians and their Churches and communities. The entire Council and its task of renewal were intrinsically ecumenical in meaning, and this concern is still very much at the heart of the Church today.

EKUMENICZNY WYMIAR *VATICANUM II*

STRESZCZENIE

Sobór Watykański II określił teologiczny status podzielonych chrześcijan oraz ich Kościołów i wspólnot. Jednakże ekumeniczne znaczenie Soboru przenika całe zadanie odnowy rozpoczęte przez Sobór Watykański II, jako podstawę jedności. Soborowa odnowa była inspirowana „zasadą katolickości" lub zdolnością do zintegrowania wszystkiego, co autentycznie chrześcijańskie, z doktryną i życiem Kościoła katolickiego. Zasada katolickości miała szczególne zastosowanie w obszarach doktrynalnych i teologicznych. Niniejsze opracowanie, opierając się na wypowiedziach soborowych, ukazuje w trzech częściach te wszystkie wymiary ekumenizmu *Vaticanum II*, podkreślając ów podstawowy wymiar nauczania soborowego.

THE ECUMENICAL DIMENSION OF *VATICAN II*

SUMMARY

The council defined the theological condition of separated Christians and of their churches and communities. However, the ecumenical significance of the Council pervades the whole task of renewal begun by *Vatican II*, as the basis for unity. The conciliar renewal was inspired by the "principle of catholicity" or capacity to integrate all that is authentically Christian into the doctrine and life of the Catholic Church. The principle of catholicity had particular application in the doctrinal and theological areas.

[14] Cf. W. Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010. The documents of this dialogue can be found in A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, t. I 1986, t. II 1993.

[15] See the proposals made by W. Kasper in *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008.

DIE ÖKUMENISCHE DIMENSION DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

ZUSAMMENFASSUNG

Das Zweite Vatikanische Konzil definierte den theologischen Status der geteilten Christen und ihrer Kirchen und Gemeinschaften. Die ökumenische Bedeutung des Konzils durchdringt jedoch die gesamte vom Zweiten Vatikanischen Konzil begonnene Erneuerungsaufgabe als Grundlage der Einheit. Die konziliare Erneuerung wurde vom „Prinzip der Katholizität" oder der Fähigkeit, alles, was wirklich christlich ist, mit der Lehre und dem Leben der katholischen Kirche zu verbinden, inspiriert. Das Prinzip der Katholizität war besonders in doktrinären und theologischen Bereichen anwendbar. Der vorliegende Artikel basiert auf den konziliaren Erläuterungen und zeigt in drei Teilen alle ökumenischen Dimensionen des *Zweiten Vatikanischen Konzils*. Dabei wird diese grundlegende Richtung der konziliaren Lehre unterstrichen.

BIBLIOGRAPHY

Aubert R., *La Santa Sede y la Unión de las Iglesias*, Estela, Barcelona 1959.

Bea A., *Pour l'unité des chrétiens. Problémes et principes, obstacles et moyens, réalisations et perspectives*, Cerf, Paris 1963.

Cardona C., *La jerarquía de las verdades y el orden de lo real,* „Scripta Theologica" 4(1972), 123–144.

Carle L., *L'oecuménisme de Vatican I à Vatican II: ou le passage des critères subjectifs (ignorantia invincibilis) aux critères objectifs (semina aut vestigia ecclesiae) d'appartenance imparfaite à l'Église,* „Divinitas" 21(1977), 133–190; 22(1978), 5–40.

Congar Y., *Chrétiens désunis: principes d'un oecuménisme catholique*, Cerf, Paris 1937.

Cong. for the Doctine of the Faith, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29–VI–2007).

Comments on the Decree of Ecumenism, „Ecumenical Review" 17(1965), 93–94.

González Montes A. (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, t. I 1986, t. II 1993.

Izquierdo C., *La „jerarquía de verdades": su recepción en el ecumenismo y en la teología*, „Scripta Theologica" 44(2012), 433–461.

Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, *The Notion of „Hierarchy of Truths", An Ecumenical interpretation, „Faith and Order Paper*" nº 150, WCC Publications, Genève, 1990.

Kasper W., *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008.

Kasper W., *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010.

Rodríguez P., *Ordenación e incorporación a la Iglesia*, in Idem, *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979.

Thils G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid 1965.

Thils G., *El Decreto de Ecumenismo*, Desclee, Bilbao 1968.

Villar J.R., *La Iglesia de Cristo subsistit in la Iglesia Católica (Lumen Gentium, n. 8),* „Teocomunicaçao" 42(2012), 224–241.

Ks. Marek JAGODZIŃSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

ENCYKLIKA „REDEMPTORIS MISSIO” JAKO SZCZYT PAPIESKIEGO NAUCZANIA O DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: misje, ewangelizacja, inkulturacja, nauczanie papieskie

Key words: mission, evangelization, inkulturation, papal Magisterium

Schlüsselwörter: Missionen, Evangelisierung, Inkulturation, päpstliches Magisterium

Papieże zawsze wspierali działalność misyjną Kościoła, czując odpowiedzialność za realizację powierzonego przez Chrystusa nakazu głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. Wysyłali misjonarzy, zatwierdzali powstawanie nowych Kościołów lokalnych, przygotowywali dyrektywy, instrukcje, listy pasterskie i inne dokumenty. W 1622 r. papież Grzegorz XV założył *Congregatio de Propaganda Fide* – Kongregację Rozkrzewiania Wiary, nazywanej dzisiaj Kongregacją Ewangelizacji Narodów. Papieże interweniowali w dzieło ewangelizacji, dając wytyczne dla zaangażowanych w działalność misjonarską, budząc i rozwijając świadomość powołania misyjnego, a także mobilizując wszystkich do współpracy[1].

PIERWSZE ENCYKLIKI MISYJNE

Pierwszą encykliką ściśle misyjną była *Probe nostis* (1840) papieża Grzegorza XVI o misjach wśród narodów niechrześcijańskich[2]. Czterdzieści lat potem papież

* Ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński – kapłan diecezji radomskiej, teolog dogmatyk, prof. nadzw. w Katedrze Teologii Prawosławnej Instytutu Ekumenicznego na Wydziale Teologii KUL, wykładowca WSD w Radomiu i Instytutu Teologicznego w Radomiu – działającego w ramach Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” w Warszawie, Sekcja Św. Jana Chrzciciela. Redaktor naukowy serii wydawniczych „Radomska Biblioteka Teologiczna” i „Theologia Radomiensis”, specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii. Ostatnie monografie: *Antropologia komunijna* (Lublin 2015); *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia* (Lublin 2016). Adres do korespondencji: ksemjot@tlen.pl.

[1] Por. R. Skrzypczak, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2005, s. 44; M. Jagodziński, *Misje: teologia – historia – rzeczywistość*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2013, s. 111.

[2] Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/grzegorz_xvi/encykliki/probe_nostis_15081840.html [dostęp: 20.04.2018].

Leon XIII poświęcił ewangelizacji encyklikę *Sancta Dei Civitas* (1880)[3]. Benedykt XV przygotował list apostolski *Maximum illud* (1919), który przełomowo ukierunkował dzieło misyjne Kościoła. Papież zwracał się do biskupów i przełożonych zakonnych, aby promowali ewangelizację na swoich terenach oraz szukali dróg współpracy z siłami misjonarskimi Kościoła. Najgłębszą troską papieża była formacja duchowieństwa lokalnego. Dostrzegał ogromną rolę uniwersytetów i ośrodków kształcenia, rozwijania teologii i nauk misjologicznych. Przestrzegał także przed pokusą posiłkowania się kolonizacją w działalności misyjnej i łączenia zadań ewangelizacyjnych z celami politycznymi, narodowościowymi, a zwłaszcza z tzw. polityką kolonialną[4].

Idee encykliki *Maximum illud* rozwinął Pius XI w encyklice *Rerum Ecclesiae* (1926)[5]. Dzieło misyjne stanowi obowiązek miłości względem Boga i bliźniego oraz dotyczy wszystkich wiernych, którzy powinni wspierać dzieło misji modlitwami i wychowywaniem nowych powołań. Papież pisał o konieczności wspierania samodzielności strukturalnej krajów misyjnych przez ustanawianie biskupów pochodzących z tamtych narodów. Widział potrzebę tworzenia struktur zakonnych dostosowanych do wrażliwości kulturowej i konieczność powstawania na terenach misyjnych klasztorów kontemplacyjnych. Dostrzegał także potrzebę przygotowywania miejscowych katechistów i wyświęcił pierwszych biskupów chińskich[6].

Po II wojnie światowej procesy wydobywania się niepodległych krajów spod dominacji kolonialnej skłoniły Piusa XII do opublikowania encykliki *Evangelii praecones* (1951)[7]. Wyraził w niej radość ze wzrostu liczby duchowieństwa misyjnego, tworzenia własnej hierarchii w Kościołach misyjnych, nowych seminariów i instytucji wspierających dzieła misyjne. Określił też cele ewangelizacji w obliczu zakładania nowych Kościołów, rozwijania kultury i zgody między narodami. Zapraszał przy tym do współpracy katolików świeckich. W rozwoju intelektualnym narodów i pomocy socjalnej widział instrument upowszechniania chrześcijańskiej doktryny społecznej[8]. Inną encykliką tego samego papieża była *Fidei donum* (1957)[9]. Lata pięćdziesiąte dwudziestego stulecia były „dziesięcioleciem Afryki". Ugruntowywała się tam struktura kościelna jako owoc misji, ale kontynent przeżywał czas ogromnego napięcia wiążącego się z fałszywym nacjonalizmem i materializmem, wielkimi wyzwaniami i potrzebami edukacyjno-ewangelizacyjnymi oraz brakiem kadr, zwłaszcza księży. Papież stwierdził, że za misje Kościoła odpowiedzialni są wszyscy biskupi i zaproponował wypożyczanie do Kościołów misyjnych, choćby na

[3] Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/sancta_dei_03121880.html [dostęp: 20.04.2018].

[4] Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xv/listy/maximum_illud_30111919.html [dostęp: 20.04.2018]. Por. R. Skrzypczak, s. 44n; P. Poupard, *Teologia ewangelizacji kultur*, [w:] *Nowa ewangelizacja,* red. L. Balter i in., „Pallottinum", Poznań 1993, s. 146n.

[5] Http://www.misje.pl/encykliki-362/rerum-ecclesiae-406 [dostęp: 20.04.2018].

[6] Por. R. Skrzypczak, s. 45; P. Poupard, s. 147.

[7] Http://missio.org.pl/pontyfikat/index.php?f01=3xxx531xxxxxxxxxx&idss=615035s 1923 [dostęp: 20.04.2018].

[8] Por. R. Skrzypczak, s. 45n; P. Poupard, s. 148.

[9] Http://www.misje.pl/encykliki-362/fidei-donum-389 [dostęp: 20.04.2018].

pewien okres, tzw. kapłanów fidei-donum oraz przygotowywanie do pracy misyjnej chętnych wiernych świeckich[10].

W przededniu decyzji zwołania II Soboru Watykańskiego papież Jan XXIII wydał encyklikę *Princeps Pastorum* (1959). Jak nigdy dotąd papież rozwinął sprawę udziału świeckich w misjach. Podkreślał, że potrzeba ich dalszej formacji i przygotowania do udziału w aktywności misjonarskiej prowadzonej przez ich własne wspólnoty eklezjalne[11].

WKŁAD II SOBORU WATYKAŃSKIEGO (1962–1965)

Wielkim przełomem mentalnym w świadomości misyjnej Kościoła okazał się II Sobór Watykański[12]. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* zwróciła uwagę na dynamizm duchowy i misyjny liturgii[13]. Apostołowie wysłani są do misji, niosą obecnego pośród nich Chrystusa, którego głoszą w słowie i udzielają w znakach sakramentalnych, zwłaszcza w Eucharystii. Liturgia stanowi najwyższą postać działalności Kościoła, ale musi poprzedzać ją wysiłek ewangelizacyjny[14]. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* ukazała Kościół jako misterium misyjne. Fundamenty eklezjologii misyjnej tworzy Jezusowy mandat misyjny i dynamizm Ducha Świętego. Powołanie misyjne Kościoła związane jest z jego życiem i jego naturą. Dokument opisuje związek misji z katolickością Kościoła i odpowiedzialność za misje całego ludu Bożego[15]. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* ukazuje współczesne horyzonty realizacji misji Kościoła, uczy o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia, o powszechnej możliwości zbawienia i naturze misji Kościoła[16].

Na szczególną uwagę zasługuje dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes.* Odróżnia on całościową misję, jaką Kościół otrzymał od Chrystusa – „misję Kościoła" od misji lub „działań misyjnych Kościoła" – specyficznych zadań podejmowane na rzecz niechrześcijan („ludów"), do których głoszenie Ewangelii jeszcze nie dotarło, lub gdzie Kościół nie osiągnął jeszcze pełnej postaci. Najistotniejsze w de-

[10] Por. R. Skrzypczak, s. 46.

[11] Http://missio.org.pl/pontyfikat/index.php?f01=3xxx572xxxxxxxxxx&idss=798101s 4725 [dostęp: 20.04.2018]. Por. R. Skrzypczak; P. Poupard, s. 150; M. Jagodziński, s. 111–115.

[12] Por. R. Skrzypczak, s. 46n. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 2: „Sobór przyniósł już liczne owoce misyjne: wzrosła wszędzie liczba Kościołów lokalnych mających własnych biskupów, duchowieństwo i osoby oddające się apostolstwu; wspólnoty chrześcijańskie głębiej włączają się w życie narodów; komunia pomiędzy Kościołami prowadzi do żywej wymiany dóbr duchowych i darów; ewangelizacyjne zaangażowanie świeckich dokonuje zmian w życiu kościelnym; Kościoły partykularne otwierają się na spotkanie, dialog i współpracę z wyznawcami innych Kościołów chrześcijańskich i innych religii. Przede wszystkim dochodzi do głosu nowa świadomość: mianowicie, że misje dotyczą wszystkich chrześcijan, wszystkich diecezji i parafii, instytucji i organizacji kościelnych".

[13] Zob. I. Bria, *Liturgia a misje*, [w:] *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, red. I. Bria, Ph. Chanson, J. Gadille, M. Spindler, „Verbinum", Warszawa 2007, s. 172–175.

[14] Por. R. Skrzypczak, s. 47n.

[15] Por. tamże, s. 48n.

[16] Por. tamże, s. 49.

krecie jest skoncentrowanie się na trynitarnych źródłach misji Kościoła, a szczególnie cenne jest podkreślenie w tej dziedzinie roli Ducha Świętego. „Kościół jest ze swej natury misyjny", posłany do świata, aby był „powszechnym sakramentem zbawienia". Celem misji jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła[17], toteż wszyscy w Kościele są odpowiedzialni za działalność misyjną[18].

ADHORTACJA APOSTOLSKA PAWŁA VI *EVANGELII NUNTIANDI* O EWANGELIZACJI W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM (1975)[19]

Według Pawła VI na proces ewangelizacji składa się odnowa ludzkości, świadectwo, bezpośrednie przepowiadanie, przylgnięcie serca, wejście do wspólnoty, przyjęcie znaków – zwłaszcza sakramentalnych, inicjatywy apostolskie. Tak samo papież pojmuje misję samego Chrystusa: „wszystkie aspekty Jego posługi – wcielenie, cuda, nauczanie, powołanie uczniów, wysłanie Dwunastu, krzyż i Zmartwychwstanie, nieustanna obecność pośród swych uczniów składają się na Jego działalność ewangelizacyjną"[20]. Najistotniejszą i niezastąpioną rolę pełni jednak słowo, bo nawet najpiękniejsze świadectwo pozostanie bezpłodne bez wyraźnego i jasnego głoszenia Pana Jezusa, Jego imienia, nauczania, życia, obietnic, królestwa, tajemnicy Syna Bożego. Kościół posyła wiernych nie do propagowania własnych idei, ale Ewangelii. Adresatem misji Kościoła nie jest jakaś elita, ale masy: „orędzie ewangeliczne nie jest zarezerwowane dla jakiejś małej grupki wtajemniczonych, uprzywilejowanych czy wybranych, lecz przeznaczone dla wszystkich"[21].

Kościół narodził się z działalności ewangelizacyjnej Chrystusa i Dwunastu, by ewangelizować; jego istnienie i sens polegają na uobecnianiu Jezusa Chrystusa. „Zachodzi zatem głęboki związek między Chrystusem, Kościołem a ewangelizacją"[22]. Mandat misyjny należy do Kościoła i bez niego nie jest możliwy do zrealizowania. Paweł VI podkreślał także rolę Ducha Świętego – to On wyposażył Jezusa w moc podczas chrztu w Jordanie, zainicjował dzieło głoszenia Chrystusa w Wieczerniku w dniu Pięćdziesiątnicy, wspiera trud ewangelizacyjny Kościoła, jest jego pierwszym „Wykonawcą". Jest sprawcą inspiracji, wewnętrznym przewodnikiem, iluminatorem, dawcą predyspozycji w słuchaczu i świadku słowa, aby Dobra Nowina o Chrystusie była wysłuchana, przyswojona i zamieniała się w czyn[23].

Misja nie jest przedsięwzięciem indywidualnym, odosobnionym, lecz aktem na wskroś eklezjalnym, gdzie niewidzialne węzły łaski łączą każde działanie z posłan-

---

[17] Zob. J. Pirotte, *Zakładanie Kościoła*, [w:] *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, s. 424–427.

[18] Por. R. Skrzypczak, s. 49n; M. Jagodziński, s. 115–119.

[19] Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 20.04.2018].

[20] Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 6.

[21] Tamże, nr 57. Por. R. Skrzypczak, s. 52; P. Poupard, s. 150n.

[22] Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 16.

[23] Por. R. Skrzypczak, s. 52.

nictwem całego Kościoła. Inicjatywę apostolską należy więc podejmować w jedności z Kościołem i jego pasterzami. Z przepowiadania Ewangelii rodzi się Kościół – z natury i posłannictwa uniwersalny – przy czym zapuszcza on swe korzenie w konkret kulturowy i przyjmuje rozmaite oblicza. Chociaż jeden, przemawia do świata różnymi językami, ale też odmiennością sposobów modlenia się, spostrzegania świata i pojmowania życia. Decydujące znaczenie odgrywa przy tym jedność pomiędzy Kościołami lokalnymi a Kościołem uniwersalnym, którego znakiem i zabezpieczeniem jest więź z papieżem[24].

Adhortacja powstała w obliczu aktualnych wyzwań: ucisku, nierówności i niesprawiedliwości między narodami, neokolonializmu, tendencji społeczno-wyzwoleńczych. Dlatego papież pisał o związku ewangelizacji z ludzkim rozwojem oraz wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Chrystusie. Misja Kościoła obejmuje także podejmowanie inicjatyw dla wyzwalania człowieka z niewoli uciążliwych i niehumanitarnych struktur oraz proponowanie światu nauczania dotyczącego warunków współżycia społecznego i politycznego. Nie można jednak ograniczać ewangelizacji do realizacji programów czysto tymczasowych, a wyzwolenie nie może być redukowane do sfery ekonomicznej czy socjalnej i w żadnym wypadku nie usprawiedliwia stosowania przemocy[25].

ENCYKLIKA JANA PAWŁA II *REDEMPTORIS MISSIO* O STAŁEJ AKTUALNOŚCI POSŁANIA MISYJNEGO (1990)

Encyklika[26] już w tytule informuje, że posłanie misyjne nie zostało jeszcze wypełnione do końca. Wzrosła wprawdzie liczba Kościołów lokalnych, wspólnoty chrześcijańskie głębiej włączają się w życie narodów, komunia pomiędzy Kościołami prowadzi do ożywionej wymiany dóbr, ewangelizacyjne zaangażowanie świeckich dokonuje zmian w życiu kościelnym, Kościoły partykularne otwierają się na dialog i współpracę, dochodzi do głosu nowa świadomość odpowiedzialności wszystkich chrześcijan za misje[27]. Niestety, misje wśród narodów wydają się wyhamowane. Rozmach misyjny był zawsze w dziejach Kościoła oznaką żywotności, a jego osłabienie oznaczało kryzys wiary. Papież wzywa więc do odnowy zaangażowania misyjnego odnawiającego Kościół, wzmacniającego wiarę i tożsamość chrześcijańską, dającego życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i uzasadnienie. Wiara umacnia się bowiem wtedy, gdy jest przekazywana[28].

---

[24] Por. tamże, s. 52n.

[25] Por. tamże, s. 523n; M. Jagodziński, s. 119–122.

[26] Http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_1.html [dostęp: 20.04.2018].

[27] Zob. J.R. Villar, *La misión ad gentes en la Communio Ecclesiarum*, [w:] *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 603–621; M. Składanowski, *Życiodajna misja. Ekumeniczne rozumienie ewangelizacji*, [w:] *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 13–31.

[28] Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 2.

Ewangelizacja misyjna stanowi pierwszą posługę Kościoła wobec człowieka i całej ludzkości, a tymczasem liczba ludzi nieznających Chrystusa i nienależących do Kościoła stale wzrasta. Nasze czasy przynoszą jednak Kościołowi także nowe okazje: należy do nich do upadek ideologii oraz systemów politycznych niosących ucisk i niesprawiedliwość, otwarcie granic kształtujące świat bardziej zjednoczony, wzrastanie uznania wobec wartości ewangelicznych, narastanie poszukiwanie prawdy o Bogu, człowieku i sensie życia (por. RMis nr 3).

Uniwersalna misja Kościoła rodzi się z wiary w Jezusa Chrystusa – jedynego Zbawiciela wszystkich ludzi, którzy mogą wejść w komunię z Bogiem wyłącznie za Jego pośrednictwem i w efekcie działania Ducha Świętego[29]. Potrzeba misji wynika więc z radykalnej nowości życia darowanego przez Chrystusa, od człowieka natomiast wymaga się, by je przyjął i pozwolił mu na wzrastanie w sobie. Kościół jest znakiem i narzędziem zbawienia i dlatego trzeba je głosić. Jezus Chrystus głosił królestwo Boże, wprowadził je na ziemi, określił jego znamiona i wymogi, a Kościół służy temu królestwu (por. RMis nr 4–20).

Głównym sprawcą misji jest Duch Święty i On nimi kieruje. Misjonarze głoszą Ewangelię Jego mocą, On czyni cały Kościół misyjnym, jest obecny i działa zawsze i wszędzie, udziela światła i sił, kieruje przebiegiem czasu i odnawia oblicze ziemi. Jego uniwersalnego działania nie można jednak oddzielać od Jego specyficznej działalności w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół. Działalność misyjna tak naprawdę dopiero się zaczyna, a Kościół musi stawić czoło wyzwaniom związanym z nowym horyzontom tak w pierwszej misji wśród narodów nieznających Ewangelii, jak i w nowej ewangelizacji ludów, którym głoszono Chrystusa już wcześniej (por. RMis nr 21–30).

Horyzonty misji są niezmierzone, a sytuacja religijna jest bardzo złożona i ciągle ulega przemianom: narasta urbanizacja, masowe migracje, przemieszczanie się uchodźców, dechrystianizacja krajów od dawna chrześcijańskich; rośnie wprawdzie wpływ Ewangelii i wartości ewangelicznych w krajach większościowo niechrześcijańskich, ale mnożą się sekty religijne. W takim kontekście misje nieustannie zachowują swą wartość (por. RMis nr 31–34).

Zadanie głoszenia Jezusa Chrystusa ludom jest ogromne i nieproporcjonalne w odniesieniu do ludzkich sił Kościoła – tym bardziej, że do niektórych krajów misjonarze nie mają wstępu; w innych zabroniona jest nie tylko ewangelizacja, ale nawet nawrócenie i kult chrześcijański; gdzie indziej ewangeliczne orędzie wydaje się nieznaczące czy niezrozumiałe, a nawrócenie piętnowane jest jako porzucenie własnego narodu i kultury. Nie brak też trudności wewnętrznych w Kościele – brakuje gorliwości, radości i nadziei; narastają podziały między chrześcijanami; nasila się dechrystianizacja, spada liczby powołań do apostolstwa; występuje zjawisko antyświadectwa dawanego przez wiernych i wspólnoty chrześcijańskie nieidące za wzorem Chrystusa. Jednym z najpoważniejszych problemów jest też postawa obojętności wobec misji, często zakorzeniona w niewłaściwych poglądach teolo-

[29] Por. M. Jagodziński, *Trynitarno-komunijne wymiary misji Kościoła według encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, [w:] *Pamięć i zobowiązanie. W hołdzie wobec myśli świętego Jana Pawła II*, red. W. Wojtyła, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2017, s. 43–54.

gicznych i nacechowana relatywizmem religijnym prowadzącym do przekonania, że każda religia ma taką samą wartość (por. RMis nr 31n).

Trudności wewnętrzne i zewnętrzne nie powinny jednak powodować pesymizmu czy bezczynności. Misja nie ma bowiem granic. Powstają „nowe światy" i zjawiska społeczne: urbanizacja, ogromny rozrost miast, nowe zwyczaje i wzorce życiowe, nowe formy kultury i wzajemnych odniesień; narastają trudności ludzi młodych, uchodźctwo, przejawy nędzy, ale także powstają okazje do kontaktów i wymiany kulturowej oraz współczesne „areopagi" – ośrodki kultury jako symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię: świat środków przekazu, zaangażowania na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, ochrony mniejszości, działania na rzecz kobiety i dziecka, ochrony świata stworzonego, dziedzina kultury, prac badawczych, stosunków międzynarodowych. Czasy obecne są więc dramatyczne i zarazem fascynujące. Ludzie zabiegają z jednej strony o dobrobyt materialny i pogrążają się w konsumistycznym materializmie, ale z drugiej strony ujawnia się także pełne niepokoju poszukiwanie sensu, życia duchowego, pragnienie koncentracji i modlitwy (por. RMis nr 36–38).

Działalność misyjna jest więc największym wyzwaniem dla Kościoła, ponieważ narody, które nie doświadczyły jeszcze pierwszego przepowiadania Chrystusa, stanowią większość ludzkości. Dlatego trzeba zwrócić uwagę ku tym obszarom geograficznym i środowiskom kulturowym, które pozostały jeszcze poza wpływem Ewangelii (por. RMis nr 40).

Papież podkreślał, że człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom niż nauczycielom, bardziej doświadczeniu niż doktrynie, bardziej życiu i faktom niż teoriom. Pierwszą formą świadectwa jest więc samo życie misjonarza, rodziny i wspólnoty. Kościół wezwany jest także do dawania świadectwa Chrystusowi wobec zła korupcji, by, nie szukając chwały i dóbr materialnych, służył najuboższym i naśladując prostotę życia Chrystusa dawał świadectwo pokory i naprawiania we własnym postępowaniu tego, co zniekształca oblicze chrześcijaństwa (por. RMis nr 341–43).

Przepowiadanie Ewangelii jest pierwszym zadaniem misji. Dobra Nowina powinna być głoszona w duchu miłości i szacunku, w języku konkretnym i dostosowanym do okoliczności. Misjonarz, obecny i działający mocą otrzymanego posłannictwa, złączony jest zawsze głęboko z działalnością ewangelizacyjną całego Kościoła. Przepowiadanie słowa Bożego ma na celu nawrócenie, to znaczy pełne i szczere przylgnięcie do Chrystusa i Jego Ewangelii – apostołowie pod natchnieniem Ducha Świętego wzywali wszystkich do zmiany życia, nawrócenia i przyjęcia chrztu (por. RMis nr 44n) wprowadzającego do Kościoła. Celem misji wśród narodów jest także zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów – i odpowiedzialność za to spoczywa na całym ludzie Bożym i jego siłach misyjnych (por. RMis nr 46n).

Wielką moc ewangelizacyjną mają „kościelne wspólnoty podstawowe" na szczeblu rodziny czy szczupłego grona osób, które spotykają się na modlitwie, czytaniu Pisma Świętego, katechezie – po to, by dzielić się potem wspólnotowo problemami ludzkimi i kościelnymi. Są one jasnym znakiem żywotności Kościoła, narzędziem formacji i ewangelizacji, ważnym punktem wyjścia nowego społeczeństwa budowanego na fundamencie „cywilizacji miłości". W działalności misyjnej Kościół spotyka różne kultury i uczestniczy w procesie inkulturacji. Jest to potrzeba szczególnie żywa i paląca. Przez inkulturację Ewangelia wciela się w różne kultury

i wprowadza narody z ich kulturami do swej wspólnoty Kościoła, przekazuje im własne wartości, przyjmuje wszystko to, co jest w nich dobre i odnawia je od wewnątrz[30]. Do misji ewangelizacyjnej Kościoła należy także dialog międzyreligijny oraz wspieranie rozwoju sumień, a źródłem i sprawdzianem misji jest jak zawsze miłość dzieląca się z ubogimi i uciśnionymi (por. RMis nr 48–60)[31].

Pierwszymi pracownikami misji byli Apostołowie – teraz są nimi biskupi na czele z następcą św. Piotra. Do troski o misje powołani są prezbiterzy, osoby życia konsekrowanego, świeccy, katechiści, animatorzy, przewodniczący kościelnych wspólnot podstawowych, osoby zajmujące się dziełami miłosierdzia, administratorzy dóbr kościelnych, kierownicy grup apostolskich, nauczyciele religii, a także urzędy i instytucje zajmujące się działalnością misyjną (por. RMis nr 61–76).

Wśród form uczestnictwa w misjach pierwsze miejsce zajmuje współpraca duchowa – modlitwa, ofiara, świadectwo życia, troska o powołania misyjne. Pojawiły się także nowe formy współpracy misyjnej – związane z turystyką, poszukiwaniem pracy, osiedleńcami, misjami polityków i organizacji międzynarodowych. Konieczne jest więc ożywianie ducha misyjnego ludu Bożego i formacja misyjna. Wszystkie Kościoły partykularne wezwane są do dawania i odbierania darów w misji powszechnej. Bóg przygotowuje bowiem nową wiosnę Ewangelii, a jej specyficznym znakiem są pojawiające się ruchy odnowy (por. RMis nr 77–86).

Działalność misyjna wymaga także specyficznej duchowości. Trzeba więc pozwolić prowadzić się Duchowi Świętemu, żyć tajemnicą Chrystusa „posłanego", miłować Kościół i ludzi jak Jezus. Trzeba pamiętać, że prawdziwy misjonarz to święty, a Kościół jak nigdy dotąd ma możliwość niesienia Ewangelii słowem i świadectwem życia do wszystkich ludzi i wszystkich narodów (por. RMis nr 87–91). Na koniec Jan Paweł II zawierzył pośrednictwu Maryi tych wszystkich, którzy podejmują trud posłania misyjnego w dzisiejszym świecie (por. RMis nr 92)[32].

ZAKOŃCZENIE

Następcy św. Jana Pawła II kontynuowali i kontynuują jego troską o działalność misyjną Kościoła. Znane jest powszechnie zaangażowanie misyjne emerytowanego papieża Benedykta XVI[33] oraz urzędującego aktualnie Ojca Świętego Franciszka, który wyraził je najmocniej w swojej adhortacji *Evangelii gaudium* (2013): „Zażyłość Kościoła z Jezusem jest zażyłością «w drodze», a komunia «w samej swej istocie przyjmuje kształt komunii misyjnej». Jest sprawą żywotną, aby Kościół […]

[30] Por. M. Jagodziński, *Kultura – ewangelizacja – inkulturacja wiary*, „Teologia w Polsce" 11 (2017) nr 2, s. 5–17.

[31] Por. F. Weber, *Eine neue Art Kirche zu sein. Was sich von den lateinamerikanischen Basisgemeinden lernen läßt*, „Herder Korrespondenz" 3 (2012), s. 128–132.

[32] Por. opracowanie treści encykliki w: M. Jagodziński, s. 122–128.

[33] Zob. np. Benedykt XVI, *Wszystkie Kościoły dla całego świata* – orędzie na LXXXI Światowy Dzień Misyjny (27.05.2007), http://diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/aktualnosci/ogolne/300-ordzie-ojca-witego-benedykta-xvi-na-lxxxi-wiatowy-dzie-misyjny [dostęp: 21.04.2018]: „Chciałbym również, aby Światowy Dzień Misyjny przyczyniał się do umacniania we wszystkich chrześcijańskich wspólnotach i w każdym człowieku ochrzczonym świadomości, że

wychodził dzisiaj głosić Ewangelię wszystkim ludziom, w każdym miejscu, przy każdej okazji, nie zwlekając, bez niechęci i bez obaw" (EG nr 23)[34].

ENCYKLIKA „REDEMPTORIS MISSIO" JAKO SZCZYT PAPIESKIEGO NAUCZANIA O DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA

STRESZCZENIE

Papieże zawsze wspierali działalność misyjną Kościoła, wysyłali misjonarzy, zatwierdzali powstawanie Kościołów lokalnych, przygotowywali dyrektywy, instrukcje, listy pasterskie i inne dokumenty. Pierwszą encykliką ściśle misyjną była *Probe nostis* papieża Grzegorza XVI o misjach wśród narodów niechrześcijańskich z 1840 r. Wielkim przełomem w świadomości misyjnej Kościoła okazał się II Sobór Watykański, a po nim szczególne znacznie miała adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym z 1975 r. Szczytem zaś papieskiego nauczania na ten temat stała się encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego z 1990 r. Następcy tego papieża zdecydowanie kontynuują w swoim nauczaniu troskę o działalność misyjną Kościoła.

wezwanie Chrystusa, aby szerzyć Jego Królestwo aż po krańce ziemi, ma charakter powszechny. «Kościół jest misyjny ze swej natury – pisze Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris missio* – gdyż nakaz Chrystusa nie jest czymś przypadkowym czy zewnętrznym, ale sięga samego serca Kościoła. Wynika stąd, że cały Kościół i każdy Kościół jest posłany do narodów. Młode Kościoły (...) powinny jak najprędzej czynnie uczestniczyć w powszechnym dziele misyjnym Kościoła, wysyłając od siebie misjonarzy do głoszenia Ewangelii na całym świecie, chociażby same cierpiały na brak kapłanów» (n. 62). W 50. rocznicę publikacji Encykliki *Fidei donum*, w której mój poprzednik Pius XII wzywał Kościoły do współpracy w służbie misji, pragnę przypomnieć, że głoszenie Ewangelii wciąż jest zadaniem aktualnym i pilnym. […] Kościół nie może się uchylać od tej powszechnej misji; ma ona dla niego moc wiążącą".

[34] Https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 20.04.2018]. Por. M. Tatar, *Misyjne przeobrażenie Kościoła współczesnego według „Evangelii gaudium"*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2015, s. 67–89; M. Będziński, *Duchowe motywacje misyjnego zaangażowania według „Evangelii gaudium"*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, s. 91–100; M. Jagodziński, *Ewangelizacyjna siła pobożności ludowej według Evangelii gaudium*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, s. 151–170. Por. *Orędzie papieża Franciszka na Światowy Dzień Misyjny* (24.05.2015), https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/oredzia-papieskie/art,25,oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-misyjny.html [dostęp: 20.04.2018].

ENCYCLICAL „REDEMPTORIS MISSIO" AS THE SUMMIT OF THE PAPAL TEACHING OF THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE CHURCH

SUMMARY

The Popes have always supported the missionary activity of the Church, sent missionaries, approved the formation of local Churches, prepared directives, instructions, pastoral letters and other documents. The first strictly missionary encyclical was *Probe nostis* of Gregory XVI on missions among non-Christian nations from 1840. A great breakthrough in the missionary consciousness of the Church turned out to be the Second Vatican Council, and after that particularly significant was the apostolic exhortation of Paul VI *Evangelii nuntiandi* about evangelization in the modern world from 1975. The summit of papal teaching on this subject became the encyclical of John Paul II *Redemptoris missio* on the constant relevance of the missionary message from 1990. The successors of this Pope are definitely continuing in their teaching concern for the missionary activity of the Church.

DIE ENZYKLIKA „REDEMPTORIS MISSIO" ALS GIPFEL DER PÄPSTLICHEN LEHRE ÜBER DIE MISSIONSTÄTIGKEIT DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Päpste haben immer die missionarische Tätigkeit der Kirche unterstützt, Missionare gesandt, die Gründung von Ortskirchen genehmigt, Richtlinien, Anweisungen, Hirtenbriefe und andere Dokumente vorbereitet. Die erste streng missionarische Enzyklika war *Probe nostis* von Papst Gregor XVI über Missionen unter nichtchristlichen Nationen von 1840. Als ein großer Durchbruch im missionarischen Bewusstsein der Kirche stellte sich das Zweite Vatikanische Konzil heraus, und danach war die apostolische Ermahnung von Paul VI *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der modernen Welt von 1975 besonders bedeutsam. Der Gipfel aber der päpstlichen Magisterium zu diesem Thema wurde Enzyklika von Johannes Paul II. *Redemptoris missio* über die ständige Bedeutung der Missionssendung von 1990. Die Nachfolger dieses Papstes setzen in ihrem Lehrauftrag über die missionarische Tätigkeit der Kirche ständig fort.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła:

Grzegorz XVI, Encyklika *Probe nostis* (1840).
Leon XIII, Encyklika *Sancta Dei Civitas* (1880).
Benedykt XV, List apostolski *Maximum illud* (1919).
Pius XI, Encyklika *Rerum Ecclesiae* (1926).
Pius XII, Encyklika *Evangelii praecones* (1951).

Pius XII, Encyklika *Fidei donum* (1957).
Jan XXIII, *Princeps Pastorum* (1959).
II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (1963).
II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
II Sobór Watykański, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (1965).
II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (1975).
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990).
Benedykt XVI, *Wszystkie Kościoły dla całego świata* – orędzie na LXXXI Światowy Dzień Misyjny (27.05.2007).
Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium* (2013).
Franciszek, *Orędzie papieża Franciszka na Światowy Dzień Misyjny* (24.05.2015).

Literatura:

Będziński M., *Duchowe motywacje misyjnego zaangażowania według „Evangelii gaudium"*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2015, s. 91–100.
Bria I., *Liturgia a misje*, [w:] *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, red. I. Bria, Ph. Chanson, J. Gadille, M. Spindler, „Verbinum", Warszawa 2007, s. 172–175.
Jagodziński M., *Ewangelizacyjna siła pobożności ludowej według Evangelii gaudium*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2015, s. 151–170.
Jagodziński M., *Kultura – ewangelizacja – inkulturacja wiary*, „Teologia w Polsce" 11 (2017) nr 2, s. 5–17.
Jagodziński M., *Misje: teologia – historia – rzeczywistość*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2013.
Jagodziński M., *Trynitarno-komunijne wymiary misji Kościoła według encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio"*, [w:] *Pamięć i zobowiązanie. W hołdzie wobec myśli świętego Jana Pawła II*, red. W. Wojtyła, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2017, s. 43–54.
Pirotte J., *Zakładanie Kościoła*, [w:] *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, red. I. Bria, Ph. Chanson, J. Gadille, M. Spindler, „Verbinum", Warszawa 2007, s. 424–427.
Poupard P., *Teologia ewangelizacji kultur*, [w:] *Nowa ewangelizacja,* red. L. Balter i in., „Pallottinum", Poznań 1993, s. 146n.
Składanowski M., *Życiodajna misja. Ekumeniczne rozumienie ewangelizacji*, [w:] *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 13–31.
Skrzypczak R., *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2005.
Tatar M., *Misyjne przeobrażenie Kościoła współczesnego według „Evangelii gaudium"*, [w:] *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2015, s. 67–89.
Villar J. R., *La misión ad gentes en la Communio Ecclesiarum*, [w:] *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 603–621.
Weber F., *Eine neue Art Kirche zu sein. Was sich von den lateinamerikanischen Basisgemeinden lernen läßt*, „Herder Korrespondenz" 3 (2012), s. 128–132.

Strony internetowe:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/grzegorz_xvi/encykliki/probe_nostis_15081840.html [dostęp: 20.04.2018].
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/sancta_dei_03121880.html [dostęp: 20.04.2018].
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xv/listy/maximum_illud_30111919.html [dostęp: 20.04.2018].
http://www.misje.pl/encykliki-362/rerum-ecclesiae-406 [dostęp: 20.04.2018].
http://missio.org.pl/pontyfikat/index.php?f01=3xxx531xxxxxxxxxx&idss=615035s 1923 [dostęp: 20.04.2018].
http://www.misje.pl/encykliki-362/fidei-donum-389 [dostęp: 20.04.2018].
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 20.04.2018].
http://missio.org.pl/pontyfikat/index.php?f01=3xxx572xxxxxxxxxx&idss=798101s 4725 [dostęp: 20.04.2018].
https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 20.04.2018].
https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/oredzia- papieskie/art,25,oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-misyjny.html [dostęp: 20.04.2018].
http://diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/aktualnosci/ogolne/300-ordzie-ojca-witego-benedykta-xvi-na-lxxxi-wiatowy-dzie-misyjny [dostęp: 21.04.2018].

O. Maksym Adam KOPIEC OFM*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

PODSTAWY BIBLIJNE I WSPÓŁCZESNE ASPEKTY KRYZYSU ANTROPOLOGICZNEGO

Słowa kluczowe: humanizm, postmodernizm, nihilizm, nieśmiertelność, nauki naturalne

Key words: the humanism, the postmodernism, the nihilism, the immortality, natural sciences

Schlüsselwörter: Humanismus, Postmodernismus, Nihilismus, Unsterblichkeit, Naturwissenschaften

W pierwszej części niniejszego studium, przedmiotem opracowania będzie naświetlenie ogólnych cech charakteryzujących osobową naturę bytu ludzkiego w jej nieprzekazywalnej i niepowtarzalnej jednostkowości oraz jej istotowa otwartość na relacje interpersonalne, wyjątkowe i właściwe tylko dla świata osób. Teologiczno-antropologiczna refleksja odbywa się na płaszczyźnie wiedzy opartej na wierze posiadającej, jako swój epistemologiczny fundament, Boże Objawienie w pełni zrealizowane w Chrystusie, nieustannie żywe i nowe, dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego. Następnie zostanie nakreślony aktualny kontekst historyczny wraz ze swymi konkretnymi aspektami życia społeczno-kulturowego. W jego ramach ujawniają się elementy, które wchodzą w bezpośredni kontakt z chrześcijańskim nauczaniem o życiu, człowieku, rodzinie i relacjach społecznych. Szczególnie dziś owe relacje są naznaczone kontrastami, zaś aktualne trendy ideologiczne infiltrują się w życie Kościoła. Postawiona diagnoza pozwala przyjąć postawę krytycznej wrażliwości i daje narzędzia to opracowania społecznej doktryny Kościoła, którą warto – a nawet należy – zaaplikować wobec wyzwań jakie niesie współczesność.

* O. Maksym Adam Kopiec OFM – franciszkanin, doktor teologii [Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie 2005]; pracownik naukowy Pontificia Universita Antonianum w Rzymie; adres do korespondencji: maksymk@libero.it

1. FUNDAMENT TEOLOGICZNY – WARTOŚĆ OSOBY I RODZINY (JEDNOSTKOWOŚĆ I RELACJONALNOŚĆ)

1.1. Wymiar antropologiczno-kreacjonalny (mężczyzną i kobietą go stworzył; poszukiwanie prawdy, tajemnica bytu, celowość istnienia)

1.1.1. Porządek stwórczy

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26n); powołując go do istnienia *z miłości*, powołał go jednocześnie *do miłości.*

Bóg jest miłością (1 J 4,8) i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę[1]. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej[2].

Podobieństwo do Boga wyraźnie wskazuje na to, że sama istota i egzystencja człowieka są konstytutywnie w najgłębszy sposób związane *z* Bogiem[3]. Ta więź istniejąca sama w sobie nie jest więc dana po jakimś czasie i nie przychodzi z zewnątrz. Całe życie człowieka jest bowiem wołaniem o Boską obecność i poszukiwaniem Boga. Ta relacja z Bogiem może być lekceważona, zapominana albo odrzucana, ale nigdy nie może zostać całkowicie usunięta[4]. Istotnie, wśród wszystkich stworzeń widzialnego świata, tylko człowiek jest „«otwarty» na Boga" (*homo est capax Dei*)[5]. Istota ludzka jest bytem osobowym, stworzonym przez Boga dla relacji z Nim. Tylko dzięki tej relacji może żyć i wyrażać siebie, dlatego w naturalny sposób dąży do Niego[6].

Relacja między Bogiem a człowiekiem znajduje swoje odbicie w zdolnym do więzi i społecznym wymiarze natury ludzkiej[7]. Rzeczywiście, człowiek nie jest bytem samotnym, bowiem „z głębi swej natury jest istotą społeczną i bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie samego i swoich uzdolnień"[8]. W związku z tym znaczący okazuje się fakt, że Bóg stworzył istotę ludzką jako mężczyznę i kobietę (por. Rdz 1,27)[9].

---

[1] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK) 12, *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst* łacińsko-polski, Poznań 2008 (z tego samego źródła pozostałe dokumenty soborowe).

[2] Por. Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Familiaris consortio* (FC) 11, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

[3] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (*KKK*), s. 356, 358.

[4] Por. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005 (*KNSK*),109.

[5] Por. KDK 12; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (EV), 34, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

[6] Por. EV 35.

[7] Por. *KNSK* 110.

[8] Por. KDK 12.

[9] Por. *KNSK* 110.

Poprzez swoją cielesność człowiek łączy w sobie elementy świata materialnego, „tak że przez niego osiągają one swoją głębię i wznoszą głos w dobrowolnej pochwale Stwórcy”[10]. Swoją duchowością człowiek przerasta całą rzeczywistość materialną i przenika do samej głębi rzeczywistości[11].

Człowiek posiada zatem dwie różne cechy: jest bytem materialnym, związanym z tym światem poprzez swoje ciało, oraz bytem duchowym, otwartym na transcendencję i odkrywanie „głębszej prawdy”, ze względu na swój rozum, dzięki któremu ma udział „w światłości Bożego rozumu”[12].

Kościół naucza: „Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za «formę» ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę”[13]. Ani spirytualizm, który gardzi cielesnością, ani materializm, który uważa ducha za czystą manifestację materii, nie wyjaśniają złożoności, całości i jedności ludzkiego bytu[14].

1.1.2. Porządek zbawczy: synostwo Boże, uczestnictwo w Tajemnicy i życiu samego Boga jako synowie/dzieci Boże adoptowane, nabyte przez Krew samego Syna Bożego.

Zbawienie, które z inicjatywy Boga Ojca ofiarowane zostało w Jezusie Chrystusie, a urzeczywistnia się i rozprzestrzenia przez działanie Ducha Świętego, jest zbawieniem dla wszystkich ludzi i całego człowieka: jest to zbawienie powszechne i całkowite. Dotyczy osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach: osobistym i społecznym, duchowym i cielesnym, historycznym i transcendentnym. Jego realizacja zaczyna się już w historii, ponieważ to, co zostało stworzone, jest dobre i chciane przez Boga i ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem[15]. Wypełnienie tego planu ma się jednak dokonać w przyszłości, którą Bóg dla przygotował dla człowieka, gdy zostanie wezwany razem z całym stworzeniem (por. Rz 8) do uczestnictwa w zmartwychwstaniu Chrystusa i do wiecznej komunii życia z Ojcem, w radości Ducha Świętego. Ta perspektywa jasno wykazuje błąd i iluzoryczność czysto immanentnych wizji sensu historii i auto-soterycznych roszczeń człowieka do samozbawienia[16].

Kościół widzi w człowieku, w każdym człowieku, żyjący obraz samego Boga: obraz, który znajduje swoje wyjaśnienie i jest wezwany do coraz głębszego odnajdywania pełnego rozumienia samego siebie w tajemnicy Chrystusa, doskonałego Obrazu Boga, Tego, który objawia Boga człowiekowi i człowieka samemu sobie. Do tego człowieka, który od samego Boga otrzymał niezrównaną i niezbywalną godność, zwraca się Kościół i służy mu w najwyższy i niepowtarzalny sposób, przy-

[10] KDK 14; *KKK* 364
[11] Por. *KNSK* 128.
[12] KDK 15.
[13] *KKK* 365.
[14] *KNSK* 129.
[15] Por. KDK 22.
[16] Por. *KNSK* 38.

wołując go nieustannie do jego najwznioślejszego powołania, aby był on coraz bardziej świadomy i godny tego powołania[17]. Chrystus, Syn Boży, „poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”[18]; dlatego Kościół uznaje za swoje podstawowe zadanie przyczyniać się do tego, aby to zjednoczenie mogło się nieustannie urzeczywistniać i odnawiać.

1.2. Wymiar trynitarny (osoba i rodzina odblaskiem Boga Jedynego i Trynitarnego)

Bóg objawiający się w Tajemnicy Wcielenia nie jest Bogiem samotnym, monadycznym, „w sobie”, „dla siebie”, „ja i tylko ja”. Najwyższą, najpełniejszą i najdoskonalszą formą monoteizmu jest monoteizm trynitarny. Na obraz Boga w Trójcy Osób Jedynego, stworzony jest człowiek. Stąd w człowieku współistnieje indywidualna i jednostkowa nieprzekazywalność własnej własnego „ja”, własnej tożsamości, a zarazem *communio* e *comunicatio*, wspólnota i jedność osób oraz ich współdzielenie i współ-przekazywanie się. Osoba w drugim „ja” (które jawi jej się jako „ty”, „on”, „ona”) nie tyle odnajduje dla siebie komplementarność, swego rodzaju „uzupełnienie” lub „dopełnienie”, co raczej „wzajemność”. Moje „ja” o tyle jest sobą samym o ile jest otwarte ontologicznie na odrębne, niezależne i odmienne „ty”. W strukturze bytowej osobowego *individuum* tkwi przestrzeń dla osobowego *alter*. W praktyce przejawia się to w przyjęciu postawy określanej jako pro-egzystencja. Osobowe „ja” z jednej strony (ontologicznie) **jest**, a z drugiej strony (historycznie) **staje się** w swoim ukierunkowaniu ku wspólnocie osób i w samo-udzieleniu się innemu, różnemu od siebie „ja”.

Jeśli u początku ludzkiego istnienia i jako jego fundament stoi miłość, to nie jest ona możliwa bez jedności osób, bez wspólnoty autonomicznych i wzajemnie obdarzających się autonomicznych bytów osobowych. *Communio* to nie suma jednostek, ale wzajemne darowanie się w wolnym, świadomym, odpowiedzialnym i bezinteresownym akcie współ-oddawania się w miłości; w niekończącym się przyjmowaniu i oddawaniu[19].

Nieprzekazywalna jednostkowość i relacjonalność, jako interpersonalna komunia, są zatem w bycie osobowym nierozdzielne[20]. Pierwszą, fundamentalną, widzialną i bezpośrednio doświadczalną formą takiej konstrukcji istoty osobowej jest istnienie i współistnienie mężczyzny i kobiety, wezwanych do życia poprzez wzajemny dar złożony z samych siebie[21].

---

[17] Por. *KNSK* 105.

[18] KDK 22.

[19] Por. G. Greshake, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Brescia 1999, s. 41–103.

[20] Por. I. Sanna, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Milano 1994.

[21] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (MD), 7, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html.

1.3. Wymiar chrystologiczno-eklezjologiczny (osoba-członek ciała, którym jest Kościół a którego głową jest Chrystus)

Komunia między Bogiem i ludźmi znajduje swoje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, Oblubieńcu, który miłuje ludzkość i oddaje się jej jako Zbawiciel, jednocząc ją w swoim ciele[22].

Objawia On pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o „początku" (por. Rdz 2,24; Mt 19,5) i, wyzwalając człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy.

Objawienie to osiąga swą pełnię ostateczną w darze miłości, który Słowo Boże daje ludzkości, przyjmując naturę ludzką i w ofierze, którą Jezus Chrystus składa z siebie samego na Krzyżu dla swej oblubienicy, Kościoła. W ofierze tej odsłania się całkowicie ów zamysł, który Bóg wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety od momentu stworzenia (por. Ef 5,32n); małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus *nas umiłował* (por J 13,1). Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, czyli ową *caritas* małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na Krzyżu[23].

Na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa, wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozerwalny. Poprzez sakramentalny znak, wzajemna przynależność małżonków jest rzeczywistym obrazem relacji samego Chrystusa do Kościoła. Małżonkowie są zatem stałym przypomnieniem Kościołowi tego, co dokonało się na Krzyżu – wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament[24]. Małżeństwo, podobnie jak każdy sakrament, jest pamiątką, uobecnieniem i proroctwem tego zbawczego dzieła: „Jako pamiątka, sakrament daje im łaskę i zadanie upamiętniania wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec swych dzieci; jako uobecnienie, daje im łaskę i zadanie wprowadzania w życie, wzajemnie wobec siebie i wobec dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem; jako proroctwo, daje im łaskę i zadanie życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem"[25].

1.4. Transcendentny – eschatologiczny (człowiek, istota określona historycznie, żyjąca w historii i tworząca historię jest ukierunkowany ku rzeczywistości meta-historycznej)

Osoba ludzka, sama w sobie i przez swoje powołanie, wykracza poza horyzont całego stworzenia, społeczeństwa i historii: jej ostatecznym przeznaczeniem jest

---

[22] Por. FC 13.

[23] Tamże.

[24] Tamże.

[25] Jan Paweł II, Przemówienie do Delegatów „Centre de Liaison des Equipes de Recherche", 3 (3 listopada 1979 r.): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979), s. 1032.

sam Bóg[26], który objawił się ludziom, „aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą”[27]: „Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc sobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć”[28].

Z tego powodu „wyobcowany jest taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznie ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”[29].

2. WSPÓŁCZESNY KONTEKST ANTROPOLOGICZNO-SPOŁECZNY – IMMANENTNY REDUKCJONIZM

Nieprzypadkowo lub w sposób arbitralny zostało przyjęte pojęcie „współczesności” dla określenia aktualnego kontekstu, w którym są traktowane tematy ściśle związane z przesłaniem zawartym w Ewangelii i z wiarą katolicką. Bardzo często znani autorzy próbują zdefiniować dzisiejszą epokę i nadać jej specyficzne imię. To, co ją z pewnością wyróżnia, to szeroka i trudna do ogarnięcia złożoność i wieloaspektowość tak, iż niejednokrotnie zawiera w sobie elementy lub cechy sprzeczne ze sobą[30]. W każdym razie nie brak określeń jak „ateizm”, „laicyzacja”, „pluralizm”, „post-modernizm”, „post-sekularyzacja”, „post-humanizm” *etc.* Generalnie wyrażają one zespół uwarunkowań właściwych dla teraźniejszości, stąd też nierzadko mowa o „cywilizacji zakłopotania”, spowodowanej przede wszystkim przez dobrowolne odrzucenie pytań ostatecznych i fundamentalnych jako pozbawionych sensowności i niemożliwości osiągnięcia odpowiedzi pewnych z punku widzenia czysto racjonalnego lub empirycznego[31]. Współczesne formy nie-wiary i bez-sensu są dostrzegalne na różnych płaszczyznach i kreują obraz współczesności jako epoki „bez twarzy”[32].

---

[26] Por. *KKK* 2244; *KNSK* 47.

[27] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum* (KO), s. 2.

[28] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (CA), s. 41.

[29] CA 41.

[30] Por. D. Tracy, „Quale nome dare al presente”, *Concilium* 26 (1990), s. 76; C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007, s. 51–59.

[31] Por. C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, s. 55.

[32] Por. R. Schröder, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Brescia 2011, s. 192–246; U. Sartorio, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, Padova 2012, s. 57–66.

2.1. Immanentyzm światopoglądowy – wizja życia bez Boga (ateizm)[33]

2.1.1. Założenie: ateizm „ideowy"

Ateizm w formie wyrażonej w sposób konceptualny zakłada nie-istnienie Bytu Absolutnego i Transcendentnego, innymi słowy odrzuca *a priori* możliwość jego istnienia. Odrzucając Absolut, przyjmuje się w efekcie inny rodzaj idolatrii, tzn. takiej, która nadaje temu co „skończone", naturę „absolutną", definitywną, raz na zawsze sformułowaną, uniwersalną i obejmującą wszystko i wszystkich. „Definicji" ze swej natury skończonej, zamkniętej w zbiorze elementów materialnych i konceptualnych, skończonej zatem nawet w wymiarze językowym, zostaje nadany charakter absolutny.

Należy więc stwierdzić wewnętrzną sprzeczność w koncepcji, która *de facto* absolutyzuje to, co absolutne być nie może. Ponadto absolutyzuje ludzkie roszczenie ustalania, decydowania i określania w sposób ostateczny, definitywny, uniwersalny (czyli obowiązujący i odnoszący się do wszystkich) tego, co pochodzi tylko z ograniczonej i skończonej natury ludzkiego istnienia i ludzkiego myślenia. Mamy więc do czynienia z ateizmem ideologicznym.

Jeżeli taki sens miałby charakter uniwersalny, a zatem dla wszystkich, zawsze i wszędzie powinien zachować wpisaną w naturę ludzkiego myślenia, rozumienia i doświadczenia bytu jako takiego oraz bytu w sensie własnego bytu jako jednostkowego, samo-świadomego, tę „absolutną" właściwość: „Byt absolutny nie istnieje, czyli absolutne jest moje stwierdzenie i naturalna świadomość takiego *status quo*". Tymczasem doświadczenie i rzeczywistość, nawet wówczas, gdy człowiek afirmuje ateizm, *volens nolens*, popada w obszar „zetknięcia się" z samą kwestią „absolutu". Staje na pograniczu i doświadcza swojej ograniczoności.

Jednak jak byłoby możliwe doświadczenie „auto-ograniczenia" bez uprzedniego, intuicyjnego, przed-pojęciowego doświadczenia „Czegoś-Nie-Ograniczonego"? Stąd trudno nie oprzeć się idei, według której, człowiek istnieje, jako swego rodzaju wyjątkowa, jedyna i niepowtarzalna istota, której ontologiczna konstrukcja pozwala i umożliwia ewentualny kontakt i relację z Absolutem, na „wypadek gdyby Ten istniał". Należy zatem wyciągnąć bardzo ważny wniosek: jeśli Byt Absolutny istnieje, to człowiek jest tą istotą, która jest w stanie nawiązać z Nim kontakt. Jeśli w człowieku jest ukierunkowanie ku auto-transcendencji i ku Nieskończoności, to trudno *a priori* wykluczyć istnienie Absolutu, poprzez teorie auto-projekcji. Skoro byt ludzki jest skończony, to w jego zdolności rozumowego idealizowania nie powinno być miejsca na koncepcje bytu Nieskończonego, lecz – wrodzona i uniwersalnie współ-naturalna jego auto-realizacja zamkniętego w granicach historii wyobrażenia – pełna znajomość siebie i zdolność auto-definiowania się.

---

[33] Por. S. Fontana, „Ma che ignoranza il cardinale Marx", http://www.lanuovabq.it/it/ma-che-ignoranza-il-cardinale-marx, 3 maggio 2018.

2.1.2. Rzeczywistość: immanentyzm ontologiczny

Immanentyzm ontologiczny jest przekonaniem, w którego świetle rzeczywistość, a wraz nią człowiek, posiadają naturę wyłącznie empiryczną, namacalną, widzialną, z cechami, dzięki którym może być zdefiniowana, opisana i wytłumaczona za pomocą nauk naturalnych i ścisłych. Rzeczywistość jest rozumiana tylko w swoim wymiarze empirycznym, obliczalnym, przewidywalnym, dzięki rozpoznaniu naturalnych praw funkcjonujących w jej istnieniu i funkcjonowaniu. Rzeczywistość zamknięta w koordynatach czasu i przestrzeni nie dopuszcza istnienia innego wymiaru ponad ten, który materialnie jawi się zmysłom i rozumowym zdolnościom człowieka, w które sama natura go wyposażyła dla jej opisywania i wytłumaczenia.

Immanentyzm ontologiczny nie dopuszcza w swojej koncepcji „istnienia" niczego innego ponad to, co wymierne, dające się uchwycić na płaszczyźnie czysto materialnej, w obrębie czasu i przestrzeni. Wszelka koncepcja bytu transcendentnego, który przekracza naturalne granice czasoprzestrzenne, jako że nie jest uchwytna empirycznie, zostaje zanegowana.

Niemniej jednak fakt, iż istnieje rzeczywistość ściśle osobowa i realna, co więcej determinująca byt osobowy w swym integralnym i pełnym wymiarze, wykraczająca ponad to, co wymierne, obliczalne, empirycznie dające się zweryfikować stanowi rzecz nie dającą się zakwestionować. Przede wszystkim sfera duchowa, która definiuje sens, wartość, wolność, odpowiedzialność świata osób jest wyrazem innego nowego wymiaru przekraczającego materialistyczny redukcjonizm. Miłość, przyjaźń, poznanie, w tym również poznanie naukowe, nie byłyby możliwe gdyby rzeczywistość była zredukowana do materii. Czy rozumne jest szukanie odpowiedzi na pytanie: czy materia sama z siebie byłaby zdolna do „stworzenia" myśli zdolnej ją poznać i opisać? Nawet hipoteza Darwina zakłada niewytłumaczalny „skok jakościowy" w ewolucji świata. Ponadto nawet ewolucja materii zakłada pewien rozumny i inteligentny rozwój, który trudno przypisać samej materii. Co więcej, powstanie materii oraz istnienie form energii jest rozumnie niewytłumaczalne, jeśli nie przyjmie się uprzedniego inteligentnego zamysłu powołującego je do istnienia. W przeciwnym razie mamy do czynienia z absurdalną teorią auto-generacji lub samo-stworzenia bytu materialnego. Niektórzy astrofizycy wychodzą z hipotetycznego założenia istnienia odwiecznych i nieskończonych wszechświatów. Wobec takich oraz wielu innych nie-naukowych teorii rodzi się pytanie: bardziej zdroworozsądkowe jest przyjęcie istnienia Bytu Transcendentnego, który jest fundamentem wszelkiej innej formy istnienia według swego planu stworzenia, czy też uwarunkowane ideologicznie i niedające się w żaden empiryczny sposób uzasadnić hipotezy para-naukowe, które będą miały swoje konkretne przełożenie na płaszczyźnie antropologicznej, społecznej, politycznej czy etycznej?

2.1.3. Człowiek: naturalistyczna koncepcja osoby

Powyższa wizja rzeczywistości znajduje swój wyraźny rezonans w koncepcji człowieka, począwszy od XIX wieku, szczególnie tej wypracowanej przez „mistrzów podejrzenia", Feuerbacha, Marxa, Freuda i Nietzschego, których wspólnym mianownikiem jest zupełnie nowa koncepcja relacji Bóg – człowiek: proponują

zmianę paradygmatu, według którego to nie Bóg stwarza człowieka lecz odwrotnie, Bóg jest wytworem i projekcją człowieka. Stąd konieczne jest przyjęcie ewolucjonistycznego paradygmatu samorozwoju (autorealizacji), który umożliwi człowiekowi wyemancypowanie się z niewolniczej kondycji auto-alienacji, z uzależnienia od wyimaginowanego Bytu, którym człowiek był skrępowany i ograniczony. Na tej podstawie L. Feuerbach formułuje swoją słynną tezę posługując się – na zasadzie odwrotności – biblijnym tekstem o stworzeniu: „Człowiek stworzył Boga na swój obraz”[34]. „Absolutną istotą, bogiem człowieka, jest jego własna bytowość”[35]; a zatem chodzi o to, aby człowiek nabył świadomość, że jedynym bogiem dla niego jest on sam (*homo homini deus*)[36]. Poprzez religię człowiek obiektywizuje własną istotę. Za pomocą teorii projekcji Feuerbach wyjaśnia, że człowiek, nie znajdując w sobie samym pełnej i doskonałej realizacji, imaginuje swoje „skończone”, ograniczone pragnienia w idei Boga, nadając im charakter nieskończony. W ten sposób człowiek dokonuje samo-wyobcowania[37]. Projekcja religijna prowadzi do alienacji i negacji samego człowieka. Dlatego należy przedstawić postulat ateizmu, jako „negacja negacji”, czyli jako nowej i wznioślejszej drogi do procesu emancypacji[38]. W konsekwencji ateizm jawi się jako jedyny prawdziwy humanizm, ponieważ tylko on pojmuje człowieka w jego wielkości i chwale[39].

2.1.4. Cel, sens, znaczenie: materialistyczno-totalitarna koncepcja rozwoju ludzkości

Jeśli śmierć wyznacza kres i definitywne wypełnienie życia, a w szczególności życia osobowego, zatem jawi się pytanie w czym tkwi sens i wartość ludzkiego istnienia? Już od początku należy przyjąć, iż cel, znaczenie, wartość, sens nie są czymś obiektywnym niezależnym od niego i jemu przypisanym przez sam fakt zaistnienia, lecz muszą zostać określone przez samego człowieka. W swej celowości pozostaje on sam; w jego subiektywnej i ograniczonej zdolności myślenia abstrakcyjnego oraz konceptualnego, wyznacza (lub nie) sens i cel własnej bytowości. Siłą rzeczy sens, wartość, znaczenie i cel pozostaną pojęciami dającymi się wypełnić treściowo tylko w wymiarze czasoprzestrzennym i materialnym. W świetle koncepcji ateistycznej nie ma miejsca dla sensu rzeczy, historii oraz istnienia konkretnej istoty osobowej, która miałaby charakter meta-empiryczny, ponadnaturalny, ponadhistoryczny, nieśmier-

---

[34] Por. R. Schröder, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, s. 236–237.

[35] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, vol. I, Berlin 1956, s. 41, cyt. w: W. Kasper, *Il Dio Gesù Cristo*, Brescia 1997, s. 44.

[36] Por. G. Tanzella-Nitti, *Filosofia e rivelazione Attese della ragione sorprese dell'annuncio cristiano*, Cinisello Balsamo 2008, s. 31.

[37] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 70, cyt. w: W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, s. 45.

[38] Por. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, s. 44–45.

[39] Por. G. Lohfink, *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, Cinisello Balsamo 2012, s. 37–38.

telny; wszystko ma swój cel skończony, czasowy, zawarty jedynie w wymiarach każdorazowego „tu i teraz" osoby zamkniętej w zbyt ciasnym dla niej immanentyzmie.

Technologiczno-ekonomiczny postęp ludzkości bez przyjęcia nadrzędnej instancji etycznej na bazie prawa naturalnego i nadprzyrodzonego, cechuje się auto--referencjalnością i prowadzi do niekontrolowanego kapitalizmu bądź komunizmu. Obie formy charakteryzują się instrumentalnym i przedmiotowym traktowaniem osoby, a w konsekwencji stają się formami totalitaryzmu narzuconego narodom, społeczeństwom, wspólnotom, rodzinom i osobom.

Takie formy obserwujemy również dziś we współczesnym świecie. Z jednej strony w rozwiniętej Europie jest obecny totalitaryzm wolnego rynku i dyktat mocniejszych struktur polityczno-ekonomicznych kosztem krajów o niższym pułapie rozwoju, czego skutkiem może być coraz większe zróżnicowanie i niesprawiedliwy podział dóbr. Z drugiej strony totalitaryzm właściwy systemom opartym na ustroju marksistowsko--komunistycznym jak Chiny, Korea Północna, Rosja, Kuba. gdzie priorytetem jest „dobro kolektywu", które w życiu jednostki jest abstrakcją, a które *de facto* polega na zniwelowaniu wszelkich różnic i absolutnie podporządkowuje się władzy ludowej.

W sferze życia osobistego, to struktury państwowe orzekają o tym, co stanowi *best interest* każdej jednostki. Szczególnie w krajach wysoko rozwiniętych dzieje się to w sposób zakamuflowany, ukryty i fałszywy. Niedawnym przykładem takiej władzy struktur politycznych, sędziowskich i medycznych był przypadek Alfie Evansa, gdzie kasta rządząca pogwałciła fundamentalne prawa człowieka i rodziny. Był to przypadek ostatecznie obnażający proceder, który był i nadal jest praktykowany w zachodniej cywilizacji. Dopuszcza on, a wręcz uzurpuje sobie prawo do decydowania o ludzkim życiu, wprowadzając w relacje społeczne zasady nieludzkiej eugeniki, która znalazła swoje przerażające zastosowanie w historii niemieckiego nazizmu.

W typie totalitaryzmu o charakterze marksistowskim, sfera życia osobistego jest pod pełną kontrolą systemu nadzorującego funkcjonowanie państwa. Wszelka forma życia odbiegająca lub sprzeczna z narzuconą ideologią jest natychmiast likwidowana. Materialistyczna wizja rzeczywistości narzucona społeczeństwu pozbawia go podstawowych praw: wolności przekonań, wolności religijnej, prawa własności, prawa tworzenia rodziny według własnych przekonań i prawa miłości.

2.2. Epistemologiczna negacja prawdy obiektywnej

Brak prawdy obiektywnej, absolutnej, uniwersalnej, niezmiennej, niezależnej od człowieka i niestanowionej przez niego jest efektem odrzucenia Boga, Bytu Absolutnego i Transcendentnego. Prawda przyjmuje charakter subiektywny i zmienny. Dziś, aktualność tego tematu uwidacznia się szczególnie w kryzysie jaki przeżywa chrześcijaństwo, a dokładniej Kościół, w jasnym i klarownym wyrażaniu objawionych Prawd wiary.

2.2.1. Agnostycyzm – niedostępność prawdy (Kant)

Agnostycyzm nie tyle odrzuca *a priori* istnienie Boga i Prawdy, co osiągalność prawdy. Termin pochodzi z greckiego słowa *a-gnostos* i oznacza „nieznane", „niepoznawalne"[40].

Agnostycyzm neguje zdolność dotarcia rozumu do poznania „rzeczy w sobie samej" (to, co Kant określa pojęciem *noumen*) i w konsekwencji ogranicza obszar rozumowego poznania do fenomenu, tzn. do ogółu rzeczy, które jawią się oczom ludzkiego myślenia[41]. Agnostycyzm reprezentuje nihilistyczny trend anulujący prawdę i wyraża totalne zwątpienie w możliwości poznawcze rozumu wobec prawdy uniwersalnej. Zdolności logiczno-racjonalne mają wartość o ile ich miarą jest *użyteczność*, ale nie *prawda*. Agnostycyzm nie jest nawet zainteresowany istnieniem prawdy. Jeżeli jej nie neguje, to niemniej jednak neguje jej rozumowe osiągnięcie, przez co ogranicza się jedynie do zjawiskowości, do tego wszystkiego, co pozostaje relatywne, fragmentaryczne i cząstkowe[42]. Wraz z agnostycyzmem zostaje odebrane ludzkiemu myśleniu jego najgłębsze naturalne i jemu właściwe ukierunkowanie ku poszukiwaniu prawdy[43]. Tym samym zostaje zdradzona i oszukana poznawcza natura człowieka co do kwestii najbardziej fundamentalnych i wspólnych całej rodzinie ludzkiej[44]. Z agnostycyzmem świadomość zuchwale oszukuje siebie samą traktując się jako jedyną rzeczywistość i pozbawiając byt swego fundamentu; innymi słowy, poza własną ideą i myślą nic innego realnego dla świadomości nie istnieje[45]. Metafizyka subiektywizmu, która uważa się za definitywną instancję poznawczą, popada w iluzję i zaślepienie, staje się auto-referencjalnym zamętem, mentalną pustką, a w końcu zwątpieniem i rezygnacją[46].

2.2.2. Eklektyzm/synkretyzm

Eklektyzm wyłania się, jako zjawisko kulturowe uwarunkowane przemieszczaniem się mas migrującej ludności, ludnościowym i etnicznym wymieszaniem. Pojawia się społeczność wieloetniczna i różnowyznaniowa. W ten sposób świat stał się „globalną wioską". Nowe możliwości techniczne znacznie ułatwiły komunikację pomiędzy najbardziej odległymi miejscami. Wszystko to stwarza okazję do rozpowszechniania się najróżnorodniejszych modeli myślenia i kieruje się ku eklektyzmowi jako właściwemu stylowi refleksyjnego rozumowania. Chodzi o tendencję do łączenia elementów różnorakich doktryn, w oparciu o zasadę, że, aby osiągnąć

---

[40] Por. U. Sartorio, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, s. 60.

[41] Por. A. Alessi, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Roma 2003, s. 23.

[42] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (FR) 83, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp- ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. 83.

[43] Por. G. Chimirri, *Teologia del nihilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano 2012, s. 208.

[44] Por. G. Chimirri, *Teologia del nihilismo*, s. 209.

[45] Por. F. Buzzi, *Nihilismo*, Milano 1998, s. 8.

[46] Por. G. Chimirri, *Teologia del nihilismo*, s. 209.

adekwatne zrozumienie rzeczywistości nie można przyjąć jednej tylko perspektywy światopoglądowej, religijnej lub etycznej, lecz należy koniecznie przyjąć najbardziej wartościowe elementy każdej wiedzy po uprzednio dokonanej selekcji.

Słowo „eklektyzm" pochodzi z greckiego *ek-legein*, co oznacza „wybierać". Ryzyko tego nurtu tkwi w swego rodzaju mieszaninie idei często wzajemnie się wykluczających i, w związku z tym, niedających się zunifikować w spójną, harmonijną całość[47]. W optyce eklektyzmu przyjmuje się, że prawda jest nieosiągalna z jednego tylko punktu widzenia, lecz występuje ona wszędzie i po części.

Szkodliwe i siejące wręcz spustoszenie konsekwencje takiej postawy można zaobserwować przede wszystkim w religijnym nurcie *New Age* lub w religijności, czy też moralności typu „rób to sam". Pod płaszczem synkretyzmu obejmuje się wszystko to, co przeciwne, zmierzając ku wewnętrznemu doświadczeniu pozbawionego struktur i fundamentalnych zasad. Poza wszelkim rodzajem rozeznania „prawdy", jednostka doświadcza poznania w sposób całkowicie prywatny i subiektywny. Tym samym świat poznania, świat wartości, świat religijny staje się fragmentaryczny, zmienny, rozwodniony, niestabilny. Jedność i koherentność w obliczu synkretyzmu są wykluczone; obiektywizm i uniwersalizm zostają pochłonięte przez subiektywizm. W konsekwencji nie można nawet mówić o wartościach niezmiennych, fundamentalnych i definitywnych, ponieważ wszystko jest ogarnięte przez poliedrycznie i ciągle zachodzące zmiany[48].

2.2.3. Relatywizm

Żyjąc w epoce naznaczonej wielo-kulturowością, pluri-religijnością i etnicznym zróżnicowaniem, zachodzą w sposób nieunikniony złożone procesy i mechanizmy społeczne, które wymagają umiejętności rozróżniania form pluralizmu[49].

Niektóre z nich pod wieloma względami nie różnią się od form pluralizmu znanych z historii i nie stanowiących rzeczywistości kompletnie nowej dla naszego obszaru cywilizacyjnego. Jednocześnie pojawiły się nowe i dotąd nieznane formy pluralizmu, które sprawiły, iż obecna epoka ze swoimi charakterystycznymi poglądami przyjęła nazwę „cywilizacji post-modernistycznej". Bardziej niż kiedykolwiek idea pluralizmu na płaszczyźnie religijnej doprowadziła do identyfikacji pluralizmu *de facto* z pluralizmem *de principio*. Efektem tego jest przekonanie, że pluralizm sam w sobie, jako założenie jest kluczem do odczytania, poznania i zrozumienia różnych koncepcji religijnych w ich odniesieniu do prawdy[50]. W świetle tej teorii współczesne uwarunkowania determinują refleksję filozoficzno-teologiczną do przyjęcia zasady relatywności prawdy religijnej tak, iż również wiara chrześcijańska nie może

[47] FR 86.

[48] Por. A. Staglianò, *Su due ali*, Roma 2005, s. 116–119.

[49] Por. M. Seckler, *Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und Dominus Iesus. Säkularisierung, postmodernismus, religiöser Pluralismus*, „Path" 1(2002), s. 145–171. Również W. Kasper przedstawił ewentualny skutek współczesnego pluralizmu jakim jest relatywizm poznawczy: *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, s. 266–283.

[50] Por. G. Depeder, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Padova 2013, s. 56–57.

rościć prawa do głoszenia jedynej i uniwersalnej prawdy, co więcej powinna wyrzec się swojej rzekomej „wyższości" w porządku prawdy i zbawienia w stosunku do innych religii. Stąd pluralizm stanowi jedyną możliwość, aby wyrazić niewyrażalną tajemnicę Boga. Należy bardziej skupić się na wspólnych wartościach jak równość i sprawiedliwość, zaś figury jak Chrystus, Budda, Kriszna, Konfucjusz, Mahomet i inni założyciele religii lub inne autorytety życia duchowego nie powinni być postrzegani przez pryzmat istniejących między nimi różnic lecz komplementarności elementów, którymi wzajemnie się uzupełniają[51].

Tego rodzaju impostacja pozbawia rozum myśli ukierunkowanej na jedność i całość (co nie ma nic wspólnego z ideowym bądź gnozeologicznym totalitaryzmem lub fundamentalizmem) i w konsekwencji prowadzi do wyeliminowania fundamentalnego problemu prawdy[52]. Takie działanie epistemologiczne relatywizuje wszelką instancję będącą rzeczywistym nośnikiem prawdy absolutnej, całkowitej, definitywnej i uniwersalnej[53].

Tym samym wyłania się fałszywy irenizm polegający na zrównaniu i wypoziomowaniu wszystkich religii lub doświadczeń religijnych osiągalny kosztem prawdy i rezygnacji z niej: stwierdzić, że wszystkie koncepcje lub systemy religijne są prawdziwe, odpowiada stwierdzeniu, że wszystkie są fałszywe. Nade wszystko jednak wyzerowanie tematu prawdy jest kompletnie sprzeczne z naturą chrześcijaństwa, z wiarą, która utożsamia prawdę z historyczno-eschatologicznym wydarzeniem Jezusa Chrystusa[54].

2.2.4. Historycyzm

Dynamiczny wymiar rzeczywistości również zostaje wykorzystany do tego, aby przekonać dzisiejszego człowieka o niemożliwości osiągnięcia prawdy i jej poznania. Wraz z afirmacją świadomości historycznej, staje się coraz bardziej dominująca idea tzw. historycyzmu, w którego optyce nieustannie mijającego czasu, wszystko podlega ciągłej zmianie. Pojawiające się koncepcje, ideologie, formy wiedzy i ich treści są uwarunkowane historycznie i społecznie[55]. Poznanie i świat wartości rozwijają się w granicach danej epoki i odgrywają swoją rolę jedynie w ściśle określonym kontekście. Dlatego też nie jest dane człowiekowi rozpoznać niczego, co miałoby

---

[51] Por. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999[5], s. 592; por. Tenże, „L'assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche", *Rivista Teologica di Lugano* 4 (1999), s. 288–290.

[52] Por. G. Depeder, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, s. 316.

[53] Por. A. Amato, *L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso*, in ATI, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza religiosa di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo 1999, s. 150.

[54] Por. G. Depeder, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, 316–317, n. 140.

[55] Por. A. Alessi, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, s. 7.

znamiona uniwersalności, niezmienności i stabilności[56]. Wysiłki zinterpretowania rzeczywistości zmieniają się wraz z upływem czasu, zachodzącymi przeobrażeniami epokowymi i kulturowymi. Dążenia do wskazania prawdy absolutnej są bezsensownym wysiłkiem ponieważ wszystko jest poddawane radykalnej zmianie. Istota życia jest niepoznawalna ponieważ posiada własną i odrębną fizjonomię zależną od danej epoki jej wielu czynników: idei, kultury, wartości, itd.

Poszczególne okresy dziejowe konstytuują zamknięte w sobie mikro-światy. W efekcie także rzeczywistość duchowa zostaje w istocie zredukowana do historii, ponieważ ponad i poza historią nic innego nie istnieje[57]. Rzeczywistość ukazuje się jako nieustanne stawanie się, zmieniające swoją istotę. W tej perspektywie ważniejszą od „całości" jest „część", „fragment"; to co tymczasowe i prowizoryczne jest bardziej fascynujące niż to, co trwałe i ponadczasowe[58].

Niemniej jednak również w obrębie samego historycyzmu, który odrzuca koncepcję historii rozumianej jako całość o uniwersalnym znaczeniu, wcześniej czy później pojawia się rezygnacja i zwątpienie w samym pojmowaniu historii oraz jej sensu[59].

W centrum wiary chrześcijańskiej tkwi wydarzenie historyczne, Wcielenie Syna Bożego. Wydarzenie to, choć mające swoje określone miejsce i czas, nosi w sobie znaczenie ponadczasowe dla wszystkich epok. Stąd wynika chrześcijańska nauka o absolutnym wydarzeniu Chrystusa. Uniwersalny wymiar chrześcijaństwa deklaruje swoją trans-historyczność i trans-kulturowość, stwarzając konkretną możliwość, aby w każdej epoce można było mieć realny dostęp do Tajemnicy, która jest adekwatną odpowiedzią na pytania fundamentalne stawiane w każdym czasie i w każdym miejscu, a odnoszące się do sensu i celu istnienia[60].

2.2.5. Scjentyzm

Terminem „scjentyzm" wskazuje się na nadrzędną wartość i znaczenie postępu techno-naukowego oraz rozwoju nauk naturalnych i ścisłych, które stanowią dla całej ludzkości dobro samo w sobie i ich rozwój jest postrzegany, jako służba człowiekowi. W pełnej syntonii z naukowym ateizmem uwidacznia się tendencję do redukowania prawdy tylko w obszarze tego, co materialnie może być uchwytne, doświadczane i dysponowane. Wobec takiego założenia inne formy poznania ludzkiego o charakterze filozoficznym, religijnym, etycznym lub estetycznym tracą swój status gnozeologiczny[61].

W świetle scjentyzmu, człowiek, wyzwoliwszy się z abstrakcyjnych spekulacji metafizycznych oraz wierzeń religijnych, jest w stanie wyjaśnić całą rzeczywistość

---

[56] Por. A. Staglianò, „I no di *Fides et ratio*", w *Giovanni Paolo II, „Fides et ratio". Testo e commento teologico-pastorale*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, s. 280.

[57] Por. A. Alessi, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, s. 17.

[58] Por. A. Staglianò, „I no di *Fides et ratio*", s. 282.

[59] Por. A. Ascione, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, Marigliano 2012, s. 17–18.

[60] Cfr. A. Staglianò, „I no di *Fides et ratio*", s. 282–283.

[61] Por. FR 88.

na bazie obserwacji faktów, odkrywania mechanizmów ich funkcjonowania oraz przewidywania, i wreszcie stwarzania warunków do ich powielania i powtarzania. Wiedza naukowa staje się jedyną formą obiektywnego poznania świata, a wraz ze swoją metodą poznawczą, jako jedyna jest zdolna odróżnić to, co realne od tego, co subiektywne. Prawda naukowa byłaby zatem jedyną wiarygodną i pewną drogą ludzkiego poznania[62].

Powszechne i uniwersalne pytania fundamentalne o sens zostają przemieszczone do świata iluzji, nieracjonalnych idei, wyimaginowanych projekcji[63]. Niemniej jednak, poprzez taki epistemologiczny zabieg wyeliminowania ludzkiego pytania o sens z płaszczyzny poznania, ujawnia się teoretyczne zubożenie dokonane przez scjentyzm, swego rodzaju antropologiczny deficyt. Czy swoimi założeniami, dokonaniami i osiągnięciami nauka i poznanie w znaczeniu jaki im nadaje scjentyzm mogą zaspokoić elementarne i niezbywalne prawo i pragnienie człowieka, aby dotrzeć do prawdy definitywnej, ogarniającej całość rzeczywistości, celowość istnienia tak, aby proponowały odpowiedzi racjonalne, wiarygodne i satysfakcjonujące poszukiwania każdego człowieka?[64].

2.3. Relatywizm moralny i jego skutki

Relatywizm zakorzeniony jest w przekonaniu, że prawda obiektywna nie istnieje, lecz istnieje wiele prawd. W konsekwencji prowadzi to do wniosku, że nie istnieje jedno dobro powszechne, niezmienne, rozpoznawalne i osiągalne przez wszystkich, lecz istnieje wiele rodzajów dobra – dobra cząstkowego, zmiennego, właściwego dla jednostki lub danej grupy osób w określonym miejscu i czasie[65].

Istota relatywizmu etycznego tkwi w postawie, myśleniu i działaniu, który pozbawia znaczenia świat wartości, ich hierarchię oraz wartość systemu etycznego. Tym samym usuwa granicę pomiędzy prawdziwym, naturalnym i uniwersalnym dobrem a złem, na płaszczyźnie moralnej oceny ludzkich aktów. Ponadto wypacza autentyczną i właściwą dla świata osób definicję wolności. Relatywizm etyczny przekształca prawo moralne w arbitralny libertynizm, w którym jednostkowy podmiot staje się definitywną instancją decydującą o porządku moralnym i przywłaszczającą sobie nienależne jej prawo stanowienia o dobru i złu moralnym. Dzieje się to na naszych oczach, kiedy to człowiek – w imię powierzonej mu władzy i odpowiedzialności społecznej i politycznej, nadużywa swych kompetencji, kierując się bardzo

[62] Por. A. Staglianò, „I no di *Fides et ratio*", s. 282–283.

[63] Por. FR 88.

[64] Por. A. Staglianò, *Su due ali*, s. 125.

[65] Por. G. Morra, *La cultura cattolica e il nihilismo contemporaneo*, L'Aquila 1984, s. 129–156.

szeroko i na różne sposoby zasadą „najlepszego dobra" – podejmuje decyzje o charakterze moralnym, dotyczące innych, a nawet całych społeczeństw[66].

Innym środkiem wykorzystywanym do relatywizowania świata wartości etycznych jest absolutyzowanie sumienia jako ostatecznej instancji, której pozostawiona zostaje kwestia decyzji oraz wyborów moralnych. Tak zwany głos sumienia orzeka, ocenia i wybiera przez siebie rozumiane dobro. Bardzo często tego rodzaju nurt propaguje tzw. etykę sytuacyjną. Problem tkwi w tym czy owa wolność jest nieograniczona; jeśli tak, to jak konstruować ład i porządek społeczny i jak regulować interferencje pomiędzy wolnościami różnych jednostek w obrębie życia publicznego? Na mocy czego lub w oparciu o co budować prawo danej społeczności i jaką moc aplikacyjną będzie ono posiadało? Jeżeli wolność sumienia jest zatem relatywna, to jakie są granice takiej wolności sumienia, kiedy owa wolność jest nienaruszalna, a kiedy jest podporządkowana instancji nadrzędnej? Co jest instancją zewnętrzną, która mogłaby orzekać czy decyzja jest moralnie „prawidłowa"? Kto lub co jest ową „instancją"? Kto decyduje i w imię czego decyduje o przyznaniu mocy refe-

[66] Ewidentnym przykładem takiego działania w którym ludzka instancja stanowi o nienaruszalnym porządku moralnym jest przypadek aktualnej kasty rządzącej w zachodniej Europie a konkretnie w Wielkiej Brytanii w związku z nagłośnionym przez katolickie i niezależne od Watykanu media społecznościowe, szczególnie dzięki włoskiemu portalowi *La Nuova Bussola Quotidiana*. Panujący tam obecnie establishment oraz dominujący mainstream medialny (wszystkie komponenty wzajemnie ze sobą, rzecz jasna, powiązane), uzurpuje sobie w imię bliżej niezdefiniowanego „best interest", prawo do decydowania o ludzkim życiu (lekarze, trybunał sędziowski oraz politycy), stanowiąc o niezbywalnych, fundamentalnych niekwestionowalnych prawach swoich obywateli. Por. T. Scandroglio, Alfie, il paradosso di una morte senza autori, http://www.lanuovabq.it/it/alfie-il-paradosso-di-una-morte-senza-autori; R. Cascioli, Alfie, contro la congiura del silenzio, http://www.lanuovabq.it/it/alfie-contro-la-congiura-del-silenzio; T. Scandroglio, Giudici contro la legge pur di uccidere Alfie, http://lanuovabq.it/it/giudici-contro-la-legge-pur-di-uccidere-alfie; R. Cascioli, Eliminating Alfie : the origin of evil is in England, http://lanuovabq.it/it/eliminating-alfie-the-origin-of-evil-is-in-england; L. Scrosati, Una morte che disorienta, http://lanuovabq.it/t/una-morte-che-disorienta; B. Frigerio, Alfie ancora nelle mani dei giudici: ora servono medici coraggiosi, http://lanuovabq.it/it/alfie-ancora-nelle-mani-dei-giudici-ora-servono-medici-coraggiosi; B. Frigerio, L'ultimo verdetto per Alfie e le tappe di un processo farsa, http://lanuovabq.it/it/lultimo-verdetto-per-alfie-e-le-tappe-di-un-processo-farsa; B. Frigerio, La prigionia di Alfie, il suo esercito e la paura del potere, http://lanuovabq.it/it/la-prigionia-di-alfie-il-suo-esercito-e-la-paura-del-potere; T. Scandroglio, Gli errori di un'etica della morte che si fa sentenza, http://lanuovabq.it/it/gli-errori-di-unetica-della-morte-che-si-fa-sentenza; M. Paolini Paoletti, Lo Stato e il dovere della felicità a danno della libertà, http://lanuovabq.it/it/lo-stato-e-il-dovere-della-felicita-a-danno-della-liberta; T. Scandroglio, Sentenza che annulla il diritto e vuole il male di Alfie, http://lanuovabq.it/it/sentenza-che-annulla-il-diritto-e-vuole-il-male-di-alfie; A. Zambrano, Un macabro comitato di benvenuto, http://lanuovabq.it/it/un-macabro-comitato-di-benvenuto-1; M. Respinti, Giudice Hayden, posseduto dall'ideologo Hayden, http://lanuovabq.it/it/giudice-hayden-posseduto-dallideologo-hayden; R. Cascioli, L'alleanza tra giudici e medici per far morire Alfie, http://lanuovabq.it/it/lalleanza-tra-giudici-e-medici-per-far-morire-alfie; G. Crepaldi, La società che ha condannato a morte Alfie ha vita breve, http://lanuovabq.it/it/la-societa-che-ha-condannato-a-morte-alfie-ha-vita-breve; M. Respinti, Alfie, ennesima vittima del socialismo sanitario, http://lanuovabq.it/it/alfie-ennesima-vittima-del-socialismo-sanitario.

rencjalnej, obranej lub wyznaczonej instancji? Czy byłaby niezmienna i ważna dla wszystkich?[67]

Tak jak dla relatywizmu metafizycznego nie ma *bytu w sobie*, a dla relatywizmu epistemologicznego nie ma *prawdy obiektywnej*, tak dla relatywizmu etycznego nie ma *dobra w sobie*, jako takiego. Istnieje tylko dobro subiektywne. Podstawy działania etycznego w obszarze życia społecznego, politycznego, ekonomicznego czy rodzinnego, są uwarunkowane indywidualnie określonym dobrem danej osoby lub też interesem grupy osób. W podejmowanych aktach moralnych nie bez znaczenia, a czasem decydujące, są takie czynniki jak oportunizm, konformizm, konsens społeczny, kompromis, pragmatyzm lub impulsy afektywne.

W imię szacunku dla różnorodności etyka implikuje neutralność i usprawiedliwia czyny, które podyktowane są dobrem rozumianym przez jednostkę lub grupę. Bardzo często nosi ona znamiona użyteczności i pragmatycznej korzyści. Zatem dobrem moralnym jest to, co praktycznie jest przydatne i korzystne dla interesu osoby lub konkretnej społeczności[68].

Niemniej jednak nie sposób nie dostrzec wewnętrznej sprzeczności relatywizmu etycznego: negując aksjomat o istnieniu obiektywnego i powszechnego świata wartości moralnych, zostaje na jego miejsce wprowadzony powszechny i wszędzie obowiązujący inny i nadrzędny aksjomat, o świecie zmienności wartości etycznych. Jeden „porządek", afirmujący stały system norm fundamentalno-moralnych, zostaje zastąpiony innym „porządkiem", który wprowadza stały system norm nieustannie zmiennych. Relatywizm zatem jest wewnętrzną sprzecznością, zaś absolutyzując to, co odrzuca absolutność, neguje samego siebie[69].

W tej perspektywie nie ma miejsca dla pryncypiów niezmiennych, uniwersalnych i nie poddawalnych negocjacjom; nie ma przestrzeni dla systemu wartości wspólnego dla całego rodzaju ludzkiego. Jako uzasadnienie takiej pozycji, przedstawiciele wskazują historię jako moralny *topos*, w której świat wartości ulega nieustannej zmianie do tego stopnia, że jeśli w jednej epoce pewne wartości były uwa-

---

[67] Problem „sumienia" (foro interno) jest aktualnie przedmiotem ożywionych dyskusji teologiczno-moralnych, filozoficzno-etycznych oraz antropologicznych wewnątrz wspólnoty wierzących stanowiących rzeczywistość Kościoła katolickiego. Relatywizm afirmujący priorytetową rolę sumienia, pozostawionego samemu sobie a dziś, bardziej niż kiedykolwiek, zdeformowanego, przenika i wsiąka w życie i myślenie ludzi wierzących. Problem pogarsza fakt, iż hierarchowie oraz osoby szczególnie odpowiedzialne za życie Kościoła swoim zbyt roztropnym (dyplomatycznym jeśli nie lękliwym) milczeniem, bądź też konkretnym stylem wypowiadania się i działania, ewidentnie dają zgodę albo wręcz jasno demonstrują prymat sumienia zdeformowanego. Nawet jeśli mówią o konieczności formowania sumień, sami niestety propagują zdeformowane teorie w kwestiach etycznych, fałszując przekonania wierzących lub utwierdzając w błędzie moralnym tych, którzy już w nim tkwią. Szczególnym tego przykładem jest zamieszanie wokół adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia* papieża Franciszka, stwarzające przestrzeń na różne, często wzajemnie wykluczające się interpretacje co do roli sumienia oraz znaczenia obiektywnego i uniwersalnego prawa moralnego w świetle którego pewne akty są i na zawsze pozostaną *intrinsece malum*, pomimo okoliczności łagodzących lub usprawiedliwiających konkretny czyn moralny, który w sobie zawsze pozostaje złem.

[68] Por. F. Bellino, „Per una critica del relativismo morale", w: *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, red. Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Brescia 2001, s. 271–272.

[69] Por. G. Chimirri, *Teologia del nihilismo*, s. 140.

żane za fundamentalne, w innej okazywały się czymś odwrotnym. Zamiast mówić o uniwersalnym porządku moralnym, rozpowszechnia teorię „historii obyczajów moralnych”[70]. Taka wizja poliedryczna jest dla katolickiej doktryny moralnej nie do przyjęcia i staje w ewidentnym konflikcie z prawdą Objawioną w tradycji judeo-chrześcijańskiej opartej na *Dekalogu* i ewangelicznym nauczaniu Chrystusa. Wizja poliedryczna przenikająca myślenie wielu teoretyków Kościoła zatacza dziś coraz szersze kręgi. Wyraźnie cechuje się etyką sytuacyjną w kwestiach fundamentalnych i odrzuca nauczanie o uniwersalnym porządku moralnym. Tenże porządek nie jest uwarunkowany danymi historycznymi i tym, co w rzeczywistości mogło mieć miejsce w historii całej ludzkości, która bardzo często, trwając świadomie w ideologicznie narzuconym systemie „a-moralnym” lub błądząc w poszukiwaniu prawdy o dobru moralnym. Porządek moralny w kwestiach fundamentalnych jest niezależny od decyzji jakiejkolwiek ludzkiej instancji, ponieważ jest on dany wraz z naturą człowieka stworzonego na obraz Boga, Źródła Dobra i Absolutnego Ustawodawcę prawa moralnego naturalnego i objawionego w Chrystusie; prawa powszechnego, a zatem będącego w zasięgu poznania każdej istoty ludzkiej.

Konsekwencje relatywizmu moralnego objawiają się namacalnie na płaszczyźnie antropologicznej. Odrzucając uniwersalny porządek wartości etycznych wpisany w personalistyczną naturę człowieka jako bytu osobowego, zostaje poddane w wątpliwość jego jestestwo, tożsamość, godność, której wyrazem jest świadome, wolne i odpowiedzialne działanie właściwe tylko i wyłącznie jego osobowej naturze. Nierzadko na płaszczyźnie moralno-antropologicznej „wolność” błędnie rozumiana jest jako arbitralność, odrzucając prawdziwe znaczenie wolności jako autodeterminacji w kierunku Dobra. Tego rodzaju korzystanie z wolności jest możliwe tylko pod warunkiem, że zostaje zaakceptowane istnienie prawdziwego, obiektywnego i absolutnego Dobra. Negowanie obiektywności i uniwersalności niezmiennego świata wartości moralnych będzie nieuchronnie prowadziło do zastraszających konsekwencji w konkretnym i codziennym życiu człowieka. Przede wszystkim przejawiają się one w kryzysie egzystencjalnym, którego łatwo zauważalnymi symptomami są z jednej strony utrata sensu życia, autoalienacja, dezorientacja egzystencjalna, brak poczucia własnej tożsamości, a z drugiej przesadne i patologiczne skupianie się na sobie, narcyzm oraz niepohamowane skłonności do celebrytyzmu. W większości przypadków prowadzi to do niewolniczego hedonizmu, czyli niekontrolowanego pożądania rzeczy, dysponowania osobami, nadmiernej konsumpcji, dążeniem do przyjemności kosztem sfery afektywnej odpowiedzialnego zaangażowania w poszukiwaniu dobra drugiej osoby. Taki styl życia można praktykować tylko do czasu i na krótką metę. Szybko bowiem pojawia się znudzenie i inercja, a wraz z nimi niepokój, lęki, depresja, poczucie życiowej pustki i nicości. Aby usunąć te niepożądane i destruktywne doznania, bardzo często popada się albo w różne formy ucieczki – jak pracoholizm, aktywizm, sukcesomania, karierowiczostwo, seksoholizm, różnorakie formy uzależnienia – albo też w poszukiwanie duchowej anestezji za pomocą środków znieczulających egzystencjalny ból (najczęściej są nimi używki takie jak alkohol, narkotyki, nadmierne dawki lekarstw bądź też inne substancje odurzające).

[70] Por. G. Chimirri, *Teologia del nihilismo*, s. 138–139; L. Berzano, F. Prina, *Sociologia della devianza*, Roma 2002, s. 113–114.

Nierzadko, na płaszczyźnie polityczno-ekonomicznej, relatywizm etyczny oraz usunięcie trwałych norm etycznych z obszaru życia społecznego bardzo często kieruje się zasadami pragmatyzmu materialnego. Prowadzi to do wyzysku społecznego, dyktatury mocniejszego, stwarza w konsekwencji przestrzeń dla wielorakich form totalitaryzmu często ideologicznie zamaskowanego (*best interest*, dobro kolektywu, idea pragmatyzmu, efekt pracy ponad człowiekiem, itd.)[71].

PODSUMOWANIE

Artykuł miał na celu dokonanie swego rodzaju porównania pomiędzy teologiczno-antropologicznymi pryncypiami życia społecznego a aktualnymi wyzwaniami charakterystycznymi dla dzisiejszego świata. Jak nie trudno można było zauważyć, owo porównanie wskazało na wiele zaistniałych tendencji stojących w ewidentnym kontraście z nauczaniem kościelnym opartym na Bożym Objawieniu i poprawnym zastosowaniu zdroworozsądkowego i naturalnego myślenia. Racjonalne myślenie jest domeną całego rodzaju ludzkiego który, pomimo akcydentalnych różnic, jest w stanie, w świetle naturalnego i wspólnego rozumu, określić pryncypia i wartości fundamentalne dla wszystkich. W kolejnym artykule zostaną wskazane owe drogi i odpowiedzi godne osoby ludzkiej oraz społeczeństwa na które składa się sieć interpersonalnych powiązań.

PODSTAWY BIBLIJNE I WSPÓŁCZESNE ASPEKTY KRYZYSU ANTROPOLOGICZNEGO

STRESZCZENIE

Obecna epoka jak nigdy wcześniej naznaczona jest zjawiskami wskazującymi na głęboki kryzys moralny, antropologiczny i społeczny. Odbija się on negatywnie na jakości życia zarówno pojedynczych osób jak i wielorakich wspólnot o charakterze etnicznym, kulturowym, rasowym religijnym etc. Nauczanie Kościoła, jako fundamentalnie skierowane do wyjaśniania treści Objawienia Bożego, troszczy się o dobro ludzkie, formułując struktury zdrowego humanizmu, w obronie przed skutkami postmodernizmu i nihilizmu. Niniejszy artykuł prezentuje podstawowe pojęcia teologiczne, które leżą u podstaw redefinicji pojęcia *humanizm* w kontekście współczesnych aspektów kryzysu antropologicznego. W pierwszej części omówiony został fundament teologiczny do definiowania wartości osoby i rodziny. Uwzględniono tu źródła biblijne dotyczące stwórczej i zbawczej koncepcji porządku społecznego, uwarunkowanej teologalnie. W drugiej części opisano immanentny redukcjonizm, z wyszczególnieniem ateizmu, materializmu, agnostycyzmu, eklektyzmu, relatywizmu, historycyzmu, scjentyzmu – jako pojęć określających aspekty kryzysu antropologicznego.

[71] Por. A. Ascione, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, s. 58–61.

BIBLICAL BASES AND CONTEMPORARY ASPECTS OF THE ANTHROPOLOGICAL CRISIS

SUMMARY

The current era as never before has been marked by phenomena indicating a deep moral, anthropological and social crisis. It affects the quality of life of both individuals and multiple communities of an ethnic, cultural, racial, religious, etc. Teaching of the Church, as fundamentally directed at explaining the contents of Divine Revelation, cares for the human good, formulating structures of healthy humanism, in defense against the effects of postmodernism and nihilism. The present article presents basic theological notions which underlie the redefinition of the notion the humanism in the context of contemporary aspects of the anthropological crisis. The first part discusses the theological foundation for defining the value of a person and a family. Biblical sources concerning the creative and saving concept of the social order, conditioned theologically, are included here. The second one describes the immanent reductionism, detailing atheism, materialism, agnosticism, eclecticism, relativism, historism, scientism – as concepts defining aspects of the anthropological crisis.

BIBLISCHE GRUNDLAGEN UND ZEITGENÖSSISCHE ASPEKTE DER ANTHROPOLOGISCHEN KRISE

ZUSAMMENFASSUNG

Die gegenwärtige Epoche ist wie nie zuvor von Phänomenen gekennzeichnet, die auf eine tiefe moralische, anthropologische und soziale Krise hindeuten. Sie hat negative Auswirkungen auf die Lebensqualität von Einzelpersonen sowie von vielfältigen Gemeinschaften ethnischer, kultureller, rassischer oder religiöser Natur. Die kirchliche Lehre, die grundlegend auf die Erklärung der Inhalte der Offenbarung Gottes ausgerichtet ist, kümmert sich um das menschliche Wohl und formt Strukturen eines gesunden Humanismus zur Verteidigung gegen die Auswirkungen von Postmodernismus und Nihilismus. Der vorliegende Artikel stellt die grundlegenden theologischen Konzepte vor, die der Neudefinition des Humanismus-Begriffs im Kontext der zeitgenössischen Aspekte der anthropologischen Krise zugrunde liegen. Im ersten Teil der Arbeit wird die theologische Grundlage für die Definition des Wertes einer Person und einer Familie besprochen. Berücksichtigt wurden hier biblische Quellen in Bezug auf die schöpferische und rettende Konzeption der sozialen Ordnung, die theologisch bedingt ist. Im zweiten Teil wurde der immanente Reduktionismus dargestellt, wobei der Autor Atheismus, Materialismus, Agnostizismus, Eklektizismus, Relativismus, Historismus, Szientismus detailliert beschreibt - als Begriffe, die Aspekte der anthropologischen Krise definieren.

BIBLIOGRAFIA

Magisterium:

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst* łacińsko-polski, Poznań 2008.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst* łacińsko-polski, Poznań 2008.

Kongregacja Nauki Wiary, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 2002.

Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Wyd. Jedność, Kielce 2005.

Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp- ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp- ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp- ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Familiaris consortio*, http://w2.vatican.va/content/john-paul- ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, 7, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html.

Jan Paweł II, Przemówienie do Delegatów „Centre de Liaison des Equipes de Recherche", 3 (3 listopada 1979 r.): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979).

Literatura:

Alessi A., *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Roma 2003.

Amato A., „L'assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche", *Rivista Teologica di Lugano* 4 (1999), 285–308.

Amato A., „L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso", in ATI, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza religiosa di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo 1999, 145–172.

Amato A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999[5].

Ascione A., *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, Marigliano 2012.

Bellino F., „Per una critica del relativismo morale", w: *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, red. Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Brescia 2001.

Berzano L., Prina F., *Sociologia della devianza*, Roma 2002.

Buzzi F., *Nihilismo*, Milano 1998.

Cascioli R., Alfie, contro la congiura del silenzio, http://www.lanuovabq.it/it/alfie-contro-la-congiura-del-silenzio.

Cascioli R., Eliminating Alfie : the origin of evil is in England, http://lanuovabq.it/it/eliminating-alfie-the-origin- of- evil-is-in-england.

Cascioli R., L'alleanza tra giudici e medici per far morire Alfie, http://lanuovabq.it/it/lalleanza-tra-giudici-e-medici-per- far-morire-alfie.

Chimirri G., *Teologia del nihilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano 2012.

Crepaldi G., La società che ha condannato a morte Alfie ha vita breve, http://lanuovabq.it/it/la-societa-che-ha- condannato-a-morte-alfie-ha-vita-breve.

Depeder G., *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Padova 2013.
Dotolo C., *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007.
Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, vol. I, Berlin 1956.
Fontana S., „Ma che ignoranza il cardinale Marx", http://www.lanuovabq.it/it/ma-che-ignoranza-il-cardinale-marx, 3 maggio 2018.
Frigerio B., Alfie ancora nelle mani dei giudici: ora servono medici coraggiosi, http://lanuovabq.it/it/alfie-ancora-nelle- mani-dei-giudici-ora-servono-medici-coraggiosi.
Frigerio B., La prigionia di Alfie, il suo esercito e la paura del potere, http://lanuovabq.it/it/la-prigionia-di-alfie-il-suo- esercito-e-la-paura-del-potere.
Frigerio B., L'ultimo verdetto per Alfie e le tappe di un processo farsa, http://lanuovabq.it/it/lultimo-verdetto- per-alfie- e-le-tappe-di-un-processo-farsa.
Greshake G., *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Brescia 1999.
Kasper W., *Il Dio Gesù Cristo*, Brescia 1997.
Kasper W., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989.
Lohfink G., *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, Cinisello Balsamo 2012.
Morra G., *La cultura cattolica e il nihilismo contemporaneo*, L'Aquila 1984.
Paolini Paoletti M., Lo Stato e il dovere della felicità a danno della libertà, http://lanuovabq.it/it/lo-stato-e-il-dovere- della-felicita-a-danno-della-liberta.
Respinti M., Alfie, ennesima vittima del socialismo sanitario, http://lanuovabq.it/it/alfie-ennesima-vittima-del- socialismo-sanitario.
Respinti M., Giudice Hayden, posseduto dall'ideologo Hayden, http://lanuovabq.it/it/giudice-hayden-posseduto- dallideologo-hayden.
Sanna I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Milano 1994.
Sartorio U., *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, Padova 2012.
Scandroglio T., Alfie, il paradosso di una morte senza autori, http://www.lanuovabq.it/it/alfie-il-paradosso-di-una- morte-senza-autori.
Scandroglio T., Giudici contro la legge pur di uccidere Alfie, http://lanuovabq.it/it/giudici-contro-la-legge-pur-di- uccidere-alfie.
Scandroglio T., Gli errori di un'etica della morte che si fa sentenza, http://lanuovabq.it/it/gli-errori-di-unetica-della- morte-che-si-fa-sentenza.
Scandroglio T., Sentenza che annulla il diritto e vuole il male di Alfie, http://lanuovabq.it/it/sentenza-che- annulla-il- diritto-e-vuole-il-male-di-alfie.
Schröder R., *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Brescia 2011.
Scrosati L., Una morte che disorienta, http://lanuovabq.it/it/una-morte-che-disorienta.
Seckler M., *Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und Dominus Iesus. Säkularisierung, postmodernismus, religiöser Pluralismus*", „Path" 1(2002), s. 145–171.
Staglianò A., „I no di *Fides et ratio*", w: *Giovanni Paolo II, „Fides et ratio". Testo e commento teologico-pastorale*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, s. 275–291.
Staglianò A., *Su due ali*, Roma 2005.
Tanzella-Nitti G., *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione sorprese dell'annuncio cristiano*, Cinisello Balsamo 2008.
Tracy D., „Quale nome dare al presente", *Concilium* 26 (1990), s. 76–99.
Zambrano A., Un macabro comitato di benvenuto, http://lanuovabq.it/it/un-macabro-comitato-di-benvenuto-1.

Ks. Rafał BINIEK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

NATUR ALS GEGENSATZ ZUR GNADE ODER NATUR ALS SCHÖPFUNG? DER THEOLOGISCHE NATURBEGRIFF ALS AUSGANGSPUNKT FÜR DIE NATÜRLICHE THEOLOGIE

Słowa kluczowe: natura, łaska, stworzenie, teologia naturalna

Key words: nature, grace, creation, natural theology

Schlüsselwörter: Natur, Gnade, Schöpfung, natürliche Theologie

Die natürliche Theologie ist ein Phänomen, das von Anfang an zur abendländischen Geistesgeschichte gehört. Ihr Ursprung liegt in der griechischen Philosophie der Antike, bei Sokrates, Platon und Aristoteles, die eine philosophische Gotteslehre entwickelt haben[1]. Dieser rein philosophischen Form der natürlichen Theologie begegnet man wieder in der Neuzeit, vor allem in der frühen deutschen Aufklärungsphilosophie[2]. In der Geschichte des Christentums wird die natürliche Theologie im Sinne einer vernünftigen Rechtfertigung des Gottesglaubens schon von den Apologeten der frühen Kirche (z. B. bei Justin und Tertullian) betrieben und wird dann systematisch in der Scholastik (z. B. bei Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Bonaventura)[3] in Form der Gottesbeweise entwickelt.

Wenn man heute vom Problem der natürlichen Theologie spricht, meint man meistens ihre neuscholastische Gestalt[4], die von der evangelischen Theologie (am deutlichsten bei Karl Barth) entschieden abgelehnt wird und insofern ein großes

* Rafał Biniek – Priester der Diözese Gliwice (Polen), Dr. theol., Promotion in Fundamentaltheologie an der Julius-Maximilian-Universität Würzburg (2016), jetzt Habilitand im Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Kaplan im Seelsorgebereich Bamberg-Ost (Erzdiözese Bamberg). Doktorarbeit: *Theologie und Praxis des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Zum Primat des Bischofs von Rom im Denken und Handeln des Theologen auf dem Papstthron*, Peter Lang: Frankfurt a. Main 2017.

[1] Vgl. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 2012, s. 26–28.

[2] Vgl. G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987, s. 22–23.

[3] Vgl. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie,* s. 60–67.

[4] Vgl. G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 24–27.

ökumenisches kontroverses Thema darstellt[5]. Auch die gegenwärtige katholische Theologie distanziert sich zunehmend von dieser Form der natürlichen Theologie und versucht, sie im Sinne der ökumenischen Annäherung neu zu konzipieren (vgl. die Neuentwürfe von Romano Guardini, Gottlieb Söhngen, Karl Rahner und Eugen Biser)[6]. Georg Kraus schlägt sogar vor, „den Begriff der natürlichen Theologie überhaupt aufzugeben und ihn von der Sache her durch den Begriff 'verifikative Theologie' zu ersetzen"[7].

Der vorliegende Beitrag postuliert einen anderen Weg zur Lösung des Problems der natürlichen Theologie, der von der Frage nach dem theologischen Naturbegriff ausgeht. Nach den einleitenden Gedanken zur Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Natur" werden zwei grundlegende Auffassungen von der Natur in der Theologie dargestellt, nämlich der Begriff der Natur als Gegensatz zur Gnade (im Sinne des Dualismus von „Natürlichem" und „Übernatürlichem") und das Verständnis der Natur als Schöpfung, das nach der Auffassung des Verfassers dem christlichen Glauben besser entspricht und die Basis für einen erneuerten Begriff der natürlichen Theologie bilden kann. Bei diesem Vorschlag, der bewusst im Gegensatz zum traditionellen Verständnis dieser Disziplin als einer philosophischen Gotteslehre konzipiert wird, handelt es sich um ein explizit theologisches Vorhaben, das als Teilbereich der Fundamentaltheologie betrieben werden und nach den rationalen Argumenten für die Plausibilität des christlichen Gottesglaubens in der als Schöpfung verstandenen Natur suchen soll, ganz im Sinne von Röm 1,20 („Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit")[8]. Wegen der Probleme, die aus der Vorbelastung des Begriffs der natürlichen Theologie und ihrer klassischen Verortung als philosophische Gotteslehre hervorgehen können, stellt der Verfasser am Ende des Beitrags die Frage nach einer möglichen Umbenennung der von ihm postulierten erneuerten Form der natürlichen Theologie, die zugleich als Einladung zur weiteren Diskussion dienen soll.

VIELDEUTIGKEIT DES WORTES „NATUR"

Es gibt wenige Wörter, die in so vielen unterschiedlichen Bedeutungen und Kontexten verwendet werden wie der Begriff „Natur". Sehr oft wird er von seinen zahlreichen Gegenbegriffen her verstanden: Natur und Geschichte, Natur und Kultur, Natur und Geist, Natur und Kunst, Natur und Technik, Natur und Gnade bzw. Offenbarung usw. Von der Alltagssprache über Kunst, Naturwissenschaften bis hin zu Philosophie und Theologie – in all diesen Bereichen wird von Natur gesprochen, wobei der Inhalt dieses Begriffs jeweils ein anderer ist. Auch innerhalb der verschie-

[5] Vgl. ebd., s. 73–135 (zu Barth) und s. 256–375 (zu Positionen anderer evangelischen Theologen, die sich zwar im Gegensatz zu Barth um eine ökumenische Annäherung bei diesem Thema bemühen, aber die neuscholastische Gestalt der natürlichen Theologie konsequent ablehnen).

[6] Vgl. ebd., s. 137–255.

[7] Ebd., s. 465.

[8] Zitiert nach der Einheitsübersetzung von 1980.

denen Kontexte bzw. Disziplinen kann man oft von mehreren Naturverständnissen sprechen, die sich im Laufe der Geschichte mehrfach verändert haben. Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich und auch nicht nötig, diese Problematik ausführlich zu erforschen und darzulegen. Die Literatur zu diesem Thema ist sehr umfangreich[9]. Ich möchte nur kurz einige Aspekte erwähnen, die für die Gottesfrage und das Problem der natürlichen Theologie relevant sind.

Der Begriff „Natur" entstammt der Alltagssprache, wo er zunächst das vom Menschen nicht Gemachte bezeichnet. Nach Petra Kolmer ist das ein quantitativer Naturbegriff[10]. Zu der so verstandenen Natur kann der Mensch – je nach seinem Selbstverständnis – in zweierlei Verhältnis stehen: er kann entweder der Natur gegenüberstehen oder als ein Teil der Natur betrachtet werden. Im Rahmen dieses Naturbegriffs sind auch verschiedene Auffassungen vom Ursprung der Natur möglich. Man kann ihre Entstehung als Zufall bzw. als „Resultat einer umfassenden, sich innerweltlichen Ursachen verdankenden Entwicklung"[11] (Stichwort: Evolutionstheorie) deuten oder sie dem Wirken eines göttlichen Schöpfers zuschreiben[12]. An dieser Stelle ist darauf zu verweisen, dass der Begriff der Schöpfung, dem wir später mehr Aufmerksamkeit schenken werden, nicht nur zur Sprache der Theologie gehört, sondern auch als philosophischer Gedanke entwickelt werden kann[13].

Außer dem quantitativen gibt es auch einen qualitativen Naturbegriff, der als Synonym des Wortes „Wesen" betrachtet werden kann. Demnach ist die Natur „das, was einem Seienden selbst auf unveränderliche Weise zukommt"[14]. In diesem Zusammenhang kann von der Natur der verschiedenen Dinge, Pflanzen oder Tiere sowie von menschlicher und göttlicher Natur die Rede sein. Das Seiende kann als „natürlich" bezeichnet werden, insofern es zu dem wird, was es „von Natur aus" ist: Stein, Blume, Löwe, Mensch usw.[15]. Der quantitative Naturbegriff bildet eine Grundlage für das theologische Verständnis der Natur als Gegensatz zur Gnade.

Bevor wir aber zur näheren Betrachtung der beiden angedeuteten theologischen Auffassungen von Natur übergehen können, muss auf die verschiedenen Kontexte hingewiesen werden, in denen der Ausdruck „Natur" – jeweils mit einer anderen

---

[9] Siehe z. B. folgende Sammelbände: C. Burrichter, R. Inhetveen, R. Kötter (Hg.), *Zum Wandel des Naturverständnisses*, Paderborn 1987; O. Schwemmer (Hg.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main 1987, 2. Auflage 1991; H.-D. Weber (Hg.), *Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs* (Konstanzer Bibliothek 13), Konstanz 1989; L. Honnefelder (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg/München 1992.

[10] Vgl. P. Kolmer, *Warum Streit um die Evolutionstheorie? Anmerkungen zur Vereinbarkeit von Glauben und Wissen*, in: ders./K. Köchy (Hg.), *Gott und Natur. Philosophische Positionen zum aktuellen Streit um die Evolutionstheorie*, Freiburg/München 2011, s. 13–50, hier: s. 33.

[11] L. Honnefelder, *Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie – konkurrierende Weltdeutungen oder Antworten auf unterschiedliche Fragen*, in: P. Kolmer/K. Köchy, *Gott und Natur*, s. 51–63, hier: s. 51.

[12] Vgl. ebd., s. 58.

[13] Siehe dazu: G. Scherer, *Welt – Natur oder Schöpfung?*, Darmstadt 1990.

[14] P. Kolmer, *Warum Streit um die Evolutionstheorie?*, s. 33.

[15] Vgl. J. H.J. Schneider, *Natur. I. Philosophisch*, in: *LThK*^{3} (Sonderausgabe 2006), Bd. 7, s. 662–664, hier: s. 663.

Bedeutung – in der theologischen Sprache verwendet wird. Raphael Schulte zählt dabei folgende Themenbereiche und die ihnen angehörende Naturbegriffe auf[16]:

- die „gängige" Theologie, in der „Natur" vor allem als „ein von der 'Gnade' her gewonnener Restbegriff" funktioniert;
- die Moraltheologie, in der „Natur" unter ethischem Aspekt, im Zusammenhang mit dem Begriff „Naturrecht", verhandelt wird[17];
- die Trinitätslehre, wo das eine Wesen Gottes auch als „Natur" bezeichnet wird, im Gegensatz zum Begriff „Person": Gott ist eines Wesens (bzw. einer Natur), aber in drei Personen;
- die Christologie, wo die Situation gerade umgekehrt ist: Jesus Christus wird als eine Person (der menschgewordene Sohn und Logos) dargestellt, in der die beiden Naturen (die göttliche und die menschliche) im Rahmen der hypostatischen Union eine Einheit bilden;
- der Bereich der „allgemeinen theologischen Rede", in dem „Natur" – ähnlich wie im alltäglichen Sprachgebrauch – als „Gesamtwirklichkeit" verstanden wird, und zwar im Sinne von dem, was „menschlicher Erkenntnis und Tätigkeit *zuvor* ist"[18].

Im letzten Zusammenhang unterscheidet Schulte zwischen der positiven Verwendung des Ausdrucks „Natur" als Synonym von „Schöpfung" bzw. „dem Geschaffenen" und der schon in der Bibel begegnenden negativen Verwendung von Natur im Sinne von „Welt" im pejorativen Verständnis (z. B. in johanneischen Schriften des NT), die zur Abwertung der Natur und zur Gegenüberstellung von „Natur" und „Gnade" bzw. von „Natürlichem" und „Übernatürlichem" führt. Zu dieser Auffassung gehört auch der Begriff „Erlösung" im Sinne von Überwindung bzw. Ersetzung der von der Sünde verdorbenen Natur[19].

NATUR ALS GEGENSATZ ZUR GNADE UND DIE „TRADITIONELLE" NATÜRLICHE THEOLOGIE

Walter Kasper hat 1990 geschrieben, dass die Dualität von Natur und Gnade „zum Proprium und Specificum, ja zum Wesensbegriff des Christentums selbst" gehöre[20]. In der dritten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* wird diesem Thema ein ziemlich langer eigener Artikel gewidmet[21]. Viele Theologen haben sich in zahlreichen Veröffentlichungen mit diesen beiden Begriffen und ihrem Verhältnis zueinander beschäftigt[22]. Man kann im Rahmen dieses Beitrags nicht alle Einzel-

[16] Vgl. R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe. Natur in der Perspektive der Theologie*, in: L. Honnefelder (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, s. 191–227, hier: s. 191–194.

[17] So z. B. bei: W. Korff, *Natur/Naturrecht*, in: *NHThGr* 3, hrsg. von P. Eicher, München 1985, s. 182–195.

[18] R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe*, s. 193.

[19] Vgl. ebd., s. 194.

[20] W. Kasper, *Natur – Gnade – Kultur*, in: *ThQ* 170 (1990), s. 81–97, hier: s. 83.

[21] Siehe: E.-M. Faber, *Natur und Gnade*, in: *LThK*[3] (Sonderausgabe 2006), Bd. 7, s. 667–671.

[22] Siehe z. B.: K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in: ders., *Schriften zur Theologie I*, 4. Auflage, Einsiedeln 1960, 323–345; U. Kühn, *Natur und Gnade. Untersuchungen*

heiten besprechen, sondern nur das aus diesem theologischen Modell resultierende Naturverständnis zusammenfassend darlegen.

Wie schon angedeutet wurde, bildet der qualitative Naturbegriff die Grundlage für die Auffassung von Natur als Gegensatz zur Gnade. Gemeint ist hier die menschliche Natur, die entweder das Wesen des von Gott geschaffenen Menschen oder – vor allem in der augustinischen und später der reformatorischen Tradition – das Wesen des gefallenen, d. h. von der Sünde und ihrer Konsequenzen gezeichneten Menschen[23] bedeutet. Erst in der Neuzeit begegnet die Auffassung von Natur als „das, was einem Wesen von sich her eignet", die den Gottesbezug völlig ausklammert[24]. Man spricht in diesem Zusammenhang von der *natura pura* – der „reinen Natur" – die das Menschsein in jenem Grundbestand bezeichnet, „welcher zur eigenen Integrität der Gnade nicht bedarf"[25].

Wenn die Natur als Gegensatz zur Gnade verstanden werden soll, muss zunächst geklärt sein, was man unter „Gnade" versteht. Nach dem *Lexikon für Theologie und Kirche* ist dieser Ausdruck „der Inbegriff der göttlichen Zuwendung zum Menschen, die sich in Jesus Christus verleiblicht und im Hl. Geist als Gabe zuinnerst mitteilt, und der daraus erwachsenden Beziehung zwischen Gott und Mensch"[26]. Es wird dabei zwischen ungeschaffener Gnade (*gratia increata*) und geschaffener Gnade (*gratia creata*) unterschieden. Der erste Begriff bezeichnet Gott selbst im Ereignis seiner Selbstmitteilung, die sich in Schöpfung, Erlösung, Heiligung und Versöhnung vollzieht. Mit der *gratia creata* sind hingegen die Bedingungen gemeint, die Gott im Menschen in Sündenvergebung, Rechtfertigung und Neuschöpfung hervorbringt, damit der Mensch die Selbstmitteilung Gottes aufnehmen und die Gemeinschaft mit Gott realisieren kann[27].

Die Geschichte der theologischen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Natur und Gnade ist sehr lang, aber wir konzentrieren uns vor allem auf die neuscholastische Theologie, in der der Begriff der Natur als Gegensatz zur Gnade besonders deutlich hervortritt und als Grundlage der natürlichen Theologie fungiert. Für das neuscholastische Denken ist die „Zwei-Stockwerk-Lehre" von entscheidender Bedeutung, die in der Aufteilung der Wirklichkeit in zwei eigenständige, in sich geschlossene und sich selbst genügende Seinsbereiche der Natur und des Übernatürlichen, das mit Gnade identifiziert wird, besteht. Bei manchen Autoren (z. B. bei Matthias Joseph Scheeben) ist sogar von „Übernatur" die Rede, was die Verselbständigung der beiden

zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1961; W. Simonis, *Natur und Gnade*, in: Cath(M) 19 (1965), s. 310–324; T. Koch, *Natur und Gnade. Zur neueren Diskussion*, *KuD* 16 (1970), s. 171–187; H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, 2 Bde, übers. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1971; 2. Auflage 2006–2007; D. Berger, *Natur und Gnade in systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998.

[23] E.-M. Faber, *Natur und Gnade*, s. 667–668.

[24] Ebd., s. 668.

[25] Ders., *Natura pura*, in: *LThK*[3] (Sonderausgabe 2006), Bd. 7, s. 671–672.

[26] Ders., *Gnade. VI. Systematisch-theologisch*, in *LThK*[3] (Sonderausgabe 2006), Bd. 4, s. 779–785.

[27] Vgl. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, 5. Auflage, Freiburg im Breisgau 2003, s. 771–772.

ontologischen Ordnungen zum Ausdruck bringt. Die Gnade spielt dabei die Rolle des Überbaus: sie ist die seinshafte Ergänzung und Vollendung der Natur[28].

Gerhard Ludwig Müller stellt – unter Berufung auf Scheeben – das neuscholastische Verständnis der beiden Begriffe folgendermaßen dar: „*Natur* ist das, was zur Anlage der geistigen Kreatur hinzugehört, was aus ihr hervorgeht oder von ihr legitim beansprucht werden kann, also konstitutiv, konsekutiv und exigitiv zum Menschen gehört (…). 'Übernatürlich' ist jene heilig machende Gnade, durch welche der Mensch so sehr über seinen Stand hinaus erhoben wird, dass er durch Annahme an Kindes Statt Gotteskind zu nennen ist und so jene Glücksseligkeit zu erlangen vermag, die in der unmittelbaren Gottesschau besteht und alle natürlichen Fähigkeiten des Menschen übersteigt"[29].

Der letzte Gedanke führt unmittelbar zum weiteren wichtigen Element des neuscholastischen Denkens, das für das Problem der natürlichen Theologie von großer Tragweite ist. Im Bereich der Erkenntnis bildet die Vernunft die natürliche Fähigkeit des Menschen, mit der er natürliche Wahrheiten erkennt. Die Unterscheidung von Natur und Übernatürlichem impliziert aber die Annahme der Existenz der übernatürlichen Wahrheiten, die nur auf übernatürliche Weise erkannt werden können. Deswegen entspricht der oben beschriebenen doppelten ontologischen Ordnung im neuscholastischen Denken eine doppelte gnoseologische Ordnung, die aus zwei eigenständigen Erkenntnisweisen besteht: der Vernunft auf der natürlichen und dem Glauben auf der übernatürlichen Ebene. Dabei gilt das folgende Funktionsverhältnis der beiden Ordnungen: „Die Vernunft geht logisch als Möglichkeitsbedingung dem Glaubensakt (*fides qua*) voraus, d. h. die Vernunft liefert die preambula fidei, die als Glaubensbegründung apologetisch einzusetzen sind. Sachlich ist die Vernunft der Autorität des Glaubens untergeordnet: Philosophie als ancilla theologiae"[30]. Auf der Grundlage dieser Erkenntnislehre, die wiederum aus der Trennung von Natur und Gnade und dem damit gewonnenen Naturbegriff abgeleitet wird, basiert die neuscholastische natürliche Theologie im Sinne einer rein philosophischen Gotteslehre, die Gott nur mit Hilfe der natürlichen menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkennen bzw. beweisen soll.

Die neuscholastische natürliche Theologie wurde lehramtlich bestätigt vom Ersten Vatikanischen Konzil, das die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis vertritt. In der Glaubenskonstitution „Dei Filius" heißt es: „Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann (…)"[31]. Den Gegenstand der natürlichen Gotteserkenntnis bilden demnach die Existenz Gottes und zwei Bestimmungen Gottes: Gott als Ursprung und Ziel, d. h. als die kausale und finale Ursache alles Seienden. Der so verstandene Gott kann vom natürlichen Licht der menschlichen Vernunft erkannt werden mit Hilfe der Schlussfolgerung vom Geschaffenen auf den Schöpfer. Wichtig ist dabei,

[28] Vgl. G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 43; E.-M. Faber, *Natur und Gnade*, s. 670.

[29] G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, s. 126.

[30] G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 44–45.

[31] Erstes Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution „Dei Filius" über den katholischen Glauben* (24. April 1870), in: *DH* 3000–3045, hier: 3004.

dass das Konzil nur von einer prinzipiellen Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Gotteserkenntnis spricht, d. h. nur von einer Möglichkeit, nicht von der konkreten Verwirklichung der natürlichen Gotteserkenntnis[32].

Die traditionelle natürliche Theologie neuscholastischer Prägung wurde von Karl Barth und anderen evangelischen Theologen kritisiert und abgelehnt. Wie schon am Anfang angemerkt wurde, war diese Kritik im Wesentlichen auch von manchen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts geteilt, die sich um eine Annäherung mit den Positionen der evangelischen Theologie in dieser kontroversen Frage bemüht haben. Die Kritik betrifft vor allem die schon erwähnte „Zwei-Stockwerk-Lehre", d. h. die strenge Trennung von Natur und Gnade, die als eigenständige Wirklichkeitsbereiche verstanden wurden, und die daraus hervorgehende Auffassung, dass die natürliche Theologie als „systematisch reflektierte Gotteserkenntnis, die der Mensch durch seine natürliche Vernunft erreicht", von Offenbarung und Glaube im übernatürlichen Sinn völlig unabhängig ist und ihnen vorausgeht[33]. Die Kritiker verweisen auf „die gegenseitige Integration von Natur und Gnade" (G. Söhngen)[34] und betonen, dass nur der personale Akt des Glaubens – verstanden als Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung – eine wahre Gotteserkenntnis verwirklichen kann[35]. Zugleich aber weisen sie der Vernunft bzw. dem Denken eine begrenzte positive Rolle für die Gotteserkenntnis des Glaubens zu[36]. Emil Brunner spricht in diesem Zusammenhang sogar von der Schöpfungsoffenbarung, die er einerseits „christliche theologia naturalis" nennt[37], andererseits aber von der natürlichen Theologie im traditionellen Sinn streng unterscheidet[38]. Diese und ähnliche Ansätze beinhalten viele wertvolle Elemente, aber sie bilden meines Erachtens keine befriedigende Lösung des Problems, denn sie konzentrieren sich auf die Kritik der neuscholastischen Konzeption der natürlichen Theologie bzw. die Wahrung ihrer bleibenden Grundanliegen, ohne den Versuch zu unternehmen, den Begriff selbst neu zu definieren und eine erneuerte Form der natürlichen Theologie zu entwerfen, auf welche die Fundamentaltheologie meiner Auffassung nach nicht ganz verzichten kann.

---

[32] Vgl. G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 47–49.

[33] Ebd., s. 25.

[34] G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, s. 169.

[35] Vgl. z. B.: P. Althaus, *Theologie des Glaubens* (1924), in: ders., *Theologische Aufsätze I*, Gütersloh 1929, s. 74–118, hier: 100: „Nur der Glaube ist Gotteserkenntnis".

[36] Romano Guardini spricht in diesem Zusammenhang von „Gedankenwegen zu Gott" (R. Guardini, *Religion und Offenbarung I*, Würzburg 1958, s. 191), Gottlieb Söhngen von nachträglicher und begrenzter Funktion der Gottesbeweise für den Glauben (vgl. G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, s. 158), Paul Althaus von „Gotteserweisen" (P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1966, s. 76) und Georg Kraus von der „nachfolgenden vernünftigen Bewahrheitung des Glaubens" (G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 464).

[37] E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Zürich 1934; 2. Auflage 1935, s. 60.

[38] Ders., *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Gotteserkenntnis*, Zürich 1941; 2. Auflage 1961, s. 80.

NATUR ALS SCHÖPFUNG UND DIE „ERNEUERTE" FORM DER NATÜRLICHEN THEOLOGIE

Bei vielen Autoren werden „Natur" und „Schöpfung" als Alternativbegriffe dargestellt, die zu unterschiedlichen Weltsichten gehören[39]. In der Alltagssprache werden sie hingegen oft als Synonyme verwendet. Wenn jemand z. B. von der Schönheit der Natur redet, bedeutet es nicht, dass er den Schöpfungsglauben ablehnt. Auch gläubige Menschen sprechen von der Natur und meinen damit das, was nicht von Menschen gemacht, sondern – ihrer Glaubensüberzeugung entsprechend – von Gott geschaffen worden ist. Meines Erachtens zeigt dieser Sprachgebrauch, dass es nicht nötig ist, auf den Naturbegriff zu verzichten, um dem Schöpfungsgedanken Platz zu machen. Diese Notwendigkeit besteht nur dann, wenn man das neuzeitliche Naturverständnis[40] für den einzig gültigen Naturbegriff hält. Die einleitenden Gedanken von der Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Natur" haben jedoch deutlich gezeigt, dass von einem solchen einheitlichen Naturbegriff keinesfalls die Rede sein kann. Deswegen halte ich es für durchaus möglich, den theologischen Naturbegriff im Sinne des Schöpfungsglaubens zu modifizieren bzw. wiederzugewinnen[41] und dadurch vom Naturverständnis der neuzeitlichen Philosophie zu unterscheiden. Es handelt sich dabei um eine dem christlichen Glauben entsprechende Form des quantitativen Naturbegriffs. Es geht freilich nicht darum, in der Sprache der Theologie auf den qualitativen Naturbegriff völlig zu verzichten. Es gibt ja mehrere Ausdrücke, die in verschiedenen Kontexten verschiedene Bedeutungen haben. Dazu gehört sogar das Wort „Theologie", das entweder „Gott-Rede" (direkte Theologie) oder „Rede von Gott" (reflexive Theologie) besagen kann[42]. Das eine schließt das andere nicht aus. Das Gleiche gilt meiner Auffassung nach auch für den theologischen Naturbegriff.

Was bedeutet es, wenn man Natur theologisch als Schöpfung bezeichnet? Diese Frage beantwortet sehr ausführlich der schon zitierte Beitrag von Raphael Schulte. Ich möchte mich im Folgenden auf seine Überlegungen berufen und sie nur zusammenfassend darstellen.

Schulte geht davon aus, dass „Natur" als Geschaffenes zu bezeichnen und „aus diesem Geschaffen-Sein zuerst zu begreifen" ist[43]. Weiter versucht er, das genuin

---

[39] Vgl. R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen,* Würzburg 1940, s. 13: „Die Welt ist nicht 'Natur' sondern Schöpfung; Schöpfung im reinen Sinn des durch freie Tat hervorgebrachten Werkes. Sie ist nichts 'Natürliches', Selbstverständliches, sich durch sich selbst Rechtfertigendes, sondern bedarf der Begründung; und begründet wird sie von der Instanz her, die sie nach Wesen und Wirklichkeit geschaffen hat". Auch Georg Scherer geht in seinem schon erwähnten philosophischen Versuch von der Gegensätzlichkeit der beiden Begriffe aus, wovon der Titel seines Buches zeugt: G. Scherer, *Welt – Natur oder Schöpfung*?

[40] Vgl. : E.-M. Faber, *Natur und Gnade*, s. 669: „In der Neuzeit richtet sich das Interesse darauf, die menschliche Natur, wie sie in sich steht, ohne Herkunft von und Hinordnung auf Gott zu bedenken". Das Gleiche gilt auch für andere Naturobjekte: ihr natürlicher Charakter bedeutet demnach, dass sie „von Natur aus" – ohne irgendwelchen Bezug auf Gott – so sind, wie sie sind.

[41] An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass das Verständnis der Natur als Schöpfung der christlichen Theologie nicht fremd ist, wovon z. B. das scholastische Denken zeugt. Vgl. ebd.

[42] Vgl. W. Klausnitzer, *Grundkurs Katholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien*, Innsbruck 2002, s. 10–18.

[43] R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe*, s. 201.

christliche Verständnis von Schöpfung herauszuarbeiten. Er betont, dass die Schöpfungsaussage eine Glaubensaussage über die Gegenwart ist: „über das, was *jetzt* der Fall und im Glauben erfasst ist"[44]. Es handelt sich dabei um ein von Gott allein vollzogenes und mit keinem Tun bei den Geschöpfen vergleichbares Wirken Gottes[45], das in der *creatio ex nihilo* besteht. Diese Formel besagt zunächst, dass Gott der einzige Urheber alles Geschaffenen ist. Daraus geht hervor, dass das Schöpfungswerk „kein Vorgang innerhalb eines schon ablaufenden Geschehens" ist[46]. Die so verstandene Schöpfung hat ihren Ursprung in der Freiheit der Liebe Gottes und geschieht in und durch sein Wort, besitzt also zugleich einen Offenbarungscharakter[47] – was für das Problem der natürlichen Theologie von entscheidender Bedeutung ist.

Aus dem oben geschilderten christlichen Schöpfungsglauben versucht Schulte ein christliches Naturverständnis zu entwerfen. Er besteht aus vier Elementen: 1) Natur als „Vorgegebenes" (d. h. als „das, was die Welt ist *vor* der menschlichen Erkenntnis und Tätigkeit"[48]), das einen Geschenkcharakter hat[49]; 2) Natur als „Vor-Gabe" (im Sinne der Bestimmbarkeit, d. h. der „wesensbestimmten spontanen Verwirklichungskraft in Bezug auf das eigene Sein wie das des anderen, und das innerhalb vor-gegebener Gesetzlichkeit"[50]) und „Vor-Bedingung" für personales Freiheitshandeln[51]; 3) Natur als „Vor-Rede" (im Sinne der Symbolfähigkeit: Die Natur-Dinge haben zwar ihre je eigene Bedeutung, sind aber zugleich „offen dafür, dass ihnen *neue* Bedeutung in einem *neuen* Zusammenhang eingegeben werden können"[52]); und 4) Natur als „bestimmtes und zugleich bestimmbares Mit-Wirk-Prinzip für Geschehen/Geschichte"[53] (nicht nur die Welt- und Menschheitsgeschichte, sondern auch die Heilsgeschichte[54]). Seine Überlegungen schließt Schulte mit der folgenden Feststellung ab: „Von daher gesehen, hat es allen Grund, auch der 'Natur' jenes Von-Gott-geliebt-Sein anzusprechen, das wir für alles Erschaffene haben herausstellen können. Deswegen nimmt auch 'Natur' an jedem Miteinander bleibend teil, das Gott, der Schöpfer, in seinem Schöpfungsentschluss und Schöpfungswort begründet hat. Dieses Wissen um das prinzipielle Miteinander bei und in Gott alles

[44] Ebd., s. 203. Hervorhebung: R. S.

[45] Vgl. ebd., s. 204–205.

[46] Ebd., s. 205–206. Vgl. auch: H. Kessler, *Gott – warum er uns nicht loslässt*, Kevelaer 2016, s. 17: „Wer nach Gott fragt, fragt – recht verstanden – nicht zurück nach einer ersten Ursache, fragt nicht nach dem ersten Glied einer Kette von Ursachen, sondern er fragt nach dem *Grund der ganzen Kette*, also nach dem, was die Kette als ganze begründet und trägt – und zwar in jedem ihrer Zustände (…)". Hervorhebung: H. K.

[47] Vgl. R. Schulte, *Natur als (Auf-)Gabe*, s. 206–209.

[48] Ebd., 213. Hervorhebung: R. S.

[49] Vgl. ebd., s. 213–218.

[50] Ebd., s. 218.

[51] Vgl. ebd., s. 219.

[52] Ebd., s. 222.

[53] Ebd., s. 224.

[54] Vgl. ebd., s. 225, wo der Autor von der Mitwirkung der Natur im Werk der Erlösung und im sakramentalen Heilsgeschehen spricht. Damit ist die Trennung von „Natur" und „Gnade" definitiv aufgehoben. Natur als Schöpfung bildet keinen Gegensatz zur Gnade, sondern „wird zum Mit-Wirk-Prinzip im Gnadengeschehen erhoben" (ebd.).

Erschaffenen lässt wiederum auf neue Weise den Wert von ‘Natur’ begreifen und im tatsächlichen Leben beachten”. Diesen Gedanken kann ich nur zustimmen. Zugleich eröffnen sie neue Perspektiven für eine erneuerte Form christlicher natürlicher Theologie, die im Folgenden in groben Zügen dargestellt wird.

Ich plädiere dafür, die christliche natürliche Theologie von der philosophischen Gotteslehre zu unterscheiden. Bei meinem Entwurf handelt es sich – im Gegensatz zur traditionellen natürlichen Theologie – um ein theologisches Projekt, das als Teil der Fundamentaltheologie betrachtet werden kann. Wenn die Theologie als Glaubenswissenschaft verstanden wird[55], kann die natürliche Theologie keinesfalls eine vom christlichen Gottesglauben unabhängige Gotteserkenntnis bzw. eine systematische Reflexion über eine solche „natürliche” Gotteserkenntnis sein. Sie kann nicht von einem abstrakten philosophischen Gottesbegriff (Stichwort: „Gott der Philosophen”) ausgehen, sondern nach den Argumenten für die Existenz des wahren, lebendigen Gottes suchen, der sich in der Geschichte Israels und vor allem in Jesus Christus den Menschen offenbart hat und an den die Christen glauben. Damit ist klar, dass die christliche natürliche Theologie dem Glauben nicht vorausgehen kann, sondern umgekehrt im Glauben ihre wichtigste Voraussetzung hat – was freilich nicht ausschließt, dass die von ihr entwickelten Argumente einem Suchenden, aber noch Ungläubigen helfen können, sich für den christlichen Glauben zu entscheiden.

Die hier vorgeschlagene Form der christlichen natürlichen Theologie unterscheidet sich von den anderen Lehrstücken der Fundamentaltheologie dadurch, dass ihr *locus theologicus* in erster Linie nicht die positive Offenbarung in der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition ist, sondern die Schöpfungsoffenbarung[56]. Ihr Ziel soll darin bestehen, ausgehend von der als Schöpfung verstandenen Natur nach Argumenten für die Existenz Gottes zu suchen und sie systematisch zu reflektieren. Diese Auffassung geht vom oben dargelegten genuin christlichen Verständnis von Schöpfung aus, nach welchem sie einen Offenbarungscharakter besitzt. Es handelt sich also um keine von der Offenbarung unabhängige und ihr vorausgehende Gotteserkenntnis, so wie sie im Rahmen der neuscholastischen natürlichen Theologie entwickelt wurde, sondern um eine Gotteserkenntnis des Glaubens, die von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung ausgeht.

Im Rahmen der oben genannten Zielsetzung könnten sowohl die traditionellen Gottesbeweise neu reflektiert, als auch neue entwickelt werden, und zwar unter der Voraussetzung, dass sie nicht im Sinne der empirischen Beweise, sondern als Argumente und Hinweise für die Existenz Gottes bzw. für die Rationalität und Plausibilität des christlichen Gottesglaubens verstanden werden verstanden werden. Es war ein großes Missverständnis der traditionellen natürlichen Theologie, zu behaupten, die Existenz Gottes mit letzter Sicherheit beweisen zu können. Wäre es gelungen, könnte nicht mehr vom Glauben die Rede sein, sondern nur vom Wissen. Nein, der

[55] Vgl. W. Klausnitzer, *Grundkurs Katholische Theologie*, s. 17–18.

[56] Siehe dazu: H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln 1985, s. 168–183; G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, s. 157–158. Andere Autoren sprechen in diesem Zusammenhang auch von Werkoffenbarung (vgl. G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, s. 206), Ur-Offenbarung (vgl. P. Althaus, *Ur-Offenbarung*, in: Luthertum 46 (1935), s. 4–32 bzw. universaler Grundoffenbarung (so z. B. Paul Tillich, vgl. G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 321–323).

Glaube an Gott – genauso wie der Atheismus als seine Ablehnung – ist kein beweisbares Wissen im Sinne der Naturwissenschaften, sondern er bleibt eine Option, eine persönliche Entscheidung des ganzen Menschen – oder, mit den Worten von Hans Kessler, „eine (existenziell verankerte) Deutung des Ganzen der Wirklichkeit"[57]. Diese Entscheidung soll aber rational verantwortbar und plausibel, d. h. von gut begründeten vernünftigen Argumenten gestützt sein. Solche Argumente, die von der als Schöpfung verstandenen Natur ausgehen, zu der freilich auch der Mensch als Geschöpf Gottes gehört, zu suchen und zu reflektieren, wäre die erste Aufgabe für die hier beschriebene christliche Form natürlicher Theologie. Ein gutes Beispiel eines solchen Versuchs bildet der erste Teil des schon erwähnten Buches von Kessler, in dem er einige Argumente für die Annahme Gottes als Urgrund oder Schöpfer der Welt darlegt, die von der Erfahrung der Kontingenz, der unbegrenzter Welt-Offenheit des Menschen und vieler extremer Unwahrscheinlichkeiten am Anfang der Evolution, ohne die Entstehung des Lebens und des Menschen nie möglich geworden wären, ausgehen[58]. Man braucht nicht hinzufügen, dass es nur eine kleine Auswahl von sehr vielen möglichen Argumentationswegen ist.

Das letzte Argument von Kessler zeigt, dass im Rahmen der christlichen natürlichen Theologie, die vom Verständnis der Natur als Schöpfung ausgeht, der Dialog mit den Naturwissenschaften und die Berücksichtigung ihrer Errungenschaften eine wichtige Rolle spielen muss. Dieser Dialog kann an manchen Stellen zur notwendigen Korrektur oder sogar zum notwendigen Verzicht auf manche Argumente führen, die sich angesichts des aktuellen wissenschaftlichen Weltbilds als unhaltbar erweisen. Umgekehrt können aber die Ergebnisse der Naturwissenschaften auch die Formulierung neuer Argumente für die Existenz Gottes ermöglichen – ein Beispiel dafür ist die Feinabstimmung der vielen Naturkonstanten in den ersten Nanosekunden nach dem Urknall, ohne die kein Leben im Kosmos entstehen könnte[59]. Freilich kann die Kosmologie dieses Faktum nicht im Sinne des Gottesglaubens interpretieren (es wäre eine gewaltige Grenzüberschreitung), das von ihr gelieferte Wissen kann jedoch der natürlichen Theologie helfen, ein solches Argument zu formulieren und zu begründen. Dieser Ansatz ist u. a der von Michał Heller vorgeschlagenen Theologie der Wissenschaft sehr nahe[60]. Er verlangt freilich neben der theologischen Kompetenzen auch gute Kenntnisse über den neuesten Stand der einzelnen Naturwissenschaften.

Neben dem Gespräch mit den Naturwissenschaften bildet heutzutage auch die Auseinandersetzung mit dem Atheismus und den von ihm entwickelten Argumenten

---

[57] H. Kessler, *Gott – warum er uns nicht loslässt*, s. 15.

[58] Vgl. ebd., s. 19–25. Das Ergebnis dieser Überlegungen fasst der Autor mit folgenden Worten zusammen: „Der Gottesglaube hat für seine Annahme eines göttlichen Ursprungs keine schlechten Argumente. Dieser Glaube wurzelt in Erfahrungen und – er kann sich im Leben als tragfähig bewähren. Es ist nicht unvernünftig, an Gott als Ursprung oder Schöpfer der Welt zu glauben. Aber es bleibt ein Glaube (eine Entscheidung ohne letzte beweisbare Sicherheit, kein arrogantes Besserwissen, aus dem man absolute Geltungsansprüche gegen andere ableiten dürfte)" (ebd., s. 24–25).

[59] Vgl. ebd., s. 22.

[60] Siehe dazu: M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, in: J. Mączka, P. Urbańczyk (Hg.), *Teologia nauki*, Kraków 2015, s. 13–22; W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.

gegen die Existenz Gottes eine weitere wichtige Aufgabe für die Fundamentaltheologie, die im Rahmen der in diesem Beitrag postulierten christlichen natürlichen Theologie erfüllt werden kann. Dieser Ansatz ist wiederum der von Eugen Biser postulierten hermeneutischen Glaubensverantwortung nahe[61]. Seiner Auffassung nach muss der Glaube „im Interesse des Selbsterweises" auf die Einwände und Bedenken des Unglaubens bzw. des Atheismus eingehen und sich auf diese Weise nach außen hin verantworten[62]. Bei vielen Autoren kann man schon solche Versuche finden[63]. Im Rahmen der christlichen natürlichen Theologie kann man sie mit anderen positiven Argumenten für die Existenz Gottes aus der als Schöpfung verstandenen Natur verbinden.

Wie die dargestellten Beispiele zeigen, handelt es sich bei meinem Vorschlag keineswegs um etwas Neues und in der bisherigen theologischen Reflexion Nicht-Vorhandenes. Es geht vielmehr darum, die vielen schon existierenden Ansätze miteinander zu verbinden, in ein Ganzes zu integrieren und weiterzuentwickeln sowie neue Versuche zu ermöglichen, und zwar Im Rahmen eines explizit theologischen Projekts innerhalb der Fundamentaltheologie. Der gemeinsame Nenner ist dabei die Offenbarung Gottes in der als Schöpfung verstandenen Natur als *locus theologicus* und die Aufgabe, auf dieser Grundlage Argumente für die Rationalität und Plausibilität des christlichen Gottesglaubens herauszuarbeiten, systematisch zu reflektieren und darzulegen (rationale Glaubensverantwortung nach innen) sowie einen konstruktiv-kritischen Dialog mit den Naturwissenschaften und dem Atheismus zu führen (rationale Glaubensverantwortung nach außen). Die so verstandene christliche natürliche Theologie ist streng zu unterscheiden von einer philosophischen Gotteslehre, die unabhängig von Glaube und Offenbarung, nur mit den Kräften der natürlichen menschlichen Vernunft die Existenz Gottes zu beweisen versucht. Ihre wichtigste Voraussetzung ist die biblisch gut begründete (vgl. Röm 1,20) Annahme, dass der lebendige Gott sich in der als Schöpfung verstandenen Natur mitteilt, dass diese natürliche Wirklichkeit einen universalen Offenbarungscharakter besitzt – und damit zugleich einen wichtigen Raum für den Dialog mit den Vertretern anderen Religionen und den Atheisten.

Zu beantworten bleibt noch die Frage nach dem Namen der in diesem Beitrag vorgeschlagenen erneuerten Form der natürlichen Theologie. Gegen die Beibehaltung dieser Benennung kann der Einwand erhoben werden, dass dieser Begriff theologiegeschichtlich vorbelastet und mit dem Verständnis der Natur als Gegensatz zu Gnade eng verbunden ist. Deswegen bin ich grundsätzlich offen für einen anderen Namen, der dem in diesem Beitrag dargestellten Versuch besser entspricht. Eine Möglichkeit wäre, auf das Adjektiv „natürlich" zu verzichten und stattdessen von einer „Theologie der Natur" zu reden. Eine Alternative bildet der Begriff „fundamentale Schöpfungstheologie". Es gibt ja schon die fundamentale Christologie und die

[61] Siehe dazu: G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, s. 248–252.

[62] Vgl. E. Biser, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1975, s. 23–24; ders., *Glaubensvollzug*, Einsiedeln 1967, s. 83.

[63] Vgl. z. B.W. Klausnitzer, B. Koziel, *Atheismus – in neuer Gestalt?* (Forum Fundamentaltheologie 1), Frankfurt am Main 2012; D. Kraschl, *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg im Breisgau 2017 – wo der Autor sich mit dem Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs des christlichen Glaubens auseinandersetzt.

fundamentale Ekklesiologie, und diese Teildisziplinen haben andere Zielsetzungen und behandeln andere Themen als ihre gleichnamigen „Schwestern" innerhalb der Dogmatik. Vielleicht ist eine analogische Lösung auch für die Schöpfungstheologie denkbar? Das sind aber nur Vorschläge, die als Einladung zu einer weiteren sprachtheologischen Diskussion verstanden werden können.

FAZIT

Das Ergebnis des vorliegenden Beitrags ist eine Konzeption einer erneuerten Form christlicher natürlicher Theologie, die im Vergleich zu ihrer neuscholastischen Vorgängerin ihren Namen nicht der als Gegensatz zur Gnade konzipierten menschlichen Natur (qualitativer Naturbegriff) verdankt, sondern dem genuin theologischen Naturbegriff, nach welchem die Natur als die Welt des Geschaffenen bzw. als Schöpfung (quantitativer Naturbegriff) verstanden wird. Während die neuscholastische natürliche Theologie versucht hat, nur mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft bzw. unabhängig von Offenbarung und Glaube die Existenz Gottes zu beweisen, geht es bei der in diesem Beitrag vorgeschlagenen erneuerten Form darum, in der als Schöpfung verstandenen Natur nach Argumenten für die Rationalität und Plausibilität des christlichen Gottesglaubens zu suchen, sie systematisch zu reflektieren und darzulegen. Eine weitere wichtige Aufgabe besteht im Dialog mit Naturwissenschaften, den Vertretern der anderen Religionen und den Atheisten, der auf der Grundlage der universalen Offenbarung Gottes in der Schöpfung geführt werden kann. Dieses Gespräch spielt auch für den christlichen Glauben selbst eine wichtige Rolle. Da er mit verschiedenen Einwänden konfrontiert wird, die auch gläubige Christen verunsichern, ist die Glaubensverantwortung nach außen in der heutigen Zeit besonders wichtig. Die erneuerte Form der christlichen natürlichen Theologie, die verschiedene schon im theologischen Disput vorhandene Ansätze zu verbinden und in ein Ganzes zu integrieren sowie neue Perspektiven zu eröffnen vermag, kann dabei einen wichtigen Beitrag leisten.

NATURA JAKO PRZECIWIEŃSTWO ŁASKI LUB NATURA JAKO STWORZENIE? TEOLOGICZNE POJĘCIE NATURY JAKO PUNKT WYJŚCIA TEOLOGII NATURALNEJ

STRESZCZENIE

Pojęcie „teologia naturalna" kojarzy nam się dziś przede wszystkim z jej neoscholastyczną formą, która nie tylko od samego początku była odrzucana przez teologię protestancką, ale spotkała się również z ostrą krytyką wielu współczesnych teologów katolickich. Była ona rozumiana jako dyscyplina filozoficzna, której celem było udowodnienie istnienia Boga i poznanie jego przymiotów wyłącznie za pomocą naturalnego światła ludzkiego rozumu,

niezależnie od objawienia i wiary. Ta tradycyjna teologia naturalna opierała się na rozumieniu natury (ludzkiej) jako przeciwieństwa łaski i związanym z nim podziale rzeczywiści na niezależne od siebie poziomy natury i ponad-natury. W niniejszym artykule zaprezentowana została propozycja odnowionej teologii naturalnej, która opierałaby się na teologicznym rozumieniu natury (świata, całej rzeczywistości) jako stworzenie i tym samym miejsce uniwersalnego objawienia się Boga i byłaby uprawiana w ramach teologii fundamentalnej. Jej zadaniem byłoby poszukiwanie w rozumianej jako stworzenie naturze argumentów przemawiających za racjonalnością i prawdziwością chrześcijańskiej wiary w Boga, systematyczna refleksja nad tymi argumentami, a także prowadzenie w oparciu o nie konstruktywnego dialogu z naukami przyrodniczymi, innymi religiami oraz ateizmem.

NATURE AS THE OPPOSITE OF GRACE OR NATURE AS CREATION? THEOLOGICAL CONCEPT OF NATURE AS THE STARTING POINT OF THE NATURAL THEOLOGY

SUMMARY

Today we associate the term „natural theology" with its neoscholastic form, which was not only rejected by Protestant theology from the beginning, but was also strongly criticized by many contemporary Catholic theologians. It was understood as a philosophical discipline, the purpose of which was to prove the existence of God and to know his qualities only by means of the natural light of human reason, independently of revelation and faith. This traditional natural theology was based on the understanding of (human) nature as the opposite of grace and the division of realities into independent levels of nature and supernature. This article present a proposal for a renewed natural theology, which would be based on the theological understanding of nature (the world, the whole reality) as the creation and thus the place of God's universal revelation. It would be a part of the fundamental theology, whose task would be to search for arguments for the rationality and plausibility of Christian faith in God in the nature, to reflect on them systematically, and to engage in a constructive dialogue with natural sciences, other religions and atheism on their basis.

NATUR ALS GEGENTEIL VON GNADE ODER NATUR ALS SCHÖPFUNG? THEOLOGISCHES NATURKONZEPT ALS AUSGANGSPUNKT DER NATURTHEOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Den Begriff der „Naturtheologie" assoziiert man heutzutage in erster Linie mit seiner neoscholastischen Form, die von Anfang an nicht nur von der protestantischen Theologie abgelehnt wurde, sondern auch auf heftige Kritik von vielen zeitgenössischen katholischen Theologen stieß. Die Naturtheologie wurde als eine philosophische Disziplin verstanden,

deren Ziel war es, die Existenz Gottes zu beweisen und seine Eigenschaften ausschließlich mithilfe der menschlichen Vernunft kennenzulernen, unabhängig von der Offenbarung und dem Glauben. Diese traditionelle Naturtheologie beruhte auf dem Verständnis der (menschlichen) Natur, die gegensätzlich zur Gnade dargestellt wurde, und auf der damit verbundenen Unterscheidung der Wirklichkeit in die voneinander unabhängigen Natur- und Übernaturebenen. Im vorliegenden Artikel wurde ein erneuertes Konzept der Naturtheologie vorgestellt, das auf dem theologischen Verständnis der Natur (gemeint ist die Welt sowie die ganze Wirklichkeit) als Schöpfung basieren und somit in die Idee einer universellen Offenbarung Gottes münden würde. Solch eine Naturtheologie könnte im Rahmen der Fundamentaltheologie betrieben werden. Ihre Aufgabe wäre es, in der als Schöpfung begriffenen Natur nach Argumenten zu suchen, die für Rationalität und Wahrheit des christlichen Glaubens an Gott sprechen würden. Andere Ziele dieser Disziplin wären systematische Reflexion über angeführte Argumente, konstruktiver Dialog mit Naturwissenschaften, anderen Religionen sowie dem Atheismus.

BIBLIOGRAPHIE

Böttigheimer Ch., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 2012.

Faber E.-M., *Natur und Gnade*, in: *LThK*^{3} (Sonderausgabe 2006), Bd. 7, s. 667–671.

Guardini R., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen,* Würzburg 1940.

Honnefelder L., *Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie – konkurrierende Weltdeutungen oder Antworten auf unterschiedliche Fragen*, in: Kolmer P., Köchy K., *Gott und Natur. Philosophische Positionen zum aktuellen Streit um die Evolutionstheorie*, Freiburg – München 2011, s. 51–63.

Kessler H., *Gott – warum er uns nicht loslässt*, Kevelaer 2016.

Kolmer P., *Warum Streit um die Evolutionstheorie? Anmerkungen zur Vereinbarkeit von Glauben und Wissen*, in: ders. / Köchy K. (Hg.), *Gott und Natur. Philosophische Positionen zum aktuellen Streit um die Evolutionstheorie*, Freiburg – München 2011, s. 13–50.

Kraus G., *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987.

Müller G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, 5. Auflage, Freiburg im Breisgau 2003.

Scherer G., *Welt – Natur oder Schöpfung?*, Darmstadt 1990.

Schulte R., *Natur als (Auf-)Gabe. Natur in der Perspektive der Theologie*, in: Honnefelder L. (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg – München 1992, s. 191–227.

Söhngen G., *Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952.

Ks. Paweł RABCZYŃSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

USTANOWIENIE DWUNASTU W DZIELE FUNDACJI KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: geneza Kościoła, ustanowienie Dwunastu, królestwo Boże, nowy lud Boży, Izrael czasów ostatecznych

Keywords: genesis of the Church, commissioning of the Twelve, kingdom of God, new People of God, Israel of End Times

Schlüsselworter: Entstehung der Kirche, Berufung von zwölf Aposteln, Reich Gottes, neues Volk Gottes, Israel der Endzeit

WSTĘP

Współczesna debata o chrześcijaństwie i jego apologii – o Bogu, człowieku i świecie – w pluralistycznym społeczeństwie zachodnim, dziś już przesiąkniętym wielokulturowością, domagającą się w sferze *sacrum* zrównania roszczeń soteryczn ych wszystkich religii[1], nie może dotyczyć jedynie zagadnień społecznych i etycznych. Odwoływanie się w niej do wzniosłości nauki zawartej w Ewangeliach, do wszechobecnych pomników dziedzictwa kulturowego chrześcijaństwa, zadziwiającego do tej pory swym pięknem, do tradycyjnie utrwalonych wartości, które porządkują życie społeczne, jest z punktu widzenia wiarygodności objawienia chrześcijańskiego niewystarczające. Konieczna jest także dzisiaj refleksja nad problematyką centralną, na której chrześcijaństwo się zasadza i niezmiennie koncentruje – na osobie Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła.

Wyrzekłszy się intelektualnej arogancji, która arbitralnie ustala, co może się wydarzyć, a co nie, która stawia granice poznaniu i rozstrzyga o możliwości w przyszłości, należy w namyśle teologicznym wciąż na nowo powracać do głównych,

* Ks. dr Paweł Rabczyński – kapłan archidiecezji warmińskiej, doktor teologii fundamentalnej, adiunkt w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, autor monografii *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu,* Olsztyn 2007.

[1] Zob. *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004; *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, red. A. Barska, M. Korzeniowski, Opole 2007; C.P. Kottak, K.A. Kozaitis, *On being different. Diversity and Multiculturalism in the North American Mainstream*, New York 2008.

fundamentalnych zagadnień chrześcijańskiej wiary, tak, aby były one należycie wyświetlone i dostępne dla człowieka współczesnego, żyjącego tu i teraz, uwarunkowanego wspomnianą powyżej sytuacją społeczno-kulturową. Bóg darował się nam w Jezusie Chrystusie i jest dla nas dostępny dziś w Jego Kościele – oto węzłowa prawda chrześcijaństwa[2].

Jak podkreśla Benedykt XVI, przez posłanie Chrystusa i Kościoła do świata i do każdego człowieka osoba Boga staje się nam w sposób wiarygodny bliska. Dzięki temu, że *Słowo stało się ciałem* (zob. J 1,14)[3] i wkroczyło w ten świat, dzięki temu, że wspólnota uczniów pozostawiła nam Ewangelię, możemy o Bogu wiarygodnie się wypowiadać, a nawet Go poznawać. Źródłowość postaci Jezusa Chrystusa jest dla chrześcijaństwa niepodważalna. Wbrew różnym hipotezom, odwołującym się choćby do procesu mitologizacji, a których wspólnym mianownikiem jest relatywizacja osoby Jezusa, jest On nie tylko człowiekiem, ale również prawdziwym Bogiem; Chrystusem, Jednorodzonym Synem Ojca, Pełnią Objawienia, Zbawicielem. Jako Jedyny Zbawiciel pozostawił On na świecie „narzędzie zbawienia" – Kościół, którym się ciągle posługuje. Mimo słabości eklezjalnych struktur i braku doskonałości wspólnoty wierzących, Chrystus – stwierdza Benedykt XVI – ciągle na nowo ukazuje się przez Kościół i w Kościele[4].

Stała obecność Chrystusa w Jego Kościele sprawia, że jest On specyficznym „pośrednikiem" zbawienia, ożywianym przez Ducha Świętego dynamizmem słowa Bożego. Realizując posługę jednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą, czyli czyniąc to, co Jezus Chrystus, Kościół w pełni służy zbawieniu, a tym samym uwiarygadnia swoje pochodzenie i misję. Jak tłumaczy bp Andrzej Czaja, wartość Kościoła tkwi w tym, że umożliwia on człowiekowi uczestnictwo w życiu samego Boga, a więc zbawienie, i to w dodatku już teraz, na ziemi. Tak więc odpowiedź na pytanie o sens istnienia Kościoła może być tylko jedna: żeby człowiek miał łatwy i pewny dostęp do zbawienia[5].

---

[2] Zob. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005², s. 59–84.

[3] Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003.

[4] Zob. *Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu,* Kraków 2011, s. 176–183. Zob. także H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 181–285; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 200–246; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 497–810; B. Sesboüé, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa – Poznań 2000, s. 165–282; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005; A. Gesché, *Chrystus*, Poznań 2005; Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005; I.S. Ledwoń, *„...i nie ma w żadnym innym zbawienia". Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 311–458; G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008; A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 115–189; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 279–409; P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 400–541.

[5] *Bp Andrzej Czaja w rozmowie z Tomaszem Ponikło. Szczerze o Kościele*, Kraków 2014, s. 124.

Wyjątkowy i niepowtarzalny związek Chrystusa i Kościoła sprawia, że rozpatrując wiarygodność chrześcijaństwa nie można pominąć tematyki wiarygodności Kościoła, a szczególnie jego boskiej genezy, która ma dla eklezjologii pierwszoplanowe znaczenie. Zagadnienie: *Ustanowienie Dwunastu w dziele fundacji Kościoła*, podjęte przez autora niniejszego artykułu, należy do wspomnianej powyżej problematyki pochodzenia Kościoła, Jego ukonstytuowania i tożsamości. W świecie multikulturalizmu, gdzie chrześcijaństwo nie stanowi już podstawowej społecznej przesłanki, w świetle roszczeń zbawczych różnych religii, tematyka fundacji Kościoła wydaje się jak najbardziej aktualna, a jej wyświetlenie zasadne. Wybór wskazanego wydarzenia – ustanowienia przez Jezusa Dwunastu i ukazanie go w wielowymiarowym procesie eklezjogenezy został podyktowany jego fundamentalnym znaczeniem dla powstania Kościoła.

GENEZA KOŚCIOŁA

Geneza Kościoła jest ściśle związana z osobą Jezusa Chrystusa[6]. Współczesna apologia chrześcijaństwa nie ogranicza się do stwierdzenia, że jest On Fundatorem Kościoła, ale widzi w całym Jego życiu, w słowach i czynach, wyraźny rys eklezjotwórczy. Jezus Chrystus chciał założyć Kościół i rzeczywiście go założył. U podstaw fundacji wspólnoty eklezjalnej leży więc wolna decyzja Chrystusa[7]. Wbrew różnym koncepcjom redukcjonistycznym reprezentowanych m.in. przez przedstawicieli współczesnej egzegezy krytyczno-historycznej, rozdzielających „Jezusa historii" i „Chrystusa wiary"[8], a w konsekwencji także Jezusa Chrystusa i Kościół[9], które przenoszą powstanie Kościoła na czas popaschalny, należy zauważyć, że już w działalności „ziemskiego Jezusa" obecne są bardzo wyraźne elementy przygotowawcze, prowadzące do założenia Kościoła, które po Jego Passze objawią się w całej pełni. Wspólnota eklezjalna nie jest wytworem potrzeby pierwotnej gminy chrześcijan i nie zamyka się tylko i wyłącznie w kategoriach historyczno-socjologicznych. Osoba Fundatora sprawia, że posiada ona charakter misteryjny, o dwuwymiarowej strukturze: bosko-ludzkiej, naturalnej i nadprzyrodzonej, historycznej i transhistorycznej[10].

---

[6] Zob. G. Lohfink, *Jesus und die Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, t. III, *Traktat Kirche*, Freiburg Br. 1986, s. 49–96; J. Rigal, *Découvrir l'Église. Initiation á l'ecclésiologie*, Paris 2000, s. 77–78.

[7] Zob. II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 5; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2014, s. 86–92.

[8] Zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987; A. Gesché, *Chrystus*, s. 57–136; K. Góźdź, *Jezus. Twórca i Spełniciel naszej wiary (Hbr 12,2)*, Lublin 2009, s. 259–609.

[9] Zob. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, Poznań 2008, s. 11–12; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 307–316; W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005.

[10] Zob. Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 65–88; M. Rusecki, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 65–78; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 23–42.

O wyjątkowej relacji Jezusa Chrystusa i Kościoła wypowiedziała się Kongregacja Nauki Wiary w Deklaracji *Dominus Iesus* (2000). W dokumencie tym podkreśla się ścisłą i nierozerwalną więź Zbawiciela ze wspólnotą uczniów, którą ustanowił. Kościół jest tu nazwany *tajemnicą zbawczą*, rzeczywistością powołaną do kontynuowania misji samego Odkupiciela: *On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim* (J 15,1nn; Ga 3,28; Ef 4,15–16; Dz 9,5)*; dlatego pełnia tajemnicy zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła, nierozerwalnie złączonego ze swoim Panem. Jezus Chrystus bowiem nadal jest obecny i prowadzi swoje dzieło odkupienia w Kościele i poprzez Kościół* (por. Kol 1,24–27), *który jest Jego Ciałem* (por. 1 Kor 12,12–13.27; Kol 1,18). *Tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedynego „całego Chrystusa". Ta sama nierozdzielność jest wyrażona w Nowym Testamencie także przy pomocy analogii Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa* (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25–29; Ap 21,2.9)[11].

Celem i sensem istnienia Kościoła jest służba królestwu Bożemu. Tak jak królestwa Bożego nie można oddzielić od Chrystusa, tak też nie można odłączać, czy też przeciwstawiać królestwa Bożego Kościołowi[12]. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* w ten sposób tłumaczy tę wyjątkową relację: *Chrystus nie tylko głosił Królestwo, ale w Nim samo Królestwo uobecniło się i wypełniło.* (…) *Jeśli odrywa się Królestwo od Jezusa, nie ma już Królestwa Bożego przez Niego objawionego i dochodzi do wypaczenia zarówno sensu Królestwa, któremu zagraża przekształcenie się w cel czysto ludzki czy ideologiczny, jak i tożsamości Chrystusa, który nie jawi się już jako Pan, któremu wszystko ma być poddane* (por. 1 Kor 15,27)*. Tak samo nie można odłączać Królestwa od Kościoła. Niewątpliwie Kościół nie jest celem samym w sobie, będąc przyporządkowany Królestwu Bożemu, którego jest zalążkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozerwalnie z nimi złączony. Chrystus obdarzył Kościół, swe ciało, pełnią dóbr i środków zbawienia; Duch Święty mieszka w nim, ożywia go swymi darami i charyzmatami, uświęca go, prowadzi i stale odnawia. Stąd szczególna i jedyna w swoim rodzaju relacja, która nie wykluczając wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje mu rolę specyficzną i konieczną. Stąd także szczególna więź Kościoła z Królestwem Bożym i Chrystusowym, gdyż Kościół „otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa (...) wśród wszystkich narodów"*[13]. Jak zauważa Joachim Gnilka, proklamacja panowania Boga, czyli królestwa Bożego, jest głównym motywem przepowiadania Jezusa Chrystusa, stanowi centrum Jego działalności, a więc nauczania, czynionych znaków (cudów), imperatywu moralnego, a także jest ważnym elementem Jego świadomości deklaracyjnej w odniesieniu do własnego posłannictwa i jego konty-

[11] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000, nr 16.

[12] Zob. J. Moltmann, *L'Église dans la force de l'esprit. Une contribution á l'ecclésiologie messianique,* Paris 1980, s. 263–272; J. Rigal, *Découvrir l'Église*, s. 26–29; 111–114; *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2012.

[13] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1999, nr 18.

nuacji przez Kościół[14]. Królestwo Boże należy rozumieć jako przyszłe, definitywne i powszechne zbawienie, którego można doświadczyć na ziemi dzięki działalności Jezusa Chrystusa i powołanej przez Niego wspólnoty uczniów[15].

W eklezjologii posoborowej podkreśla się, że nie istnieje jedno wydarzenie fundacyjne Kościoła. Należy raczej mówić o całym procesie eklezjogenezy, która w dodatku urzeczywistnia się permanentnie w życiu wspólnoty uczniów Jezusa dzięki sakramentalnym znakom. Chrystus nieustannie karmi i buduje swój Kościół przez działanie Ducha Świętego[16]. Natura wspólnoty eklezjalnej ma swą podstawę w tajemnicy osoby Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Kościół ciągle żyje dzięki swemu Fundatorowi, który nadał mu swoistą strukturę, i nieustannie jest ożywiany przez Chrystusowego Ducha. Tak więc wspólnota eklezjalna w biegu historii ciągle się staje (*Ecclesia in statu fieri*), rozwija, wzrasta, nieustannie się urzeczywistnia w konkretnym momencie dziejowym[17].

Henryk Seweryniak podkreśla, że permanentna eklezjogeneza jest owocem Misterium Paschalnego Chrystusa i działania Ducha Świętego (zob. Ef 2,20–22). Ciągły proces rodzenia się i odradzania Kościoła znalazł swój wyraz w wyróżnionych ideach eklezjologicznych: 1) *aedificatio continua Ecclesiae* (ciągłe budowanie Kościoła); 2) *Ecclesia in via* (Kościół w drodze); 3) *Ecclesia semper reformanda* (Kościół wymagający stałej odnowy)[18].

W konstytucji dogmatycznej II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium* określa się Kościół jako *sakrament w Chrystusie*, *znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (nr 1), chciany i przewidziany przez Boga instrument zbawienia, uczyniony ze względu na Chrystusa Odkupiciela[19]. Tam też wymienia się następujące etapy eklezjotwórcze: 1) ukazanie Kościoła już od początku świata przez różne typy; 2) przygotowanie wspólnoty wierzących w Chrystusa w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu; 3) ustanowienie Kościoła w czasach ostatecznych; 4) objawienie Go poprzez wylanie Ducha Świętego oraz 5) Jego chwalebne dopełnienie na końcu wieków *w Kościele powszechnym u* Ojca (nr 2).

Podobnie w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowanym *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), będącym wynikiem namysłu teologów nad treścią konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, podkreśla się, że całe życie i dzieło Jezusa Chrystusa *jest w pewien sposób korzeniem i fundamentem Kościoła*. Uwypuklono natomiast dwa wydarzenie opisane w Ewangeliach, które wskazują na Jezusa z Nazaretu jako Założyciela Kościoła: a) *nadanie św. Piotrowi imienia* (por. Mk 3,16), *w następstwie jego wyznania wiary mesjańskiej i w rela-*

---

[14] J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 113.

[15] J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 205–211.

[16] Zob. J. Moltmann, *L'Église dans la force de l'esprit*, s. 47–58; J. Rigal, *Découvrir l'Église,* s. 78–80.

[17] Zob. J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, s. 113–125.

[18] H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 55–56.

[19] Zob. Benedykt XVI (J. Ratzinger), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 52–68; W. Kasper, *La Théologie et l'Église*, Paris 1990, s. 343–365; J. Rigal, *Découvrir l'Église,* s. 105–111.

cji do założenia Kościoła (por. Mt 16,16nn); b) *ustanowienie Eucharystii* (por. Mk 14,22n; Mt 26,26n; Łk 22,14; 1 Kor 11,23)[20]. Autorzy przywołanego dokumentu określają eklezjogenezę jako ewolucyjny, dynamiczny proces – stopniowe ujawnianie się ekonomii zbawczej Trójjedynego Boga. Wyróżniają szereg wydarzeń eklezjotwórczych, stanowiących etapy przygotowania, powstawania i rozwoju Kościoła: 1) *starotestamentalne obietnice dotyczące ludu Bożego, które dostrzega się w nauczaniu Jezusa i które zachowują całą swoją moc zbawczą*; 2) *wezwanie Jezusa do nawrócenia i wiary w Niego, kierowane do wszystkich ludzi*; 3) *nadanie imienia Szymonowi Piotrowi, jego szczególne miejsce w gronie uczniów i jego misja*; 4) *odrzucenie Jezusa przez Izrael i „pęknięcie" pomiędzy ludem Starego Przymierza i uczniami Jezusa;* 5) *historyczny fakt, że Jezus podczas ustanowienia Eucharystii oraz w swej dobrowolnie przyjętej męce i śmierci nieustannie głosi powszechne królestwo Boże, które polega na darze życia wszystkim ludziom*; 6) *odbudowanie, dzięki zmartwychwstaniu Pana, złamanej wspólnoty pomiędzy Jezusem i Jego uczniami oraz wprowadzenie ich – po wydarzeniach paschalnych – we właściwe życie eklezjalne*; 7) *zesłanie Ducha Świętego, który czyni z Kościoła prawdziwe dzieło Boga*; 8) *posłanie uczniów do pogan i powstanie Kościoła pogan*; 9) *ostateczne zerwanie między „prawdziwym Izraelem" i judaizmem*[21].

W wyznaczonym przez kolejne etapy procesie tworzy się podstawowa i ostateczna struktura Kościoła, który już tu na ziemi jest narzędziem i przestrzenią jednoczenia z Bogiem. W ten sposób stanowi on niejako przedłużenie misji samego Chrystusa; staje się zalążkiem i początkiem królestwa Bożego na ziemi[22].

WYBÓR I POSŁANNICTWO DWUNASTU

Dogłębna analiza elementów składających się na fundację Kościoła pozwala na wysunięcie wniosku, że szczególną rolę w procesie eklezjogenezy odgrywa wydarzenie ustanowienia przez Jezusa Chrystusa Dwunastu. I choć nie wypełnia ono w całości dynamicznej rzeczywistości powstawania Kościoła ze wszystkimi jego konstytutywnymi elementami, to jednak wyodrębnienie z większej grupy uczniów Dwunastu i nadanie im instytucjonalnego charakteru sprawiło, że Eklezja otrzymała swój trwały fundament i charakterystyczną tożsamość. Benedykt XVI nazwał ustanowienie Dwunastu *najbardziej oczywistym znakiem woli Jezusa dotyczącej istnienia i misji Kościoła* oraz *rękojmią tego, że nie można przeciwstawiać Chrystusa Kościołowi*[23], a także *wcieleniem Kościoła wszystkich czasów*[24].

---

[20] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 201.

[21] Tamże, s. 201–202.

[22] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 5.

[23] Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 11.

[24] J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 155.

Jezus inicjuje swoją publiczną działalność od proklamacji królestwa Bożego, czyli nadejścia panowania Boga (*basileia tu theu*, *basileia ton uranon*). On je publicznie i uroczyście zapowiada i ogłasza. Ono „już jest", bo Bóg je zainicjował, podjął już swoje działanie i jednocześnie „jeszcze nie", bo On czeka na odpowiedź Izraela, na przyjęcie przez lud Boży dobrej nowiny o zaoferowanym zbawieniu[25].

Pojęcie królestwa Bożego w wypowiedziach Mistrza posiada radykalnie dynamiczny charakter: jest wydarzeniem, jest dzianiem się. Nie odnosi się ono tylko i wyłącznie do świata nadprzyrodzonego, transhistorycznego, lecz posiada także wyraźne elementy i odniesienia przyrodzone, historyczne, takie jak obszar, gdzie Bóg ustanawia swoje królowanie, a także konkretną społeczność – lud, w którym panowanie Boga może się manifestować i być dostrzegalne. Tak więc *basileia* nie wyraża czysto wewnętrznej lub tylko niebiańskiej rzeczywistości, lecz rzeczywistość realną, widzialną, obecną tu na ziemi[26].

Jak podkreśla Gerhard Lohfink, proklamacja królestwa Bożego rozpoczyna ponowne „stworzenie" Izraela. Głoszenie *basilei* pociąga za sobą gromadzenie ludu Bożego czasów ostatecznych. Nie można się więc dziwić, że pierwszą czynnością Mesjasza, po zapowiedzi nadejścia Jego królestwa, jest zbieranie uczniów. Zostają oni powołani do pójścia za Jezusem i naśladowania Go. W ten sposób stają się głównymi aktorami w dramacie Ewangelii. Przywołany teolog uzasadnia, że królestwo Boże potrzebuje przestrzeni panowania, potrzebuje ludu. Skoro panowanie Boga oznacza sprawiedliwość, to należy przyjąć, że może się ona ujawnić tylko w społeczności. Bóg potrzebuje ludu, w którym będzie panował, czyli przemieniał ludzi[27].

Koncepcja teologiczna ewangelistów, dotycząca królestwa Bożego, wyraźnie uwypukla fakt powołania uczniów przez Jezusa (zob. Mk 1,16–20; Mt 4,18–22; J 1,35–51; Łk 5,1–11). Jezus gromadzi uczniów, aby byli dla Niego wsparciem, przejęli Jego styl życia, aby Go naśladowali poprzez włączenie się w Jego misję. Ich zadaniem jest proklamacja nadejścia powszechnego panowania Boga, nie tylko werbalna, lecz także przez konkretne czyny, będące świadectwem nowej rzeczywistości zbawczej. Z tej większej grupy Jezus wybiera Dwunastu[28]. Marek opisuje to wydarzenie w następujący sposób: *Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu; dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego i Judasza Iskariotę, który właśnie Go wydał* (Mk 3,13–19). Ewangelia Mateusza i Łukasza mówiąc o powo-

[25] Zob. H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992, s. 42–53; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 113–215; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 56–58; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna,* Płock 2013, s. 329–336.

[26] Zob. G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 48–49.

[27] Zob. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005, s. 204–207.

[28] Zob. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 35–41.

łaniu Dwunastu wyraźnie zależna jest od Markowej (zob. Mt 10,1–4; Łk 6,12–16). Dlatego bliżej przyjrzymy się jedynie tekstowi najstarszej Ewangelii.

Liczba „dwanaście" nie jest tu przypadkowa. Odnosi się do dwunastu pokoleń Izraela i wskazuje na symboliczno-profetyczny sens działania Jezusa[29]. Struktura Izraela jako ludu złożonego z dwunastu pokoleń była postrzegana jako stan idealny, mimo że na skutek wojen i deportacji większość z nich już nie istniała. Dlatego też Dwunastu mogło skuteczniej ukazywać ludowi Starego Przymierza nową propozycję zbawienia. Dwunastu, w sposób symboliczny, reprezentuje dwanaście pokoleń odnowionego Izraela i stanowi zalążek nowej rodziny Bożej, nowego ludu Bożego. Zgromadzeni przez Jezusa otrzymują obietnicę królestwa i udział w nim już teraz (zob. Łk 12,32; Mk 10,29n). Nowa rodzina Boża jest już profetycznym znakiem powszechnego panowania Boga. W ten sposób Chrystus łączy bardzo ściśle bycie uczniem ze służbą królestwu Bożemu[30].

W przytoczonym powyżej fragmencie Markowej Ewangelii Jezus *ustanawia* Dwunastu. Został tu użyty grecki czasownik *epoiesen*, który oznacza tyle co *stworzyć*, *ustanowić*, *uczynić*. Podana została również pełna lista apostołów na czele z Szymonem, któremu – jak zaznaczono – Mistrz zmienił imię na Piotr[31]. W księgach Starego Testamentu czasownik *poiein* (*stwarzać*) był stosowany przy ustanawianiu przedstawicieli urzędu, przykładowo sędziów i kapłanów (zob. Wj 18,25; 1 Sm 12,6; 1 Krl 12,31; 13,33; 2 Krn 2,17). Ponadto, przy interpretacji powyższej perykopy, należy wziąć pod uwagę opisy stwarzania przez Boga z *Księgi Rodzaju* (1,1–2,4) oraz mowę Deutero-Izajasza, który proklamuje *stworzenie* przez Boga swojego ludu i *stworzenie* dla tegoż ludu nowej rzeczywistości (zob. Iz 41,20; 43,1.19)[32]. Jak podkreśla G. Lohfink, owo *nowe stworzenie* Izraela dokonuje się w momencie ustanowienia Dwunastu. Obietnica zawarta w *Księdze Izajasza* spełnia się. Tak więc Dwunastu to trwała instytucja powołana do wzrastania nowego ludu Bożego, Izraela czasów ostatecznych[33].

W omawianej perykopie Markowej Ewangelii odnajdujemy trzy zadania, które Jezus zleca Dwunastu: *aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy* (3,14–15). Mają one jeden wspólny mianownik – Mistrz pragnie, aby jego najbliżsi uczniowie stali się w pełni uczestnikami Jego misji głoszenia królestwa Bożego[34]. W tym celu włącza ich we wspólnotę życia z sobą. Dwunastu ma nie tylko przebywać z Jezusem, być tam, gdzie On, ale przede wszystkim zawsze się wokół Niego gromadzić, czyli stać się trwałym znakiem, widzialną figurą zjednoczenia ludu Bożego, jego odnowienia i stworzenia na nowo w czasach ostatecznych[35]. Jest to więc zadanie zbieżne w swej treści z tym, o czym mówi wspomniana powyżej soborowa konstytucja *Lumen gentium*,

---

[29] Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 10.

[30] Zob. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 203–204; 244–247; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 245–247.

[31] Zob. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 247–253.

[32] Zob. J. Rigal, *Découvrir l'Église*, s. 21–23.

[33] G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 248.

[34] Zob. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 10.

[35] Zob. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 249.

gdy podaje nowe określenie Kościoła: *bycie w Chrystusie niejako sakramentem*, czyli *znakiem* i narzędzie*m wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (nr 1).

Kolejne wymienione przez Marka zadania sprowadzają się do naśladowania Jezusa w jego zbawczym posłannictwie. Dwunastu zostaje posłanych najpierw do Izraela, aby głosić dobrą nowinę o zbawieniu, tak jak czynił to ich Mistrz. Proklamacji Ewangelii mają towarzyszyć konkretne znaki – wypędzanie złych duchów. A więc znowu uczniowie mają czynić to, co Jezus, tak, aby słowa o zbliżającym się panowaniu Boga były potwierdzone cudami, a z drugiej strony wyjaśniały te nadprzyrodzone wydarzenia (zob. także Mk 6,7–13; Mt 10,5–16; Łk 9,1–6).

Benedykt XVI zwraca uwagę, że podstawową powinnością Dwunastu jest naśladowanie Jezusa w głoszeniu królestwa Bożego i przez to gromadzenie ludzi w nową rodzinę Bożą. Nie jest to jednak łatwe, ponieważ świat ulega mocy zła. Dlatego konieczne jest także podjęcie walki z tymi mocami, czyli egzorcyzmowanie. Wiara w Jezusa Chrystusa i przynależność do Niego jest najpotężniejszym orężem posłanych. Zło wprowadza zawsze chaos, zagubienie i lęk, burzy porządek stworzenia. Tak więc zadaniem Dwunastu jest również wyzwalanie świata z władztwa demonów i przywracanie mu racjonalności i harmonii[36].

G. Lohfink konstatuje, że uwypuklone u synoptyków rozesłanie Dwunastu i nadanie im określonych zadań świadczy o tym, że Jezus już nie działa bez swych uczniów, ale wraz z nimi. Dopiero razem z nimi jest znakiem dla Izraela – znakiem nowego ludu Bożego czasów ostatecznych. Ponadto, należy zauważyć, że Dwunastu otrzymało od swego Mistrza Jego moc. Czynią to, co On by uczynił, a więc działają w Jego zastępstwie. *Objęli oni urząd świadków czasów ostatecznych: uobecniają Jezusa i Jego moc*[37]. Ujmując tę prawdę w kategoriach personalistycznych jasno widać, że Kościół to wspólna osób zjednoczonych wokół osoby Jezusa Chrystusa i Jego posłannictwa. To, co łączy zalążek Eklezji z Jej Fundatorem, to komunia z Jego osobą i misją.

Jezus wybrał Dwunastu, aby służyli zebraniu ludu Bożego. Świadczy o tym już sam fakt ustanowienia, ale także – równie istotny – element posłania do całego Izraela. Stanie się on później przyczyną utożsamienia Dwunastu z popaschalną grupą apostołów – posłanych. Jak przekazuje Ewangelia Markowa (3,14), już w chwili „stworzenia" tego wyjątkowego kręgu uczniów, zostaje im powierzona *missio apostolica*[38]. Z tego posłania rozwinął się w Kościele urząd apostolski. Jego źródłem nie są zdolności, czy też kompetencje konkretnych ludzi. W misji najważniejszy jest ten, który posyła i sam przekaz, a więc w omawianym przypadku Jezus i Jego posłannictwo. Dwunastu nie głosi siebie lub swoich idei, ale dobrą nowinę o panowaniu Boga i zbawieniu ofiarowanym w Chrystusie. Aby mesjańskie posłannictwo Jezusa było dalej przekazywane oraz zachowywane konieczna jest instytucja i urząd, który będzie odpowiedzialny za misję. Dwunastu jest pierwowzorem i fundamentem tego urzędu w Kościele[39].

---

[36] Zob. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, s. 150–152.

[37] G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 250.

[38] Zob. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 18–19.

[39] Zob. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?* s. 267–269.

PODSUMOWANIE

Adekwatna i skuteczna apologia chrześcijaństwa nie może ograniczać się do podejmowania zagadnień natury społeczno-etycznej, czy też kulturowych. Nie oznacza to, że ma zrezygnować z interdyscyplinarności albo też zarzucić wsłuchiwania się w znaki naszych czasów. Wręcz przeciwnie. Powinna nadal odpowiadać na potrzeby współczesnego człowieka, dostosowując dyskurs teologiczny do jego mentalności i zdolności poznawczych. Szukać wciąż nowych, atrakcyjnych form przekazu dobrej nowiny o zbawieniu, zaoferowanym każdemu człowiekowi przez Boga, który cierpliwie i ze zrozumieniem oczekuje na jego akceptację. Przyjęcie Bożej propozycji i pełna zaangażowania odpowiedź na nią musi być w pełni ludzka, godna człowieka, a więc wolna i rozumna, bazująca na wierze, zaufaniu, ale również zdolnościach poznawczych, intelektualnych. Wiara pozbawiona elementu rozumowego, opierająca się na uczuciach lub przeżyciach, ociera się o irracjonalizm i śmieszność. Dlatego też autor niniejszego artykułu dostrzega stałą potrzebę debaty teologicznofundamentalnej i powracania w niej do centralnej problematyki chrześcijaństwa, jaką jest niewątpliwie osoba Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Niemal codzienna konfrontacja chrześcijaństwa z innymi koncepcjami soterycznymi, a także z czynnikami sekularyzacji i ateizacji społeczeństwa, wymaga podejmowania na nowo uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa w jego węzłowych i sensotwórczych problemach: Jezus Chrystus jako pełnia objawienia Bożego i jedyny Zbawiciel człowieka i świata oraz pośrednictwo zbawcze Kościoła. W związku z tym podjęte w artykule zagadnienie: *Ustanowienie Dwunastu w dziele fundacji Kościoła*, wydaje się jak najbardziej zasadne i aktualne.

Tematyka założenia Kościoła w świetle najnowszych badań egzegetycznych i teologicznych jest wieloaspektowa i wielowymiarowa. Dziś nie mówi się już o jednym akcie fundacji Kościoła, lecz o szeregu wydarzeń eklezjotwórczych. Zostały one opisane i wyróżnione przez teologów, jak również odznaczone przez Urząd Nauczycielski Kościoła w różnych dokumentach, m.in. w konstytucji II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium*, w wypowiedziach papieży, w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Wybrane zagadnienia z eklezjologii.* Współcześnie podkreśla się permanentną eklezjogenezę, czyli urzeczywistnianie się Kościoła w biegu historii dzięki stałej obecności w nim Chrystusa i Jego Ducha.

Omawiając dynamiczne dzieło powstawania Kościoła należy z całą mocą podkreślić, że jego Fundatorem jest Jezus Chrystus. Chrystus i Kościół są nierozłączni. Nie ma Eklezji bez Jezusa. Całe Jego życie, słowa i czyny, posiadają wyraźny charakter eklezjotwórczy. Podobnie, nie znamy Jezusa bez Kościoła, bez wspólnoty którą zebrał wokół siebie i w której się wciąż udziela. Dzięki Eklezji Chrystus jest wciąż obecny pośród swego ludu. Nowy lud Boży kontynuuje misję swego Mistrza. Proklamuje powszechne panowanie Boga; jest znakiem i narzędziem zbawienia, które oferuje każdemu człowiekowi wszystkich czasów.

W procesie eklezjogenezy wyróżniono wydarzenie ustanowienia przez Jezusa Dwunastu. Zostają oni powołani z większej grupy uczniów, aby być z Mistrzem, naśladować styl Jego życia i przejąć Jego posłannictwo. Wybrani reprezentują dwanaście pokoleń Izraela i stają się znakiem ludu Bożego czasów ostatecznych. W dziele „stworzenia" Dwunastu rozpoczyna się realizacja zamysłu „stworzenia" Izraela

czasów ostatecznych, czyli początek panowania Boga – inicjacja królestwa Bożego już tu na ziemi. Dwunastu, jako zalążek Kościoła, stają się pierwszymi głosicielami królowania Boga, czyli dobrej nowiny o zbawieniu. Czynią to z polecenia i z mocą Jezusa, a także w Jego zastępstwie. Uwyraźnia się w ten sposób podstawowe zadanie Eklezji – służba królestwu Bożemu jako znak i narzędzie zbawienia. Panowanie Boga ma swój określony w dziejach czas i miejsce. Urzeczywistnia się najpierw w samym Jezusie, a następnie w zgromadzonej przez Niego nowej rodzinie, nowym ludzie Bożym, który jest zainicjowany poprzez ustanowienie Dwunastu.

Ustanowienie przez Jezusa Dwunastu było działaniem instytucjonalnym. Jako posłani do całego Izraela, stali się nosicielami urzędu, który na zasadzie sukcesji będzie następnie kontynuowany w Kościele. Dwunastu tworzą podstawową strukturę Kościoła, należą do jego konstytutywnych elementów.

USTANOWIENIE DWUNASTU W DZIELE FUNDACJI KOŚCIOŁA

STRESZCZENIE

Problematyka podjęta w artykule dotyczy zagadnienia założenia Kościoła. Najnowsze badania egzegetyczne i teologiczne potwierdzają, że jest ono wieloaspektowe i wielowymiarowe. Współcześnie nie mówi się już o jednym akcie fundacji Kościoła, lecz o szeregu wydarzeń eklezjotwórczych. Zostały one opisane i wyróżnione przez teologów, jak również w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Założycielem Kościoła jest Jezus Chrystus. Chrystus i Kościół są nierozłączni. Nie ma Eklezji bez Jezusa. Całe Jego życie, słowa i czyny, posiadają wyraźny charakter eklezjotwórczy. Podobnie, nie znamy Jezusa bez Kościoła, bez wspólnoty którą zebrał wokół siebie i w której się wciąż udziela.

W procesie eklezjogenezy wyróżniono wydarzenie ustanowienia przez Jezusa Dwunastu. Zostają oni powołani z większej grupy uczniów, aby być z Mistrzem, naśladować styl Jego życia i kontynuować Jego posłannictwo. Reprezentują oni dwanaście pokoleń Izraela i stają się znakiem ludu Bożego czasów ostatecznych. W dziele „stworzenia" Dwunastu rozpoczyna się realizacja zamysłu „stworzenia" Izraela czasów ostatecznych, czyli początek królestwa Bożego już tu na ziemi. Dwunastu, jako zalążek Kościoła, stają się pierwszymi głosicielami królowania Boga, czyli dobrej nowiny o zbawieniu. Czynią to z polecenia i z mocą Jezusa, a także w Jego zastępstwie.

Ustanowienie przez Jezusa Dwunastu było działaniem instytucjonalnym. Jako posłani do całego Izraela, stali się nosicielami urzędu, który na zasadzie sukcesji będzie następnie kontynuowany w Kościele. Dwunastu tworzą podstawową strukturę Kościoła, należą do jego konstytutywnych elementów.

COMMISSIONING OF THE TWELVE IN THE FOUNDATION OF THE CHURCH

SUMMARY

The subject matter of the article is the foundation of the Church. The latest exegetical and theological research proves that it was multi-faceted and multidimensional. Presently, one no longer refers to a single act of foundation but rather a number of such events. They have been described and outlined by theologians as well as the Magisterium of the Catholic Church. The founder of the Church is Jesus Christ. Christ and the Church are inseparable. There is no Ecclesia without Christ. His whole life, words and deeds display a distinctive Church-creating trait. Similarly, we do not know Christ without the Church, without the community he created around himself and in which he still manifests Himself.

The commissioning of the Twelve Apostles by Christ has been highlighted in the process of ecclesiogenesis. The Apostles are called from a greater number of followers in order to be with the Master, copy His way of life and continue His mission. They represent the twelve generations of Israel and become the sign of the People of God of End Times. The „creation" of the Twelve begins the realization of the concept of the „creation" of Israel of End Times, that is the beginning of the Kingdom of God on Earth. The Twelve, as the seed of the Church, become the first preachers of the reign of God or the Good News of salvation. They do it on the orders and with the power of Christ, and also in His stead.

The Commissioning of the Twelve by Jesus was an institutionalised operation. By being sent all over Israel they became the bearers of the office which would in turn be continued within the Church. The twelve form the basic structure of the Church and belong to its constitutive elements.

DIE BERUFUNG VON ZWÖLF APOSTELN IN BEZUG AUF DIE KIRCHENGRÜNDUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Die in dem Artikel aufgegriffene Problematik betrifft die Frage der Kirchengründung. Die neuesten exegetischen und theologischen Studien bestätigen, dass die Genese der Kirche vielschichtig und multidimensional ist. Heutzutage spricht man nicht mehr von einem einzigen Akt der Kirchengründung, sondern von einer Reihe ekklesiologischer Ereignisse. Sie wurden sowohl von Theologen als auch in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes beschrieben und hervorgehoben. Der Gründer der Kirche ist Jesus Christus. Christus und die Kirche sind untrennbar. Es gibt keine Ekklesia ohne Jesus. Sein ganzes Leben, Wort und Tat, haben einen klaren ekklesiogenetischen Charakter. Ebenso kennen wir Jesus nicht ohne die kirchliche Gemeinde, ohne die Gemeinschaft, die er um sich herum sammelte und in der er weiterhin fortbesteht. Im Prozess der Ekklesiogenese konzentriert man sich auf das Ereignis der Wahl von 12 Aposteln. Sie werden aus einer größeren Gruppe von Jüngern berufen, um beim Meister zu sein, den Stil seines Lebens nachzuahmen und seine Mission fortzusetzen. Sie repräsentieren zwölf Generationen Israels und werden zu einem Zeichen des Volkes Gottes in der Endzeit. Im Werk der „Schöpfung" der zwölf Apostel beginnt der Plan der „Erschaffung" Israels der letzten Zeiten, also der Beginn des Reiches Gottes, das bereits hier auf

der Erde ist. Die Zwölf als Kern der Kirche werden die ersten Prediger der Herrschaft Gottes und verkündigen die frohe Botschaft von der Erlösung. Sie tun dies im Auftrag und mit der Kraft Jesu Christi wie auch vertretungsweise für Ihn.

Die Berufung von 12 Aposteln durch Jesus war eine institutionelle Handlung. Als Botschafter für ganz Israel sind sie Träger des Amtes geworden, das in der Kirche nach dem Prinzip der Nachfolge bestehen wird. Zwölf Apostel bilden die Grundstruktur der Kirche und gehören zu ihren konstitutiven Elementen.

BIBLIOGRAFIA

Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.

Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, Poznań 2008.

Benedykt XVI (J. Ratzinger), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009.

Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011.

Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

Bartnik Cz.S., *Kościół*, Lublin 2009.

Bp Andrzej Czaja w rozmowie z Tomaszem Ponikło. *Szczerze o Kościele*, Kraków 2014.

Dylematy wielokulturowości, red. W. Kalaga, Kraków 2004.

Gesché A., *Chrystus*, Poznań 2005.

Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005.

Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.

Góźdź K., *Jezus. Twórca i Spełniciel naszej wiary (Hbr 12,2)*, Lublin 2009.

Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio,* Watykan 1999.

Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.

Kasper W., *La Théologie et l'Église*, Paris 1990.

Kasper W., Moltmann J., *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000.

Kottak C.P., Kozaitis K.A., *On being different. Diversity and Multiculturalism in the North American Mainstream*, New York 2008.

Królestwo Boże a Kościół, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2012.

Kubacki Z., *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005.

Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.

Langkammer H., *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992.

Ledwoń I. S., *„…i nie ma w żadnym innym zbawienia". Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.

Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005.

Lohfink G., *Jesus und die Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, t. III, *Traktat Kirche*, Freiburg Br. 1986, s. 49–96.

Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012.

Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 113–125.
Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197–236.
Moltmann J., *L'Église dans la force de l'esprit. Une contribution á l'ecclésiologie messianique*, Paris 1980.
Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
Napiórkowski A.A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.
O'Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.
Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009.
Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005[2].
Rigal J., *Découvrir l'Église. Initiation á l'ecclésiologie*, Paris 2000.
Rusecki M., *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 65–78.
Rusecki M., *Traktat o Kościele*, Lublin 2014.
Sesboüé B., *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa – Poznań 2000.
Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni,* Warszawa 1996.
Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986[3], s. 105–166.
Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.
Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej, red. A. Barska, M. Korzeniowski, Opole 2007.

Ks. Tomasz WASILEWSKI SSP*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

OCENA ANTYKONCEPCJI W PERSPEKTYWIE SAKRAMENTALNEGO WYMIARU EUCHARYSTII

Słowa kluczowe: antykoncepcja, Eucharystia, małżeństwo, rodzicielstwo, duszpasterstwo rodzin

Key words: contraception/contraceptives, Eucharist, marriage, parenthood, pastoral care of families

Schlüsselwörter: Die Empfängnisverhütung, die Eucharistie, die Ehe, die Elternschaft, die Familienseelsorge

Ocena Kościoła katolickiego dotycząca stosowania antykoncepcji jest negatywna i jako taka powszechnie znana. Wielu jednak ludzi wierzących ma problem z jasnym uargumentowaniem, z czego taka ocena wynika. Oczywiście, chcąc wyjaśnić stanowisko Kościoła, należy sięgnąć do samej idei antykoncepcji oraz poszczególnych jej form. W jej strukturze – szkodliwości i wewnętrznej sprzeczności, zestawionej z biblijną i teologiczną wizją płciowości i małżeństwa – zawarta jest prawda o jej wewnętrznym złu. Ten ogląd każe zdroworozsądkowo uznać ją za zagrożenie dla małżeństwa, poszczególnych małżonków oraz ewentualnego nowego życia.

Argumentacja teologicznomoralna, oparta na skomplikowanych racjach biblijnych, czy wręcz egzegetycznych, oraz przesłankach filozoficznych i medycznych jest często niezrozumiała dla wiernych. Wydaje się zatem, że warto w ocenie moralnej antykoncepcji odwołać się również do takich obszarów życia religijnego, które bliskie doświadczeniu wiernych, a fundamentalne dla przeżywania wiary, mogą rzucić nowe światło na ocenę działań antykoncepcyjnych. Sakrament Eucharystii, który na pozór nie ma nic wspólnego z antykoncepcją, jest sakramentem paradygmatycznym. W nim zawarte jest całe bogactwo Kościoła i model „communio Ecclesiae" – model, który ma ścisły związek z przeżywaniem małżeńskiej „communio

* Ks. mgr lic. Tomasz Wasilewski SSP – kapłan z Towarzystwa Świętego Pawła (paulista), doktorant w Instytucie Teologii Moralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W roku 2012, w tym instytucie, obronił pracę magisterską związaną z tematem „in vitro": „Teologicznomoralne aspekty tzw. 'prawa małżonków do dziecka' w świetle posoborowego nauczania Kościoła". Adres do korespondencji: twasilewski@paulus.pl

personarum”[1]. Całożyciowe zjednoczenie małżonków w Eucharystii nabiera głębokiego znaczenia. To znaczenie może pełnić również ważną rolę w ocenie antykoncepcji. To, czym jest antykoncepcja jest całkowicie sprzeczne z tym, czym jest Eucharystia. Korzystanie z antykoncepcji, a zarazem lekkomyślne przystępowanie do Eucharystii jest wyrazem duchowej „schizofrenii”.

Oczywiście tego typu rozważania nie są w ocenie antykoncepcji pierwszorzędne i najważniejsze. Z drugiej jednak strony, mogą wydatnie pomóc wiernym dostrzec zasadniczą sprzeczność między tym, co przeżywają oni na Świętej Wieczerzy i w akcie małżeńskim, który może być odarty przez środki antykoncepcyjne z najgłębszego swego znaczenia. Ta refleksja chce pomóc ukierunkować współczesne duszpasterstwo rodzin tak, aby w głębokim przeżywaniu sakramentów małżonkowie znajdowali drogę do życia moralnego prawdziwie chrześcijańskiego.

ZWIĄZEK MIĘDZY MAŁŻEŃSTWEM A EUCHARYSTIĄ

Małżeństwo jest sakramentem tak jak Eucharystia. Zachodzi zatem między nimi ścisły związek uzupełniający (małżeństwo buduje się przez przeżywanie Eucharystii[2]) ale również związek, powiedzielibyśmy, dogmatyczny – oba sakramenty zawierają te same elementy konstytutywne. „Eucharystia jest najwyższym przejawem przymierza miłości między Chrystusem a Kościołem. Małżeństwo zaś jest najpełniejszym przymierzem między mężczyzną i kobietą”[3]. Tylko w tej perspektywie, w perspektywie odniesienia siebie do Boga, odniesienia do Boga swego ciała, płciowości oraz małżeństwa, człowiek może nadać ostateczną wartość swoim wyborom i postawom[4].

Małżeństwo od początku, od stworzenia jest swoistym świadectwem Bożej komunii. Dwoje tworzy jedność (cielesno-duchową) zmierzającą do dawania życia, ponieważ w ich byt wpisana jest tajemnica Trójcy Świętej, będącej komunią Osób (gdzie jedność jest pełna, a zarazem odrębność jest jasna, „niezamazana”). Ta Boska Komunia nie zamyka się tylko w sobie, ale nieustannie daje nowe życie w darze Ducha Świętego, w rzeczywistości stworzenia świata[5]. Zatem „miłość Boga wewnątrz

[1] „Kto w sakramencie Eucharystii staje się jednym ciałem z Chrystusem, ma moc aby być prawdziwie jednym ciałem w małżeństwie”. M. Pokrywka, *Rola Eucharystii w budowaniu małżeńskiej „communio personarum”*, *RT* 52(2005) z. 3 s. 57.

[2] D.J. Hilla, *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem w świetle Karola Wojtyły filozofii osoby*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała,* red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 332.

[3] R. Sztychmiler, *Eucharystia a prawa małżonków*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 166.

[4] Por. J. Nagórny, *Teologiczne podstawy odpowiedzialnego rodzicielstwa*, w: Ks. Janusz Nagórny, *Płciowość. Miłość. Rodzina*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa, Lublin 2009, s. 244.

[5] Por. R. i N. Martin, *Sakrament małżeństwa jako trójprzymierze a Eucharystia,* w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała,* red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 301.

Trójcy Świętej jest modelem miłości małżeńskiej”[6]. Ta ponadnaturalna godność związku małżeńskiego uświadamia nam, że „czysto społeczne definicje małżeństwa i rodziny nie są w stanie oddać istoty ani ostatecznej wartości tej wspólnoty”[7].

Małżeństwo nie wyczerpuje się jednak tylko w wymiarze stwórczym, o którym wspomnieliśmy, ale otrzymuje wielkie znaczenie również poprzez wymiar odkupieńczy. W związku z tym, że nad relacją małżeńską ciąży grzech pierworodny, potrzebuje ona nieustannego uzdrowienia, które przekracza ludzkie możliwości – potrzebuje odkupienia, które dokonało się na Krzyżu. To odkupienie nie polega tylko na przywróceniu porządku sprzed grzechu[8]. Bóg w swym miłosierdziu uzdrawia i przekazuje nowe życie. W wyniku tego godność małżeństwa osiąga nowy, niespotykany, niewyobrażalny wcześniej „pułap”[9]. Miłość, która staje przed dramatem słabości oraz grzechu i z łaski Bożej doświadcza uzdrowienia, jest silniejsza, prawdziwsza i piękniejsza niż tylko tzw. miłość romantyczna. Papież Franciszek zauważa: „Niewiele jest tak głębokich i świątecznych ludzkich radości, jak wówczas, kiedy dwoje ludzi, którzy kochają siebie nawzajem, razem zdobyło coś, co ich kosztowało wiele wspólnego wysiłku”[10].

Św. Jan Paweł II podkreśla, iż „małżonkowie są […] stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament. Małżeństwo podobnie jak każdy sakrament jest pamiątką, uobecnieniem i proroctwem […] zbawczego dzieła”[11] dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Małżeństwo nie jest podniesione do rangi sakramentu dlatego, aby niczym ślubne dekoracje w jakiś sposób upiększać naturalny związek ludzki, ale jest sakramentem, gdyż patrząc na małżeństwo, możemy poznać naturę i wielkość Boga, który jest komunią miłości.

Bardzo ważny, rzucający się w oczy, jest dar osoby poprzez ciało, który dokonuje się w małżeństwie i Eucharystii[12]. Małżonkowie, przeżywający głęboką jedność osobową, łączą się tak ściśle ze sobą, że tworzą jedno ciało (por. Rdz 2,24). W sferze cielesnej dokonuje się między nimi najgłębszy poziom komunikacji. Nie chodzi jednak tylko o samo oddanie ciała (aspekt przedmiotowy), ale o oddanie siebie, także poprzez ciało[13]. W Eucharystii również spotkanie osobowe między Bogiem i człowiekiem nie odbywa się w jakiejś przestrzeni odseparowanej od rzeczywistości ziemskiej. Nie dokonuje się ono w ekstatycznych uniesieniach duchowych czy poza ciałem, ale w ciele. Człowiek, ze swą cielesnością, wchodzi w Eucharystię

---

[6] M. Pokrywka, *Rola Eucharystii w budowaniu małżeńskiej „communio personarum”, RT* 52(2005), z. 3 s. 52.

[7] Tamże, s. 52.

[8] Por. I. Mroczkowski, *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem. Teologiczno-moralny wymiar cielesności ludzkiej*, „Ethos” 11(1998) nr 3(43) s. 198–200.

[9] Por. J. Nagórny, *Wartość życia ludzkiego z perspektywy encykliki „Evangelium vitae”*, *RT* 45(1998) z. 3 s. 34.

[10] Franciszek, *Amoris laetitia* 130.

[11] Jan Paweł II, *Familiaris consortio* 13.

[12] Por. D.J. Hilla, art. cyt., s. 331–332.

[13] „Z tej racji, że człowiek jako osoba przynależy do siebie i nad sobą panuje, jest zdolny do tego, by obdarować sobą innych, a zarazem być przyjmowanym przez innych jako dar”. M. Pokrywka, *Rola Eucharystii…*, art. cyt., s. 52.

i staje się jednym ciałem z Chrystusem, gdy przyjmuje do swego ciała i serca, Ciało i Krew Boga.

Inną płaszczyzną wspólną dla tych sakramentów jest wymiar ofiarniczy. Jak podkreśla św. Jan Paweł II: „ludzka miłość 'aż do śmierci' musi się głęboko zapatrzeć w tę miłość, jaką Chrystus do końca umiłował"[14]. Zatem miarą daru z siebie w małżeństwie będzie wielkość daru Chrystusa[15], który nie patrząc na osobiste korzyści, dla zbawienia człowieka oddał wszystko: życie, ale również cały swój czas (rezygnując z założenia własnej rodziny) itd.

Sakramentalność, która tradycyjnie jest rozumiana w swej perspektywie znakowej[16] oznacza, że jak w Eucharystii przez obecność słowa, chleba i wina oraz innych znaków i symboli liturgicznych udzielona zostaje wiernym łaska życia wiecznego, tak w codziennej komunii małżonków, aż po komunię cielesną, nie tylko przywołuje się znakowo rzeczywistość transcendentalną, ale autentycznie udziela się małżonkom łaski. W tym sensie każdy moment budowania komunii małżeńskiej jest święty. Święte nie jest tylko wspólne chodzenie do kościoła w niedzielę, ale także przygotowywanie obiadu czy również współżycie seksualne.

Można by zatem stwierdzić, że małżeństwo sakramentalne obrazuje, uobecnia i urzeczywistnia tę samą komunię, jaka jest istotą Eucharystii, choć czyni to w inny sposób. Zatem musi istnieć jakaś fundamentalna jedność między komunią Eucharystii a komunią małżeństwa. „Istotą obydwu sakramentów jest miłość i życie: w Eucharystii utrzymuje nas przy życiu sama miłość Chrystusa – w małżeństwie za pośrednictwem łaski uczestniczymy w Jego miłości […] i dajemy życie innym"[17]. Z tego wynika, że każde rozbicie w jedności małżeńskiej ma jakieś znaczenie dla przeżywania i obrazowania jedności Eucharystycznej, której istota polega na świętym, nierozerwalnym i głębokim związku miłości między Chrystusem a Kościołem. Jakże tę relację oblubieńczą może obrazować życie w powtórnym cywilnym małżeństwie (gdy pierwsze sakramentalne wciąż jest ważne)? Jakże, może obrazować ją rozerwanie elementu jednoczącego w akcie seksualnym od otwartości na życie, w przypadku każdej formy antykoncepcji? Trzeba pamiętać, że „związek między mężczyzną i kobietą w małżeństwie, zgoda małżeńska, jest nie tylko obrazem związku między Chrystusem i Kościołem, lecz także jego realnym uobecnieniem"[18].

Nie da się też nie zauważyć sakramentalnej paraleli między Eucharystią i małżeństwem w aspekcie płodności. Małżeńska komunia nie byłaby pełna, gdyby nie była otwarta na nowe życie. Nie tylko w wymiarze zaspokajania naturalnych potrzeb małżonków (ojcostwa i macierzyństwa), ale jeszcze bardziej w perspektywie

---

[14] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla rodzin* (Szczecin, 11 czerwca 1987 r.), w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 451.

[15] Por. R. i N. Martin, art. cyt., s. 304.

[16] Mówimy, że sakramenty są widzialnymi znakami niewidzialnej łaski. „Sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielone życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebruje się sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją" (*KKK* 1131).

[17] R. i N. Martin, art. cyt., s. 307.

[18] Por. tamże, s. 302.

afirmacji życia własnego dziecka, które jest cudem[19]. Każde życie jest cudem, a zarazem nieporównywalnym fenomenem. Choć jako ludzie jesteśmy do siebie bardzo podobni (fizycznie, psychicznie), to jednak każdy nowy członek rodziny wnosi do niej coś zupełnie, nieporównywalnie nowego. Dlatego odpowiedzialne rodzicielstwo nie polega jedynie na posiadaniu jednego czy dwojga dzieci, jedynie aby zaspokoić własne potrzeby, ale polega na otwarciu się na wolę Bożą, tak by cud życia zrealizował się w hojności zaplanowanej przez Boga Stwórcę. W tym wymiarze płodność małżeńska, z poszanowaniem naturalnych procesów biologicznych, powinna być wpisana w każdy akt seksualny[20], choć nie każde zbliżenie małżeńskie musi skutkować poczęciem dziecka.

W perspektywie Eucharystii również możemy mówić o pewnego typu płodności, choć nazywamy ją przeważnie innymi słowami. Mówimy o owocności, darze nowego życia, miłości „caritas". Eucharystia, przeżywana autentycznie, owocuje życiem nadprzyrodzonym w nas, życiem, które wyrywa nas z kręgu egoizmu a otwiera na dar z siebie dla innych. Największym owocem Eucharystii jest nasze zjednoczenie z Bogiem oraz postawa służby wobec każdego napotkanego człowieka, a zwłaszcza współmałżonka, czy dziecka. Jeśli wychodzilibyśmy codziennie z Eucharystii tacy sami, a nie coraz świętsi, znaczyłoby to, że źle ją przeżywamy i przyjmujemy!

ZASADNICZE ZŁO ANTYKONCEPCJI

Analiza głębokiego związku, jaki istnieje między sakramentem małżeństwa a sakramentem Eucharystii prowadzi do bardziej szczegółowych rozważań na temat antykoncepcji. „Miarę" tego, co oba sakramenty oznaczają, należy przyłożyć do zjawiska antykoncepcji, z pomocą „narzędzi", jakie daje nauczanie Kościoła, wierne Bożemu objawieniu.

Na początku trzeba przypomnieć, iż antykoncepcja jest jakimkolwiek działaniem, „które – bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełnienia, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia"[21] i zrodzenia dziecka. Chodzi zatem o wiele metod i środków, a właściwie także o pewną mentalność antynatalistyczną, która w skrajnych wypadkach może być nawet realizowana poprzez wykorzystanie naturalnych metod planowania rodziny (zasadniczo akceptowanych przez Kościół). Jak sama nazwa wskazuje, metody te mając pomóc przyjąć życie, choć w odpowiednim, zaplanowanym czasie, stałyby się w tej mentalności również „swoistymi środkami" antykoncepcyjnymi!

Warto przypomnieć, że Kościół odrzuca każdą antykoncepcję jako złą, ale zarazem nie każde użycie tzw. środka antykoncepcyjnego będzie antykoncepcją. Czasami podawanie tabletek hormonalnych z powodów medycznych, choć będzie skutkować czasową niepłodnością, nie będzie świadomym wyborem odrzucenia życia i celowym rozerwaniem wewnętrznej struktury aktu seksualnego w małżeństwie.

---

[19] Por. U. Dudziak, *Miłość i odpowiedzialność przejawem zdrowia człowieka i rodziny. Wskazania prekoncepcyjne, Pre- i postnatalne*, „Roczniki Nauk o Rodzinie" 1 (2009) s. 107.

[20] Por. Paweł VI, *Humanae vitae* 12.

[21] Tamże 14.

Zasadniczy sprzeciw Kościoła wobec antykoncepcji ogniskuje się w rozerwaniu w akcie seksualnym wpisanego przez Boga fundamentalnego związku między oznaczeniem jedności i otwarciem na życie[22]. To skutkuje zubożeniem autentycznej więzi między małżonkami, choć nie zawsze jest to widoczne od razu. Niszczy to kulturę godziwego postrzegania seksualności oraz ma negatywny wpływ na zdrowie, a nawet życie kobiety, mężczyzny – choć rzadziej – oraz ewentualnego dziecka. „Z chwilą, gdy mąż i żona decydują się na zastosowanie metod antykoncepcyjnych, ujawniają wewnętrzny konflikt, który istnieje zarówno w nich samych, jak również w obszarze relacji"[23]. To wewnętrzne skonfliktowanie nie może być obojętne dla dalszego rozwoju relacji małżeńskiej[24].

SAKRAMENTALNY ŁAD EUCHARYSTII A MORALNA OCENA POSZCZEGÓLNYCH ŚRODKÓW ANTYKONCEPCYJNYCH

Wyodrębnienie poszczególnych aspektów, wymiarów teologicznych, sakramentu Eucharystii jasno ukazuje całe zło konkretnych środków antykoncepcyjnych. Ze względu jednak na ograniczone ramy tego artykułu dane elementy oceny moralnej zostaną poparte jednym czy dwoma konkretnymi przykładami, choć należy pamiętać, że równie dobrze moglibyśmy dokonać podobnej oceny wobec wszystkich innych metod antykoncepcyjnych (w tym środków technicznych).

Każde działanie antykoncepcyjne będzie w znaczący sposób przeczyć i burzyć pierwotny zamysł stwórczy wpisany w ludzką płciowość i naturę aktu małżeńskiego[25]. Jeśli rozerwie się element jednoczący we współżyciu oraz otwartość na życie[26], to w samych małżonkach oraz tych, którzy w jakimś sensie będą czerpać z ich postawy i mentalności (przede wszystkim w ich dzieciach), zniszczy się fundamentalny obraz Boga w Trójcy Świętej. Nie da się bowiem w Nim rozdzielić głębi komunii Osób Boskich od kreacyjnego dynamizmu, od dzielenia się tą komunią z człowiekiem – umiłowanym i uprzywilejowanym stworzeniem Bożym. Tę stwórczą głębię mamy obecną również w darze Eucharystii, w której życie Trójcy staje się na sposób duchowy udziałem wiernych. Mentalność antykoncepcyjna podważa Bożą antropologię. Jeśli człowiek zatraci prawdziwe rozumienie siebie – jego życie będzie nieuchronnie zmierzać ku śmierci.

---

[22] Por. M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2011, s. 268–271.

[23] B. Stypa, *Odpowiedzialność spowiednika za życie duchowe małżonków*, Poznań 2017, s. 260.

[24] Por. K. Wojtyła, *Personalistyczna koncepcja człowieka*, w: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, Kraków 1980, s. 17–18.

[25] Por. *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* 1.1.4.

[26] Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników sesji naukowej zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny,* w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 265.

Jaskrawym przykładem takiego zubożenia wizji antropologicznej będzie wazektomia (mężczyźni), czy rzadziej salpingektomia (kobiety)[27]. Przy tego typu „antykoncepcji" nie chodzi już tylko o zniszczenie natury aktu małżeńskiego (który permanentnie będzie niepłodny) czy negatywne skutki zdrowotne (choćby reakcję autoimmunologiczną na produkowane wciąż plemniki czy komórki jajowe[28]) ale o okaleczenie, upośledzenie naturalnej siły drzemiącej w człowieku[29]. Nieodwracalne zubożenie własnej płciowości, męskości czy kobiecości staje się antyświadectwem *genealogia divina*, Bożego pochodzenia (stwórczego podobieństwa do Boga).

Zaraz za wymiarem stwórczym, jak już wspomnieliśmy, idzie bogactwo wymiaru odkupieńczego. Antykoncepcja również tu znacząco będzie niszczyć dar odkupienia, właściwie jest jawnym – wolnym i świadomym – jego odrzuceniem. Jak małżonkowie stosujący antykoncepcję mają wobec siebie ale i pośrednio wobec innych znakowo obrazować nierozerwalną jedność między Chrystusem Odkupicielem a Kościołem? Czy Chrystus w Ofierze Krzyża, uobecnianej w każdej Eucharystii, oddaje się ludziom tylko duchowo? Jego ofiara jest totalna, wraz z oddaniem całej swej osoby (duszy, ale i ciała) i tylko ten pełnoosobowy dar przynosi odkupienie. Bóg mógł nas zbawić jednym aktem woli, jedną myślą, zechciał jednak posłać na świat Syna, *aby każdy kto w Niego wierzy miał życie wieczne* (J 3,15). Jeśli małżonkowie we wzajemnym oddaniu zachowują coś dla siebie, nie oddając tego współ-

[27] To rodzaj sterylizacji, czyli ubezpłodnienia, polegający na przecięciu i podwiązaniu nasieniowodów u mężczyzny (wazektomia) lub podwiązaniu jajowodów u kobiety (salpingektomia). Nie należy tego mylić z innego typu sterylizacją, która polega na wycięciu gonad (jąder lub jajników). Tu chodzi o niedopuszczenie do wydostania się plemników lub komórki jajowej poza nasieniowody lub jajowody. Wazektomia i salpingektomia wiążą się z zabiegiem chirurgicznym i w ok. 50% przypadków są odwracalne (przez kolejny zabieg). Jednak wbrew temu, co można by przypuszczać, nie dają 100% gwarancji niezajścia w ciążę (choć prezentują wysoką skuteczność). Dziś w ramach szerokiej dyskusji medyczno-prawnej próbuje się redefiniować znaczenie słowa sterylizacja i uznaje się powszechnie wazektomię za rodzaj antykoncepcji, a nie sterylizacji. Służy to promowaniu tej metody wśród mężczyzn w średnim wieku, mających już dzieci i nieplanujących ich więcej. Jednak różnica między innymi środkami antykoncepcyjnymi a wazektomią jest taka, że ta domaga się zabiegu chirurgicznego, zasadniczo nieodwracalnego i skutkującego trwałym ubezpłodnieniem. Tymczasem pigułka hormonalna czy prezerwatywa itp. nie wymagają zabiegu i są odwracalne niemal natychmiast po ich odstawieniu. Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 469.

[28] Co do istnienia tego skutku toczy się dyskusja. Stanowiska zbliżone do katolickich zauważają tę korelację. Po podwiązaniu nasieniowodów jadra wciąż produkują plemniki, które wobec zablokowanej drogi ujścia są niszczone przez makrofagi lub ulegają degeneracji. Organizm zaczyna produkować antygeny. Antygeny przedostając się do krwioobiegu uruchamiają ścieżkę produkcji antyciał przeciw nasieniu – zatem organizm produkuje antyciała przeciw własnym komórkom, plemnikom, co nazywamy autoimmunologiczną reakcją alergiczną na samego siebie. Por. K. Bower, *Wazotomia – podwiązanie nasieniowodów. Pytania i odpowiedzi*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 52–62. Istnieje też zdanie odmienne. Wielu lekarzy i badania potwierdzają, że nie ma korelacji między występowaniem antyciał przeciw plemnikom a wazektomią. Choćby ze względu na istnienie w organizmie tzw. bariery krew-jądro. Por. E. Siwik, *Aspekty immunologiczne*, http://www.wazektomia.com/ksiazka-68-aspekty-immunologiczne [dostęp: 28.03.2018].

[29] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Odpowiedź na pytania Konferencji Episkopatu Ameryki Północnej dotyczące sterylizacji w szpitalach katolickich *Quaecumque sterilizatio*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 316.

małżonkowi, zawsze w egoistyczny sposób przeczą dziełu Chrystusa – jakim stają się wtedy świadectwem?

Tego typu zależność widzimy szczególnie mocno w tzw. stosunku przerywanym, który, choć zupełnie naturalny (nie używa się żadnych środków technicznych) od zawsze był negatywnie moralnie oceniany przez Kościół. Jest on wyrazem lęku przed nowym życiem, a zarazem lęku przed oddaniem się całkowicie współmałżonkowi. Rodzi on też skutki psychologiczne: napięcie, lęk, przykrość z powodu braku satysfakcji seksualnej, a w skrajnych przypadkach – nerwicę lękową[30]. Jeśli z poszanowaniem Bożego planu małżonkowie pragną przyjąć nowe życie, ta forma bliskości cielesnej jest zupełnie zbędna. Jeśli natomiast, w procesie rozeznania, dochodzą do przekonania, że nie jest to czas na nowe dziecko, dlaczego współżyją? Spontaniczne pobudzenie seksualne, które „poszło za daleko", lub co gorsze intencjonalne przeżywanie tego typu zaspokojenia, które nigdy nie jest pełne, zadają kłam prawdzie, że seksualność można przeżywać integralnie z całoosobowym wymiarem człowieka i jego biologią.

Fundamentalnym celem współżycia seksualnego jest dar osoby poprzez ciało, dar, który będzie jednak wyrazem osobowego oddania, jedności już wcześniej funkcjonującej na poziomie wierności i wyłączności w sakramentalnym związku małżeńskim. Zatem każde współżycie bez tej małżeńskiej zgody i bez przymiotów wierności i wyłączności będzie zubożeniem najgłębszego piękna aktu seksualnego. Takim zubożeniem będzie również odarcie daru cielesnego z jego pełnej przyrodzonej organizacji, z płodności wpisanej w naturalne, cykliczne procesy. Jeśli na tym, jakże intymnym poziomie, małżonkowie nie potrafią dać siebie całych i całych przyjąć, to jakże w innych, mniej osobotwórczych obszarach życia i relacji, będą w stanie oddać się cali? Jeśli nie potrafią oni wkomponować w swoje seksualne potrzeby oraz prokreacyjne plany dynamizmu swych ciał (kobiecej okresowości, męskiej impulsywności), jakże będą potrafili wpisać inne potrzeby i faktory życia w ogół swej relacji? Zwróćmy uwagę, że właśnie tego oddania uczy wszystkich Eucharystia, w której Chrystus nie ofiarowuje się tylko na sposób duchowy, mistyczny, odcieleśniony, ale ofiarowuje się właśnie poprzez ciało. Ryzykuje złożenie siebie samego, nie tylko na krzyżu, ale w rękach słabego kapłana i słabych wiernych, którzy nie raz przyjmują Go niegodnie. W tym kontekście możemy powiedzieć, że miarą miłości Chrystusa jest miłość bez miary (myśl św. Bernarda z Clairvaux). Miarą miłości małżeńskiej zaś jest miłość Chrystusa.

Jedna z najbardziej popularnych form antykoncepcji, jaką jest pigułka hormonalna, staje się jawnym pogwałceniem cielesności daru. Owszem stosowanie doustnej antykoncepcji hormonalnej pozwala na „bezpieczne" oddanie swego ciała, ale zarazem otwiera furtkę do odarcia współżycia seksualnego z jego najgłębszego znaczenia osobowego. Ciało sprowadzone zostaje do poziomu przedmiotu użycia w celu osiągnięcia przyjemności. Nie można pominąć też w ocenie moralnej faktu, iż antykoncepcja tego typu może mieć destrukcyjny wpływ na zdrowie sa-

[30] Por. J. Orzeszyna, *Antykoncepcja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2009, s. 84.

mej kobiety[31] i na późniejszą jej płodność. Co więcej, okazuje się nieraz zabójcza dla poczętego dziecka, gdyż dziś każda hormonalna tabletka antykoncepcyjna ma działanie również antynidacyjne, zapobiegające zagnieżdżeniu się nowego życia w macicy[32]. Jest to najwyższy wyraz perwersji, która w imię wolnego, tzw. „bezpiecznego" seksu, czy nawet w imię przeżycia bliskości w relacji małżeńskiej (elementu jednoczącego) ryzykuje utratę życia przez własne dziecko! W tej sytuacji nie możemy już mówić o darze całej osoby z jej cielesnością, ale o użyciu cielesności bez poszanowania osoby i prawdziwej przemocy wobec dziecka[33]! Owszem, podstawowym mechanizmem działania pigułki jest blokowanie owulacji. Nie zmienia to jednak faktu, że samo ryzyko, możliwość zabicia dziecka, choćby tylko w nielicznych przypadkach zastosowania tabletki, domaga się na podstawie pryncypiów teologicznomoralnych radykalnego odrzucenia takiego środka. Życie jest wartością tak wielką i świętą, że nie można go nigdy zabijać i nigdy narażać na zabicie.

Zwolennicy antykoncepcji szybko podniosą tu argument, że przecież na poziomie czysto subiektywnym (abstrahując na chwilę od skutków zdrowotnych i wczesnoporonnych pigułki) mąż i żona pozostający w żywej relacji osobowej, współżyjąc ze sobą z użyciem pigułki, mogą doświadczać: głębokiego zjednoczenia osobowego, poczucia bezpieczeństwa, uszanowania ich indywidualnej godności oraz intymnego zjednoczenia psychicznego. Zatem powyższe argumenty mogłyby wydawać się zbyt abstrakcyjne i całkowicie fikcyjne. Niestety, po grzechu pierworodnym percepcja tego, co jest dobre a co złe, znacząco zawodzi, zwłaszcza gdy w tle mamy siłę, którą określamy jako namiętność. Ile razy w życiu wybieraliśmy jako subiektywne dobro obiektywne zło i dopiero po konsekwencjach uświadomiliśmy sobie dramat dokonanego wyboru?

W tym wypadku wewnętrzny nieład działania antykoncepcyjnego ujawnia się w dłuższej perspektywie. Może jej najjaskrawszym przykładem będzie potwierdzony badaniami związek między ilością rozwodów i aborcji a stosowaniem antykoncepcji hormonalnej. Wśród par stosujących pigułkę jest o wiele większy poziom rozwodów jak i aborcji[34], gdyż nawet pigułka nie jest stuprocentowym zabezpieczeniem. Jeśli stosowanie pigułki daje wolność dysponowania przeżyciami seksualnymi, to korzystanie z niej będzie coraz bardziej opierać się na zasadzie potrzeba

[31] Por. *Ekologia prokreacji*. *Vademecum*, red. N. Ejtminowicz, K. Urban, A. Zięba, Kraków 2016, s. 307–326.

[32] Por. C. Kahlenborn, *W jaki sposób działają pigułki hormonalne oraz inne środki antykoncepcyjne*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 31–51.

[33] K. Dawiec-Kulig, *Antykoncepcja – jedna z form przemocy wobec dziecka*, *RT* 63(2016), z. 3, s. 22.

[34] Por. N. Ejtminowicz, dz. cyt., s. 285–306. Związek między aborcją i antykoncepcją jest w literaturze liberalnej podważany i istnieje szereg badań udowadniających, że stosowanie antykoncepcji zmniejsza ilość niechcianych ciąż a zatem i aborcji. Wydaje się, że tę nierozstrzygalną dyskusję można by podsumować stwierdzeniem: Antykoncepcja zmniejsza ilość nieplanowanych ciąż w grupie osób uprawiających seks w okresie płodnym, ale zarazem zwiększa poziom odrzucenia życia, które pojawi się w wyniku zawodności środka antykoncepcyjnego i w tym sensie prowadzi do większej liczby aborcji, jeśli już życie się pocznie. Wynika to z faktu, że u podstaw sięgnięcia po konkretny środek, leży radykalne odrzucenie możliwości przyjęcia życia. Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 561–562.

– zaspokojenie, a nie więź – całoosobowy dar. To może poprowadzić szybko do przeżywania relacji małżeńskiej i seksu w perspektywie utylitarnej. Zatem jeśli coś w relacji będzie układać się nie tak jak można by tego oczekiwać, szybko pojawi się pokusa zmienienia partnera. Podobnie jeśli pocznie się nieplanowane dziecko, pojawi się pokusa brutalnego odrzucenia go. Zatem czy może zły owoc (w postaci zwiększonej liczby rozwodów i aborcji) rodzić się z dobrego drzewa? *Poznacie ich po owocach* (Mt 7,15–20), przypomina nam wszakże Ewangelia. Natomiast przeżywanie seksualności integralnie (według Bożego zamysłu) jest permanentnym trwaniem w postawie przyjęcia współmałżonka i dziecka. Dziecko jest przyjęte zanim się pocznie, gdy tymczasem przy antykoncepcji to po poczęciu rozpoczyna się proces decydowania czy je przyjąć, a punktem wyjścia jest jego nieprzyjęcie (o czym świadczy sięgnięcie po pigułkę).

Poza tym absolutnie nieracjonalne jest abstrahowanie od wpływu hormonów na zdrowie kobiety i skutku wczesnoporonnego – nic nie usprawiedliwia zabicia własnego syna czy córki w imię wolnego budowania głębokiej relacji międzyosobowej (w imię tzw. „wolnego seksu"). Używanie pigułek hormonalnych może prowadzić kobiety m.in. do: choroby nadciśnieniowej, chorób naczyniowych, zakrzepicy, cukrzycy (wśród kobiet o podwyższonym ryzyku zachorowania na cukrzycę), różnych nowotworów, np. raka szyjki macicy czy raka piersi i innych tego typu skutków[35].

Niektórzy podnoszą również kwestię pewnej całości, jaką tworzą stosunki płodne z obezpłodnionymi. Już papież Paweł VI orzekł: „Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu obezpłodniony i dlatego z istoty swej moralnie zły"[36]. Tej rzekomej zależności nie da się obronić, zwłaszcza w kontekście paraleli sakramentu małżeństwa i Eucharystii. Stosując odpowiednie granice analogii, nie można powiedzieć, że Eucharystie sprawowane bez przeistoczenia (gdyby takie były możliwe w regionach, gdzie dramatycznie brakuje kapłanów) tworzyłyby pewną jedność z Eucharystiami „pełnymi". Kościół nie stosuje „protez". Tam, gdzie nie ma kapłana działającego *in persona Christi Capitis*, tam nie da się uobecnić Ofiary Chrystusa – tam jest nieusuwalny brak. Nie da się powiedzieć, że wierność męża w relacji do żony i dzieci tworzy jakąś całość z jego potrzebami realizowanymi ponad tą wiernością (jakby dopuszczając pewne formy niewierności, np. prostytucję). Nie da się w weekendy być całym dla bliskich, a w tygodniu zajmować się egoistycznym zaspokajaniem własnych potrzeb, ambicji czy planów. Unitarna, biblijno-teologiczna wizja człowieka przeczy jakiemukolwiek dualizmowi, którego przykładem jest mentalność antykoncepcyjna[37].

W sakramencie Eucharystii podkreślamy szczególnie mocno również wymiar ofiarniczy, który i w małżeńskiej *communio* odgrywa istotną rolę. Podczas Mszy Świętej składana jest Ojcu ofiara Jego Syna, który oddał się za nas aż do końca i w ten sposób ludzkość zostaje pojednana z Bogiem. „Aż do końca" oznacza nie tylko do śmierci, ale aż do „granic swej egzystencji". W małżeństwie mamy do czy-

[35] Por. E. Ślizień-Kuczapska, *Antykoncepcja hormonalna a zdrowie*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 63–73.

[36] Paweł VI, *Humanae vitae* 14.

[37] Por. J. Nagórny, *Wartość życia…*, art. cyt., s. 23–24.

nienia z ofiarowaniem siebie współmałżonkowi w całości i „aż do śmierci". Śmierć ta oczywiście w pierwszej kolejności oznacza moment zakończenia życia biologicznego, ale również oznacza śmierć dla siebie, swego egoizmu. Oddanie swojej wolności, by już nie liczyło się „ja", „ty" ale „my". Ofiara nie jest możliwa jednak, jeśli nie uwzględni się słów Jezusa: *Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje* (Łk 9,23). Te słowa należy odnieść do całej ludzkiej egzystencji, także do intymnego zjednoczenia małżonków. Również tu potrzebna jest walka z egoizmem i nieustanne podporządkowanie tego, co w nas grzeszne, wyższym wartościom, życiu „nie z tego świata". Wydaje się, że wpisana we współżycie seksualne czasowa wstrzemięźliwość czy zdolność panowania nad reakcjami ciała są konkretnymi wyrazami tej ofiarnej miłości. Wstrzemięźliwość, stojąca u podstaw naturalnych metod planowania rodziny, stoi na straży głębszego poznania małżonków i ich potrzeb.

Antykoncepcja jednak u podstaw burzy ten wymagający porządek, sprowadzając współżycie seksualne do prostego zaspokajania potrzeb niezależnie od zewnętrznych i wewnętrznych okoliczności. Przykładem tego rozbicia może być prezerwatywa, która jawi się jako symbol współczesnej rewolucji seksualnej. Tania, dostępna, teoretycznie nieszkodliwa sprawia, że płodność można „wyłączyć". Stosowana jest bardzo często przez małżonków, także wierzących, gdyż jest najmniej ingerującym w zdrowie środkiem i nie ma działania wczesnoporonnego. Rozbija jednak fundamentalną i zamierzoną przez Boga jedność aktu małżeńskiego, wprowadzając w relację pewien nieład, pewną mentalność, mającą wpływ na dalsze budowanie relacji. Kościół dostrzega różnicę w kwalifikacji moralnej stosowania prezerwatywy i środka wczesnoporonnego. W pierwszym przypadku nie zabija się życia (przynajmniej nie w sposób bezpośredni). Jednak oba środki techniczne radykalnie naruszają godność aktu seksualnego, są wielkim moralnym nieładem i grzechem śmiertelnym.

Nie można pominąć faktu, że ten środek nie tylko degraduje akt seksualny w małżeństwie, ale jeszcze bardziej poniża tych ludzi, którzy dzięki niemu zupełnie przestają panować nad swą seksualnością i uwalniają się od poczucia odpowiedzialności za świętość współżycia seksualnego. Wśród nich zanika konieczność wysiłku moralnego i czasowej wstrzemięźliwości. Nie ma mowy już o jakiejkolwiek ofierze, a tylko nieustannym zaspokajaniu swych potrzeb! Nie można zapominać też o tym, że jest to metoda zawodna.

Prezerwatywa promowana jest również jako lekarstwo na zarażenia wirusem HIV, gdy tymczasem przykłady krajów afrykańskich pokazują wyraźnie: prezerwatywa stwarza złudne wrażenie, że istnieje tzw. „bezpieczny seks" bez żadnych konsekwencji. Osoby owładnięte takim złudzeniem podejmują statystycznie więcej i bardziej ryzykownych zachowań seksualnych, co przy zawodności środka (zarówno zawodności technicznej, jak i zawodności człowieka, który nie zawsze posługuje się nim profesjonalnie)[38], rozszerza epidemię AIDS. Oczywiście Kościół dostrzega tu złożoność oceny zjawiska pamiętając o tym, że wirus HIV jest przekazywany również i dość często wertykalnie (z matki na dziecko) oraz, że problem chorób przenoszonych drogą płciową nie ogranicza się tylko do AIDS, ale obejmuje inne

[38] Por. M. Wrochna, *Czy prezerwatywa chroni przed AIDS?*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 81–85.

schorzenia z grupy tzw. STD (ang. *Sexually Transmitted Diseases*): chlamydioza, rzeżączka, kiła czy WZW. Nie zmienia to jednak faktu, że samo zastosowanie prezerwatywy nie jest czystą metodą zapobiegania tym chorobom, co raczej próbą ograniczenia negatywnych skutków współżycia z wieloma partnerami w różnych, ryzykownych sytuacjach. Niewątpliwie autentyczna czystość, czyli zarezerwowanie aktu seksualnego dla małżonków w monogamicznym małżeństwie, sprzyja zapobieganiu chorobom wenerycznym.

Jeśli spojrzymy na antykoncepcję tylko w wymiarze utylitarystycznym, jej skutkiem będzie „tylko" zapobiegnięcie poczęciu, a czasami narodzeniu niechcianego dziecka. Jeśli spojrzymy na nią w wymiarze globalnym (uwzględniając perspektywę teologalną), antykoncepcja będzie prawdziwym ubezpłodnieniem. Nie tylko nie powstanie nowe życie, ale życie, które już jest (życie małżonków) straci na swojej duchowej jakości[39]. Nie można przecież rozerwać w Eucharystii daru całkowitego zjednoczenia z Bogiem (duchowego i cielesnego w znaku Chleba Eucharystycznego) od nadprzyrodzonego życia, które ono w nas budzi. Życia owocującego wyjściem z zapatrzenia na siebie i własne potrzeby w stronę dobrowolnego i całkowitego daru z siebie dla innych. Nie istnieje miłość coraz bardziej zjednoczona z Bogiem a coraz bardziej zamknięta na dawanie życia innym – *kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20).

Przykładem tego typu zależności może być wkładka wewnątrzmaciczna. Jej działanie opierające się na powolnym uwalnianiu jonów miedzi lub hormonu wewnątrz macicy skutkuje poważnym utrudnieniem możliwości poczęcia, jak również – o czym nie chce się pamiętać – może skutkować działaniem wczesnoporonnym. Gorszący jest zwłaszcza aspekt abortywny, w którym życie własnego dziecka jest nie tylko nieprzyjęte, ale z premedytacją odrzucone – poprzez zabójstwo. Stosowanie wkładki nie jest bez wpływu również na zdrowie kobiety. Jest to mechaniczne ciało obce pozostające przez wiele miesięcy w macicy, co może skutkować podrażnieniami endometrium itp. Jeśli pomimo uwalnianego hormonu, dojdzie do zapłodnienia i zagnieżdżenia, w 50% ciąż nastąpi spontaniczne poronienie. Możliwe jest też wystąpienie ciąży pozamacicznej[40].

Innym przykładem mogą być spermicydy, czyli środki plemnikobójcze (pianki, aerozole, globulki, żele, kremy), które mają działanie silnie teratogenne, ze względu na działanie środka *nonoxynol-9* lub *oktoksynol-9*. Ogranicza on żywotność plemników i uszkadza ich materiał genetyczny, co skutkuje ciężkimi wadami rozwojowymi i poronieniami[41]. Życie własnego dziecka zostaje sprowadzone do roli szkodnika. Wydaje się tu uprawniona także semantyczna analogia między słowem „spermi-cydy" (środki niszczące plemniki i zarodki) oraz słowem „pesty-cydy" (środki niszczące szkodniki w rolnictwie).

[39] Por. K. Jeżyna, *Eklezjalny wymiar sakramentów*, *RTM* 3(2011), s. 107.

[40] K. Dawiec-Kulig, art. cyt., s. 29.

[41] Tamże, s. 28.

PODSUMOWANIE

Jak już to zostało powiedziane, istnieje jedność między komunią, jaką przeżywamy w Eucharystii a komunią małżeńską. Nie da się, nie respektując planu Bożego wpisanego w ludzką płciowość, niszcząc relację małżeńską przez stosowanie antykoncepcji, nie niszczyć jednocześnie naszego pełnego udziału w Eucharystii. Skoro „Bóg zechciał podnieść małżeństwo i rodzinę, czyniąc ją znakiem i miejscem przymierza miłości między Bogiem i ludźmi, między Jezusem Chrystusem i Kościołem, Jego oblubienicą”[42] to ono osiągnie swą pełnię tylko w tym odwzorowaniu. Patrząc zaś na Eucharystię, nie można oddzielić miłości Boga do ludzkości przez Kościół, od Jego nadprzyrodzonego daru życia! Mentalność, jaka stoi za antykoncepcją rzuca cień na zdolność pełnego rozumienia i przeżywania daru Eucharystii. Można wysunąć wniosek, że jak dar seksualnej jedności poprzez ciało, powinien być osobowy, a nie czysto cielesny; tak antykoncepcja, która ubezpładnia ciało, a poprzez nie ubezpładnia całą osobę, czyni ją zamkniętą na życie, w szerokim wymiarze, także nadprzyrodzonym. Antykoncepcja jest dramatycznym rozbiciem porządku teologalnego, próbą stanięcia w miejscu Boga, jest powieleniem logiki grzechu rajskiego[43]. Autentycznie wierzący chrześcijanin nie może nie widzieć tego związku!

Można również na to wszystko spojrzeć z odwrotnej perspektywy. Małżeństwo przeżywane z pełnym poszanowaniem osobowego zjednoczenia i otwartości na życie staje się tętniącą komunią wyzwalającą człowieka w stronę Bożej, przenikającej wszystko miłości. To otwarcie, to zachowanie naturalnego porządku, wreszcie to przyjęcie siebie takim, jakim zostało się stworzonym przez Boga, czyni nas otwartymi na głębokie przyjęcie sakramentu Eucharystii w jego wymiarze wspólnotowym (Eucharystia to nie tylko sprawa relacji między mną i Bogiem) i „prokreacyjnym” (Eucharystia nie tylko daje życie łaski nam, ale ma poprzez nasze zjednoczenie z Bogiem, dawać życie innym). Ten pozytywny wymiar relacji między paradygmatycznym sakramentem Eucharystii a sakramentem małżeństwa domaga się osobnego studium, które byłoby bardzo ubogacające dla małżonków. Naturalne metody planowania rodziny oraz odpowiedzialne rodzicielstwo są konkretnymi wyrazami przeżywania logiki komunii, jaka w sposób modelowy wpisana jest w Świętą Eucharystię i byłoby zasadne ukazanie tych elementów w perspektywie sakramentalnej paraleli małżeństwa do Eucharystii.

Powyższa refleksja jest próbą ukazania konieczności większego uwzględnienia formacji sakramentalnej, w wymiarze teologicznomoralnym, we współczesnym duszpasterstwie. Zarówno przygotowanie do małżeństwa, jak i osobista droga rozwoju duchowego, a także piękno liturgii, powinno dostarczać okazji do pogłębiania misterium Eucharystii, gdyż to w świetle moralnie zobowiązującego wymiaru sakramentów można łatwiej przyjąć prawdę nauczania Kościoła na temat antykoncepcji. Potrzeba formacji sumienia indywidualnego, ale również „sumienia małżonków”[44]. Skoro, jak pisał Sobór Watykański II, Eucharystia jest „źródłem i zarazem

[42] Jan Paweł II, *Familiaris consortio* 51.

[43] Por. M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy…*, dz. cyt., s. 275–276.

[44] Por. J. Nagórny, *Formacja chrześcijańskiego sumienia małżonków*, w: *Małżeństwo – przymierze miłości*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 104–105.

szczytem całego życia chrześcijańskiego”[45], to również jest punktem oparcia dla nauki moralnej (także poprzez zawarte w niej Słowo Pana) i jej najwyższym przejawem (udział wiernego poprzez Komunię w ofierze Chrystusa stanowi największe misterium wiary).

OCENA ANTYKONCEPCJI W PERSPEKTYWIE SAKRAMENTALNEGO WYMIARU EUCHARYSTII

STRESZCZENIE

Zło antykoncepcji nie opiera się tylko na jej wewnętrznym, obiektywnym nieładzie oraz wielu negatywnych skutkach ubocznych. Pomocne w jego zrozumieniu może być też zestawienie antykoncepcji z sakramentalną paralelą między małżeństwem a Eucharystią. Niniejszy artykuł dokonuje analizy porównawczej takich wymiarów więzi między oboma sakramentami jak: wymiar stwórczy i odkupieńczy miłości Bożej, dar osobowy poprzez cielesność, wymiar ofiarniczy, sakramentalna perspektywa znakowa oraz płodność (w szerokim tego słowa znaczeniu). Następnie, po zarysowaniu zasadniczego zła antykoncepcji, wskazuje na moralny nieład konkretnych środków czy technik sterylizacyjnych i antykoncepcyjnych, takich jak: wazektomia, stosunek przerywany, pigułka hormonalna (szerzej), prezerwatywa, wkładka wewnątrzmaciczna, spermicydy. Ten moralny nieład zawsze przedstawiony jest w odniesieniu do związku sakramentu małżeństwa z sakramentem Eucharystii.

ASSESSMENT OF THE CONTRACEPTIVES FROM THE PERSPECTIVE OF THE SACRAMENTAL DIMENSION OF THE EUCHARIST

SUMMARY

The evil of contraception is based not only on its inner objective disorder and numerous negative side-effects. To better understand it may be helpful to compare it with the sacramental parallel between marriage and Eucharist. This article provides a comparative analysis of the following dimensions between these two sacraments: the creative and redeeming dimension of God’s love, the gift of self through body, the dimension of offering, the sacramental perspective of sign and fertility (in the broad sense). Next, the article outlines the basic evil of contraception and follows with the explanation of the moral disorder of specific contraceptives and contraception methods, such as vasectomy, the pull out method, the hormone pill (broadly), condoms, IUD, spermicides. This moral disorder is always presented in relation to the communion between the sacrament of marriage and the sacrament of Eucharist.

[45] Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, *Lumen gentium* 11.

DIE BEURTEILUNG DER EMPFÄNGNISVERHÜTUNG AUS DER PERSPEKTIVE DER SAKRAMENTALEN DIMENSIONEN DER EUCHARISTIE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Böse der Empfängnisverhütung stützt sich nur auf ihre innere, obiektive Unordnung als auch auf viele negative Nebenwirkungen. Um das zu begreifen, kann die Zusammensetzung der Empfängnisverhütung mit der sakramentalen Paralelle zwischen der Ehee und der Eucharistie behilflich sein. Der vorliegende Artikel analysiert und vergleicht schöpferische und sühnende Dimensionen der götllichen Liebe, Gabe als Person durch ihre Körperlichkeit, Opferdimension, die sakramentale Zeichenperspektive und die Fruchtbarkeit (in des Wortes weiter Bedeutung). Nachdem das prinzipielle Böse der Empfängnisverhütung geschildert worden ist, wird auf die moralische Unordnung der konkreten Sterilisations – und Empfängnisverhütungsmitel und Techniken wie Vasektomie, Intermittierendes Verhältnis, Hormontherapie, Kondome, intrauteriner Einsatz, Spermicide aufgewiesen. Diese moralische Unordnung wird immer in Bezug auf die sakramentale Ehe mit der sakramentalen Eucharistie vorgestellt.

BIBLIOGRAFIA

Bower K., *Wazotomia – podwiązanie nasieniowodów. Pytania i odpowiedzi*, w: *Bezdroża antykoncepcji,* red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 52–62.

Dawiec-Kulig K., *Antykoncepcja – jedna z form przemocy wobec dziecka*, *RT* 63(2016), z. 3, s. 19–32.

Ekologia prokreacji. Vademecum, red. Ejtminowicz N., Urban K., Zięba A., Kraków 2016.

Hilla D.J., *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem w świetle Karola Wojtyły filozofii osoby,* w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała,* red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 315–333.

Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Watykan 1981.

Kahlenborn C., *W jaki sposób działają pigułki hormonalne oraz inne środki antykoncepcyjne,* w: *Bezdroża antykoncepcji,* red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 31–51.

Martin *R*. i N., *Sakrament małżeństwa jako trójprzymierze a Eucharystia*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 299–314.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej,* red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 549–627.

Paweł VI, *Humanae vitae,* Watykan 1968.

Pokrywka M.*, Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny,* Lublin 2011.

Pokrywka M., *Rola Eucharystii w budowaniu małżeńskiej „communio personarum", RT* 52(2005) z. 3, s. 49–60.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium,* Watykan 1965.

Ślizień-Kuczapska E., *Antykoncepcja hormonalna a zdrowie*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 63–73.

Wrochna M., *Czy prezerwatywa chroni przed AIDS?,* w: *Bezd*roża *antykoncepcji,* red. A.J. Katolo, Lublin 2001, s. 81–85.

Ks. Wojciech NECEL SChr*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

STRUKTURY WŁAŚCIWE POLSKIEMU DUSZPASTERSTWU EMIGRACYJNEMU

Słowa kluczowe: Kościół, polski emigrant, kultura, ośrodki duszpasterskie, duszpasterstwo emigrantów

Keywords: Church, Polish emigrant, culture, pastoral centers, pastors of emingrants

Schlüsselwörter: Die Kirche, ein Pole in einem fremden Land, die Kultur, die Seelsorgenzentren, Migrantenseelsorge

W 1931 r. kard. A. Hlond, Prymas Polski, apelował do polskich emigrantów: „Kochany Rodaku! Pokrzep swe serce wspomnieniami z ojczystej ziemi i mocno stój przy wierze ojców. Z Bogiem zawsze będzie lżej i łatwiej (…) nie dawaj posłuchu fałszywym prorokom i trwaj przy świętej wierze. Z dala od kraju pamiętaj o Ojczyźnie, i o ile możesz, służ jej cała duszą. Pamiętaj, że jesteś listkiem tego wielkiego drzewa, któremu na imię – Naród Polski”[1]. W środowiskach współczesnych polskich emigrantów nie ma już potrzeby „budowania Polski poza Polską”. Kard. A. Hlond kierował swój apel do tzw. „starej emigracji” która często nie miała żadnej możliwości kontaktu z Polską. To był kraj, o którym mogli pamiętać, ale z różnych przyczyn nie mogli do niego wrócić lub odwiedzać go. Jako protagoniści polskojęzycznych ośrodków duszpasterskich niemalże równolegle z budową kościoła czy domu parafialnego organizowali struktury służące podtrzymywaniu ich tożsamości narodowej.

* Ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Necel SChr – wykładowca na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, kierownik Zakładu Historii Źródeł i Literatury Prawa Kanonicznego przy Katedrze Historii, Teorii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego. Współpracuje z Międzyinstytutowym Zakładem Badań nad Migracją Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego. Jest członkiem polskich i zagranicznych zespołów redakcyjnych czasopism naukowych oraz członkiem rady naukowej Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego w Poznaniu.

[1] A. Hlond, *List do rodaków na obczyźnie z okazji Bożego Narodzenia*, w: *August Kardynał Hlond. Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, red. J. Konieczny, Toruń 2003, s. 308.

POWSTANIE I ROZWÓJ OŚRODKÓW POLSKOJĘZYCZNEGO DUSZPASTERSTWA

Rzymsko-katolickie duszpasterstwo polskojęzyczne poza Polską w większości przypadków opiera się na sobie właściwych strukturach. Podwaliny ich kładł episkopat międzywojennej Polski z kard. Edmundem Dalborem i kard. Augustem Hlondem, prymasami Polski[2]. Celem zapewnienia stałej opieki nad Polakami w poszczególnych krajach, w porozumieniu z właściwymi episkopatami, powstawały tzw. rektoraty polskich misji katolickich, które przyjmując zmiany wprowadzone w posoborowej instrukcji *De pastorali migratorum cura*[3] z 1969 roku i w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*[4] z 2004 roku tworzą podstawową sieć duszpasterstwa polskojęzycznego. Pracami rektoratu kieruje rektor polskiej misji katolickiej zwany dzisiaj koordynatorem krajowym duszpasterzy etnicznych. Nie posiada on władzy jurysdykcyjnej ani wobec misjonarzy/kapelanów tego samego języka lub narodowości, ani wobec wiernych, którym ci misjonarze/kapelani posługują. Jego zadaniem jest wielostronna i wieloaspektowa koordynacja pracy duszpasterzy polonijnych. Wyjątkiem jest Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii, który jest wikariuszem biskupim biskupów Anglii i Walii ds. duszpasterstwa polskojęzycznego[5]. W krajach, w których nie powstały rektoraty duszpasterstwo polskojęzycznej diaspory opiera się o powołane zgodnie z instrukcjami *DPMC* i *EMCC* inne, możliwie trwałe i adekwatne do potrzeb, formy ustalane każdorazowo w bilateralnych umowach zawieranych pomiędzy poszczególnymi ordynariuszami miejsca a ordynariuszami z Polski lub przełożonymi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego. Aktualnie w polskojęzycznym duszpasterstwie działa 10 rektoratów polskich misji katolickich kierowanych przez koordynatorów narodowych. Obejmują one kapelanów/misjonarzy polskiej diaspory w: 1) Anglii i Walii, 2) Argentynie, 3) Australii, 4) państwach Beneluxu – Belgii, Holandii i Luksemburgu, 5) Brazylii, 6) Danii, 7) Chile, 8) Francji, 9) Szkocji i 10) w Szwajcarii. W krajach w których nie powstały rektoraty pracą kapelanów/misjonarzy kierują mianowani na zasadzie unilateralnej przedstawiciele Episkopatu Polski (np. w: Austrii, Hiszpanii, Kanadzie, Nowej Zelandii, Rumunii, Stanach Zjednoczonych, na Węgrzech i we Włoszech). Tam gdzie są małe skupiska Polaków duszpasterstwo polskojęzyczne sprawowane jest bez żadnych oficjalnych przedstawicielstw ze strony Episkopatu Polski (np. w Grecji i w Macedonii)[6].

---

[2] Por. Cz. Kamiński, *Konferencja biskupów Polski w trosce o dobro duchowe wychodźców w latach 1919–1939*, *CTh* 43(1973), z. 4, s. 128–150.

[3] Kongregacja Biskupów, Instrukcja *De pastorali migratorum cura* (*DPMC*), tekst polski: „Studia Polonijne" 4(1981), s. 59–86.

[4] Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes Caritas Christi* (*EMCC*), Lublin 2008.

[5] Por. W. Necel, *Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii*, „Prawo Kanoniczne" 59(2016) nr 2, s. 3–21.

[6] Konferencja Episkopatu Polski*, Informator 2015*, Tarnów 2015, s. 25–27.

CHARAKTERYSTYKA ŚRODOWISK POLSKOJĘZYCZNEGO DUSZPASTERSTWA[7]

Współczesna specyfika skupisk polonijnych w danym kraju jest pochodną historycznych procesów i motywów migracji, która pojmowana jako trwałe lub tymczasowe opuszczanie, w pojedynkę lub w grupach, miejsca zamieszkania motywowane jest przede wszystkim przyczynami politycznymi lub ekonomicznymi. W stosunku do charakterystyki polskiej diaspory te dwa motywy często się przenikają i uzupełniają.

Drugim problemem, trudno definiowalnym, nie poddającym się usystematyzowaniu, ale wypływającym z motywów migracji jest liczba Polaków przebywających w danym kraju. Dla duszpasterstwa polskojęzycznego wskaźnik ten trzeba powiększyć o liczbę tworzących mniejszości polonijne, to jest o potomków polskich migrantów w pierwszym i następnych pokoleniach oraz o tych, którzy nawet nie znając języka polskiego w jakiś inny sposób utożsamiają się z polską kulturą lub duchowością. Oni również często korzystają z posługi duszpasterskiej w polskojęzycznych ośrodkach.

Dlatego też w kontekście struktur duszpasterstwa polskojęzycznego należy mówić o:

a) środowisku tzw. Polonii (np. w USA i Kanadzie), które tworzą *de facto* mniejszości etniczne i są zasilane nowymi falami migrantów z Polski,
b) środowisku tzw. Polonii (np. w Argentynie i Brazylii), które tworzą mniejszości etniczne w danym kraju i nie są zasilane dopływem nowych migrantów,
c) skupiskach polonijnych sięgające trzeciego pokolenia, które jeszcze do niedawna przyjmowały polskich emigrantów a aktualnie, z racji prowadzonej przez państwo polityki imigracyjnej, nie są zasilane nowymi przybyszami z Polski (np. Australia, Nowa Zelandia, RPA),
d) środowisku Polonii i emigracji polskiej (np. w Anglii, Hiszpanii, Francja, Niemczech, Walii, Włoszech i Szkocji) z dynamiczną grupą Polaków przybyłych po włączeniu Polski do UE i Strefy Schengen,
e) środowisku diaspory polskich migrantów powstałym po wejściu Polski do UE i po włączeniu do Strefy Schengen (np. w Irlandii i Islandii),
f) skupisku Polaków i mniejszości polskiej na terenie państw byłego ZSRR i w byłych państwach demokracji ludowej, dzieląc je na te, które z tych państw należą do UE (w Czechach, Litwie, Łotwie, Rumunii, Słowacji, na Węgrzech), a które nie należą do UE (np. na Białorusi, w Kazachstanie, Mołdawii, Rosji, Ukrainie),
g) środowiska Polonii, emigracji polskiej i ludności niepolskiego pochodzenia a posługującej się na co dzień językiem polskim (np. w Niemczech),

[7] Por. Ministerstwo Spraw Zagranicznych, *Raport o sytuacji Polonii i Polaków za granicą 2012*, Warszawa 2013.

LICZBA POLAKÓW I POLSKIEJ MNIEJSZOŚCI ETNICZNEJ[8]

Liczba Polaków i stan liczbowy środowisk polonijnych w poszczególnych krajach jest trudny do ustalenia. Podane informacje opierają się na danych szacunkowych Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rzeczpospolitej Polskiej.

Argentyna – około 450 000 tys.
Australia – około 200 000 tys. (największe skupiska w stanie Wiktoria, i Nowa Południowa Walia)
Austria – około 55 tys.
Belgia – około 70 tys.
Białoruś – 396 tys. Polaków i osób pochodzenia polskiego. Szacunki nieoficjalne podają 900 tys. (największe skupisko w okolicach Grodna)
Brazylia – liczebność Polonii – potomków emigrantów z polski w trzech i dalszych pokoleniach – oscyluje od 800 tys. do 1,8 mln (głównie w stanie Parana, Santa Catarina i Rio Grande do Sul)
Czechy – około 39 tys., w tym ponad 13 tys. posiada obywatelstwo polskie. Szacunkowo podaje się do 100 tys.
Dania – około 21 tys. Do tej liczby trzeba dodać około 1000 studentów i około 6 tys. osób przebywających na kontraktach
Francja – około 700–1050 tys.
Grecja – około 50 tys.
Hiszpania – około 86 tys.
Holandia – 60 tys.
Irlandia – około 300 tys.
Islandia – około 11 tys.
Kanada – około 1020 tys. deklaruje związek z Polską, tzn. są imigrantami z Polski w pierwszym i następnych pokoleniach
Kazachstan – około 60 tys.
Litwa – około 240 tys., szacunkowo podaje się 300 tys.
Łotwa – około 53 tys.
Mołdawia – około 10 tys.
Niemcy – około 2 mln. tym 400 tys. obywateli Polski
Norwegia – około 43 tys., w okresie sezonu prac polowych liczba ta dochodzi do 130 tys.
Nowa Zelandia – około 6 tys.
RPA – około 35 tys.
Rosja – wg spisu powszechnego z 1989 r. polska grupa narodowościowa w Federacji Rosyjskiej liczyła ok. 95 tys. W opinii działaczy

[8] Według danych szacunkowych podanych w *Raporcie o sytuacji Polonii i Polaków za granicą 2012*.

polskich i badaczy liczba ta w rzeczywistości jest kilkakrotnie wyższa.

Rumunia – około 10 tys.

Szwecja – około 100 tys. łącznie z emigracja zarobkową.

USA – około 9 mln Polaków lub osób polskiego pochodzenia

Ukraina – wg spisu ludność z 2001 r. na Ukrainie 144 tys. osób deklarujących narodowość polską. W roku 1989 odnotowano 219 tys. Ukraińców narodowości polskiej

Węgry – około 12 tys.

Wielka Brytania – statystyki brytyjskie nie ujmują osób pochodzenia polskiego, a jedynie urodzonych w Polsce. Liczebność tej grupy szacuje się na od 12 tys. do 50 tys. w Anglii i Walii oraz od 15 tys. do 20 tys. w Szkocji. Po 2004 roku szacunkowo na teren Wielkiej Brytanii w ramach emigracji zarobkowej i wahadłowej przebywa około 1 mln emigrantów z Polski

Włochy – około 120 tys.

Uwaga: Podane liczby nie świadczą o tym, że taka liczba wiernych regularnie korzysta z duszpasterskiej posługi polskojęzycznego ośrodka a nie wskazuje na liczbę tzw. *dominicantes*. Podane liczby trzeba odpowiednio zmodyfikować w stosunku do wiernych korzystających z posługi religijnej w rodzimej parafii pochodzenia, a następnie o proporcje wiernych korzystających z posługi religijnej w kraju osiedlenia oraz odliczyć wiernych korzystających już z posługi w miejscowych parafiach.

CHARAKTERYSTYKA DUSZPASTERSTWA POLSKOJĘZYCZNEGO W POSZCZEGÓLNYCH KRAJACH

Duszpasterze polonijni

Duszpasterstwem polskojęzycznym na terenie poszczególnych diecezji kieruje miejscowy biskup ordynariusz, a pod jego kierunkiem na terenie wspólnoty parafialnej proboszcz. W duszpasterstwie etnicznym ich posługa może być wspierana przez kapelana/misjonarza pochodzącego z Polski będącego księdzem diecezjalnym, zakonnym lud członkiem stowarzyszenia życia apostolskiego. Duszpasterze polonijni w swojej misji mogą być wspierani przez diakonów stałych, siostry i braci zakonnych oraz woluntariuszy świeckich. Kapelan/misjonarz wyposażony w potrzebne uprawnienia kanoniczne swoją posługę może spełniać mogą spełniać jako proboszcz parafii personalnych, jako odpowiedzialny za polskojęzyczną misję duszpasterską, jako wikariusz parafialny zajmujący się duszpasterstwem Polaków na terenie jednej lub kilku sąsiednich parafii, bądź jako kapelan polskiej grupy etnicznej. Ze względu na brak duszpasterzy w Kościele lokalnym kapelani/misjonarze polskojęzycznych grup wiernych mogą być włączani do tworzących się zespołów duszpasterskich. Uprawnienia kapelana/misjonarza polskiej grupy etnicznej poza tymi, które wskazuje *EMCC* zależą od uprawnień nadanych mu każdorazowo przez biskupa diece-

zjalnego. Model opieki duszpasterskiej w poszczególnych krajach i diecezjach jest bardzo zróżnicowany i zależy od decyzji poszczególnych krajowych Konferencji Episkopatów i biskupów ordynariuszy. Z racji na charakter płynności zjawiska migracji organizacja duszpasterstwa migrantów winna być do charakteru tych zmian nieustannie dostosowywana[9].

Stan duszpasterstwa polonijnego w poszczególnych krajach

- Argentyna – działają cztery duszpasterstwa prowadzone przy tzw. Kościołach Polskich oraz przy kaplicy sióstr zmartwychwstanek. Duszpasterstwo polonijne spełniają oo. bernardyni. W miarę swoich możliwości w duszpasterstwo polskojęzyczne angażują się księża zarówno diecezjalni jak i zakonni (karmelici bosi, redemptoryści, saletyni, werbiści) a także siostry zakonne (albertynki, dominikanki, zmartwychwstanki, urszulanki, werbistki) którzy posługują w duszpasterstwie miejscowym.
- Australia – duszpasterstwo polonijne prowadzone jest w oparciu o 17 ośrodków duszpasterskich o różnym statusie kanonicznym. Posługę duszpasterska sprawuje 37 duszpasterzy zakonnych (chrystusowcy, dominikanie, franciszkanie, jezuici i zmartwychwstańcy) oraz siostry zakonne (Misjonarki Chrystusa Króla).
- Austria – duszpasterstwo polonijne oparte jest o 9 ośrodków duszpasterskich o różnym statusie kanonicznym. Większość z nich ma punkty filialne. W Linzu jest 6 punktów duszpasterstwa polskojęzycznego i w Wiedniu 11.
- Belgia – duszpasterstwo polonijne sprawowane jest w 13 polskojęzycznych misjach duszpasterskich i w jednym centrum duszpasterskim. Część z nich posiada punkty filialne. Posługę duszpasterską sprawują księża diecezjalni i zakonni (chrystusowcy, dominikanie, oblaci). W posłudze tej wspierani są przez polskie siostry zakonne.
- Brazylia – Polonia Brazylijska jest już mocno zintegrowana w miejscowym Kościele lokalnym. Pochodzący z Polski księża (diecezjalni i zakonni: chrystusowcy, werbiści, misjonarze CM) oraz siostry zakonne (Misjonarki Chrystusa Króla, Siostry Rodziny Maryi, służebniczki, wincentynki) posługują w miejscowym duszpasterstwie. Dwie polskie parafie personalne znajdują się w Kurytybie (obsługiwana przez werbistów) i Rio de Janeiro (obsługiwana przez chrystusowców).
- Czechy – duszpasterstwo polskojęzyczne prowadzone jest przez o.o. dominikanów w kościele pw. św. Idziego w Pradze.
- Dania – duszpasterstwo polskojęzyczne sprawowane jest w 10 ośrodkach duszpasterskich. Posługę duszpasterska sprawuje 14 duszpasterzy diecezjalnych i zakonnych posługujących jednocześnie w duszpasterstwie duńskojęzycznym.
- Francja – duszpasterstwo polskojęzyczne prowadzone jest w 176 ośrodkach i punktach filialnych. Status kanoniczny poszczególnych ośrodków jest zróżnicowany. Posługę duszpasterską sprawuje 117 księży diecezjalnych (75) i zakonnych (42 –

[9] Por. W. Necel, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012, s. 171–184.

chrystusowcy, franciszkanie, misjonarze CM, misjonarze MSF, oblaci, pallotyni). Są oni wspierani przez posługę sióstr zakonnych.

- Grecja – duszpasterstwo polskojęzyczne sprawowane jest w pięciu ośrodkach duszpasterskich o różnym statusie kanonicznym.
- Hiszpania – w oparciu o kapelanie i inne punkty duszpasterskie polskojęzyczne duszpasterstwo sprawowane jest w Hiszpanii w 11 ośrodkach duszpasterskich oraz na Majorce i Wyspach Kanaryjskich. Duszpasterze polonijni pracują na podstawie umów bilateralnych zawieranych między zainteresowanymi biskupami ordynariuszami lub między miejscowymi ordynariuszem i wyższymi przełożonymi zakonnymi. Posługę duszpasterską pełnią księża diecezjalni i zakonni (chrystusowcy, werbiści, redemptoryści) w przeważającej części misjonarze powracający z misji.
- Irlandia – duszpasterstwo skupia się wokół 25 ośrodków duszpasterskich o zróżnicowanym statusie kanonicznym, każdy z ośrodków posiada punkty filialne. Posługę sprawują księża diecezjalni i zakonni (chrystusowcy, dominikanie, franciszkanie, jezuici, karmelici i salezjanie).
- Islandia – duszpasterstwo polonijne skupia się w czterech ośrodkach, część z nich posiada filialne punkty duszpasterskie. Posługę duszpasterską dla Polaków sprawuje 3 księży diecezjalnych.
- Kanada – w znaczeniu kanonicznym trudno mówić o strukturach polskojęzycznego duszpasterstwa w Kanadzie. Biskupi Kanady przyjęli, że wszyscy wierni w Kanadzie są przybyszami. Powoływanie ośrodków duszpasterskich etniczno-językowych jest zwyczajną procedurą w działalności miejscowych biskupów diecezjalnych i zależy od potrzeb oraz możliwości. Szacuje się, że w języku polskim duszpasterstwo sprawuje w kanadzie około 50 księży diecezjalnych i zakonnych.
- Holandia – duszpasterstwo polonijne sprawowane jest w 24 ośrodkach duszpasterskich o zróżnicowanym statusie kanonicznym. Posługę duszpasterska sprawuje 7 chrystusowców.
- Niemcy – duszpasterstwo polonijne sprawowane jest w 67 misjach duszpasterskich posiadających kanoniczny status misji duszpasterskich oraz w ośrodku duszpasterskim „Concordia". Prawie każda misja posiada kilka punktów filialnych. Kapelanii misji posiadają tytuł proboszczów lub wikariuszy parafialnych. W duszpasterstwie posługują księżą diecezjalni i zakonni wspierani przez księży z Polski pracujących w duszpasterstwie niemieckojęzycznym. Kapelanii misji wspierani są przez siostry zakonne.
- Norwegia – duszpasterstwo polonijne sprawowane jest w 5 ośrodkach duszpasterskich. Posługę sprawuje 2 franciszkanów i 1 sercanin.
- Nowa Zelandia – duszpasterstwo polonijne oparte jest o dwie kapelanie polonijne, w których posługę sprawuje 2 księży chrystusowców.
- RPA – duszpasterstwo polonijne sprawowane jest w 2 ośrodkach. Posługę sprawują 2 chrystusowców.
- Szwecja – duszpasterstwo polonijne sprawowane jest w trzech polskich misjach katolickich. Duszpasterstwo prowadzą księża salezjanie.

- USA – w znaczeniu kanonicznym trudno mówić o strukturach polskojęzycznego duszpasterstwa w USA. Biskupi USA przyjęli, że wszyscy wierni w USA są imigrantami. Powoływanie parafii etniczno-językowych jest zwyczajną procedurą i zależy od potrzeb. Szacuje się, że w języku polskim duszpasterstwo sprawuje około 2000 księży diecezjalnych i zakonnych oraz 600 sióstr zakonnych.
- Węgry – duszpasterstwo polonijne prowadzone jest w oparciu o polskojęzyczną parafię personalną prowadzoną przez chrystusowców. W parafii pracują Misjonarki Chrystusa Króla
- Wielka Brytania – duszpasterstwo polskojęzyczne sprawowane jest w Anglii i Walii ponad 120 (w tym w Londynie 13) ośrodkach, w Szkocji 11 ośrodkach oraz w Irlandii Północnej w 13 ośrodkach duszpasterskich o zróżnicowanym statusie kanonicznym. Wiele ośrodków posiada punkty filialne. Duszpasterstwo sprawują księża diecezjalni i zakonni wspierani przez siostry zakonne pracujące w ramach Rektoratu Polskiej Misji Katolickiej oraz na podstawie bilateralnych umów między ordynariuszami brytyjskimi i polskimi lub wyższymi przełożonymi zakonnymi i stowarzyszeń życia apostolskiego.
- Włochy – duszpasterstwo polskojęzyczne prowadzone jest we wszystkich większych miastach przez księży diecezjalnych i zakonnych często posługujących również w miejscowych parafiach.
- W państwach byłego ZSRR (w tym na Litwie i Łotwie) pracuje obecnie z Polski: 250 kapłanów diecezjalnych i 410 księży zakonnych, 550 sióstr zakonnych, 29 braci zakonnych oraz kilkunastu woluntariuszy. Pracując na rzecz miejscowego Kościoła w miarę możliwości i potrzeb prowadzą również duszpasterstwo w języku polskim[10].

ZAKOŃCZENIE

Dzisiaj w polskojęzycznych ośrodkach duszpasterskich często na niedzielnej Mszy św. gromadzą się trzy pokolenia. Sytuacja ta stawia duszpasterzowi specyficzne wyzwania dotyczące języka, w tym posługiwania się w kontaktach z dziećmi i młodzieżą języka miejscowego. Musi on również dostosować do tak zróżnicowanego odbiory sposób przekazu prawd wiary, śpiewu liturgicznego i zachowania zwyczajów.

[10] Na podstawie archiwum własnego autora.

STRUKTURY WŁAŚCIWE POLSKIEMU DUSZPASTERSTWU EMIGRACYJNEMU

STRESZCZENIE

Polskojęzyczne duszpasterstwo emigracyjne wiernych Kościoła rzymsko-katolickiego opiera się na właściwych sobie strukturach. Celem zapewnienie stałej opieki duszpasterskiej w poszczególnych krajach, opiera się ono na współpracy zainteresowanych Konferencji Biskupów, rektorów Polskojęzycznych Misji Katolickich. Współpraca ta aktualizowana jest przez wskazaniami Soboru Watykańskiego II i posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej. Praca duszpasterska na rzecz polskich emigrantów koordynowana jest przez rektora, który dzisiaj nazywany jest koordynatorem narodowym duszpasterzy języka polskiego. W krajach, w których nie ma rektora polskojęzyczne duszpasterstwo opiera się na strukturach wypracowanych w bilateralnych porozumieniach pomiędzy zainteresowanymi biskupami lub pomiędzy biskupami a wyższymi przełożonymi instytutów życia konsekrowanego.

POLISH EMIGRATION AND THE STRUCTURES OF POLISH-SPEAKING PASTORAL CARE

SUMMARY

Polish-speaking Roman-Catholic pastoral care outside Poland is in most cases based on its own specific structures. Their foundations were laid by the episcopate of interwar Poland. Nowadays in Polish-speaking pastoral centers often three generations gather on the Sunday Mass. This situation puts the chaplain in specific language challenges, including the use of local language in contacts with children and the youth. The way of communicating the truths of faith, liturgical singing and the preservation of customs must also be adapted to such a diverse audience.

STRUKTUREN, DIE DER POLNISCHEN MIGRANTENSEELSORGE ENTSPRECHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die römisch-katholische polnischsprechende Seelsorge rührt in der Regel auf eigenen Strukturen. Um eine konstante Sorge über Polen in jeweiligen Länder zu gewährleisten entstanden, in Kooperation mit entsprechenden Bischofskonferenzen, Rektoraten von polnischen katholischen Missionen, die im Sinne von nachkonziliären Veränderungen ein grundlegendes Netzt der polnischprechenden Seelsorge bilden. Die Arbeit eines Rektorates ist von einem Rektor einer polnischen Mission geleitet, der heute ein Landeskoordinator von ethnischen Seelsorgern genannt wird. Seine Aufgabe ist die vielseitige und vielschichtige

Koordination der Arbeit von polnischen Seelsorgern. In Länder, in denen keinen Rektoraten entstanden sind, stützt sich die polnischsprechende Seelsorge der Diaspora auf rechtliche Formen, die jeweils in bilateralen Verträgen zwischen den Bischöfen vor Ort und den Bischöfen aus Polen oder der Oberer von Instituten des konsekrierten Lebens und Vereinen des apostolischen Lebens vereinbart werden.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Hlond A., *List do rodaków na obczyźnie z okazji Bożego Narodzenia*, w: (red. J. Konieczny) *August Kardynał Hlond. Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, Toruń 003, s. 308–309.

Kongregacja Biskupów, Instrukcja *De pastorali migratorum cura* (*DPMC*), teks polski: Studia Polonijne 4(1981), s. 59–86.

Ministerstwo Spraw Zagranicznych, *Raport o sytuacji Polonii i Polaków za granicą 2012*, Warszawa 2013.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes Caritas Christi* (*EMCC*), Lublin 2008.

Opracowania:

Kamiński Cz., *Konferencja biskupów Polski w trosce o dobro duchowe wychodźców w latach 1919–1939*, „Collectanea Theologica" 43(1973), z. 4, s. 128–150.

Konferencja Episkopatu Polski*, Informator 2015*, Tarnów 2015, s. 25–27.

Necel W., *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.

Necel W., *Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii*, „Prawo Kanoniczne" 59(2016) nr 2, s. 3–21.

Ks. Grzegorz PUCHALSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

ETAPY FORMACJI POCZĄTKOWEJ WEDŁUG NOWEGO *RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS* W KONTEKŚCIE FORMACJI W WYŻSZYCH SEMINARIACH DUCHOWNYCH W POLSCE

Słowa kluczowe: wyższe seminarium duchowne, formacja początkowa, etapy formacji początkowej

Key words: major seminary, initial formation, stages of initial formation

Schlüsselwörter: Priesterseminarium, Grundausbildung, Ausbildungsphasen der Grundausbildung

Dnia 8 grudnia 2016 roku Kongregacja ds. Duchowieństwa opublikowała nowe opracowanie zasad formacji seminaryjnej pt.: „Dar powołania do kapłaństwa”[1]. Kościoły lokalne winny opracować na podstawie powyższego dokumentu zasady formacji dla danych krajów lub regionów. Nowością w stosunku do poprzedniego Ratio jest wyraźne nazwanie i określenie etapów formacji seminaryjnej. Zadaniem niniejszego przedłożenia jest przedstawienie etapów formacji początkowej nowego *Ratio* w polskim kontekście społecznym i kościelnym. Dlatego też zanim przejdzie się do omówienia samych etapów, zasadne będzie wskazanie szerszego kontekstu, ukazując stan aktualny i wyzwania obecnego czasu, które warto uwzględnić w planowaniu formacji seminaryjnej.

STAN AKTUALNY

a) Spadek powołań i przyczyny takiego stanu rzeczy

O seminariach w Polsce słyszy się zasadniczo w mediach na początku roku akademickiego i to przede wszystkim w kontekście spadku liczby nowych powołań.

* Ks. Grzegorz Puchalski – kapłan diecezji elbląskiej, doktor teologii pastoralnej w zakresie katechetyki; wykładowca katechetyki, dydaktyki i pedagogiki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej; dyrektor Centrum Nowej Ewangelizacji w Elblągu; należy do ogólnopolskiego zespołu ds. przygotowania nowych Zasad formacji kapłańskiej w Polsce.

[1] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis,* Rzym 8.12.2016. Dalej używam w przypisach skrótu *RFIS*, natomiast w tekście głównym posługuję się skrótem: „Ratio” lub „nowe Ratio”. Poprzednie *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* było wydane 19 marca 1985 roku. http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Dar%20powołania%20do%20kapłaństwa.pdf.

Istotnie, gdyby porównać liczbę wszystkich alumnów seminariów diecezjalnych i zakonnych, to na przestrzeni kilkunastu ostatnich lat widzimy ewidentny spadek liczby alumnów. Ta sytuacja ma z pewnością różnorodne przyczyny: niż demograficzny, przemiany kulturowe idące w kierunku konsumpcjonizmu i hedonizmu, utrzymujący się przez lata zły obraz Kościoła i księży w mediach i inne. Może to być także brak jasnego i radosnego świadectwa nie tylko poszczególnych księży, ale całego prezbiterium danej diecezji oraz brak doświadczenia wspólnoty Kościoła, która byłaby pociągająca dla tych, których Pan powołuje do kapłaństwa[2].

b) Ocena formacji seminaryjnej przez neoprezbiterów rocznika 2006

Mówiąc o aktualnym stanie polskich diecezjalnych seminariów duchownych warto odwołać się do badań przeprowadzonych przez ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Pawlinę[3]. Są to badania przeprowadzone wśród diakonów seminariów diecezjalnych, wykonane na początku ich seminaryjnej drogi do kapłaństwa i powtórzone po 6 latach formacji. Pokazują one, że najmocniejszą stroną polskich seminariów jest formacja duchowa, następnie ludzka i intelektualna. Najsłabiej została oceniona formacja pastoralna. Przyszli kapłani czują się najlepiej przygotowani do posługi sakramentalnej, najsłabiej zaś do pracy w zespołach i ruchach religijnych oraz do głoszenia kazań. 64% diakonów chce oddać się pracy parafialnej, a tylko 2% diakonów chciałoby poświęcić się pracy katechetycznej. Badania wykazały niewielkie zaufanie do wychowawców seminaryjnych w sytuacjach kryzysowych (zdecydowanie mniejsze niż do ojców duchownych czy swoich kolegów). Wyniki badań pokazują dobrą wrażliwość młodych księży na dostrzeganie ludzkich potrzeb oraz gotowość do ofiarności, a jednocześnie ukazują braki w formacji eklezjalnej w polskich seminariach. Są to istotniejsze wnioski płynące z podsumowania przeprowadzonych badań. Wskazują one na kierunki działań formacyjnych, które należałoby podjąć[4].

c) Charakterystyka nowego pokolenia alumnów

Bardzo szybkie zmiany kulturowe, jakie zachodzą w naszym społeczeństwie, zwłaszcza wśród ludzi młodych sprawiają nową jakość kandydatów zgłaszających się do seminarium[5]. Są oni dziećmi swego czasu. Trzeba najpierw powiedzieć, że są to ludzie odważni w swoim wyborze, który nie jest ceniony, a niejednokrotnie postponowany przez ich rówieśników. Wywodzą się zasadniczo ze służby liturgicznej ołtarza oraz grup duszpasterstwa młodzieży[6]. Są szczerzy, otwarci i chętni do działania bardziej niż do nauki. Przestrzeń wirtualna (Internet, komunikatory, portale społecznościowe) ma dla nich duże znaczenie i stanowi świat, w którym bardzo dobrze czują się i poruszają. Nauczyli się być w ciągłym kontakcie z innymi (telefonia komórkowa, tablety, smartfony), co utrudnia wejście w realne relacje, w święte mil-

[2] Por. K. Pawlina, *W trosce o formację powołań kapłańskich w parafii. Przyczynek do refleksji*, Homo Dei 78 (2009), nr 2, s. 12–17.

[3] Tenże, *Formacja do kapłaństwa w polskich seminariach*. Warszawa, 2008.

[4] Por. tamże.

[5] Por. H. Świda-Ziemba, *Młodzi w nowym świecie*, Kraków 2005, s. 5–38.

[6] K. Pawlina, *W trosce o formację powołań kapłańskich w parafii*, dz. cyt., s. 12.

czenie oraz bycie „tu i teraz”[7]. Wolność i możliwość samostanowienia o sobie jest dla nich podstawową wartością. Dlatego muszą sami przekonać się do czegoś, co jest propozycją formacyjną w seminarium, żeby to podjąć i wykonać z pożytkiem. Domagają się uwagi oraz zindywidualizowanego trybu formacji. Mają dobre chęci, ale mało wytrwałości; oczekują szybkich efektów, ale bez przesadnego wysiłku. Przychodzą z coraz słabszym wykształceniem humanistycznym. Niejednokrotnie są osobami kruchymi emocjonalnie, wymagającymi wsparcia terapeutycznego dla własnego rozwoju[8].

d) Pierwszeństwo rozmów indywidualnych

W 2012 roku została przeprowadzona w czterech seminariach duchownych ankieta na temat komunikatywności języka formacji seminaryjnej na potrzeby Konferencji Księży Rektorów[9]. Ankieta została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich dotyczyła oceny obszarów formacji seminaryjnej takich, jak: konferencje wychowawcze, konferencje ascetyczne, homilie i rozmowy indywidualne. W odniesieniu do wyżej wymienionych elementów formacji postawiono pytania o ich zrozumiałość, treściwość i motywacyjność; zapytano o to, czego brakuje alumnom w poszczególnych elementach formacji, a w odniesieniu do konferencji postawiono pytanie o ich programowość. W drugiej części ankiety poproszono ankietowanych o ocenę sposobu komunikacji formatorów z klerykami poprzez wskazanie na to, co ankietowanemu pomaga, a co przeszkadza w sposobie komunikowania się formatora z klerykami. Zapytano ponadto o to, jak ankietowany ocenia dyspozycyjność i dostępność formatorów w zakresie kontaktu z klerykami. Na zakończenie ankietowani byli proszeni o podanie ewentualnych uwag na temat formacji i komunikacji między formatorami a klerykami. Badanie ankietowe wykazało m.in., że rozmowy indywidualne zostały ocenione przez kleryków najwyżej. To pokazuje potrzebę większego dowartościowania takiego sposobu pracy formacyjnej z kandydatami do kapłaństwa.

e) Zmiana pokoleniowa formatorów

W ostatnich latach nastąpiło wiele zmian w składzie personalnym ekip formacyjnych w seminariach duchownych. Można powiedzieć, że jest to zmiana pokoleniowa formatorów. Trzeba też powiedzieć, że coraz większa grupa formatorów ma za sobą udział w dwuletniej Szkole Wychowawców Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych prowadzonej w Centrum Formacji Duchowej

[7] I. Czerska, *Pokolenie „head down” jako konsekwencja smartfonizacji społeczeństwa*, w: *Prace naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu* 2016 nr 459. http://www.dbc.wroc.pl/Content/36528/Czerska_Pokolenie_Head_Down_Jako_Konsekwencja_Smatfonizacji_2016.pdf [dostęp: 15.06.2018].

[8] L. Misiarczyk, *Psychologia i psychoterapia w seminariach i nowicjatach*, http://www.spch-gdansk.pl/artykuy/artykuly-psychologia/105-psychologia-i-psychoterapia-w-seminariach-i-nowicjatach [dostęp: 15.06.2018].

[9] G. Puchalski, *Komunikatywność języka formacji seminaryjnej*, w: *Trudne przestrzenie formacji seminaryjnej,* 48. Ogólnopolska Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Diecezjalnych i Zakonnych (Tarnów, 3–6 września 2012), Kraków 2013, s. 11–20.

księży salwatorianów w Krakowie. Niektórzy są absolwentami ignacjańskiej Szkoły Formatorów, która we współpracy z Akademią *Ignatianum* w Krakowie prowadzi Międzywydziałowe Studia Podyplomowe z zakresu antropologii, psychologii i pedagogiki chrześcijańskiej.

WYZWANIA[10] DLA FORMACJI

Analiza stanu aktualnego w naszych seminariach pozwala wskazać wyzwania dla formacji seminaryjnej. Warto jednak przedstawić szerszy kontekst formacyjny, który także niesie w sobie wyzwania dla kandydatów do kapłaństwa w Polsce.

a) Wyzwania antropologiczne

W ostatnich dziesięcioleciach widoczna jest degradacja osoby ludzkiej, która wyraża się w poniżaniu godności człowieka, braku poszanowania dla jego rozumności, sumienia i wolności oraz przysługujących mu praw[11]. Oprócz wskazanego wyżej procesu, którego źródłem jest humanistyczny ateizm, istotnym wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu w ostatnich latach, a co za tym idzie również formacji seminaryjnej jest ideologia *gender*, która neguje naturalny porządek rzeczy, wynikający z dzieła stworzenia świata i człowieka przez Boga. Jest to rewolucja antropologiczno-kulturowa, która w sposób nachalny i przewrotny dąży do zanegowania natury i tożsamości mężczyzny i kobiety oraz stanowi sposób seksualizacji dzieci i młodzieży, który ostatecznie może prowadzić do legalizacji pedofilii. Nie jest to tylko dyskurs teoretyczny, ale bardzo konkretna walka o zmianę prawa stanowionego, a w dalszej perspektywie mentalności i moralności ludzi[12].

b) Wyzwania społeczno-kulturowe

Obecne we współczesnej myśli błędy antropologiczne mają swoje reperkusje w kierunkach przemian społecznych i kulturowych. Wśród procesów dokonujących się w świecie można wskazać takie, jak: ateizm, racjonalizm, sekularyzm, materializm praktyczny i hedonizm. Widoczne są dysproporcje rozwoju oraz inwazja mediów i świata wirtualnego[13]. Także w Polsce po roku 1989 nastąpiły gwałtowne przemiany społeczno-kulturowe[14], którym podlega zwłaszcza młode pokolenie Polaków. Pluralizm poglądów, materializm praktyczny, indywidualizm i egoizm

[10] Przez pojęcie „wyzwania" rozumie się tutaj negatywne zjawiska i procesy, dotyczące człowieka, świata i Kościoła, które domagają się od chrześcijan adekwatnej odpowiedzi.

[11] Por. G. Puchalski, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji*, Olsztyn 2002, s. 102–106.

[12] Por. G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna*, Kraków 2013, s. 139–163. P. Mazurkiewicz, *Ideologia „gender" jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii,* http://tydzienwychowania.pl/wp-content/uploads/2015/08/TW-ks-Mazurkiewicz-gender.pdf [dostęp: 16.06.2018].

[13] Por. G. Puchalski, jw., s. 107–115.

[14] Por. H. Skorowski, *Polskie przemiany w perspektywie politologiczno-socjologicznej*, „Mazowsze" Studia Regionalne nr 14/2014, s. 77 – 89. http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-97621e6b-8dea-4f94-bc7c-795fa82e5ea9/c/msr_15_skorowski.pdf [dostęp: 16.06.2018].

dotyka nasze społeczeństwo. Polska młodzież ceni sobie nadal takie wartości, jak: przyjaźń, miłość, rodzina, szczęście rodzinne, ale religia w ich systemie wartości jest na dalszym miejscu. Kształtuje się nowe pokolenie ludzi, dla których znamienne są: wolność, niezależność, samostanowienie, brak autorytetów, zmienność decyzji i nietrwałość wyborów oraz niepewność jutra i siebie samego[15]. Do niedawna dość powszechnie widoczna była medialna napastliwość wobec Kościoła, biskupów i księży mająca na celu niszczenie autorytetu Kościoła i ograniczenie jego wpływu na procesy przemian w Polsce. To jest sytuacja, w której wzrastają kandydaci do kapłaństwa w Polsce.

c) Wyzwania religijno-kościelne

Wyzwaniami natury religijno-kościelnej są przede wszystkim relatywizm moralny i subiektywizacja wiary oraz życie w obojętności wobec Pana Boga. Taka sytuacja wśród sporej części ochrzczonych katolików powoduje duchowe wyjałowienie i zniechęcenie kapłanów, którzy nie widzą owoców swojej pracy duszpasterskiej[16]. Z drugiej strony daje się zauważyć coraz większe przebudzenie katolików świeckich, którzy nie otrzymują jednak wsparcia ze strony duchownych i często pozostają sami. Trudno im znaleźć dobrego spowiednika, czy kierownika duchownego, niełatwo zachęcić księdza, aby podjął posługę we wspólnocie, która istnieje przy parafii, czy podjął się czegoś, co wykracza poza podstawowe duszpasterstwo parafialne. Nowa ewangelizacja, której domaga się dzisiaj nasze społeczeństwo jest traktowana przez niektórych księży jako jeszcze jedna akcja duszpasterska, którą da się przeżyć. To także jest klimat, w którym wzrastają klerycy i kandydaci do seminariów.

PROPOZYCJA ETAPÓW W NOWYM *RATIO*

W nowym *Ratio* spotykamy po raz pierwszy określenie etapów formacji początkowej[17]. Wcześniejsze dokumenty[18] mówiły o wymiarach formacji, tu natomiast znajdujemy ponadto opis formacji seminaryjnej, który jest podzielony na etapy: propedeutyczny, studiów filozoficznych albo bycia uczniem Chrystusa, studiów teologicznych albo upodabniania się do Chrystusa, pastoralny albo syntezy powołaniowej[19]. Poszczególne etapy formacji są ze sobą powiązane i tworzą spójną

[15] Por. E. Osewska, *Obraz współczesnej młodzieży*, Katecheta 45 (2001), nr 3, s. 13–21.

[16] Por. G. Puchalski, jw., s. 115–117.

[17] *RFIS*, s. 54–79.

[18] Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”,* w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje,* Poznań 2002, s. 288–301; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 19.03.1985, Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis”. O formacji kapłanów we współczesnym świecie,* 25.03.1992, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 409–538; Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

[19] *RFIS,* Wprowadzenie, s. 3.

drogę, ale każdy z nich ma własne cele, treści i środki[20]. Dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa wskazuje, że każde *Ratio* krajowe powinno także określić etapy formacji i porządek studiów w kontekście rzeczywistości kraju. W każdym z tych etapów obecne są wszystkie wymiary formacji, ale we właściwej dla danego etapu formie i natężeniu. W dalszej części artykułu zostanie zaprezentowany każdy z etapów wraz z sugestiami, dotyczącymi formacji.

a) Etap propedeutyczny

Nowe *Ratio* wskazuje wyraźnie, że etap propedeutyczny jest etapem koniecznym w formacji podstawowej, trwającym nie krócej niż rok i nie dłużej niż 2 lata, wyraźnie oddzielonym od studiów filozoficznych, prowadzonym w innym miejscu niż seminarium i posiadającym odrębną ekipę formatorów. Głównym celem etapu propedeutycznego jest położenie solidnych podwalin pod życie duchowe i wspieranie kandydata w lepszym poznaniu samego siebie. Jest to czas rozeznania powołaniowego i wprowadzenie do następnych etapów formacji podstawowej. Wskazane jest też na tym etapie zaangażowanie w życie parafialne i charytatywne, troska o formację eklezjalną oraz uzupełnienie formacji kulturalnej[21].

Młodzi mężczyźni, przychodzący do seminariów coraz częściej pochodzą z niepełnych rodzin, lub rodzin w których brakuje dobrych i mocnych więzi, zwłaszcza w relacji z ojcem. W tym kontekście wydaje się być potrzebna inicjacja do bycia mężczyzną[22]. Ilość różnych grup formacyjnych dla mężczyzn, które pojawiają się w Kościele w Polsce jest wyraźnym znakiem czasu, który warto odczytać także dla formacji seminaryjnej. Odwołując się do doświadczenia formacji w katolickich męskich grupach można potwierdzić wagę różnych form i rytów inicjacyjnych dla dojrzewania ludzkiego mężczyzn w różnym wieku. Mężczyzna bowiem uczy się bardziej przez współdziałanie z innymi mężczyznami niż przez słuchanie nauk lub rozmowę. Mężczyzna buduje więzi poprzez współpracę w realizacji zadań, a nie przez samo spotykanie się. Wspólne przeżycie trudnej wyprawy więcej powie o kandydatach do kapłaństwa, niż miesiące przebywania w jednym domu. Im samym da więcej wglądu w siebie i stanie się okazją do nabycia podstawowych męskich sprawności.

Etap propedeutyczny można przyrównać w pewnej mierze do katechumenatu. Można go zatem oprzeć w wymiarze duchowym na *Lectio divina* ze św. Markiem – ta Ewangelia jest bowiem w formacji Słowa Bożego nazwana Ewangelią kate-

[20] E. Malnati, *Il dono della vocazione presbiterale. Un approfondimento della „Ratio fundamentalis" della Congegazione per il Clero sulla preparazione e formazione permanente dei sacerdoti in ogni cultura e società*, Vatican Insider. http://www.lastampa.it/2017/04/13/vaticaninsider/il-dono-della-vocazione-presbiterale-3zmWfpXmrUMBU4YNbUyneN/pagina.html [dostęp: 18.06.2018].

[21] *RFIS*, s. 59–60.

[22] Por. J. Bolewski, *Sens inicjacji mężczyzny. Na tle „*Żelaznego Jana*",* w: *Duchowość mężczyzny*, red. J. Augustyn, Kraków 2008, s. 67–82; R. Rohr, *Od mężczyzny dzikiego do mężczyzny mądrego. Refleksje na temat męskiej duchowości*, Kraków 2009, s. 41–47. Przykładowe strony internetowe katolickich męskich społeczności i wspólnot: www.przymierzewojownikow.pl, www.mezczyzni.net, www.mezczyzniboga.pl, www.rycerzejp2.com.pl, www.rycerzekolumba.com.

chumena i jest skierowana do uczniów, którym brak wiary[23]. W oparciu o tematy poruszane w Ewangelii wg św. Marka można przygotować nie tylko medytacje ale także konferencje formacyjne. Etap propedeutyczny to także czas głoszenia kerygmatu i wprowadzenia w doświadczenie wiary przez kurs lub rekolekcje ewangelizacyjne, które mogłyby otwierać ten etap formacji. Taką praktykę stosuje się w wielu seminariach w Polsce. Ponadto potrzebne jest – podobnie jak w dalszych etapach formacji – budowanie relacji pomiędzy formatorem a kandydatem do kapłaństwa, potrzebne są częste spotkania odniesione do wspólnych doświadczeń formacyjnych (częstotliwość spotkań kleryka z formatorami dotyczy wszystkich etapów formacyjnych).

Ratio nie mówi wprost, że ten etap kończy się pisemną prośbą kandydata o umożliwienie podjęcia dalszej drogi do kapłaństwa z umotywowaniem swojej prośby, tym niemniej taka prośba mogłaby być zasadna.

b) Etap bycia uczniem Chrystusa (studia filozoficzne)

Nowe *Ratio* stwierdza, że „zasadnicza idea polega na tym, by seminaria mogły formować uczniów misjonarzy «zakochanych» w Nauczycielu, pasterzy «o zapachu owiec», którzy żyją pośród nich, aby im służyć i nieść im Boże miłosierdzie”[24]. Etap bycia uczniem Chrystusa jest przewidziany na czas studiów filozoficzno-humanistycznych. Dominuje w nim troska o formację ludzką w harmonii ze wzrostem duchowym. Ten etap ma na celu wychowanie osoby do prawdy o własnym istnieniu, do wolności i panowania nad sobą, do przezwyciężania indywidualizmu i szczerego poświęcania się na rzecz innych ludzi. Jako narzędzie pomocne w pracy na tym etapie nowe *Ratio* wymienia m.in.: wychowanie do zrównoważonego stylu życia oraz ćwiczenia fizyczne i sportowe[25]. Według arcybiskupa Wonga, sekretarza Kongregacji ds. Duchowieństwa, uczeń na tym etapie „jest wezwany do nabycia ludzkich cech Chrystusa: łagodności, pokory, odpowiedniej zdolności do nawiązywania kontaktów międzyludzkich, życzliwości, serdeczności, wrażliwości na potrzeby innych, bliskości i współczucia”[26]. Zadaniem kleryka jest na tym etapie osiągnięcie wystarczającego stopnia dojrzałości ludzkiej, psychicznej i uczuciowej[27]. Okres trwania tego etapu nie powinien być krótszy niż dwa lata. Według nowego *Ratio*, na zakończenie tego etapu należałoby rozstrzygać o zdatności alumna do kapłaństwa.

W związku z tym wydaje się słuszne, aby także ten etap formacji kończył się pisemną prośbą alumna o dopuszczenie go do dalszych etapów formacji. Omawiany dokument sugeruje, że w tym miejscu mogłaby mieć miejsce kandydatura, która do tej pory w większości seminariów w Polsce odbywała się na początku piątego roku studiów (trzeciego roku teologii). Pierwszy rok teologii wiąże się zwyczajowo z ob-

[23] Por. J. Kochel, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria kard. Martiniego*, Opole 1999, s. 106–108.

[24] *RFIS*, Wprowadzenie, s. 3.

[25] *RFIS,* s. 61–67.

[26] J.C. Patron Wong, *Prezentacja nowego Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Warszawa, 16.10.2017. http://episkopat.pl/abp-wong-w-warszawie-formacja-kaplana-jedna-integralna-wspolnotowa-i-misyjna/ [dostęp: 18.06.2018].

[27] Por. tamże.

łóczynami, co tym bardziej uwidaczniałoby przejście alumna z etapu bycia uczniem na etap upodabniania się do Chrystusa.

Także na tym etapie zachowują znaczenie uwagi dotyczące formacji ludzkiej, zapisane powyżej w odniesieniu do etapu propedeutycznego. Potrzeba w tym okresie przezwyciężania indywidualizmu poprzez dowartościowanie wspólnoty formacyjnej (doświadczenie uczy, że wspólnota alumnów ma większy wpływ na poszczególnego kleryka niż formatorzy). Potrzeba również przezwyciężania roszczeniowości poprzez służbę ubogim, potrzebującym, niepełnosprawnym (wakacyjne i śródroczne praktyki w szpitalu, hospicjum, domu pomocy społecznej itp.) oraz uczenia wdzięczności. Etap bycia uczniem Chrystusa winien stać się czasem przezwyciężania postawy samowoli, „wolności od" i kształtowaniem ducha posłuszeństwa podejmowanego w wierze. Trzeba tutaj dużego wyczucia i właściwych proporcji między nakazem przełożonych, a własnymi decyzjami kleryków. Z doświadczenia wynika, że trwałe jest przede wszystkim to, co klerycy przyjmują i traktują jako „swoje własne". Ponadto ważne jest pokonywanie braków wyniesionych z rodziny poprzez akceptację siebie na podstawie bezwarunkowej miłości Boga (wprowadzanie w doświadczenie Bożej miłości). W całej formacji zarówno ludzkiej jak i pastoralnej potrzeba pracy warsztatowej, bardziej odpowiadającej mentalności młodego pokolenia.

Ten etap w wymiarze duchowym warto prowadzić w oparciu o *Lectio divina* ze św. Mateuszem. Ewangelia według św. Mateusza jest skierowana do ucznia, który podejmuje formację, ale ma małą wiarę. Kard. Martini nazywa ją Ewangelią Katechety, ponieważ zawiera całokształt przepisów, nauk i zachęt, jakie Jezus kieruje do swoich uczniów[28].

Wobec zagrożeń racjonalizmu i genderyzmu potrzeba dobrej jakości kształcenia, a zwłaszcza solidnej antropologii.

c) Etap upodabniania się do Chrystusa (studia teologiczne)

Po czasie stawania się uczniem Chrystusa, w którym dominowała praca alumna nad sobą w wymiarze ludzkim rozpoczyna się teraz etap upodabniania się do Chrystusa, który „jest skierowany na własną formację duchową"[29]. Ten etap ma być wykorzystany do tego, by seminarzysta stawał się na wzór Chrystusa – Pasterzem, Sługą oraz przyjacielem Oblubieńca (kapłan reprezentuje wobec wspólnoty Kościoła Oblubieńca, ale Nim nie jest, natomiast wobec Oblubieńca jest Jego przyjacielem, który przedstawia Mu Oblubienicę – Kościół, nie zagarniając jej dla siebie). Narzędziem upodabniania staje się tutaj kontemplacja Osoby Jezusa Chrystusa. „Ten etap pozwala na stopniowe zakorzenianie się w fizjonomii Dobrego Pasterza, który zna swoje owce, daje za nie życie oraz idzie na poszukiwanie owiec, które są poza owczarnią (por. J 10,17)"[30]. Na tym etapie formacja otrzymuje czysto kapłańską i misyjną perspektywę. Istotna w niej jest nauka życia cnotami teologalnymi i kardynalnymi oraz radami ewangelicznymi. Dokument wskazuje na potrzebę

[28] Por. J. Kochel, tamże.

[29] *RFIS,* s. 69.

[30] Tamże.

korelacji pomiędzy życiem modlitwy a poznawaniem teologii, tak aby nauka służyła rozwojowi w kontekście kapłańskiej służby. *Ratio* wskazuje również na potrzebę nabywania przez seminarzystów duchowości kapłana diecezjalnego[31]. Podczas tego etapu dokonuje się inicjacja do życia i służby kapłańskiej poprzez udzielenie posług lektoratu i akolitatu oraz święceń diakonatu. „W zależności od dojrzałości każdego kandydata i w ramach możliwości formacyjnych, należy udzielić seminarzystom posług lektoratu i akolitatu, aby mogli je sprawować przez odpowiedni czas i przygotować się lepiej do przyszłej służby Słowa i Ołtarza"[32]. Dokument postuluje, aby umożliwić lektorom i akolitom realizację posługi „nie tylko w ramach liturgii, ale również na katechezie, w ewangelizacji i w służbie bliźniego"[33]. Etap upodabniania się do Chrystusa Sługi i Pasterza zasadniczo kończy się udzieleniem święceń diakonatu. W przeciwieństwie do poprzednich etapów nowe *Ratio*, przedstawiając trzeci etap formacji, nie wskazuje długości jego trwania. W innym miejscu omawiany Dokument odwołuje się do zapisu w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (kan. 1032 par. 1), który stanowi, że: „kandydaci do prezbiteratu mogą być dopuszczeni do diakonatu dopiero po ukończeniu piątego roku studiów filozoficzno-teologicznych"[34]. Należy zatem uznać, że zasadniczo etap upodabniania do Chrystusa trwa nie mniej niż 3 lata. Cały ten czas ma służyć uformowaniu serca kandydata do kapłaństwa na wzór Serca Jezusa – Dobrego Pasterza, który – jak wskazał papież Franciszek – ma serce skoncentrowane na Ojcu i na ludziach, zwłaszcza tych, którzy są daleko. Jest to serce, które poszukuje, włącza i cieszy się[35]. Taka postawa domaga się w procesie formacyjnym położenia akcentu na rozeznawaniu indywidualnym i wspólnotowym, które dokonuje się poprzez stałe towarzyszenie i kształtuje przyszłego kapłana jako człowieka rozeznania. Te dwa słowa – towarzyszenie i rozeznanie – są kluczowymi elementami nowego *Ratio*, które stwierdza: „Seminarzyści, na różnych etapach ich drogi, powinni być prowadzeni w sposób indywidualny przez tych, którzy są odpowiedzialni za wychowanie, według ich roli i kompetencji. Celem osobistego towarzyszenia jest dokonanie rozeznania powołania i formacja ucznia do misyjnej postawy"[36].

Formacja duchowa na tym etapie może kontynuować *Lectio divina* najpierw ze św. Łukaszem (Ewangelia ewangelizatora), a następnie ze św. Janem (Ewangelia prezbitera – dojrzałego chrześcijanina)[37]. W następnej kolejności można oprzeć się o osobę św. Piotra Apostoła, przechodząc drogę formacji najpierw z Piotrem „przed-

[31] *RFIS*, s. 69–71.

[32] *RFIS,* s. 72.

[33] Tamże.

[34] *RFIS,* s. 206.

[35] Por. Franciszek, *Ku czemu jest skierowane serce kapłana?* Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, 3.06.2016 r. podczas Jubileusz Kapłanów w Roku Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/nspj_03062016.html [dostęp: 7.07.2018].

[36] *RFIS,* s. 44.

[37] Por. J. Kochel, tamże.

paschalnym" (Piotr według 4 Ewangelii), a dalej z Piotrem „popaschalnym" (Piotr w *Dziejach Apostolskich*)[38].

Upodabnianie do Chrystusa, jest wprowadzeniem seminarzysty w intymną i zażyłą relację Jezusa z Ojcem. W tym kontekście warto podjąć refleksję i pracę nad relacją alumna ze swoim ojcem, która niejednokrotnie wymaga uzdrowienia i oczyszczenia[39].

W odniesieniu do formacji intelektualnej na tym etapie należy zauważyć brak wykładów lub przynajmniej ćwiczeń z kerygmatyki (przepowiadania kerygmatycznego). Biorąc pod uwagę fakt, że mamy w Kościele trzy rodzaje przepowiadania Słowa Bożego: kerygmatyczne, katechetyczne i homiletyczne, należałoby zaplanować w toku studiów zajęcia z kerygmatyki, tym bardziej, że istnieje coraz większa grupa ludzi ochrzczonych, którzy utracili żywy sens wiary i potrzebują przepowiadania w postaci kerygmatu[40]. Należy dobrze przemyśleć i zaplanować również inne ćwiczenia, warsztaty i praktyki, które pomogą w nabyciu odpowiednich kompetencji duszpasterskich przyszłym kapłanom, tym bardziej, że przygotowanie pastoralne w seminariach zostało ocenione przez kandydatów do kapłaństwa najsłabiej ze wszystkich wymiarów formacji[41].

d) Etap pastoralny (albo syntezy powołaniowej)

Ratio ukazuje etap pastoralny (albo syntezy powołaniowej), jako czas między pobytem w seminarium, a święceniami diakonatu i kapłaństwa. Ten etap odbywa się zazwyczaj poza budynkiem seminarium, przynajmniej przez znaczną część czasu i z reguły przeżywa się go w posłudze na rzecz jakiejś wspólnoty, do której kandydat do święceń jest kierowany przez swego ordynariusza. Celem tego etapu jest włączenie w życie duszpasterskie i podejmowanie odpowiedzialności za powierzone zadania oraz odpowiednie przygotowanie się do święceń prezbiteratu, otrzymując szczególne towarzyszenie formatorów. *Ratio* podkreśla, że w Kościołach partykularnych istnieją różne doświadczenia i modele realizacji tego etapu, dlatego też pozostawia Konferencjom Episkopatów szczegółowe rozwiązania. Czas trwania tego etapu jest zmienny i zależy od rzeczywistej dojrzałości i zdatności kandydata, przy zachowaniu kanonicznego odstępu czasu pomiędzy diakonatem a prezbiteratem. Dokument zwraca uwagę na duchowe przygotowanie do przyjęcia diakonatu i prezbiteratu, medytację obrzędów święceń oraz zaangażowanie parafii i rodziny kleryka w duchowe przygotowanie do uroczystości[42]

Praktyka tego okresu jest w seminariach w Polsce zasadniczo dwojaka: niektóre seminaria wymagają od kleryków obrony pracy magisterskiej na koniec piątego roku studiów, przed święceniami diakonatu. Podczas szóstego roku formacji diakoni są skierowani do pracy duszpasterskiej i katechetycznej w parafiach. Część czasu w tygodniu spędzają w parafiach, a część w seminarium; inne seminaria pozostawiają

[38] K. Wons, *Ty wiesz, że Cię kocham*. Rekolekcje ze św. Piotrem. Ewangelie, Kraków 2012; Tenże, *Skała*. Rekolekcje *lectio divina* ze św. Piotrem. Dzieje Apostolskie, Kraków 2012.

[39] Por. M. Tracz, *Znaczenie obecności ojca i jego wpływ na całościowy rozwój syna*, http://www.psychologia.net.pl/artykul.php?level=630 [dostęp: 2.07.2018].

[40] Por. G. Puchalski, jw., s. 120–121.

[41] Por. K. Pawlina, tamże.

[42] *RFIS*, s. 74–78.

diakonów zasadniczo w seminarium. Pozostając w seminarium odbywają oni praktykę katechetyczną. Następnie zostają wysłani przez ordynariusza na praktykę wielkopostną w parafiach diecezji, po czym wracają do seminarium i są w nich do czasu święceń prezbiteratu, broniąc w tym czasie swoje prace magisterskie. Niektóre seminaria proponują inną formę doświadczenia pastoralnego i kapłańskiego. Na przykład Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej kieruje kleryków podczas II semestru IV roku studiów do parafii, najczęściej małych. Tam klerycy pomagają w duszpasterstwie, mając jednocześnie okazję przeżywania codzienności życia kapłańskiego. Jednocześnie zaliczają semestr na zasadzie e-learningu.

Wraz ze święceniami kapłańskimi formacja początkowa przechodzi w formację permanentną w rodzinie prezbiterium Kościoła partykularnego, w jedności z biskupem ordynariuszem[43].

ZAKOŃCZENIE

Nowe *Ratio* po raz pierwszy nazywa i wyjaśnia etapy formacji początkowej. Dokument zdaje się podkreślać wymiar inicjacyjny i mistagogiczny czasu przygotowań do przyjęcia sakramentu święceń. Jednocześnie wskazuje na uczniostwo kleryka i kapłana (*docibilitas*), jako istotną cechę duszpasterza. Podkreślone zostało znaczenie towarzyszenia i rozeznawania w procesie formacji. Dokument stanowczo domaga się wprowadzenia roku propedeutycznego. Etap bycia uczniem Chrystusa podkreśla wymiar ludzki, a etap upodabniania się do Chrystusa – etap duchowy w formacji. Pierwszy z nich prowadzi do nabycia ludzkich cech Chrystusa: łagodności, pokory, otwartości na ludzi, życzliwości i wrażliwości na potrzeby innych. Drugi z nich jest czasem kształtowania seminarzysty na podobieństwo Chrystusa Pasterza i Sługi, gotowego do nawiązania relacji pełnych współczucia, bliskości i czułości, aż do oddania własnego życia, umiłowania wszystkich, szczególnie biednych i gorliwości w budowaniu Królestwa Bożego.

ETAPY FORMACJI POCZĄTKOWEJ WEDŁUG NOWEGO *RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS* W KONTEKŚCIE FORMACJI W WYŻSZYCH SEMINARIACH DUCHOWNYCH W POLSCE

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje etapy formacji do kapłaństwa w nowym *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, wydanym przez Kongregację ds. Duchowieństwa, zatytułowanym: „Dar powołania do kapłaństwa". Autor podaje najpierw kilka istotnych uwag dotyczących stanu aktualnego wyższych seminariów duchownych w Polsce. Następnie wskazuje negatywne zjawiska i procesy antropologiczne, społeczno-kulturowe oraz religijno-kościelne, w których wyrasta nowe pokolenie kandydatów do kapłaństwa. W trzeciej części artykułu

[43] *RFIS*, s. 79.

autor przedstawia poszczególne etapy formacji początkowej (formacji do kapłaństwa) oraz w odniesieniu do nich przedstawia sugestie dla formacji seminaryjnej w perspektywie tworzenia nowego dokumentu o formacji kapłańskiej w Polsce.

STAGES OF PRIESTLY FORMATION ACCORDING TO THE NEW *RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS* IN THE CONTEXT OF FORMATION IN MAJOR SEMINARIES IN POLAND

SUMMARY

The article presents stages of priestly formation in the new *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, published by The Congregation for the Clergy, entitled: *The Gift of the Priestly Vocation*. Initially, the author presents some important remarks about the actual state of major seminaries in Poland. Next, negative phenomena and anthropological, social-culture and church-religious processes are covered, where the new generation of candidates to the priesthood grows. In the third part of the article author presents separate stages of the initial formation (formation to the priesthood) and in reference to them, suggestions for initial formation are presented in prospects of creating a new document on the priestly formation in Poland.

AUSBILDUNGSPHASEN DER GRUNDAUSBILDUNG IM NEUEN *RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS* IM KONTEXT DER GRUNDAUSBILDUNG IN DEN PRIESTERSEMINAREN IN POLEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel präsentiert Phasen der Grundausbildung der künftigen Priester im neuen *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* „Das Geschenk der Berufung zum Priestertum", herausgegeben durch die Kongregation für den Klerus. Der Autor macht zuerst einige wichtige Bemerkungen, welche den aktuellen Zustand der Priesterseminare in Polen betreffen. Des Weiteren weist er auf negative Phänomene sowie anthropologische, sozial – kulturelle und religiös – kirchliche Prozesse hin, in denen die neue Generation der Priesteramtskandidaten aufwächst. Im dritten Teil des Artikels stellt der Autor einzelne Phasen der Grundausbildung zum Priestertum dar und führt in diesem Kontext einige Vorschläge in Bezug auf die Verfassung eines neuen Dokuments über die priesterliche Ausbildung in Polen auf.

BIBLIOGRAFIA

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis,* Rzym 08.12.2016; http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Dar%20powołania%20do%20kapłaństwa.pdf.

Bolewski J., *Sens inicjacji mężczyzny. Na tle „Żelaznego Jana",* w: *Duchowość mężczyzny*, red. J. Augustyn, Kraków 2008, s. 67–82.

Malnati E., *Il dono della vocazione presbiterale. Un approfondimento della „Ratio fundamentalis" della Congegazione per il Clero sulla preparazione e formazione permanente dei sacerdoti in ogni cultura e società*, Vatican Insider; http://www.lastampa.it/2017/04/13/vaticaninsider/il-dono-della-vocazione-presbiterale-3zmWfpXmrUMBU4YNbUyneN/pagina.html [dostęp: 18.06.2018].

Misiarczyk L., *Psychologia i psychoterapia w seminariach i nowicjatach;* http://www.spch-gdansk.pl/artykuy/artykuly-psychologia/105-psychologia-i-psychoterapia-w-seminariach-i-nowicjatach [dostęp: 15.06.2018].

Patron Wong J.C., *Prezentacja nowego Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Warszawa, 16.10.2017; http://episkopat.pl/abp-wong-w-warszawie-formacja-kaplana-jedna-integralna-wspolnotowa-i-misyjna/ [dostęp: 18.06.2018].

Pawlina K., *Formacja do kapłaństwa w polskich seminariach*. Warszawa, 2008.

Pawlina K., *W trosce o formację powołań kapłańskich w parafii. Przyczynek do refleksji*, Homo Dei 78 (2009), nr 2, s. 12–17.

Puchalski G., *Komunikatywność języka formacji seminaryjnej*, w: *Trudne przestrzenie formacji seminaryjnej.* 48. Ogólnopolska Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Diecezjalnych i Zakonnych (Tarnów, 3–6 września 2012), Kraków 2013, s. 11–20.

Puchalski G., *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji*, Olsztyn 2002.

Rohr R., *Od mężczyzny dzikiego do mężczyzny mądrego. Refleksje na temat męskiej duchowości*, Kraków 2009.

Świda-Ziemba H., *Młodzi w nowym świecie*, Kraków 2005.

Ks. Dariusz POLAK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

BIBLIJNE ŚWIADECTWA O POWOŁANIU DO ŚWIĘTOŚCI W ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ PAPIEŻA FRANCISZKA *GAUDETE ET EXSULTATE*

Słowa kluczowe: świętość w Biblii, *Gaudete et exsultate*, papież Franciszek, wielka reguła postępowania, droga świętości

Key words: Sanctity in the Bible, *Gaudete et exsultate*, Pope Francis, a great rule of conduct, path of sanctity

Schlüsselworte: Heiligkeit in der Bibel, *Gaudete et exsultate*, Papst Franziskus, grosse Regel des Verhaltens, Weg der Heiligkeit

WPROWADZENIE

Jedną z cech nauczania teologicznego papieża Franciszka jest jego ścisły związek z wymiarem pastoralnym działalności Kościoła we współczesnym świecie. Ojciec Święty wskazuje na więzi łączące doktrynę teologiczną, duchowość chrześcijańską oraz codzienne życie chrześcijańskie. Jedno z podstawowych źródeł nauczania papieża Franciszka stanowią teksty Pisma Świętego, w których znajdują się zarówno korzenie doktryny i jak i praktyki[1]. W niniejszym artykule podjęto próbę charakterystyki nauczania Ojca Świętego zawartego w adhortacji *Gaudete et exsultate*. *O powołaniu do świętości w świecie współczesnym* opublikowanej w Rzymie w uroczystość św. Józefa, 19 marca 2018 r.[2] właśnie w aspekcie jego związku z Biblią. Sam tytuł dokumentu *Gaudete et exsultate* przywołuje tekst z Mt 5,12 (pkt 1, s. 5). Teksty biblijne omawiane wprost przez Ojca Świętego lub przywoływane stanowią wielokrotnie punkt wyjścia jego nauczania za-

* Ks. mgr lic. Dariusz Polak – kapłan diecezji elbląskiej, doktorant w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

[1] Zob. M. Karczewski, *Język matki w homilii w świetle adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Evangelii Gaudium". Refleksja teologiczno-biblijna*, w: *In nomine Domini. Księga pamiątkowa ku czci ks. bpa Jana Styrny w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. S. Sojka, S. Ewertowski, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2015, s. 127–137.

[2] Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja Apostolska Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Wydawnictwo M, Kraków 2018. W wersji online na stronie internetowej: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [dostęp: 29.08.2018]. Dalej jako skrót: GeE.

wartego we wspomnianym dokumencie. W sumie na 177 punktów adhortacji, aż 74 spośród nich zawierają odniesienia do konkretnych tekstów biblijnych. Ogółem aż 182 razy papież Franciszek przywołuje Biblię. W olbrzymiej większości, bo aż 109 razy, odniesienia do Pisma Świętego posiadają formę bezpośredniego cytatu. Zwrócenie uwagi na sposób doboru oraz interpretacji tekstów biblijnych w *Gaudete et Exsultate* pozwala jeszcze głębiej wniknąć w treści, które Ojciec Święty kieruje do współczesnego Kościoła. Stąd tytuł opracowania: *Biblijne świadectwa o powołaniu do świętości w adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Gaudete et exsultate"*. Charakterystyka świadectw biblijnych w adhortacji GeE zawarta została w pięciu częściach artykułu. Odpowiadają one dużej mierze wewnętrznej strukturze dokumentu papieskiego[3]. W części pierwszej omówiono podstawowe grupy tekstów biblijnych, na które wskazuje Ojciec Święty Franciszek jako bezpośrednio związane z powszechnym powołaniem do świętości. Należą do nich teksty o miejscu świętych w życiu chrześcijańskim oraz dotyczące fundamentu i celu powszechnego powołania do świętości. Część druga zawiera charakterystykę komentarza Ojca Świętego poświęconego Błogosławieństwom. W części trzeciej przedstawiono tzw. ewangeliczną wielką zasadę postępowania. W części czwartej scharakteryzowano teksty biblijne, na które papież Franciszek wskazuje mówiąc o pewnych cechach świętości w świecie współczesnym. Część ostatnia dedykowana jest biblijnemu tłu kwestii zagrożeń na drodze do świętości. Opracowanie zamyka podsumowanie całości.

BIBLIJNE TEKSTY O POWSZECHNYM POWOŁANIU DO ŚWIĘTOŚCI

We wstępie do adhortacji Ojciec Święty wiąże powołanie do świętości z przesłaniem biblijnym mówiąc: „istotnie powołanie do świętości na różne sposoby

[3] Adhortacja apostolska *„Gaudete et exsultate"* to dokument składający się z pięciu rozdziałów. Rozdział I – *Powołanie do świętości* zawiera siedem podrozdziałów: *Święci, którzy nas wspierają i nam towarzyszą; Święci z sąsiedztwa*; *Pan wzywa*; *Także dla ciebie*; *Twoja misja w Chrystusie*; *Działalność, która uświęca*; *Bardziej żywi, bardziej ludzcy* (pkt. 3–34, s. 3–240. Drugi rozdział – *Dwaj subtelni nieprzyjaciele świętości* odnosi się do nieprzyjaciół świętości, do których papież Franciszek zalicza współczesny gnostycyzm i współczesny pelagianizm. Zagadnienie współczesnego gnostycyzmu papież ujął w takich punktach jak: *Umysł bez Boga i bez ciała*; *Doktryna bez tajemnicy*; *Ograniczenia rozumu* (pkt. 35–46, s. 25–32). Natomiast do współczesnego pelagianizmu odnoszą się następujące zagadnienia: *Wola bez pokory*; *Często zapominane nauczanie Kościoła*; *Nowi pelagianie*, *Podsumowanie Prawa* (pkt. 47–62, s. 32–43). Trzeci rozdział *W świetle Mistrza* składa się z dwóch części: część pierwsza *Pod prąd* odnosi się do Ośmiu Błogosławieństw (pkt. 63–94, s. 45–61), natomiast część druga *Wielka reguła postępowania* zawiera następujące kwestie: *Ze względu na wierności Mistrzowi*; *Ideologie okaleczające serce Ewangelii*; *Cześć, która mu się podoba najbardziej* (pkt. 95–108, s. 61–71). Następny, czwarty rozdział *Pewne cechy świętości w świecie współczesnym* wymienia te podstawowe cechy, a papież zalicza od nich: *Znoszenie, cierpliwość i łagodność*; *Radość i poczucie humoru*; *Śmiałość i zapał*, *Życie we wspólnocie*; *Życie w nieustannej modlitwie* (pkt. 110–157, s. 73–101) Ostatni rozdział *Walka, czujność i rozeznanie* w kilku podrozdziałach: *Coś więcej niż mit*; *Przebudzeni i ufni*; *Duchowe zepsucie*; *Pilna potrzeba*; *Zawsze w świetle Pana*; *Nadprzyrodzony dar*; *Mów Panie*; *Logika daru i krzyża* (pkt. 158–175, s. 103–115) omawia powyższe zagadnienia w kontekście ewentualnych zagrożeń i zasad odnoszących się do powołania do świętości.

jest obecne na kartach Biblii już od pierwszych jej stron”[4]. Jako pierwszy przykład papież wskazuje Abrahama, który został wezwany, by żyć bez skazy w przyjaźni z Bogiem (Rdz 17,1). Szczególne źródło wiedzy biblijnej o świętości stanowią teksty Nowego Testamentu, wskazujące na związek świętości z trwaniem w Chrystusie (Ef 1,4).

Biblijni świadkowie świętości

Na początku pierwszej części omawianej adhortacji, zatytułowanej *Powołanie do świętości* Ojciec Święty Franciszek przywołuje tekst Hbr 11–12 wskazując, że życie wiary jest podobne do biegu (Hbr 12,1)[5]. W biegu należy jednak pamiętać o tych, którzy już go ukończyli i świadczą o tym, że możliwe jest dotarcie do mety. Stanowią oni tzw. „mnóstwo świadków” (m.in. Sara, Abraham, Gedeon)[6]. Świadkami tymi mogą być jednak także najbliżsi, jak babcia Lois i matka Eunice w życiu Tymoteusza (2 Tm 2,5). O szczególnej grupie świadków wiary mówią teksty Ap 6,9–10. Świadkowie ci trwają przed Bogiem i wstawiają się za wierzącymi na ziemi[7]. Święci z imienia lub jako grupa obecni w Biblii otwierają wielki pochód świętych kanonizowanych i tych nie wyniesionych na ołtarze, którzy wskazują kierunek życia chrześcijańskiego. Niektórzy, jakby niezauważeni są obecni w ludzie Bożym[8].

Bóg wzywa do świętości

Źródłem świętości jest Bóg. Wspólnota z Bogiem w sposób naturalny prowadzi na drogę świętości. Bóg jest święty i oczekuje świętości od Jego dzieci (Kpł 11,44; 1 Pt 1,16; 1 Tes 4,3; Hbr 12,10)[9]. Jednocześnie, jak podkreśla papież Franciszek, każdy posiada własną drogę świętości, własny charyzmat (1 Kor 12,7)[10]. Wyjątkowość powołania do świętości polega na tym, że jest ona dostępna dla

[4] GeE, nr 1, s. 5.

[5] Tamże, nr 3, s. 7. W sumie w I części adhortacji znaleźć można 13 odniesień do tekstów biblijnych, z tego 8 to bezpośrednie cytaty.

[6] Tamże.

[7] Zob. P. Podeszwa, *Syntagma „mieć świadectwo Jezusa” w Apokalipsie Janowej*, Verbum Vitae 28 (2015), s. 319–343.

[8] Zob. GeE, nr 6–7, s. 8–9.

[9] Tamże, nr 11, s. 11; nr 17, s. 15; nr 19, s. 17.

[10] Oryginalność powołania do świętości wiąże się także z obdarowaniem płcią. Papież mówi o „kobiecych stylach świętości” i geniuszu kobiety, zob. tamże, nr 12, s. 12–13. Zob. A. Gibek, *Słabość i siła kobiet w Ewangelii według św. Łukasza*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie (Prz 31,10).*

wszystkich[11]. Życie każdego człowieka jest związane z przygotowanym dla niego Bożym planem[12]. Jako przykład papież podaje proroka Jeremiasza (Jr 1,5)[13].

W życiu chrześcijańskim uświęcenie jest ściśle związane z Chrystusem. Dla chrześcijanina świętość związana jest z chrztem. Wierne ukierunkowanie życia na Boga jest drogą do owocowania w świętości i budowania świętości wspólnoty Kościoła (Iz 61,10). Świętość jest owocem Ducha Świętego (Ga 5,22–23). Osoba dążąca do świętości nie jest samowystarczalna. Czerpie ze świętości Boga i przekazuje dalej Boże dary (1 P 4,10)[14]. Świętość związana jest z działaniem. Ojciec Święty Franciszek podkreśla, że podstawową misją chrześcijanina jest budowane Królestwa Bożego (Mt 6,33)[15]. Aby ją pełnić konieczne jest całkowite powierzenie Chrystusowi i otwarcie na działanie Ducha Świętego[16].

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA EWANGELICZNE[17]

Papież Franciszek podkreśla, że może istnieć „wiele teorii na temat świętości", „ale nic nie jest bardziej pouczające niż powrót do słów Jezusa i przyjęcie Jego sposobu przekazywania prawdy"[18]. Jezus sam wyjaśnił na czym polega świętość i na czym polega tożsamość chrześcijańska. Uczynił to wygłaszając Błogosławieństwa. Bazę rozważań papieża na temat świętości stanowią jednocześnie dwie wersje Błogosławieństw: Mt 5,3–12 oraz Łk 6,20–23, choć schemat przewodni stanowi Osiem Błogosławieństw w redakcji Mt[19]. Ojciec Święty wskazuje, że określenia „szczęśliwy" lub „błogosławiony" są synonimem słowa „święty"[20]. Pomimo, że słowa Jezusa zawarte w Ewangelii są piękne i poetyckie, to jednak są one przeciwstawne wobec codziennych zachowań społecznych[21]. Stąd podtytuł części dokumentu dedykowanego błogosławieństwom – *Pod prąd*. W rzeczywistości bowiem, zauwa-

Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś, K. Napora, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 335–349; A. Nalewaj, *Funkcje kobiet w Ewangelii według św. Jana*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017, s. 28–30.

[11] Zob. A.M. De Liguori, *Droga do świętości*, Wydawnictwo Homo Dei, Warszawa 2011, s. 45–46.

[12] Zob. K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989, s. 69–70; Ł. Garbacki, *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Bernardinum, Pelpin 2018, s. 23–26.

[13] GeE, nr 13, s. 13.

[14] Tamże, nr 18, s. 16.

[15] Tamże, nr 25, s. 20.

[16] Tamże, nr 25–34, s. 20–24.

[17] W strukturze adhortacji komentarz do Błogosławieństw oraz wielka reguła postępowania tworzą całość rozdziału III zatytułowanego *W świetle Mistrza*. W rozdziale tym aż 62 razy przywołuje się teksty biblijne, z tego 29 są to bezpośrednie cytaty, a 30 razy parafrazy tekstu biblijnego.

[18] GeE, nr 63, s. 45.

[19] Tamże, nr 66, s. 46.

[20] Tamże, nr 64, s. 46.

[21] Tamże, nr 65, s. 46.

ża papież Franciszek, błogosławieństwa nie pasują do stylu życia świata i mogą być realizowane jedynie przy pomocy Ducha Świętego[22].

Błogosławieni ubodzy w duchu. Papież Franciszek wskazuje na iluzoryczne bezpieczeństwo, które miałyby zapewnić dobra doczesna. Jako przykład wskazuje przypowieść o bogatym głupcu (Łk 12,16–21). Bogactwa nie tylko nie zapewniają szczęścia, ale uniemożliwiają doświadczenie najważniejszych rzeczy w życiu[23]. Według Ojca Świętego błogosławieni w duchu to ci, „którzy mają serca ubogie, do których może wejść Pan ze swoją nieskończoną nowością"[24]. Chodzi o wewnętrzną wolność w ujęciu św. Ignacego z Loyoli[25]. Papież zauważa, że w Łk w swojej wersji błogosławieństw nie mówi o ubóstwie duchowym, ale o ubóstwie i ogołoceniu (Łk 6,20)[26]. Ubóstwo to Ojciec Święty wiąże z uczestnictwem w życiu najbardziej potrzebujących i w ogołoceniu na wzór Jezusa (2 Kor 8,9). Ubóstwo w sercu jest równoznaczne ze świętością.

Błogosławieni cisi. Papież Franciszek podkreśla, że cichość jest praktycznie odrzucana w świecie pełnym pychy i próżności[27]. Jezus proponuje styl łagodności. On sam jest jej wzorem. Ojciec Święty przytacza scenę wjazdu Jezusa, Króla łagodnego, do Jerozolimy w Niedzielę Palmową (Mt 21,5; Za 9,9)[28]. On sam, cichy i pokorny sercem jest źródłem ukojenia (Mt 11,29). Papież, idąc za wskazaniami św. Teresy z Lisieux, podkreśla, że łagodność serca wiąże się z umiejętnością znoszenia wad innych oraz pomagania im[29]. Przypomina również, że według św. Pawła łagodność jest owocem Ducha Świętego (Ga 5,23)[30]. Łagodność powinna być zasadą dyskusji prowadzonej we wspólnocie kościelnej i wobec przeciwników wiary (Ga 6,1; 2 Tm 2,25; 1 P 3,16)[31]. Papież podkreśla, że łagodność wiąże się wewnętrznym ubóstwem i bezgranicznym zaufaniem Bożym obietnicom (Ps 37,11[32]; Iz 66,2). Hebrajski termin *anawim* odnosi się bowiem zarówno do ubogich i łagodnych[33].

Błogosławieni, którzy się smucą. Ojciec Święty wskazuje na sprzeczność między tym co proponuje świat i błogosławieństwem Jezusa[34]. Ignorowanie cierpienia, ucieczka od łez, poszukiwanie rozrywki i przyjemności to cechy współczesnego stylu życia. Papież Franciszek podkreśla, że także osoba dotknięta cierpieniem lub

---

[22] Tamże.

[23] Tamże, nr 67–68, s. 47.

[24] Tamże, nr 68, s. 47.

[25] Tzw. „święta obojętność", zob. GeE, nr 69, s. 47–48.

[26] *GeE*, nr 70, s. 48

[27] Tamże, nr 71, s. 48–49.

[28] Tamże, nr 71, s. 49.

[29] Tamże, nr 72, s. 49.

[30] Zob. Z. Grochowski, *Duch Święty źródłem dojrzałości w życiu i wierze*, w: *Veritatem revelare. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. S. Ewertowskiemu, prof. UWM w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, red. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017, s. 70–81.

[31] GeE*,* nr 73, s. 49–50.

[32] Zob. M. Karczewski, *„Błogosławieni cisi...". Ps 36,11 LXX jako tło teologiczne Mt 5,5*, *SE* VIII(2007), s. 91–102.

[33] GeE, nr 74, s. 50.

[34] Tamże, nr 75, s. 51.

współdzieląca cierpienie innych może „osiągnąć pełnię życia i być prawdziwie szczęśliwa”[35]. Prawdziwa pociecha pochodzi jednak od Jezusa. Ojciec Święty podkreśla aspekt współczucia, wrażliwości na ból innych. Umiejętność płakania wraz z innymi (Rz 12,15) jest równoznaczna ze świętością[36].

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości. Ojciec Święty zwraca uwagę, że zarówno głód jak i pragnienie należą do doświadczeń bardzo intensywnych, a ich zaspokojenie stanowi podstawową potrzebę człowieka[37]. Sprawiedliwość, o której mówi Jezus dotyczy życia codziennego oraz w sposób szczególny – „poszukiwania sprawiedliwości dla ubogich i słabych” (Iz 1,17)[38].

Błogosławieni, miłosierni. Miłosierdzie zawiera w sobie dwa aspekty: charytatywny oraz przebaczenie innym oraz wiąże się z Mateuszową złotą zasadą: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12)[39]. Dawanie i przebaczanie w życiu ludzkim odzwierciedla doskonałość Boga, który daje i przebacza. Ojciec Święty podkreśla, że w Łk nie ma wezwania „bądźcie doskonali” (Mt 5,48), ale akcentuje się przebaczanie i dawanie (Łk 6,36–38). Ważne, by nie zapomnieć, że miara stosowana przez nas, by dawać i przebaczać w konsekwencji dotyczy nas samych (Łk 6,38)[40]. Wierzący, który sam dostępuje Bożego współczucia powinien wypełniać słowa Jezusa i nieustannie przebaczać (Mt 18,22.33)[41].

Błogosławieni czystego serca. Ojciec Święty przypomina sens terminu „serce” w Biblii, jako prawdziwych pragnień i intencji człowieka (Mt 15,18–19)[42]. Jedynie Bóg wie, co naprawdę kryje się w ludzkim sercu (1 Sm 16,7; Mdr 1,5; Mt 6,6; J 2,25). Przemawia do ludzkiego serca (Oz 2,16), chce je odnowić i wpisać w nie swoje Prawo (Jr 31,33; Ez 36,26; Prz 4,23)[43]. Oprócz walorów moralnych serce czyste oznacza także serce „poświęcające się bratu” (1 Kor 13,3)[44]. Papież wskazuje, że serce czyste to serce kochające Boga i bliźniego (Mt 22,36–40). Takie serce pozwala zobaczyć Boga (1 Kor 13,12)[45].

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój. Zagrożenie pokoju Ojciec Święty dostrzega nie tylko w sytuacjach konfliktowych, ale również w plotce, zniesławieniu, krytykanctwie[46]. Alternatywę stanowi ewangeliczny pokój[47]. Ci którzy go wprowa-

[35] GeE, nr 76, s. 51.

[36] Tamże, nr 76, s. 52.

[37] Tamże, nr 77, s. 52.

[38] Tamże pkt 78–79, s. 53.

[39] Tamże, nr 80, s. 53–54.

[40] Tamże, nr 81, s. 54.

[41] Tamże, nr 82, s. 55.

[42] Tamże, nr 83, s. 55; pkt 85, s. 56

[43] Tamże, nr 83–85, s. 55–56.

[44] Tamże, nr 85, s. 56.

[45] Tamże, nr 86, s. 56–57.

[46] Tamże, nr 87, s. 57 szczególnie przypis nr 73.

[47] Zob. K. Bieliński, *Jezusa „wizja pokoju” w ujęciu synoptyków*, „Verbum Vitae” 30(2016), s. 109–112.

dzają będą nazwani synami Bożymi (Mt 5,9). Pokój ten dotyczy relacji z innymi ludźmi i procesu budowania jedności (Łk 10,5; Rz 14,19; 2 Tm 2,22; Jk 3,18)[48].

Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości. Droga po prąd – zauważa papież Franciszek, sprawia, że „stajemy się osobami, które swoim życiem zadają pytanie społeczeństwu, ludźmi, którzy drażnią"[49]. Chrześcijanin nie może żyć w miernocie i pragnieniu wygodnego życia, ale musi być gotowy stracić swoje życie (Mt 16,15)[50]. Krzyż i udręki ponoszone dla Ewangelii są „źródłem naszego dojrzewania i uświęcenia" i są one wpisane życie chrześcijańskie (Dz 5,41; Flp 1,29; Kol 1,24; 2 Tm 1,12; 1 P 2,20; 4,14; Ap 2,10)[51]. Ojciec Święty podkreśla, że nie chodzi o prześladowania spowodowane przez własne nieroztropne postępowanie. Teksty Dz podkreślają[52], że chrześcijanie nie byli wyobcowanie i próżni, ale cieszyli się szacunkiem „wszystkich ludzi" (Dz 2,47; 4,21.33; 5,13). Nie wykluczało to jednak prześladowań przez ówczesne władze (Dz 4,1–3; 5,17–18). Papież podkreśla, że współczesne prześladowania przyjmują często subtelne formy „oszczerstwa i fałszerstwa" (Mt 5,11)[53]. Dodaje, że „niekiedy chodzi o szyderstwa, które próbują oszpecić naszą wiarę i sprawić, byśmy uchodzili za osoby śmieszne"[54]. Świętość polega na akceptowaniu drogi Ewangelii pomimo problemów.

EWANGELICZNA WIELKA REGUŁA POSTĘPOWANIA

Podstawą rozważań papieża Franciszka na temat świętości stała się również scena sądu ostatecznego zawarta w Mt 25,31–46. Opis ten uważa on za regułę postępowania osoby świętej. Jezus utożsamia się z głodnym, spragnionym, przybyszem, nagim, chorym i więźniem – czyli z każdym potrzebującym miłosierdzia (Mt 25,35–36)[55]. Ojciec Święty kieruje do odbiorców adhortacji gorący apel o przyjęcie wezwań Jezusa zawartych w Mt 25,35–36 „bez komentarzy, bez elukubracji i wymówek odbierających im moc", jako podstawową zasadę świętości, „ponieważ miłosierdzie jest bijącym sercem Ewangelii"[56]. Papież Franciszek stawia pytanie: czy da się pojąć świętość bez uznania godności każdej osoby ludzkiej[57]? Przywołuje przy tym przypowieść o miłosiernym Samarytaninie opiekującym się poranionym

[48] GeE, nr 88–89, s. 58–59.

[49] Tamże, nr 90, s. 59.

[50] Tamże.

[51] Tamże, nr 92, s. 60.

[52] Tamże, nr 93, s. 60–61.

[53] Tamże, nr 94, s. 61.

[54] Tamże. Zob. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Znak, Kraków 2014, s. 56–73.

[55] GeE, nr 95–96, s. 61–62. Zob. M. Karczewski, *„Wszystko mieli wspólne" (Dz 2,44b). Pierwsi chrześcijanie wobec dóbr materialnych*, „Forum Teologiczne" VIII(2006), s. 15–28.

[56] GeE, nr 97, s. 63.

[57] Tamże, nr 98, s. 63.

człowiekiem przypadkowo znalezionym na skraju drogi (Łk 10,30–37)[58]. Papież podkreśla znaczenie pomocy migrantów, którzy niektórzy współcześni katolicy uważają za problem drugorzędny wobec zagadnień o charakterze bioetycznym[59]. Ewangeliczne utożsamienie się Jezusa z obcym (Mt 25,35) ma swoje korzenie w tekstach Starego Testamentu, który wzywa do troski o cudzoziemców (Wj 22,20; Kpł 19,33–34; Iz 58,7–8)[60]. Ojciec Święty przywołuje opinię św. Tomasza z Akwinu, który właśnie w uczynkach miłosierdzia widział najdoskonalszą formą ukazywania ludzkiej miłości Boga oraz służbę ubogim św. Matki Teresy z Kalkuty[61]. Przestrzega także, przed lekceważeniem wezwań ewangelicznych oraz upodabnianiem się do współczesnego społeczeństwa hedonistycznego. Hedonistyczne koncentrowanie się na sobie, materializm praktyczny, „konsumpcja informacji powierzchownych oraz forma szybkiej i wirtualnej komunikacji" odciąga od cierpiących i potrzebujących[62].

PEWNE CECHY ŚWIĘTOŚCI W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

W odniesieniu do obrazu świętości zawartego w Błogosławieństwach i opisie Sądu Ostatecznego w Mt 25,31–46 papież Franciszek omawia niektóre aspekty powołania do świętości[63]. Są one bardzo ściśle związane z przesłaniem biblijnym[64]. Pierwszą cechą jest mocne trwanie w Bogu wyrażające się w cierpliwym znoszeniu braci, agresji i zmiennych kolei życia (Rz 8,31; 12,17.21; Na 1,3; Ef 4,31)[65]. Konieczna jest autokontrola własnej agresji i egocentryzmu. Gniew nie może zakorzenić się w człowieku wierzącym (Ef 4,26). W przypadkach trudnych konieczne jest użycie „kotwicy, jaką jest modlitwa błagalna", która jak zapewnia św. Paweł prowadzi do Bożego pokoju (Flp 4,6–7)[66]. Ojciec Święty wskazuje na niebezpieczeństwo przejęcia przez media katolickie różnych form agresji słownej, a nawet kłamstwa w przestrzeni debaty światopoglądowej (Jk 3,6)[67]. Podstawową cechą człowieka świętego jest pokora, wyrażająca się w unikaniu przemocy słownej, milczeniu wobec wad bliźnich i postrzeganiu innych „jako lepszych od siebie" (Flp 2,3)[68]. Postawa pokorna domaga się przyjęcia upokorzeń i upodobnienia się do Jezusa Chrystu-

[58] Zob. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z A. Torniellim*, Znak, Kraków 2016, s. 123–126.

[59] GeE, nr 102, s. 66.

[60] Tamże, nr 103, s. 67.

[61] Tamże, nr 107–108, s. 69–70. Zob. R. Krawiec, M. Sękalska, *Bądźcie ziarnami Świętości. Myśli Benedykta XVI na każdy dzień*, Wydawnictwo M, Kraków 2017, s. 87.

[62] GeE, nr 108, s. 70.

[63] Tamże, nr 110, s. 73.

[64] Omawiając wybrane aspekty powołania od świętości Ojciec Święty aż 76 razy przywołuje teksty biblijne. Z tego 70 razy są to konkretne teksty Pisma Świętego. 48 razy stosuje się bezpośrednie cytaty, 21 razy parafrazy tekstu biblijnego i raz wskazanie na konkretny tekst.

[65] GeE, nr 112–114, s. 74–75.

[66] Tamże, nr 114, s. 75.

[67] Tamże, nr 115, s. 75–76.

[68] Tamże, nr 116, s. 76.

sa, który był pokorny aż do śmierci (1 P 2,21)[69]. Pokora Jezusa wskazuje na pokorę Ojca, który „uniża się, aby iść ze swoim ludem", znosząc jego niewierności (Wj 34,6–9; Mdr 11,23–12,2; Łk 6,36)[70]. Ze względu na Jezusa warto znosić upokorzenia i wyzwalać się z egoizmu (Dz 5,41; 1 P 2,20)[71]. Uspokojenie dokonuje się przez łaskę Boga i obdarza serce człowieka wierzącego pokojem (Ps 4,9; 23,4; 27,3)[72]. Sprawcą prawdziwego pokoju jest Chrystus (Ef 2,14; Łk 1,79; J 14,27)[73].

Cechą osoby świętej jest radość, którą można określić jako radość w Duchu Świętym lub radość w Panu (Rz 14,17; 1 Tes 1,6; Flp 4,4)[74]. Czas Jezusa jest jednoznaczny z objawienie się radości (Iz 12,6; 40,9; 49,13; Za 9,9; Ne 8,10)[75]. Jezus jest źródłem radości i sam jej doświadczał (Łk 10,21). Kontakt z Jezusem budził radość. Doświadczyła tego Maryja (Łk 1,47); lud (Łk 13,17) oraz uczniowie Jezusa (J 15,11; 16,20.22)[76]. Z radością wiąże się także poczucie humoru oraz pozytywne podejście do życia. Również te tematy posiadają swoje zakotwiczenie w Biblii (Koh 11,10; 1 Tm 6,17)[77]. Optymizm życia związany jest z właściwą relacją do tego, co daje Bóg (Syr 14,11.14; Koh 7,14.29; Flp 4,11)[78]. Dotyczy to również wspólnoty, która wymaga od nas niekiedy różnych form braterskiej miłości (Dz 20,35; Rz 12,15; 2 Kor 9,7; 13,9)[79].

Inną cechą osoby dążącej do świętości jest ewangeliczny zapał. Jezus sam zwraca się do wierzących „nie bójcie się" (Mk 6,50) i obiecuje swoją nieustanną obecność (Mt 28,20)[80]. Na określenie specyfiki entuzjazmu życia apostolskiego używa się terminu *parezja* w kontekście biblijnym (Dz 4,29; 9,28; 28,31; 2 Kor 3,12; Ef 3,12; Hbr 3,6; 10,19)[81]. Brak gorliwości apostolskiej był wskazywany przez bł. Pawła VI jako jedna z przeszkód ewangelizacyjnych[82]. Tymczasem teksty biblijne zachęcają do gorliwego podjęcia trudu apostolskiego (Łk 5,5; 1 Kor 9,6; 2 Kor 5,14)[83]. Podstawą gorliwości jest żywy związek z Jezusem (Rz 8,39) oraz moc Ducha Świętego (Dz 4,29.31)[84]. Papież przestrzega przed pokusą pójścia drogą proroka Jonasza.

---

[69] Zob. C.M. Martini, *Wyznania Piotra*, WAM, Kraków 1999, s. 78–79.

[70] GeE, nr 118, s. 78.

[71] Tamże, nr 119, s. 78.

[72] Tamże, nr 121, s. 79.

[73] Tamże, nr 121, s. 79–80.

[74] Tamże, nr 122, s. 80.

[75] Tamże, nr 123, s. 81.

[76] Tamże, nr 124, s. 81.

[77] Tamże, nr 126, s. 82.

[78] Tamże, nr 127, s. 83. Zob. A. Nalewaj, *Chrześcijańska radość w ucisku w świetle 1 P 1,6–9*, w: *„Podnieście głos i śpiewajcie…" (Syr 39,14). Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. B.W. Matysiakowi, prof. UWM w 35-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, red. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017, s. 107–113.

[79] GeE, nr 128, s. 84.

[80] Tamże, nr 129, s. 84–85.

[81] Tamże.

[82] Tamże, nr 130, s. 85.

[83] Tamże. Zob. J. Neumann, *L'Eglise et sa mission au monde contemporain*, w: *Veritatem revelare*, s. 157–164.

[84] GeE, nr 132–133, s. 86–87.

Celem jest ucieczka do własnego, bezpiecznego miejsca. Jako przykładowe miejsca ucieczki od zapału ewangelicznego Ojciec Święty wskazuje „indywidualizm, spirytualizm, zamknięcie się w małych światach, uzależnienia, urządzenie się, powtarzanie utrwalonych schematów, dogmatyzm, nostalgia, pesymizm, uciekanie się do zasad”[85]. Jednak, podobnie jak w przypadku Jonasza, możliwy jest powrót do Boga i jego wezwania. Papież Franciszek podkreśla, że Bóg jest zawsze nowy. Wykracza poza nasze schematy, sam stał się „peryferiami” (Flp 2,6–8; J 1,14)[86]. Należy pozwolić się prowadzić Jezusowi i przestać koncentrować się na sobie (Ap 3,20; Łk 8,1; Mk 16,20)[87]. Papież podkreśla, że Kościół potrzebuje „żarliwych misjonarzy, pochłoniętych entuzjazmem głoszenia prawdziwego życia”[88].

Istotne znaczenie w realizacji powołania do świętości pełni według papieża Franciszka – wspólnota. Ojciec Święty podkreśla, że „dzielenie się Słowem i wspólne celebrowanie Eucharystii sprawia, że bardziej jesteśmy braćmi i przekształca nas we wspólnotę świętą i misyjną”[89]. Istnieją różne formy życia wspólnotowego, których źródłem jest Bóg[90]. Papież podkreśla, że dla dobrego funkcjonowania wspólnoty konieczne jest zwracanie uwagi na szczegóły. Przytacza przy tym sześć ewangelicznych przykładów dbałości o szczegóły, bez wskazywania jednak na konkretne lokacje biblijne. Są to następujące drobne szczegóły, na które Jezus wskazywał swoim uczniom[91]: brak wina na uczcie weselnej; brak jednej owcy; dwa pieniążki wrzucone przez wdowę do skarbony[92]; posiadanie zapasu oleju na wypadek opóźniania się oblubieńca; skierowane do uczniów pytanie o ilość chlebów; przygotowanie żarzących się węgli, a na nich ryb przez Jezusa Zmartwychwstałego. W każdą z tych narracji biblijnych włączona jest obecność Jezusa. To On zaprasza do nieustannego podtrzymywania pragnienia „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21)[93].

Ważną rolę w realizacji powołania do świętości spełnia modlitwa. To ona sprawia, że istnieje wewnętrzna więź miedzy wierzącym i żyjącym Jezusem[94]. To ona pozwala wsłuchiwać się w Jego głos. Modlitwa nie jest forma ucieczki od rzeczywistości, ale powinna skłaniać nas do wstawianie się za braci (2 Mch 15,14). Szczególną formą modlitwy jest „modlitewne czytanie Słowa Bożego”[95]. Ojciec Święty stwierdza, że jest ono „słodsze niż miód (Ps 119,103) i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny (Hbr 4,12)” oraz „pozwala nam trwać w słuchaniu Nauczyciela, aby był

[85] GeE, nr 134, s. 87.

[86] Tamże, nr 135, s. 88.

[87] Tamże, nr 136, s. 88.

[88] Tamże, nr 138, s. 89.

[89] Tamże, nr 142, s. 91.

[90] Uprzywilejowaną wspólnotą w Kościele jest rodzina, zob. Ojciec Święty Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Amoris Laetitia. O miłości w rodzinie*, Wydawnictwo M, Kraków 2016, nr 86–88, s. 71–73.

[91] GeE, nr 144, s. 93.

[92] Zob. A. Kubiś, *Uboga wdowa – symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa*, w: *„Niewiastę dzielną któż znajdzie? (Prz 31,10)*, s. 287–313.

[93] GeE, nr 146, s. 94.

[94] Tamże, nr 151, s. 97.

[95] Tamże, nr 156, s. 100.

On pochodnią dla naszych stóp, światłem na naszej ścieżce (Ps 119,105)”[96]. Papież Franciszek przywołuje słowa biskupów indyjskich, wskazujących, że „Słowo ma przyrodzoną moc, by przemieniać życie”[97]. Spotkanie z Jezusem z Słowie Bożym prowadzi do Eucharystii, która jest realną obecnością żywego Słowa[98].

PRZESZKODY W DĄŻENIU DO ŚWIĘTOŚCI

Temat przeszkód w dążeniu do świętości pojawia się w różnych tekstach adhortacji. W sposób zwarty porusza się go w dwóch punktach dokumentu, w omówieniu szkodliwego wpływu współczesnego gnostycyzmu i pelagianizmu oraz w rozdziale końcowym, dedykowanemu walce, czujności i rozeznaniu. Zarówno w krytyce błędnych prądów intelektualnych jak i w prezentacji zagrożeń w wierze istotną rolę odgrywają teksty biblijne[99].

Teksty biblijne o gnostycyzmie i pelagianizmie

Istotne znaczenie w nauczaniu papieża Franciszka na temat świętości, zawartym w adhortacji *Gaudete et exsultate* posiada część dedykowana rozważaniom na temat współczesnych tendencji do przyjmowania postaw typowych dla gnostycyzmu i pelagianizmu[100]. Zarówno gnostycyzm jak i pelagianizm, poza oczywistą sprzecznością z nauczaniem katolickim wyraża się również w błędnej interpretacji tekstów biblijnych, w tym związanych z powołaniem do świętości. Ojciec Święty wskazuje na zagrożenia, które przede wszystkim w przestrzeni doktryny i praktyki życia kościelnego wiążą się postawami gnostyckimi oraz pelagiańskimi[101]. Korzysta także niekiedy wprost z argumentacji biblijnej. Dzieje się tak w przypadku polemiki

[96] GeE.

[97] Tamże.

[98] Tamże, nr 157, s. 101.

[99] W rozdziale II adhortacji zatytułowanym *Dwaj subtelni nieprzyjaciele świętości* znaleźć można 15 odniesień do Pisma Świętego, z tego 10 cytatów i 5 parafraz. W rozdziale ostatnim *Walka, czujność, rozeznanie* natomiast jest 19 odniesień do Biblii, z tego 11 w formie bezpośredniego cytatu oraz 8 jako parafraza.

[100] Ojciec Święty wyjaśnia szeroko na czym polega współczesny gnostycyzm (GeE, nr 36–46, s. 26–32) oraz współczesny pelagianizm (pkt. 47–54, s. 32–380. Gnostycyzm to prąd umysłowy traktujący wiarę jako określone doświadczenie lub zbiór idei, które przynoszą oświecenie, jednak człowiek bazuje jedynie na własnym rozumie lub uczuciach (pkt 36, s. 26). Skutkiem współczesnego gnostycyzmu jest wybór Boga bez Chrystusa, Chrystusa bez Kościoła, Kościoła bez ludu (pkt 37, s. 27). Ostatecznie zatem współczesny gnostyk koncentruje się na sobie, na własnej interpretacji wiary, tworzy własną ideologię religijną. Nie dostrzega jednak ograniczeń ludzkiego rozumu i nie pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu. Według papieża Franciszka gnostycyzm doprowadził do innej herezji, która absolutyzuje ludzką wolę i podejmowany osobisty wysiłek (pkt. 47–48, s. 32–33). W ten sposób powstały różne formy pelagianizmu i semipelagianizmu, które nie dostrzegają pierwszorzędnej roli Boga. Tak naprawdę bardziej ufają sobie i wypracowanym schematom zachowań i tradycji niż łasce Bożej.

[101] GeE, nr 35–62, s. 25–62.

z błędami pelagian, którzy największe znaczenie w drodze do świętości przypisują własnym wysiłkom i własnej woli[102]. Papież Franciszek zauważa, że pelagianie zapomnieli, że nie wszystko zależy od woli człowieka i na pierwszym miejscu jest miłość Boga, który „pierwszy nas umiłował" (1 J 4,19; por. Rz 9,16; 11,6)[103]. Należy temu przeciwdziałać idąc śladem świadectw biblijnych[104]. Bóg zaprasza Abrahama, by współpracował z nim (Rdz 17,1). Zaufanie Bogu jak Ojcu prowadzi do przezwyciężenia samotności (Ps 139,7). On bada ludzkie serca i kieruje we właściwą stronę (Ps 139,23–24). On pozwala poznać swoją wolę (Rz 12,1–2)[105] i kształtuje ludzi jak garncarz (Iz 29,16). Ojciec Święty podkreśla, że Bóg mieszka w nas, ale bardziej my mieszkamy w nim (Ps 27,4; 84,11). Przebywanie w Nim uświęca. Działanie Boga uprzedza działanie wierzących i umożliwia właściwą na nie odpowiedź (Rz 12,1; 1 Kor 13,2)[106]. Prawdziwa wiara wyraża się przez miłość (Rz 13,8.10; Ga 5,6.14).

Inne zagrożenia

Obok tematu błędnych koncepcji religijności związanych ze współczesnym gnostycyzmem i pelagianizmem kwestia groźby wypaczania przesłania ewangelicznego pojawia się w kontekście omawiania wielkiej zasady postępowania, opartej o tekst Mt 25,35–36. Ojciec Święty wskazuje na dwie szkodliwe ideologie kaleczące „serce Ewangelii"[107]. Pierwszą z nich stanowi oddzielenie wymagań Ewangelii od osobistej więzi duchowej z Bogiem. W konsekwencji chrześcijaństwo staje się formą działalności prospołecznej pozbawionej duchowości. Działanie jest pozbawione medytacji[108]. Drugi błąd polega na koncentrowaniu się jedynie na duchowości, a pomijaniu wyzwań społecznych, traktowanych jako powierzchowne i populistyczne[109].

W ostatnim rozdziale dokumentu papieskiego podjęto problem walki duchowej, czujności i konieczności rozeznania duchowego. Pierwszym przeciwnikiem na drodze życia chrześcijańskiego jest diabeł[110]. Ojciec Święty podkreśla, że chrześcijanin toczy ciągłą walkę z diabłem, księciem zła. Jednak Jezus sprawia, że jest to walka zwycięska (Łk 10,18)[111]. Papież przeciwstawia się traktowaniu szatana jako mitu oraz tendencji do łatwego utożsamiania ewangelicznych opisów opętania z chorobami psychicznymi[112]. Użyte w Modlitwie Pańskiej wyrażenie „Zły" nie odnosi się

[102] GeE, nr 48, s. 33.

[103] Tamże, nr 48, s. 33; pkt 53, s. 37.

[104] Tamże, nr 51–52, s. 35–36.

[105] Zob. A. Gieniusz, *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1–2[8])*, Verbum Vitae 3 (2003), s. 139–161.

[106] GeE, nr 56, s. 39–40.

[107] Tamże, nr 100–102, s. 64–66.

[108] Tamże, nr 100, s. 64.

[109] Tamże, nr 101, s. 65.

[110] Tamże, nr 158, s. 103.

[111] Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013.

[112] GeE, nr 160, s. 104.

do abstrakcji, ale „wskazuje ono istotę duchową, która nas dręczy”[113]. Traktowanie diabła jako fikcję jest oszustwem, „które prowadzi na do osłabienia czujności, do braku troski o siebie i do bycia bardziej narażonymi”[114]. W rzeczywistości jednak, gdy odrzuci się obronę przed nim, „on to wykorzystuje, aby zniszczyć nasze życie, rodziny i wspólnoty, bo jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5,8)[115].

Słowo Boże zachęca chrześcijan do podjęcia skutecznej walki z diabłem (Ef 6,11.16)[116]. Jako skuteczną broń w twej walce Ojciec Święty wskazuje: wyrażaną w modlitwie wiarę, rozważanie Słowa Bożego, sprawowanie Mszy świętej, adorację eucharystyczną, Sakrament Pojednania[117], uczynki miłosierdzia, życie wspólnotowe i zaangażowanie misyjne[118].

Inne niebezpieczeństwo w realizacji powołania do świętości stanowi duchowe zepsucie. Autorzy biblijne przestrzegają przed nim wzywając do czujności (Łk 12,35; 1 Tes 5,6.22; Mk 13,35; Mt 24,42)[119]. Papież Franciszek podkreśla, że zepsucie duchowe jest gorsze niż sam grzech, ponieważ jest ono formą wygodnej i samowystarczalnej ślepoty[120]. Jest ono tożsame z trwaniem w oszustwie i egocentryzmie, za którym stoi sam szatan przychodzący pod postacią anioła światłości (2 Kor 11,14)[121]. Ojciec Święty przypomina upadek Salomona i odrodzenie grzesznego Dawida[122]. Jezus przestrzega przed pokusą, która prowadzi do zepsucia. Człowiek, któremu wydawało się, że jest wolny do zła, w rzeczywistości był w bardzo złym stanie duchowym (Łk 11,24–26; 2 P 2,22; Prz 26,11)[123].

By uniknąć manipulowania i błędów, za którymi stoi Zło oraz fałszywe mniemanie o sobie konieczne jest doskonalenie się w rozeznawaniu i skutecznym oddzielaniu dobra od zła. Wysiłek rozumnego wyboru był podejmowany już w czasach biblijnych (1 Tes 5,21)[124]. Prawdziwe rozeznanie duchowe jest jednak nadprzyrodzonym darem (Mt 11,25; J 17,3)[125]. Papież Franciszek podkreśla, że „istotnym warunkiem postępu w rozeznawaniu jest wychowanie siebie do cierpliwości Boga i Jego czasów, które nigdy nie są naszymi” (Łk 9,54; Mt 13,29)[126]. Konieczna jest także wielkoduszność, która sprawia, że rozeznanie prowadzi do jeszcze lepszego wypełniania woli Bożej w życiu (Dz 20,35).

---

[113] Tamże.

[114] Tamże, nr 161, s. 105.

[115] Tamże.

[116] Tamże, nr 162, s. 105. Zob. P. Towarek, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, SQL, Olsztyn 2008, s. 23–43.

[117] Zob. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, s. 43–51.

[118] GeE, nr 162, s. 106.

[119] Tamże, nr 164, s. 107.

[120] Tamże, nr 165, s. 107.

[121] Tamże, nr 165, s. 107–108.

[122] Tamże.

[123] Tamże.

[124] Tamże, nr 168, s. 109.

[125] Tamże, nr 170, s. 111.

[126] Tamże, nr 174, s. 113.

PODSUMOWANIE

Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* jest przesycona treściami biblijnymi. Znakomita większość jej treści związana jest z papieskim komentarzem do tekstów biblijnych. Ulubioną praktyką Ojca Świętego jest łączenie treści dokumentu, z najczęściej krótkimi, bezpośrednimi cytatami ze Starego i Nowego Testamentu. Warto wspomnieć, że na 182 odniesienia do tekstów biblijnych, aż w 109 przypadkach są to właśnie cytaty bezpośrednie. W ten sposób odbiorca dokumentu ma okazję, niejako razem z Ojcem Świętym rozważać teksty biblijne w kontekście głównego tematu nauczania, który stanowi powszechne powołanie do świętości. Papieskie wyjaśnianie związku świętości z Biblią odbiega od nauczania typowych naukowców, egzegetów i biblistów. Ojciec Święty Franciszek nie przedstawia kompletnego wykładu egzegetycznego, ale prezentuje niezwykle trafny komentarz o charakterze duchowo-pastoralnym, dostosowany do aktualnej sytuacji Kościoła i współczesnego katolika. Można go określić jako duchowy komentarz praktyczny, aktualizację słowa Bożego zapraszającego do podjęcia drogi świętości. W komentarzu wyczuwalna jest osobista troska papieża o powierzonych mu ludzi, pragnienie podzielenia się tym co najbardziej cenne, najpiękniejsze w chrześcijaństwie oraz uchronienie od niebezpieczeństw[127]. Jako klucz do realizacji podstawowego powołania chrześcijanina, czyli powołania do wspólnoty z Bogiem, Ojciec Święty wskazuje miłosierdzie. Staje się ono udziałem każdego wierzącego, który doświadcza odpuszczenia grzechów i pomocy. Jest także pewną drogą do realizowania własnej drogi świętości. Dlatego w centrum nauczania o świętości znajduje się oświetlona przez teksty biblijne prawda o miłowaniu Boga i bliźniego. Prawo miłosierdzia dotyczy w wyjątkowy sposób potrzebujących, także migrantów. Dotyczy jednak także życia wewnątrz Kościoła, życia wszystkich wspólnot, które go tworzą.

Na szczególną uwagę zasługuje także osadzone w Biblii nauczanie na temat współczesnych zagrożeń wiary i koniecznych działań, by w niej wytrwać. Uderza bardzo wyraźne wskazanie na bezpośredniego przeciwnika duchowego chrześcijanina – diabła. Ojciec Święty przeciwstawia się jasno lekceważeniu jego destrukcyjnej działalności we współczesnym świecie. Dotyczy to także tzw. tendencji demitologizujących w egzegezie biblijnej, czyli negowaniem historyczności biblijnych relacji o opętaniu lub traktowaniem szatana jako fikcji, symbolu, idei z przeszłości. Papież Franciszek podkreśla także, razem z autorami biblijnymi, że chrześcijanin jest człowiekiem wezwanym do radości i optymizmu, których źródłem jest sam Bóg. Uczestniczy bowiem w zwycięstwie nad siłami zła oraz nad własną słabością. Podążając za zwycięskim Pasterzem, Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym zmierza w kierunku spełnienia zawartych w Słowie Bożym obietnic.

Lektura papieskiej adhortacji *Gaudete et exsultate* uświadamia jej adresatom, że podstawowym źródłem, z którego mogą czerpać szukając własnej drogi do świętości jest Pismo Święte.

---

[127] Jest to nauczanie ojca, ale także brata, osoby, która życzy nam jak najlepiej. Posługa papieża zajmuje wyjątkowe miejsce w eklezjologii katolickiej, zob. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Myśl Teologiczna 15, WAM, Kraków 1997, s. 220–225.

BIBLIJNE ŚWIADECTWA O POWOŁANIU DO ŚWIĘTOŚCI W ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ PAPIEŻA FRANCISZKA *GAUDETE ET EXSULTATE*

STRESZCZENIE

Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* ukazała się w Rzymie w uroczystość św. Józefa, 19 marca 2018 roku. W dokumencie tym papież Franciszek zaprasza wszystkich członków Kościoła Katolickiego do powrotu na drogę świętości. Ojciec święty przywołuje często teksty biblijne dotyczące tematyki powołania do świętości. W sumie w dokumencie powołuje się na 182 teksty biblijne. Aż 109 z nich posiada formę bezpośredniego cytatu. W artykule tym omówiono sposób doboru i przesłanie związane z przywoływanymi tekstami biblijnymi. Nauczanie papieża różni się zasadniczo od zwykłej naukowej egzegezy biblijnej. Papieskie wyjaśnianie Biblii jest ściśle związane z aktualnymi problemami wierzących i współczesnego Kościoła.

BIBLICAL TESTIMONIES ABOUT THE CALL TO HOLINESS IN THE EXHORTATION OF POPE FRANCIS *GAUDETE ET EXSULTATE*

SUMMARY

The Adhortation *Gaudete et exsultate* appeared in Rom 19.03.2018. In this document the Pope Francis invites all members of the Catholic Church to return to the path of sanctity. The Holy Father recalls often the biblical texts, related to the theme of vocation to sanctity. Generally, they are 182 biblical texts, among them 109 direct quotes. The article analyzes how the Pope Francis discusses these texts. The Teaching of Pope is different to a simple exegesis. His Explanation of the Bible is closely related to current problems of believers and today's Church.

BIBLISCHE ZEUGNISSE ÜBER DIE BERUFUNG ZUR HEILIGKEIT IN DER EXHORTATION *GAUDETE ET EXSULTATE* VON PAPST FRANZISKUS

ZUSAMMENFASSUNG

Die Adhortation *Gaudete et exsultate* erschien am 19.03.2018 in Rom. In diesem Dokument lädt der Papst Franziskus alle Mitglieder der katholischen Kirche auf den Weg der Heiligkeit zu kehren. Der heilige Vater erinnert sehr oft an die biblischen Texte, die mit dem Thema der Berufung zur Heiligkeit verbunden sind. Es sind insgesamt 182 verschiedene Bibeltexte, davon 109 als direkte Zitate. Im Lauf des Artikels wird es analysiert in welche

Weise benutzt der Papst Franziskus diese Texte. Die Lehre des Papstes unterscheidet sich von der einfachen Exegese. Die Bibelauslegung ist hier mit der aktuellen Problemen der Gläubigen und der heutigen Kirche eng verbunden.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty papieskie:

Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Gaudete et exsultate". O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Wydawnictwo M, Kraków 2018.

Ojciec Święty Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Amoris Laetitia". O miłości w rodzinie*, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

Inne:

Bieliński K., *Jezusowa „wizja pokoju" w ujęciu synoptyków*, „Verbum Vitae" 30(2016), s. 109–112.

De Liguori A.M., *Droga do świętości*, Wydawnictwo Homo Dei, Warszawa 2011.

De Lubac H., *Medytacje o Kościele*, Myśl Teologiczna 15, WAM, Kraków 1997.

Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z A. Torniellim*, Znak, Kraków 2016.

Garbacki Ł., *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Bernardinum, Pelpin 2018.

Grochowski Z., *Duch Święty źródłem dojrzałości w życiu i wierze*, w: *Veritatem revelare. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. S. Ewertowskiemu, prof. UWM w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, red. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Wydział Teologiii UWM, Olsztyn 2017, s. 70–81.

Gibek A., *Słabość i siła kobiet w Ewangelii według św. Łukasza*, w: *Niewiastę dzielną kto znajdzie (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 335–349.

Gieniusz A., *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1–2[8])*, „Verbum Vitae" 3(2003), s. 139–161.

Karczewski M., *„Błogosławieni cisi...". Ps 36,11 LXX jako tło teologiczne Mt 5,5*, *SE* VIII(2007), s. 91–102

Karczewski M., *Język matki w homilii w świetle adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Evangelii Gaudium". Refleksja teologiczno-biblijna*, w: *In nomine Domini. Księga pamiątkowa ku czci ks. bpa Jana Styrny w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. S. Sojka, S. Ewertowski, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2015, s. 127–137.

Karczewski M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013.

Karczewski M., *„Wszystko mieli wspólne" (Dz 2,44b). Pierwsi chrześcijanie wobec dóbr materialnych*, „Forum Teologiczne" VIII (2006), s. 15–28.

Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Znak, Kraków 2014.

Krawiec R., Sękalska M., *Bądźcie ziarnami Świętości. Myśli Benedykta XVI na każdy dzień*, Wydawnictwo M, Kraków 2017.

Kubiś A., *Uboga wdowa – symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa*, w: *„Niewiastę dzielną któż znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 287–313.

Martini C.M., *Wyznania Piotra*, WAM, Kraków 1999.

Nalewaj A. *Chrześcijańska radość w ucisku w świetle 1 P 1,6–9*, w: *„Podnieście głos i śpiewajcie…" (Syr 39,14). Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. B.W. Matysiakowi, prof. UWM w 35-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, red. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017, s. 107–113.

Nalewaj A., *Funkcje kobiet w Ewangelii według św. Jana*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017.

Neumann J., *L'Eglise et sa mission au monde contemporain*, w: *Veritatem revelare. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. S. Ewertowskiemu, prof. UWM w 40-lecie święceń kapłańskich i 65-lecie urodzin*, red. M. Karczewski, S. Mikołajczak, J. Ruciński, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017, s. 157–164.

Podeszwa P., *Syntagma „mieć świadectwo Jezusa" w Apokalipsie Janowej*, „Verbum Vitae" 28 (2015), s. 319–343.

Romaniuk K., *Powołanie w Biblii*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989.

Towarek P., *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, SQL, Olsztyn 2008.

Ks. Piotr FIAŁEK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

BADANIE PRZEDPROCESOWE W KANONICZNYM PROCESIE O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

Słowa kluczowe: badanie przedprocesowe, ordynariusz miejsca, proces małżeński skrócony przed biskupem, dochodzenie pastoralne, proces o nieważność małżeństwa

Key words: pre-judicial inquiry, local ordinary, the briefer matrimonial process before the bishop, pastoral inquiry, process on the nullity of marriage

Schlüsselwörter: Voruntersuchung, Ortsordinarius, verkürztes Ehenichtigkeitsverfahren vor dem Bischof, pastorale Untersuchung, Ehenichtigkeitsverfahren

Papież Franciszek w motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”[1] [dalej: MIDI] wprowadził do procesu o nieważność małżeństwa nowe przepisy. Modyfikują one, a w kilku przypadkach całkowicie znoszą, dotąd obowiązujące normy. Wraz z reformą poszczególnych przepisów Prawodawca wprowadził nowy tryb procesu, czyli proces skrócony przed biskupem.

Istotnym elementem reformy kanonicznej w prawie procesowym w zakresie procesu o nieważność małżeństwa jest instytucja badania przedprocesowego. W artykule wskazuje się na jej rolę i wypływające z niej zadania. Ponadto ukazane są kompetencje osób, według norm wprowadzonych przez Prawodawcę. Po prezentacji zespołu osób, które mogą działać w stabilnej strukturze kościelnej, następuje określenie zadań badania przedprocesowego, ze szczególnym uwzględnieniem wymagań, które należy spełnić dla wprowadzenia trybu skróconego w procesie o nieważność małżeństwa.

---

* Ks. Piotr Fiałek – kapłan diecezji elbląskiej, mgr teologii [2008 r. Wydział Teologii UWM Olsztyn], mgr lic. prawa kanonicznego, doktorant w Katedrze Prawa Procesowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL w Lublinie. Przedłożony artykuł jest poprawioną i uzupełnioną częścią pracy magisterskiej pt. *Badanie przedprocesowe – rola i znaczenie w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, napisanej pod kierunkiem dr hab. Marty Greszatej-Telusiewcz, prof. KUL, obronionej w 2018 r. w Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Adminstracji KUL.

[1] Litterae apostolicae motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”, *AAS* 107 (2015), s. 958–970. Tekst polski: Tarnów 2015.

I. POJĘCIE BADANIA, CZYLI DOCHODZENIA PRZEDPROCESOWEGO

Celem właściwego określenia nowej instytucji badania przedprocesowego w ramach procesu o nieważność małżeństwa, koniecznym jest zdefiniowanie pojęcia i ukazanie zamiaru Prawodawcy. Dla pełnej interpretacji nowych norm niezbędne jest wskazanie na rozróżnienie między terminami: badanie przedprocesowe i dochodzenie przedprocesowe.

W art. 2 „Ratio procedendi" [dalej: *RP*] Prawodawca określa naturę i przeznaczenie badania przedprocesowego[2]. Stanowi ono działanie wykonywane we wspólnocie Ludu Bożego dla dobra wiernych, będących w trudnej sytuacji ze względu na separację czy też nieodwracalny rozpad związku małżeńskiego. Bolesne doświadczenie słabości w zerwanej lub naruszonej relacji małżeńskiej często generuje decyzję zdystansowania względem Kościoła i rezygnacji z czerpania łaski sakramentalnej. Wobec powyższych wierni chrześcijanie mają obowiązek niesienia pomocy przeżywającym trudności w odkryciu prawdy obiektywnej[3].

Badanie przedprocesowe jest reakcją wspólnoty Kościoła na szczególną sytuację życiową tych, którzy borykają się z wątpliwościami odnośnie ważności zawartego przez nich małżeństwa. Stanowi też akt troski o zabezpieczenie prawdy o jedności i nierozerwalności małżeństwa[4].

Prawodawca przedstawia w art. 2 *RP* definicję *investigatio*. Określa je dochodzeniem przedprocesowym, czyli *investigatio preiudicialis*. Posługuje się także terminem badanie duszpasterskie, czyli *investigatio pastoralis*. Użycie wyraźnego rozróżnienia ma na celu wskazanie braku podobieństwa do dochodzenia wstępnego, jakie ma miejsce w procesie karnym[5].

Instytucja badania przedprocesowego jest realizacją obowiązku troski o świętość wszystkich wiernych. Wierny chrześcijanin, w ramach właściwego stanu ży-

[2] *RP* art. 2: „Investigatio praeiudicialis seu pastoralis, quae in structuris paroecialibus vel dioecesanis recipit christifideles separatos vel divortio digressos de validitate sui matrimonii dubitantes vel de nullitate eiusdem persuasos, in eum finem vergit ut eorum condicio cognoscatur et colligantur elementa utilia ad processum iudicialem, ordinarium an breviorem, forte celebrandum. Quae investigatio intra pastorale opus dioecesanum de matrimonio unitarium evolvetur".

[3] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» Papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 380.

[4] Preambuła *MIDI*: „Salutis ergo animarum studium, quae – hodie sicut heri – institutionum, legum, iuris supremus finis manet, Romanum impellit Antistitem ad Episcopis hasce reformationis tabulas praebendas, quippe qui secum sint muneris Ecclesiae participes, unitatis nempe tutandae in fide ac disciplina de matrimonio, familiae christianae cardine et scaturigine. Alit reformationis studium ingens christifidelium numerus, qui conscientiae suae consulere cupientes ab Ecclesiae structuris iuridicis ob physicam vel moralem longinquitatem saepius arcentur; postulant igitur caritas et misericordia ut ipsa Ecclesia tamquam mater proximam se faciat filiis qui semet segregatos sentiunt".

[5] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 43–44.

cia, jest zobowiązany do troski o własne zbawienie oraz wzrost Kościoła[6]. Obowiązek prowadzenia życia w świętości opiera się na fundamencie dążenia do prawdy, o czym Prawodawca stanowi w kan. 748 § 1[7]. Obowiązkowi dążenia do prawdy i świętości życia odpowiada prawo wiernych do otrzymania ze strony Kościoła właściwej pomocy[8]. To zadanie realizują przede wszystkim biskupi[9].

II. BADANIE PRZEDPROCESOWE JAKO REALIZACJA ZOBOWIĄZANIA APOSTOLSKIEGO

W art. 1 *RP* Prawodawca ukazuje odpowiedzialność biskupa za powołanie do istnienia i funkcjonowanie w strukturach diecezji instytucji badania przedprocesowego[10]. Biskup, Pasterz Kościoła partykularnego, jest zobowiązany do troski duszpasterskiej za powierzonych mu wiernych. Normę tą zawiera kan. 383 § 1 *KPK*/83[11]. Określono w nim kręgi adresatów pasterskiego wysiłku biskupa. Realizuje on zbawczą misję Chrystusa wobec wszystkich wiernych chrześcijan, a także niewierzących[12]. Szczególną troską obejmuje on tych, którzy doświadczają trudności w realizacji życia małżeńskiego w postaci separacji lub rozwodu[13].

Przedmiotem normy jest sytuacja małżonków pozostający w separacji lub rozwiedzionych. Chodzi tu o orzeczenia dokonane na forum państwowym. Takie rozumienie wynika z kontekstu wydania motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus". Ponadto Prawodawca wymienia zakres tak zwanej trudnej sytuacji, którą można rozumieć jako inne sytuacje nieregularne: trwanie w związku cywilnym, życie w se-

---

[6] *CIC*/83 can. 210: „Omnes christifideles, secundum propriam condicionem, ad sanctam vitam ducendam atque ad Ecclesiae incrementum eiusque iugem sanctificationem promovendam vires suas conferre debent".

[7] *CIC*/83 can. 748 § 1: „Omnes homines veritatem in iis, quae Deum eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere tenentur eamque cognitam amplectendi ac servandi obligatione vi legis divinae adstringuntur et iure gaudent".

[8] J. Krukowski, *Lud Boży*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 27.

[9] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Città del Vaticano 2016, s. 13.

[10] *RP* art. 1: „Episcopus vi can. 383 § 1 animo apostolico prosequi tenetur coniuges separatos vel divortio digressos, qui propter suam vitae condicionem forte a praxi religionis defecerint. Ipse igitur cum parochis (cfr. can. 529 § 1) sollicitudinem pastoralem comparticipatur erga hos christifideles in angustiis constitutos".

[11] *CIC*/83 can. 383 § 1: „In exercendo munere pastoris, Episcopus dioecesanus sollicitum se praebeat erga omnes christifideles qui suae curae committuntur, cuiusvis sint aetatis, condicionis vel nationis, tum in territorio habitantes tum in eodem ad tempus versantes, animum intendens apostolicum ad eos etiam qui ob vitae suae condicionem ordinaria cura pastorali non satis frui valeant necnon ad eos qui a religionis praxi defecerint".

[12] J. Wroceński, *biskup*, w: *WEP,* s. 27–29.

[13] W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 19.

paracji bez rozpoczęcia relacji pozamałżeńskiej, zgodne z prawem państwowym zawarcie kontraktu cywilnego po uprzednim orzeczeniu rozwodu[14].

W normie zawartej w art. 1 *RP* podkreślona została również odpowiedzialność proboszczów, współuczestników troski duszpasterskiej biskupa[15]. Wszakże charakter odziaływania duszpasterskiego jest zupełnie inny w przypadku biskupa i w sytuacji urzędu proboszcza, to jednak ten ostatni pozostaje pod władzą zwierzchnią swego ordynariusza[16]. Jest zatem zobowiązany do realizacji duszpasterskiej formy oddziaływania przewidzianej przez biskupa. To w realizacji tej misji proboszcz uzyskuje uzasadnienie swego działania duszpasterskiego[17]. Udział proboszcza w dochodzeniu pastoralnym jest zatem zwyczajnym działaniem duszpasterskim, które realizuje on pod przewodnictwem biskupa[18].

III. MIEJSCE, CEL ORAZ PRZEDMIOT BADANIA PRZEDPROCESOWEGO

Badanie przedprocesowe jest realizowane w ramach jednolitego diecezjalnego duszpasterstwa małżeństw. W prawie kanonicznym termin ten należy rozumieć jako połączony wysiłek duszpasterski realizowany w parafii, jak i w ramach diecezji, którego owocem ma być realna pomoc małżonkom i rodzinom[19].

Investigatio preiudicialis i miejsce jego realizacji wpisuje się zatem w przyjętą przez Kościół drogę towarzyszenia małżonkom i rodzinie, nie tylko przed zawarciem małżeństwa, ale także w trakcie jego rozwoju i trwania, aż po kres życia człowieka i naturalne rozwiązanie węzła małżeńskiego. Odpowiednie zaangażowanie

---

[14] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 42–43.

[15] *CIC*/83 can. 529 § 1: „Officium pastoris sedulo ut adimpleat, parochus fideles suae curae commissos cognoscere satagat; ideo familias visitet, fidelium sollicitudines, angores et luctus praesertim participans eosque in Domino confortans necnon, si in quibusdam defecerint, prudenter corrigens; aegrotos, praesertim morti proximos, effusa caritate adiuvet, eos sollicite sacramentis reficiendo eorumque animas Deo commendando; peculiari diligentia prosequatur pauperes, afflictos, solitarios, e patria exsules itemque peculiaribus difficultatibus gravatos; allaboret etiam ut coniuges et parentes ad officia propria implenda sustineantur et in familia vitae christianae incrementum foveat".

[16] *CIC*/83 can. 519: „Parochus est pastor proprius paroeciae sibi commissae, cura pastorali communitatis sibi concreditae fungens sub auctoritate Episcopi dioecesani, cuius in partem ministerii Christi vocatus est, ut pro eadem communitate munera exsequatur docendi, sanctificandi et regendi, cooperantibus etiam aliis presbyteris vel diaconis atque operam conferentibus christifidelibus laicis, ad normam iuris".

[17] J. Calvo, kan. 519, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 447.

[18] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 99.

[19] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 42–43.

w parafii, czy w strukturze diecezji na rzecz pomocy w dotarciu do prawdy obiektywnej o małżeństwie, jest pierwszorzędnym zadaniem Kościoła[20].

W porcji Ludu Bożego, jaką stanowi diecezja obejmująca swym zasięgiem wiernych zgodnie ze swym terytorium[21], bliskość biskupa wobec wiernych wyraża się poprzez parafię, w której wierny wzrasta i kształtuje się w formacji chrześcijańskiej, prowadzonej przede wszystkim przez proboszcza[22]. W parafii dokonuje się podstawowe życie kościelne, gdzie wierny czerpie dar życia Bożego z sakramentów oraz umacnia się poprzez głoszone Słowo Boże. Poszczególne etapy wtajemniczenia chrześcijańskiego, a następnie włączenie w odpowiedzialność za Kościół poprzez przyjęcie sakramentów pozostających w służbie dla wspólnoty, ma miejsce w parafii. Stąd trafnym i koniecznym jest realizacja dochodzenia pastoralnego w tej podstawowej strukturze życia chrześcijanina[23].

Celem badania przedprocesowego jest zebranie niezbędnych informacji, które mogą być wykorzystane w procesie o nieważność małżeństwa. Ich zastosowanie winno służyć zarówno w procesie zwyczajnym, jak i w procesie skróconym[24]. Dochodzenie to ma stanowić pomoc w dotarciu do obiektywnej prawdy o małżeństwie tym, którzy pozostają w separacji lub rozwiedli się na forum państwowym, a obecnie pragną uregulować swój stan, zgodnie z prawdą Bożą i w oparciu o sprawiedliwość wykonywaną w świetle autorytetu Kościoła[25].

Cel zamierzony przez Prawodawcę wyznacza jednocześnie przedmiot badania duszpasterskiego. Należy zebrać informacje odnośnie sytuacji małżonków przed zawarciem małżeństwa, faktów i okoliczności w trakcie jego zawierania oraz stanu obecnego, a zatem rozciągającego się od momentu domniemania zaistnienia małżeństwa aż do chwili obecnej[26].

W przeprowadzeniu badania przedprocesowego koniecznym jest zachowanie kan. 220 *KPK*/83[27]. Prawodawca w normie zawartej w tym kanonie wyraża poparcie dla zachowania dobrego imienia każdego człowieka. Z kanonu 220 *KPK*/83 wyni-

---

[20] S. Gądecki, *Pastoralne wskazania Zwyczajnego Synodu o powołaniu i misji rodziny w Kościele współczesnym*, w: *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, J. Grężlikowski, Lublin 2017, s. 23–32.

[21] *CIC*/83 can. 368: „Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta".

[22] *CIC*/83 can. 515 § 1: „Paroecia est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioecesani, committitur parocho, qua proprio eiusdem pastori".

[23] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 379–380.

[24] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 44.

[25] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 380.

[26] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 45.

[27] *CIC*/83 can. 220: „Nemini licet bonam famam, qua quis gaudet, illegitime laedere, nec ius cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam violare".

ka obowiązek zachowania tajemnicy w ramach przeprowadzonego badania przedprocesowego, aby w ten sposób ustrzec przed infamią bądź oszczerstwami, które w przypadku złamania tajemnicy, mogłyby wyrządzić poważną szkodę podmiotom dochodzenia pastoralnego[28].

IV. OSOBY ODPOWIEDZIALNE ZA INSTYTUCJĘ BADANIA PRZEDPROCESOWEGO

Prawodawca określa krąg osób odpowiedzialnych za badanie przedprocesowe. Wskazuje na kompetencje ordynariusza miejsca odnośnie utworzenia właściwych struktur oraz względem wyznaczenia tych, którzy będą nieśli skuteczną pomoc wiernym w sytuacji wątpliwości co do ważności ich małżeństwa.

W art. 3 *RP* Prawodawca wskazuje na osoby, którym ordynariusz miejsca może powierzyć przeprowadzenie badania przedprocesowego. To ordynariusz uznaje ich zdatność i kompetencje, które niekoniecznie muszą bazować na wykształceniu prawno-kanonicznym. W artykule tym wymieniony został przede wszystkim proboszcz własny lub osoba, która prowadziła przygotowanie do małżeństwa. Jednocześnie z artykułu wynika możliwość powierzenia przeprowadzenia badania przedprocesowego innym duchownym, osobom konsekrowanym lub świeckim po uprzednim zatwierdzeniu przez ordynariusza miejsca[29].

Ważną wytyczną art. 3 *RP* jest także wskazanie, iż badanie przedprocesowe ma wymiar doradczy. Oznacza to, że ze strony ordynariusza istnieje obowiązek troski o powołanie do istnienia instytucji badania przedprocesowego, jednak ze strony wiernych poszukujących prawdy obiektywnej w kontekście istnienia lub nieistnienia węzła małżeńskiego, nie oznacza ono obowiązku, a jedynie możliwość zastosowania.

Idąc za komentarzem P. Kroczka, adresatem normy zawartej w art. 3 *RP,* jest ordynariusz miejsca. On upoważnia do wykonania badania przedprocesowego. Osoby, które ordynariusz miejsca może upoważnić dzielą się na dwie grupy: pierwsza to ci, którzy pełnili funkcję przygotowania do małżeństwa. Najpowszechniej czynią to proboszczowie lub inni duchowni. Kroczek podaje także możliwość wypełnienia tej funkcji przez świeckich (zgodnie z kan. 1112 § 2). Druga grupa to ci, którzy winni uzyskać zatwierdzenie od wspomnianego ordynariusza. Ocena zdatności osób leży w gestii ordynariusza. Może on także wskazać na określone kompetencje i weryfikować je przez odpowiedni egzamin. Ponadto wymóg zatwierdzenia, zdaniem Kroczka, dotyczy tak świeckich, jak i konsekrowanych i duchownych[30].

---

[28] J. Hervada, *kan. 220*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 212–213.

[29] *RP* art. 3: „Eadem investigatio personis concredetur ab Ordinario loci idoneis habitis, competentiis licet non exclusive iuridico-canonicis pollentibus. Inter eas habentur in primis parochus proprius vel is qui coniuges ad nuptiarum celebrationem praeparavit. Munus hoc consulendi committi potest etiam aliis clericis, consecratis vel laicis ab Ordinario loci probatis".

[30] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 46.

Według W. Wenza zadanie przeprowadzenia badania przedprocesowego wpisuje się w troskę duszpasterską sprawowaną przez proboszcza parafialnego i jego współpracowników. Na mocy samego prawa albo z urzędu posiadają oni upoważnienie do przygotowania nupturientów do małżeństwa. Ich wiedza z zakresu prawa kanonicznego oraz doświadczenie jako duszpasterzy mają tu zasadnicze znaczenie. Stąd osoby zainteresowane przeprowadzeniem procesu o nieważność swego małżeństwa, mogą udać się do swych duszpasterzy i korzystać z ich kompetencji, oczekując wskazania właściwych kroków postępowania w przypadku inicjacji postępowania procesowego, odpowiedniego przygotowania do zebrania potrzebnych dowodów[31].

Ponadto wiedza proboszcza odnośnie życia nupturientów przed etapem zawarcia małżeństwa jest cenna i dostarcza wielu faktów użytecznych dla zainicjowanego procesu. Sąd kościelny zwraca się z prośbą do proboszcza o dostarczenie protokołu z rozmów kanoniczno-duszpasterskich, które przeprowadził z narzeczonymi, prosi o opinie na ich temat[32]. Jego wiedza i działania są tak ważne, że występować może jako świadek kwalifikowany, co wyraźnie zaznaczono w instrukcji „Dignitas Connubii" [dalej *DC*][33].

Komentując art. 3 *RP* Wenz wskazuje, że biskup diecezjalny może powierzyć badanie przedprocesowe różnym osobom, które jednak muszą być kompetentne (niekoniecznie kanonicznie) i przez niego zatwierdzone. Przede wszystkim mowa jest o proboszczu własnym lub tym, który przygotowywał strony do zawarcia małżeństwa. Następnie wymienia się innych duchownych oraz osoby konsekrowane, a także świeckich, oczywiście konieczne jest zatwierdzenie dokonane przez ordynariusza miejsca. Wenz zauważa jednak, że roztropne działanie powinno prowadzić do wykorzystania doświadczenia pastoralnego i biegłości kanonicznej tych, którym zleca się dokonanie badania przedprocesowego[34].

Omawiając katalog osób, które ordynariusz miejsca może powołać do przeprowadzenia badania przedprocesowego, należy także odnieść się do formy zatwierdzenia tychże osób. P. Kroczek wskazuje, że forma ta jest dowolna[35]. Może to być *nihil obstat* jako forma prostsza niż *missio canonica*.

---

[31] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 339–240.

[32] Tamże, s. 239–240.

[33] Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii „Dignitas Connubii", Città del Vaticano 2005. *DC,* art. 202: „Unius testis depositio plenam fidem facere non potest, nisi agatur de teste qualificato qui deponat de rebus ex officio gestis, aut rerum et personarum adiuncta aliud suadeant (can. 1573)".

[34] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 240–241.

[35] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 46.

V. POSTULAT ODNOŚNIE UTWORZENIA STAŁYCH STRUKTUR

W art. 3 *RP* Prawodawca wskazuje kompetencję odnośnie utworzenia stabilnej struktury dla świadczenia pomocy w ramach badania przedprocesowego[36]. Jak komentuje tę normę P. Kroczek, wspomniana stabilna struktura mogłaby funkcjonować w ramach już istniejącego duszpasterstwa małżeństw i rodzin, jako wydzielona komórka[37]. W tworzeniu i rozwijaniu takiej struktury mogą jednoczyć wysiłki Kościoły partykularne, zgodnie z aktualną strukturą w ramach administracji Kościoła[38].

Ponadto tak zorganizowane struktury mogą zostać wyposażone w „vademecum" dla przeprowadzających badanie przedprocesowe. Winno ono zawierać wskazówki konieczne dla sprawowania funkcji doradczej i przybliżenia zainteresowanym zagadnień prawnych związanych z przygotowaniem i uczestniczeniem w procesie o nieważność małżeństwa. Powinno omawiać zagadnienia prawnomaterialne i proceduralne odnośnie przeprowadzenia omawianego badania. Winno także wyraźnie wskazać, jakie informacje należy gromadzić. Nie powinno również zabraknąć w nim informacji na temat procesu. Ponadto stosowanie procedury określonej w *vademecum* może zostać wzmocnione nakazem kanonicznym, z zastrzeżeniem ważności zebranych materiałów w przypadku niedopełnienia wspomnianej procedury. *Vademecum* w tej formie mogłoby także zalecać kursy dokształcające osoby zaangażowane w czynności dotyczące procesu o nieważność małżeństwa[39].

VI. REALIZACJA DOCHODZENIA PRZEDPROCESOWEGO

Nowa instytucja prawna jest realizowana w formie dochodzenia przedprocesowego. W nim wypełnia się funkcja praktyczna, polegająca na zebraniu koniecznego i istotnego materiału, dzięki któremu staje się możliwe zainicjowanie procesu. Ważnym jest, aby szczególną uwagę zwrócić na możliwość zastosowania trybu skróconego w procesie o nieważność małżeństwa.

Prawodawca w art. 4 *RP* określa cel dochodzenia przedprocesowego[40]. W jego ramach należy zebrać informacje istotne dla wszczęcia procesu. Zgodnie z art. 2 *RP* informacje mogą wskazywać na możliwość zastosowania trybu zwykłego lub skróconego procesu o nieważność małżeństwa. W art. 4 *RP* Prawodawca potwierdza ów cel i jednocześnie wskazuje na jego rozszerzenie poprzez ukierunkowanie zain-

---

[36] *RP* art. 3: „Dioecesis, vel plures dioeceses simul, iuxta praesentes adunationes, stabilem structuram constituere possunt per quam servitium hoc praebeatur et componere, si casus ferat, quoddam *Vademecum* elementa essentialia ad aptiorem indaginis evolutionem referens".

[37] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 46.

[38] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 241.

[39] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 47.

[40] *RP* art. 4: „Investigatio pastoralis elementa utilia colligit ad causae introductionem coram tribunali competenti a coniugibus vel eorum patrono forte faciendam. Requiratur an partes consentiant ad nullitatem petendam".

teresowanych stron do podjęcia czynności przed właściwym trybunałem. Ponadto, w nawiązaniu do kan. 1683 punkt 1 *KPK/*83, celem dochodzenia duszpasterskiego jest zapoznanie się z sytuacją stron i ustalenie, czy żądanie wszczęcia procesu wnoszą obie strony lub jedna ze stron za zgodą drugiej[41]. Zagadnienie to ma szczególne znaczenie. Jak wynika to z doktryny i praktyki sądownictwa kościelnego, ustalenie zgodności stron, na mocy kan. 1683 punkt 1 *KPK*/83 i w oparciu o normę art. 4 *RP*, jest warunkiem *sine qua non*. Realizacja tego zadania w ramach dochodzenia duszpasterskiego jest więc kluczowa dla zastosowania dochodzenia duszpasterskiego. Umożliwia ono bezpośrednie zaznajomienie się z sytuacją stron i zakłada kontakt z nimi, wypełniając w ten sposób konieczny warunek wyraźnego przedstawienia woli stron odnośnie zastosowania procesu biskupiego, w ramach którego nie jest możliwe do przyjęcia wezwanie edyktalne[42].

W art. 4 *RP* Prawodawca określa, że wszczęcia sprawy mogą dokonać małżonkowie osobiście lub przez adwokata. W tekście użyto terminu „patronus". Należy go rozumieć zgodnie z brzmieniem kan. 1490 *KPK*/83[43].

Strony mogą mieć wspólnego obrońcę lub też wybrać obrońcę oddzielnie dla każdej ze stron. Prawodawca stanowi tę normę w art. 102 *DC*[44]. Ustanowienie wspólnego obrońcy może przynieść znaczną korzyść, gdy strony zgodnie wnoszą żądanie o wszczęcie procesu o nieważność małżeństwa. Zapewnia to wypełnienie zadania ekonomii procesowej, skuteczne dotarcie do prawdy obiektywnej oraz wpływa na jakość relacji między stronami. Ponadto obniża to koszty związane z procesem, które Prawodawca pragnie minimalizować ze względu na dobro wiernych i rozszerzenie możliwości realizacji ich praw w Kościele[45].

Jak zauważa P. Kroczek, nie jest jasne, dlaczego w art. 4 Prawodawca użył liczby pojedynczej w odniesieniu do „patronus"[46]. W art. 18 § 1 *RP* jest mowa o adwokatach[47]. Mogą oni uczestniczyć w przesłuchaniu drugiej strony w procesie skróconym[48].

---

[41] *CIC*/83 can. 1683: „Ipsi Episcopo dioecesano competit iudicare causas de matrimonii nullitate processu breviore quoties: 1° petitio ab utroque coniuge vel ab alterutro, altero consentiente, proponatur".

[42] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 96.

[43] *CIC*/83 can. 1490: „In unoquoque tribunali, quatenus fieri possit, stabiles patroni constituantur, ab ipso tribunali stipendium recipientes, qui munus advocati vel procuratoris in causis praesertim matrimonialibus pro partibus quae eos seligere malint, exerceant".

[44] *DC* art. 102: „Si ambo coniuges nullitatis matrimonii declarationem petant, communem procuratorem vel advocatum sibi constituere possunt".

[45] W. Kiwior, *Komentarz do art. 102*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007 r., s. 163–164.

[46] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 47.

[47] *RP* art. 18 § 1: „Partes earumque advocati assistere possunt excussioni ceterarum partium et testium, nisi instructor, propter rerum et personarum adiuncta, censuerit aliter esse procedendum".

[48] P. Majer, *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 207.

W kontekście roli adwokata i wzmianki o nim w art. 4 *RP,* swój komentarz przedstawia także R. Sztychmiler. Jego zdaniem rola adwokata ma także miejsce w przypadku normy zawartej w art. 2. Jest w nim mowa o badaniu przedprocesowym, które ma odbywać się w jednolitym duszpasterstwie w ramach diecezji. W swym komentarzu Sztychmiler stwierdza, że zanim owe struktury zostaną ukonstytuowane, zaistnieje konieczność wypełnienia zadania zebrania informacji pierwotnie przez adwokata. Jego szczególna rola ma mieć także zastosowanie w kontekście art. 5 *RP*[49]. Pomoc adwokata może skutecznie wpłynąć na właściwe skonstruowanie skargi powodowej[50].

VII. INFORMACJE ISTOTNE DLA WSZCZĘCIA PROCESU O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W TRYBIE SKRÓCONYM

W normie art. 4 *RP* Prawodawca zawarł zobowiązanie, które polega na zebraniu istotnych informacji, które mają zasadniczą wartość dla procesu o nieważność małżeństwa. Biorąc pod uwagę zapis art. 5, w którym widnieje wskazanie opracowania skargi powodowej, a w art. 4 pojawia się zadanie adwokata, to należy przyjąć wniosek, że i pośród osób odpowiedzialnych za przeprowadzenie badania przedprocesowego, realizowanego jako dochodzenie duszpasterskie, rzeczą słuszną byłoby włączenie przynajmniej jednej osoby kompetentnej w dziedzinie prawa kanonicznego[51].

Zebranie informacji podczas badania przedprocesowego służy ich zastosowaniu w procesie o nieważność małżeństwa. Jak wspomniano wcześniej, proces ten może przebiegać w dwóch trybach: zwykłym i skróconym. Zważywszy na wskazanie zawarte w art. 4, pierwszorzędnym zadaniem w wykonywaniu dochodzenia duszpasterskiego jest pozyskanie tych informacji, które kwalifikują proces o nieważność małżeństwa do trybu skróconego[52]. Zachowując normę zawartą w kan. 1683 punkt 1 (zgodna prośba stron lub prośba jednej strony za zgodą drugiej), należy również wypełnić normę wpisaną w kan. 1683 punkt 2[53]. Prawodawca stanowi w kan. 1683 punkt 2, że koniecznym dla procesu skróconego jest wskazanie takich faktów i okoliczności, o których złożono zeznanie lub potwierdzono je dokumentem, które nie będą wymagały przeprowadzania dokładniejszego sprawdzenia czy dochodzenia i że

[49] *RP* art. 5: „Omnibus elementis collectis, investigatio perficitur libello, si casus ferat, tribunali competenti exhibendo".

[50] R. Sztychmiler, *Posługa adwokata po «Mitis Iudex»*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 136–137.

[51] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 241.

[52] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 48.

[53] *CIC*/83 can. 1683: „ Ipsi Episcopo dioecesano competit iudicare causas de matrimonii nullitate processu breviore quoties: 2° recurrant rerum personarumque adiuncta, testimoniis vel instrumentis suffulta, quae accuratiorem disquisitionem aut investigationem non exigant, et nullitatem manifestam reddant".

w sposób oczywisty wskazują one na nieważność[54]. Nie chodzi tu o nowe tytuły nieważności małżeństwa, ale sytuacje znane już w doktrynie i sądownictwie, które orzecznictwo od dłuższego czasu wskazuje jako rozpoznawalne symptomy nieważności małżeństwa, które bez utrudnień mogą być potwierdzone i poświadczone[55].

VIII. KATALOG PRZESŁANEK DO WDROŻENIA PROCESU SKRÓCONEGO

Katalog przesłanek do wdrożenia procesu skróconego zawiera art. 14 *RP*[56]. Nie jest to zbiór zamknięty. Wyliczenie okoliczności jest przykładowe. Pośród nich Prawodawca wymienia:

1) „Taki brak wiary, który może prowadzić do symulacji konsensu lub błędu determinującego wolę". Mowa tu nie o zwykłym braku wiary, ale o takim, który może skutkować symulacją zgody małżeńskiej. Ów brak wiary może także prowadzić do błędu determinującego wolę nupturienta. Odnośnie do wyjaśnienia określonego braku wiary, Jan Paweł II wypowiedział się na ten temat, dając właściwą perspektywę w ocenie zaangażowania sfery nadprzyrodzonej w zakres ważności konsensu małżeńskiego. Intensywność wiary jest zależna od wielu czynników składających się ostatecznie na jej wyraz w życiu poszczególnych osób. Poziom ten może być bardzo wysoki, ale także może daleki od doskonałości. Jednak osoba, która pragnie zawrzeć małżeństwo, wpisuje swoją decyzję w całokształt wymiaru małżeńskiego, którego Twórcą jest Bóg. Nie wykazując intensywności wiary, ale zachowując decyzję o trwaniu w jednym i nierozerwalnym małżeństwie, nupturient wypełnia wymagania ważności konsensu małżeńskiego[57].

Braki w wierze mogą powodować taką postawę, która wyklucza nierozerwalność lub wierność w małżeństwie. Mogą także umacniać błąd determinujący wolę

[54] U. Nowicka, *Proces skrócony przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 1(27) 2016, s. 113.

[55] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Città del Vaticano 2016, s. 33.

[56] *RP* art. 14 § 1: „Inter rerum et personarum adiuncta quae sinunt causam nullitatis matrimonii ad tramitem processus brevioris iuxta cann. 1683–1687 pertractari, recensentur exempli gratia: is fidei defectus qui gignere potest simulationem consensus vel errorem voluntatem determinantem, brevitas convictus coniugalis, abortus procuratus ad vitandam procreationem, permanentia pervicax in relatione extraconiugali tempore nuptiarum vel immediate subsequenti, celatio dolosa sterilitatis vel gravis infirmitatis contagiosae vel filiorum ex relatione praecedenti vel detrusionis in carcerem, causa contrahendi vitae coniugali omnino extranea vel haud praevisa praegnantia mulieris, violentia physica ad extorquendum consensum illata, defectus usus rationis documentis medicis comprobatus, etc".

[57] FC 68: „Z uwagi na to właśnie, że w obrzędzie sakramentu specjalną uwagę poświęca się dyspozycjom moralnym i duchowym nowożeńców, w szczególny zaś sposób ich wierze, należy wspomnieć tutaj o dość często występującej trudności, wobec której mogą znaleźć się pasterze Kościoła w kontekście naszego zlaicyzowanego społeczeństwa. Wiara osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom i pierwszym obowiązkiem pasterzy jest dopomóc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości. Muszą oni także rozumieć racje, które skłaniają Kościół, że dopuszcza do obrzędu także tych, których usposobienie nie jest doskonałe.

zawarcia małżeństwa z wykluczeniem wspomnianych wcześniej przymiotów[58]. W przypadku orzeczenia nieważności małżeństwa na podstawie przesłanki omawianej, należałoby udowodnić zaistnienie pozytywnego aktu woli prowadzącego do symulacji lub błędu determinującego wolę[59]. Nie można przyjąć opinii, jakoby obojętność w wierze, brak zaangażowania w sferę nadprzyrodzoną, z automatu sprawiałyby nieważność małżeństwa[60].

2) „Krótki czas pożycia małżeńskiego" – przesłanka ta może wskazywać na symulację całkowitą lub częściową, na niezdolność konsensualną albo na przymus lub bojaźń[61]. Trudność sprawia właściwe zrozumienie, co Prawodawca wyraża poprzez „krótki czas". Przesłankę tą należy traktować jako ukierunkowanie na poszukiwanie przyczyn w anomalii, jaką była lub jest dotknięta osoba, której sprawa o nieważność małżeństwa podlega rozpoznaniu[62].

3) „Aborcja dokonana dla uniknięcia zrodzenia potomstwa" – nie oznacza, że fakt ten w każdym przypadku powoduje nieważność małżeństwa. Ma natomiast powiązanie z możliwością wykluczenia potomstwa i wskazuje w każdym przypadku zaistnienia aborcji na defekt osobowości[63].

Kościół katolicki, zachowując piąte przykazanie *Dekalogu,* naucza, iż każde zamierzone odebranie życia poprzez przerwanie ciąży jest złem moralnym i stanowi materię grzechu ciężkiego[64]. Na forum kanonicznym może także zaistnieć przestępstwo zagrożone sankcją, o którym Prawodawca stanowi w kan. 1398[65].

Jak wspomniano wcześniej w ocenie tych okoliczności nie można kierować się automatyzmem, ale należy udowodnić, że aborcja została dokonana ze względu na

---

Wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, że jest tym samym przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę «od początku». Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozerwalnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski. Znaleźli się już zresztą na prawdziwej i właściwej drodze zbawienia, która – założywszy ich szczerą intencję – może być dopełniona i doprowadzić do celu przez obrzęd sakramentu i bezpośrednie doń przygotowanie".

[58] P. Majer, *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 195.

[59] U. Nowicka, *Proces skrócony przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 1 (27) 2016, s. 115.

[60] U. Nowicka, *Okoliczności dopuszczające rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa w procesie skróconym przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 3 (26) 2015, s. 47.

[61] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 104.

[62] U. Nowicka, *Proces skrócony przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 1 (27) 2016, s. 115.

[63] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 104.

[64] *KKK* 443, 526.

[65] *CIC*/83 can. 1398: „Qui abortum procurat, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae incurrit".

podjęty wcześniej pozytywny akt woli ukierunkowany na wykluczenie potomstwa. W ramach danego związku negacja potomstwa musi być radykalna i całkowita[66].

4) „Pozostawanie w relacji pozamałżeńskiej w czasie zawierania małżeństwa lub wkrótce po ślubie" – Prawodawca wskazuje w tej przesłance na przypadek istnienia intymnej relacji z osobą różną od współmałżonka. Relacja intymna może istnieć w czasie bezpośrednio poprzedzającym zawarcie małżeństwa lub zaraz po ślubie. Podkreślić trzeba, że okazjonalne cudzołóstwo niekoniecznie musi wskazywać na wykluczenie wierności. Okoliczność ta może wskazywać na wykluczenie małżeństwa jako takiego, wykluczenie jego nierozerwalności, wierności, może wskazywać na niezdolność do dochowania wierności, czy też ujawniać poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych obowiązków i praw w małżeństwie. Może także sugerować zaistnienia podstępnego wprowadzenia w błąd[67]. Celem udowodnienia wykluczenia Prawodawca wskazuje w przesłance na uporczywość relacji pozamałżeńskiej, której fakt byłby konieczny, aby ocenić związek zdrad popełnianych w bezpośrednim czasie przed zawarciem małżeństwa czy wkrótce po ślubie, a intymną relacją godzącą w wierność małżeńską[68].

5) „Podstępne zatajenie bezpłodności, poważnej choroby zakaźnej, potomstwa z wcześniejszego związku lub pozbawienia wolności" – Prawodawca w przesłance tej odwołuje się do kan. 1098 *KPK*/83[69]. Okoliczności wskazują w tym przypadku na świadome działanie jednej ze stron, która, w celu pozyskania konsensu małżeńskiego, wprowadza drugą stronę w błąd. Jego zakres dotyczy istotnych przymiotów osoby. Należą do nich: zdolność do zrodzenia potomstwa, stan zdrowia, zobowiązanie wobec dzieci, które wywodzą się z poprzedniego związku czy też odbywanie kary pozbawienia wolności. Okoliczności te z pewnością mogą zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego[70]. Kontrowersyjne jest, zdaniem U. Nowickiej, iż w przesłance tej wskazano jedynie na choroby zakaźne. Jak określa to Nowicka przesłanki te są „przykładami przykładowych okoliczności"[71].

Zdaniem L. Adamowicza innym przykładem zawężenia jest kwestia odnosząca się do zatajenia pozbawienia wolności. Według wspomnianego autora takie ograniczenie może usprawiedliwiać inne zatajenia, jak na przykład zatajenie faktu karalności, które nie skutkowało pozbawieniem wolności. lecz wyrażało się poprzez inne

---

[66] P. Majer, *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 197.

[67] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 104–105.

[68] P. Majer, *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 198.

[69] *CIC*/83 can. 1098: „Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit".

[70] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 105.

[71] U. Nowicka, *Proces skrócony przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 1 (27) 2016, s. 116–117.

sankcje. L. Adamowicz wskazuje, podobnie jak U. Nowicka, że zawężenie dokonane w zakresie omawianej przesłanki, wskazuje na pominięcie innych chorób niż zakaźne. Także przebyte poważne operacje czy też choroby przewlekłe mogą znacząco zaburzać wspólnotę małżeńską. Jednakże, jak wskazuje wspomniany autor, wikariusz sądowy ma prawo szeroko interpretować opisywaną kategorię spośród przesłanek zawartych w art. 14[72].

6) „Zawarcie małżeństwa z przyczyny całkowicie obcej życiu małżeńskiemu lub wynikające z nieoczekiwanej ciąży kobiety" – Prawodawca formułuje przesłankę na podstawie właściwych celów i przymiotów małżeństwa. Odstąpienie od nich i zaprzeczanie im może skutkować nieważnością związku małżeńskiego[73]. Okoliczności wskazują na motywy działania stron. Mogą nimi być intencje całkowicie obce chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa oraz sprzeczne z jego naturalnym charakterem wyrażającym się w jedności i nierozerwalności.

Pierwsza z wymienionych okoliczności dotyczy osób, które wyrażając konsens małżeński, jednocześnie aktem pozytywnym wykluczają przyjęcie i podjęcie istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Małżeństwo usiłowali więc zawrzeć dla uzyskania subiektywnie rozumianej korzyści[74]. Przykładami takich korzyści mogą być: uzyskanie obywatelstwa, legitymacja potomstwa, korzyści ekonomiczne[75]. Wśród korzyści można także wymienić: pozyskanie pozwolenia na wykonywanie pracy, ucieczka przed wypełnieniem obowiązku służby wojskowej, działania mające na celu zamaskowanie orientacji homoseksualnej[76]. Taka postawa strony może wskazywać na jej zaburzenia w sferze seksualnej, ale także na poważne problemy w funkcjonowaniu w ramach życia społecznego. Może także ujawniać poważną niedojrzałość[77].

Drugim obszarem wskazanym w przesłance jest fakt nieoczekiwanej ciąży. Nie oznacza to, że w każdym takim przypadku należy przyjmować nieważność małżeństwa. Należy udowodnić, że wyrażenie zgody małżeńskiej dokonało się pod wpływem przymusu, bojaźni, czy też wobec poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich lub też niezdolności psychicznej co do ich podjęcia. Nieoczekiwana ciąża może wywoływać stan bojaźni wobec opinii rodziców stron. Ich reakcja może wyzwalać bojaźń w kobiecie lub wywierać presję na mężczyznę, aby wywiązał się z zadań, jakie powstają przed nim na skutek inicja-

---

[72] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 106.

[73] P. Jarota, *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Warszawa – Kraków 2017, s. 60–61.

[74] U. Nowicka, *Okoliczności dopuszczające rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa w procesie skróconym przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 3 (26) 2015, s. 54.

[75] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Città del Vaticano 2016, s. 34.

[76] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 106.

[77] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 352.

cji funkcji ojcowskiej[78]. W ocenie tej przesłanki należy podkreślić, że sama niechęć do małżeństwa, nie powoduje nieważności. Motywem może być chęć podjęcia odpowiedzialności i stworzenia rodziny dla mającego narodzić się potomstwa[79].

7) „Użycie przemocy fizycznej w celu wymuszenia konsensu" – Prawodawca nawiązuje w tej przesłance do przeszkody uprowadzenia[80]. Przeszkoda ta zachodzi w przypadku uprowadzenia lub zatrzymania kobiety w celu matrymonialnym (nie zachodzi w sytuacji uprowadzenia mężczyzny). Ze względu na użycie siły fizycznej lub moralnej, jedynym sposobem uniknięcia szeroko rozumianego nacisku, staje się wyrażenie zgody konsensualnej. takie okoliczności sprawiają, że jest ona nieważna[81].

Wyróżnienie przez Prawodawcę tej przesłanki ma swoje źródło w praktyce pastoralnej Kościoła. Działanie Kościoła rozciąga się nie tylko na wysoko rozwinięte obszary cywilizacyjne, ale dotyczy również mniej jakościowo zorganizowanych form życia społecznego, gdzie dostrzega się jeszcze przejawy funkcjonowania na sposób plemienny[82]. W dowodzeniu tej okoliczności należy powołać się na dokumenty w postaci orzeczeń lekarskich czy protokołów z działania policji[83].

8) „Brak używania rozumu potwierdzony dokumentacją medyczną" – Prawodawca odwołuje się tu do kan. 1095 *KPK*/83[84]. Kanon ten w numerze pierwszym odnosi się do chorób umysłowych, także do przejściowego braku używania rozumu oraz niedorozwoju umysłowego[85]. Jednak według wskazań Trybunału Roty Rzymskiej, należy przesłanki te potraktować szerzej, biorąc pod uwagę poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków, a także ten zakres, który reguluje kan. 1095 w numerze 3[86].

Jak wskazuje Rota Rzymska zasadniczo w większości przypadków niezdolności konsensualnej, należy je rozpatrywać w trybie procesu zwyczajnego, w ramach którego można użyć pogłębionego działania biegłych[87]. Jednak w przesłance jest mowa o potwierdzeniu niezdolności przez dokumentację medyczną. Musi ona wskazywać,

---

[78] P. Jarota, *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Warszawa – Kraków 2017, s. 62.

[79] U. Nowicka, *Okoliczności dopuszczające rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa w procesie skróconym przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 3 (26) 2015, s. 55–56.

[80] *CIC*/83 can. 1089: „Inter virum et mulierem abductam vel saltem retentam intuitu matrimonii cum ea contrahendi, nullum matrimonium consistere potest, nisi postea mulier a raptore separata et in loco tuto ac libero constituta, matrimonium sponte eligat".

[81] W. Góralski, *Przeszkoda uprowadzenia*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 336–338.

[82] L. Adamowicz, *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 106–107.

[83] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Città del Vaticano 2016, s. 35.

[84] *CIC*/83 can. 1095: „Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1° qui sufficienti rationis usu carent".

[85] W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 35.

[86] P. Jarota, *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Warszawa – Kraków 2017, s. 64.

[87] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Città del Vaticano 2016, s. 35.

że występująca u strony choroba umysłowa, jednocześnie znosi możliwość dokonania aktu ludzkiego[88]. Znajduje tu zastosowanie norma zawarta w art. 14 § 2 *RP*[89]. Dokumentacja winna być na tyle wiarygodna i pewna, że nie jest wskazane, aby wobec tak samodzielnego dowodu powoływać się na potrzebę działania biegłego[90]. Podobny przepis Prawodawca zawarł w art. 203 § 1 *DC*[91]. W przywołanym artykule zawarta została dyspozycja, wedle której nie ma potrzeby powoływania biegłego, jeśli materiał dowodowy jest odpowiednio wiarygodny i pewny (chodzi tu przede wszystkim o karty kliniczne)[92].

IX. ZAKOŃCZENIE BADANIA PRZEDPROCESOWEGO

W art. 5 *RP* Prawodawca stanowi, że po zakończeniu dochodzenia przedprocesowego, jeśli będzie to uzasadnione, należy sporządzić skargę procesową[93]. Jak podaje P. Kroczek, w normie nie zawarto miary czasu, w ramach której miałoby się zakończyć badanie przedprocesowe. Prawodawca wskazuje jednak, że jeśli zebrano właściwe przesłanki, można sporządzić skargę powodową[94].

W. Wenz podkreśla, że Prawodawca w art. 5 wyraża oczekiwanie, iż w ramach instytucji badania przedprocesowego strona lub strony uzyskają merytoryczną pomoc w przygotowaniu skargi powodowej. Osoba kompetentna do udzielenia takiej pomocy nie powinna wskazywać stronie na konkretne argumenty, ale jedynie w czasie rozmowy udzielić wskazówek co do istotnych elementów skargi powodowej[95].

W art. 5 Prawodawca przypomina, iż sporządzona skarga powodowa jest składana przed właściwym trybunałem. Określa go kan. 1672 *KPK*/83[96]. Strona samo-

---

[88] U. Nowicka, *Proces skrócony przed biskupem*, w: „Ius Matrimoniale" 1 (27) 2016, s. 118–119.

[89] *RP* art. 14 **§** 2: „Inter instrumenta quae petitionem suffulciunt habentur omnia documenta medica quae evidenter inutilem reddere possunt peritiam ex officio exquirendam".

[90] P. Majer, *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 201.

[91] *DC* art. 203 § 1: „In causis de impotentia vel de consensus defectu propter mentis morbum vel incapacitates, de quibus in can. 1095, iudex unius periti vel plurium opera utatur, nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat (cf. can. 1680)".

[92] T. Rozkrut, *Komentarz do art. 203*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 278–279.

[93] *RP* art. 5: „Omnibus elementis collectis, investigatio perficitur libello, si casus ferat, tribunali competenti exhibendo".

[94] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 48–49.

[95] W. Wenz, *Proces o nieważność małżeństwa według motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» Papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016, s. 242.

[96] *CIC*/83 can. 1672: „In causis de matrimonii nullitate, quae non sint Sedi Apostolicae reservatae, competentia sunt: 1° tribunal loci in quo matrimonium celebratum est; 2° tribunal loci in quo alterutra vel utraque pars domicilium vel quasi-domicilium habet; 3° tribunal loci in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes".

dzielnie lub też przez obrońcę winna złożyć skargę powodową we właściwym trybunale[97].

ZAKOŃCZENIE

Badanie przedprocesowe jest działaniem podjętym we wspólnocie Kościoła ze względu na potrzebę niesienia pomocy tym wiernym, którzy stają w obliczu trudności powodowanych rozpadem małżeństwa. Jego rola polega na skutecznym i efektywnym przygotowaniu do niełatwego procesu odkrywania prawdy w kontekście wątpliwości co do ważności małżeństwa oraz zrealizowaniu założenia Prawodawcy o lepszym kontakcie wiernych z biskupem.

Badanie przedprocesowe ma być realizowane w ramach jednolitego duszpasterstwa diecezjalnego, co należy rozumieć jako połączony wysiłek duszpasterstwa parafialnego jak i ogólnodiecezjalnego. Badanie przedprocesowe odgrywa zatem ważną rolę w kreowaniu duszpasterstwa małżeństw i funkcjonowaniu poradni rodzinnych i małżeńskich.

Celem wykonania zamierzenia Prawodawcy ordynariusz miejsca może powołać do realizacji badania przedprocesowego proboszczów oraz innych duchownych, a także świeckich, których kompetencje osobiście ocenia. I w tym ujęciu rola badania przedprocesowego została podkreślona przez Prawodawcę. Jeśli zgodnie z normami prawa, w zespole osób zaangażowanych w przeprowadzenie badania przedprocesowego mogą funkcjonować przedstawiciele różnych stanów reprezentujących hierarchiczną strukturę Kościoła, to oznacza to, że badanie to realizuje postulaty Soboru Watykańskiego II o udziale wszystkich wiernych w życiu wspólnoty kościelnej.

Zadania, jakie Prawodawca inicjuje w badaniu przedprocesowym, koncentrują się wokół funkcji informacyjnej, przygotowawczej i doradczej. W ramach informacyjnych badanie przedprocesowe realizuje zadanie zabezpieczenia prawdy o jedności i nierozerwalności ważnego węzła małżeńskiego. W ramach zadania przygotowawczego należy wypełnić obowiązek wsparcia wiernych w procesie gromadzenia dowodów, które będą mogły być wykorzystane w procesie, zarówno w trybie zwykłym, jak i skróconym.

Zadanie doradcze polega na udzieleniu pomocy w redagowaniu skargi powodowej, jeśli zajdzie taka konieczność. Chodzi tu o wskazanie elementów formalnych skargi, zwrócenie uwagi na konieczność przedstawienia w sposób zwięzły i rzeczowy informacji potrzebnych dla celów procesowych.

Wreszcie ważnym zadaniem, jakie realizowane jest poprzez instytucję badania przedprocesowego, jest umożliwienie wiernym darmowej konsultacji. Prawodawca zwraca na to szczególną uwagę, aby nikt znajdujący się w potrzebie, między innymi ze względu na swój stan posiadania, nie był pozbawiony pomocy ze strony Kościoła.

---

[97] P. Kroczek, *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 49.

BADANIE PRZEDPROCESOWE W KANONICZNYM PROCESIE O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

STRESZCZENIE

Papież Franciszek w motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus" wprowadziła nową instytucję badania przedprocesowego. Ma ona służyć wiernym w dotarciu do prawdy o stanie prawnym ich węzła małżeńskiego. Artykuł dotyczy roli i zadania nowej instytucji w kontekście kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa. Autor ukazuje istotną różnicę między dochodzeniem pastoralnym a dochodzeniem, które ma miejsce w procesie karnym. Ponadto wskazuje się na zadania ordynariusza miejsca i określenie osób, które mogą wypełniać funkcje w ramach badania przedprocesowego. Istotną tematyką jest także przybliżenie i opisanie okoliczności, które mogą wskazywać na zastosowanie procesu skróconego przed biskupem.

THE PRE-JUDICIAL INQUIRY IN THE CANON PROCESS ON THE NULLITY OF MARRIAGE

SUMMARY

The Pope Francis in Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus~ introduced a new institution of pre-judicial inquiry. It is to assist the Christian faithful in getting to the truth about legal standing of their bond of marriage. The article concerns the role and tasks of the new institution in the canon process on the nullity of marriage. The writer shows the substantial difference between pastoral inquiry and the inquiry in criminal investigation. Moreover, the tasks of the local ordinary are presented, and people who can function within the pre-judicial inquiry are defined. Giving background and describing the circumstances which may indicate the application of the briefer matrimonial process before the bishop are also relevant issues of the article.

VORUNTERSUCHUNG IM KANONISCHEN PROZESS WEGEN NICHTIGKEIT DER EHE

ZUSAMMENFASSUNG

Papst Franziskus führte im Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus" eine neue Institution der vorgerichtlichen Forschung ein. Sie soll den Gläubigen helfen, die Wahrheit über den rechtlichen Status ihres Ehebandes zu erreichen. Der Artikel betrifft die Rolle und Aufgabe der neuen Institution im Rahmen des kanonischen Prozesses zur Prüfung der Eheungültigkeit. Der Autor zeigt einen signifikanten Unterschied zwischen der pastoralen Untersuchung und der Untersuchung im Strafverfahren. Darüber hinaus weist er auf die Aufgaben des Ortsordinarius und auf die Ernennung von Personen hin, die Funktionen im Rahmen der Voruntersuchung ausüben können. Ein wichtiges Thema ist auch die Annäherung und Beschreibung von Umständen, die auf die Verwendung des abgekürzten Verfahrens vor dem Bischof hinweisen können.

BIBLIOGRAFIA

Adhortatio apostolica „Familiaris consortio" Joannis Pauli PP. II, *AAS* 74(1982), 81–191.
Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, *AAS* 75(1983) pars II, 1–317.
Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii „Dignitas Connubii", Città del Vaticano 2005.
Litterae apostolicae motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus", *AAS* 107 (2015), 958–970.
Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, Città del Vaticano 2016.
Adamowicz L., *Okoliczności osób i rzeczy zezwalające na prowadzenie procesu skróconego*, w: Proces *małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 93–108.
Calvo J., kan. 519, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 447.
Gądecki S., *Pastoralne wskazania Zwyczajnego Synodu o powołaniu i misji rodziny w Kościele współczesnym*, w: *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, J. Gręźlikowski, Lublin 2017, s. 23–32.
Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991.
Góralski W., *Przeszkoda uprowadzenia*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 319–347.
Góralski W., *Wprowadzenie do motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 7–21.
Jarota P., *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Warszawa – Kraków 2017.
Kiwior W., *Komentarz do art. 102*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007 r., s. 163–164.
Krajczyński J., *Proces zwyczajny*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński. Płock 2015, s. 53 – 73.
Kroczek P., *Art. 1–6 Ratio*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 41–54.
Krukowski J., *Lud Boży*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 27–30.
Majer P., *Art. 5/Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem*, w: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 163–217.
Nowicka U., *Okoliczności dopuszczające rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa w procesie skróconym przed biskupem*, „Ius Matrimoniale" 3 (26) 2015, s. 43–60.
Nowicka U., *Proces skrócony przed biskupem*, „Ius Marimoniale" 1 (27) 2016, s. 109–128.
Sztychmiler R., *Posługa adwokata po «Mitis Iudex»*, w: Proces *małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 127–142.
Wenz W., *Proces o nieważność małżeństwa według Motu Proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus» Papieża Franciszka w tradycji kanonicznej*, Wrocław 2016.

FILOZOFIA

Andrzej SYLWESTRZAK*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

FILOZOFIA POKOJU ŚW. AUGUSTYNA

Słowa kluczowe: augustiańska filozofia pokoju, założenia metodologiczne, dialektyka wojny i pokoju, pokojowa rodzina chrześcijańska, źródła prawa, idea pokojowego rozwoju

Key words: St. Augustine's Philosophy of Peace, Metodological assumptions, Dialectics of war and peace, Peaceful Christan Family, The surces of Law, The Idea of peaceful developmnt

Schlüsselwörter: agustianische Friedensphilosophie, methodologische Annahmen, Dialektik von Krieg und Frieden, friedliche christliche Familie, Rechtsquellen, die Idee der friedlichen Entwicklung

Pokojowy rozwój człowieka i społeczeństwa w skali indywidualnej, państwowej i światowej, doceniają Kościoły chrześcijańskie przekazując w czasie nabożeństw tzw. znak pokoju. Również papieże rzymscy od II wojny światowej ogłaszają w dniu 1 stycznia specjalne orędzia w obronie pokoju, czyniąc z tego dnia święto pokoju. Warto więc sięgnąć do filozoficznych motywacji obrony pokoju, oznaczającej potępienie agresji i wojny tak w skali rodziny, państwa, jak społeczności międzynarodowej. Tutaj doktryna św. Augustyna, mimo iż sformowana w V w. n.e., wydaje się w dalszym ciągu twórcza, stając się metodologiczną podstawą noworocznych orędzi papieskich.

Osobowość i metodologia. Aureliusz Augustyn (354–430) urodził się w północnoafrykańskim mieście Tagasta. Początkowo pozostawał pod wpływem neoplatonizmu i epikureizmu, należąc do sekty manichejczyków. W Tagaście i Kartaginie nauczał gramatyki i retoryki; kontynuując studia udał się do Mediolanu. Tu zbliżył się do gmin chrześcijańskich, poznając i przyjmując ich wiarę i naukę. W 387 r. otrzymał chrzest, po czym powrócił do Afryki, osiadając w Hipponie, gdzie został kapłanem (391), a potem biskupem (396). Obserwował stąd zagrożenie cesarstwa zachodniego wraz z zajęciem w 410 r. Rzymu przez Gotów pod wodzą Alaryka.

* Prof. zw. dr hab. Andrzej Sylwestrzak jest emerytowanym profesorem zwyczajnym prawa. Obecnie pełni funkcję dziekana Wydziału Administracji i Nauk Społecznych EUHE (Elbląg). Do przejścia na emeryturę pracował na WPiA UG i WPiA UWM, wykładając prawo konstytucyjne, historię doktryn politycznych i prawnych oraz ustrój Unii Europejskiej.

To wstrząsające dla ówczesnych wydarzenie dowodziło rychłego załamania się potęgi stabilizującej imperialny porządek, stając się przyczyną ataków na chrześcijan oskarżanych o osłabianie Rzymu. Rozważając te obawy, Augustyn napisał w latach 410–428 dwudziestodwutomowy traktat o charakterze historiozoficzno-teologicznym *O państwie Bożym* (*De civitate Dei*), będący wykładem dialektyki rozwoju świata[1]. Zaznaczyć warto, iż pisarstwo Augustyna okazuje się wyjątkowo bogate zarówno w formy, jak problemy[2]. Stąd poważne trudności związane z jednoznacznym odczytaniem jego fundamentalnych idei, budzących znaczne rozbieżności interpretacyjne. Z punktu widzenia doktryn politycznych postać św. Augustyna przedstawia się jako swoiste podsumowanie nie tylko myśli wczesnochrześcijańskiej, lecz także filozofii politycznej starożytności, otwierając perspektywy związane z formowaniem epoki wczesnofeudalnej[3], w szczególności opierającej się na założeniu powszechnej wolności[4].

Metodologia św. Augustyna sprowadza się do stwierdzenia, iż reprezentuje on, z jednej strony, postawę teocentryczną, ujmującą personalistycznie istotę Boga, w nieskończoności upatrującą jego najwyższy przymiot. Z drugiej, jest to dialektyka zmian[5]. Człowiek, mając w duszy zaszczepione poczucie prawdy, szuka jej w trakcie swego postępowania. Poznając rzeczywistość, poznaje Boga, ponieważ świat nas otaczający jest dziełem boskim, stąd św. Augustyn nie odróżniał filozofii od teologii, traktując je w jedności wiedzy prowadzącej do Boga. Całość zachowań ludzkich przebiega w konfrontacji dobra ze złem. Filozofia pokoju jest tego znakomitym przykładem. Otóż o ile pokój jest prawem Bożym, o tyle wojna jest tego odwrotnością, natomiast nie istnieje sytuacja stabilna, wszystko przebiega w atmosferze walki jednego z drugim a więc powinno być pojmowane w kategoriach swoistej dialektyki[6].

Tak samo w dziedzinie etyki, zrywając z greckim intelektualizmem, św. Augustyn stanął na stanowisku woluntaryzmu głoszącego, iż człowiek kształtuje swe postępowanie w rezultacie świadomie i swobodnie podejmowanych aktów woli. Pojęcie wolności ujmował w dwóch znaczeniach: 1) wolności formalnej i 2) wolności moralnej. Wolność formalna oznacza możliwość wyboru przez jednostkę między dobrem i złem, będąc szansą na swobodne postępowanie. Wolność moralna posiada – z etycznego punktu widzenia – znaczenie zasadnicze, sprowadzając się do wewnętrznej dyspozycji unikania zła, a czynienia dobra. Jest to podstawowy rodzaj wolności, pozwalający na konstruktywny rozwój człowieka, będący zasadą postępu społecznego, moralnego czy politycznego. Wolność moralna prowadzi do obcowania człowieka z Bogiem, do ciągłego zbliżania się do Boga jako ostatecznego celu ludzkiego życia. Człowiek w najwyższym niejako stopniu

[1] Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998, patrz także: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1989, s. 344–357, patrz P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.

[2] W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1968.

[3] Patrz P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 225–265.

[4] Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1989.

[5] A. Kasia, *Święty Augustyn*, Warszawa 1974.

[6] Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982, s. 217–222.

pogłębiania tej wolności może zbliżyć się do poznania „niemożności grzeszenia" (*non posse pecare*). Św. Augustyn nie reprezentował jednak optymistycznej wizji coraz bardziej doskonalącego się świata. Wręcz odwrotnie, jest to wizja pesymistyczna, pozwalająca dostrzec, jak wiele zła nadal istnieje w stosunkach ludzkich. Cnota wolności moralnej, przy oświecającym wpływie „łask boskich", tylko wybrańców prowadzi do poznania dobra. Reszta przypomina środowisko „drapieżnych zwierząt". Ten fatalizm wyprowadzony został z pesymistycznych ocen możliwości przetrwania imperium rzymskiego i rysującej się dramatycznej wizji załamania ówczesnego porządku wraz z przewidywanym mitycznym końcem świata.

Metodologia dwóch państw staje się zasadą swoistej dialektyki św. Augustyna. Zdobycie w 410 roku Wiecznego Miasta przez wojska Alaryka, szerzenie się poglądu, iż jest to rezultat odejścia od wiary przodków, stawianie za przykład pozostałych jeszcze w pamięci rządów Juliana Apostaty, urastało do rangi generalnego oskarżenia chrześcijaństwa. Augustyn podjął tę problematykę w ocenie przeszłości dającej także szansę spojrzenia w przyszłość. Rozważaniom tym poświęcił swe wspomniane najwybitniejsze dzieło *De civitate Dei*, gdzie zasadą tłumaczenia biegu wypadków staje się walka między „państwem Bożym" (*civitas Dei*) a „państwem ziemskim" (*civitas terrena*). „Państwo Boże" to symbol dobroci, przebaczenia i miłości jako wartości pojmowanych w świetle etyki chrześcijańskiej. Przeciwieństwem pozostaje „państwo ziemskie" – zwane niekiedy „państwem szatana" – będące siedliskiem grzechu, zła i nienawiści, słowem szeroko pojętej destrukcji. „Państwo Boże", realizując pokój, rozwija się pod przywództwem Chrystusa, natomiast „państwo ziemskie" należy do szatana, czego wyrazem jest wojna jako największe zło. Bieg historii to ciągła i totalna dialektyka między tymi państwami, dotychczasowy zaś rozwój historyczny przedstawia św. Augustyn w stadialnych epokach, gdzie układ sił przybierał różne postacie, by w przyszłości doprowadzić do ostatecznego zwycięstwa państwa Chrystusowego, a więc tryumfu dobra nad złem, tym samym tryumfu pokoju nad wojną.

Oczywiście nie można identyfikować „Państwa Bożego" czy „państwa ziemskiego" z jakimkolwiek konkretnym państwem, są to jedynie symbole wspólnoty społecznej stosującej sprawiedliwość chrześcijańską, w przeciwieństwie do ludzi złych spod znaku grzechu. „Państwo Boże" istnieje zatem w każdym społeczeństwie, istnieje nawet we wspólnocie wiernych, ponieważ Kościół jest tylko mistycznym drogowskazem do tego celu. Gmina wiernych jest przecież wymieszana, składając się z ludzi dobrych i złych, zatem państwo boskie jest niewidzialną wspólnotą ludzi czyniących dobro i krzewiących chrześcijańską miłość. W ten mniej więcej sposób przedstawiają się założenia „państwa szatana", znajdującego siedlisko w każdej wspólnocie. „Państwo Boże" nie powstało z chwilą przyjścia Chrystusa jako Mesjasza, trwało od początku istnienia człowieka i pozostanie do końca, tak samo zresztą jak „państwo szatana". Pełną postać „Państwa Bożego" możemy sobie jedynie uświadomić w wyobrażeniach o akcie zbawienia.

Kształtowanie osobowości człowieka. Chrześcijański pokój opiera się na filozofii pracy i jest kontynuacją dorobku wczesnego chrześcijaństwa, wskazując nowe perspektywy myślenia średniowiecznego. Św. Augustyn wyróżnia trzy postawy człowieka wobec życia: 1) pasywną, 2) aktywną, 3) kontemplacyjną. Postawa „pasywna" – związana z lenistwem – nie jest po prostu godna człowieka, a przede

wszystkim chrześcijanina. Postawa „aktywna" to praca wzbogacona kontemplacją, sprowadzającą się do refleksji nad wielkością dzieła Bożego w stworzeniu świata. Tą drogą fenomen pracy łączy człowieka z Bogiem, rozpatrując jednostkę w kilku płaszczyznach: w odniesieniu do potrzeb własnych, do państwa i do Boga. W tym sensie praca daje podstawę uformowania filozofii, etyki oraz estetyki pracy, rzutując w dalszej kolejności na jej organizację i wydajność. Konsekwencją tego jest uznanie przez św. Augustyna idei powszechnego obowiązku pracy, wyprowadzonego ze znanego sformułowania św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech nie je" (Tes. 3,10). Tą drogą św. Augustyn zrywał z dotychczasowym podziałem na pracę niewolników oraz zajęcia godne człowieka wolnego. W jego interpretacji praca niewolnicza (*opera servilia*) to zajęcia wykonywane w złej intencji, prowadzące do moralnej i intelektualnej degradacji człowieka. Praca wolna (*opera salutis*) oznacza działalność człowieka służącą kreacji nowych wartości wzbogacających jego osobowość, rodzinę czy społeczeństwo. Akceptując wprawdzie wszystkie pożyteczne zajęcia, św. Augustyn dość krytycznie wyrażał się o profesji gladiatorów, aktorów czy ludzi żyjących ze zbójectwa. Do najbardziej etycznie wartościowych zaliczał rolnictwo, rzemiosło, budownictwo, uprawę winnic, pasterstwo, miernictwo i handel.

Sprawiedliwość podstawą rozwoju[7]. Zasada pokoju opiera się na życiu cnotliwym. Idąc śladem Platona i Cycerona, wyróżnił św. Augustyn wiele cnót, a wśród nich cztery kardynalne: 1) sprawiedliwość, 2) roztropność, 3) męstwo, i 4) umiarkowanie. Zgodnie z filozofią chrześcijańską traktował je łącznie, jako pochodne „miłości" i będące jej częściami czy szczególniejszymi objawami. Otóż sprawiedliwość jest miłością służącą wyłącznie rozstrzyganiu spraw konfliktowych. Roztropność okazuje się miłością w umiejętności rozwiązywania problemów polegających na niesieniu pomocy. Męstwo, to miłość przezwyciężania piętrzących się trudności. Wreszcie umiarkowanie jest miłością oddawania się celowi miłości wraz z umiejętnością ponoszenia wyrzeczeń. Tak więc chrześcijańsko pojęta miłość (*caritas christiana*) staje się przyczyną doskonalenia człowieka, stanowiąc konieczną przesłankę jego rozwoju.

Pokój oznacza możliwość działania sprawiedliwego tak w zakresie życia jednostki, jak zbiorowości. Wojna jest zaprzeczeniem jakiejkolwiek sprawiedliwości, będąc wielką niesprawiedliwością. Stąd sprawiedliwość, będąc jedną z cnót kardynalnych, wysuwa się na czoło – obok miłości – ontologicznych atrybutów moralnej postawy jednostki. Zdaniem św. Augustyna sprawiedliwość występuje w kilku znaczeniach:

a) sprawiedliwość boska, b) sprawiedliwość aksjologiczna, c) sprawiedliwość społeczna d) sprawiedliwość prawna. Najogólniej mówiąc, sprawiedliwość okazuje się „sprawnością", czyli rodzajem wyższej kultury człowieka. Sprowadza się zasadniczo do poczucia oddania każdemu tego, co słusznie mu się należy – jest więc postawą świadczenia i korzystania w jedności. Sprawiedliwość winna być wsparta miłością, inaczej degraduje się. W tym sensie jest formą świadomości człowieka, aczkolwiek wzorcem pozostaje sprawiedliwość boska, również oparta na miłości jako idealnej harmonii dostępnej tylko w drodze spekulacji filozoficznych. „*Deus caritas est*" („Bóg jest miłością"), a z tego wynikają dla człowieka inne postacie

[7] Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1982.

doskonałości, w tym sprawiedliwość. Zarówno w sensie metodologicznym, jak ontologicznym „sprawiedliwość Boża" jest wiedzą najwyższą (*summa sapientia*) i powszechną (*summa universalis*). Pojęcia te św. Augustyn wyprowadził z filozofii stoicko-cycerońskiej, napełnił jednak treściami chrześcijańskimi, uzyskując rezultat boskiej sprawiedliwości. Metodologicznie zatem „bezwzględność" sprawiedliwości boskiej czyni pozostałe stopnie „względnymi", tak samo jak jej doskonałość pozwala w innych wypadkach traktować jedynie o stopniach niedoskonałości. Ten platoński idealizm podbudowany zostaje dialektyką sprawiedliwości jako treściowego kryterium „państwa Bożego", w przeciwieństwie do niesprawiedliwości „państwa ziemskiego".

Dialektyka tych pojęć, również w filozofii państwa, wyznacza drogi postępu i humanizacji rozwoju cywilizacji. Metodologiczne ujęcie sprawiedliwości opiera się z jednej strony – na dialektycznej jej interpretacji w konfrontacji z różnymi postaciami niesprawiedliwości, z drugiej – na transcendentnym pojmowaniu zjawiska „sprawiedliwości bezwzględnej", wyznaczając tymi drogami kryteria najwyższej doskonałości. To szczególne dla augustianizmu stanowisko wskazuje kryteria treściowego poznania sprawiedliwości, dając szansę systematyzacji dalszych pojęć, hierarchicznie układających się w rezultacie obiektywności „sprawiedliwości boskiej". Sprawiedliwość w sensie „aksjologicznym" bierze za przedmiot katalog wspomnianych cnót fundamentalnych wyznaczających zasady i cele postępowania człowieka (roztropność, męstwo, umiarkowanie i w tym także sensie sprawiedliwość). Poszczególne definicje tych cnót mają sens przy założeniu ich zdynamizowania przez „miłość chrześcijańską", prowadzącą do finalnego połączenia z Bogiem. W innych wypadkach aksjologia ta staje się jedynie „doczesnym" i „względnym" systemem wartości. Chodzi bowiem o podkreślenie, w perspektywie filozofii chrześcijańskiej, wyższych społecznie cech przyjętej aksjologii. Bez tego kryterium „cnoty" społeczne, czy polityczne, mogą funkcjonować w świecie pogańskim, jak miało to miejsce w starożytnych Atenach czy Rzymie. Filozofia chrześcijańska nadaje przyjętej aksjologii postać mistyczną, w najdalszych celach zbliżając ją do Boga. „Społeczne" znaczenie sprawiedliwości sprowadza się do umiejętności harmonijnego kształtowania zachowań zintegrowanych jednostek, zmierzających do wspólnych celów. Chodzi o „dobro powszechne" a sprawiedliwość znajduje wyraz w konstruktywnym korzystaniu z wolności, pokoju i pracy. Zasadą św. Augustyna jest wyznaczenie podstawowych celów zbiorowości przy założeniu, że składa się ona z jednostek uformowanych na podstawie przyjętej aksjologii. Punktem wyjścia tej odmiany sprawiedliwości jest oczywiście pokój i wolność. Stanowi ona wprawdzie osobny problem, lecz nie ulega wątpliwości, iż pokój i wolność pozostają zasadą urzeczywistniania powszechnej sprawiedliwości. Otóż wolność zarówno w sensie politycznym, jak moralnym, jest podstawą do sensownego traktowania wszystkich aspektów sprawiedliwości społecznej. Warto przytoczyć znane zdanie z *De civitate Dei*: „Stąd człowiek prawy, chociażby był niewolnikiem, jest wolny; niegodziwiec zaś, choćby znajdował się na tronie, jest niewolnikiem, i to nie jednego człowieka, lecz – co gorsza – tylu panów, ile ma w sobie wad" (t. II, ks. IV)[8]. Jedynie człowiek wolny i moralnie odpowiedzialny za swą wolność może być sprawiedliwy. Bez tej konstrukcji nie jest

[8] Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998.

możliwe harmonijne bytowanie jednostki. „Co prawda, jeśli się lepiej zastanowić, tylko człowiek szczęśliwy żyje tak, jak chce, a nikt nie jest szczęśliwy, jeśli nie jest sprawiedliwy" (t. II, ks. XVI, 24, 2)[9]. Rozumne – czyli pokojowe – korzystanie z wolności, przez podbudowanie jej treściami bezpośrednio wynikającymi z przyjętej aksjologii, wyznacza podstawowe granice i sens sprawiedliwości społecznej.

Sprawiedliwość w sensie „prawnym" leży u źródeł wspólnego porządku, państwo zaś będąc związkiem ludu (*res populi*) ustanawia zasady społecznej i władczej organizacji, czego wyrazem jest prawo. Podstawą takiej organizacji musi być sprawiedliwość (*iustitia*), ponieważ bez niej „związek ludzi" przypomina raczej „barbarzyńską hordę". Pełniejszą definicję państwa przytacza św. Augustyn w *De civitate Dei*, twierdząc, iż „lud jest wielką rozumną gromadą, zespoloną przez zgodną jedność w umiłowanych przez się sprawach" (t. II, ks. XIX, 25, 2)[10]. Sprawiedliwość, będąc przede wszystkim wartością etyczną, pozostaje w bezpośrednich związkach z innymi cnotami, w zasadniczy sposób kształtując moralny rozwój człowieka i państwa. To ostatnie, będąc zrzeszeniem rozsądnie działających jednostek, urzeczywistniać powinno zadania, finalnie odpowiadające dobru jednostki. Zdaje sobie sprawę, iż w praktyce bywa inaczej, co oznacza pogwałcenie harmonizującej całość idei sprawiedliwości. Gwarantowany przez państwo porządek okazuje się pokojem, a ten daje wyraz sprawiedliwości w organizacji życia zarówno jednostki, jak państwa i społeczności międzynarodowej. Idea „spokoju porządku" (*tranquilitas ordinis*), wyłożona na kartach *De civitate Dei*, sprowadza się do uzasadnienia konieczności ustanowienia racjonalnych wzorców, odpowiadających boskiemu posłannictwu człowieka, w tym sensie dając wyraz sprawiedliwości prawnej jako sprawiedliwości ludzkiej.

Teoria państwa, mająca za przedmiot funkcjonowanie różnych systemów politycznych, nabiera u św. Augustyna cech zupełnie szczególnych. Wychodzi z tradycyjnego założenia rozdziału funkcji cesarskich i kościelnych oraz odpowiadających im powinności obywatelskich. Państwo zapewnia wewnętrzny porządek i poczucie bezpieczeństwa, co w szczególny sposób dotyczy ludzi kroczących drogą występków, ponieważ tych należy siłą podporządkować prawu. Chrześcijanin szanuje nakazy państwa z jednym wyjątkiem – gdyby okazały się sprzeczne z prawem Bożym, wówczas bezwzględnie stosuje to ostatnie. Rzymskie pojęcie „respublica", odpowiadające greckiej „polis", traktuje św. Augustyn w trzech znaczeniach – jako: 1) zespół obywateli stanowiących organizację polityczną, 2) organizację samej wspólnoty ustanowionej na podstawie uznanych zasad, 3) partycypację we wspólnocie społeczno-politycznej, czego wyrazem jest posiadanie obywatelstwa. W pojmowaniu samego państwa przejął św. Augustyn definicję Cycerona, iż jest ono zespołem ludzi uznających prawa i korzystających ze wspólnego pożytku bytowania. Poczucie dobra ogólnego oraz respektowanie zasad przeżywanej emocjonalnie sprawiedliwości, stać się powinny zasadami spajającymi i nadającymi państwu sens funkcjonowania. Zaprzeczenie sprawiedliwości powoduje w społeczeństwie destrukcyjne skutki. Zatem sprawiedliwość rządzących i roztropność rządzonych, okazują się gwarancjami harmonijnego i pokojowego funkcjonowania całości.

[9] Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998.

[10] Tamże.

W pracy *De Trinitate* św. Augustyn piętnuje pogwałcenie tych właśnie wskazań: „Zły duch wskutek swej przewrotności rozmiłował się we władzy, odchodząc od sprawiedliwości i uciskając ją. Ludzie tym bardziej naśladują go, im bardziej, poniechawszy lub wręcz nienawidząc sprawiedliwości, pożądają władzy, ciesząc się jej posiadaniem, albo pałają żądzą jej zagarnięcia”[11]. Pełna mądrości sprawiedliwość władców powinna spotkać się z roztropnością, czyli lojalnością poddanych. Głównymi celami państwa okazują się porządek i pokój, przy czym oba te chrześcijańskie pojęcia opierają się na miłości, jako poczuciu sprawiedliwości. Zatem porządek oraz odpowiadające mu pokojowe stosunki w państwie i na świecie, zakotwiczone zostały w określonej aksjologii, nie będąc celami samymi dla siebie, funkcjonującymi niezależnie od społeczeństwa i jego odczuć[12].

Państwo nie musi legitymować się poczuciem sprawiedliwości. Czasami rządy bywają po prostu niesprawiedliwe; państwo staje się wówczas „biczem Bożym”, a chrześcijanin powinien w miarę możliwości spokojnie i z pewną wyrozumiałością to znosić, zdając sobie sprawę z korzyści płynących ze strony państwa. Otóż karząc złoczyńców, państwo kieruje ich na lepszą drogę, sprzyjając celom przyświecającym państwu Bożemu, co staje się okolicznością określającą stosunek chrześcijaństwa do cesarstwa. W tym sensie ustrój państwa nie jest kwestią najważniejszą, chodzi bowiem o to, by spełniało ono swe podstawowe funkcje. Dla „pielgrzymującego” chrześcijanina jest sprawą drugorzędną, czy żyje w imperium, cesarstwie, republice lub monarchii. Nie oznacza to jednak zupełnego zatracenia z pola widzenia kwestii ustrojowych, ponieważ św. Augustyn odwołuje się do bardziej idealnych wyobrażeń dobrego władcy, będącego szczęściem dla poddanych, chociaż w praktyce są to nieczęste sytuacje. Nawet najlepsza władza, dążąca do pieczołowitego i prawego wymierzania sprawiedliwości, pozostaje państwową. Jej sprawiedliwość jest bardziej zewnętrzna. Taka władza, choćby i przejściowa, w wyższym stopniu sprzyja rozszerzaniu zdobyczy państwa Bożego. Uprawnienia państwa względem jednostki sprowadzają się do dwóch postaci władztwa: opieki i tyranii zwanej despotią. Władztwo „opieki” przebiega w granicach rozsądku i praw naturalnych. Władztwo „tyrańskie” budzi zdecydowany sprzeciw jeśli narusza prawa boskie. Bliższe rozsądku jest – oczywiście – władztwo opiekuńcze; państwo zabezpiecza sprawy najbardziej podstawowe, a przede wszystkim pokój. W tych warunkach jednostka uzyskuje sferę autonomii niezbędnej do uprawiania cnót godziwego życia, co stało się u św. Augustyna zarysem teorii praw jednostki oraz podstawą średniowiecznych koncepcji „prawa oporu”.

Państwo a Kościół. Rozważając gwarancje powszechnego pokoju, doszedł św. Augustyn do zasady współdziałania państwa i Kościoła. Przeszedł tutaj znaczną ewolucję, szczególnie na tle zwalczania herezji ortodoksyjnie nastawionych donatystów. Wychodząc z początkowych założeń rozdziału państwa i Kościoła, był przekonany, iż państwo spełnia swe zadania wówczas, jeśli zabezpiecza minimum porządku i pokoju. Natomiast do urzeczywistniania celów wyższych, a przede wszystkim prowadzenia człowieka do Boga, powołany jest Kościół. Państwo i Kościół różnią się w wielu podstawowych kwestiach, a przede wszystkim swą naturą, celami czy

[11] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1976, s. 325.

[12] Tenże, *Rozum i wiara*, Warszawa 1993.

trwałością instytucji i aksjologii. Zakładając, iż człowiek składa się z ciała i duszy, odpowiednio państwo odnosi się do spraw materialnych, a Kościół duchowych. Państwo reprezentuje siłę fizyczną i militarną, podczas gdy Kościół wartości niematerialne. Państwo interesuje się zewnętrznymi przejawami postępowania człowieka, Kościół jego życiem wewnętrznym, czyli sumieniem. Stabilność Kościoła, opartego w swej nauce na prawach wiary, kontrastuje z labilnością państwa, zmieniającego ustroje czy cele oraz motywacje polityczne. Kościół jest powszechny i zmierza do objęcia całej ludzkości oraz istnieje wszędzie tam, gdzie pojawia się człowiek ze swą wiarą, podczas gdy państwo istnieje w określonych granicach terytorialnych i obywatelskich. Z różnic tych wynikają oczywiste wnioski dotyczące autonomii obu tych instytucji, ponieważ w nieingerencji upatrywać należy wspólne korzyści. Z chwilą wkraczania państwa w sprawy Kościoła lub odwrotnie – „Kościół zyskuje męczenników, a państwo traci honor". Autonomia nie oznacza izolacji czy nawet opozycji. Wręcz odwrotnie, Kościół może wspomagać państwo przede wszystkim w pogłębianiu pokoju, kształtowaniu sprawiedliwości i miłości społecznej.

Kościół okazuje się pomocny w dziele formowania postaw moralnych czy formowaniu katalogu wartości etycznych, użytecznych w życiu jednostki i zbiorowości. Św. Augustyn dowodzi, iż Kościół obejmuje swym wpływem zarówno poddanych, jak rządzących, a przez to sprzyja ogólniejszej harmonizacji stosunków społecznych i politycznych. Kościół oddziałuje głównie na społeczeństwo, państwo zaś niejako pośrednio znajduje się w zakresie jego zainteresowań. Wykład ten prowadził do uformowania tzw. augustianizmu politycznego. Z czasem jednak – szczególnie na tle walki z herezją – św. Augustyn doszedł do przekonania, iż należałoby wykorzystać władzę do skuteczniejszych kroków w zwalczaniu herezji. Tę funkcję państwa określił jako „*cogite intrare*" („zmuście ich"), co stanowiło wyraźne ukierunkowanie doktryny chrześcijańskiej, uświadamiając możliwości tkwiące w wykorzystaniu siły państwa do tłumienia herezji.

W podsumowaniu dochodzi św. Augustyn do konkluzji, iż idea pokoju okazuje się fundamentalną zasadą organizacji państwa tak w stosunkach wewnętrznych, jak polityce zagranicznej. W polityce wewnętrznej państwo powinno urzeczywistniać trzy cele podstawowe: a) porządek, b) jedność, c) pokój. Pokój wewnętrzny promieniuje na zewnątrz, aczkolwiek elementarną cząstką pokoju okazuje się osobowość człowieka. Należy ustanowić pokój we własnym sumieniu, a więc „zabić wojnę" (*morte bella*) w świecie indywidualnej osobowości, by tym skuteczniej mówić o pokoju wewnętrznym i zewnętrznym w polityce państwowej. W rezultacie różnych form degradacji, demoralizacji i odczłowieczenia wybuchają jednak wojny, co skłoniło św. Augustyna do podjęcia problematyki ich podziału na sprawiedliwe i niesprawiedliwe (*bella iusta et iniusta*). Do sprawiedliwych należą przede wszystkim wojny obronne, oparte na dochodzeniu praw czy wyrównywaniu krzywd, z czego wynika konieczność utrzymywania armii. Odrzucając argumentację manichejczyków, potępiających jakąkolwiek armię i oręż, św. Augustyn potwierdził konieczność utrzymywania wojska do celów jedynie wojny sprawiedliwej[13].

Teoria prawa św. Augustyna opiera się na założeniu konieczności posiadania przez państwo instrumentów umożliwiających osiąganie stojących przed nim za-

[13] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.

dań. Podstawowe okazuje się prawo pisane. Za nim stoi władza państwowa, mogąca zmusić do poszanowania nakazów prawnych. Chodzi o to, by pełniej uświadomić sobie, iż fundamentalną racją leżącą u podstaw prawa jest sprawiedliwość, traktowana jako rzymska cnota. Sprawiedliwość urzeczywistniana przez prawo stać się powinna ostoją jedności, pokoju i harmonii w rozwoju jednostki i zbiorowości. Ludzkie pojmowanie sprawiedliwości jest jednak wysoce niedoskonałe w porównaniu z najwyższą sprawiedliwością boską. Św. Augustyn zatem dochodzi do teorii źródeł prawa pisanego, znajdującego swe podstawy w prawie boskim, wyróżniając dalej prawo naturalne oraz prawo doczesne. Taka jest właśnie hierarchia źródeł prawa, gdzie fundamentalną rolę spełnia „Prawo Boskie" (*lex aeterna*, *lex Dei*, *lex divina*), do którego zasad nawiązuje „prawo naturalne" (*lex naturalis*), a dopiero na trzecim miejscu plasuje się „prawo doczesne", czyli ustanowione przez państwo (*lex temporalis*).

Prawo Boże charakteryzuje się ponadczasowością i oznacza doskonałość. „Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu"[14]. Zawiera ono najwyższą wiedzę (*summa sapientia*) i powszechną mądrość (*sapientia universalis*). Człowiek rozsądny, pogłębiający cnoty chrześcijańskie, stosuje w praktyce tylko zasady Prawa Bożego, a te w zupełności wystarczają do prowadzenia życia pokojowego, godziwego i pojednania z Bogiem. Prawo natury zajmuje drugie miejsce w tej hierarchii, zostało bowiem wpisane przez Opatrzność w duszę ludzką. Człowiek z chwilą osiągnięcia wieku rozumnego, odkrywa w swej jaźni katalog praw podstawowych, dążąc do ich urzeczywistnienia. Są to prawa niezbędne do życia pokojowego i rozumnego. Prawo natury jest wspólne dla wszystkich narodów, a jego wzorcem pozostaje w zarysie rzymskie *ius gentium*, nawiązujące do moralnych nakazów *Starego Testamentu*. Ustanowione prawo doczesne (*lex temporalis*) zbliża się do rzymskiego pojęcia *iuris civilis*, nie zawierając zasad idealnej sprawiedliwości; zmienia się często. Z punktu widzenia mocy obowiązującej jest zlokalizowane miejscowo i czasowo oraz charakteryzuje się gwarancjami przymusu państwowego. Prawo Boże i prawo natury nie posiadają takich sankcji i stosowane są dobrowolnie; służąc sprawiedliwości wyższej, prowadzą człowieka do zbawienia. Prawo doczesne opiera się na zewnętrznych ocenach postępowania człowieka, stanowiących o jego niedoskonałości, podczas gdy Prawo Boskie i prawo natury odwołują się do wartości duchowych opartych na rozwoju moralnym jednostki, świadcząc o ich niesłabnącej przewadze nad prawem doczesnym. W tym zakresie św. Augustyn przygotował prerenesansową teorię św. Tomasza z Akwinu, wyraźnie uświadamiając granice między prawem a moralnością.

Z hierarchicznego pojmowania źródeł prawa św. Augustyn wyprowadził wnioski nader dalekie. Należy stosować prawo doczesne, ponieważ jest gwarancją pokoju i bezpieczeństwa, chociaż w wypadku sprzeczności między normą prawa doczesnego a Prawem Boskim, bezwzględnie należy podporządkować się Prawu Boskiemu. Teoria ta podbudowuje średniowieczne pojęcie „prawa oporu", chociaż myśl św. Augustyna pokonuje wyraźne stadium rozwojowe, skłaniając się w kierunku teorii określanych później jako indywidualistyczne. Prawo Boże i prawo natury zawierają katalog zasad nie tyle oceny sensowności istnienia danej formacji, lecz przede

[14] Św. Augustyn, *Rozum i wiara*, Warszawa 1993.

wszystkim obrony jednostki i gwarancji jej bezpieczeństwa – a w konsekwencji bezpieczeństwa i pokojowego funkcjonowania zbiorowości.

W rezultacie nauka społeczna św. Augustyna opiera się na poszanowaniu godności i równości człowieka, stanowiących fundamentalne wartości w organizacji państwa[15]. Z tego punktu widzenia rozwijał koncepcję własności i wspólnoty, wolności i równości, potępienia niewolnictwa czy roli pracy i użyteczności zawodów. Głosząc miłość i chrześcijańsko pojętą pokorę – św. Augustyn był zasadniczo zwolennikiem wspólnoty dóbr na wzór organizacji pierwszych gmin chrześcijańskich. Własność prywatna rozbudza indywidualne pragnienia bogactwa i luksusu, tłumiąc najważniejsze wartości duszy ludzkiej, zaciemniając kryteria podstawowych kierunków aktywności człowieka. Dążąc do powiększenia własności, człowiek może wyrządzić wiele złego, a przy tym utracić z pola widzenia cel podstawowy, którym jest zjednoczenie z Bogiem. Ideałem byłoby wyrzeczenie się własności i – podobnie jak pierwsi chrześcijanie – wspólne produkowanie i konsumowanie dóbr, zwłaszcza, że własność nie wynika z Prawa Bożego, lecz z doczesnego. Zdaje jednak sobie sprawę, iż w rezultacie ułomności natury ludzkiej, własność porządkuje stosunki społeczne i zasługuje na utrzymanie, jednak mając na uwadze postulat możliwie szerokiego społecznego jej wykorzystania.

Idea równości prowadzi do uznania powszechności pracy, wiążącej się z potępieniem nieróbstwa i wyzysku pracy cudzej, w szczególności niewolniczej. Zaleca także zrównanie pracy umysłowej i fizycznej w tym sensie, że wszyscy powinni po części uprawiać jedną i drugą. Praca dowodzi godności i przydatności człowieka, bogactwo zaś nie zwalnia z obowiązku pracy, zachęcając raczej do większego wysiłku. Ustalenia te przenosi św. Augustyn na potępienie niewolnictwa będącego zaprzeczeniem zarówno godności, równości, jak i powszechności pracy. Zdecydowanie odrzuca arystotelesowski pogląd, iż niewolnictwo stworzyła sama natura. Wręcz odwrotnie, natura uczyniła wszystkich wolnymi i równymi, a grzech, ułomność i zaślepienie w zdobywaniu bogactw i kultywowaniu egoizmu poniżyły człowieka, sprowadzając do roli niewolnika. Niewolnictwo zrodziło się bowiem z grzechu i należy do „państwa szatana". Grzeszny jest człowiek, lecz przez niewolnictwo godność ludzka doznaje upokorzenia i poniżenia. Niewolnictwo to swoista wojna między ludźmi, natomiast wolność sprzyja pokojowi. Zdając sobie sprawę, iż zniesienie niewolnictwa nie było naówczas możliwe, postulował odwołanie się przynajmniej do minimum środków – jak wyzwalanie, ludzkie traktowanie czy przyjmowanie niewolników do rodzin. Człowiek zawsze powinien pamiętać, iż niewolnictwo symbolizuje jego własną niewolę w okowach grzechu, nienawiści, fałszu i obłudy.

Filozofia rodziny. Podstawową komórką – zdaniem św. Augustyna – jest połączona i spojona silnymi więzami emocjonalnymi rodzina, w strukturze nawiązująca do starotestamentowego patriarchalizmu[16]. Odpowiada ona prawu natury oraz Prawu Bożemu, stanowiąc podstawę dalszych form organizacji politycznej. Władza państwowa opiera się na rodzinie, znajduje zatem w najdalszych przyczynach podstawę swego istnienia w Prawie Bożym. Podobnie jak władza ojca – w praźródłach – opiera się na Woli Bożej, tak samo wszelka władza państwowa nawiązuje do tego

[15] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

[16] Tenże, *Wartości małżeństwa*, przetłumaczył i opracował ks. W. Eborowicz, Pelplin 1980.

źródła. Stąd św. Augustyn przyjmuje formułę zaczerpniętą od św. Pawła z Tarsu – „*non est potestas nisi a Deo*".

Ta nowoczesna naówczas augustiańska antropologia pozwalała traktować człowieka, społeczeństwo i państwo jako pozostające w ciągłym ruchu, a więc w dynamice narastających zmian, przedstawiając propozycje celów godnych osiągnięcia[17]. Człowiek, będąc dramatycznie uwikłany w sprzeczne dążenia, krzyżujące jego aktywność między prawdą a fałszem, dobrem a złem czy miłością a nienawiścią, powinien znajdować wyraźne wskazania. Tymi wyznacznikami okazują się u św. Augustyna prawdy chrześcijańskie, wyprowadzone z poznania Boga, wskazujące konieczność walki o wolność, godność, powszechność i humanizację pracy oraz prawdę[18].

Konkluzje całości. Augustiańska antropologia głosiła zwycięstwo nowego systemu wartości i mimo nader wzniosłych filozoficznie wywodów przemawiała do ówczesnego człowieka. Kształtowała praktykę dnia codziennego, wskazując cele wyższe, pojmowane nie zawsze w formie całkowitej abstrakcji czy bytu pojęciowego na wzór platońskich idei, lecz jako możliwości potencjalnie tkwiących w świadomości człowieka. Był to więc system dynamicznej interpretacji świata, a augustiańska antropologia wyrażała optymizm upatrujący przyszłość w ostatecznym zwycięstwie „Państwa Bożego" głoszącego idee pokoju potępiając agresję i wojnę. Tą drogą św. Augustyn starał się formować osobowość jednostki, a następnie definiował zasady organizacji społeczeństwa i państwa. Augustiański antropocentryzm staje się wyrazem odkrywczego naówczas humanizmu, przygotowującego człowieka do przejścia poprzez barierę oddzielającą starą formację od nowej, przy czym optymizm biskupa z Hippony dodawać miał sił w poszukiwaniu przyszłych wzorców oraz likwidacji starego i skompromitowanego niewolnictwa[19].

Postać św. Augustyna zamyka okres starożytności, przede wszystkim w sensie otwarcia nowych perspektyw rozumowania w zakresie zasad organizacji społeczeństwa i państwa[20]. Kategoryczne potępienie niewolnictwa staje się symbolem przeżycia tej formacji i poszukiwania dróg rozwoju, zdecydowanie nawiązujących do pracy człowieka, poszanowania jego godności i wartości. Tymi drogami św. Augustyn zamyka niewolniczą cywilizację starożytności, wyznaczając nowe kierunki myślenia oparte na gwarancjach niepodważalnej wolności człowieka. Myśl św. Augustyna – podsumowując dorobek licznych pisarzy w szczególności wczesnego chrześcijaństwa, jak również późnego stoicyzmu czy platonizmu i neoplatonizmu – formowała problemy nadchodzącej epoki przez krytyczne podejście do wielkich systemów starożytności, tym samym torując drogę nowym wzorcom organizacyjnym, politycznym i prawnym.

---

[17] W. Eborowicz, *Wstęp* do *Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980.

[18] P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1993.

[19] Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1985, s. 111–156.

[20] Tamże, s. 334–329.

FILOZOFIA POKOJU ŚW. AUGUSTYNA

STRESZCZENIE

Artykuł przestawia analizę idei pokoju w nawiązaniu do podstawowych założeń metodologicznych św. Augustyna. W szczególności chodzi o dialektykę pokoju i wojny, zasadę racjonalnego funkcjonowania człowieka i społeczeństwa, zasadę pokojowej rodziny chrześcijańskiej oraz zasadę sprawiedliwości opartej na pokoju. Także teorię hierarchii źródeł prawa oparto na pokojowym rozwoju państwa i społeczeństwa. W konkluzjach przedstawiono pokojową ideę wolności będącą potępieniem niewolnictwa, oznaczającą naówczas przejście do nowej formacji ustrojowej opierającej się na powszechnej wolności.

ST. AUGUSTINE'S PHILOSOPHY OF PEACE

SUMMARY

The article introduces the analysis of the idea of peace in connection with the basic methodological assumptions of St. Augustine. It considers such aspects as the dialectics of war and peace, the principle of rational activity of human being and the society, the principle of peaceful Christian family and the principle of justice based on peace.The theory of hierarchy of the sources of law has been based on the the idea of peaceful development of the state and its society. The conclusions bring the discussion of the peaceful idea of freedom which is a condemnation of slavery and marks a passage to a new political formation based on universal freedom.

ST. AUGUSTINUS' PHILOSOPHIE DES FRIEDENS

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel präsentiert eine Analyse des Friedensgedankens in Bezug auf die grundlegenden methodologischen Annahmen des hl. Augustinus. Es geht insbesondere um die Dialektik von Krieg und Frieden, den Grundsatz des rationalen Funktionierens von Mensch und Gesellschaft, den Grundsatz der friedlichen christlichen Familie und um das Prinzip der Gerechtigkeit, das sich auf den Frieden stützt. Auch die Theorie der Rechtsquellenhierarchie wurde auf der friedlichen Entwicklung von Staat und Gesellschaft gelehnt. In den Schlussfolgerungen wurde eine friedliche Idee der Freiheit dargestellt, die die Sklaverei verurteilt, was damals den Übergang zu einer neuen Staatsform bedeutete, die auf einer universellen Freiheit basiert.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998.
Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1989.
Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, przetłumaczył i opracował ks. W. Eborowicz, Pelplin 1980.
Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1982.
Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
Św. Augustyn, *Rozum i wiara*, Warszawa 1993.
Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.

Literatura:

P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.
H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1969
W. Eborowicz, *Wstęp do „Wartości małżeństwa*", Pelplin 1980.
E. Gilson, *Historia filozofii chreścijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1985.
P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk, 1993.
A. Kasia, *Święty Augustyn*, Warszawa 1974.
W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1968.
Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982.

Fr. Stefan EWERTOWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

EXPERIENCE OF LONELINESS AS AN ARCHETYPE FOR „ETERNAL EXPULSION"[1]

Słowa kluczowe: osamotnienie, doświadczenie religijne, eschatologia, religijna narracja

Key words: loneliness, religious experience, eschatology, religious narration

Schlüsselworter: Vereinsamung, religiöse Erfahrung, Eschatologie, religiöse Narration

The issues of 'expulsion' and 'damnation' are not particularly popular in the research of contemporary theologians. That does not mean that they have completely disappeared from religious reflection. In theological tradition, "eternal expulsion" meant the place called "hell". The archetype of "eternal fire" as punishment (*poena damni*) was popular. The punishment could have had either a physical *(poena sensus*) or a spiritual character (*poena vermis*), like a guilty conscience. The damnation occurred in the archetypical 'abyss'. Perhaps some theologians are convinced that such considerations prevent the hope for the redemption of all,[2] but the Church has not changed its doctrine concerning the possibility of 'eternal expulsion' due to the violation of God's law (deadly sin) (*KKK* 633; 998; 1037). It is possible that the man takes a personal decision to turn away from God and sentence himself to loneliness. It is not just a temporary loneliness, but a permanent state of a lack of interpersonal bonds. Such a situation is difficult to understand – what is so evil and wrong about the experience of loneliness is, as Krzysztof Michalski would have it, 'Each act of understanding assumes the discovery of the mind boundaries – and so the presence of something foreign, impossible to assimilate in our experience, a possibility which cannot be fulfilled with any known expectations.'[3] The experi-

---

* Fr. Prof. Stefan Ewertowski, Ph.D. born 1951 in Malbork, associate professor at the Faculty of Theology University of Warmia and Mazury in Olsztyn. He studies contemporary culture, taking into account the role of religion and the process of the European integration.

[1] This text refers to the article in Polish, see: S. Ewertowski, *Doświadczenie samotności jako archetyp „wiecznego wykluczenia"*, in: *Vivat Pomesania*, ed. S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński, Olsztyn 2015, p. 377–394.

[2] W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; *Nadzieja uczy inaczej: medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003; *Nadzieja grzesznych ludzi. Problem piekła we współczesnej filozofii religii*, Warszawa 2011.

[3] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, p. 12.

ence of loneliness, for many reasons, makes it impossible to be ignored; it calls for an intellectual approach of this particular 'radically foreign' element, which is so terrifying. In effect, loneliness appears to be a social self-alienation, and finally the disintegration of a person.

In Judaism, close to Christian tradition, the place where the damned served their punishment was referred to as 'Gehenna' (*gehinom* in Hebrew), 'the valley of Hinom'. It was where, during the reign of Achaz and Manasses, an altar was set for the Moloch. The idolaters were supposed to sacrifice their own children on the altar. It was when 'weeping and gnashing of teeth' were heard, and Jesus referred to that tragic archetype in his parallel (Mt 25,30). This was where great sinners were placed indefinitely. In the Hebrew tradition, the place for the damned was known as *sheol.* The cult of the Moloch was abolished under the Josiah reform (2 Kings 23,8–20). The experience of 'awe' known from the environment was then transferred to a spiritual situation in which man can find himself.

The article will investigate the issue of the loneliness archetype in the context of theological attempts and religious narration of 'eternal expulsion'. The religious speech concerning damnation can be spontaneous; however, theological speech is subject to methodological reflection. These threads can be interwoven, as the experience of loneliness is a spontaneous, surprising and existential phenomenon which can be examined in its psychological aspects and in the context of social exclusion. Such attempts from the perspective of methodological reflection, in a critical analysis, may contribute to the clarification of the 'eternal expulsion' archetype. This article does not concern the direct participation in the discussion on the theological understanding of 'eternal punishment' for those who reject God's order. It aims at 'the clarification of the present, contemporary existence of man before God'.[4] In his teaching, Jesus uses vivid, metaphorical language when he talks about a lack of love, the importance of the decision, superficiality and its consequences; when he calls on people to come to their senses and reclaim faith. Both the language and the subject matter of theology as far as the existential situation of the Man is concerned, requires a specific status.

THE ISSUE OF EXPERIENCE

Each experience is burdened with subjectivity. As such, it must be critically reflected on – it takes a great distance to evaluate the importance of the internal experience. To find universal elements, the 'spiritual' experience should be confronted with those of other people; in theology that reflection should refer to the tradition and the Ecclesial Magisterium. This was raised by Tomasz Rowiński in his writing on the routes of modern secularism, "[…] «the inner experience» decoupled from the tradition is not the voice of the supernatural, but becomes merely a mirror

[4] "The dogma of hell maintains: the man's life is threatened with a real possibility of eternal frustration, which involves free discretion to decide about himself and the freedom to reject God": K. Rahner, H. Vorgrimler, *Piekło*, in: *Mały słownik teologiczny*, trans. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 325.

of psychological and historical processes".[5] Sceptical attitudes towards the internal experience have some merit. The internal criticism in itself also does not constitute a sufficient criterion of objectivity. What is needed is external hermeneutics well-grounded in the tradition for understanding the revelation, not as an assumption, but as the truth. "Attached to this Hermenutics-Tradition, [aspiring] to be the objective reflection of the reality, are our individual experiences, including the mystical ones (either emotional or speculative)".[6] This holds true unless one postulates that there is no objective reality at all, and there have never been objective events, articles of faith or history of salvation. Everything is experienced as variable impulses of consciousness, eradication or habits which the consciousness cannot cope with. They cannot be neutralized, they recur and impose themselves. The internal experience should not stand in opposition to reason, but should serve reason. Otherwise, the reason will always reject the internal experience as inconsistent with logic, and with limited rationality. Such suggestions originate from the sceptical attitude, which doubts the value of the internal experience and the capabilities of the reason itself, at least as far as religious experience is concerned.

The routes and manners of cognition are not equal, so one can claim that individual experience is a specific kind of cognition. It constitutes a certain subjective process in an individual life, embracing both the past and the current experiences; moreover, it is the foundation and the function of potential, future experience. Within the scope of the experience of loneliness, although the theological interpretation has a history of its own, it has to take into account the category of experience present in psychological theories. Unfortunately, in the practice of psychological theories, the concept of 'experience', both as a noun and a verb, and the diversity of the forms of experience in terms of different degrees of directness, generality and indeterminacy, various forms, differing as to the time and surroundings, perceptual and real events, as well as to the interpretation possibilities – has ambiguous meaning. What is important, however, is the dimension of the experience form, in the cognitive category and in memory. However, the determination of clear effects of the experience, or precise distillation of its content in memory, is difficult. An experience, as a result of events, constitutes a certain knowledge, which is perhaps more indirect than direct because of its various parameters and circumstances.[7] Knowledge is a type of consciousness, some level of personal life.

It is invariably difficult to solve the issue of how to access the *alter ego* as the consciousness of the other, the experience of mental states of other people. An external observer never gets to know the quality of mental states of others; they are given in the directness of expression of the observed subject. If it is available, the description is indirect, which makes it an additional help in recalling the memory contents which relate to the act of experience itself, as well as the conscious content, and even the experienced subject in the totality of experience and cognition; however, the defini-

[5] T. Rowiński, *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*, „Christianitas" 56–57(2014), p. 53.

[6] Ditto, p. 55.

[7] K. Krzyżewski, M. Majczyna, *O statusie i funkcjonowaniu kategorii doświadczenia w psychologii*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewskiego, Kraków 2003, p. 13–19.

tion of the 'individual experience' is only possible through the specific determination of features. The authors, when dealing with the status and functioning of experience in psychology, enumerate many features: general – particular; scientific – popular; specific – non-specific, central – peripheral, important – unimportant, basic – non-basic, original – derivative, literal – metaphorical, determined – non-determined, empirical – theoretical, functional – dysfunctional, disposable – non-disposable.[8] The value of the account of one's own experience is determined by its context, time, scope and even the element of randomness.[9] Following Roman Ingarden, it can be said that the experience is about "any events and clusters of consciousness, which lie within the range of immanent observation and which should be taken exactly in the form, in which they appear in this observation upon the removal of any foreign approach".[10] Experiences have their own reality, although doubts are raised as to the possibility of absolute, certain cognition.[11] Following this approach, one can claim that real processes of experience are elements of subjectivity and objectivity.

Experience is not only a sensation, but also some reflection and awareness which can be expressed in a conceptual form. Experience as something that has been lived through can thus be thought over and told and justified. Piotr Sikora refers to McDowell, who disputes 'pre-conceptual data' and follows the empirical element in experience. This argument has its own history which will not be examined here.[12] What is important in this presentation of the experience of loneliness is the fact that the so-called representationism omits the totality of 'experiences', or their objective integrity. Instead, in the act of retrospection, and with the help of 'words-concepts', man grasps 'imaginations, sensations and emotions'. The concept of loneliness does not have a real reference, because, for instance „lack of bond" is a concept, not a subject, unless it is transformed into some kind of "void", which would give it a form of "something". The experience, which is important here, consists in determining the ties, setting the distance towards the surroundings (the world), and becoming aware of dispositions and expectations with reference to "myself" and "here" and "now". How do these findings stand against the experience of loneliness? It makes sense not as an external event, but as something tied to the totality of convictions, expectations, dispositions and what is currently perceived in both a material and mental sense. The experience of loneliness occurs as a form of life, in which one is subject to various states, relations, bonds, facts and objects.[13] Thus, loneliness is not a sensual, but a spiritual experience. It must also be said that for subjective acts as starting points, there will always exist the issue of realism. Similarly, the issue of error in which we usually perceive what we think, not think what we perceive.

[8] Ditto, p. 24.

[9] Ditto, p. 25.

[10] R. Ingarden, *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, ed. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, p. 272.

[11] Ditto, p. 273.

[12] P. Sikora, *Pojęciowy charakter doświadczenia*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003, p. 27–40.

[13] Ditto, pp. 41–46.

THE MODALITY OF LONELINESS

What is loneliness? What sort of experience is it, as an individual experience? What happens to a person who has the feeling – an experience of absolute abandonment? Is it an internal or external experience? Some answers can be had on the basis of reports or reconstructions of a model situation. The most important is the internal experience, as it becomes the foundation for an attitude and decision. What sort of "void", "lack", "absence", "abandonment", "non-existence" is it? – of the other or of himself? Loneliness stalls the most basic movement in the form of the call and answer. Loneliness closes in on itself, but does not suffice to itself, because it derived the experience of itself from being with others, and now it has lost it. "Self" has been stripped, found itself in the situation where it discovers "something greater", its own existence! Jean Nabert says, "The hidden suffering of someone devoid of love comes about from the feeling that it cannot be delivered from themselves due to the lack of love. […] Loneliness calls for presence, stokes up the craving for another person".[14] There is yet more to this experience, as noted by Karol Tarnowski, who refers to Nabert: "In the depth of my loneliness, I can somehow reach in myself that mysterious principle, which is the reference for all our judgments and deeds, a perpetual last judgment, evaluating everything and at the same time calling for improvement of the spiritual situation of myself and the world".[15] It would then be reasonable to allow for a possibility of "radical", "ultimate" and "absolute" experiences, sensations, and states. The experience of loneliness can thus be an intuition of impersonal „expulsion" felt on the basis of religious experience. It would be easy to cast an accusation of some extrapolation or projection here; however, the experience of loneliness is anchored in reality, as Tarnowski concludes later, "Without this suspension of time, without the discovery, through loneliness, the absolute meaning of my existence, the discovery which takes place in me, but whose origin eludes me, I wouldn't be able to withstand the pressures of life. In eed to find the primal gesture of acceptance, to take the challenge of being myself, again, in spite of all".[16] The experience of loneliness, as "eternal expulsion" is connected to this inability to find "absolute affirmation", the acceptance of the person, which creates a bond with God.

Loneliness is an extreme experience, lying right before the 'pre-intuition' of death, even though both death and loneliness are within the psychological range of a void, a situation which questions the sense of life. "Self" defines itself against some "You"; where there are no personal, family relations or even the weaker relations, like professional and cultural. Man, being aware of the state he is in, falls into 'darkness', in the feeling of 'non-being', 'redundancy', 'lack of support'. However, the experience of being lonely due to the ontological individuality, and, as such, being a unique existence, non-reducible to any community or the generic belonging

[14] J. Nabert, *Zgłębianie samotności*, trans. J. Fenrychowa, „Znak" 431 (4) 1991, p. 13.

[15] K. Tarnowski, *O oczyszczeniu*, „Znak" 431 (4) 1991, p. 32.

[16] Ditto, p. 32.

of 'self'. 'I'm totally alone', 'absolutely intransitive', in an existence which is non-replaceable, claims Levinas.[17]

Tillich agrees: "The ontological loneliness of the man [originates from] the structure of his existence," one should clearly differentiate between the loneliness with the self-awareness of this fact of being separate from loneliness as a mental pain, living with guilty conscience, awareness of death, rejection of value.[18] Being lonely means being "internally centred", a state which is made up of the material and spiritual, being one and separate.[19] This is being in its existence; however, any existence of man never takes place in an absolutely isolated system. Man is separate in his existence, but also a part of the community, and even the natural world.[20] We can also distinguish "being" lonely in terms of lack of relations or a lack of other persons; yet another form of loneliness is the incapability to express one's own emotional states and understanding, which could be exemplified by the "Tower of Babel". All of these manners of experiencing loneliness are conditions for the intuitive experience of "eternal expulsion", which in the context of religious reflection, may point to something which is a "state perceived as existentially irreversible". To preface such considerations, it can be said that the experience of loneliness, however direct and internal it may seem, also assumes the role of an interpretative experience. It is seemingly an experience of detesting the "value of the person", through rejection or failure to recognize the "value of the person" on the part of the others. It is worth following the religious intuition of the loneliness dimension, as expressed by Whitehead: "religion is what man does with his isolation".[21] Whoever copes with his loneliness in all of its aspects, would have to be God himself – *loneliness is a privilege of gods.*

An interesting suggestion put forward by Tillich is an indication that to exit loneliness, one needs to affirm the isolation, because "one hour of isolation can bring us closer to those we love than many hours of communication", […] "Perhaps when we ask what the deepest nature of isolation is, we should answer – it is the presence of eternity on the crowded ways of the earthly life. It is the experience of being alone, but not lonely; in the look of the eternal presence, which emanates from the face of Christ and which embraces everything and everyone we are separated from".[22] Does an isolated man easily embrace that isolation to encounter this eternal

[17] T. Gadacz*, Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 431 (4) 1991, p. 38.

[18] P. Tilich, *Osamotnienie i odosobnienie*, trans. K. Mech, „Znak" 431 (4) 1991, pp. 3–5.

[19] A. Gawliczek, *Rekonstrukcja treści doświadczenia samotności na podstawie analizy hermeneutycznej symbolu pustyni*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003, pp. 121–125.

[20] "without separation, no fear of the other or desire for a contact with the other is possible. For Levinas, separation is a necessary condition to get into contact with the other, and in the other to transcend, overcome own boundaries in thinking and acting; it is also a condition for a reflexive self-evaluation. Without separation, no community would have been born". Cit. B. Skarga, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorite*, in: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, vol. 1, Warszawa 1994, p. 261.

[21] P. Tillich, op. cit., p. 5.

[22] Ditto, p. 8.

presence? Does he not sink deeper in his loneliness, falling into the despair of 'eternal expulsion', if he has never before experienced unconditional affirmation, if only through the sheer fact of his existence, which he is not the cause of?

Loneliness can be described with the use of the phenomenological report of the structure of the conscious act. Such a report distinguishes the moment of retention, including 'what has been', as well as the moment of 'now', which separates the moment of anticipation, or 'what is yet to come', or in other words it is the openness for what makes continuation possible. We can then talk about a 'discontinuation'. about the lack of or prevention of this 'openness', which cannot be justified. This is a situation where one does not experience any 'You' which would become an affirmation or acceptance, any word which would express familiarity, which would pronounce the subject's name, who is still waiting, in absolute 'silence'. Against this description-report, the model situation of the 'void' is a schematic analysis. „Now" is the centre, which 'dissolves in the abyss of life', and 'self' lacks intention or personal reference. Loneliness is another sort of death, 'atrophy of life energy'; 'affects, desires, drives, and aims which condition human activity'[23] disappear.

Antoni Kępiński approaches the issue of loneliness in the context of 'social and cultural systems'. They certainly have a good ability to sustain life. The drive to live breaks down when the cultural space collapses, becoming a sort of 'void' when "the man [becomes] detached from his own tradition and own past. He felt lonely in time, space, and the chaos of causal links. […] This loneliness (alienation) stands in opposition to the biologically conditioned feeling of continuity of life".[24] It must be added that such an individual experience of severing personal ties may be enhanced or mitigated by the presence or lack of values in the cultural environment. Kępiński is unequivocal in saying that "loneliness (alienation) is in conflict with human nature and generally all living things". The culture may facilitate emotional contact or exacerbate isolation. It may bring a sense of 'chaos', 'incapacitation', or 'dependency', which makes it impossible to "realize one's own models of reality"[25] as psychologists say. Man lives in time and space, but also in some 'continuity', which includes tradition and religious values and suggests the perspectives for the future and destiny. But in the experience of loneliness, all of this collapses. Such an experience by comparison can lead to the premonition of "eternal expulsion".

What does Majka, aged 14, do when "it's quiet in the room, and quiet outside. No one calls for supper, no one asks: How was school? Are you OK?" "Majka gets out of bed and locks the door. The room, the humming of the computer, that's all you can hear. Her legs feel soft in the knees, the knees are blue, she is pale. She picks up the scissors and draws a red line on her thigh. The leg does not bleed, the cut is too shallow. It doesn't hurt. Or perhaps Majka does not feel it anymore".[26] The simplest

---

[23] J. Bielas, *Jak to jest stać się martwym? Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003, pp. 103–107.

[24] A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979, p. 262.

[25] Ditto, p. 263.

[26] M. Sepioło, *Twoje dziecko jest na Asku*, „Tygodnik Powszechny", no. 50, December 14, 2014, p. 14.

way to explain such situations: when an unbearable loneliness comes and cannot be coped with, the auto-destruction mode sets in. To experience life again, it is better when it hurts; it is better to experience suffering than feel 'nothingness', desertion', exclusion'. Why does she write about the mutilation? When she feels nobody cares, she becomes depressed. She feels as if everyone was sleeping and cannot hear her scream of despair. At least this is what she claims, before she turns on live football and tracks the results in the English Championship. She says "scream of despair", but makes it sound like a character from her favourite movie".[27] The presence on the net and continuous staring into the smartphone do not make the experience of loneliness go away. Suicide is the most radical criterion and bears witness to the experience of loneliness.

If the experience of loneliness in its structure is similar to the experience of death, which ends life and severs the ties with the world, radically isolating us from everything and can be seen as an ultimate deliverance, then *per analogiam,* it results from 'intuition and analysis", which in internal experience has "a separate form of consciousness".[28] Insofar as life is a state and a process, in loneliness that 'process' is discontinued, has no future and no hope for a change. Such a state is unbearable and impossible to handle. Life in isolation is so narrowly restricted, that there is only one step left towards a *quasi* deliverance through death. One can sometimes observe acts of despair in aggressive behaviour towards people and the surrounding world – "if I am to die, let the whole world die". It is difficult to determine to what extent this is a decision under the subject's control or a conscious act to break the "natural vital purpose?" To what extent is reaching the state of absolute loneliness, upon crossing a certain boundary of personal bonds, and the experience of void, so destructive that it generates an act of suicide?

A conscious human being needs a purpose in life. Victor E. Frankl talks of the contemporary "generation with no future", which goes through the loss of sense of life: "there is sufficient empirical evidence for the fact that three aspects of this syndrome – namely depression, aggression and addiction – result from what is known in logotherapy as an existential void, that is the sense of internal void and lack of sense".[29] There are, however, situations and states which better reveal the experience of loneliness. According to Frankl, an 'existential void', the 'state of permanent boredom', are common problems, but at this stage of considerations, an even more interesting problem occurs, which leads to isolation. Life and the professional experience of a neurology and psychiatry professor, allows him to maintain, "the man who becomes aware of the responsibility he has towards another human being, who

[27] "Ask.fm was suspected to have contributed to the suicides of nine American and British teenagers". "On Ask.fm, British and American teenagers shared suicide lists, or lists of factors which may lead suicide. You are under threat, they wrote, if you make yourself vomit, starve yourself, hurt yourself, have low self-esteem, you are bullied, called ugly, fat, or you fall asleep crying and feel isolated": ditto, pp. 24–25.

[28] J. Bielas, op. cit., p. 107–111.

[29] W.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, trans. A. Wolnicka, Warszawa 2009, pp. 206–207". Annemarie von Forstmeyer; she maintained that as many as 90 per cent of the alcoholics she examined treated their existence as senseless and aimless. However, 100 percent of drug addicts examined by Stanley Krippner claimed that their life „makes no sense": ditto, p. 209.

loves him and can't wait for his return, or for some unfinished business, will never be able to take his own life".[30] However, analyzing the experience of inmates living in concentration camps, Frankl adds, "woe unto someone who has found out that the person whose memory made him brave and sustained his life, does not exist anymore! Woe unto the one who – when the day he dreamed about has finally come – found out that the reality did not live up to his expectations!"[31] The loss of faith in the future is a remarkable and destructive force, but the future may be built on the conviction, which Frankl shared with the inmates: "They mustn't lose hope; they need to find courage knowing that even the most hopeless of fights is not able to strip them of their dignity and belief in the sense of life. I added that in difficult moment everyone is watched by someone from above – a friend, wife, someone alive or dead, perhaps God himself – and counts on us not to be let down. That someone hopes we will be suffering in dignity – not in despair – and we will die a dignified death".[32] The existential experience of Frankl, who considered committing suicide,[33] should be made complete by one more confession: "Suddenly I was struck by one thought: for the first time in my life, I was revealed the truth which was sung by poets and proclaimed by philosophers for thousands of times, namely that love is the highest and most noble aim the man can strive for. It was then that I understood the sense of the greatest secret, which the works of the best poets, thinkers and clergy shed some light on: the way to salvation of man leads through love and is love itself. I understood that even someone who was deprived of everything in this world, can still achieve true happiness, if only for a short moment, through the contemplation of what he has loved the most. In the state of absolute loneliness, when one is unable to express himself through positive activity, when the greatest and only possible achievement is noble and dignified suffering – even in such a situation one can reach fulfilment, contemplating at heart the image of the beloved person".[34] The human spirit overcomes the hardest trials, when it is driven by love and awareness of personal bonds.

The experience of loneliness is surely marked with the moment of depression, but the ultimate and constructive element of exit is hope. When the last hope becomes extinguished, death seems to be a deliverance. The experience of loneliness as "eternal expulsion" is analogous to similar episodes where one can refer to the symbols of the desert, a void, being sentenced to isolation. Few of us are aware that social

[30] Ditto, p. 128.

[31] Ditto, p. 144. "The young woman […] knew that she would die within the next few days. But when I talked to her about it, she seemed cheerful. – I'm thankful to my fate that it has put me through such a hard experience – she said. – In my previous life I was spoiled and could not care less about my spiritual development. – Pointing at the window in her shack, she said: – That tree is my only friend in loneliness. – She could only see one branch of the chestnut tree through her window, with two thriving buds on it. – I talk to it a lot – she added. Taken by surprise, I didn't know how to approach that. Does the ill woman have hallucinations? I was ill at ease, asking if the tree responds to her. –Yes, it does. – And what does it say? The woman answered: – It told me: I am here, I am here and I have eternal life in me": ditto, pp. 113–114.

[32] Ditto, p. 132.

[33] Ditto, p. 43.

[34] Ditto, pp. 68–69.

exclusion is a common form of punishment. Loneliness is one of the most difficult states one can bear, and as such it constitutes an archetype for "eternal expulsion".

ARCHETYPES FOR EXPULSION

Similar to the loss of the loved one, death, darkness or emptiness, rejection or nothingness, loneliness is a multi-layer metaphor and a cultural symbol. "Eternal expulsion" is virtually unimaginable, which does not mean that it is impossible or that it cannot carry a meaningful message. The experience of loneliness can also be surprising and disturbing. This situation is of such a peculiar nature that it is used semantically in various models and metaphors. Spiritual life does not easily surrender to simple linguistic measures, as it happens in, for instance, empirical science. Loneliness does not have one form of experience, as it is about isolation and suffering, or may even be, following Merton, an experience of desertion or exile in monastic life; it may be a vocation. Loneliness can be prophetic or penitential in character.[35] In his considerations on loneliness, Merton tries to be a realist, saying, "I want to stress that only for few people the call for loneliness, accepted and realized with joy, becomes the only real guarantee of their ultimate birth".[36] We mustn't forget that we deal here with loneliness in the context of passionate belief, and a strong relationship with God. Merton understands and interprets loneliness in a Christian way. "Lack of love cannot be covered up because living without love is unhappy, frustrating and destructive by nature. A lonely life is then everything but isolation – if by isolation one understands lack of love and a state of resignation. Living in Christian loneliness is most of all living in love, living in a particular love. And love is never abstract".[37] It is not coincidence then that we associate life without love as a useful figure for expressing the greatest unhappiness or "eternal expulsion".

For the purpose of a hermeneutic reconstruction of the experience of loneliness, Adrianna Gawliczek uses the symbol of the desert. She points out that the analysis not only concerns mental states, but also metaphorical language. A metaphor combines rational and imaginary elements. It helps to accept what may not be fully understandable, so a metaphor is an imaginative rationality.[38] For our considerations, it is important to add that this is an attempt to combine subjective and objective elements in the experience of loneliness. Obviously, the theory of the metaphor is much wider; let it suffice to say that the metaphor helps to determine and talk about many interactive objects: time, love, route, loneliness and many other states and living processes.[39] A. Gawliczak also refers to the utility of the metaphor, when he

[35] T. Merton, *Chrześcijańska samotność*, trans. P. Ciesielski, „Znak" 431 (4) 1991, pp. 17–26.

[36] Ditto, p. 23.

[37] Ditto, p. 25.

[38] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, trans. T.P. Krzeszowski, Warsaw 1988, p. 220.

[39] Ditto, pp. 213–250.

writes, "metaphorical language facilitates the articulation of the content of the loneliness experience".[40]

The hermeneutics of the experience of loneliness may also be captured, to some extent, in the archetype of the desert. The metaphorical language looking at the phenomenon of the desert in terms of "void", "poverty of life", "greatness", "lack of sources", is inevitable and it refers to the experience of internal loneliness. In a social sense, the metaphor of the desert means "wilderness", "remoteness", "lack of route" and, contrary to the symbol of the "garden" – lack of the route and life. However, the experience of the desert in terms of the archetype of the desert can be interpreted as a "symbol of a certain internal state". Hermits living in the desert never aimed at reaching "absolute loneliness", but, above all, it has been a way of purification and experience of the presence of God. This is the way the desert indeed has a double meaning: "positive-negative". Referring to this negative meaning it should be pointed out that the desert in internal experience may mean "silence", the experience of "lack of limits", "great freedom" which does not yield benefits; moreover, it is a state of imprisonment, "hard slavery", living in "cruel conditions", test of "endurance", a kind of "godlessness", and, as the first association, the desert means 'death".[41] In biblical accounts, the positive images of the desert mean the places of God's revelation, but in the archetypical thinking, the desert is rather the "world where demons live". where temptation occurs (Matthew 4,1–11). The desert is also a place-land where "God's blessing was not granted", is a sort of chaos and uncertainty, a symbol of destruction where once live had been, and so a state of an inexplicable punishment. However, in the religious understanding, God's activity does not end in the desert, but means a "birthplace," and "extraordinary intervention", as God has the last word. To sum up, the biblical approach has a typological character of an act of God,[42] but in the mental experience it is a symbol of isolation.

The polysemantic nature of symbols and archetypes includes the symbol of the desert. A man in the desert may mean "expulsion" and "searching", and reaching a source or finding an exit out of the desert means an attempt to overcome loneliness. A. Gawliczak also maintains that the desert is not a natural state of human life and so, "this heading towards something is not a whim or opportunity, but a necessity – an imperative of the desert. A place so adverse to life cannot be safely domesticated, unlike other areas, where a traveller, tempted by good conditions or the beauty of the landscape, may settle down; settling in the desert means death. It seems that metaphorical death may follow from a certain peculiar mental state of the person experiencing loneliness, which could involve falling into numbness, a particular apathy…"[43] It is true that the desert as a place of abandonment and isolation induces delusions and mirages, which may aggravate the state of loss and lead to an ultimate tragedy, or "the ultimate character of the experience". What comes to the

[40] A. Gawliczek, *Rekonstrukcja treści doświadczenia samotności na podstawie analizy hermeneutycznej symbolu pustyni*, in: *Doświadczenie indywidualne*, op. cit., pp. 121–122.

[41] Ditto, pp. 126–127.

[42] Ch. Thomas. X. Léon-Dufour, *Pustynia,* in: *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Léon-Dufour, trans. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, pp. 838–842.

[43] A. Gawliczek, op. cit., p. 129–130.

fore, however, is the real isolation closed in the archetype of being lost in the desert, with no exit, and a man experiencing own malaise and powerlessness. The man foresees the possibility of loneliness and is afraid of it. That fear manifests itself in the symbol of the desert, magnifying the clarity of view. The salvation comes from the will to overpower this state for the "Other" – "someone" is the motivation to make an attempt". The awareness of total isolation in its many possible context does not release that energy. Therefore, there are many ways to describe loneliness, and many forms of description.

Loneliness is usually experienced at the level of mental feelings, but Jean Nabert points at the metaphysical dimension of loneliness. What it consists in is the necessity for self-awareness, which comes about in communication and affirmation of self before the Absolute. It is an "awareness from the depth of guilt (hell)" and Nabert follows to say "In the promotion of a single You with an absolute You there are undoubtedly not only moments of drought, but of total abandonment, loneliness, where the consciousness is certain that the communication has broken down and the You does not respond. Is this a different kind of loneliness than the one caused by the breaking or hindering communication with other consciousness? It does not seem so. It is merely more complete. However, the absolute You who freely withdraws his participation and his gift, withdraws them through immeasurable freedom, coming from a different order than that which we can ascribe to the consciousness of others, which we perceive as equal to ours. This is where the feelings of a radical guilt, absolute isolation, absolute loneliness, absolute islandness of the consciousness come from".[44] The experience of loneliness appears as a result of severing, or rather a lack of, "Original Affirmation", which also has the character of a religious experience.[45] The deepest feelings, like the experience of loneliness, cannot be described. The conceptual knowledge has too narrow a scope, so continuous attempts to use the language of metaphor, image or comparison are taken up. Language is an instrument for revealing human experience and communication.

QUASI-RELIGIOUS EXPERIENCE

The reality of human experience is not as simple and one-dimensional as to make the incident of loneliness always lead directly to religious experience. The "eternal expulsion" has reference only in the perspective of religious convictions, which would need to be a spiritual way of transformation. You can experience loneliness only in the category of psychological despair or as a radical end of life. All the suffering, including loneliness, can be experienced first as a mental discomfort, next as a spiritual dilemma, and finally reach a religious experience. This can be exemplified by St. Augustine, in whom significant "phases" are distinguished. A certain level of reflexive ability must be presumed, however, to first go through "contemplation of the visible world", next move on to the level of intellectual cognition where "God's light" is given, and, in the final phase, upon overcoming the

[44] Cit. after: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku,* vol. 1, Kraków 2009, p. 437.

[45] Ditto, p. 438.

"emotional-volitional state", reach the state of the "temporary sensation of noumenon". This process is a state of struggle, which involves a "change in the cognitive, emotive, volitive and axiological cognition", or as: "transformation of the phase of anxiety, through salutary madness, and the phase of dying itself".[46] The appearance of experiences related to God is preceded by previous experiences, but it is not automatic. For St. Augustine the sensual experience of loneliness, which would be treated as in intuition of "eternal expulsion", "could happen only under" God's enlightenment, "which is referred to as" flash, glare and removal of blindness". How much does isolation and loneliness lead to the craving of God? Only as much as God was previously present, real and acting in the personal experience. The thesis that suffering and isolation are conditions for a religious experience is doubtful. This route of experience is also possible in moments of happiness, elation, or fascinating ecstasy. But in the case of St. Augustine; "suffering, present in the spectrum of negative feelings, could undoubtedly co-create in his mentality a certain manner of experiencing himself, conceptualization of the suffering and the image of God",[47] we must add the One who relieves us from suffering and brings happiness through His presence.

The reflection of religious experience is constantly developed and improved. The experience of loneliness within social relations always demands the presence of another person. The experience of loneliness at a religious level demands the renewal of the bond with God; while the experience of loneliness in the surrounding world is based on a sensual foundation as an event anchored in reality, in the world of religion, the foundation is of spiritual nature. We can adopt the theory of Seymour Epstein that the experience of the subject – object relation has both emotional and rational-analytic character; it is a parallel process, which leads to the holistic recognition of one's own state. The emotional aspect includes the whole context of the situation, as well as pictorial and specific thinking. The analytic aspect notices and highlights certain elements; rational acts and conclusions appear one step behind the emotional experience. The reverse interaction is also possible, although the influence of emotions on thinking is direct, while the influence of thinking on emotions is interpreted as "pre-conscious character of the emotional system operation".[48] The theory of automatic behaviour and the significance of sub-consciousness, e.g. in the situation of isolation, is acceptable, but regards must be had to the level of spiritual development of the person.[49] The lower the level of spiritual development and a restrained ability of conscious reflection, the higher the level of more automatic behaviour. This can be seen in children, who automatically react to a lack of a close person. In a middle ground approach, an individual experience has two dimensions: "emotional and rational, automatic and controlled, systematic and heuristic".[50] The

[46] Z. Pucko, *Fenomen cierpienia w doświadczeniu religijnym św. Augustyna*, in: *Doświadczenie indywidualne*, op. cit., p. 136–137.

[47] Ditto, p. 140.

[48] J. Neckar, *Ujęcia dwusystemowe a nabywanie i funkcjonowanie doświadczenia indywidualnego*, in: *Doświadczenie indywidualne*, op. cit., p. 174–178.

[49] Ditto, pp. 178–181.

[50] Ditto, p. 182.

theories mentioned above do not in any way take into account the supernatural element, which in the religious context is a necessary condition. Without it, we can only discuss the experience of loneliness as a natural experience, which cannot lead to the intuition of "eternal expulsion".

Religious experience in the context of individual loneliness leads to the discovery of a dialogical, life-giving relationship of man, who, as a person, cannot find an adequate reference beyond another person.[51] The attempts to cope through work, sport, art, are only substitutes for the real desire for a bond. "The other" cannot only understand, but also "participate" and "share", which is an existential equivalent of "fulfilment".

The experience of loneliness is a type of "bad focus", most of all on one's own isolation and suffering. It is a kind of a "vicious circle", a lack of distance towards one's own state; there is no room for doubt in loneliness, as the affected person believes there is no exit "from the house with no door nor windows". It is a kind of a radical withdrawal, possibly even revenge against life, which has "deceived". Loneliness is streaming consciousness towards "the inside" of the self, where no exit can be seen. The situation of such darkness does not leave one with a choice. Such a state cannot easily be classified as religious experience. Is it, however, possible to overcome this state? In theory it is, provided that the salvation comes from the outside. Although Tarnawski does not analyse the experience of loneliness within the issues raised here, he adequately characterizes the moment of exit from the situation of closure: "The opening up of the opportunity for salvation is not of my own accord; no decision can reveal the perspective of salvation before me, which appears in my internal space and only there. This perspective sometimes opens up thank to a decisive encounter with a good man, who suddenly removes my internal obstacles blocking the light from above and lets me take it up through concentration, and open up for his presence. This light, which seems to be engaged together with the liberating Good, and at the same time, incorruptible justice, initiates a peculiar dialogue, before and over any words. However, for this dialogue to be fruitful, it must happen in the horizon of the revelation, where the first word belongs to God, or Someone who identifies not only with the Light, Truth and One who really IS, but also the Saviour, who is both the Way and the Life".[52] It is this perspective that marks the horizon of the religious experience.

Radical isolation leads to the experience of loneliness before God. This experience is possible in the Auschwitz perspective. To what extent did E. Lévinas draw ultimate conclusions and is this loneliness impossible to overcome? The philosopher followed his thoughts, like in the thesis of this article, from experiencing loneliness in the world to the loneliness before God. The experience of loneliness, according to Lévinas, cannot be overcome through "cognition" nor "tasting of life". Such attempts are no more than pretences. However, on the religious foundation, "God is a supernatural power", "God is a liberating response"; "it must be added that

[51] "Conversations, discussions, sharing time together, sometimes the chance to cry out or reveal emotions (like hopelessness, sadness, despair) play a vital role, just like seeking consolation in prayer, turning to God and sharing problems, experiences and suffering with Him. The bond with others can help endure the most difficult moments, find support if difficulty, find understanding and consolation": Z. Uchnast, J. Iskra, *Doświadczenie cierpienia: jakościowa analiza zdarzeń* życiowych, in: *Doświadczenie indywidualne*, op. cit., pp. 155; 143–157.

[52] K. Tarnowski, op. cit., p. 36.

this is possible on condition that the man rises up to the challenge of "exiting his being in an irreversible manner", following the biblical example of Abraham, who left his homeland to travel into the "unknown".[53] Loneliness is always prevailed by a "miracle", and the first of these miracles involves one person having some meaning to another".[54] However, the experience of radical abandonment which follows from Auschwitz is that "God has not responded". Why? Because another person failed to respond, the one in which "has a real presence of God".[55] Lévinas refers to the symbol of the human face, "the trace of God", which is an ethical call for responsibility and charity. T. Gadacz concludes his reflection on Lévinas's philosophy of loneliness this way: "The man responsible for the other has been left alone. This loneliness deeply marks Lévinas's reflection, his philosophy, which, having discovered messianism in human being, stopped short of the event of "God's Incarnation".[56] The Christian perspective, however, offers more hope.

In Christian theology, where creation is neither equal nor adequate "response" to God's act of love, even God is not 'lonesome'. "God's loneliness is the only, eternal You! It is the truest of all Communion and Bonds; the eternal birth-giving to the Son-Word in Love-Holy Ghost. In its essence, the loneliness of man multiplies the sin of the Evil Spirit and ends up negating any sense in despair. For man, being means loving, amo, ergo sum![57] The way to the "eternal expulsion" goes through the experience of isolation among people, and rejection or lack of salvation in God. This is why J. Krasicki writes: "a refusal to love is a refusal to be, a refusal to exist. God is Love: everything there is, exists through His Love and in Him. Unfortunately, the man who committed a sin prompted by devil can say No! to God-Love.[58] The core of the issue is to not let go of that ultimate perspective of Eternal Love during the deepest experience of loneliness. Surely a man who previously developed his bonds of faith, hope and love with God has a definitely better chance to find the 'light', than someone who pins all his hopes on earthly fulfilment. Moreover, the one who makes unconditional demands, either gets exactly what he wants, or rejects everything. To quote R. Guardini, "A human being separated from love […] develops a sickness which knows no cure, except for […] love itself: a love can only be a response to love. We haven't been given any other answer".[59] Such thinking could easily be questioned if the man never experienced extreme, ultimate or absolute situations in his life, like death!

These considerations can be completed with the determination of how religious experience should be understood, as there are various interpretations, ranging from negation to the claim, that the essence of religious experience is the experience of *sa-*

[53] T. Gadacz, *Samotność po Auschwitz*, op. cit., pp. 38–42.

[54] Cit., ditto, p. 42.

[55] Ditto, p. 43.

[56] Ditto, p. 46.

[57] J. Krasicki, *Ja, Ty, „On", Próba nowego spojrzenia*, „Znak" 431 (4) 1991, p. 58.

[58] Ditto, p. 59.

[59] "Philosophy of dialogue and encounter (Buber, Levinas, Rozenzweig) teaches us the word of an eternal and immeasurable meaning. The word YOU!. That word, cast in the world (see John 1,9–11) is never alone. Rather than the lonely existence (Da-Sein) of existentialists, where that casting makes isolation words, The Word is art […] and it finds […]": ditto, p. 59.

crum, which never has its premise questioned. However, the experience of faith, the experience of God and a religious experience are by no means the same. The experience of loneliness can be an experience of the lack of that most important bond with God. It may then be quasi-religious in character. Failure to turn to the "Transcendent Love" brings out the perspective of "eternal expulsion", but the religious element is necessary to exist here as "its" lack; otherwise no „eternal expulsion" is possible. For a consistent atheist, such an exclusion has the character of a biological end or extreme nihilism. On the other hand, the experience of loneliness is direct, ultimate, cognitive in nature, has a perspective for the future (albeit a closed one) and is accessible to many subjects. In this context, it may have the value of an intuitive recognition of absolute exclusion. To give it a religious character, the experience would need to result in openness, and have a transforming power, as it happens when a "fatally unhappy" person meets Jesus Christ.[60] An encounter without faith is impossible.

The experience of loneliness involves frustration, disappointment with life, and, as a result, suffering. Some are convinced that the experience of self has the value of the recognition of being a sinner. One must, however, follow a broad understanding of human existence, whose methodological reflection is classified into aspects. A pure experience does not exist; it is always linked to the totality of existence and the hopes one has. Striving for absolute convictions is a theoretical postulate, but in practice it includes the cognitive, volitional and emotional sphere, which is why Pannenberg says, "any attempt at gaining confidence in God cannot ignore the issue of understanding ourselves. No way leads directly from the understanding of nature to the understanding of God. […] in […] the experience of the world projected from the attitude of the man towards himself, opens up before him – or remains closed – a reality of the dimension which the man heads towards by nature of his subjectivity".[61] In the perceptive of religious reflection, one cannot exclude that in the experience of loneliness God finds the way and descends into this „hell of loneliness" to offer the man His hand, open his eyes and make him see the exit. Just the revelation of God in itself is liberating, rescuing and community-building.

CONCLUSION

The experience of loneliness (a semantically broad concept, e.g. emotive catastrophism) is one of many extreme experiences of the man. It is so deep in its content and so binding, that it has always been used to describe isolation, abandonment, lonesomeness and exclusion. This is not about a temporary experience or the sense of individuality (substantial), but an experience which causes the destruction of life. This experience is so hard to bear that it helps describe the situation of the man who has lost all hope and remains far from God. In the theological reflection, the experience of loneliness can be used interchangeably, *per analogiam*, as the presentation of the "eternal expulsion", which does not need to mean "eternal damnation", but loneliness is a kind of archetype, which brings the "unimaginable" closer. Seen in

[60] K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii,* Lublin 2003, p. 181–186.

[61] Cit., ditto, p. 197.

this way, it serves to "clarify the human condition" and understand how important personal relations are, and how vital they are for life. This has practical application in interpersonal relations and a theological meaning, which may be construed as a warning and an appeal to nurture the bond with God. An experience of absolute isolation is destructive, alienating and leads to soul sickness.

DOŚWIADCZENIE SAMOTNOŚCI JAKO ARCHETYP „WIECZNEGO WYKLUCZENIA"

STRESZCZENIE

Język teologii poprzez związki z tradycją, spełniając wymogi metodologiczne, dążąc do ścisłości, w konsekwencji odznacza się hermetycznością. Rodzi to problemy semantyczne oraz stwarza trudności komunikacji. Teologia ciągle szuka nowego sposobu przekazu, bardziej adekwatnej narracji religijnej treści.

Autor przedłożonego artykułu podejmując w namyśle interdyscyplinarnym katechizmową prawdę o możliwości „wiecznego wykluczenia", archetyp tej sytuacji widzi w doświadczeniu osamotnienia. Analizując subiektywne doświadczenie osamotnienia w aspekcie psychologicznym, socjologicznym, mistycznym, teologicznym, (modalność samotności), wskazuje na istniejące, stałe, zobiektywizowane elementy. Osamotnienie człowieka woła o obecność, utrata relacji personalnych prowadzi do radykalnej destrukcji. Analizę tę, potwierdzają cytowani teologowie i filozofowie. Osamotnienie, to „rodzaj śmierci" przed rzeczywistą śmiercią. Osamotnienie, to najbardziej radykalne doświadczenie sprzeczne z naturą człowieka, która spełnia się jedynie w relacjach personalnych. Interpretacja tego doświadczenia, jako braku więzi, powiązanego z całością ludzkiej egzystencji w perspektywie religijnych przekonań, ułatwia na sposób analogiczny – pojęciowy zbliżyć się do sensu możliwości „wiecznego wykluczenia".

EXPERIENCE OF LONEL INESS AS AN ARCHETYPE FOR "ETERNAL EXPULSION"

SUMMARY

Language of theology though its connection with tradition, while satisfying methodological requirements and striving for precision, is characterised by hermeticism as a consequence. That causes semantic problems and creates communication difficulties. Theology is constantly searching for a new medium, a more appropriate narration of religious contents.

The author of this article while undertaking the Catechetical truth of a possibility of "eternal expulsion" in the interdisciplinary context, sees an archetype of this situation in the experience of loneliness. While analysing a subjective experience of loneliness in the psychological, sociological, mystical, theological (modality of loneliness) aspects, he indicates

the existing, constant and objectified elements. The loneliness of man calls for presence, the loss of personal relations leads to radical destruction. That analysis is endorsed by cited theologians and philosophers. Loneliness is "a kind of death" before an actual death. Loneliness is the most radical experience contrary to human nature which fulfils itself only in personal relations. The interpretation of that experience, its lack of ties, connected with the wholeness of human existence in the perspective of religious convictions facilitates in an analogous – conceptual way an approach to a sense of possibilities of "eternal expulsion".

ERFAHRUNG DER EINSAMKEIT ALS ARCHETYP DER „EWIGEN AUSGRENZUNG"

ZUSAMENNFASSUNG

Die Sprache der Theologie erfüllt durch ihre Zusammenhänge mit der Tradition methodische Anforderungen, strebt nach Genauigkeit und ist folglich durch Hermetismus gekennzeichnet. Das verursacht semantische Probleme und bereitet Kommunikationsschwierigkeiten. Die Theologie sucht ständig nach einer neuen Kommunikationsart, einer angemesseneren Narration bzw. Darstellung religiöser Inhalte.

Der Autor des vorliegenden Artikels, der die interdisziplinäre Katechismuswahrheit über die Möglichkeit der „ewigen Ausgrenzung" berücksichtigt, sieht den Archetyp dieser Situation in der Erfahrung der Vereinsamung. Indem man die subjektive Erfahrung der Einsamkeit in psychologischen, soziologischen, mystischen und theologischen Aspekten (Modalität der Einsamkeit) analysiert, wird auf diese Weise auf bestehende, fixierte sowie objektivierte Elemente verwiesen. Der vereinsamte Mensch verlangt nach Anwesenheit der Anderen, der Verlust persönlicher Beziehungen führt zur radikalen Zerstörung. Diese Analyse wird von den zitierten Theologen und Philosophen bestätigt. Die Vereinsamung ist eine „Art Tod", der dem wirklichen Tod vorausgeht. Einsamkeit ist die radikalste Erfahrung und steht im Gegensatz zur menschlichen Natur, die nur infolge persönlicher Beziehungen erfüllt werden kann. Die Interpretation dieser Erfahrung als ein Mangel an zwischenmenschlichen Beziehungen im Kontext der gesamten menschlichen Existenz und unter Berücksichtigung von religiösen Überzeugungen erleichtert in analoger Weise – eine konzeptionelle Annäherung an den Sinn der Möglichkeit der „ewigen Ausgrenzung".

BIBLIOGRAPHY

Bielas J., *Jak to jest stać się martwym. Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003.

Frankl W.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu,* trans. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, vol. 1, Kraków 2009.

Gadacz T., *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 431 (4) 1991.
Gawliczek A., *Rekonstrukcja treści doświadczenia samotności na podstawie analizy hermeneutycznej symbolu pustyni*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003.
Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej: medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.
Hryniewicz W., *Nadzieja grzesznych ludzi. Problem piekła we współczesnej filozofii religii*, Warszawa 2011.
Ingarden R., *Świadomość czysta*, in: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, ed. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001.
Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1979.
Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003.
Krasicki J., *Ja, Ty, „On", Próba nowego spojrzenia*, „Znak" 431 (4) 1991.
Krzyżewski K., Majczyna M., *O statusie i funkcjonowaniu kategorii doświadczenia w psychologii*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003.
Lakoff, G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, trans. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
Thomas Ch., Léon-Dufour X., *Pustynia,* in: *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Léon-Dufour, trans. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973.
Merton T., *Chrześcijańska samotność*, trans. P. Ciesielski, „Znak" 431 (4) 1991.
Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011.
Nabert J., *Zgłębianie samotności*, trans. J. Fenrychowa, „Znak" 431 (4) 1991.
Neckar J., *Ujęcia dwusystemowe a nabywanie i funkcjonowanie doświadczenia indywidualnego*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003.
Pucko Z., *Fenomen cierpienia w doświadczeniu religijnym św. Augustyna*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięc*i, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003.
Rahner K., Vorgrimler H., *Piekło,* in: *Mały słownik teologiczny*, trans. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, k. 325, Warszawa 1987.
Rowiński T., *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*, „Christianitas" 56–57, 2014.
Sepioło M., *Twoje dziecko jest na Asku,* „Tygodnik Powszechny", nr 50, 14 grudnia 2014.
Sikora P., *Pojęciowy charakter doświadczenia*, in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, ed. K. Krzyżewski, Kraków 2003.
Skarga B., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorite*, in: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1., Warszawa 1994.
Tarnowski K., *O oczyszczeniu*, „Znak" 431 (4) 1991.
Tilich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, trans. K. Mech, „Znak" 431 (4) 1991.
Uchnast Z., Iskra J., *Doświadczenie cierpienia: jakościowa analiza zdarzeń życiowych,* in: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, pod red. K. Krzyżewskiego, Kraków 2003.

Ks. Józef KOŻUCHOWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

KLASYCZNA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA: UJĘCIE ROBERTA SPAEMANNA

Słowa kluczowe: filozofia, szczęście, rzeczywistość, moralność, dobro, bezpieczeństwo

Key words: philosophy, happiness, reality, morality, good, security

Schlüsselworter: Philosophie, Glück, Realität, Moral, Güte, Geborgenheit

Moralność to kwintesencja szczęśliwego życia[1]

W klasycznej myśli europejskiej (Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu) szczęście postrzega się jako najgłębsze pragnienie i naturalne dążenie ludzkie, jako cel ostateczny człowieka, rzeczywistość obiektywną, warunkującą spełnienie, a jednocześnie jako dar wymagający maksymalnego wysiłku duchowego (poznawczego i moralnego), w życiu doczesnym dany zaledwie w niedoskonałej postaci. W duchu tej właśnie myśli swoją teorię szczęścia rozwija Robert Spaemann, jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów niemieckich. Obfitość jego rozważań w tej materii nie pozwala na pełne ich zaprezentowanie. Z konieczności więc analiza ta ogranicza się do zarysowania wybranych aspektów stanowiska niemieckiego filozofa. Wśród nich wymienić należy: rozumienie szczęścia przez Spaemanna (z jednej strony dwuznaczność szczęścia, a z drugiej obiektywny jego wymiar i związek z rzeczywistością) oraz dokonana przezeń interesująca i wnikliwa interpretacja kluczowych w dziejach ludzkości wizji życia szczęśliwego: stoickiej, hedonistycznej oraz platońskiej i arystotelesowskiej[2]. Ponadto poniższe dociekania podejmą się próby ukazania, w jakiej mierze na kanwie zagadnienia szczęścia można mówić o bezpiecznej egzystencji człowieka.

---

* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii [Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu 2018]; kanonik żuławski, proboszcz parafii Kmiecin, profesor metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, wykładowca Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej oraz Wyższej Szkoły Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; adres do korespondencji: jozefkozuchowski@gmail.com

[1] R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, [w:] W. Welsch, W.Ch. Zimmerli, *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1994, s. 18.

[2] Zostaną również naświetlone niektóre elementy kantowskiej koncepcji szczęścia w ujęciu Spaemanna.

GŁÓWNE TEORIE SZCZĘŚCIA WEDŁUG SPEAMANNNA

Złe i dobre życie – platońska wizja szczęścia

Czy można wieść szczęśliwe życie za cenę nieszczęścia innych – pyta dość prowokująco Spaemann?[3]. Czy byłaby to decyzja sensowna? Czy złe życie może być szczęśliwe, a każde dobre życie musi być takim (czyli szczęśliwym) niejako automatycznie? Kwestię tę, którą można nazwać wielką bitwą o szczęście (zresztą podobną toczono o byt), podejmował Platon. Platon, w opinii Spaemanna, usiłował wykazać, że ten, kto nie panuje nad żądzami swego ciała i nie staje się cnotliwym, nie tylko nie potrafi żyć w zgodzie ze sobą samym[4], ale ostatecznie zamyka przed sobą perspektywę szczęśliwego życia. W swym postępowaniu nie kieruje się bowiem właściwą miarą, gdyż tą może być – jak podkreśla w swoim dialogu *Fedon* – tylko Bóg oraz cnoty, zwłaszcza czystości i umiarkowania[5]. Głęboką prawdę o tym, że człowiek zły nie może żyć szczęśliwie, zawsze uznawano w filozofii za niepodlegającą dyskusji – podkreśla Spaemann[6]. W XVIII wieku kwestia ta została podjęta na nowo przez materialistyczne oświecenie. Julienowi de La Mettrie postawiono kiedyś zarzut, że uczy aktów przestępczych. Tłumaczył wówczas, że za cel stawia sobie kształtowanie umiejętności zachowania spokoju i zadowolenia w trakcie ich popełniania. Ponieważ tylko nieliczni ludzie są zdolni do tego rodzaju wykroczeń, większości z nich należy odradzać zbrodni jako drogi do szczęścia. Zaznacza się tutaj, zdaniem Spaemanna, z całym radykalizmem indywidualistyczny hedonizm (praktyczna strona nominalizmu)[7]. Klasyczna tradycja filozoficzna, jak dotąd, nie stwierdziła wprawdzie, że przestępca nie może być szczęśliwy, domagała się wszelako takiego rozumienia szczęścia, które z gruntu wykluczałoby tezę, zgodnie z którą mógłby on być osobą szczęśliwą. Filozofia bowiem to rozmowa wzajemnie respektujących się podmiotów i sprzeczny jest z nią, dochodzący nieraz do głosu w dyskusjach, fanatyzm namiętności.

Wróćmy jednak jeszcze na chwilę do Platona. W przywołanej rozmowie z *Fedona* rozpatruje się szczęście, które nie jest wyłącznie moim szczęściem, czyli prawdę, która nie jest tylko moją prawdą. Dlatego pod koniec toczonej dysputy Sokrates apeluje do swego rozmówcy, aby wspólnie stworzyli pojęcie szczęścia, które będzie

---

[3] R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, [w:] Idem, *Philosophische Essays*, Philipp Reclam, Stuttgart 1994, s. 95.

[4] Ibidem, s. 95.

[5] Według Platona dusza, która w czystości i umiarkowaniu przeszła przez życie, dostaje za towarzyszy podróży bogów i zamieszkuje każde miejsce, które jej odpowiada. Platon, *Fedon*, [w:] Idem, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, przełożył oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, posłowie napisał M.A. Wesoły, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, LVII C, s. 180.

[6] R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 95.

[7] Ibidem, s. 96.

harmonizować z ich racjonalną naturą[8]. Dodajmy tutaj nawiasem, że nieprzypadkowo szczególną rolę w wychowaniu przypisuje się muzyce. Kształtuje ona bowiem harmonię natury człowieka dla dobra wspólnego. Z tego właśnie tytułu już dzieciom w kołysce powinny być śpiewane pieśni, ukazujące w swej treści ścisły związek szczęścia i dobra – podkreśla Spaemann[9]. Filozofia nie stwierdza tej jedności naukowo, lecz ją postuluje. Istnieje bowiem przeciwstawne doświadczenie, o którym mówi Platon, podając za przykład ukrzyżowanie człowieka sprawiedliwego. Z pewnością zgodzimy się z tym, że człowiek zły nie może być szczęśliwy, ale czy człowiek dobry uchroni się przed życiem nieszczęśliwym? W odpowiedzi na tę trudność Platon wskazuje na egzystencję po tamtej stronie życia, gdzie zapanuje jedność dobrego działania i dobrostanu, czyli dobra i szczęścia[10]. Podobnie, zdaniem Spaemanna, uważał później Kant. Nie możemy wiedzieć, mówił myśliciel z Królewca, że tak rzeczywiście jest (będzie), musimy jednak to przyjąć, skoro jesteśmy istotami racjonalnymi[11]. Właśnie na taki sposób widzenia należy uwrażliwić swoją duszę.

Arystotelesowskie ujęcie szczęścia

W wolnej społeczności obywatelskiej panuje zasadniczo zgodne ogólne przeświadczenie, że człowiekowi dobremu życie układa się dobrze. *Polis* jest miejscem urzeczywistniania się działań warunkujących życiowe spełnienie[12]. Obywatel *polis* żyje dobrze, jeśli jego życie jest użyteczne dla jej współobywateli[13]. Użyteczność ta jednak nie ma na względzie dobra niewolnika, którego aktywność służy korzyści innych, albowiem on sam nie jest częścią tej całości, której wiedzie się dobrze. Życie niewolnika nie może być życiem spełnionym. Natomiast obywatel tej wolnej wspólnoty utożsamia się z nią. To bowiem, co użyteczne dla *polis*, zaspokaja jego

[8] Sokrates zdaje się to pojęcie szczęścia sformułować wspólnie m.in. z Kebesem i Simiaszem w kontekście dysputy o szczęśliwości wiecznej i rozwijaniu argumentacji w tej kwestii. Platon, *Fedon*, dz. cyt., XXXIV B, s. 153.

[9] R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 95.

[10] Prawdziwe życie, według Platona, jest na tamtym świecie, w którym dusza zostaje osądzona na podstawie jednego kryterium: sprawiedliwości i niesprawiedliwości, umiarkowania i rozwiązłości, cnoty i wady. Ibidem.

[11] Zdaniem Kanta bycie moralnym nie gwarantuje wprawdzie proporcjonalnego stopnia szczęścia w egzystencji ziemskiej. Jednak rozum nakazuje nam żywić nadzieję, że człowiek dobry otrzyma należną mu szczęśliwość w przyszłym życiu. O. Höffe, *Immanuel Kant*, przełożył A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 252.

[12] *Polis* to wspólnota ludzi w starożytnej Grecji (organizacja życia szczęśliwego), która warunkowała samospełnienie się człowieka w społeczeństwie. Stwarzała bowiem możliwość funkcjonowania struktur i form zapewniających jego urzeczywistnienie (chodzi tu m.in. o perspektywę życia duchowego, ekonomicznego, rodzinnego, zdobycia wykształcenia, zapewnienia bezpieczeństwa).

[13] Trzeba tu dodać jeszcze jedną ważną rzecz, której Arystoteles oczekuje od *polis*: powinna ona umożliwiać życie na miarę wszelkich słusznych wymagań i upodobań jednostek, które chcą osiągnąć szczęście w zgodzie w sobą. Z. Pańpuch, *Polis*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* 8 [Pap – Sc], red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zamojska, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 329.

dążenia. Dzieje się tak dlatego, że powodzenie obywateli *polis* polega na niczym innym, jak na spełnieniu ich życia[14].

Gdy *polis* jest samowystarczalna, wtedy owa jedność dobra i szczęścia nie jest pozostawiona losowi i przypadkowi. *Polis* może nawet tę jedność do pewnego stopnia zagwarantować, dopóki zachowuje swą wolność i samowystarczalność. Z tego względu polityka jest dla Arystotelesa najwyższą formą praktycznej filozofii. Oczywiście *polis* jest w istocie rzeczywistością skończoną. Nie jest ona w stanie dokonać definitywnie integracji tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Dlaczego nie może uczynić tego do wewnątrz? Ponieważ istnieją w niej, z natury lub z pochodzenia, ludzie uprzywilejowani i pokrzywdzeni. Na zewnątrz zaś to dzieło nie okaże się niezawodnie skuteczne, ponieważ *polis* może utracić swą wolność. Arystoteles, nauczyciel obywatelskiego szczęścia, wskazuje więc na taką jego formę, która nie jest skazana na skończoność. Ma on tu na myśli boską teorię szczęścia. Za jej sprawą, dzięki kontemplacji (oglądowi) całej rzeczywistości, udaje się nam wyzbyć wszystkiego, co nieistotne, co ma charakter przygodny, i przekształcić w ideał (niem. *Inbild*) całość tego, co jest i nie może być inne. Poprzez tego typu wgląd (niem. *Einsicht*) stajemy się, jak akcentuje Stagiryta, tą całością, a nasze dążenie poznawcze (*Interesse*) utożsamia się (uzgadniamy się, stajemy się jednością lub jednym i tym samym) z tym, co jest. Ta idea filozoficznego szczęścia stała się po upadku *polis* ujęciem wzorcowym.

W opinii Spaemanna Arystotelesowska teoria szczęścia filozoficznego, a nie obywatelskiego, oddziaływała mocno w stoicyzmie, jak też w myśli późniejszych filozofów – od Barucha Spinozy poprzez Maxa Schelera aż do Ludwiga Wittgensteina, skoro ten ostatni pisze: „Życie poznania jest życiem szczęśliwym na przekór nędzy świata”[15]. Jedynie takie szczęście jest tym, co według tych myślicieli motywuje człowieka do bycia dobrym, to znaczy uznania szczęścia innych ludzi za część własnego szczęścia. Jak zaznacza również Spaemann, z drugiej strony idea teoretycznego szczęścia została przekształcona w duchu chrześcijańskim w naukę o uszczęśliwiającym widzeniu Boga w życiu po tamtej stronie, za granicą śmierci. Natomiast Arystotelesowska nauka o obywatelskim szczęściu w *polis* była w gruncie rzeczy przysłowiową sową Minerwy – opisuje zanikający sposób życia[16].

Stoicka koncepcja szczęścia

W Arystotelesowskiej teorii szczęścia występowały nierozłącznie dwa elementy: samowystarczalność (gr. *autarkia*) i spełnienie. Już jednak w początkach epoki hellenistycznej, kiedy powstały m.in. szkoły stoicka i epikurejska, oba te elementy zostały rozdzielone, przyjmując bardziej radykalne formy niż proponowane przez Stagirytę. Tak więc stoicyzm radykalizuje ideę autarkii aż do utraty związku z rzeczywistością. Widmo mądrości stoickiej, według Spaemanna, towarzyszy całej europejskiej kulturze. I dziś nie brakuje ludzi, którzy do niej się stosują. W pewnym sensie jednak

[14] R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993, s. 77.

[15] Cyt. za: R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 97.

[16] Ibidem, s. 98.

jej ideał jest nierealny. Kierujący się nim człowiek (mędrzec) dlatego zawsze jest szczęśliwy, gdyż jako wolny od namiętności wystarcza sam sobie. Wszelkie bowiem dobra, które fortuna może dać i zabrać, są mu obojętne[17]. Nawet bogowie nie mogą temu człowiekowi w czymś zaszkodzić, albowiem on z góry aprobuje wszystko to, co nie może być inne, niż jest, i czyni to, co i tak się wydarza. Nie może go spotkać coś, co jest wbrew jego woli, jeśli wszystko, co się zdarza, zyskuje jego akceptację[18]. „Dla dobrego człowieka, jak podkreśla Seneka, nieszczęście nie istnieje poza tym, że coś z tego, co w świecie istnieje, uważa on za nieszczęście"[19]. Kto bowiem w ten sposób postępuje, jest wolny jak Bóg. Stoicy, nauczając postawy beznamiętnej, potępiali nawet współczucie[20]. Wprawdzie nie umieli powiedzieć, czy kiedykolwiek żył taki mędrzec, niemniej wykreowany przez nich wzorzec najsilniej oddziałał w europejskiej historii. Według słusznej oceny Spaemanna nie ma w tym ideale motywu (elementu) spełnienia wszelkich ludzkich aspiracji, ale też nie o spełnienie w tym ideale chodzi, lecz o zadowolenie w oderwaniu od spełnienia[21]. Stoicką bowiem namiastką spełnienia, czyli szczęśliwości, jest zadowolenie[22]. Tę namiastkę zaleca również epikurejski hedonizm, acz motyw spełnienia zostanie zradykalizowany ponad wszelkie empiryczne uwarunkowania w chrześcijańskim ideale szczęśliwości: „Żadne oko nie widziało, żadne ucho nie słyszało ani serce nie zdoła pojąć, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują" (1 Kor 2,9). Jak łatwo się domyślić, ten ideał spełnienia się jest nie pogodzenia z ideałem autarkii, a nawet jest mu wyraźnie przeciwstawny. Jeśli bowiem św. Paweł mówi: „I gdybym […] ciało swoje wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże" (1 Kor 13,2–3), to w oczywisty sposób wypowiada się przeciwko stoikom. Warunkiem szczęśliwości, w sensie spełnienia się, jest w chrześcijaństwie nie samopotwierdzenie, lecz samozapomnienie, czyli miłość.

We wczesnej nowożytności ponowiono próbę kreowania szczęścia jako celu możliwego do realizacji, a nie jako wybujałego ideału. Stoicki ideał stał się od czasów Kartezjusza teorią na temat zadowolenia, a prowizoryczna nauka moralna tego myśliciela, zdaniem Spaemanna, jest niczym innym niż oderwaną od życia nauką o wytwarzaniu zadowolenia. (Wszakże progresywny moment spełnienia jest projektowany w przyszłość ludzkości). Realizacja wszelkich pożądanych dóbr, jak powtarza za Boecjuszem Kartezjusz, stanie się za sprawą nauki[23]. Jest to przedsięwzięcie skierowane na pomnażanie uniwersalnego szczęścia wszystkich ludzi. Bada ona organiczne i psychiczne warunki szczęścia oraz dostarcza materialnych środków do ich spełnienia[24].

---

[17] Ibidem, s. 98.

[18] R. Spaemann*, Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1994, s. 104.

[19] W ten sposób się wyraził Seneka w swym 96 liście umieszczonym w zbiorze adresowanych do Lucyliusza stu dwudziestu czterech listów o charakterze diatryb filozoficznych. Za: R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993, s. 71.

[20] R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 104.

[21] R. Spaemann*, Philosophie als Lehre*, s. 98.

[22] R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, w: W. Welsch, W.Ch. Zimmerli, *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1994, s. 29.

[23] R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 99.

[24] R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 93.

W stoickiej teorii szczęścia tkwi głęboka sprzeczność. Właściwie to zastępuje się w niej pojęcie szczęścia przez inne pojęcie, określające najwyższy ideał, jakim winien kierować się mędrzec stoicki. Ideałem tym jest apatia: brak cierpienia i brak namiętności (tych ostatnich w ogóle powinno się wyzbyć). Dlatego bez znaczenia jest relacja bliskości czy oddalenia od innych ludzi – stwierdza Spaemann[25]. Należy właściwie zrezygnować z tego, by być szczęśliwym. Jeśli bowiem pragnie się żyć w spokoju ducha, to nie można żywić żadnych pragnień, życzeń, potrzeb, oczekiwań. To jest jedyne możliwe do osiągnięcia dążenie. W przeciwnym wypadku doświadczać się będzie tylko rozczarowania. Z uwagi na to zasadniczym pojęciem stoicyzmu, konsekwentnie podkreśla Spaemann**,** jest niewzruszoność (gr. *ataraxia*) oraz beznamiętność (gr. *apathia*)[26].

Życie szczęśliwe zatem zależałoby, według stoików, ostatecznie od własnych starań i własnej cnotliwości. Mówiąc obrazowo, znajduje się ono w naszych rękach. Sami mamy być jego kowalami. Jest to jednak bardzo ograniczone rozumienie szczęścia. Szczęście jest zdecydowanie czymś innym, a mianowicie darem – akcentuje niemiecki myśliciel[27]. Nie do wszystkiego mamy klucz w swoich rękach. Najwyższe szczęście wiąże się z miłością, ale ta ujawnia w całej wyrazistości naszą zależność i niewystarczalność. („Tylko człowiekowi kochającemu może się przytrafić, że czegoś nie otrzyma albo coś drogiego straci, a to właśnie znaczy być nieszczęśliwym")[28]. Konieczne jest odwzajemnienie uczuć, którego brak szczególnie unieszczęśliwia.

Sprzeczność ideału autarkii zaznacza się również w akceptacji przez stoików samobójstwa – podkreśla Spaemann. Radzili oni bowiem, żeby w radykalny sposób zakończyć swoje życie, gdy określona sytuacja (np. silny ból cielesny) może wstrząsnąć prawie każdym zadowoleniem. Samobójstwo ma okazać się ostateczną formą tak samopotwierdzenia autarkii, jak i własnej podmiotowości. W rzeczywistości jednak ten, kto zabija siebie, zamienia się w zwykłą rzecz. Będąc niezadowolony ze swego istnienia, gdyż uniemożliwia mu ono czerpanie z niego satysfakcji, postanowił zachować za wszelką cenę zadowolenie[29].

Hedonizm

Czy istnieje w człowieku taka głęboka chęć, będąca celem jego działań, która mogłaby się stać miarą zarówno ludzkich pragnień, jak i norm przyjmowanych w społeczeństwie? Odpowiedź twórców i zwolenników hedonizmu brzmi: dla każdej istoty żyjącej jest nią stan indywidualnego zadowolenia, z czym łączy się nastawienie na osiąganie maksimum przyjemności i unikanie wszelkiej przykro-

[25] Na podstawie wywiadu przeprowadzonego ze Spaemannem przez autora artykułu w październiku 2004 r. w Stuttgarcie.

[26] R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 72.

[27] Tenże, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 99.

[28] J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München 1972, s. 118.

[29] R. Spaemann, *Dwuznaczność szczęścia*, [w:] Idem, *Granice*, przełożył J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 142.

ści – stwierdza Spaemann[30]. Możemy bowiem odróżnić dwie odmiany hedonizmu: pozytywny i negatywny. W hedonizmie pozytywnym chodzi głównie o pomnażanie przyjemności, w negatywnym zaś o unikanie przykrości. Dobrem jest to, co tym celom służy, złem zaś to, co od nich odwodzi. Każda istota szuka tego, co przyjemne i stroni od rzeczy przykrych[31]. Filozoficzny hedonizm, według najbardziej subtelnego i przenikliwego reprezentanta tego nurtu – Epikura, to sztuka maksymalizacji przyjemności. Myśliciel ten pouczał, aby nie dać się pochłonąć rzeczom, dobrom i wartościom, lecz uświadomić sobie to, o co ostatecznie i wyłącznie może nam chodzić, a mianowicie o szczęśliwość (gr. *eudaimonia*). To zaś może znaczyć tylko jedno: maksymalne subiektywne dobre samopoczucie (niem. *Sichwohlfühlen*). Naszym celem są bowiem zawsze i tylko własne stany przyjemnościowe[32] (niem. *Glückzustände*)[33]. Brzmi to zaskakująco, ale Epikur z założeń swej teorii wyprowadził wyraźnie ascetyczne wnioski – podkreśla Spaemann[34]. Grecki filozof zauważył mianowicie, że przyjemności nie można dowolnie mnożyć, gdyż współokreślają one potrzeby człowieka. Ten, kto konsekwentnie prowadzi proste, ubogie w potrzeby życie, temu kawałek chleba z serem i szklanka herbaty smakują równie dobrze co wyrafinowanemu smakoszowi najbardziej wymyślny posiłek, a jeśli ma dobry apetyt, to prawdopodobnie nawet lepiej. Głód jest bowiem najlepszym kucharzem – konstatuje niemiecki myśliciel**,** dodając, iż mądre jest takie ograniczanie własnych potrzeb, aby ich zaspokojenie było łatwe i regularne[35].

Czy jednak rzeczywiście zawsze jest tak, że naprawdę i przede wszystkim chodzi nam o przyjemność, czyli o to, aby czuć się dobrze? Nie można się zgodzić z tym, że człowiek zawsze jest nastawiony wyłącznie na osiąganie przyjemności – akcentuje Spaemann[36]. Wtedy bowiem nawet jakiś chorobowy stan, na przykład narkomania, byłby usprawiedliwiony. Zasada przyjemności jest, jak twierdził Siegmund Freud, ograniczana przez zasadę realności, to znaczy dążenie do zachowania siebie. Dlatego ludzie, według Spaemanna, zwykle bynajmniej nie pragną, by płacić życiem za osiąganie wysokiego stopnia przyjemności. Chcą nie tyle życia rozumianego jako maksymalizacja przyjemności, ile raczej w pełni sensownego, warunkującego samospełnienie, czyli prawdziwe szczęście.

Epikur swoją teorię opracował na podstawie obserwacji zwierząt i niemowląt. Owszem, istoty te kierują się wyłącznie zasadą przyjemności, ponieważ obiektywne cele (takie jak zachowanie istnienia i własnego, i całego gatunku) dla nich nie istnieją. Na przykład ptak, który czuje potrzebę zbudowania gniazda, nie musi myśleć o swoim potomstwie. Wszakże specyficznie ludzka radość jako oznaka

---

[30] Podobnie jak Spaemann hedonizm rozumie A. Szostek, skoro – jego zdaniem – w istocie stanowi on cel każdego działania w dążeniu do przyjemności, podstawowe źródło szczęścia i moralnego wartościowania. Por. A. Szostek, *Hedonizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 613.

[31] R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 25–28.

[32] Cenna jest przyjaźń, ale i ona, zdaniem Epikura, to tylko środek, gdyż celem jest zawsze i wyłącznie przyjemność.W. Tatarkiewicz*, Historia Filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 141.

[33] R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen,* s. 55.

[34] Tenże, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 22.

[35] Ibidem, s. 22.

[36] R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 27.

szczęścia – w odróżnieniu od stanów czysto fizycznej przyjemności – jest z istoty intencjonalna. Nie jest ona jedynie radością czymś spowodowaną, lecz radością z powodu czegoś. Radość ta jest najbardziej intensywna wówczas, gdy przedmiotem nie jest ona sama, lecz to, z powodu czego się radujemy. Zauważył to również Epikur. Jego zdaniem nieodłączną częścią szczęśliwego życia jest posiadanie oddanych przyjaciół. Nie potrafił sobie wyobrazić autentycznie spełnionego życia, jak pisze Spaemann[37], bez radości płynącej z przyjaźni. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że nie można mieć dobrych przyjaciół, jeśli samemu nie jest się dobrym przyjacielem. Dobrym przyjacielem jestem jednak tylko wtedy, gdy zależy mi na dobru mego przyjaciela, który nie jest dla mnie jedynie środkiem do mego dobrego samopoczucia. Zdaniem Epikura autentyczny przyjaciel musi być gotowy, aby w razie konieczności oddać życie za swoich przyjaciół[38]. Tylko bowiem autentyczna przyjaźń daje to, czego przyjaźń dać może: pełne szczęście. Dlatego mędrzec wybiera właśnie taki sposób życia, który warunkuje jego realizację.

Nieprzypadkowo zatem już u Epikura znajdujemy znane nam z Pisma Świętego powiedzenie: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu" (Dz 20,35)[39]. Również i w tym egoistycznym, jak podkreśla Spaemann, systemie[40] nie innej żąda się postawy niż ta, którą wyraża zdanie z Ewangelii według św. Jana: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15,13).

Hedonizm kryje w sobie wiele wewnętrznych sprzeczności. Jedną z najważniejszych odsłania kwestia przyjaźni jako niezastąpionego środka do szczęścia. Według hedonistów bowiem najwyższe szczęście osiąga się w bezinteresownym przyjaznym związku. Bezinteresowna wszakże przyjaźń dla zwolenników tej teorii nie istnieje[41]. Wszystkie zresztą epikurejskie przepisy oparte były na egoizmie[42]. Jak trafnie konstatuje Spaemann: „Konsekwentny hedonizm znosi więc sam siebie"[43]. Ostatecznie odkrywa intencjonalną obiektywną stronę szczęścia jako warunek strony subiektywnej: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je" (Łk 17,33). Jeśli hedonizm podpisuje się pod tym twierdzeniem, to nie jest już hedonizmem, a Epikur wiedział, że musi się z tym zgodzić. Jeśli zaś jest tak, to szczęśliwość nie może być równoznaczna z maksymalizacją przyjemności. Taki zresztą wniosek wyciągnęli z tej intuicji już Platon i Arystoteles – konkluduje niemiecki myśliciel[44].

---

[37] R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, Klett – Cotta, Stuttgart 2012, s. 255.

[38] Tenże, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 23.

[39] Ibidem, s. 24.

[40] R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen,* s. 59.

[41] Pismo R. Spaemanna doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018 r. Spaemann stwierdza w nim m.in.: „Ich habe gezeigt, dass für Hedonismus das höchste Glück in einer uneigennützigen Freundschaft liegt. Uneigennützige Freundschaft aber kann es für den Hedonisten nicht geben".

[42] W. Tatarkiewicz*, Historia Filozofii*, t. 1, s. 141.

[43] „Der konsequente Hedonismus hebt sich selbst auf". R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 23.

[44] Ibidem, s. 23–24.

ROZWAŻANIA SPEAMANNA O SZCZĘŚCIU

Życie realne a szczęście

Szczęście, wbrew temu, co twierdzą zwolennicy hedonizmu, różni się od subiektywnego doznawania przyjemności tym, że pozostaje w związku z rzeczywistością – akcentuje Spaemann[45]. Hebrajskie słowo *jadah*, użyte w Biblii m.in. na oznaczenie stosunku płciowego, oznacza poznanie: Adam poznał swoją żonę. Każdy kochający wie, o co chodzi. Wszak chwile najintensywniejszego szczęścia to z pewnością nie te, w których miłujące się osoby są zatopione w swych egoistycznych doznaniach i skoncentrowane na maksymalizowaniu przyjemności. Jak bardzo do pełnego pojęcia szczęścia przynależy doświadczenie rzeczywistości, możemy zilustrować ekstremalnym przykładem. Wyobraźmy sobie człowieka, który w sali intensywnej terapii został przymocowany do stołu. Do jego mózgu wprowadzono cienkie druty i przez przesyłane impulsy elektryczne wytwarzany jest w nim permanentny stan euforii, który uwidacznia się na jego twarzy. Lekarz zapewnia nas, że stan ten będzie trwał aż do śmierci pacjenta. Czy chcielibyśmy być na miejscu takiego człowieka, którym zawładnęło sztuczne, abstrakcyjne zadowolenie? Zwłaszcza gdy widzimy (z czego on sam nie zdaje sobie sprawy), że wszyscy ludzie śmieją się z niego[46]. Z pewnością nie zdecydowalibyśmy się na taki krok. Wszyscy wolimy raczej pozostać przy naszym przeciętnym życiu, złożonym z przyjemności i nieprzyjemności. Dlaczego nie chcemy takiej zamiany? Człowiek, o którym mowa, znajduje się poza rzeczywistością. Chociaż jego sen wypełniony jest, być może, mnóstwem nieprzeciętnie miłych ludzi, to nam milsi są ci przeciętni, ale realni. Jeśli idąc za propozycją Hare'a – zaznacza Spaemann – nazwiemy szczęściem stan człowieka, z którym gotowi bylibyśmy się zamienić, to ów przeżywający euforię człowiek nie jest szczęśliwy[47]. W istocie pragniemy takiego życia, które ma coś wspólnego z zaspokajaniem rzeczywistych celów, ze spotkaniami z rzeczywistymi ludźmi, mówiąc ogólnie – z doświadczeniem rzeczywistości, niezależnie od tego, czy jest ona przyjazna czy wroga. Nie jest zresztą tak, że rzeczywistość jest dla nas przede wszystkim czymś opornym i wrogim, a nam nie pozostaje nic innego niż dostosować się do niej. Jest ona bowiem zarazem czymś, czego nie chcielibyśmy za żadną cenę utracić. W rzeczywistym świecie ból i przyjemność są ze sobą zmieszane. Ból, jeśli nie jest nazbyt wielki, służy instynktowi samozachowawczemu, sygnalizując to, co zagraża życiu. Jean-Jacques Rousseau zalecał matkom, aby nie nachylały gałęzi, gdy ich dziecko wyciągnie rękę po jabłko, lecz aby dziecko podnosiły do gałęzi. Dziecko miało się uczyć, że rzeczom nie można rozkazywać, ale że sami musimy się ku nim poruszyć. Zdaniem Spaemanna powinniśmy zrozumieć, że jest tak nie tyle „niestety", ile „na szczęście"[48]. Jedynie bowiem w konfrontacji z rzeczywistością, która stawia nam opór, możemy rozwinąć nasze możliwości. Wszelka głębsza radość życia związana

[45] R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 33.

[46] Za: R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 91.

[47] R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993, s. 61.

[48] Tenże, *Moralische Grundbegriffe*, s. 34–35.

jest z rozwojem naszych sił i zdolności. Doświadczenie zatem rzeczywistości nie tylko nie jest przeszkodą w samospełnieniu, lecz raczej jego warunkiem i właściwą treścią – słusznie komentuje niemiecki myśliciel[49].

Dwuznaczność szczęścia

Zdaniem Spaemanna nie można się wypowiadać adekwatnie o problematyce szczęścia bez odróżnienia dwóch jego aspektów. Specyfika pierwszego z nich kryje się w sformułowaniu „być szczęśliwym", drugiego zaś w „mieć szczęście". „Mieć szczęście" to uznać, że jest ono darem, to spostrzegać uszczęśliwiające dobra (na przykład wiara w Boga, poznanie dobrej żony, możliwość realizacji swego powołania życiowego i wykonywania ulubionego zawodu) jako zrządzenia Opatrzności albo losu. „Bycie szczęśliwym" oznacza subiektywny stan zadowolenia z życia, doświadczania radości ze swej egzystencji i afirmację świata. Tymczasem można mieć szczęście i być nieszczęśliwym – konstatuje Spaemann[50]. Zostało się wprawdzie obdarowanym dobrami warunkującymi życie szczęśliwe, ale nie zauważa się i nie docenia tego faktu. Traktuje się to jako rzecz oczywistą i jednocześnie notorycznie faworyzuje coś innego. W takim wypadku, mimo że rzeczywiście ma się szczęście, to jednak jego perspektywa faktycznie nie może się urzeczywistnić i w konsekwencji musi spełznąć na niczym. Niestety, do tego dochodzi, ponieważ brakuje wdzięcznej świadomości otrzymanych darów[51]. I odwrotnie, można mieć pecha, ale być szczęśliwym[52]. Dzieje się tak, gdy potrafimy dziękować Bogu nawet wtedy, kiedy ponosimy porażkę[53]. Zasadniczo jednak istnieje nierozerwalny związek obu wskazanych tu aspektów. Możemy być szczęśliwi pod warunkiem, że mamy szczęście, a więc nigdy nie dotknęła nas poważna choroba, wzrastaliśmy w kochającej się rodzinie itd. Ten bowiem, kto ma wielkiego pecha, jak choćby to, że jest bardzo depresyjny, nie może czuć się szczęśliwy. Niemniej, według słusznego przeświadczenia Spaemanna, również życie człowieka, którego prześladują nieszczęścia, może się spełnić, jeżeli się im przeciwstawia mocą swego ducha[54].

Filozofowie greccy, stoicy i epikurejczycy, usiłowali uniezależnić bycie szczęśliwym od szczęścia, które się ma. Według nich zatem nie istnieje szczęście jako dar. Dobra kreujące naszą szczęśliwość zawdzięczamy sobie samym i swoim umiejętno-

[49] R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe,* s. 31–35.

[50] Tenże, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 15–16.

[51] Pismo R. Schönbergera doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018 r. Są ludzie, którym mimo że obiektywnie sprzyja fortuna i mają szczęście (np. zawarli małżeństwo z urodziwą żoną, pracują w ulubionym zawodzie, nie cierpią na żadną chorobę), to jednak go nie doceniają. Marzą za życiem innego rodzaju.

[52] Szczęściem w chorobie i cierpieniu staje się doświadczenie obecności Boga i radykalna przemiana życia.

[53] R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, Klett – Cotta, Stuttgart 2007, s. 223.

[54] Arystoteles*, Etyka Nikomachejska*, 1101 a, [w:], Idem, *Etyka Nikomachejska, Etyka Wielka, Etyka Eudemejska, O cnotach i wadach, Dzieła wszystkie* tom 5, przekłady, wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 96.

ściom w postaci życia cnotliwego (stoicy), odpowiedniej świadomości, pielęgnowanej cnoty i trafnego wyboru przyjemności (epikurejczycy).

Tomasz z Akwinu, akcentuje Spaemann, wskazał na jeszcze jeden znamienny problem. Zawsze istnieje możliwość choroby czy zaburzenia psychicznego. To odbiera człowiekowi zdolność do kontemplacji, w istotny sposób warunkującej bycie szczęśliwym[55]. (Wówczas filozoficzny projekt staje się do cna bezużyteczny). To potwierdza, że człowiek musi mieć szczęście, by mógł osiągnąć specyficzny stan szczęśliwości. Można, co prawda, abstrahować od dóbr zewnętrznych i dojść do prawdziwej niezależności od nich. Człowiek jednak nigdy nie jest niezależny od własnej wewnętrznej konstytucji. Biorąc to pod uwagę, musimy uznać, że istnieje związek obu tych stanów: „być szczęśliwym" i „mieć szczęście"**.** Spaemann podkreśla: „Tym samym dysponujemy ważkim argumentem przeciw stoikom i epikurejczykom, którzy nie chcieli przyjmować szczęścia jako daru"[56]. W rezultacie u tych filozofów konstatujemy jego zredukowane rozumienie. Ze szczęścia pozostało już tylko zadowolenie. Nie stanowi ono jednak jego ekwiwalentu – celnie zauważa Spaemann[57]. Zdaniem stoików w gruncie rzeczy my tylko tego pragniemy. Zadowolenie według nich jest czymś ostatecznym, ponieważ daje poczucie samowystarczalności. Tak oni, jak i epikurejczycy nie pozostawili zatem miejsca dla transcendentnej wdzięczności, która wypływa z uświadomienia sobie, że zostaliśmy obdarowani szczęściem. Człowiek, który jej nie doświadcza**,** płaci za to wysoką cenę, jako że może być tylko zadowolony. Jest on jednak pozbawiony radości. Nie jest on wprawdzie nieszczęśliwy, ale nie można też nazwać go kimś szczęśliwym – konkluduje niemiecki filozof[58].

Obiektywny wymiar szczęścia

Bardziej bójmy się złego życia niż śmierci – Bertold Brecht[59]

W rozważaniach Spaemanna trzy zasadnicze okoliczności wyznaczają perspektywę obiektywnego spełnienia się człowieka, czyli jego szczęśliwej egzystencji: miłość Boga, miłość życzliwości (*amor benevolentiae*) oraz dobro moralne **(**działanie cnotliwe). Miłość jest nie tylko wyrazem działania, ale przede wszystkim spełniania się w istnieniu bytu osobowego. Nie kochamy Boga dlatego, że wprowadza nas w stan błogiej satysfakcji, lecz dlatego, że jest dla nas obiektywną treścią szczęścia i jego istotą. W swej miłości do Niego wolni jesteśmy od zamiaru instrumentalizacji

---

[55] Według św. Tomasza w tym życiu można utracić szczęśliwość wskutek np. zapomnienia, choroby, zajęć, które niekiedy całkowicie odrywają człowieka od kontemplacji. Św. Tomasz z Akwinu*, Suma teologiczna* 9: *O Szczęściu*, zag. 5, art. 4, odp., przeł. F.W. Bednarski, Veritas, Londyn 1963, s. 105.

[56] *O dwuznaczności szczęścia, granicach dyskursu i wykroczeniu poza człowieczeństwo*. *Z Robertem Spaemannem rozmawia Stefan Huber*, „Znak" 2007, nr 621, s. 104.

[57] R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, s. 99.

[58] O dwuznaczności szczęścia, granicach dyskursu i wykroczeniu poza człowieczeństwo, s. 105.

[59] Za: R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 18.

Boskiego Bytu, gdyż Jej celem jest On sam**.** W tego rodzaju samotranscendencji miłości (przekraczaniu siebie) tkwi nasze spełnienie. Jest to działanie odpowiadające ludzkiej naturze. Potwierdza to św. Tomasz z Akwinu[60], zdaniem którego każdy człowiek kocha bardziej Boga niż siebie samego, podobnie jak część odnosi się z większą miłością do całości niż swego jestestwa[61].

Według Spaemanna tylko osoba ludzka może być radykalnie egoistyczna, będąc zdolną jednocześnie do bezinteresownej życzliwości. Tutaj zaznacza się szczególna rola naszej miłości do Boga. To właśnie ona uwalnia nas ze skłonności stawiania własnej osoby w centrum zainteresowania i odnoszenia wszystkiego do siebie. Koncentracja na sobie stanowi poważną przeszkodę w realizacji szczęścia. Całkowite wyrzeczenie się egoizmu nie jest samowyrzeczeniem się osoby, lecz właściwym jej samourzeczywistnieniem[62]. Jak podkreśla Spaemann: ojciec Maksymilian Kolbe, gdy ofiarował swoje życie za bliźniego, nie unicestwił się, lecz urzeczywistnił swą osobę w najwyższej mierze.

Spaemann w duchu tradycji chrześcijańskiej łączy zatem szczęście z *amor benevolentiae*, czyli z miłością życzliwości. Świadczy ona o tym, że człowiek przekracza sam siebie (zwłaszcza wtedy, gdy otwiera się na miłość Boga i czyni ją motywem swego postępowania). Mówiąc językiem Ewangelii potrafi cieszyć się z tymi, którzy się cieszą i płakać z tymi, którzy płaczą. Taką postawą właśnie budzi się do rzeczywistości. Staje się ona dla niego naprawdę (faktycznie) rzeczywista. To jest nic innego niż miłość, *amor benevolentiae*. W takiej miłości zostaje zniesione przeciwieństwo, o jakim mówił Kant, między chceniem, a powinnością[63]. W rezultacie chcę tego, co powinienem (i otrzymuję to, czego chcę). Inaczej mówiąc, to, co powinienem bardzo chcę, ponieważ kocham. To warunkuje moje szczęście**.** W tego rodzaju miłości szczęście jest doskonałe przez to, że pozwala zachować dystans w stosunku do siebie i zapewnić wolność oraz otwartość na prawdziwe dobro. Czy takie szczęście jest utopią? Można byłoby tak sądzić najwyżej w tym sensie, że rzadko jesteśmy w pełni uważni i rzadko mamy to szczęście, by odkryć, iż życie żyje za sprawą miłości i że żyjąc już każdy z nas ma szczęście – akcentuje Spaemann[64].

---

[60] Według Tomasza z Akwinu miłość Boga odpowiada naturze (istocie) człowieka, ponieważ ją udoskonala. Natomiast miłość grzechu nie odpowiada naszej naturze, gdyż ją osłabia i psuje. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, s. 222.

[61] Spaemann, *Antinomien der Liebe*, [w:] *idem*, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze* II, Klett – Cotta, Stuttgart 2011, s. 18–19.

[62] Idem, *Osoby,* s. 248 – 249.

[63] Dobro moralne, zdaniem Kanta, nie jest tym, co każdy sam z siebie chce, lecz tym, co każdy powinien czynić. Jak jednak celnie zauważa Spaemann: „Jeśli to, co powinienem nie ma nic wspólnego z tym o co mi chodzi w życiu, wówczas przestaje mnie to obchodzić. Mogę zawsze powiedzieć: dlaczego powinienem?". A jeśli ktoś próbuje mi to wyjaśnić, wówczas mogę odpowiedzieć: „Ale dlaczego powinienem chcieć tego, co powinienem? Wcale tego nie chcę". Odpowiedzieć: „powinieneś" nie wystarcza. R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 20–21.

[64] Ibidem, s. 32–33.

W myśl klasycznej doktryny (Arystoteles, Tomasz z Akwinu) szczęście jest dziełem moralności i życia cnotliwego[65], czyli realizowania dobra[66] oraz doskonalenia się, stawania się coraz lepszym i pełniejszym człowiekiem. Jak sądził Arystoteles, szczęście jest już obecne w tego rodzaju zmaganiach duchowych[67]. Z powyższego tytułu każdy z nas może się spełnić jako człowiek i osoba, czyli stać się obiektywnie szczęśliwy. Deficyt, który wyraża się w nieposiadaniu pewnych dóbr sprzyjających poczuciu bycia szczęśliwym (na przykład brak zdrowia, środków materialnych, urody, odbywanie kary w więzieniu) nie może być przeszkodą[68]. Zakłada to jednak, że czynimy to, co powinniśmy czynić, czyli mężnie przeciwstawić się przeciwnościom losu[69]. Dzielne ich pokonywanie to nic innego niż postępowanie cnotliwe i moralnie dobre. Służy ono urzeczywistnianiu się nas jako osób i uszczęśliwia. Staje się tu zrozumiałe, dlaczego każda cnota – według Spaemanna – to element szczęśliwego życia[70]. Do szczęścia dojrzewa się bowiem, przez trud i wysiłek moralny[71]. Moralność zatem to kwintesencja tego, co czyni nas szczęśliwymi[72].

Szczęście i poczucie bezpieczeństwa

W tym miejscu rozważań podkreślić najpierw trzeba, iż nie wypływają one bezpośrednio z dociekań Spaemanna. Niemniej przedstawiona w artykule problematyka prowokuje do krótkiej chociaż wypowiedzi na temat bezpieczeństwa. Spaemann nie wyraża się o nim *explicite*. Zostanie tu uwzględniony (a raczej tylko zasygnalizowany) przede wszystkim jego aspekt subiektywny w postaci osobistego poczucia bezpieczeństwa lub jego braku. Na gruncie teorii klasycznej (Arystoteles, Platon) doświadczenie tak rozumianego bezpieczeństwa pozostaje w bezpośrednim związku ze szczęściem oraz dobrem i złem moralnym. Zło moralne nie może zapewnić człowiekowi ani szczęścia, ani bezpieczeństwa. Odwrotnie dzieje się za sprawą otwarcia się na dobro moralne, gdyż taka postawa może dać nam zarówno szczęście, jak i poczucie bezpiecznej egzystencji. Inaczej mówiąc, ten, kto nie żyje moralnie dobrze i cnotliwie, nie zabiega o harmonijne, przyjazne relacje z otoczeniem i narusza normy, nie tylko nie może żyć szczęśliwie, ale pod znakiem zapytania stoi również bezpieczeństwo tak jego, jak i otoczenia.

---

[65] Według królewieckiego myśliciela moralność i cnota nie warunkują naszego szczęścia, lecz tylko sprawiają, że na nie zasługujemy. R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 19.

[66] Realizowania tego, co jest dobre dla mnie jako człowieka.

[67] R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, 18–19. Za: K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 62.

[68] Mimo, iż nie mam szczęścia, jestem szczęśliwy, bo zrobiłem to, co do mnie należało i niestrudzenie czynię to, co sprawia, że dojrzewam do pełni człowieczeństwa.

[69] W takim duchu wypowiada się Tomasz z Akwinu: „Zewnętrzne zmiany mogą wstrząsnąć szczęśliwością, ale nie potrafią całkowicie jej usunąć, gdyż samo chwalebne pokonywanie przeciwności pozostaje działaniem cnoty". Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 9*: *O szczęściu*, art. 4, odp. s. 106.

[70] R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 18.

[71] K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 62.

[72] R. Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, s. 18.

Platon postawił ten problem w formie pytania: czy wielki król perski mógł być szczęśliwy? Król okazał się despotą, który był gotów posunąć się do najgorszych aktów i decyzji, nie zważając na dobro innych ludzi. Oczywiście nie żył on w zgodzie ze samym sobą, skoro w ten sposób postępował. Król nie tylko nie okazywał empatii podwładnym, ale i całym swoim postępowaniem dowodził, jak bardzo obojętne są mu ich los i sytuacja życiowa. Tymczasem według Platona dla skończonej istoty ludzkiej właściwe jest wchodzenie w bliskie wzajemne relacje, a to oznacza nic innego jak posiadanie przyjaciół. Ponieważ monarcha ten nie potrafił się na to zdobyć, problemem stał się jego bezpieczny żywot. Musiał on żyć w ustawicznym lęku nawet przed swoją strażą pałacową. Przeciwstawny motyw znajdujemy w szwabskiej pieśni *Preisend mit viel schönen Reden* („Sławiąc wieloma pięknymi przemówieniami"). Hrabia Eberhard, z charakterystyczną brodą, jest sławiony jako najszczęśliwszy spośród wszystkich książąt i z tego też powodu jego żywot upływa bezpiecznie. Wykazuje on jednak troskę i zrozumienie dla każdego ze swych poddanych.

Z hedonistyczną teorią szczęścia wiąże się natomiast zagrożenie ludzkiego dobra. Nie zapewnia ona i nie warunkuje kontaktu człowieka z rzeczywistością, jego samospełnienia się, czyli szczęścia, działania stosownie do natury i jej celu. Na gruncie hedonizmu, uznającego przyjemność za najwyższą normę, można uzasadnić działania najbardziej niszczące – samobójstwo, eutanazję, narkomanię, a nawet morderstwo dla własnej satysfakcji. Teoria ta zatem absolutnie nie może być uważana za podstawę naszej bezpiecznej egzystencji.

Dlaczego jednak także stoicka wizja szczęścia ujawnia zagrożenia *bonum* człowieka? Jawi się przecież jako próba zapewnienia równowagi ducha w obliczu niepewnego ludzkiego losu. Wszystkiego bowiem należy się spodziewać na tym świecie – zarówno rzeczy dobrych, jak i złych. Dlatego powinniśmy uniezależnić się od nich wewnętrznie, czyli nie przywiązywać się ani do szczęścia, ani do niepowodzeń[73]. Stoicki ideał autarkii stwarza jednak poważne zagrożenie samospełnienia się człowieka. Ideał ten bowiem naznaczony jest wieloma sprzecznościami i w dużej mierze oderwany jest od rzeczywistości, akcentując znaczenie niewzruszoności, apatii, a nie miłości i bliskich relacji z ludźmi oraz trwania w stanie zadowolenia z egzystencji za wszelką cenę (w tym także akceptacja samobójstwa w razie silnego bólu fizycznego).

Przy rozpatrywaniu problematyki bezpieczeństwa w kontekście szczęścia trzeba jednocześnie pamiętać, że perspektywa życia szczęśliwego nigdy nie zamyka się przed nami i stoi otworem również w sytuacji zagrożenia oraz niepewności własnego jutra[74].

---

[73] W. Rechlewicz, *Elementy filozofii bezpieczeństwa, Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityk*i, Difin, Warszawa 2012, s. 99–100.

[74] Zdaniem Spaemanna pokazała to swoją postawą Róża Luksemburg. W skrajnie trudnych i niesprzyjających warunkach egzystencjalnych, na skutek pobytu w więzieniu, przekonująco argumentuje, dlaczego i tu znajduje powody, by uważać się za osobę głęboko szczęśliwą i radosną. „Leżę tu sobie w cichości sama, wielokroć owinięta w te czarne sukna ciemności, nuda, zniewolenie zimy… I przy tym kołacze moje serce za sprawą niepojętej, nieznanej wewnętrznej radości. Za R. Spaemann, *Über den Mut zur Erziehung*, w: Ibidem, *Grenzen. Zur ethische Dimension des Handelns*, Klett – – Cotta, Stuttgart 2001, s. 496.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc te rozważania warto jeszcze podkreślić dwie kwestie: pierwsza dotyczy ich zawartości. W artykule zaprezentowano zasadniczo stanowisko R. Spaemanna na dwa tematy. Jeden ujmuje jego analizy doniosłych w dziejach myśli ludzkiej wizji życia szczęśliwego: platońskiej, arystotelesowskiej, stoickiej i hedonistycznej wraz z krytycznym komentarzem wybitnego filozofa do nurtów etycznych, reprezentowanych przez Senekę i Epikura. Drugi temat tych rozważań pozwala bliżej poznać pojmowanie szczęścia przez Spaemanna. Według niego ma ono obiektywny charakter i oznacza doświadczenie rzeczywistości. Myśliciel ten ukazuje też dwuznaczność tego pojęcia.

Druga kwestia godna wyakcentowania w zakończeniu artykułu wiąże się z zagadnieniem dalszych badań myśli spaemannowskiej w zakresie szczęścia. Jak już zaznaczono, autor artykułu nie rości sobie, by jego analizy uznać za komplementarny opis bogactwa i różnorodności wątków tej problematyki, którą niemiecki myśliciel zawarł w wielu swych znakomitych pracach. W rzeczywistości stanowią one zaledwie mały ich fragment. Dlatego wskazane są dalsze badania na tym pasjonującym odcinku refleksji filozoficznej, wnikliwie podejmowanej przez jednego z najbardziej cenionych współczesnych filozofów z ojczyzny Wolfganga Goethego. Powinny one skoncentrować się na przedstawieniu zagadnienia szczęścia w trzech kontekstach: nauki o cnotach (wyjaśnieniu, czy szczęście jest nagrodą za życie cnotliwe, czy też jest identyczne z tym życiem) oraz tematyce teleologii (celowości) i życzliwości[75].

KLASYCZNA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA: UJĘCIE ROBERTA SPAEMANNA

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono wybrane elementy klasycznej koncepcji szczęścia w twórczości Roberta Spaemanna. Przytoczono rozumienie życia szczęśliwego (jego dwuznacznego, a zarazem obiektywnego wymiaru i ścisłego związku z rzeczywistością) i interpretację kluczowych wizji tegoż życia – platońskiej i arystotelesowskiej oraz stoickiej i hedonistycznej. Do tych dwóch ostatnich wybitny filozof odniósł się krytycznie, wykazując ich sprzeczność i oderwanie od rzeczywistości. Spaemann również polemicznie ustosunkował się do kantowskiej koncepcji szczęścia. Nie rozwijał on jednak w swych rozważaniach problematyki bezpieczeństwa. Dlatego w artykule podjęto próbę wykazania, w jakiej mierze i w jakim sensie ta problematyka rysuje się i odsłania na gruncie teorii szczęścia. Ponadto poruszono kwestię obiektywnego wymiaru szczęścia, gdyż Spaemann wyartykułował ją zaledwie

[75] Pogląd autora artykułu podziela jeden z najwybitniejszych uczniów Spaemanna, kierownik katedry historii filozofii na uniwersytecie w Regensburgu prof. dr hab. Rolf Schönberger. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Schönbergerem w czerwcu 2018 r.

implicite. W zakończeniu wskazano konkretne obszary dalszych badań nad problematyką szczęścia w pracach tego filozofa.

THE CLASSICAL CONCEPTION OF HAPPINESS: ROBERT SPAEMANN'S PERSPECTIVE

SUMMARY

The article addresses selected elements of the classical conception of happiness in the work of Robert Spaemann. It presents his understanding of a happy life (its ambiguous yet objective dimension and a close connection with reality) and his interpretation of crucial visions of such a life presented by Plato, Aristotle, as well as the representatives of the Stoicism and Hedonism. The latter two are critically appraised by the eminent philosopher, since he claims they are contradictory and removed from reality. Spaemann also shows his polemical attitude towards Kant's conception of happiness, but he does not elaborate on the subject of security. Therefore, the article seeks to demonstrate to what degree and in what sense these issues can viewed from the perspective of theories of happiness. Also, the question of the objective dimension of happiness is elucidated since Spaemann articulated that barely implicitly. In the conclusion, specific areas of further research on the subject of happiness in the works of this philosopher were indicated.

DAS KLASSISCHE KONZEPT DES GLÜCKS VON ROBERT SPAEMANN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel präsentiert ausgewählte Elemente des klassischen Glücksbegriffs im Werk von Robert Spaemann. Angeführt wurden das Verständnis eines glücklichen Lebens (seine zweideutige und zugleich objektive Dimension und eine enge Beziehung zur Realität) und die Interpretation von Schlüsselvisionen dieses Lebens: platonischer und aristotelischer sowie stoischer und hedonistischer Vision. Der herausragende Philosoph befasste sich kritisch mit den beiden letzteren und zeigte ihre Widersprüchlichkeit sowie Realitätsferne. Spaemann äußerte sich auch polemisch zum Kantischen Glücksbegriff. In seinen Überlegungen erörterte er jedoch keine Problematik der Geborgenheit. Daher versucht der Artikel zu zeigen, in welch einem Ausmaß und in welch einem Sinne dieses Problem in Bezug auf Glückstheorie betrachtet werden kann. Darüber hinaus wurde die Frage der objektiven Dimension des Glücks aufgeworfen, weil Spaemann sie nur implizit artikulierte. In der Schlussfolgerung wurde auf bestimmte Bereiche der weiteren Forschung zum Thema Glück in den Werken dieses Philosophen hingedeutet.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [w:] Idem, *Etyka Nikomachejska, Etyka Wielka, Etyka Eudemejska, O cnotach i wadach*, Dzieła wszystkie tom 5, przekłady, wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

Höffe, O., *Immanuel Kant*, przełożył A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

O dwuznaczności szczęścia, granicach dyskursu i wykroczeniu poza człowieczeństwo. *Z Robertem Spaemannem rozmawia S. Huber*, „Znak" 2007, nr 621.

Pańpuch Z.*, Polis*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8 Pap – Sc, red. A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zamojska, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

Pieper J., *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München 1972.

Platon, *Fedon*, [w:] Idem, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, przełożył oraz wstępami i objaśn. opatrzył W. Witwicki, posłowie napisał M.A. Wesoły, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

Rechlewicz W. *Elementy filozofii bezpieczeństwa, Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityk*i, Difin, Warszawa 2012.

Schönberger R., Pismo doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018.

Spaemann R.*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, [w:] Idem, *Philosophische Essays*, Philipp Reclam Stuttgart 1994.

Spaemann R., *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett – Cotta, Stuttgart 1993.

Spaemann R., *Das unsterbliche Gerüch*t, Klett – Cotta, Stuttgart 2007.

Spaemann R., *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze II,* Klett – Cotta, Stuttgart 2011.

Spaemann R., *Über Gott und die Welt*, Klett – Cotta, Stuttgart 2012.

Spaemann R,, *Dwuznaczność szczęścia*, [w:] Idem, *Granice*, przełożył J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Spaemann R., Pismo doręczone autorowi artykułu w kwietniu 2018 r.

Szostek A.,, *Hedonizm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Towarzystwo Naukowe KUL 1993.

Tatarkiewicz W.*, Historia Filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 9: *O Szczęściu*, przeł. F.W. Bednarski, Veritas, Londyn 1963.

Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999..

Feliks TOMASZEWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

TEOLOGIA A LITERATURA. JAN PAWEŁ II A GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI[1]

Słowa kluczowe: teologia, literatura, papież, kapłan, kapłaństwo, świętość, męczeństwo

Keys words: theology, literature, Pope, priest, priesthood, holiness, martyrdom

Schlüsselworte: Theologie, Literatur, Papst, Priester, Priestertum, Heiligkeit, Märtyrertum

KAPŁAN KAPŁANÓW

Urodzony 18 maja 1920 roku w Wadowicach Karol Józef Wojtyła – wspomnijmy jego słabość do kremówek, do aktorstwa, do spływów kajakowych i do wycieczek w góry – był duszpasterzem i myślicielem, był świetnym kaznodzieją i uznanym literatem, był personalistą, był neotomistą o zabarwieniu fenomenologicznym, był – przeniknięty antropocentryzmem metodologicznym – rozumiejącym miłośnikiem poglądów św. Jana od Krzyża, a wyznawana przez niego antropologia uzyskała epitet „chrystologiczna". W dniu 16 października 1978 roku został wybrany na papieża i przybrał imię Jana Pawła II[2]. Dnia 22 października 1978 roku – w czasie inauguracji pontyfikatu – powiedział: „Non abbiate paura". „Nie lękajcie się"[3]. Jan Paweł II był pierwszym od 455 lat (pontyfikat Hadriana VI) papieżem niebędącym Włochem, był pierwszym papieżem Polakiem, był drugim – po wybranym w roku

* Prof. UG dr hab. Feliks Tomaszewski – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego; zainteresowania naukowe: współczesne piśmiennictwo autobiograficzne i biograficzne, literatura współczesna (poezja), metodyka nauczania literatury.

[1] Praca jest fragmentem przygotowywanej większej rozprawy o obecności postaci i myśli Jana Pawła II w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego.

[2] Wybrzeżowa prasa poinformowała o wyborze Karola Wojtyły na papieża już 17 października. Artykuł opatrzony był zdjęciem i krótką informacją biograficzną – Zob.: *Kardynał K. Wojtyła – wybrany głową Kościoła rzymskokatolickiego*. W 236. numerze „Dziennik Bałtycki" 1978 nr 236, s. 1 (z dnia 17 października 1978).

[3] Zob.: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyb. oprac. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 12–13.

1846 Piusie IX – najmłodszym papieżem[4]. Dnia 13 maja 1981, w czasie audiencji generalnej na placu świętego Piotra w Watykanie, usiłowano papieża zabić[5].

Jan Paweł II – jak za Juliuszem Słowackim sam często mawiał – „słowiański papież", był niestrudzonym, pogodnym pielgrzymem (odwiedził prawie 130 krajów), był przyjacielem dzieci i młodzieży, był inicjatorem Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, był – także niestrudzonym – propagatorem ekumenizmu. Był pierwszym papieżem, który był w kolebce ruskiego chrześcijaństwa (Kijów)[6], który odwiedził Wielką Synagogę w Rzymie, który modlił się pod Ścianą Płaczu, który ucałował *Koran*, który spotkał się z duchowym przywódcą islamskim, który wszedł i modlił się w meczecie. Był tym, który w czasie I pielgrzymki do Polski (*Raduj się, Matko Polsko*) – rozpoczęła się 2 czerwca 1979 roku[7] – powiedział: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!"[8].

Jan Paweł II wydał 14 encyklik, napisał 42 listy apostolskie i 14 adhortacji apostolskich, ale opublikował także – wymieniam tylko niektóre tytuły – poetycki poemat zatytułowany *Tryptyk rzymski* (Kraków 2003) i nagrał płytę *Abbà pater*, napisał sztukę teatralną *Brat naszego Boga* i był autorem filozoficznego dzieła *Osoba i czyn*. Pontyfikat Jana Pawła II trwał od 16 października 1978 roku do 2 kwietnia

[4] Zob. chociażby: *Jan Paweł II. Autobiografia*, wyb. i oprac. J. Kiliańczyk-Zięba, Kraków 2014; J. Poniewierski, *Pontyfikat 25 lat*, Kraków 2003; Tad Szulc, *Jan Paweł II Papież nieśmiertelny*, przeł. M. Wroczyński, Z. Uhrynowska-Hanasz, Warszawa 2005.

[5] W lokalnej prasie zrelacjonowano przebieg wydarzeń na placu św. Piotra w Rzymie z 13 maja 1981 roku, opisano przebieg operacji w klinice im. Agostino Gemelli oraz zamieszczono depeszę „przywódców polskich do Jana Pawła II". Warto przytoczyć jej krótką treść: „Wieść o zbrodniczym zamachu na życie Waszej Świątobliwości głęboko poruszyła nasz naród i władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. W tej ciężkiej chwili ślemy z ojczystego kraju Waszej Świątobliwości życzenia szybkiego powrotu do sił niezbędnych dla pełnienia posłannictwa w służbie humanistycznych idei pokoju i dobra ludzkości". Depeszę podpisali Stanisław Kania – wtedy I sekretarz Komitetu Centralnego PZPR, Henryk Jabłoński – wtedy przewodniczący Rady Państwa, Wojciech Jaruzelski – wtedy minister obrony narodowej i prezes Rady Ministrów (w nocy z 12 na 13 grudnia tego roku stanie na czele WRON) – Zob.: *Zamach na papieża*, „Dziennik Bałtycki" 1981 nr 95, s. 1–2 (z 14 maja 1981).

[6] Zob.: B. Cywiński, *W kolebce ruskiego chrześcijaństwa*, „Rzeczpospolita" 2001 nr 151, s. D 3 (dodatek „+ PLUS – MINUS" z dnia 1 lipca 2001 roku).

[7] Zob.: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, oprac. J. Poniewierski, Kraków 2012. Papieską pielgrzymkę – usiłując przesterować ideologicznie to wydarzenie – odnotowała ogólnopolska i lokalna prasa. W „Dzienniku Bałtyckim" pojawił się komunikat PAP, w którym – między innymi – pisano: „Jutro, 2 bm., przybywa, do Polski z wizytą-pielgrzymką papież Jan Paweł II. Wizyta Polaka, piastującego najwyższą godność w Kościele, oczekiwana jest z serdecznością zarówno przez władze, jak i społeczeństwo. Szczególnej wymowy nabiera fakt, że papież przybywa do ojczyzny, kiedy obchodzimy 35-lecie narodzin Polski Ludowej, w czasie poprzedzającym też inną znamienną rocznicę w dziejach naszego narodu – 40 rocznicę napadu Niemiec hitlerowskich na Polskę" – *Do Polski przybywa papież Jan Paweł II*, „Dziennik Bałtycki" 1979 nr 122, s. 1 (z dnia 1–3 czerwca 1979 roku). Ale zakulisowe rozgrywki miały zupełnie inny charakter: „Chcąc nie chcąc – pisze Bartłomiej Noszczak – Gierek musiał się zgodzić na pielgrzymkę. Ale najpierw zaczęła się żmudna rozgrywka między Warszawą (i Moskwą) a Watykanem – o termin pielgrzymki: czy w roku 1979, czy „na święte nigdy"" – B. Noszczak, *Głowa biskupa i terroryści*, „Tygodnik Powszechny" 2009 nr 20, s. 22 (z 17 maja 2009 roku [dodatek: „Karol Wojtyła. Komunizm i wolność"]).

[8] Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. na placu Zwycięstwa. Warszawa – 2 czerwca 1979*, „Znak" 1979 nr 7–8, s. 648.

roku 2005. ***Santo subito*** – to były mocne słowa skandowane na placu św. Piotra[9]. Dnia 17 kwietnia 2014 roku Jan Paweł II – wspólnie z Janem XXIII – został kanonizowany.

GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI O KAPŁANACH, KAPŁAŃSTWIE I ŚWIĘTOŚCI

Urodzony 20 maja 1919 roku w Kielcach[10] Gustaw Herling-Grudziński – wspomnijmy jego słabość do wędkowania, do starych ksiąg i kronik, do małych („na miarę człowieka") miast, do pisarstwa Stefana Żeromskiego i do dawnego malarstwa – był polskim pisarzem mieszkającym w Neapolu, był przenikliwym krytykiem literackim i „głębokim" eseistą, był gorącym dziennikarzem, bacznym obserwatorem przesileń w świecie polityki, był także miłośnikiem – prawdziwych lub wyimaginowanych – podróży. Aresztowany przez NKWD poznał wiele sowieckich więzień, a w końcu trafił do leżącego pod kołem podbiegunowym łagru Jercewo (przepustkę do wolności dała mu desperacka głodówka). Jako żołnierz 2 Korpusu gen. Władysława Andersa Herling-Grudziński brał udział w bitwie o Monte Cassino – jego bitewne poczynania odnotował w swoim dziele Melchior Wańkowicz – a później uczestniczył w kampanii włoskiej. Polska Rzeczpospolita Ludowa wy-

[9] W roku 2005 – w innej już Wybrzeżowej prasie – można było przeczytać: „10 000 osób zebrało się wczoraj na Placu świętego Piotra. Ludzie modlili się w skupieniu o zdrowie dla papieża, kierując oczy w stronę zamkniętego okna na trzecim piętrze Pałacu Apostolskiego. Pielgrzymi i turyści zaczęli gromadzić się na placu świętego Piotra już w czwartek w nocy, kiedy stan Jana Pawła II pogorszył się. Wierni przybywali przez całe piątkowe przedpołudnie. Policja przewiduje, że do Watykanu przez najbliższych kilka dni przyjadą setki tysięcy wiernych" – „Głos Pomorza" 2005 nr 77, s. 2 (wydanie słupskie z dnia 2–3 kwietnia 2005 roku); „Wczoraj Papieża żegnali Polacy. We mszy żałobnej w intencji Jana Pawła II, która odbyła się na pl. Piłsudskiego w Warszawie uczestniczyło ponad 300 tysięcy wiernych, w tym najwyższe władze państwowe" – J. Cegła, *Czekając na testament*, „Głos Pomorza" 2005 nr 80, s. 1 (wydanie słupskie z dnia 6 kwietnia 2005 roku); „Stolica Włoch pęka w szwach. Centrum miasta jest praktycznie sparaliżowane, na ulicach panuje komunikacyjny chaos. Ludzie śpią pod gołym niebem, bo miejsc w hotelach i schroniskach nie ma nie tylko w Rzymie, ale również w okolicach. Szacuje się, że w największych w dziejach świata uroczystościach pogrzebowych wziąć może nawet pięć milionów pielgrzymów z całego świata, w tym milion z Polski" – J. Cegła, *Żegnamy Cię Janie Pawle Wielki*, „Głos Pomorza" 2005 nr 81, s. 1 (wydanie słupskie z dnia 7–8 kwietnia 2005 roku); „Ludzie wznosili okrzyki: «Teraz Święty», czuło się przemożne pragnienie zebranych, żeby jak najszybciej nadeszła chwila kanonizacji Ojca Świętego. Może to nie jest poprawne teologicznie, ale powiem szczerze co czułem: wierni modlili się już nie tyle za duszę Jana Pawła II, ile do niego samego, jako przyszłego Świętego" – (ogon), *Tej atmosfery nie da się opisać słowami…*, „Głos Pomorza" 2005 nr 82, s. 3 (refleksja Kazimierza Klawczyńskiego – sekretarz biskupa Kazimierza Nycza [wydanie słupskie z dnia 9–10 kwietnia 2005 roku]).

[10] Taką informację podawali – zresztą za Herlingiem-Grudzińskim – zarówno Włodzimierz Bolecki jak i Zdzisław Kudelski – Zob.: W. Bolecki, *Ciemny Staw. Trzy szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Warszawa 1991, s. 9; Z. Kudelski, *Studia o Herlingu-Grudzińskim. Twórczość – recepcja – biografia*, Lublin 1998, s. 287; W metryce Herlinga-Grudzińskiego zawarta jest jednak informacja, że pisarz urodził się w leżących w województwie kieleckim Skrzelczycach w gminie Szczecno – Zob.: I. Furnal, *Skrzelczyce czy Kielce? Zagadka Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Teraz" 2009 nr 5, s. 3–5.

parła się Herlinga-Grudzińskiego, on sam został objęty zakazem publikacji, gorliwi cenzorzy usuwali wszystkie informacje o nim z wszystkich publikacji a jego nazwisko zawisło na symbolicznym drzewie zdrajców ojczyzny. Dopiero w 1988 roku poznańskie wydawnictwo dominikanów „W Drodze" wydało zbiór jego opowiadań zatytułowany *Wieża i inne opowiadania.* Także w roku 1988 wydawnictwo „Czytelnik" opublikował *Inny Świat* – rzecz bez precedensu mówiącą o warunkach życia w sowieckich łagrach. Był – metaforycznie mówiąc – trędowatym zarówno dla władz PRL-u jak i dla establishmentu słonecznej, boskiej Italii. Najważniejszym dziełem jego życia (*opus vite*, *opus magnum*) jest – tworzony od 1971 roku aż do śmierci – *Dziennik pisany nocą.*

Bohaterami dziennikowych zapisów i tekstów sensu stricto literackich Gustawa Herlinga-Grudzińskiego wielokrotnie są większe lub mniejsze aglomeracje miejskie, obiekty użyteczności publicznej, „całkowicie zanurzone w rzeczywistości"[11] – zapoznane lub powszechnie podziwiane – dzieła sztuki, budowle i obiekty sakralne, potoczne opowieści i biblijne historie, przekazy prasowe lub zapisy apokryficzne, ale bohaterem pierwszoplanowym w pisarstwie tego nocnego neapolitańskiego marka zawsze jest Człowiek i jego relacje ze światem oraz z innymi ludźmi, jest walka z wydrążającymi Człowieka słabościami i to zarówno słabościami ciała, jak i słabościami ducha. Niekiedy Herling-Grudziński przygląda się erupcjom jednostkowym, niekiedy obiektem jego zainteresowania stają się erupcje zbiorowe. Fascynująca – z elementami kryminalnymi – jest jego opowieść odsłaniająca tajemnice wykonanej ze srebra szkatułki (*Srebrna szkatułka*), równie fascynujące są jego „medalierskie" opowieści o włoskich miastach (*Sześć medalionów*). Przejmująco relacjonuje Herling-Grudziński ostatnie dni Fryderyka Nietzschego w opowiadaniu pod znaczącym tytułem *Gasnący Antychryst*, wnikliwie i z empatią przygląda się relacji pomiędzy Abrahamem i Izaakiem w opowiadaniu zatytułowanym *Ofiarowanie*, ale równie przejmująco brzmi jego opowieść o ruchach średniowiecznych pokutników – *disciplinati* – w opowiadaniu zatytułowanym *Drugie Przyjście*.

W nie-dziennikowych tekstach i dziennikowych zapiskach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego napotkamy wiele – mniej lub bardziej rozbudowanych, krytycznych albo apologetycznych – wzmianek o instytucjonalnych – prawdziwych lub wymyślonych – przedstawicielach różnych religii. W napisanym w gorączkowym uniesieniu *Innym Świecie* odnajdziemy sąsiadujące wzmianki – wolno je potraktować jako wartościujące mikroportrety – które przybliżają postaci księdza i rabina. Narrator-bohater wspominając realia sowieckich więzień wyznaje: „ledwie umilkła u drzwi kołatka poranna zwiastująca pobudkę, a do celi wjeżdżał kocioł gorącego odwaru z ziela i kosz z dziennymi racjami chleba, nasza skłonność do rozmów osiągała punkt szczytowy; chcieliśmy «przegadać» chleb do obiadu. Katolicy zbierali się wokół ascetycznego księdza, Żydzi obsiadali opodal rabina wojskowego o rybich ślepiach i fałdach skóry zwisających z dawnego brzucha, ludzie prości opowiadali sobie sny i wspominali dawne życie, a ludzie inteligentni zbierali niedopałki na

[11] Zob.: Z. Mańkowski, *Widzieć prawdę. Józefa Czapskiego filozofia twórczej egzystencji*, Gdańsk 2005, s. 213.

wspólnego papierosa”[12]. Te szczątkowe charakterystyki więcej mówią o ludzkiej potrzebie wspólnoty i drzemiącej w osobach duchownych mocy skupiania, niż o przywołanych reprezentantach konkretnych religii. Wydaje się, że zarówno ascetyczność katolickiego księdza, jak i zupełna nie ascetyczność rabina mają charakter kulturowych stereotypów, ale stopień „neutralności” obu opisów jest różny. Podkreślenie ascetyczności postaci katolickiego księdza przywołuje potoczne rozumienie praktyk religijnych – ograniczanie potrzeb życiowych, dość surową dyscyplinę wewnętrzną, umartwianie się. Celem jest duchowa, wewnętrzna doskonałość, albo/i zbawienie duszy. Podkreślanie drastyczności fizycznej przemiany rabina wskazuje przede wszystkim na gwałtowność tego procesu, ale jednocześnie – nie wiem, czy nie czerpiąc również z potocznego stereotypu – przywołuje figurę sybarytyzmu. W tym fragmencie *Innego Świata* postawione obok siebie zostają wyrzeczenie się i korzystanie z życia, umartwianie się i życie w luksusach, praktyka ascetyczna i zamiłowanie do jadła. Trudno powiedzieć, po czyjej stronie stoi sympatia narratora-bohatera, ale wydaje się, że włączony do opisu rabina epitet „rybie ślepia”, mało ma wspólnego zarówno z pięknem, jak i z sympatią. Dodajmy także, że narrator-bohater *Innego Świata* jest spolonizowanym Żydem, który – przynajmniej w przywołanym fragmencie – sytuuje się poza jedną i poza drugą wspólnotą[13]. Wydaje się, że nieco światła na taką postawę narratora-bohatera *Innego Świata* mogłaby rzucić ówczesna religijna konwersja Herlinga-Grudzińskiego.

Warto wspomnieć jeszcze kontrowersyjną postać Zelika Lejmana – łagrowego fryzjera, donosiciela i skrzypka. Lejman – nie chcący rozmawiać po polsku warszawiak z krwi i kości – jest przedstawicielem innego rodzaju duchowości. W chwili, gdy w łagrze wziął do ręki instrument – zauważa narrator-bohater – „jego rysy i ruchy nabrały miękkości, a skażoną nienawiścią twarz wygładził cień smutku”[14]. Zelik Lejman w czasie koncertu przeistaczał się – fryzjer stawał się natchnionym kapłanem, donosiciel – uniesionym wieszczkiem, skrzypek – łkającym prorokiem. „Boże – wzdycha narrator-bohater – jakimż ten Zelik Lejman był Żydem! Jak szlochał na swoich skrzypcach, jak się na przemian miotał i korzył, jak płonął zemstą niby krzak gorejący, uderzając gniewnie smyczkiem w struny, i jak się modlił żarliwie zwrócony twarzą ku tej stronie świata, w której na gruzach zburzonej Jerozolimy miała kwitnąć znowu gajami oliwkowymi Ziemia Obiecana – jak grał swój i swego narodu los, nie znający granic pomiędzy miłością a nienawiścią!”[15]. To nie tyle odmiana Mickiewiczowskiego koncertu Jankiela, ile dopisanie i włączenie kolejnego ogniwa w szereg narodowych wieszczów-śpiewaków. Ma ogromną moc – sięga w romantyczną przeszłość, sięga do starotestamentowych przekazów i wybiega zarazem w wojenną nieodległą rzeczywistość. Obraz gniewnego i żarliwego

[12] G. Herling-Grudziński, *Inny Świat. Zapiski sowieckie* [w:] Tegoż, *Pisma zebrane*, t. 1: *Inny Świat. Zapiski sowieckie*, Warszawa 1998, s. 11–12.

[13] W innym miejscu *Innego Świata* czytamy: „jako młody chłopiec przysłuchiwałem się z ulicy małego miasteczka polskiego śpiewnym lamentom i zawodzeniom nad zburzeniem Jerozolimy, które w każdy Sądny Dzień dochodziły zza okopconych szybek na pół zawalonej synagogi” – Tamże, s. 222.

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 222–223.

Jehowy jest niezwykły. Wydaje się, że Herling-Grudziński – chociaż nie dokonuje żadnej hierarchizacji i wystrzega się kuszącego wskazywania palcem – preferuje tę odmianę „świętości", która dotyka osoby w żaden sposób nie związane z instytucją kościelną, że szczególnie tacy ludzie – ogarnięci świętym ogniem, obcym jakiemukolwiek fanatyzmowi – są mu bliscy.

Warto w tym momencie przywołać konstatacje z napisanego – jeszcze w roku 1949 – szkicu *Dwie świętości.* Tekst Herlinga-Grudzińskiego – zadedykowany Wandzie Hoffmannowej, a opublikowany w 6. numerze londyńskich „Wiadomości" Mieczysława Grydzewskiego z roku 1949 – to wnikliwa analizy interakcji społecznych i ludzkiego uwikłania w zło ukazanych w *Mocy i chwale* oraz *Sednie sprawy* Grahama Greene'a zestawiona z równie wnikliwą analizą problematyki *Dżumy* Alberta Camusa. Trzeba podkreślić żywe, niemalże natychmiastowe reagowanie Herlinga-Grudzińskiego na ówczesne obcojęzyczne czytelnicze nowości. Co prawda, *Moc i chwała* Greene'a ukazała się w roku 1940, ale – jeżeli uwzględnimy ówczesny niezwykły dramatyzm biografii Herlinga-Grudzińskiego – na pewno czytał tę powieść o wiele później[16]. *Sedno sprawy* Greene'a wydane zostało w Londynie w roku 1948[17], a *Dżumę* Camusa francuski Gallimard podarował czytelnikom jeszcze w roku 1947, ale już w roku 1948 w Londynie ukazało się jej angielskie tłumaczenie[18]. Greene pokazał człowieka pełnego grzechu, targanego przez rozpacz i dociskanego przez brak nadziei, pokazał człowieka, dla którego absurdalną szansą oczyszczającego uzdrowienia jest możliwość – równoznaczna z sięgnięciem po świętość – ucieczki w śmierć. Camus pokazał trud bycia człowiekiem w ekstremalnych warunkach, pokazał – inaczej i dokładniej mówiąc – trud bycia świętym bez Boga. Esej Herlinga-Grudzińskiego otwiera cytat z *The Power and the Glory* Grahama Greene'a, dotyczący postawy meksykańskiego księdza Juana: „Wydawało mu się w tej chwili, że zostać świętym, to prosta sprawa – trzeba tylko trochę samozaparcia i odwagi. […] Wiedział już bowiem teraz, że gdy zbliża się koniec, jedyną rzeczą, która się naprawdę liczy – jest być świętym"[19]. Zamyka go opinia o postawie bohatera *Dżumy* – Jeana Tarrou: „pomiędzy abstrakcją teologiczną, która każe cierpieć w milczeniu dla nagrody nieba, i abstrakcją humanistyczną, która każe ginąć i zabijać dla mirażu utopii, jest i pozostanie zawsze miejsce dla świętości laickiej, która każe walczyć na przekór rozpaczy jedynie po to, aby ulżyć cierpieniom

[16] Zob.: G. Greene, *The Power and the Glory*, Londyn 1940. Powieść Greene'a na język polski przełożył w roku 1956 Bolesław Taborski (G. Greene, *Moc i chwała*, przeł. B. Taborski, Paryż 1956). Polska edycja – PAX Warszawa – w roku 1967.

[17] Zob.: G. Greene, *The Hart of the Matter*, Londyn 1948. Powieść Greene'a na język polski przełożył w roku 1950 Jacek Woźniakowski (G. Greene, *Sedno sprawy*, przeł. J. Woźniakowski, Warszawa 1950).

[18] Zob.: A. Camus, *La Peste*, Paris 1947; A. Camus, *The Plague*, transl. S. Gilbert, Londyn 1948. Powieść Camusa na język polski przełożyła Joanna Guze w roku 1957 (A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1957).

[19] G. Herling-Grudziński, *Dwie świętości*, „Wiadomości" 1949 nr 6 (149), s. 1 (z 5 lutego 1949). Tłumaczenie Taborskiego wygląda następująco: „W tej chwili wydawało mu się, że całkiem łatwo można było zostać świętym. Wymagało to tylko odrobiny kontroli nad samym sobą i nieco odwagi. Czuł się jak ktoś, kto utracił szczęście tylko dlatego, że spóźnił się o parę sekund na wyznaczone miejsce. Wiedział, teraz, że w ostatecznym rozrachunku jedna tylko rzecz się liczy – świętość…" – G. Greene, *Moc i chwała*, przeł. B. Taborski, Warszawa 1978, s. 178.

ludzkim o każdej porze życia”[20]. Wybranie Tarrou nie jest przypadkowe. To przecież uparcie zwalczający karę śmierci Jean Tarrou powie do walczącego z dżumą doktora Bernarda Rieuxa: „chciałbym wiedzieć, jak stać się świętym; tylko to mnie interesuje. (…) Znam dziś tylko jedno konkretne zagadnienie: czy można być świętym bez Boga”[21]. To doktor Bernard Rieux powie: „Sądzę, że nie mam upodobania do bohaterstwa i świętości. Obchodzi mnie, żeby być człowiekiem”[22]. Ale w *Dżumie* – warto o tym pamiętać – niezwykłą powinność człowieka wobec zła głosi ojciec Paneloux – wojujący, surowy jezuita: „Trzeba tylko iść naprzód w ciemnościach – mówi – trochę na oślep i próbować czynić dobrze. Jeśli zaś idzie o resztę, trwać i zdać się na Boga, nawet wówczas, gdy jest to śmierć dzieci, i nie szukać pomocy dla siebie”[23]. Ale warto także pamiętać, że to doktor Rieux zapewnia księdza Paneloux: „Nienawidzę śmierci i zła, ksiądz wie o tym dobrze. I czy ksiądz tego chce, czy nie, jesteśmy razem, żeby je znosić i żeby z nimi walczyć”[24]. A więc – dwie świętości: świętość katolicka i świętość laicka. Świętość w obliczu Boga i świętość w obliczu człowieka. Myślę, że Herling-Grudziński nie tyle ocenia każdą z tych świętości, nie tyle przypisuje jednej z nich nadrzędność, a drugiej – podrzędność, najważniejsze, aby zawsze – nie ważna, która z nich – była to świętość dla człowieka.

W pismach Herlinga-Grudzińskiego – niezwykłym połączeniu pierwiastków rzeczywistych i fikcyjnych, widzialnych i niewidzialnych; świata sztuki, literatury i polityki; tego, co przeszłe z tym, co teraźniejsze[25] – często napotkamy (wyimaginowane lub realne) osoby duchowne. Przykładowo – w powstałej w Neapolu w roku 1958 *Wieży* natrafimy na dość ciekawą, choć ujętą epizodycznie, anonimową postać młodego wiejskiego proboszcza. To właśnie ten kapłan, kierowany nakazem miłości duszpasterskiej, odwiedzi pochodzącego z Sycylii emerytowanego nauczyciela – samotnika i milczka budzącego respekt – który po rodzinnej tragedii zaszył się w domku leżącym u podnóża wypiętrzonego 2231 metrów ponad poziom morza szczytu Mucrone w dolinie Elvo (rozciąga się w leżącej w północnym Piemoncie prowincji Biella usytuowanej między Mediolanem a Turynem). Myślę, że nie tyle ważna jest kapłańska troska o powody nieobecności jednego z wiernych na niedzielnych mszach, ile liczba odwiedzin – młody proboszcz odwiedził mieszkańca tej samotni tylko raz. Ważna jest także ich krótka rozmowa i czas tej rozmowy. Wymiana zdań na pewno miała miejsce pomiędzy rokiem 1938 a rokiem 1944, a zapytany o przyczyny absencji na niedzielnych mszach starzec odpowiedział, że nie odczuwa tego typu potrzeby i dodał, że „to, czego oczekuje, wymaga nie wiary, lecz wy-

[20] G. Herling-Grudziński, *Dwie świętości* „Wiadomości”, op. cit., s. 1.

[21] A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1978, s. 211.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 188.

[24] Tamże, s. 181.

[25] Zob.: K. Pomian, *Manicheizm na użytek naszych czasów*, (w:) G. Herling-Grudziński, *Pisma zebrane*, red. Z. Kudelski, t. 3: *Dziennik pisany nocą. 1971–1972*, Warszawa 1995, s. 9 (autorką przekładu oryginalnej francuskiej wersji wstępu jest Ewa Wende).

łącznie cierpliwości”[26]. Retoryczne pytanie młodego księdza: Jak można tak żyć?, doczekało się zaskakującej odpowiedzi: „Bo nie mogę umrzeć”[27].

Postępowanie księdza z wszech miar jest zrozumiałe. Pasterz musi dbać o powierzone jego pieczy owce, musi tym bardziej, gdy jedna z nich oddala się od stada. *Kodeks Prawa Kanonicznego* jak i *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówią o obowiązku uczestniczenia wiernych w niedzielnej mszy. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że „Eucharystia niedzielna uzasadnia i potwierdza całe działanie chrześcijańskie. Dlatego wierni są zobowiązani do uczestniczenia w Eucharystii w dni nakazane, chyba że są usprawiedliwieni dla ważnego powodu (np. choroba, pielęgnacja niemowląt) lub też otrzymali dyspensę od ich własnego pasterza. Ci, którzy dobrowolnie zaniedbują ten obowiązek, popełniają grzech ciężki”[28]. Jan Paweł II w ogłoszonym 31 maja 1998 roku w Watykanie Liście apostolskim *Dies Domini* podkreślał: „Człowiek wierzący, jeśli nie chce ulec naciskowi środowiska, musi znajdować oparcie w chrześcijańskiej wspólnocie. Jest zatem konieczne, aby sobie uświadomił, jak kluczowe znaczenie dla jego życia wiary ma zgromadzenie niedzielne, podczas którego razem z braćmi świętuje Paschę Chrystusa w sakramencie Nowego Przymierza”[29]. Postępowanie księdza – powtórzę – jest zrozumiałe, a jednak odczuwamy pewien dyskomfort wewnętrzny, kiedy słyszymy jego – zagajające rozmowę – pytanie. Rozmówca księdza w roku 1908 stracił całą rodzinę w wielkim trzęsieniu ziemi, próbował nawet – tak głosiła miejscowa plotka – popełnić samobójstwo. Prowadzoną w ogródku rozmowę i prywatną tragedię dzieli ponad trzydzieści lat, ale śmierć bliskich jest ciągle żywa i ciągle żywe jest cierpienie emerytowanego nauczyciela. Ale – chociaż pytanie księdza dotyczy nieobecności, a nie cierpienia – Herling-Grudziński nie ocenia ani dbającego o wiernych księdza, ani tkwiącego w grzechu ciężkim starca, co najwyżej próbuje naszkicować, zarysować bezmiar ludzkiego bólu. Ważne są także nieliczne słowa, które w czasie tej rozmowy padną. Prawdopodobnie przyczyną targnięcia się na własne życie była – w przypadku nauczyciela – chęć ucieczki od cierpienia, ale Arystoteles nazywa taką postawę tchórzostwem. Nie wiemy, co sprawiło, że do samobójstwa nie doszło. Nauczyciel uląkł się śmierci, śmierć nagle okazała się trudniejsza do zniesienia niż ogrom cierpienia? Wygrała egzystencjalna trwoga przed nie-byciem? Wygrała zgoda na bycie-ku-śmierci? W tym opowiadaniu prawie nic nie jest pewne. Wypowiedziane przez nauczyciela zdanie „Bo nie mogę umrzeć”, może oznaczać – nie mogę, bo lękam się śmierci, ale równie dobrze może ono mówić: nie podniosłem na siebie ręki, bo moje życie jest darem od Boga, a bożych darów nie należy negować.

O wiele ważniejszy, istotniejszy jest kolejny fragment opowiadania, w którym ponownie spotykamy zarówno młodego wiejskiego księdza, jak i emerytowanego nauczyciela. Opowiedziany przez Herlinga-Grudzińskiego drugi akt tej historii jest równie krótki i równie – nawet bardziej – dramatyczny. Przypomnijmy istotne mo-

---

[26] G. Herling-Grudziński, *Wieża* (w:) Tegoż, *Pisma zebrane*, t. 2: *Skrzydła ołtarza*, Warszawa 1997, s. 35.

[27] Tamże.

[28] *KKK*, Poznań 1994, s. 498 (kan. 2181).

[29] Jan Paweł II, *Dies Domini. List apostolski o świętowaniu niedzieli*, (w:) *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. M. Romanek, Kraków 2007, s. 586.

menty. Rozbity oddział dywizji SS wyłapywał w dolinie Elvo mężczyzn na roboty do Niemiec, ale wszyscy mężczyźni przezornie ukryli się w górach. We wsi pozostały tylko kobiety, dzieci i miejscowy ksiądz. Dowódca oddziału zagroził: „jeśli w ciągu dwóch godzin nie znajdzie się choć jeden męski mieszkaniec wsi, za ucieczkę ojców, mężów i synów zapłaci swoim życiem proboszcz”[30]. Wydawało się, że zapomniano o mieszkającym trzy kilometry od wsi samotniku z Sycylii. Stało się jednak inaczej. „Nie wiadomo dokładnie – czytamy w *Wieży* – jak w pole widzenia tego dramatu wojennego wszedł samotny domek odległy o trzy kilometry od wsi: czy szepnęła o nim słówko kierowcy niemieckiemu któraś z kobiet, czy też zobaczył go ze skraju drogi wiejskiej jeden z żołnierzy. Dość że motocykl z przyczepką pomknął po zdobycz i wrócił z nią na placyk po piętnastu minutach”[31]. Warunek został spełniony, jednak starzec mieszkający w domku nazywanym trumną nie chciał umierać. Niemiecki żołnierz uniesie broń do strzału. Lamentowi kobiet towarzyszyć zacznie modlitwa księdza za umierających, ale ten dwugłos przerwą słowa skazanego na śmierć starca. Ważne, że jego płaczliwe, monotonne i poszarpane wyjaśnienia tłumaczył będzie ksiądz. Wydaje się, że ta prosta zamiana modlitwy za umierających na tłumaczenie słów skazanego na śmierć, nie jest czynem niezwykłym. Ale w opowiadaniach Herlinga-Grudzińskiego zwykłe miesza się z niezwykłym. Niemieccy żołnierze postąpią niezwykle konsekwentnie: „Kiedy ciężarówka niemiecka w eskorcie czterech motocykli znikła za zakrętem szosy prowadzącej ku miastu – wyznaje narrator-bohater opowiadania – na placu oślepiająco białym od słońca i kredowych fasad kościoła i małego Municipio leżał olbrzymi czarny ptak w kałuży krwi, z rozczapierzonymi na krzyż skrzydłami sutanny”[32]. Nakreślony obraz jest mocny.

Myślę, że nie tyle ważne jest, iż – jak pisał Erich Maria Remarque – niemieccy żołnierze są skrupulatnymi wykonawcami rozkazów, że rozkaz zastępuje im sumienie, że rozkaz jest ich ulubioną wymówką[33], nie jest ważne – Herling-Grudziński także i w tym przypadku subtelnie ucieka od jednoznaczności – kto wskazał sycylijskiego samotnika? Czy był to przypadek, czy powielony został gest Judasza? Takich niejednoznaczności jest więcej. Jak ocenić – czy w ogóle oceniać – że wybrany do śmierci ksiądz modlitwę za umierających odmawia nie za siebie? Jak ocenić – czy w ogóle oceniać – jego zachowanie późniejsze? Czy znał niemieckie przywiązanie do rozkazu? Czy liczył na to, że żołnierze nie podniosą ręki na kapłana? Czy miał świadomość, że tłumacząc nieskładne – absurdalne – wyjaśnienia sycylijskiego nauczyciela, skazuje na śmierć siebie? Męczeństwo zaskoczyło go, czy męczeństwo przyjął? Czy do męczeństwa zostaje się wybranym, czy też męczeństwo można po prostu wybrać? Odpowiedzi nie są łatwe. Herling-Grudziński często nakazuje swoim bohaterom wybierać w sytuacjach bez wyboru. Perspektywa „Aut mori, aut pati”

[30] G. Herling-Grudziński, op. cit., s. 36.

[31] Tamże.

[32] Tamże, s. 37.

[33] „Niemcy – pisał Remarque – nie byli narodem rewolucjonistów. Byli narodem odbierającym rozkazy. Rozkaz zastępował sumienie. Stanowiło to najbardziej ulubioną wymówkę. Kto działał na rozkaz, nie był odpowiedzialny” – E.M. Remarque, *Cienie w raju*, przeł. A. Matuszyn, Warszawa 1998, s. 376–377.

(Albo umieraj, albo cierp) nie jest łatwa, nie jest prosta dla człowieka. Herlinga nie interesuje, czy akurat ksiądz zniósłby świadomość, że był wybrany do śmierci, a zabito kogoś innego, ale wydaje się, że finałowa scena tego fragmentu *Wieży* dowodzi, iż takiej świadomości znieść nie można.

GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI A JAN PAWEŁ II

Powróćmy do eseju Herlinga-Grudzińskiego zatytułowanego *Dwie świętości*, który będzie tak ważny dla mieszkającego w Neapolu pisarza, tak głęboki pozostawi w nim ślad, że po latach przywoła go w dziennikowym zapisie z roku 1982. Powód obecności w Rzymie będzie niebagatelny: w dniu 10 października 1982 roku odbyła się w Rzymie kanonizacja Ojca Maksymiliana Kolbego. Beatyfikował Ojca Maksymiliana Kolbego Paweł VI w dniu 17 października roku 1971[34], jedenaście lat później Jan Paweł II dokonał jego kanonizacji. Herling-Grudziński będzie w tłumie zgromadzonym tego dnia na placu Świętego Piotra. Już w Neapolu, w *Dzienniku pisanym nocą* – pod datą 11 październik 1982 roku – zapisze: „Trzy dni w Rzymie. Wczoraj oglądałem oficjalną kanonizację Ojca Maksymiliana Kolbego na placu Świętego Piotra. Bezustannie krążąc w myślach, podczas długiej ceremonii, dokoła problemu świętości w ogóle. Słabo pamiętam szkic Jana Józefa Szczepańskiego o Kolbem *Święty,* z tomu *Przed nieznanym trybunałem*; i własny szkic o twórczości Greene'a i Camusa *Dwie świętości,* napisany wkrótce po wojnie. Teraz, po powrocie do domu, przeczytałem je na nowo"[35]. Obie ponowne lektury nie wniosą wiele nowego ani w postrzeganie przez Herlinga-Grudzińskiego problematyki świętości, ani w jego stosunek do oceny postaci ojca Maksymiliana Kolbe zawartej w szkicu Szczepańskiego, ani do własnych przemyśleń o założycielu „Rycerza Niepokalanej" i Milicji Niepokalanej[36]. Kolbe pozostanie dlań człowiekiem, który nicość człowieczą – nicość, „jaką człowiek jest sam z siebie" – „ocalił (…) i wzniósł wysoko do nieba swoją ofiarą, podważając hitlerowską mistykę siły własną mistyką wiary"[37]. Ale w tym dziennikowym zapisku do wielogłosowego komentarza sensu i wymowy

[34] Zob.: K. Wojtyła, *Znak naszej epoki*, „Tygodnik Powszechny" 1971 nr 42, s. 1 (z dnia 17.10.1971); J. Hennelowa, *Beatyfikacja Ojca Maksymiliana*, „Tygodnik Powszechny" 1971 nr 43, s. 1 (z dnia 24.10.1971); M.A. Krąpiec, *Beatyfikacja o. Maksymiliana Kolbego*, „ZN KUL" 1972 z. 3 (T. 15), s. 3–4; *Przemówienie Ojca Św. Pawła VI*, 1972 z. 3 (T. 15), s. 58–61.

[35] G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1980–1982* (w:) Tegoż, *Pisma zebrane*, t. 5: *Dziennik pisany nocą 1980–1982*, Warszawa 1996, s. 261. Szkic Jana Józefa Szczepańskiego *Święty* zob.: J.J. Szczepański, *Święty* (w:) Tegoż, *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*, Warszawa 1982, s. 27–48; Zob.: także, Tenże, *Świętość w świecie współczesnym*, *TPowsz*, 1982 nr 46, s 1,7.

[36] Zob. chociażby: M. Winowska, *Szaleniec Niepokalanej. Ojciec Maksymilian Kolbe*. Niepokalanów 1957; Z.J. Sochocki, *Rycerz Niepokalanej: Ojciec Maksymilian Kolbe*, Londyn 1968; Juwentyn L. Młodożeniec, *Znałem O. Maksymiliana Kolbe człowieka, który życie oddał za drugiego*, Rzym 1977; M. Maliński, *Maksymilian Kolbe*, Warszawa 1982; L. Dyczewski, *Święty Maksymilian Kolbe*, Warszawa 1984; *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe,* t. 1, red. o. J.R. Bar, Warszawa 1971, t. 2, red. Jan A. Książek, Warszawa 1981; *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971; A. Wojtczak, *Ojciec Maksymilian Kolbe*, Niepokalanów 2008; J. Makarczyk, *Wydawnictwo Rycerza Niepokalanej w Grodnie 1922–1927*, „Saeculum Christianum" 2008 nr 1, s. 109–117.

[37] G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1980–1982*, op. cit., s. 262: Zob. także: J. Turowicz, *Męczennik Oświęcimia*, „Tygodnik Powszechny" 1982 nr 42, s. 1,2.

ofiary ojca Kolbe włączony zostanie kardynał Karol Wojtyła: „Przeszło dziesięć lat temu – pisał Herling-Grudziński – kardynał Wojtyła zrobił zastanawiającą uwagę, […]: «To nie chodzi tylko o to, że Kolbe zastąpił Gajowniczka. On poszedł ze skazanymi na śmierć, bo chciał im pomóc w umieraniu». Ofiara jest tu jakby delikatnie zredukowana do krańcowej, heroicznej posługi religijnej”[38]. Herlingowi-Grudzińskiemu trudno jest zgodzić się na tę heroizującą redukcję motywów decyzji o pójściu do bunkra głodowego, nie neguje jej, ale w czynie ojca Kolbe widzi także inne mechanizmy. Czyn Kolbe jest znakiem wierności Bogu, czy jest znakiem wierności Człowiekowi? Czyn Kolbe jest znakiem wierności kapłańskim powinnościom, czy jest znakiem wierności powinnościom człowieczym? To znak rozpaczy, czy znak protestu? To znak walki, czy znak ucieczki? Kolbe chciał być świętym, czy chciał być człowiekiem? Stał się człowiekiem, bo chciał być świętym, czy stał się świętym, bo chciał być człowiekiem? Nie jest łatwo odpowiedzieć na tak postawione pytania. Wydaje się, że świętym nie można po prostu chcieć być, że na świętość trzeba zasłużyć. Świętość – podkreślmy jej dialogowo-osobowy, chrystologiczno-eschatologiczny charakter – jest „nadprzyrodzoną łaską”, jest „samoudzieleniem się istotowo świętego Boga człowiekowi”[39]. Samoudzielenie wyklucza jednostkową chęć. Kolbe na pewno nie myślał o zasługach, które zgotują mu świętość. „Jako chrześcijanin – pisał Szczepański o Kolbe – składał bowiem ofiarę z własnego życia za człowieka-brata, dając tym świadectwo zasadzie ewangelicznej miłości bliźniego, przeciwstawionej prawom nienawiści i pogardy”[40]. Ofiara z jednego życia za drugie życie, bez jakichkolwiek warunków, bez jakichkolwiek przymusów. A świętość? W poczet świętych można zostać zaliczonym, nie można mościć sobie w nim miejsca. Św. Paweł w *I Liście do Tesaloniczan* zapewniał: „Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości”[41]. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „W całym naszym życiu Ojciec «powołuje nas do świętości»”[42]. Ksiądz Jacek Prusak na marginesie lektury adhortacji papieża Franciszka *Gaudete et exsultate* – pisze: „Świętość jest bowiem «sztuką» Ducha Świętego, a nie ludzkim «rzemiosłem». Nie ma dwóch takich samych Świętych, ani nie da się «zrobić» świętego według «przepisu», nie istnieje również świętość na pokaz”[43]. Papież Franciszek we wspomnianej adhortacji dostrzega świętość w tym, co wymaga heroizmu codziennego:

> „Lubię – pisał – dostrzegać świętość w cierpliwym ludzie Bożym: w rodzicach, którzy z wielką miłością pomagają dorastać swoim dzieciom, w mężczyznach i kobietach pracujących, by zarobić na chleb, w osobach chorych, w starszych zakonnicach, które nadal się uśmiechają. W tej wytrwałości, aby iść naprzód, dzień po dniu, widzę świętość Kościoła walczącego. Jest to często «świętość z sąsiedztwa», świętość osób, które żyją blisko nas i są odbla-

[38] G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1980–1982*, op. cit., s. 262.

[39] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, wstęp A. Skowronek, Warszawa 1987, s. 459 (hasło ‘świętość człowieka’).

[40] J.J. Szczepański, *Święty* (w:) Tegoż, *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*, Warszawa 1982, s. 34.

[41] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół polskich biblistów pod red. Benedyktynów Tynieckich, Poznań 1965, s. 1459 [*Pierwszy list do Tesaloniczan* – 4,7].

[42] *KKK*, op. cit., s. 630 (kan. 2813).

[43] Ks. J. Prusak SJ, *Bóg obok*, *TPowsz*, 2018 nr 17, s. 36.

skiem obecności Boga, albo, by użyć innego wyrażenia, są «klasą średnią świętości»”[44].

Nie trzeba przewracać metaforycznych gór, aby być świętym. Jest tak, że codzienny trud równoznaczny jest wysiłkowi legendowego Waligóry[45]. Świętość nie jest nagrodą za samodoskonalenie, jest darem za przekraczanie siebie[46].

Trudno jednoznacznie wskazać źródło, do którego sięgnął Herling-Grudziński. Maciej Urbanowski sugeruje, że może być nim fragment kazania wygłoszonego przez księdza kardynała Karola Wojtyłę w byłym obozie oświęcimskim w dniu 14 sierpnia 1972 roku[47]. Wydaje się jednak, iż bardziej prawdopodobne jest, że Herling-Grudziński odwołał się do fragmentu konferencji prasowej Wojtyły, która miała miejsce jeszcze przed beatyfikacją. Dnia 14 października 1971 roku w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej (Sala Stampa della Santa Sede) Karol Wojtyła powiedział o czynie Ojca Kolbe: „Właśnie jako ksiądz towarzyszył żałosnej grupie dziewięciu skazanych na śmierć. Nie chodziło tylko o uratowanie dziesiątego**, trzeba było pomóc umrzeć dziewięciu innym** [podkr. F.T.]”[48]. A to by oznaczało, że Herling-Grudziński w roku 1971 pilnie czytał prasę watykańską (być może watykański biuletyn prasowy – „Bollettino” lub „L’Osservatore Romano”), albo był dość uważnym czytelnikiem „Tygodnika Powszechnego”. Ważniejsze jednak od źródeł jest, że Herling-Grudziński przykładał sporą wagę do słów Karola Wojtyły. Co prawda w dziennikowych zapiskach z roku 1971 i 1972 nie pojawia się ani postać Kolbego, ani osoba Wojtyły, brak także jakichkolwiek wzmianek o procesie beatyfikacji – pod datą 11 października 1971 roku znajdziemy uwagi o dwutomowym pamiętniku Katarzyny Olickiej[49], członkini rosyjskiej Partii Socjalistów-Rewolucjonistów, więźniarki GUŁagu, która – jak pisze Aleksander Sołżenicyn – „w roku 1924 uważała się nawet za n i e g o d n ą siedzenia w więzieniu; przeszli przez nie przecież najlepsi ludzie Rosji (…)”[50]. Potem w *Dzienniku pisanym nocą* jest czterodniowa przerwa, a pod datą 16 października zapisane zostały nostalgiczne refleksje o neapo-

[44] Papież Franciszek, *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Watykan 2018, s. 5.

[45] „Świętość przestaje być elitarna zastrzeżona dla «religijnych profesjonalistów»”, staje się egalitarna, ponieważ heroiczność cnót przestaje być rozumiana jako „zaawansowanie w pogardzie dla świata”, jest pojmowana jako zaangażowanie w jego przemianę poprzez osobiste przebóstwienie. Nie muszą temu towarzyszyć „spektakularne czyny” – Ks. Jacek Prusak SJ, *Bóg obok*, op. cit., s. 37.

[46] „Świętość bowiem to nie bonus za udoskonalanie siebie, tylko dar za przekraczanie siebie” – Tamże.

[47] Zob.: G. Herling-Grudziński, *Dzieła zebrane*, t. 10: *Eseje*, Kraków 2016, s. 579. Tekst kazania oświęcimskiego opublikował „Tygodnik Powszechny” – K. Wojtyła, *W pierwszą rocznicę beatyfikacji Ojca Maksymiliana Kolbego*, *TPowsz*, 1972 nr 39, s. 1.

[48] Zob.: kard. K. Wojtyła, *Konferencja prasowa. Rzym, Sala Stampa, 14 października 1971 roku* – www.maksymilian.bielsko.opoka.org.pl/maksymilian4_4.php (dostęp 10.04.2017); Zob. także: K. Wojtyła – Jan Paweł II *Patron naszych trudnych czasów. Wypowiedzi o św. Maksymilianie*, wyb. i red. R. Deyna, Niepokalanów 1991.

[49] Zob.: G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1971–1972* (w:) Tegoż, *Pisma zebrane*, t. 1: *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, Warszawa 1995, s. 107–108.

[50] A. Sołżenicyn, *Archipelag GUŁag 1918–1956*, t., przeł. Jerzy Pomianowski, Poznań 2014, s. 25.

litańskich zaułkach[51]. Ale w roku 1982 będzie inaczej. Dziennikowe refleksje z dnia 11 października 1982 roku o wielogłosie na temat oświęcimskiej ofiary Ojca Kolbe, dopełni zapis z 12 października tegoż roku: „Mądrze i pięknie – pisał Herling-Grudziński – postąpił Jan Paweł II, wspominając podczas kanonizacji Kolbego «starego doktora» Janusza Korczaka. Może była to kanonizacja dwóch świętych, katolickiego i laickiego? Może na placu Świętego Piotra w Rzymie zrównane zostały dwie posługi, religijna i świecka, «pomocy w umieraniu»"? Może między bunkrem głodowym w Oświęcimiu i komorą gazową w Treblince ambicja „bycia świętym" stała się synonimem ambicji «bycia człowiekiem»?"[52]. Na jaki fragment wypowiedzi Jana Pawła II powołuje się Herling-Grudziński? W tomie *Nauczanie papieskie* – gromadzącym ustne i pisemne wystąpienia Jana Pawła II z siedmiu miesięcy roku 1982 – odnajdziemy tekst homilii kanonizacyjnej Maksymiliana Kolbe wygłoszonej 10 października 1982[53], odnajdziemy wypowiedzi papieża z tego dnia przed modlitwą na Anioł Pański i po tej modlitwie[54], odnajdziemy wypowiedź skierowaną – już 11 października 1982 roku – do pielgrzymów z Polski przybyłych na uroczystości kanonizacyjne[55], ale w żadnej nie napotkamy nawet wzmianki o postaci „starego doktora", Janusza Korczaka. Przesłyszał się Herling-Grudziński? Włożył w usta papieża słowa, które chciał usłyszeć? Własne marzenie przypisał Janowi Pawłowi II? Sprawa jest zagadkowa i tajemnicza. Jest zagadkowa tym bardziej, że na jednej ze stron internetowych (luty 2007) przywołujących dziedzictwo dialogu chrześcijańsko-żydowskiego czytamy, że Jan Paweł II „W homilii wspomniał wówczas wśród ofiar Auschwitz Edytę Stein, a na Anioł Pański powiedział: «Dzisiejsza kanonizacja wzywa nas, byśmy pamiętali również o tylu innych ludziach, którzy w czasie II wojny światowej poświęcili swe życie we wspaniałomyślnej służbie bliźniemu. Wśród nich wybija się na czoło postać Janusza Korczaka, polskiego pedagoga żydowskiego pochodzenia. Świadomie przyjął on śmierć w obozie zagłady w sierpniu 1942 roku wraz z grupą żydowskich sierot, którymi opiekował się w warszawskim getcie. Tragiczny los wielu Żydów zgładzonych bez litości w obozach koncentracyjnych został już przez sumienie ludzkości zdecydowanie i nieodwołalnie potępiony. Niestety, jeszcze w naszych czasach powtarzają się kryminalne akty antysemickiej nienawiści. Z sercem przepełnionym smutkiem myślę o dziecku żydowskim, które wczoraj tu w Rzymie straciło życie, oraz o innych osobach rannych w wyniku przejmującego grozą zamachu na synagogę»"[56]. Edyta Stein jest w homilii wspomniana, w przywołanym tomie *Nauczanie papieskie* zamieszczony jest także telegram Jana Pawła II do kardynała Udo Poletti (wikariusz Rzymu), potępiający zamach na głów-

[51] G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, op. cit., s. 108–109.

[52] G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1980–1982*, op. cit., s. 264.

[53] Zob.: Jan Paweł II, *Męczennik miłości. Homilia na kanonizację Błogosławionego Maksymiliana Kolbe*, (w:) Tegoż, *Nauczanie papieskie. 5 (cz. 2), 1982 (czerwiec – grudzień)*, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1996, s. 531–533.

[54] Zob.: Jan Paweł II, *Maryja jest prawdziwym darem Chrystusa*, (w:) Tegoż, *Nauczanie papieskie. 5 (cz. 2), 1982 (czerwiec – grudzień)*, op. cit., s. 534–535; Tenże, *Proszę wszystkich o modlitwę w intencji narodu polskiego*, tamże, s. 535–536.

[55] Jan Paweł II, *Święty Maksymilian jest znakiem trudnej i tragicznej epoki* (w:) Tegoż, *Nauczanie papieskie. 5 (cz. 2), 1982 (czerwiec – grudzień)*, op. cit., s. 543–546.

[56] www.malach.org/article.php/maksymilian-kolbe-zydzi (dostęp - 20.04.2017).

ną synagogę Rzymu[57], a o Korczaku nie ma ani zdania. A szkoda i – myślę – szkoda, w różnym rozumieniu tego słowa.

Przywołane w dziennikowych zapiskach przez Herlinga-Grudzińskiego strzępy wypowiedzi papieża, usłyszana przez zwolenników dialogu polsko-żydowskiego – obszerniejsza, pełniejsza – wypowiedź Jana Pawła II są znakiem ducha ekumenizmu, ale nie tylko. Słowa papieskie były ważne w dwóch wymiarach – historycznym i współczesnym. Przywoływały śmierć Korczaka z roku 1942 i odwoływały się do tragicznych wydarzeń z dnia poprzedzającego kanonizację. Właśnie 9 października 1982 roku miał miejsce zamach terrorystyczny w rzymskiej wielkiej synagodze (*Tempio Maggiore di Roma*), była ofiara śmiertelna i wielu rannych. Niespokojnie – wprowadzony 13 grudnia 1981 roku stan wojenny zostanie zawieszony dopiero 31 grudnia roku 1982 – było także w Polsce. Co prawda, lokalny dziennik na pierwszej stronie zamieścił komunikat PAP o uroczystościach kanonizacyjnych w Rzymie[58], ale dominowało przemówienie Wojciecha Jaruzelskiego wygłoszone w Sejmie[59]. Dnia 12 października tegoż roku zmilitaryzowano Stocznię Gdańską[60], a prezydent miasta Gdańska apelował o spokój na ulicach[61]. Herling-Grudziński 10 października 1982 roku był na placu św. Piotra w Rzymie. Sporządzony dwa dni później dziennikowy zapis jest wyrazistym znakiem trwałości, niezmienności pojmowania przez Herlinga-Grudzińskiego istoty człowieczeństwa, którą – nieważne, czy będzie miało one podłoże religijne, czy niereligijne – utożsamiał on będzie ze świętością. Ale w przywołanym fragmencie ważniejsza wydaje się – jakże czytelna w anaforycznym układzie syntaktycznym – nadzieja. Inicjująca ostatnie zdania partykuła ‘może’ jest przecież znakiem wiary, że „mówiący nie wyklucza prawdziwości swojego sądu

[57] Jan Paweł II, *Zamach na główną synagogę Rzymu* (w:) Tegoż, *Nauczanie papieskie. 5 (cz. 2), 1982 (czerwiec – grudzień)*, op. cit., s. 530.

[58] „W obecności 150-tysięcznej rzeszy wiernych – donosiła Polska Agencja Prasowa – zgromadzonych na placu św. Piotra, papież Jan Paweł II dokonał w niedzielę uroczystego aktu kanonizacji nowego męczennika Kościoła katolickiego, polskiego franciszkanina Maksymiliana Marii Kolbego, który poświęcił swe życie, aby ratować w obozie oświęcimskim innego człowieka” – *Kanonizacja O. Maksymiliana Kolbego*, „Dziennik Bałtycki” 1982 nr 199, s. 1.

[59] Zob.: *O ostatecznym kształcie odrodzonego ruchu zawodowego zadecydują ludzie pracy i nikt poza nimi. Przemówienie sejmowe gen. armii Wojciecha Jaruzelskiego*, „Dziennik Bałtycki” 1982 nr 199, s. 1, 3.

[60] „Uchwałą nr 5 Komitetu Obrony Kraju – czytamy w prasowym komunikacie – Stocznia Gdańska im. Lenina została z dniem 12 października 1982 r. zmilitaryzowana. Uchwala ta oznacza zawieszenie dotychczasowego stosunku pracy wszystkich pracowników stoczni. Z chwilą zmilitaryzowania zakładu pracownicy ci pozostają w stosunku służby. Pracownik zakładu zmilitaryzowanego jest zobowiązany podporządkować się decyzjom kierownika – komendanta zakładu. W przypadku niepodporządkowania się tym decyzjom pracownik zakładu zmilitaryzowanego podlega sankcjom jak za niewykonanie rozkazu” – *Komunikat*, „Dziennik Bałtycki” 1982 nr 201, s. 1.

[61] „Od poniedziałku – napominał Kazimierz Rynkowski – zakłócany jest spokój na ulicach naszego miasta. Zagrożone jest bezpieczeństwo jego mieszkańców. Powodem tego jest nieodpowiedzialne, niezgodne z prawem zachowanie się ludzi, którzy wywołują awantury i niepokój w społeczeństwie” – Kazimierz Rynkowski, *Do mieszkańców Gdańska*, „Dziennik Bałtycki” 1982 nr 202, s. 1.

dotyczącego stanu rzeczy, który ma nastąpić, lub który nastąpił, ale jest mu jeszcze nieznany”[62]. Tę nadzieję dał Herlingowi-Grudzińskiemu papież. Dał?

Herling-Grudziński – piszę o tym w innym miejscu – wielokrotnie będzie wracał do osoby Jana Pawła II, będzie wykłócał się o swoje prawdy, będzie buntował się przeciwko wielu głoszonym przez papieża poglądom, będzie surowo oceniał niektóre z jego czynów, ale – myślę, że to jest najważniejsze – będzie niezwykle uważnie wczytywał się w jego pisma. Przywołajmy na koniec wizjonerskie opowiadanie, które chociaż powstało w roku 1996, relacjonuje wydarzenia z roku 2000.

Za ostatni „papieski” ślad w dziesiątym tomie *Pism zebranych* uznać można wybiegające w przyszłość opowiadanie zatytułowane *Jubileusz, Rok Święty*[63]. Główną postacią jest – nie poznamy jego imienia – Papież[64], którego ulubionym elementem liturgii jest Droga Krzyżowa, który przygotuje i wprowadzi Kościół w trzecie tysiąclecie. Nie pada nigdzie Jan Paweł II, ale to właśnie Jan Paweł II – 15 listopada 1994 roku – ustanowił Główny Komitet Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (jego przewodniczącym został kardynał Roger Etchegaray)[65]. Papież z opowiadania porusza się z trudem, boli go prawe – stłuczone – kolano[66], okresowo drga mu prawy policzek, coraz ciszej mówi, coraz trudniej oddycha, każdy ruch okupuje fizycznym cierpieniem. O Janie Pawle II Herling-Grudziński – w 1998 roku – powie: „Przecież ja oglądam papieża w telewizji codziennie i widzę to samo, co miliony Włochów – papież jest po prostu chory i z największym wysiłkiem pokonuje dolegliwości swojej choroby”[67].

Nie znany z imienia papież z opowiadania *Wielki Jubileusz, Rok Święty* jest uparty, pragnie jak najczęstszych – wbrew sugestiom najbliższych doradców – kontaktów z wiernymi, chociaż zarazem boi się wiwatujących tłumów. Zobaczmy, jak zachowuje się w czasie celebrowania Drogi Krzyżowej: „Bywało – czytamy – że zerkał ukradkowo na oba szpalery widzów, oczekując histerycznych wybuchów śmiechu i drwin, słów kolczastych jak ukłucia korony cierniowej”[68]. Nietrudno w takim sposobie obrazowania doszukać się – zwraca na to uwagę Włodzimierz Bolecki

[62] *Uniwersalny słownik języka polskiego*, pod red. Stanisława Dubisza, t. 2, Warszawa 2003, s. 728 (hasło ‘może’).

[63] Zob. T. 10, s. 630 – 649 (*Jubileusz, Rok Święty* – pod tekstem data: czerwiec–lipiec 1996).

[64] Herling-Grudziński w liście do Elżbiety Sawickiej pisze: „Chciałbym uprzedzić Pani ewentualną obawę. Papież występuje w nim (tj. w opowiadaniu *Jubileusz, Rok Święty* – uwaga F.T.) jako «generalny» Papież, nie jest powiązany z Wojtyłą” – list cyt. za: E. Sawicka, *Widok z wieży*, op. cit., s. 85 (list Herlinga-Grudzińskiego datowany jest: „Neapol, 30 sierpnia 1996”).

[65] Przygotowania do obchodów zaczęły się wcześniej. Wspomnijmy chociażby Nadzwyczajny Konsystorz Kardynałów – trwał od 13 do 14 czerwca 1994 roku – poświęcony przygotowaniom do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 („Wobec Wielkiego Jubileuszu Roku 2000”), czy – datowany: 10 listopada 1994 rok – List apostolski „Tertio millennio adveniente”.

[66] 28 kwietnia 1994 roku Jan Paweł II doznał przypadkowego urazu, w wyniku którego nastąpiło złamanie szyjki prawej kości udowej. Operacja wstawienia protezy stawu biodrowego (trwała 2 godziny), odbyła się w poliklinice im. Agostino Gemelli.

[67] G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, Warszawa 2000, s. 244 (*Rozmowa XIII*).

[68] T. 10, s. 642 (*Jubileusz, Rok Święty* – pod tekstem data: czerwiec–lipiec 1996).

– elementów poetyki Hieronima Boscha[69]. Jego *Niesienie krzyża* – niewielki (76,7 × 83,5 cm) obraz olejny na drewnie, znajdujący się dziś w Musée des Beaux-Arts w Gandawie[70] – jest niezmiernie dynamicznym i groteskowym ujęciem tego fragmentu męki Chrystusa. Walter Bosing tak postrzega opowiadaną przez obraz historię: „Wokół czterech centralnych postaci przewala się wyjący motłoch, masa szyderczo rechoczących, zezujących, przewracających oczyma twarzy, narzucających się swoją szpetotą, oświetlonych nienaturalnym blaskiem przebijającym się przez ciemne tło. To nie ludzie lecz diabły, ucieleśnienie wszystkich złych namiętności plamiących duszę człowieka”[71]. Jeżeli jednak Chrystus na obrazie Boscha już jest poza światem szyderstw, już jest w innym wymiarze, Papież z opowiadania Herlinga jeszcze tej granicy nie przekroczył, ciągle jest człowiekiem z krwi i kości. W fingowanej rozmowie o *Jubileuszu, Roku Świętym* Herling – tłumacząc pewne niekonsekwencje charakterologiczne w postaci Papieża – powie o… Janie Pawle II: „wiem jedynie, że papież jest po prostu człowiekiem i zapominam, że jest też Ojcem Świętym”[72].

Papież z opowiadania pragnie wybuchu prawdziwej wiary, ale – „mądrze” i „przenikliwie” – widzi tylko jej „letnią” odmianę. Herling nie raz twierdził, że podejrzewa, iż większość rzeczywistych „gorących” manifestacji religijnych jest „letnia”, teraz jest „głęboko przekonany”, że jego „wrażenie letniości współczesnego stosunku do wiary chrześcijańskiej jest trafne” i przypuszcza, że „obawia się tego także sam papież”[73]. Wykreowany papież, zmęczony celebrowaniem Drogi Krzyżowej, odda krzyż towarzyszącej mu osobie i dalej pójdzie „powłócząc nogami i z pustymi rękami”[74]. O rzeczywistym papieżu Herling powie, że „ukrywa stan swojego zdrowia tylko po to, by móc uczestniczyć w *Via Crucis*”. I doda: „sam niedawno widziałem, jak na jednej z pierwszych stacji *Via Crucis* papież był już bliski rezygnacji z uczestnictwa w niej, ale przemógł swoje osłabienie”[75]. Podobieństw pomiędzy postacią żyjącą na kartach utworu i postacią Jana Pawła II odnaleźć można znacznie więcej.

W początkowych partiach opowiadania napotkamy następujące zdanie: „Papież był już stary i zmęczony, wierni z niepokojem patrzyli na jego żywe jeszcze popiersie w ramach okiennych”[76]. Ta charakterystyka dotyczy człowieka. Ale główny bohater zmienia się i zmiany te dotyczyły będą nie tylko stanu zdrowia, zachowań, sposobu poruszania się czy sposobu mówienia. Ostatni akapit opowiadania, wyrywa pojawiającego się w oknie Pałacu Watykańskiego Papieża ze świata rzeczywistego i niemalże przenosi w świat jakości metafizycznych:

---

[69] Zob. G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, op. cit., s. 249 (*Rozmowa XIII*).

[70] Hieronim Bosch namalował także drugi obraz zatytułowany *Niesienie krzyża* (znajduje się w wiedeńskim Kunsthistorisches Museum).

[71] W. Bosing, *Hieronim Bosch ok. 1450–1516. Między niebem i piekłem*, tłum. E. Wanat, Londyn 1973, s. 76.

[72] G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, op. cit., s. 245 (*Rozmowa XIII*).

[73] Tamże, s. 242.

[74] T. 10, s. 642 (*Jubileusz, Rok Święty* – pod tekstem data: czerwiec–lipiec 1996).

[75] G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, op. cit., s. 245 (*Rozmowa XIII*).

[76] T. 10, s. 630 (*Jubileusz, Rok Święty* – pod tekstem data: czerwiec–lipiec 1996).

Nie wiadomo – czytamy – jak to się stało i kto to uczynił (wiadomo pewnie tylko władzom watykańskim), za jego plecami podniósł się drewniany krzyż z *Via Crucis*. Papież, nie wiedząc o tym, stanął z widocznym wysiłkiem na podnóżku krzesła i rozkrzyżował szeroko błogosławiące ręce. Z placu ujrzano go na tle wzniesionego za jego plecami krzyża. Wyglądał jak Ukrzyżowany. W Trzecie Tysiąclecie weszliśmy z pamiętną frazą: *Il Papa messo In Croce.* Papież przybity do krzyża[77].

Droga Krzyżowa Papieża z *Jubileuszu…* dobiegła końca. Lęk i nadzieja zostają zamknięte w jednym geście. W rozmowach prowadzonych z Włodzimierzem Boleckim w Neapolu Herling powie o Janie Pawle II: „Niektórzy sądzą, że papież prowadzi chrześcijaństwo w Trzecie Tysiąclecie prostą, równą drogą i nic nie może temu przeszkodzić. A ja zaliczam się do tych, którzy sądzą, że papież prowadzi Kościół w Trzecie Tysiąclecie drogą słuszną, ale doskonale wie – i my też powinniśmy sobie z tego zdawać sprawę – że są na tej drodze ogromne przeszkody”[78]. Tak mówił w roku 1998. Napisany w 1996 roku *Jubileusz, Rok Święty* miał być jednym z elementów wieńczących dziesiąty tom *Pism zebranych* – Herling był przekonany, że będzie to tom „ostatni”[79] – oraz dokonanym w dzienniku a jednak wolnym od poetyki dziennikowych zapisków podsumowaniem wieloletniego baczenia na słowa, czyny i gesty Jana Pawła II.

Na koniec przywołajmy fragmenty rozmowy Katarzyny Wiśniewskiej i Jana Turnaua ze Stefanem Frankiewiczem – redaktorem polskiej edycji „L’Osservatore Romano”, redaktorem naczelnym miesięcznika „Więź”, byłym ambasadorem Polski przy Stolicy Apostolskiej[80]. Frankiewicz zwraca uwagę na dystansowanie się Jana Pawła II wobec uwag wygłaszanych na temat ludzi niewierzących. Ciekawy był jego stosunek do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, o którym w Rzymie plotkowano, że to ateista i zagorzały antyklerykał. Papież – wyznał w rozmowie Frankiewicz – kilka razy prosił o zorganizowanie spotkania z mieszkającym w Neapolu pisarzem. Był pod silnym wrażeniem opublikowanego w „Tygodniku Powszechnym” tekstu Herlinga-Grudzińskiego o ofierze Izaaka *Bóg surowy, Bóg obojętny*. Szkic wywołał „wiele polemik, także ze strony teologów. A papież mówił: to jedna z najtrudniejszych kwestii biblijnych, a pan Gustaw, który jest daleko od Kościoła, tak przenikliwie się nią zajął”[81]. A więc słuchali lub czytali siebie wzajemnie niezwykle uważnie. Frankiewicz wspomina także, że zaraz po śmierci Grudzińskiego papież poprosił go, aby sprowadził wszystkie dzieła pisarza. „Wielka paczka z Czytelnika – mówił do Wiśniewskiej i Turnaua – przyszła akurat w dniu, kiedy byłem zaproszony na obiad. Papież kazał sobie te książki rozłożyć na stole. Tu półmiski z herbami, śnieżnobiałe obrusy, a on kartkował kolejne tomy, o te, których nie znał, podpytywał”[82]. Ciekawe, czy w zapiskach Jana Pawła II pojawia się osoba i pisarstwo Gustawa Herlinga-Grudzińskiego?

[77] Tamże, s. 649.

[78] G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, op. cit., s. 248 (*Rozmowa XIII*).

[79] Zob. T. 10, s. 5 (*Od autora* – pod tekstem data: 10 styczeń 1997, Neapol).

[80] S. Frankiewicz, *Jak zmieniał się Jan Paweł II*, „Gazeta Wyborcza” z 3–5 kwietnia 2010, s. 8–9 (dodatek: „Gazeta na Wielkanoc”).

[81] Tamże, s. 8.

[82] Tamże.

* * *

Pora podsumować te nieco rozbudowane refleksje, ale zamiast typowego wyliczania personalnych i intelektualnych, literackich i publicystycznych zawęźleń przywołajmy fragmenty ostatniej wypowiedzi Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Rozmowa o której myślę, odbyła się 22 maja 2000 roku w Redakcji „Więzi", niecały miesiąc przed śmiercią – Herling-Grudziński zmarł 4 lipca 2000 roku – mieszkającego w Neapolu pisarza. W rozmowie, w której między innymi uczestniczyli Cezary Gawryś, Agnieszka Magdziak-Miszewska, Andrzej Friszke i Zbigniew Nosowski, Herling-Grudziński powiedział: „Codziennie w telewizji oglądam Papieża w dziennikach telewizyjnych i to jest wstrząsające, bo widzę, że on z coraz większym trudem chodzi, ale chodzi, ale idzie naprzód. Z coraz większym trudem trzyma te kartki w trzęsących się rękach, ale ciągle je trzyma i ma się poczucie, że on jednak mimo wszystko ciągle wie, co robi i do czego zdąża – to jest zupełnie wyraźne. […] uważam, że te wspaniałe rzeczy, które on zrobił, są już nie do cofnięcia, absolutnie nie do cofnięcia"[83]. Różnie można odczytywać przesłanie ukryte w tych słowach, ale wydaje się, że więcej w nich podziwu, niż krytyki.

TEOLOGIA A LITERATURA. JAN PAWEŁ II A GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI

STRESZCZENIE

Gustaw Herling-Grudziński – polski pisarz mieszkający przez dziesiątki lat w Neapolu – wielokrotnie wracał do osoby Jana Pawła II w zapisach dziennikowych i w tekstach sensu stricte literackich, wykłócał się o swoje prawdy, buntował się przeciwko wielu głoszonym przez papieża poglądom, surowo oceniał niektóre z jego czynów, ale – myślę, że to jest najważniejsze – niezwykle uważnie wsłuchiwał się w słowa papieża i niezwykle uważnie wczytywał się w jego pisma. Prezentowany szkic mówi o stosunku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego do Kapłana i do kapłaństwa, ale przede wszystkim mówi o obecności postaci i myśli Jana Pawła II w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. A jest to obecność – wielowymiarowa – od napomknień do rozbudowanych wypowiedzi, od szkicowych ujęć po rozbudowane psychologicznie portrety.

[83] Treść całej rozmowy zob.: G. Herling-Grudziński, *O Polsce, o polityce, o Papieżu i o Rosji. Ostatnia rozmowa „Więzi" z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*, „Więź" 2000 nr 10, s. 25–39.

THEOLOGY AND LITERATURE. JOHN PAUL II AND GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI

SUMMARY

Gustaw Herling-Grudziński, a Polish writer who lived for decades in Naples, numerously turned to John Paul II in his diary entries as well as in the strictly literary texts. He argued his ideas, rebelled against many beliefs preached by the Pope, he was a strict judge of his many actions, but, most of all, he listened carefully to Pope's words and he read his texts attentively. This paper talks about Gustaw Herling-Grudziński's attitude towards the Priest and priesthood, but most of all it talks about the presence of John Paul II's thoughts in the works of Gustaw Herling-Grudziński. This presence in therefore multidimensional, from mere allusions to extended utterances, from short passages to extended psychological portraits.

THEOLOGIE UND LITERATUR. JOHANNES PAUL II UND GUSTAW HERLING-GRUDZIŃSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Gustaw Herling-Grudzinski - polnischer Schriftsteller, der seit Jahrzehnten in Neapel lebte – bezog sich immer wieder in seinen Tagebuchaufzeichnungen sowie strikt literarischen Texten auf die Person von Johannes Paul II. Er versuchte seinen Standpunkt durchzusetzen, lehnte sich gegen viele vom Papst vertretenen Ansichten auf, er beurteilte streng manche der päpstlichen Taten, aber – was unterstrichen werden muss – er hörte sehr aufmerksam den Worten des Papstes zu und studierte sorgfältig seine Schriften. Der vorliegende Artikel handelt nicht nur vom Verhältnis von Gustav Herling-Grudziński zum Priester und zum Priestertum, sondern vor allem verweist auf die Anwesenheit von Johannes Paul II und seiner Gedanken in den Werken von Gustav Herling-Grudziński. Dabei geht es um eine multidimensionale Anwesenheit - von Andeutungen bis zu ausgebauten Aussagen, von skizzierten Szenen bis zu psychologisch komplexen Porträts.

BIBLIOGRAFIA (WYBÓR)

Bolecki W., *Ciemny Staw. Trzy szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Warszawa 1991.
Camus A., *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1957.
Dyczewski L., *Święty Maksymilian Kolbe*, Warszawa 1984.
Frankiewicz S., Jak zmieniał się Jan Paweł II, „Gazeta Wyborcza" z 3–5 kwietnia 2010 (dodatek: „Gazeta na Wielkanoc").
Greene G., *Moc i chwała*, przeł. B. Taborski, Paryż 1956.
Greene G., *Sedno sprawy*, przeł. J. Woźniakowski, Warszawa 1950.
Hennelowa J., *Beatyfikacja Ojca Maksymiliana*, „Tygodnik Powszechny" 1971 nr 43.

Herling-Grudziński G., *Dwie świętości*, „Wiadomości" 1949 nr 6.
Herling-Grudziński G. *Pisma zebrane*, t. 1: *Inny Świat. Zapiski sowieckie*, Warszawa 1998.
Herling-Grudziński G., *Pisma zebrane*, t. 1: *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, Warszawa 1995.
Herling-Grudziński G., *Pisma zebrane*, t. 2: *Skrzydła ołtarza*, Warszawa 1997.
Herling-Grudziński G., *Pisma zebrane*, t. 5: *Dziennik pisany nocą 1980–1982*, Warszawa 1996.
Herling-Grudziński G., *Dzieła zebrane*, t. 10: *Eseje*, Kraków 2016.
Herling-Grudziński G., Bolecki W., *Rozmowy w Neapolu*, Warszawa 2000.
Jan Paweł II. Autobiografia, wyb. i oprac. J. Kiliańczyk-Zięba, Kraków 2014;
Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. na placu Zwycięstwa. Warszawa – 2 czerwca 1979*, „Znak" 1979 nr 7–8.
Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie. 5 (cz. 2), 1982 (czerwiec – grudzień)*, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1996.
Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, oprac. J. Poniewierski, Kraków 2012.
K. Wojtyła – Jan Paweł II *Patron naszych trudnych czasów. Wypowiedzi o św. Maksymilianie*, wyb. i red. R. Deyna, Niepokalanów 1991.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Krąpiec M.A., (*Beatyfikacja o. Maksymiliana Kolbego*), *ZN KUL* 1972 z. 3 (T. 15).
Kudelski Z., *Studia o Herlingu-Grudzińskim. Twórczość – recepcja – biografia*, Lublin 1998.
Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, red. M. Romanek, Kraków 2007.
Maliński M., *Maksymilian Kolbe*, Warszawa 1982.
Mańkowski Z. *Widzieć prawdę. Józefa Czapskiego filozofia twórczej egzystencji*, Gdańsk 2005.
Papież Franciszek, *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Watykan 2018.
Pomian K., *Manicheizm na użytek naszych czasów*, (w:) G. Herling-Grudziński, *Pisma zebrane*, red. Z. Kudelski, t. 3: *Dziennik pisany nocą. 1971–1972*, Warszawa 1995.
Poniewierski J., *Pontyfikat 25 lat*, Kraków 2003.
Prusak J., *Bóg obok*, „Tygodnik Powszechny" 2018 nr 17.
Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II, wyb. oprac. J. Poniewierski, Kraków 1997.
Remarque E.M., *Cienie w raju*, przeł. A. Matuszyn, Warszawa 1998.
Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe, t. 1, red. o. J.R. Bar, Warszawa 1971.
Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe, t. 2, red. Jan A. Książek, Warszawa 1981.
Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe, Warszawa 1971.
Szczepański J.J., *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*, Warszawa 1982.
Szczepański J.J., *Świętość w świecie współczesnym*, „Tygodnik Powszechny" 1982 nr 46.
Szulc T., *Jan Paweł II Papież nieśmiertelny*, przeł. M. Wroczyński, Z. Uhrynowska-Hanasz, Warszawa 2005.
Turowicz J., *Męczennik Oświęcimia*, „Tygodnik Powszechny" 1982 nr 42.
Wojtczak A. *Ojciec Maksymilian Kolbe*, Niepokalanów 2008.
Wojtyła K., *W pierwszą rocznicę beatyfikacji Ojca Maksymiliana Kolbego*, „Tygodnik Powszechny" 1972 nr 39.
Wojtyła K., *Znak naszej epoki*, „Tygodnik Powszechny" 1971 nr 42.

Ks. Piotr WOLNIKOWSKI*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

MISTYKA NADWIŚLAŃSKA XX WIEKU I JEJ CECHY CHARAKTERYSTYCZNE

Słowa kluczowe: mistyka nadwiślańska, personalizm, doloryzm, Miłosierdzie Boże

Key words: Vistula Mysticism, personalism, dolorism, Divine Mercy

Schlüsselwörter: Mystik des Weichsellandes, Personalismus, Dolorismus, Gottes Barmherzigkeit

Według wybitnego teologa duchowości ks. prof. Jerzego Misiurka „złoty" okres polskiej mistyki stanowią: wiek XIX i XX. Tematyka ta, została już opracowana w literaturze przedmiotu przez S. Urbańskiego[1], J. Misiurka[2] oraz K. Górskiego[3]. Istnieją jednak obszary czekające na pogłębione badania, aby można było bardziej ukazać i przedstawić świadectwo bogatego życia duchowego osób duchownych i świeckich w Kościele lokalnym szczególnie w XX wieku. Zwłaszcza temat mistyki osób świeckich jest wciąż jeszcze mało znany i opracowany[4].

Opracowanie niniejsze koncentruje się tylko na niektórych, ale jakże istotnych elementach mistyki polskiej XIX i XX wieku. Temat wydaje się być jak najbardziej aktualny i interesujący, zwłaszcza gdy rozpatruje się go w odniesieniu do autentycznych przykładów życia tak bardzo popularnych i znanych mistyków polskich jak:

---

* Ks. Piotr Wolnikowski – kapłan diecezji elbląskiej, magister licencjat teologii, doktorant na Wydziale Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Artykuł jest poprawionym i uzupełnionym fragmentem pracy magisterskiej autora, obronionej w 2014 r. w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie [promotor: ks. dr hab. Stefan Ewertowski prof. UWM].

[1] S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego 1914–1939*, Warszawa 1995.

[2] J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 3 (w. XX), Lublin 2001.

[3] K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; *Teologia ascetyczno-mistyczna*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce,* t. III*, wiek XIX i XX*, Lublin 1976, s. 299–305.

[4] Ks. prof. Jerzy Misiurek wymienia następujące postaci zaliczane do kręgu mistyków: Marcelina Darowska (zm. 1911), Rafał Kalinowski (zm. 1907), Albert Chmielowski (zm. 1916), Bronisław Markiewicz (zm. 1912), Honorat Koźmiński (zm. 1916), Józef Sebastian Pelczar (zm. 1924), Aleksander Żychliński (zm. 1945) Józef Puchalik (zm. 1958), Leon Pyzalski (zm. 1974), Faustyna Kowalska (zm. 1938), Urszula Ledóchowska (zm. 1939), Aniela Salawa (zm. 1922), Eleonora Ludwika Motylewska (zm. 1932), Bernardyna Maria Jabłońska (zm. 1940), Roberta Babiak (zm. 1945), Elżbieta Czacka (zm. 1961), Paula Zofia Tauber (zm. 1963). Zob. J. Misiurek, *Mistyka Polska*, *AK* 147(2006), z. 3(586), s. 464–465.

św. Adam Albert Chmielowski, św. Faustyna Kowalska, św. Jan Paweł II, czy też ks. Józef Tischner.

Próby ukazania nurtu tzw. mistyki nadwiślańskiej podjął się już w swoim szkicu na łamach tygodnika „Znak" prof. Paweł Taranczewski[5]. Wydaje się jednak, że prezentowane zagadnienie nie doczekało się dotychczas wyczerpujących badań teologicznych. Stąd, w przedłożonym opracowaniu podjęto próbę charakterystyki nurtu tzw. mistyki nadwiślańskiej na tle tradycji europejskiej, przy czym głębszej analizie poddane zostały takie zagadnienia jak: doloryzm, czyli sens i wpływ cierpienia na życie mistyczne, a także personalizm, który podkreśla wartość osoby ludzkiej jako takiej, stanowiąc jednocześnie podmiot relacji osoby do Osoby Boga. Ostatnią część przedłożonego opracowania stanowi refleksja nad uczestnictwem przedstawicieli nurtu mistyki nadwiślańskiej w Miłosierdziu, będącym swoistą odpowiedzią na zło XX wieku.

MISTYKA RELIGIJNA A RACJONALIZM

„Gdybyśmy mogli mieć wiedzę, nie potrzebowalibyśmy mieć wiary. Rzecz w tym, że nie możemy mieć wiedzy. Są rzeczy, które przerastają możliwości ludzkiego rozumu. Jest światło, które oślepia. Tak jest z Bogiem"[6]. Współcześnie, zagrożenia najliczniejsze i obejmujące niesłychanie szerokie spektrum dziedzin życia, wypływają ze zjawiska racjonalizmu. Jest niezwykle ograniczające uznawać rozum za jedyne *principium* ludzkiego poznania, zwłaszcza jeśli poruszana jest kwestia wiary w Boga. Dyskusje na ten temat są obecne w historii od najwcześniejszych czasów. Dotkliwe konsekwencje swoistego „kultu rozumu" widać w czasach epoki Oświecenia, gdzie całkowicie negowano wiarę w Boga. Wiara zawsze miała przeciwników, którzy odmawiali jej wartości poznawczej. Podejmując problematykę mistyki religijnej należy w tym miejscu na nowo skonfrontować pojęcia religii jako takiej a rozumu ludzkiego. Należy postawić pytanie: czy racjonalizm w swoim założeniu wyklucza wiarę w Boga oraz rzeczywistość, której nie można dostrzec naturalnymi zmysłami? Czy można nazwać mistyka „racjonalnym" i jednocześnie akceptować istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej? Jak będzie można zauważyć na przykładzie dwudziestowiecznych mistyków polskich, mistyka nadwiślańska w żadnym stopniu nie była irracjonalna, bezrozumna.

Już w Objawieniu jest zawarta prawda o wierze opartej na rozumie: „Pan spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szukałby Boga" (Ps 14,2). Nie można odmówić wierze jej wartości poznawczej. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* pisał: „(…) obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi, który ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy, istnieje poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który się objawia, a więc prawdy niezawodnej, ponieważ Bóg się nie myli ani nie zamierza zwieść człowieka"[7].

---

[5] P. Taranczewski, *Mistyka nadwiślańska*, „Znak" 6(2010), s. 15–30.

[6] J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1997, s. 55–56.

[7] Jan Paweł II, *Fides et ratio*, s. 8.

Istnieje duże ryzyko, iż potencjalny mistyk może okazać się jakimś fałszywym wizjonerem, lunatykiem czy wręcz histerykiem. Rozważając temat mistyki, należy wskazać pewne obiektywne kryteria, które świadczyłyby o autentyczności doznawanych przeżyć. Evelyn Underhill[8] wymienia szczególnie dwie kwestie: po pierwsze, musi istnieć zgodność przeżyć z doznaniami uznanych już mistyków oraz zgodność ze zmysłem religijnym środowiska, z którego się dana osoba wywodzi; oraz druga: należy uwzględnić cały kontekst egzystencjalny, w którym przeżycie miało miejsce[9]. Prawdziwa mistyka nigdy nie odrywa człowieka od jego środowiska społecznego i historycznego. Mistycy nadwiślańscy, będąc w tej szczególnej relacji z Bogiem, nigdy nie zaniedbywali swoich obowiązków wynikających ze stanu, funkcji czy urzędów. Doświadczeniu mistycznemu trzeba odmówić jego charakteru uniwersalnego. Poznanie jest tu istotne i w pewnym sensie zobowiązujące dla tego, kto w tym bezpośrednio uczestniczy. Dla wyjaśnienia tego problemu należy podkreślić, iż wyłącznie mistycy są w stanie pisać najpełniej o mistyce. Jednakże, inni ludzie na podstawie ich świadectwa, mogą dedukować pewne wnioski[10].

Najbardziej widoczne zewnętrznie przeżycia – określone jako nadzwyczajne zjawiska – były obecne w przypadku Brata Alberta oraz siostry Faustyny Kowalskiej. Chmielowski przeżywał stany modlitwy ekstatycznej, gdzie w tym stanie nie reagował na otoczenie[11]; czasami zatrzymywał się niespodziewanie i pozostawał przez długą chwilę zagubiony w Bogu[12]. Życie mistyczne Faustyny miało postać wizji, otrzymała nadprzyrodzony dar niewidzialnych stygmatów. Przeczy to w sposób naturalny jakiejkolwiek racjonalności. Próbę zweryfikowania tych zjawisk podejmowało najbliższe otoczenie tych postaci. Chmielowski był podejrzewany o przeżywanie choroby psychicznej, którą zdiagnozowano w pewnym momencie rozwoju jego życia mistycznego. Powodem była „noc ciemna". W efekcie rzeczywiście trafił do szpitala psychiatrycznego. Na ten fakt jednomyślnie wskazują biografowie świętego, powołując się na opis historii rzekomej choroby[13]. Jednakże medycyna okazała się bezsilna. Istniały liczne wątpliwości w wyjaśnieniu w sposób jednoznaczny charakteru swoistego kryzysu psychicznego[14]. Mistyka Brata Alberta wyraźnie przekroczyła możliwość jej zrozumienia wyłącznie w kryteriach medycznych i psychosomatycznych. Sam mistyk, nie będąc jeszcze świadom duchowego

[8] Ur. 1875 roku, anglikańska mistyczka, autorka 39 książek o tematyce religijnej i mistycznej.

[9] Por. M. Kiwka, *Człowiek i mistyka w ujęciu Evelyn Underhill*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 17(2009), nr 2, s. 217.

[10] Por. tamże, s. 212–213; K. Mikucki, *Niezastąpione doświadczenie wiary*, „Więź" 12(2003), s. 98.

[11] M. Winowska, *Święty brat Albert: opowieść o człowieku, który wybrał większą wolność,* Kraków 1992, s. 179.

[12] Tamże, s. 245.

[13] M. Winowska, Święty *brat Albert,* dz. cyt., s. 84–93; K. Michalski, *Brat Albert*, Kraków 1946, s. 56–59; M. Kaczmarzyk, *Trudne drogi miłości – błogosławiony brat Albert Chmielowski w służbie najbiedniejszym*, Kraków 1986, s. 38–44; J. Jordan, *Miłość trzeba udowodnić: o życiu świętego Brata Alberta Chmielowskiego*, Kraków 1989, s. 16; W. Kluz, *Dobry jak chleb. Święty Brat Albert Chmielowski*, Kraków 1989, s. 113–115; Z. Ryn, *Brat Albert Chmielowski – portret psychologiczny*, „Nasza Przeszłość" 67(1987), s. 102–110.

[14] Por. Z. Ryn, *Brat Albert Chmielowski*, s. 110.

wymiaru przeżywanego stanu, tłumaczył, że: „byłem przytomny, nie postradałem zmysłów, ale przechodziłem okropne męki i skrupuły i katusze najstraszniejsze”[15]. Słuszne wyjaśnienie tej kwestii daje M. Kiwka twierdząc, że każde indywidualne doświadczenie mistyczne należy rozpatrywać jako cząstkę czegoś większego, jako etap duchowego rozwoju; jeśli etapowi towarzyszą zjawiska materialne, to ich przyczyny i uzasadnienia należy szukać przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej[16].

Duchowe natchnienia i wizje, których doświadczała Faustyna Kowalska, sprawiały jej wiele trudności, prowadząc do wewnętrznych rozterek w odróżnieniu złudzenia od rzeczywistości. Modliła się z przejęciem: „Jezu, daj mi rozum, wielki rozum (oświecony wiarą), jedynie po to, abym Cię lepiej poznała, bo im lepiej Cię poznam, tym goręcej ukocham. Jezu, proszę Cię o potężny rozum w rozumieniu rzeczy Bożych i wyższych. Jezu, daj mi rozum wielki, którym poznawać będę Twą Boską istotę i Twoje życie wewnętrzne, Troiste”[17]. Przeżycia mistyczne Siostry Faustyny, podobnie jak Chmielowskiego, również zostały poddane dotkliwej weryfikacji. Problem był o tyle poważniejszy, iż Faustyna w przeciwieństwie do Chmielowskiego a tym bardziej do Wojtyły i Tischnera, nie miała żadnego wykształcenia, ani szczególnych predyspozycji intelektualnych. W obawie o swoje zdrowie psychiczne szukała pomocy u spowiedników i kierowników duchowych: „Pragnęłam, aby jakiś kapłan powiedział mi to jedno słowo: Bądź spokojna, na dobrej jesteś drodze, albo – odrzuć to wszystko, bo to nie od Boga pochodzi”[18]. Spowiednicy wręcz bali się słuchać jej zwierzeń, przyjęli niemalże jako zasadę – tłumaczenie, iż jest niezdolna do tak wzniosłej relacji z Bogiem[19]. W pewnym sensie upokarzającej, ale jakże skutecznej weryfikacji mistycznych przeżyć dokonał spowiednik i zarazem kierownik duchowy Faustyny Kowalskiej – ks. Michał Sopoćko. Wątpliwość i niedowierzanie w autentyczność przeżyć spowodowały, że duchowny skierował penitentkę do psychiatry[20]. Badania bez trudności wykluczyły jakąkolwiek chorobę psychiczną. Jak wyznał ks. Sopoćko: „po otrzymaniu odpowiedzi pod każdym względem zadowalającej, przez jakiś czas zajmowałem stanowisko wyczekujące, częściowo niedowierzałem, zastanawiałem się, modliłem i badałem, jak również radziłem się kilku kapłanów światłych, co czynić”[21]. Ostatecznie przyczynił się do opracowania teologicznego objawień s. Faustyny.

Z dostępnych w literaturze źródeł trudno ustalić czy nadzwyczajne zjawiska towarzyszyły życiu mistycznemu Karola Wojtyły i Józefa Tischnera. Byli uznanymi filozofami. Ich studia, praca naukowa i cały światopogląd były oparte na wierze. Wierząc – szukali odpowiedzi na nurtujące ich pytania w filozofii i odwrotnie – metodologia filozoficzna była wykorzystywana w uzasadnianiu różnych aspektów

[15] Cyt. za: K. Michalski, dz. cyt., s. 58.

[16] W. Kiwka, dz. cyt., s. 217.

[17] *Dzienniczek,* 1474 [dalej: *Dz.*].

[18] *Dz*. 127.

[19] Por. J. Stabińska, *Siostra Faustyna Kowalska*, Poznań – Warszawa 1976, s. 51.

[20] Por. S. Szymański, *W służbie Bożego Miłosierdzia*, Poznań – Warszawa 1982, s. 40; M. Winowska, *Prawo do Miłosierdzia*, Paryż 1982, s. 117; M Tarnawska, *Siostra Faustyna Kowalska. Życie i posłannictwo*, Kraków 1986, s. 93.

[21] Cyt. za: M. Winowska, *Prawo do Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 117.

wynikających z wiary w Boga. Nauka i staranne wykształcenie były, można by rzec, solidnym „zapleczem", gruntem życia mistycznego. Nigdy nie traktowali tych dziedzin oddzielnie. Również nie było to problematyczne w kwestii mistycznego usposobienia jakie sobą reprezentowali. Stąd też, ich życie duchowe wydaje się być bardziej racjonalne. O fundamentalnej potrzebie korelacji wiary i rozumu pisał Jan Paweł II w cytowanej już encyklice papieskiej *Fides et ratio*. Papież wskazywał, że: „wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie"[22]. Zasadność i racjonalność wiary została również odniesiona do filozofii: „[Kościół] uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają"[23].

Jak zostało syntetycznie ukazane – *mistyka nadwiślańska* nie jest irracjonalna, pozbawiona filozoficznych i teologicznych podstaw. Prawdą jest, że przeżycia mistyczne, zwłaszcza te nadzwyczajne domagają się próby weryfikacji, obiektywnej oceny. Jednakże nie istnieje możliwość spełnienia postulatów o wyłącznie empiryczne dowodzenie autentyczności przeżyć. Bóg jest Osobą transcendentną, której nigdy człowiek nie będzie w stanie pojąć i wyrazić.

MISTYKA POLSKA A NURTY W EUROPIE

Zjawisko przeżyć mistycznych jest opisywane i badane od najwcześniejszych czasów w historii duchowości. Już w *Piśmie Świętym* można znaleźć przykłady mistycznych przeżyć – powołanie Abrahama, Mojżesza. W praktyce przeżyć mistycznych mieści się szeroko rozumiana działalność proroków jako tych, którzy mieli szczególną relację, „kontakt" z Bogiem. Podobnie w kategoriach przeżycia mistycznego, nawrócenie św. Pawła i tym podobne duchowe doświadczenia. Jednakże, mistyka jako taka jest zjawiskiem powszechnym i można ją rozumieć bardzo pobieżnie. Można te specyficzne doświadczenia, zwłaszcza religijne, badać i analizować pod wieloma aspektami. Swoisty kształt mistyki, jej poszczególne elementy były określane przez samych mistyków – to mistycy, każdy z indywidualną dyspozycją i usposobieniem duchowym, zwracali uwagę na charakterystyczne płaszczyzny, które wyznaczały stopnie zjednoczenia z Bogiem. Stąd wymienić dziś można na przykład: mistykę romańską, karmelitańską, mistykę nadreńską, flamandzką. W tym kontekście, należy skonfrontować i syntetycznie ująć, podobieństwa i różnice wybranych, potwierdzonych w naukowych badaniach nurtów ze zjawiskiem *mistyki nadwiślańskiej*. Ujawniła się ona w XX wieku w Polsce. Aby ukazać istotę podjętego zagadnienia, zostanie zastosowana konieczna i wystarczająca proporcja.

Podobnie jak w artykule profesora P. Taranczewskiego, dla ukazania pewnych cech *mistyki nadwiślańskiej*, warto porównać ją z *mistyką nadreńską*. Ukształtowała się ona w końcu XIII wieku w kręgu duchowości dominikańskiej, na terenie

[22] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 1.

[23] Tamże, s. 5.

Niemiec[24]. Nurt reprezentowali między innymi Jan Tauler, Henryk Suzo, Teodoryk z Freibergu, jednak głównym przedstawicielem był Jan Eckhart[25], który w literaturze przedmiotu nazywany jest „Mistrzem Eckhartem". Eckhart był oczywiście mistykiem, ale i uczonym filozofem. Narzuca się tu porównanie z filozofem Tischnerem, również filozoficzne zagadnienia podejmował K. Wojtyła. Eckhart tworzył tak zwaną mistykę spekulatywną. Spekulacje, które miały tworzyć fundament mistyki dotyczyły łączności Boga i duszy. Przy takim założeniu, swoją tezę oparł na nauce neoplatońskiej[26]. Wynikało by z tego, że „bóstwo" było pojęciem abstrakcyjnym, pozbawionym cech osobowości; natomiast osoby boskie były tylko emanacją bóstwa; pierwotne bezosobowe „bóstwo" stanowiło istotę Boga[27]. Dusza ludzka natomiast, jej „dno" jest zakorzenione w boskiej naturze. A zatem, jak stwierdza W. Tatarkiewicz: „jeśli dno duszy jest identyczne z Bogiem, to dusza może oglądać Boga"[28]. Profesor Stefan Świeżawski pisze: „najważniejsze sfery refleksji Eckharta to Bóg i człowiek. Podkreślając Bożą transcendencję, powiada, że dwa pojęcia – poznanie i istnienie – pozwalają nam jakoś zbliżyć się do zrozumienia Boga. Poznanie Boże jest podstawą dla istnienia Boga, to znaczy, że istnienie w Bogu jest czymś wtórnym (…). Bóg nie dlatego poznaje, że jest, ale jest, ponieważ poznaje, toteż Bóg jest intelektem i poznaniem, a owo poznawanie jest podstawą Jego istnienia"[29].

Widać tu istotną różnicę z *mistyką nadwiślańską*, która w centrum poznania stawia miłość i miłosierdzie. *Mistyka nadwiślańska*, choć jest zakorzeniona w filozofii, zwłaszcza dzięki badaniom Wojtyły i Tischnera, to nie ma charakteru spekulatywnego. Szczególnie wyraźnie, adekwatnie do metodologii filozoficznej podkreślał to Józef Tischner. Twierdził, że „byt" i „istnienie" zostały zastąpione „dobrem" i „miłością", choć częściowo opierał się na myśli Eckharta i jego koncepcji dobra: „postrzegał Stwórcę według logiki dobra"[30]. Ponadto, nie negując wartości teoretyzowania, nurt nadwiślański większy akcent kładzie na praktykę, czyny miłości miłosiernej[31]. Również, w przeciwieństwie do nadreńskiej szkoły mistyki, relacja Boga z człowiekiem wynika z wewnętrznego dialogu, głębokiej zażyłości. Jak określa to prof. Taranczewski – „dialogu z serca do serca"[32]. Dialog serca – jako nośnika ludzkich emocji i przeżyć – jest obecny u wszystkich przedstawicieli *mistyki nadwiślańskiej*, choć różny pod względem formy. Jan Paweł II będzie odwoływał się do „wyobraźni miłosierdzia". Malarstwo i heroiczna działalność charytatywna Chmielowskiego stanowi wyraz wizji

[24] J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 36.

[25] Żył w latach 1260–1327, urodzony w Turyngii, przełożony saskiej prowincji dominikanów, nauczyciel Uniwersytetu Paryskiego; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2007, s. 349–350.

[26] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. 1, Warszawa 2007, s. 350.

[27] Tamże.

[28] Tamże.

[29] S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 747; por. P. Taranczewski, dz. cyt., s. 16–17.

[30] J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 193.

[31] P. Taranczewski, dz. cyt., s. 16.

[32] Tamże.

i obrazowania Bożego Miłosierdzia. Siostra Faustyna, doznaje mistycznych wizji nie w spekulacji, lecz w aktach łączenia się z cierpieniami Chrystusa, w aktach uniesionej nadprzyrodzonym darem modlitwy, w przeżywaniu z Chrystusem troski o zbawienie ludzi i jej „duszy". W sumie, poezja, teologia i pontyfikat Wojtyły, filozofia Józefa Tischnera to nic innego, jak tylko podkreślanie dobra i miłości, przyjmujących postać miłosierdzia. Miłość miłosierna rodzi się we wnętrzu Boga – „Miłosierdzie – krew i woda – wytrysnęło z rany w boku Chrystusa"[33].

Cechą *mistyki nadreńskiej*, reprezentowanej bardziej przez Henryka Suzo i Jana Taulera, było doświadczenie i przeżywanie zjednoczenia poprzez upodabnianie się do cierpiącego Chrystusa; Męka i krzyż były w centrum ich mistyki[34]. Ten element można uznać za wspólny dla obu nurtów – choć trzeba dodać, że w *mistyce nadwiślańskiej* Chrystus nie tyle cierpi na krzyżu, co bardziej jest ukrzyżowany w człowieku zagubionym, obezwładnionym w więzieniu, głodnym, wykluczonym. Owszem, wszyscy, niezależnie od kontekstu geograficznego i historycznego widzieli w cierpieniu głęboką wartość. Potrafili w cierpieniu rozpoznać drogę do ściślejszego zjednoczenia z Bogiem. Suzo i Tauler swoją myśl i wskazówki kierowali w stronę drogi bardziej oczyszczającej niż jednoczącej. W praktyce duchowości proponowali nieustanne wyrzeczenia, odrywanie się od świata i rzeczy stworzonych. Akcent został położony na ascezę. Ta z kolei jest szczególnie widoczna w życiorysie Chmielowskiego, który praktykował heroiczne ubóstwo. Nie jest wykluczone, że brat Albert czerpał z nauki Henryka Suzo[35]. W tym podobieństwie jest jednocześnie różnica – mistycy nadwiślańscy czerpali z dzieł Stworzenia – odnajdywali w nich Boga, kochali człowieka i świat. Człowiek, który potrzebuje miłosierdzia był w centrum ich myśli, modlitwy i wizji. Świat stworzony i ludzkie doświadczenia były inspiracją ich twórczości artystycznej i naukowej, głębokiego przeżywania świata w łączności z Jezusem Chrystusem, w rezultacie – mistycznej drogi. Soteriologia była teologicznym tłem ich doświadczeń.

Wybrani oraz prezentowani w pracy przedstawiciele mistyki polskiej bardzo dużo czerpali z nurtu *mistyki karmelitańskiej*. Obecnie traktowanej jako klasyczny nurt mistyki i bardzo popularny. Solidny fundament pod ten nurt położyli przede wszystkim św. Jan od Krzyża oraz św. Teresa z Avila[36]. Hiszpańscy święci, poprzez swoje dzieła, ukonstytuowali pewien „model" mistyki, który stał się pewnego rodzaju kierunkowskazem w życiu duchowym. Z nauki hiszpańskich mistyków, szczególnie Jana od Krzyża, czerpali zarówno Chmielowski, Wojtyła jak i Tischner. Czerpali nie tylko na gruncie duchowym, ale badali ten nurt duchowości w sposób naukowy.

Opis nurtu karmelitańskiego, analiza poszczególnych dzieł jest zbyt obszerna, aby prezentować ją w niniejszej pracy. Należy zwrócić uwagę na najbardziej istotne elementy, których odzwierciedlenie można dostrzec u dwudziestowiecznych mistyków polskich. Jan od Krzyża i Teresa z Avila problematykę zjednoczenia człowieka

---

[33] Tamże, s. 26.

[34] J. Misiurek, *Zarys historii,* dz. cyt., s. 38–40.

[35] M. Kaczmarzyk, *Trudne drogi miłości,* dz. cyt., s. 79: autorka biografii wskazuje, że Chmielowski posiadał w swojej biblioteczce pisma Henryka Suzo w języku francuskim.

[36] Karmelitańska mistyczka, reformatorka zakonu karmelitańskiego, ogłoszona w 1970 roku doktorem Kościoła przez papieża Pawła VI, autorka dzieł: *Księga życia*, *Droga doskonałości*, *Twierdza wewnętrzna* i *Księga fundacji.*

z Bogiem wysunęli na naczelne miejsce. Ich przeżycia duchowe były oderwane od spekulacji filozoficznej w sensie klasycznym, a nawet w pewnym stopniu od spekulacji teologicznej[37]. Teresa uważała, że każdy człowiek jest powołany do indywidualnego, głębokiego obcowania z Bogiem[38]. I temu dali świadectwo mistycy nadwiślańscy w pełnym trudnych doświadczeń zła, wieku XX. Szkoła karmelitańska, stała się szkołą modlitwy poprzez medytację Pisma Świętego[39]. Ta z kolei prowadziła do kontemplacji – uwagi skierowanej niemalże nieustannie na Boga. Jak pisze J. Misiurek: „życie mistyczne polega według Teresy na postępującym rozwijaniu się doświadczenia Boga i Jego działania, a także działania Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła, dzięki czemu wiara staje się pogłębioną i radosną wiedzą tajemnicy”[40]. Postawioną tezę hiszpańskiej mistyczki można potwierdzić życiem i szeroko rozumianą działalnością mistyków polskich. Doktryna Jana od Krzyża natomiast koncentruje się na zjednoczeniu z Bogiem poprzez przekształcenie duszy ludzkiej w wolę Boga. Mistycy polscy wolę Boga widzieli przede wszystkim w pełnieniu dzieł miłosierdzia. Nie był to tylko pragmatyzm, ale jednocześnie doświadczenie miłosiernego Boga, co należy łączyć z czynem wobec ludzi potrzebujących pomocy duchowej i materialnej. Cecha tej mistyki była szczególnie obecna u Brata Alberta: „wola Boża przede wszystkim i tylko to”[41]. Można stwierdzić, iż Chmielowski wypełnianie woli Bożej stawiał ponad modlitwę: „jeśliby cię zawołano do biedaka, idź natychmiast do niego, choćbyś był w świętym zachwyceniu, gdyż opuścisz Chrystusa dla Chrystusa”[42]. To swoiste „ukształtowanie wrażliwości duszy” wiązało się z doświadczeniem „nocy ciemnej” – zmysłów i ducha, która miała na celu oczyszczenie duszy od ziemskich przywiązań, uwolnienie od ułomności duchowych. W tym aspekcie, w przedstawionych sylwetkach mistyków nadwiślańskich, bardzo mocno jest obecna nauka św. Jana od Krzyża. Chmielowski przeżył „ciemną noc” w trakcie nowicjatu w zakonie jezuitów. Oczyszczony tym doświadczeniem, mówiąc biblijnym językiem: „narodził się na nowo” jako Brat Albert. Faustyna Kowalska, dzięki przeżyciu „nocy” została niejako przygotowana i usposobiona do tego, by głosić światu orędzie Miłosierdzia. Ponadto, Wojtyła był tak zafascynowany doktryną hiszpańskiego mistyka, że stała się ona nie tylko przewodnikiem w życiu duchowym, ale też tematem jego pracy doktorskiej. Tischner również w swoich rozważaniach filozoficznych czerpał z karmelitańskiej duchowości – tłumacząc dialogiczny charakter wiary chrześcijańskiej, używał nomenklatury świętego karmelity: „dialog wiary jest dialogiem w nocy”[43]. Mistyczne zjednoczenie według św. Jana od Krzyża ma dwa stopnie: pierwszy, zwany mistycznymi „zaślubinami” czy też „zaręczynami”, natomiast drugi to „małżeństwo duchowe”. To doświadczenie z kolei jest tylko obecne w przypadku Faustyny Kowalskiej, która dała o tym świadectwo w swoim *Dzienniczku*: „poznaję wewnętrzny ślub duszy z Bogiem, który na zewnątrz nic nie pociąga za sobą – jest

[37] J. Misiurek, *Zarys historii,* dz. cyt., s. 70.

[38] Tamże, s. 71.

[39] Wyraźna nauka o stopniowości modlitwy została ujęta w *Księdze życia* Teresy z Avila.

[40] J. Misiurek, dz. cyt., s. 74.

[41] Cyt. za: M. Kaczmarzyk, dz. cyt., s. 84.

[42] Tamże.

[43] J. Tischner – *Dialog za dnia i w nocy*, rozmawiał Grzegorz Trela, „Odra” 12(1993).

to czysty akt wewnętrzny duszy z Bogiem”[44]. Cytowany *Dzienniczek*, można uznać za dzieło mistyczne równe w swej wartości pismom wielkich mistyków chrześcijaństwa, będący „kanonem” mistyki polskiej. Kto wie, ile osób zaczerpnęło i ukształtowało się duchowo poprzez lekturę *Dzienniczka* lub pism Wojtyły i Tischnera?

Przełom wieku XIX i XX w Polsce charakteryzował się intensywnym rozwojem życia duchowego. Dramatyczne przeżycia okresu międzywojennego spowodowały „głód” Boga. Na podstawie powyższej analizy, można stwierdzić, że podobnie jak miało to miejsce w Kościele powszechnym, tak również i w Polsce, był obecny nurt – mistyki chrześcijańskiej, nazywanej *nadwiślańską*, która w jakimś stopniu nawiązywała do nurtów duchowości ubiegłych stuleci. *Mistyka nadwiślańska* ma eklezjalne korzenie, czerpie z tradycji, wnosi też do powszechnej tradycji katolickiej swoiste dziedzictwo i doświadczenie świętych Kościoła w Polsce.

DOLORYZM

W świetle literatury teologicznej cierpienie jest tajemnicą. Z punktu widzenia ludzkiego, cierpienie kojarzy się z czymś bolesnym, przykrym czy też nawet upokarzającym. Jednym w duchowych wymiarów *mistyki nadwiślańskiej* a zarazem charakterystyczną jej cechą jest doloryzm[45]. *Mistykę nadwiślańską* przenika nurt ofiary składanej z ciała i krwi a zarazem uczestniczącej w tym, co cielesne i duchowe w Ofierze Chrystusa[46]. Każda przedstawiona w artykule postać, przeżywała ból, jednak nie tylko w sposób fizyczny, cielesny ale także duchowy. Przeżywanie rożnych form cierpienia miało bardzo duże znaczenie w wymiarze duchowym: prowadziło ich do pełniejszego zjednoczenia z Bogiem, a dzięki temu zjednoczeniu – potrafili w sposób dojrzały a nawet heroiczny znosić swój ból. Życie i przeżywanie cierpienia przez wskazanych mistyków jest idealnym przykładem realizacji ewangelicznego pójścia za Jezusem – „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,24–25). Krzyż znajduje się w najgłębszych zamiarach a jednocześnie tajemnicach Bożych. Bóg zbawił każdego człowieka właśnie przez cierpienie, przez krzyżową śmierć swojego Syna i dlatego pragnie, aby w naśladowaniu Jezusa była niejako kontynuowana realizacja planu Zabawienia świata przez krzyż i cierpienie[47].

Nie wnikając jeszcze w bezpośrednie przeżywanie cierpienia postaci, należy podkreślić, iż wszyscy w pewnym stopniu brali udział w cierpieniach swojego kraju, jako jego obywatele. Wiek XIX i XX był naznaczony nieustanną walką, wojnami. Odkryli oni *misterium iniquitatis* (tajemnicę zła) w panujących wówczas w ich czasach systemach totalitarnych: zło komunizmu, faszyzmu – gdzie doświadczyli tego Wojtyła i Tischner; zaś tłem historycznym w życiu Chmielowskiego i s. Fau-

[44] *Dz.* 1020; daje temu wyraz również w innych akapitach *Dzienniczka*: *Dz*. 534; 1330; 1326.

[45] Uznawanie bólu fizycznego jako przeżycie wartościowe moralnie.

[46] P. Taranczewski, dz. cyt., s. 25.

[47] H. Langkammer, *Biblia o cierpieniu*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, *Homo Meditans*, t. XIII, Lublin 1992, s. 25.

styny była rewolucja rosyjska. Terror tych zjawisk był odczuwalny przez każdego człowieka. Byli oni świadkami niemalże – umierania Polski. Mistycy nadając tym wydarzeniom charakter religijny, zyskiwali pewnego rodzaju odporność na to zło.

Brat Albert, kiedy wybuchło powstanie styczniowe przeciw carskiemu zaborcy brał czynny udział w walce zbrojnej. Maria Winowska, jedna z autorek biografii świętego, opisuje jego motywację w następujący sposób: „młodość nie oblicza, młodość nie przewiduje. Ona się poświęca ze wspaniałomyślnością, która zbija z tropu wiek dojrzały. Jej klimatem jest heroizm, hasłem – ofiara”[48]. Został ciężko ranny pod Mełchowem, gdzie stracił lewą nogę. Jego trwałe kalectwo stało się swoistą ofiarą w intencji wolności Ojczyzny, stąd nigdy publicznie nie wyrażał bólu czy żalu za straconą nogą[49]. Cierpienie przeżywał wewnętrznie – Chmielowski stwarzał pozory szybkiego przystosowania się do kalectwa, jednak za tym wszystkim kryło się nieustanne cierpienie fizyczne, bóle fantomowe i pewnego rodzaju, ukrywane w głębi duszy upokorzenie, szczególnie bolesne dla tak młodego człowieka[50]. Badacz portretu psychologicznego Adama Chmielowskiego – Z. Ryn – podkreśla: „dosłowne kalectwo pomogło mu ułatwiać zrozumienie kalectw moralnych człowieka: nędzy, głodu, upośledzenia, rozpaczy, wszelkiej beznadziejności istnienia; na cały wymiar swojej protezy musiał się Chmielowski czuć odsunięty od tych najróżnorodniejszych możliwości choćby przeciętnego szczęścia, które by mógł chłonąć, gdyby nie kalectwo; czy ta okoliczność na swój sposób nie kierowała jego impulsami, gdy z sukcesów światowca, do jakich był predestynowany przez swój temperament i z kariery artysty, do której wołały go jego umiłowania, zeszedł na kalwaryjską drogę brata Alberta?”[51]. Przyczyniło się to do tego, iż przyjął postawę heroizmu do pokonywania wszelkiego rodzaju trudności – zarówno doczesnych, sytuacyjnych jak i na gruncie duchowym[52]. Również, gdy pod koniec swojego życia zachorował na nowotwór żołądka, napisał o cierpieniu: „choćbym wieki żył, a nie cierpiał, na nic by się to życie mnie nie przydało”[53]. W źródle jakim jest jego niewielki notatnik rekolekcyjny, można trafić na zapis: „chciałbym i proszę Miłosierdzia Cierpiącego za moje grzechy, abym dla wywdzięczenia się Panu mógł także cierpieć wszystko co by Jego Łasce dać mi się podobało”[54] oraz: „Krzyż jest światłem, które oświeca umysł, szczęśliwy, kto mu odda serce i dostanie łaskę miłowania”[55].

Męka Syna Bożego jest szczególnie zaakcentowana w nabożeństwie Miłosierdzia Bożego jak i całym posłannictwie s. Faustyny Kowalskiej. Dla podjętych rozważań, fundamentalne jest tu znaczenie faktu, iż w życiu duchowym, mistyk chcąc ujrzeć Boga musi jednocześnie dostrzec krzyż. Jest to nierozerwalne. Faustyna choć doświadczała cierpienia fizycznego – przewlekle chorowała na gruźlicę płuc – to jej

[48] M. Winowska, *Święty brat Albert,* dz. cyt., s. 15.

[49] W. Kluz, *Dobry jak chleb. Święty Brat Albert Chmielowski*, Kraków 1989, s. 36.

[50] Z. Ryn, dz. cyt., s. 95.

[51] Tamże, s. 96.

[52] J. Szkodoń, *Człowiek Miłosierdzia*, w: *Kanonizacja Brata Alberta Adama Chmielowskiego. Rzym 12 XI 1989*, Kraków 1991, s. 36.

[53] Cyt. za: M. Kaczmarzyk, dz. cyt., s. 86.

[54] *Wybór pism bł. Brata Alberta*, w: *Człowiek Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 136.

[55] Tamże, s. 142.

cierpienia w przeciwieństwie do pozostałych przedstawicieli, mają w dominującym stopniu wymiar duchowy. Wynikało to z przeżywanych „nocy ducha", oczyszczeń zmysłów i woli, typowych dla życia mistycznego. Apostołka Miłosierdzia Bożego przez całe swoje życie bez buntu, lecz z miłością przyjmowała cierpienia fizyczne i duchowe – „Jezu na krzyżu rozpięty, dajesz mi moc"[56]. Mistyczka poprzez autentyczną akceptację cierpienia, wyrażała swoją miłość do Boga: „O Chryste, dla Ciebie cierpieć to rozkosz dla serca i duszy. Przedłużajcie się cierpienia moje w nieskończoność, abym mogła dać Ci dowód swej miłości"[57]. W teologii mistycznej, zjednoczenie z Bogiem ma postać procesu upodobniania się do Ukrzyżowanego Chrystusa[58]. W ostatnim okresie choroby, Faustyna stwierdza: „jestem na krzyżu z Jezusem"[59]. Święta zakonnica cierpiała na sposób mistyczny, a fizyczny ból stał się swoistym narzędziem doprowadzenia do zaślubin mistycznych właśnie na krzyżu. Ludmiła Grygiel tłumaczy, że: „bliska Zbawicielowi dusza nie może poprzestać na wyrażaniu Mu swej miłości, lecz pragnie dzielić Jego fizyczne i duchowe cierpienia"[60]. Warto również zaznaczyć, iż s. Faustyna jako jedyna z mistyków nadwiślańskich została obdarzona darem niewidzialnych stygmatów[61].

Cierpienie nie było obce również Karolowi Wojtyle – Janowi Pawłowi II. Doświadczał go duchowo od najmłodszych lat – poprzez śmierć matki, brata i ojca, z którym wiązał szczególnie bliską relację. Jednak nie mniej dotkliwy był też ból fizyczny[62]. Dużo uwagi poświęcono temu aspektowi w jego biografiach czy też publikacjach[63]. Jak pisze G. Weigel: „przekonanie, że jego życie znajduje się w rękach „innej Władzy" (…) sprawiało, że niechętnie zasięgał porady lekarzy, po-

---

[56] *Dz*. 1508; L. Grygiel, *W Miłosierdziu miary nie masz*, Kielce 1997, s. 182.

[57] *Dz*. 1662.

[58] Por. S. Urbański, *Zjednoczenie z Chrystusem fundamentem życia i misji apostoła Bożego Miłosierdzia u św. Siostry Faustyny*, w: *Być apostołem Bożego Miłosierdzia*: materiały z sympozjum, 26 października 2000 [red. nauk. Jan Machniak] – Kraków: Sanktuarium Bożego Miłosierdzia 2001 – Materiały z Sympozjum/ Katedra Teologii Duchowości Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, s. 49.

[59] *Dz*. 1633.

[60] L. Grygiel, dz. cyt., s. 185.

[61] S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 355–357: „z gr. *Stigma* – znamię, blizna; we właściwym znaczeniu określa ono odbicie ran Chrystusowych. Jest to więc uczestnictwo w męce Jezusa, polegające na otrzymaniu krwawiących blizn i odczuwaniu fizycznego bólu, podobnych do tych, których doznawał Zbawiciel podczas swojej bolesnej męki". Na ten fakt wskazują: S. Szymański, dz. cyt., s. 55; S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 200–201.

[62] G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, przeł. M. Romanek, Kraków 2012, s. 367–368; biograf wymienia liczne dolegliwości fizyczne: „głód w Polsce okupowanej przez hitlerowców, obrażenia w wyniku potrącenia przez niemiecką ciężarówkę w czasie wojny, rany postrzałowe po kulach Agcy, zakażenie wirusowe, guz jelita grubego, złamanie barku, złamanie kości udowej i złe dopasowanie protezy stawu biodrowego, wyrostek robaczkowy, choroba Parkinsona".

[63] Tamże, s. 521–529; 997–998; Tenże, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, przeł. M. Romanek, Kraków 2009, s. 367–371; 391–392; 398–399; 406–415; T. Gadacz, *Cierpienie i miłosierdzie: pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, „Znak" 4(2006), s. 31–35; A. Sulikowski, *Życie w horyzoncie cierpienia: przyczynek do biografii Karola Wojtyły*, „Ethos" 1/2(2001), s. 285–291.

dobnie jak nie lubił szukać ulgi w lekach”[64]. Jan Paweł II w swoim mistycznym usposobieniu zgodził się na cierpliwe dźwiganie krzyża. Traktował go jako drogę prowadzącą do miłości Boga, do zjednoczenia z Nim. Niejednokrotnie dawał temu wyraz w swoim nauczaniu, skierowanym szczególnie do ludzi chorych. Między innymi pisząc list apostolski – *Salvifici doloris* (Zbawcze cierpienie, 1984 r.) – podzielił się właśnie tym, czego się sam nauczył doświadczając cierpienia. Nie było to tylko nauczanie czysto teologiczne, ku pokrzepieniu serc ludzi cierpiących, lecz było to autentyczne współodczuwanie, gdyż sam mocno cierpiał – nauka połączona ze świadectwem życia. Papież przedstawia, że cierpienie ma właśnie charakter transcendentny, pisząc w tymże liście: „Zwierzęta odczuwają ból; jedynie ludzie cierpią. Cierpienie jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, ażeby przerastał samego siebie”[65]. Od najmłodszych lat był przywiązany do nabożeństwa drogi krzyżowej – przechodząc w młodym wieku przez kolejne stacje w Kalwarii Zebrzydowskiej[66], odprawiając nabożeństwo *Via Crucis* podczas każdych przeżywanych rekolekcji (już jako biskup i papież)[67]. Szczególnie uzewnętrznił się w tym aspekcie poprzez objęcie krzyża podczas ostatniego Wielkiego Piątku w Jego życiu. Papież niejednokrotnie powtarzał: „To jest plan. Cierpię z Tym, którego kocham. Ale wiem, że to cierpienie ma sens”[68].

Mistyka Tischnera jako taka objawia się niejako przez bezpośredni dotyk cierpienia. To właśnie na trzy lata przed śmiercią, po zdiagnozowaniu raka krtani, filozof pochyla się nad tajemnicą Bożego Miłosierdzia. Było to doświadczanie Miłosierdzia w latach choroby[69]. Tischner uzupełnił w charakterystyczny dla siebie sposób, pojmowanie cierpienia przez pozostałych mistyków nadwiślańskich. Pisał: „do prawdy dochodzi się rozmaitymi drogami (…). Przyznajmy, że są takie prawdy, do których dochodzi się również poprzez męczeństwo. Jedną z takich prawd jest prawda, że cierpiąc, cierpimy z Chrystusem. (…) Dzięki temu odkryciu możemy mieć udział w Boskiej godności cierpienia. Niemniej nie cierpienie jest tutaj ważne. Nie ono dźwiga. Wręcz przeciwnie, cierpienie zawsze niszczy. Tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze, jest miłość”[70]. Filozof, który czerpał z nauczania swojego rodaka – Karola Wojtyły – w obliczu choroby przyznał: „Ojciec Święty zna lepiej ode mnie tajemnice chorób. Staram się, jak mogę, znosić ich ciężar w duchu *Salvifici dolo-*

[64] G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II,* przeł. M. Romanek, Kraków 2009, s. 997.

[65] Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 3,2.

[66] G. Weigel, dz. cyt., s. 433.

[67] Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Jestem bardzo w rękach Bożych: notatki osobiste 1962–2003*, Kraków 2014; w notatkach osobistych można zauważyć indywidualne nabożeństwo Drogi Krzyżowej wpisane w każdy program rekolekcyjny.

[68] Cyt. za: M. Mokrzycki, B. Grysiak, *Miejsce dla każdego: opowieść o świętości Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 142.

[69] T. Ponikło, *Józef Tischner: myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków 2013, s. 298; autor pisze: „Tischner zaczął regularnie korzystać z takich form modlitewnych, jak koronka do Miłosierdzia Bożego (…) w godzinę Miłosierdzia, czyli o 15.00. Powtarzał wezwanie „Jezu, ufam Tobie”.

[70] J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2011, s. 24–25.

ris. Teraz odkrywam głębię tego tekstu”[71]. Tischner uważał, że nie cierpienie samo w sobie, lecz odpowiedź na nie decyduje o wartości tego doświadczenia: „człowiek powinien w momencie cierpienia wybrać Jezusa Chrystusa i łączyć swoje cierpienie z Jego cierpieniem”[72]. Analizując ewangeliczną scenę ukrzyżowania Jezusa, doszedł do wniosku: „z krzyża odzywa się głos: «W ręce Twoje oddaję ducha mego». (…) Przyszła nadzieja. Ten krzyż stał się krzyżem nadziei. Uczy nas o zbawieniu. Uczy nas tego, jakimi drogami chodzi po świecie zbawienie”[73]; „Miłość moja spotęgowała się do niepojęcia. Wiem, że Pan mnie podtrzymywał swą wszechmocą, bo inaczej nie wytrzymałbym ani chwili”[74].

W powyższej prezentacji jawi się głęboki sens cierpienia. Cierpienie staje się wartością, jeżeli ma odniesienie do wiary, kiedy jest interpretowane przez pryzmat cierpień Chrystusa. Głęboka wiara w Boga determinowała mistyków do przyjmowania tego cierpienia, niesprawności, kalectwa czy bezruchu. Gdyby odrzuciłoby się tezę, o transcendentnym wymiarze przedstawionych doświadczeń, cierpienie jawiło by się jako zło, bunt czy też całkowite zapamiętanie się w bólu.

PERSONALIZM

„Zastanawiając się nad swoją kondycją, ukazywany w Biblii człowiek odkrył, że potrafi zrozumieć siebie tylko jako «byt w relacji»: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem”[75]. *Stary Testament* przedstawia Boga jako transcendentnego, ale to wcale nie wyklucza Jego bliskości i udziału w sprawach ziemskich. Stwórca zniża się do osoby ziemskiej, ludzkiej, przychodzi do człowieka. To Bóg pierwszy podejmuje dialog, rozmawia z człowiekiem jak przyjaciel z przyjacielem. Bóg korzysta z form ludzkiego współżycia, ukrywając swoją potęgę i wszechmoc.

W *Starym Testamencie* nigdy nie ma mowy o tym, jak Bóg wygląda. Jednak ukazuje przymioty osoby boskiej, które są bliskie człowiekowi. Choćby biorąc pod uwagę fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo do Boga. Duchowym wymiarem mistyki polskiej jest personalizm, przez który można interpretować nie tylko mistykę, ale w ujęciu ogólnym – religię – jako osobową relację z Bogiem. Personalizm jako nurt filozoficzny pojawił się dopiero w XX wieku[76], a więc w tym samym czasie co nazywa się w pracy *mistyką nadwiślańską*. Stanowiła ona niejako przeciwwagę w stosunku do panujących wówczas systemów totalitarnych, które „odzierały” osobę ludzką z jej godności, szacunku i indywidualności oraz wolności. Wskazywała na „nieskończony” wymiar dążeń człowieka. Wymiar duchowy, przekraczający biologiczne i materialne granice. Stąd też, jak pisze P. Taranczewski: „mistyka nadwiślańska prawdę o człowieku ujawnia poprzez dramat. (…) rozgrywa się on na scenie świata, ale nie o scenę tu chodzi, ale o uczestników: Boga i człowieka oraz prze-

[71] T. Ponikło, dz. cyt., s. 277.

[72] J. Tischner, *Wiara ze słuchania*, Kraków 2009, s. 305–306.

[73] Tamże, s. 123–126.

[74] Cyt. za: W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2002, s. 477.

[75] Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 21.

[76] Ch. Renouvier, *Le Personnalisme*, Paris 1903.

ciwnika Boga i przeciwnika człowieka”[77]. Trwała nieustanna degradacja rozumienia człowieka jako osoby. Od przyjętej, można by rzec – koncepcji człowieka – jest uzależniona jego egzystencja, nie tylko w wymiarze indywidualnym ale i społecznym.

Mistycy nadwiślańscy za kryterium personalizmu uznali miłość – miłość do człowieka, która „leczy” z egoizmu i pozwala zbliżyć się do Boga. Miłosierdzie Brata Alberta wynikało z głębokiego personalizmu: wiązało się ze sprawiedliwością i było całkowicie rozumne: „uważał słusznie, że są rzeczy, które się człowiekowi należą już z tego samego tytułu, że jest on człowiekiem. A więc – dach nad głową, chleb i praca”[78]. Nie mierzył człowieka w kategoriach „dobry” – „zły”, uważał, że: „ludzie są z gruntu rzeczy dobrzy, a tylko wielkie nieszczęścia i warunki zmieniają ich. Takim nieszczęśliwym tylko współczuć można, a nie potępiać”[79]. Takie pojmowanie człowieczeństwa determinowało go do traktowania nawet największego nędzarza, z szacunkiem, z personalistyczną wyrozumiałością. Źródłem takiej postawy był człowiek jako *Imago Dei* – „stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył” (Rdz 1,27). Mistyk widział Boga właśnie w drugim człowieku, kochał Go. To Chrystus jako osoba jawił się w tych wszystkich osobach – ludziach, którzy przybywali do jego schronisk. Właśnie Chrystus jako głodny, bez dachu nad głową. Było to dla niego tak ważne, że postawę tę ujął jako zalecenie w napisanej przez siebie *Konstytucji Zgromadzenia Braci Albertynów*. W projekcie pisał: „A mają bracia służyć najuboższym, upatrując w nich Chrystusa Pana ubogiego, który powiedział: coście uczynili jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili” (por. Mt 25,40)[80]. Systemy totalitarne zniekształcały rozumienie człowieka. Materialistyczna, kolektywna antropologia w ideologii faszystowskiej i komunistycznej była z gruntu fałszywa. Chmielowski podkreślał jego wartość również w wymiarze społecznym: „wprowadźcie Ewangelię do sedna waszych reform, jeśli chcecie, żeby nie pozostawały bezpłodne. Czyż lekcje poglądowe, których udziela wam historia nie wystarczają, aby was przekonać?”[81]. Z miłości i tak pojmowanego personalizmu wypływała postawa miłosierdzia, jednakże ten aspekt zostanie ujęty w oddzielnym paragrafie pracy.

Życie mistyczne jako zażyła i przede wszystkim osobowa relacja z Jezusem Chrystusem najbardziej charakteryzowało siostrę Faustynę Kowalską. Tę relację przekładała na odniesienie i służbę ludziom. Mistyczka pisała w *Dzienniczku*: „widząc czyjeś dobro, cieszę się tym, jakobym sama to posiadała, radość innych jest moją radością, a cierpienie innych jest cierpieniem moim, bo inaczej nie śmiałabym obcować z Panem Jezusem”[82]. Najważniejszym odniesieniem personalizmu według wszystkich mistyków jest miłość – relacja miłości. Faustyna, w podobnym charakterze co Chmielowski, podkreślała: „świętość to miłość Boża

[77] P. Taranczewski, dz. cyt., s. 18.

[78] M. Kaczmarzyk, dz. cyt., s. 82–83.

[79] Cyt. za: tamże, s. 81.

[80] A. Chmielowski, *Projekt Konstytucji Zgromadzenia Braci Albertynów*, Rdz. 1, pkt 2, w: *Polscy Święci*, *Wybór pism bł. Brata Alberta,* red. J.A. Bar, Warszawa 1985, s. 317.

[81] Cyt. za: M. Winowska, Święty *brat Albert,* dz. cyt., s. 291.

[82] *Dz.* 1505.

i wysiłek w kierunku miłości bliźniego”[83]. Personalistyczny wymiar mistyki Faustyny w sposób szczególny akcentuje transcendentny wymiar osoby ludzkiej. Każdej osoby **„**predestynowanej**”** przez akt Stworzenia do relacji z Bogiem. Można to zauważyć w cytowanym *Dzienniczku*, gdzie dominuje bezwzględnie termin „dusza” w stosunku do pojęć „człowiek” czy też „osoba”. Siostra Faustyna nie studiowała systemów i teorii personalizmu, jednak jej przeżycia mają personalistyczny charakter. Ona nie przeżywa Jezusa Chrystusa czy wiarę w Boga, jako bliżej nieokreślonej energii, czy kosmicznej siły, jak to się zdarza wielu współczesnym. Za przykład, choć jest ich o wiele więcej, może posłużyć zapis: „zrozumiałam, że Bóg pragnął tę – duszę – pocieszyć przeze mnie”[84]. W duchowości s. Faustyny, miłosierdzie oznaczałoby swoistą postawę wobec drugiego człowieka, gdzie twórczą rolę ma nadprzyrodzona cnota miłości. Faustyna miała głębokie poznanie wartości duszy ludzkiej, która jest nieśmiertelna. Jej orędzie i udzielanie się bliźnim, dotyczyło w najwyższym stopniu potrzeb duchowych człowieka – a nie tak, jak przedstawiały to systemy totalitarne. Dlatego też, spieszyła z pomocą szczególnie tym, którym zagrażała utrata zbawienia. Jeśli nie wprost do nich kierowała swoje zapiski w *Dzienniczku*, to za nich się modliła, by i oni, jako wszyscy ludzie, odnaleźli drogę do Bożego miłosierdzia.

Twórczość, działalność naukowa, pontyfikat Karola Wojtyły był wręcz „nasycony” personalizmem. Jan Paweł II był pierwszym na świecie z ludzi, który rzeczywiście bronił i upominał się o prawa człowieka. Szeroki zakres zagadnienia w ujęciu Wojtyły, zmusza do skoncentrowania się na niektórych tylko wątkach jego myśli. W centrum jego skupienia i uwagi zawsze był człowiek w odniesieniu do Boga. Szczególnie mocno akcentował myśl, że: „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa”[85] oraz „człowiek jest drogą Kościoła”[86]. Swoje przemyślenia nad tematem człowieka, Wojtyła przełożył na grunt czysto filozoficzny w traktacie *Osoba i czyn*[87]. Dzieło było napisane stosownie do dyscypliny filozoficznej – problem ujął fenomenologicznie – ukazując człowieka przez pryzmat jego czynów. W swojej pracy pisał: „(…) osoba spełnia siebie przez swój czyn, uzyskuje jako osoba właściwą sobie pełnię, czy też postać. Jest to zarazem postać samo-własności i samo-panowania. Przez czyn osoba urzeczywistnia siebie jako „ktoś” i jako „ktoś” też siebie ujawnia”[88]. Można na myśl Wojtyły patrzeć w kategoriach systemu i analizy myśli filozoficznej, ale można też widzieć niezwykle głęboką mistyczną, chrześcijańską wizję człowieka.

Dla wskazania podjętych przez autora szerszych treści należy przedstawić, iż myśl dzieła dotyka zagadnień zasad solidarności ludzkiej i zasad sprzeciwu[89]. Wojtyła podejmował również problematykę personalizmu w swojej twórczości poetyc-

[83] Cyt. za: A.M. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie św. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 2007, s. 164.

[84] *Dz.* 628.

[85] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979.

[86] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 3, 13.

[87] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

[88] K. Wojtyła, dz. cyt., s. 201.

[89] Tamże, s. 313, autor pisze: „sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. (…) Doświadczenie różnorodnych sprzeciwów, jakie miały i mają miejsce nas gruncie ludzkiego bytowania

kiej. W pisanych dramatach: *Brat naszego Boga*, *Przed sklepem Jubilera* czy też *Promieniowanie ojcostwa*, próbował ukazać relacje między człowiekiem a Bogiem. Dramat i poetyckie owoce literackie, można powiedzieć – artystyczne osiągnięcia, jak np. *Tryptyk rzymski* Wojtyły – mają mistyczne korzenie. Jest to mistyczne przeżywanie, wizjonerskie rozumienie losu człowieka oraz Kościoła. Jednocześnie, z całym swoim mistycznym usposobieniem, w aktach kontemplacji, przeżywał głęboką więź z Bogiem w Trójcy Jedynym. Nieraz mówiono o papieżu, że nawet podczas spotkań i audiencji, był, jak gdyby „nieobecny". Tytułowe „ojcostwo" symbolizuje miłość, rozpatrywaną na wszystkich poziomach relacji Bóg – człowiek. Również papieski pontyfikat obfitował w podkreślanie wartości osoby ludzkiej, między innymi poprzez encyklikę *Redemptor hominis* (1979 r.). Miłość, która, jak już zaznaczono jest kryterium personalizmu mistyki polskiej, ma swoje źródło w nauczaniu Wojtyły: „człowiek jest wielki nie przez to, co posiada, lecz przez to, kim jest; nie przez to, co ma, lecz przez to, czym dzieli się z innymi"[90]**.** Jan Paweł II podczas pielgrzymki do ojczyzny głosił: „Dotykamy w tym miejscu tajemnicy człowieka stworzonego na podobieństwo Boga, to znaczy zdolnego do miłowania i przyjmowania daru miłości. To pierwotne powołanie człowieka zostało przez Stwórcę wpisane w ludzką naturę i sprawia, że każdy człowiek szuka miłości"[91]. O transcendentnym powołaniu człowieka pisał w *Tryptyku Rzymskim*: „Jeśli chcesz znaleźć źródło, musisz iść do góry, pod prąd. Gdzie jesteś źródło? Cisza. Dlaczego milczysz? Jakże starannie ukryłeś tajemnicę twego początku"[92].

Personalizm jest obecny w filozofii i mistyce Józefa Tischnera. Człowiek, niejako uwikłany w „dramat" był podstawą jego badań naukowych. Początek tego dramatu miał zawsze początek w pytaniu: „kim jesteś?"[93]. W swoich rozważaniach nad osobą ludzką pisał: „dzisiejsi spadkobiercy Reformacji i Oświecenia są świadkami paradoksu: im bardziej problematyczna staje się „prawda", im bardziej niejasne jej pojęcie, tym jaśniejszym blaskiem świeci ku nam idea „godności człowieka". Wiele na to wskazuje, jakby „prawda" szła swoją drogą, a „godność człowieka" swoją drogą. Nie jesteśmy pewni „prawdy", ale jesteśmy pewni „godności"[94]. Sam personalizm, może być doktryną, piękną ideą, może być programem humanizacji świata. Pytanie zasadnicze dotyczy jednak zagadnienia: na ile sam Tischner był mistykiem? Na ile w mistycznych aktach przeżywał najważniejsze punkty odniesienia i doświadczenia, jakie naznaczały jego życie? Należy tu wymienić: Kraków jako miejsce mistyków miłosierdzia, jego umiłowanie gór i natury, a także jego doświadczenie filozoficzne w konfrontacji z grozą niedalekiego od Krakowa miejsca – Auschwitz-Birkenau. Sam czysty rozum, w najgłębszych spekulacjach nie jest

i działania: wspólnie z innymi", poucza, że ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą wcale odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie: (…) szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie".

[90] Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów.* Manila, 18 lutego 1981.

[91] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas pielgrzymki do Polski*, Sopot 1999 r.

[92] Tenże, *Tryptyk Rzymski*, Warszawa 2006, s. 11.

[93] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 312.

[94] Tenże, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 167.

w stanie ogarnąć wielkości Bożego miłosierdzia. Istotę osoby ludzkiej widział w jej „relacyjności" zarówno do drugiego człowieka jak i do Boga: „człowiek jest absolutem dla samego siebie. Jest to jednak przedziwny absolut, ponieważ nie wystarcza samemu sobie. Z głębi swojego serca domaga się absolutnego uznania od strony „innego"[95]. Osobę ludzką starał się opisać w typowej dla swojej filozofii i duchowości, kategorią dobra: „dobrzy mogą być tylko ludzie. (…) dobroć człowieka ma wiele nazw: ofiarność, prawdomówność, wspaniałomyślność, cierpliwość, pracowitość, postawa służby, oddania (…). Dobroć wydaje się jedna, ale wyróżnia się i przejawia rozmaicie"[96]. Analiza tekstów filozoficznych Józefa Tischnera – będących jego swoistą, filozoficzną mistyką „myśli" – poświęconych człowiekowi, ukazuje znowu w kategoriach dobra jego wyjątkowość: „człowiek tym się różni od innych istot na tej ziemi, że (…) potrafi na zło odpowiedzieć dobrem. Tego nawet aniołowie nie potrafią, bo aniołowie nie doświadczają zła. (…) człowiek potrafi zrobić większy cud: ze zła stworzyć dobro"[97].

Mistycy polscy, swoim świadectwem życia duchowego – świadectwem pisanym jak również świadectwem działania – głosili prawdę o istocie i wartości osoby ludzkiej. Personalizm bardzo mocno zakorzenił się w myśli polskiej, a sięga do samej Ewangelii i może być postrzegany poprzez chrześcijańskie nurty myśli filozoficznej. Osobę rozumiano tu jako tajemnicę, w znaczeniu naturalnym i chrześcijańskim. Osoba ludzka o tyle jest osobą o ile partycypuje w osobie Boga. Człowiek jako osoba jest obrazem Trójcy Świętej. Mistyka polska o personalistycznym charakterze, odsłania tajemnicę Twórcy i dzieła, oraz stara się ukazać, co w osobie ludzkiej jest ze Stwórcy. Potrzeba głębi myśli oraz czystości mistycznego wejrzenia, aby rozpoznać, że zachodzi tu spotkanie Boga w Jego stworzeniu jakim jest człowiek, że On żyje w ludziach, w najuboższych i najpobożniejszych, a nawet w tych, którzy się do Niego nie przyznają. Podstawą tej wspólnoty Boga i człowieka jest świat personalny – osobowy. Personalizm w polskim ujęciu charakteryzuje się „światem osób", światem uczłowieczonym bez reszty. Ten mistyczny personalizm rozciągnięty na wszystkie dziedziny życia. Personalizm mistyków miał na celu ukazanie duchowości jako relacji z Bogiem osobowym, który zawsze uwidacznia się w relacji człowieka do człowieka. Bóg jest Osobą – jego relacyjność wypływa z wewnętrznej relacyjności Trójcy Świętej, która była przedmiotem kontemplacji prezentowanych w powyższej analizie nadwiślańskich mistyków XX wieku[98].

MIŁOSIERDZIE JAKO UCZESTNICTWO

Istotę *mistyki nadwiślańskiej* stanowi Miłosierdzie Boże. Wszyscy przedstawiciele tego nurtu zostali niejako uczestnikami Miłosierdzia. W przypadku Faustyny Kowalskiej było to zdecydowane Boże wezwanie. Albert Chmielowski, Karol Wojtyła i Józef Tischner otrzymali dar powołania kapłańskiego – realizowali swoje

[95] J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 15.

[96] Tenże, *Wędrówki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 93–94.

[97] Tenże, *Wiara ze słuchania*, Kraków 2009, s. 229.

[98] P. Taranczewski, dz. cyt., s. 26.

pasje artystyczne, naukowe i odkryli, że Bóg wzywa ich do szczególnej relacji mistycznej, której wymiarem jest swoista „misja" Miłosierdzia. Ma ona ścisły związek z sytuacją duchową i polityczną narodu Polskiego w XX wieku. Jak pisze P. Taranczewski: „mistycy nadwiślańscy odkryli dramat metafizycznej walki dobra ze złem, walki toczonej w XIX i XX wieku"[99]. Pewnego rodzaju „taktykę" obronną stanowiły: dobro, miłość i miłosierdzie wyrażane nie tylko słowem, ale i czynem polskich mistyków[100].

Brat Albert Chmielowski doświadczył łaski Miłosierdzia przeżywając „noc ciemną". Łaską tą okazała się nauka o Miłosierdziu Bożym, o Bożym przebaczeniu dla każdego grzesznika, którą wygłosił Chmielowskiemu ksiądz Pogorzelski[101]. Brat Albert o wyżej wspomnianym „wyzwalaniu" ludzi ze zła nie mówił wprost, jednakże, jak już przedstawiono w jego mistycznej sylwetce, wyzwalał ludzi z niewoli nędzy i grzechu. Akcent został wyraźnie położony na czyny miłosierdzia. Żył w czasach wyjątkowo niespokojnych dla życia społecznego i duchowego. Jego życie mistyczne zmierzało do miłości Boga wyrażanej w miłości do bliźnich. Cenne jest jego wyznanie: „niech żaden nędzarz nie odchodzi z próżną ręką od tercjarskiego progu ani żadna składka na cel szlachetny niech nas nie mija; choć grosz, ale trzeba dać zawsze i wszędzie (…) który człowiek jest tak ubogi, żeby nie było go stać na jeden grosz, choćby co dzień dany dla miłosierdzia?"[102]. Postawa miłosierdzia przybierała w życiu mistyka formy proporcjonalne do potrzeb bliźnich. Posługa ta była obecna w licznych, założonych przez niego przytuliskach, szpitalach. Ogarniała wszystkich ludzi – począwszy od opuszczonych dzieci a skończywszy na tych, którzy osiągnęli „dno" degrengolady moralnej. Święty zakonnik dawał nieustannie świadectwo Bożego Miłosierdzia. Nie ograniczał się wyłącznie do pomocy materialnej. Starał się pokazać człowiekowi wyjście z niewoli duchowej chociażby organizując podopiecznym rekolekcje, zapewniając udział w Eucharystii[103]. Działalność Chmielowskiego jest idealnym odzwierciedleniem działalności proroka Izajasza: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim" (Iz 61,1). Miłosierdzie, które czynił, do którego nieustannie nawoływał było integralne, połączone z dążeniem do sprawiedliwości i wiarą w Bożą Opiekę, choć z konieczności miało zasięg ograniczony do poszczególnych placówek[104].

Życie mistyczne siostry Faustyny Kowalskiej i jej orędzie Miłosierdzia Bożego stały się swoistą drogą do wyzwalania siebie i innych. Objawieniem Miłosierdzia jest Jezus. On dał poznać zakonnicy oblicze Miłosierdzia, aby ta mogła je głosić całemu światu. Na kartach *Dzienniczka* mistyczki, bardzo często pojawia się wezwanie do ufności w Boże Miłosierdzie. Realizacja tego wezwania miałaby wyrażać się w nawróceniu, porzuceniu dotychczasowego, grzesznego stylu życia, aby

[99] P. Taranczewski, dz. cyt., s. 30.

[100] Tamże.

[101] Por. W. Kluz, dz. cyt., s. 115; A. Okońska, *Adam Chmielowski*, Warszawa 1967, s. 226; M. Winowska, *Święty brat Albert,* dz. cyt., s. 93–95; Z. Ryn, dz. cyt., s. 112–113.

[102] Cyt. za: W. Kluz, dz. cyt., s. 122–123.

[103] Tamże, s. 181–182.

[104] M. Wójtowicz, *Miłosierdzie w postawie błogosławionego brata Alberta*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, *Homo Meditans*, t. V, Lublin 1989, s. 229.

się pojednać z Bogiem. Ufność w Boże Miłosierdzie miała być pewnego rodzaju „naczyniem" do czerpania daru przebaczenia[105]. U podstaw tego leży przekonanie, że Bóg przebacza grzesznikowi, nie pozostawia go bez pomocy. Teolog J.W. Gogola analizując *Dzienniczek* s. Faustyny, wskazuje, że pod pojęciem Miłosierdzia, jawi się Boża miłość, litość czy też dobroć[106]. Jak pisze W. Seremak: „z życzeniem, by ludzie, adresaci orędzia Miłosierdzia Bożego, poznali je, wiąże się powinność uwierzenia w to, że Bóg jest miłosierny i wyznawania wiary w Miłosierdzie Boże"[107]. Potwierdzeniem tego może świadczyć zapis mistyczki: „córko moja, pisz o Moim miłosierdziu dla dusz znękanych. Rozkosz mi sprawiają dusze, które odwołują się do Mojego miłosierdzia. Takim duszom udzielam łask ponad ich życzenia. Nie mogę karać, choćby ktoś był największym grzesznikiem, jeżeli on się odwołuje do Mej litości, ale usprawiedliwiam go w niezgłębionym miłosierdziu Swoim"[108]. Posłannictwo siostry Faustyny Kowalskiej jako apostołki Bożego Miłosierdzia nie miało ograniczyć się wyłącznie do czynności „głoszenia" i kultu, ale miało wyraz czynu. Wynikałoby to z samego atrybutu apostolskiej postawy, którym jest właśnie działanie. Tego domagał się od s. Faustyny Jezus: „Żądam od ciebie uczynków miłosierdzia, które mają wypływać z miłości ku Mnie"[109]. Tą swoistą „czynną miłość" realizował Brat Albert, choć nie znał orędzia objawionego świętej zakonnicy. Siostra Faustyna w ciągu krótkiego życia pełniła wiele uczynków miłosierdzia, choć rzadko o tym pisała. Chociaż wiodła bardzo bogate życie duchowe, nie była wolna od podstawowych obowiązków zakonnych. Okazją do ćwiczenia się w cnocie miłości bliźniego było chociażby pełnienie funkcji furtianki, gdzie ubodzy przychodzili z prośbą o wsparcie[110].

Miłosierdzie w mistyczny sposób rozumiane jako „wyzwolenie" człowieka było bliskie również Karolowi Wojtyle. Ta myśl przenikała jego pisma, jak również działania jako papieża. Jan Paweł II podejmując w swym nauczaniu problematykę zła w XX wieku, podkreślał nieustannie konieczność głoszenia miłosierdzia. W encyklice poświęconej Miłosierdziu Bożemu *Dives in Misericordia* pisał: „Miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka (…)"[111]. W homilii podczas Mszy kanonizacyjnej s. Faustyny podkreślał, że: „potrzebne jest światło Bożego Miłosier-

[105] *Dz.* 1487, 1488.

[106] Por. J.W. Gogola, *Orędzie Bożego Miłosierdzia przekazane światu przez św. Siostrę Faustynę Kowalską*, w: *Być apostołem Bożego Miłosierdzia: Materiały z sympozjum*, 26 października 2000 / [red. nauk. Jan Machniak]. – Kraków: Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, 2001. – (Materiały z Sympozjum / Katedra Teologii Duchowości Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie), s. 41.

[107] W. Seremak, *Miłość świętej Faustyny Kowalskiej do Boga w świetle jej „Dzienniczka"*, „Roczniki Teologiczne" 51(2004), z. 5, s. 65.

[108] *Dz.* 1146.

[109] *Dz.* 742.

[110] Por. S. Michalenko, *Miłosierdzie moją misją*, przeł. H. Bramska, Warszawa 1990, s. 189–190.

[111] Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, 7.

dzia, aby rozjaśniało ludzkie drogi w trzecim tysiącleciu”[112]. Karol Wojtyła przez całe życie dawał świadectwo miłosierdzia zwłaszcza wobec ludzi słabych – chorych, cierpiących. Jakże wymowny był również gest przebaczenia wobec swojemu zamachowcy Ali Ağcy w 1983 roku. Karol Wojtyła był bezpośrednim obserwatorem rodzącej się niewoli człowieka. Stąd też, stał się niejako uczestnikiem Miłosierdzia – w *Pamięci i tożsamości* wspominał: „objawienia s. Faustyny, skoncentrowane na tajemnicy Bożego Miłosierdzia, odnoszą się do czasu przed II wojną światową. To jest właśnie ten czas, w którym powstawały i rozwijały się owe ideologie zła, jakimi były nazizm i komunizm. Siostra Faustyna stała się rzeczniczką przesłania, iż jedyną prawdą zdolną zrównoważyć zło tych ideologii jest ta, że Bóg jest Miłosierdziem – prawda o Chrystusie miłosiernym. I dlatego, powołany na Stolicę Piotrową, czułem szczególną potrzebę przekazania tych rodzimych doświadczeń”[113]. Wojtyła pokazywał, że Jezus wyzwala. Miłosierdzie jako przymiot Boga, ukazał szczególnie w interpretacji przypowieści o Synu Marnotrawnym (por. Łk 15,11–32): „wybaczający ojciec, będąc wierny swojemu ojcostwu i wychodząc poza sztywne normy sprawiedliwości, przywraca nieposłusznemu synowi prawdę o nim samym, czyli utraconą godność jego synostwa. Prawdziwe miłosierdzie nie osłabia ani nie poniża tego, kto je przyjmuje, lecz utwierdza go w ludzkiej godności”[114]. Swym świadectwem i nauczaniem chciał rozbudzić nadzieję – „wyobraźnię Miłosierdzia”, dzięki której powróci świadomość tego, że Bóg przebacza i „podnosi” nawet z największej nędzy duchowej, największego zła, w które uwikłał się człowiek.

Mistyka i filozofia Józefa Tischnera nosi znamię „wyzwolenia”. Choć Tischner nie praktykował bezpośrednio tak rozległych czynów miłosierdzia jak Chmielowski czy Faustyna, to można stwierdzić, iż jego „religia pisana filozoficznie” stanowi czyn miłosierdzia wobec „zamierającego ducha” ówczesnego człowieka[115]. Tym wyzwoleniem jest oczywiście Miłosierdzie Boże – wyzwoleniem spod nawarstwień zła. Tischner w swej duchowości bardzo dużo czerpał ze spuścizny s. Faustyny Kowalskiej jak i Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wiąże się to z pewnego rodzaju podwójnym sposobem ujęcia tematyki Miłosierdzia – jego komentarze dotyczące misericordialnej encykliki miały wymiar społeczny, natomiast analiza samego *Dzienniczka* wymiar filozoficzny i duchowy[116]. Podobnie jak Jan Paweł II, nawiązując do biblijnego Syna Marnotrawnego, Tischner pisze w kontekście Miłosierdzia: „widzieć marnotrawstwo – to jednak jeszcze za mało. Gdyby na takim widzeniu miało się wszystko zakończyć, miłosierdzie stałoby się bólem bez żadnej nadziei. Rzecz w tym, że miłosierdzie jest bólem… nadziei. Miłosierdzie wierzy, że wszystko jest jeszcze do uratowania. Nie wszystko stracone. Trzeba się nawrócić, bo dom ojcowski otwarty”[117]. Jednakże, podobnie jak inni przedstawiciele nurtu mistyki nadwiślańskiej, Tischner nie ograniczał Miłosierdzia do relacji Bóg – człowiek, lecz

[112] Cyt. za: G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, przeł. M. Romanek, Kraków 2012, s. 247.

[113] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 14.

[114] Tenże, *Dives in Misericordia*, 6

[115] Por. P. Taranczewski, dz. cyt., s. 27.

[116] T. Ponikło, dz. cyt., s. 225.

[117] J. Tischner, *Drogi i bezdroża Miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 22.

odnosił to pojęcie do relacji międzyludzkich. W swoich pismach wyjaśniał: „być miłosiernym znaczy więc: wydobyć w człowieku dobro spod nawarstwień zła. Miłosierdzie nie jest nastrojem, lecz działaniem. Działanie to wymaga precyzyjnego widzenia człowieka, jego dobra i zła. Zakłada ono przekonanie, że dobro istotne jest w człowieku niezniszczalne”[118].

Wiek XX był naznaczony wielkim złem. Mistycy nadwiślańscy ukazywali na nowo sens ponoszonej ofiary wskazując na Miłosierdzie Boże. „Nośnikami” ich przesłania były mistyczne wizje (s. Faustyna), heroiczne czyny (Brat Albert Chmielowski) oraz nauka i filozofia (Karol Wojtyła i Józef Tischner). Jak stwierdził cytowany już P. Taranczewski: „autorem zła był szatan, gdzie w walce z nim, mistycy sięgnęli jako broń miłość miłosierną”[119].

ZAKOŃCZENIE

Przedłożony artykuł stanowi próbę ukazania duchowego wymiaru mistyki nadwiślańskiej. Jej szczególny charakter został wyeksponowany w krytycznej konfrontacji ze zjawiskiem racjonalizmu i intelektualizmu. Wbrew powszechnemu przekonaniu, mistyka posiada charakter głęboko realny przez to wszystko, co staje się rzeczywistym doświadczeniem człowieka. Tradycja mistyki chrześcijańskiej pozwoliła również na porównanie uznanych już powszechnie nurtów w Europie z charakterem prezentowanej w pracy dwudziestowiecznej mistyki polskiej. Wskazane zostały jej podstawowe cechy, takie jak personalizm i doloryzm. Posłużyły temu świadectwa mistyków jak również ich nauczanie. Swoiste „sklepienie” omawianego nurtu stanowi paragraf poświęcony Miłosierdziu Bożemu, którego w sposób różnorodny doświadczali poszczególni mistycy. Okazuje się, że doświadczenie Bożego Miłosierdzia ma znaczenie fundamentalne dla rozwoju życia mistycznego chrześcijanina. Stanowi ono źródło procesu, można by rzecz – powstawania „nowego człowieka”, który podejmuje swoistą współpracę z miłosierną miłością Boga. Analiza tego zagadnienia, miała na celu ukazanie, iż realizacja miłości miłosiernej jest drogą prowadzącą do mistycznej relacji – czyli doświadczenia Miłosierdzia Bożego i realizowanie takiej postawy wobec ludzi.

[118] Tenże, *Między miłosierdziem a okrucieństwem*, „Tygodnik Powszechny” 1(1981), s. 1, 4.

[119] Por. P. Taranczewski, dz. cyt., s. 29.

MISTYKA NADWIŚLAŃSKA XX WIEKU I JEJ CECHY CHARAKTERYSTYCZNE

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł stanowi próbę ukazania duchowego wymiaru mistyki polskiej XX w., określanej tu jako *mistyka nadwiślańska* [św. Adam Albert Chmielowski, św. Faustyna Kowalska, św. Jan Paweł, ks. Józef Tischner]. Jej szczególny charakter został wyeksponowany w krytycznej konfrontacji ze zjawiskiem racjonalizmu i intelektualizmu, a także w porównaniu z uznanymi powszechnie nurtami mistyki w Europie. Autor wskazał na podstawowe cechy mistyki nadwiślańskiej, do których należą: personalizm i doloryzm. Posłużyły temu świadectwa mistyków jak również ich nauczanie. Swoiste „sklepienie" omawianego nurtu stanowi część poświęcona Miłosierdziu. Ma ono bowiem znaczenie fundamentalne dla rozwoju życia mistycznego chrześcijanina, a w przypadku przedstawicieli mistyki nadwiślańskiej było ono swoistym antidotum na zło XX wieku.

20TH CENTURY VISTULA MYSTICISM AND ITS CHARACTERISTICS

SUMMARY

The article makes an attempt to depict the spiritual dimension of 20th century Polish Mysticism which here is named as Vistula Mysticism (Saint Adam Albert Chmielowski, Saint Faustina Kowalska, Saint John Paul, Father Joseph Tischner). Its special character has been highlighted in critical confrontation with the phenomenon of rationalism and intellectualization as well as in comparison with commonly accepted trends of mysticism in Europe. The author indicated basic features of Vistula Mysticism which are, among others, personalism and dolorism. The testimonies of the mystics as well as their teaching served as the evidence and support for the article. The culmination of the discussed trend is the part about the Divine Mercy. It has fundamental meaning for development of mystical life of a Christian. Moreover, in case of representatives of Vistula Mysticism it was a specific antidote on evil in 20th century.

DIE MYSTIK DES WEICHSELLANDES IM 20. JAHRHUNDERT UND IHRE EIGENSCHAFTEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel ist ein Versuch, die spirituelle Dimension der polnischen Mystik im 20. Jahrhundert aufzuzeigen, die hier als „Mystik des Weichsellandes" bezeichnet wird [hl. Adam Albert Chmielowski, hl. Faustyna Kowalska, hl. Johannes Paul, Priester Józef Tischner]. Ihr besonderer Charakter wurde in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem

Phänomen des Rationalismus und Intellektualismus hervorgehoben sowie im Vergleich zu allgemein akzeptierten Tendenzen der Mystik in Europa aufgedeckt. Der Autor wies auf die Grundzüge der Mystik des Weichsellandes hin, zu denen Personalismus und Dolorismus gehören. Dazu dienten sowohl die Zeugnisse von Mystikern als auch ihre Lehrtätigkeit. Eine Art „Krönung" der behandelten mystischen Strömung ist ein Teil des Artikels, der sich der Barmherzigkeit Gottes widmet. Der Wert der Barmherzigkeit hat eine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung des Lebens des mystischen Christen, und im Falle der Vertreter der Mystik des Weichsellandes war der barmherzige Gott Gegenmittel gegen das Böse des 20. Jahrhunderts.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Biblia Jerozolimska, wydanie pierwsze, Poznań 2006.
Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, Kraków 2010.
Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998.
Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994.
Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, Kraków 1990.
Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Warszawa 2006..
Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Jestem bardzo w rękach Bożych: notatki osobiste 1962–2003*, Kraków 2014.
Maria Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 2008.
Tischner J., *Dialog za dnia i w nocy*, rozmawiał Grzegorz Trela, „Odra" 12(1993).
Tischner J., *Drogi i bezdroża Miłosierdzia*, Kraków 2001.
Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
Tischner J., *Jak żyć?*, Wrocław 1997.
Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999.
Tischner J., *Między miłosierdziem a okrucieństwem*, „Tygodnik Powszechny" 1(1981).
Tischner J., *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000.
Tischner J., *Wędrówki w krainę filozofów*, Kraków 2008.
Tischner J., *Wiara ze słuchania*, Kraków 2009.
Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Opracowania

Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2002.
Gadacz T., *Cierpienie i miłosierdzie: pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, „Znak" 4(2006), s. 21–35.
Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.
Górski K., *Teologia ascetyczno-mistyczna*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce,* t. III, *wiek XIX i XX*, Lublin 1976, s. 299–336.
Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
Grygiel L., *W Miłosierdziu miary nie masz*, Kielce 1997.
Kaczmarzyk M., *Trudne drogi miłości – błogosławiony brat Albert Chmielowski w służbie najbiedniejszym*, Kraków 1986.

Kiwka M., *Człowiek i mistyka w ujęciu Evelyn Underhill*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 17(2009), nr 2, s. 207–229.
Kluz W., *Dobry jak chleb. Święty Brat Albert Chmielowski*, Kraków 1989.
Langkammer H., *Biblia o cierpieniu*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, *Homo Meditans*, t. XIII, Lublin 1992, s. 19–28.
Michalenko S., *Miłosierdzie moją misją*, przeł. H. Bramska, Warszawa 1990.
Michalski K., *Brat Albert*, Kraków 1946.
Mikucki K., *Niezastąpione doświadczenie wiary*, „Więź" 12(2003), s. 96–99.
Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 3 (w. XX), Lublin 2001.
Misiurek J., *Mistyka Polska*, „Ateneum Kapłańskie" 147(2006), z. 3(586), s. 458–467.
Misiurek J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992.
Mokrzycki M., Grysiak B., *Miejsce dla każdego: opowieść o świętości Jana Pawła II*, Kraków 2013.
Okońska A., *Adam Chmielowski*, Warszawa 1967.
Ponikło T., *Józef Tischner: myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków 2013.
Ryn Z., *Brat Albert Chmielowski – portret psychologiczny*, „Nasza Przeszłość" 67 (1987), s. 91–118.
Seremak W., *Miłość świętej Faustyny Kowalskiej do Boga w świetle jej „Dzienniczka"*, „Roczniki Teologiczne" 51(2004) z. 5, s. 97–111.
Stabińska J., *Siostra Faustyna Kowalska*, Poznań – Warszawa 1976.
Sulikowski A., *Życie w horyzoncie cierpienia: przyczynek do biografii Karola Wojtyły,* „Ethos" 1/2(2001), s. 285–291.
Szymański S., *W służbie Bożego Miłosierdzia*, Poznań – Warszawa 1982.
Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000
Taranczewski P., *Mistyka nadwiślańska*, „Znak" 6(2010), s. 15–30.
Tarnawska M., *Siostra Faustyna Kowalska. Życie i posłannictwo*, Kraków 1986.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, T. 1, Warszawa 2007.
Tokarska A. M., *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie św. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 2007.
Urbański S., *Polska teologia życia mistycznego 1914–1939*, Warszawa 1995.
Urbański S., *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997.
Weigel G., *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, przeł. M. Romanek, Kraków 2012.
Winowska M., *Prawo do Miłosierdzia*, Paryż 1982.
Winowska M., *Święty brat Albert: opowieść o człowieku, który wybrał większą wolność,* Kraków 1992.
Wójtowicz M., *Miłosierdzie w postawie błogosławionego brata Alberta*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, *Homo Meditans*, t. V, Lublin 1989, s. 217–230.

Raffaele CAROCCIA*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

L'ISTITUTO DELLA VINCOLATIVITÀ DEL PRECEDENTE TRA PREVEDIBILITÀ DELLE SCELTE GIURISDIZIONALI E LIBERTÀ DI STABILIMENTO

Słowa kluczowe: przewidywalność, praworządność, Rada Stanu, obowiązujące orzeczenia

Keywords: predictability; rule of law; State Council; binding rulings

Schlüsselwörter: Vorhersehbarkeit, Rechtsstaatlichkeit, Staatsrat, gültige Gerichtsentscheidungen

Parole chiave: prevedibilità; Stato di diritto; Consiglio di Stato; vincolatività dei precedenti

SOMMARIO: 1. Piano dello scritto;
2. L'art. 99 c.p.a.;
3. Evoluzione del ruolo del Giudice nell'ordinamento;
4. Il problema degli oneri della sicurezza interni;
5. Dati quantitativi;
6. Riflessioni conclusive.

1. Oggetto del presente contributo è il meccanismo introdotto dall'art. 99 c.p.a., il quale prevede – come noto – la vincolatività dei principi espressi dall'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato sui casi deferiti alla cognizione delle sezioni semplici dello stesso consesso. Una volta descritto il funzionamento dell'istituto ed identificata l'evoluzione del ruolo del giudice nell'ordinamento italiano, si cercherà di analizzarne gli effetti sia in relazione alla prevedibilità delle statuizioni giurisdizionali amministrative che, con un fine più pratico, per quanto concerne l'effettiva promozione dell'apertura del sistema italiano di gare pubbliche a concorrenti di altri Stati membri dell'Unione Europea. Per questo scopo, si farà riferimento al caso rilevante relativo agli oneri della sicurezza interna. Seguiranno alcune riflessioni conclusive.

* Raffaele Caroccia – Professore a contratto di diritto amministrativo, Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi di Napoli Federico II; Ph. D. Candidate, Social and Economic Sciences Faculty, Comenius University Bratislava.

2. Il legislatore italiano negli ultimi anni[1] si è prefissato l'obiettivo di adeguare al nuovo contesto istituzionale e sociale la disposizione costituzionale di cui all'art. 101, secondo cui i giudici sono sottoposti soltanto alla sola legge[2].

Infatti, sono state introdotte diverse disposizioni nei codici di rito, che hanno previsto la sottoposizione – soprattutto delle giurisdizioni superiori – ai precedenti[3] enunciati dagli organi di vertice dei rispettivi ordinamenti processuali. In questo modo i giudici di ultima istanza sono divenuti soggetti alla legge, come interpretata dal massimo consesso di ciascuna giurisdizione[4]. Ciò è avvenuto nell'ambito civile, contabile ed amministrativo[5].

In modo sintetico, si può dire che l'istituto funziona come segue[6]: i principi di diritto – enunciati nell'ordinamento amministrativo dall'Adunanza Plenaria, che può anche non decidere nel merito il caso ad essa sottoposto – vincolano le sezioni semplici dell'organo di ultima istanza. Queste ultime non possono discostarsene, ma devono – qualora non condividano la soluzione pronunziata dal loro vertice –

---

[1] Nel 2006 sono stati riformati gli artt. 363 e 374 c.p.c.; l'art. 117 del codice di giustizia contabile, introdotto nel 2017, prevede il vincolo dei principi enunciati dalle sezioni riunite sulle sezioni semplici d'appello. Sopravvive – con difficili problemi di coordinamento – l'art. 1, IX c. l. 453/93, come modificato nel 2009, che prevede che anche le sezioni regionali della Corte dei Conti si trovino in analoga posizione, con vincolo non solo orizzontale, ma verticale. Un'unica deroga temporanea per il diritto processuale amministrativo è prevista in materia di processo telematico, in cui l'art. 13 *bis* delle disposizioni di attuazione del c.p.a. facoltizza i TAR ad interpellare direttamente la Plenaria. L'istituto ha una *ratio* poco comprensibile.

[2] Sulla disposizione costituzionale fondamentale resta R. Guastini, *Art. 101*, in G. Branca – A. Pizzorusso a cura di, *Commentario della Costituzione,* Bologna – Roma 1994, pagg. 140 e ss.

[3] Per un'analisi del tema nel quadro positivo previgente si rinvia a S. Chiarloni, *Efficacia del precedente giudiziario e tipologia dei contrasti di giurisprudenza*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1/89, pagg. 118 e ss.

[4] Saremmo di fronte ad una nuova funzione riconosciuta al c.d. diritto vivente, come evidenzia R. Caponigro, *La giurisprudenza dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato nel sistema delle fonti*, in *Federalismi*, 1/17. L'espressione diritto vivente è stata introdotta da E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Berlino 1913.

[5] Nessuna innovazione è avvenuta nel campo penale; per un'analisi critica del ruolo della Cassazione penale si rinvia a G. Cocco, *Verso una Cassazione Supreme Court: un parere contrario, la conferma della soggezione del giudice alla legge e una riforma possibile*, in *Resp. civ. e prev.*, 2/16, pagg. 382 e ss.

[6] Monografie di riferimento in tema sono S. Oggianu, *Giurisdizione amministrativa e funzione nomofilattiva. L'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato*, Roma 2011; G. Pesce, *L'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato ed il vincolo del precedente*, Napoli 2012; E. Follieri, A. Barone, a cura di, *I principi vincolanti dell'adunanza plenaria del Consiglio di Stato sul Codice del processo amministrativo*, Milano 2015. Imprescindibile il riferimento sia a E. Follieri, *L'introduzione del principio dello stare decisis nell'ordinamento italiano, con particolare riferimento alle sentenze dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato*, in *Dir. proc. amm.*, 4, 2012, pagg. 1237 e ss., che a E. Sticchi Damiani, *Efficacia nel tempo delle pronunce nomofilattiche dell'Adunanza Plenaria*, in *Dir. e proc. amm.*, 4, 2012, pagg. 1143 e ss. Si vedano anche A. Maltoni, *Il „vincolo" al precedente dell'Adunanza Plenaria ex art. 99, comma 3 c.p.a. e il rispetto dei principi costituzionali*, in *Foro Amm.*, 1/15, pagg. 137 e ss.; G. Amoroso, *I principi vincolanti dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato: non condivisione da parte della Sezione del principio di diritto enunciato dalla Adunanza Plenaria (art. 99 c.p.a.)*, in *www.giustizia-amministrativa.it*.

deferire allo stesso la questione con motivata ordinanza nel tentativo di ottenerne un nuovo, difforme orientamento[7].

Il vincolo di conformità opera, pertanto ed in prima battuta, in negativo ed ha natura procedurale[8].

Questa configurazione, però, permette comunque di evidenziare come l'efficacia della pronunzia acquisti un ruolo diverso dal passato: il principio espresso dalla giurisprudenza non è più solo fonte culturale o sostegno alla motivazione[9], ma diventa un elemento immediatamente subordinato alla legge nella gerarchia delle fonti e da cui il giudice non può distaccarsi nel contenuto della decisione.

In questo senso, il vincolo assume una valenza anche positiva ed è strumento di certezza (tendenziale) del diritto, *ratio* che accomuna le riforme.

In chi scrive questa conformazione suscita sospetti di costituzionalità, perché confligge con il valore costituzionale dell'indipendenza della magistratura.

La tradizionale nomofilachia, funzione riconosciuta alle Corti superiori dell'ordinamento italiano (Sezioni Unite della Corte di Cassazione con efficacia interna all'ordinamento civile ed esterna per quanto attiene al rispetto dei criteri di riparto della giurisdizione, Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato, Sezioni Riunite della Corte dei Conti, rispettivamente nell'ambito delle giurisdizioni speciali amministrativa e contabile), si è così arricchita di un nuovo significato[10]. Infatti, essa – lungi dall'essere un mero strumento di interpretazione della legge al fine di garantire la corretta applicazione delle regole poste nell'ordinamento nell'interesse di quest'ultimo – ha assunto anche la funzione servente ad un'auspicabile prevedibilità dell'interpretazione giurisdizionale a vantaggio dei consociati[11]. L'ordinamento italiano si è così avvicinato a quello di *common law*, ove vige la regola dello *stare decisis* e la giurisprudenza è fonte del diritto[12].

---

[7] Ai sensi dell'art. 99, III c. c.p.a. „*se la sezione cui è assegnato il ricorso ritiene di non condividere un principio di diritto enunciato dall'adunanza plenaria, rimette a quest'ultima, con ordinanza motivata, la decisione del ricorso*".

[8] La posizione è sostenuta da A. Maltoni, *op. ult. cit.*

[9] Funzione svolta nei casi di sentenza c.d. in forma semplificata di cui all'art. 74 c.p.a.

[10] A. Pajno, *Nomofilachia e giustizia amministrativa*, in *Riv. it. dir. pubbl. com.*, 2/15, pag. 345 e ss.

[11] Altra dottrina, R. Caponigro, *op. ult. cit.*, A. Storto, *Decisione della Plenaria e vincolo di conformazione*, relazione al convegno *L'attività nomofilattica delle magistrature superiori*, Roma, 2012, ha identificato la *ratio* dell'istituto in esame con la garanzia dell'uguaglianza di cui all'art. 3 Cost. nell'applicazione della legge. A chi scrive sembra che l'innovazione abbia un significato trascendente un solo valore costituzionale, perché ha l'aspirazione di orientare la funzione giurisdizionale verso un modello, in cui l'interpretazione sia in qualche modo vincolata da giudici più uguali degli altri.

[12] Dissente con la qualificazione qui proposta G. Corso, *L'Adunanza Plenaria e la funzione nomofilattica*, in *Rassegna Forense*, 3/4, 2014, pagg. 633 e ss., che ritiene questo esito incostituzionale e non condivisibile perché non sussiste una sanzione in caso di mancato rispetto del vincolo. E. Follieri, *op. ult. cit.*, ipotizza una serie di possibili rimedi in caso di mancato rispetto della regola dello *stare decisis*.

Benché autorevole dottrina[13] abbia evidenziato come l'istituto di cui all'art. 99 c.p.a. introduca aspetti di giurisdizione oggettiva nell'ordinamento processuale amministrativo, tale declinazione – sicuramente presente[14] e quasi consustanziale alla funzione nomofilattica nel suo senso primigenio – non costituisce una novità dirompente in un sistema processuale dove l'interesse pubblico è, purtroppo, ancora ritenuto un „*convitato di pietra*"[15].

Gli aspetti che a chi scrive paiono più interessanti e problematici sono diversi ed ulteriori rispetto anche al tradizionale carattere pretorio della giurisprudenza del Giudice Amministrativo[16] e si cercherà di evidenziarli nel prosieguo del presente scritto.

3. L'originario modo di applicare il diritto al caso concreto, cioè ed in una sola parola di giudicare, nell'ordinamento italiano prevedeva una rigida predeterminazione delle fonti del diritto, frutto di una chiara divisione dei poteri dello Stato ed eredità della tradizione culturale dell'Illuminismo e del modello giuridico rivoluzionario prima, napoleonico poi[17].

In adesione a tale visione ideologica, al Parlamento spetta la promulgazione delle leggi, il cui significato può – nei limiti dei poteri regolamentari – essere precisato

---

[13] M.A. Sandulli, *Profili oggettivi e soggettivi della giustizia amministrativa: il confronto Considerazioni preliminari*, 2017, reperibile su *www.giustizia-amministrativa.it*, con riferimento all'art. 99, V c. c.p.a.

[14] Il riferimento è soprattutto al V c. dell'art. 99 c.p.a., che prevede una pronunzia nell'interesse della legge anche nel caso in cui il ricorso in appello sia divenuto irrituale: „*Se ritiene che la questione è di particolare importanza, l'adunanza plenaria può comunque enunciare il principio di diritto nell'interesse della legge anche quando dichiara il ricorso irricevibile, inammissibile o improcedibile, ovvero l'estinzione del giudizio. In tali casi, la pronuncia dell'adunanza plenaria non ha effetto sul provvedimento impugnato*".

[15] L'espressione è tratta da A.P. 5/15. Tutte le sentenze del G.A. citate nel presente scritto sono reperibili in libera consultazione al sito *www.giustizia-amministrativa.it*.

[16] Tale ruolo del G.A. è stato evidenziato con l'usuale efficacia da G. Corso, *op. ult. cit.* Secondo A. Calderara, *Il principio dello stare decisis e la funzione nomofilattica dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato al vaglio della Corte di Giustizia dell'Unione Europea*, in *www.judicium.it*, il completamento di un quadro legislativo scarno avrebbe conferito *ab initio* al vertice della G.A. una funzione creativa di diritto, a differenza di quanto avvenuto con la Cassazione. Non si è d'accordo con tale conclusione: in effetti, le pronunzie dell'Adunanza Plenaria prima del 2010 non avevano efficacia vincolante, ma solo persuasiva su altri giudici ed Amministrazioni.

[17] La bibliografia sul tema è enorme. Qui ci si limita a rinviare a: S. Satta, *Cassazione*, in *Enc. Dir.*, VI, 1960; *Id.*, *Corte di Cassazione (dir. proc. civ.)*, in *Enc. Dir.*, X, 1962; V. Marinelli, *Precedente giudiziario*, in *Enc. Dir.*, IV agg., Milano 2002, pagg. 881 e ss.; P. Grossi, *La formazione del giurista e l'esigenza di un odierno ripensamento metodologico*, in *Quaderni Fiorentini*, 32, 2003, pagg. 45 e ss.; F. Saitta, *Valore del precedente giudiziale e certezza del diritto nel processo amministrativo del terzo millennio*, in *Dir. amm.*, 3/05, pagg. 585 e ss.; G.P. Cirillo, *La frammentazione della funzione nomofilattica tra le Corti supreme nazionali e le Corti comunitarie*, in *Riv. it. dir. pubbl. com.*, 1/14, pagg. 23 e ss.; M. Mengozzi, *Normatività delle decisioni giudiziarie: nomofilachia e Costituzione*, 3/15, in libera consultazione al sito *www.associazionedeicostituzionalisti.it*; M. Barletta, *La funzione nomofilattica dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato*, in libera consultazione al sito *www.diritto.it*; F. Patroni Griffi, *La funzione nomofilattica: profili interni e sovranazionali*, in *www.giustizia-amministrativa.it*; G. Canzio, *Nomofilachia, valore del precedente e struttura della motivazione*, in libera consultazione al sito *http://www.ca.milano.giustizia.it/documentazione/D_1240.pdf*. Particolarmente avvincente è la consultazione di P. Rescigno, S. Patti, *La genesi della sentenza*, Bologna 2017.

dal Governo con fonti secondarie. Ruolo inferiore e residuale ha la consuetudine; nessuno spazio è riconosciuto come fonte all'interpretazione, sia essa dottrinaria o giurisprudenziale.

Il giudice – per ricorrere ad un'espressione trita, ma efficace – è *os legis* o più illuministicamente *bouche de la loi*, titolare del solo potere di emettere sentenze che dichiarano un precetto già presente nell'ordinamento. La sua attività di natura decisoria è, pertanto, finalizzata all'esecuzione della legge tra le parti del caso singolo sottoposto alla sua cognizione ed ha sempre carattere doveroso, in quanto gli è inibito pronunziare il *non liquet*.

Il giudice non è vincolato, in questa costruzione ideologica, al rispetto dei precedenti pronunciati in casi analoghi da altre Corti, la cui valenza è tutt'al più persuasiva. Essi costituiscono artifici retorici, che orientano la sentenza, la cui giustificazione ed il cui contenuto sono comunque libera creazione del giudicante, o meglio delle modalità d'applicazione della legge da questi prescelte.

Questo schizzo concettuale presuppone un quadro ordinamentale non complesso, su cui intervenire, e si fonda sulla fiducia che la legge – generale ed astratta – possa regolare tutti i casi della vita pratica e permetterne sempre la sussunzione nei suoi precetti.

E' ovvio che, nel momento in cui il contesto si complica (la Costituzione ha costituito l'elemento di rottura della tenuta dell'impostazione), la funzione del giudice bocca della legge non è più passibile di conservazione. Le fonti si ampliano, la complessità sociale fa emergere nuove esigenze, che non trovano la loro soluzione in testi legislativi: il potere legislativo statuale cede contestualmente pezzi di sovranità sia verso l'alto (ordinamento UE, ordinamento internazionale) che verso il basso (altri Enti a fini generali, soprattutto Regioni). Affrettano quest'evoluzione sia il ruolo della Corte Costituzionale, che può pronunciare sentenze con effetti *erga omnes*, istituzione che obbliga i giudici a tentare, prima del deferimento di una questione in via incidentale, un'interpretazione conforme delle leggi in aderenza non più a singole fattispecie ma ad un quadro valoriale, sia la sempre maggior frequente presenza nelle disposizioni che formano l'ordinamento di clausole o concetti giuridici indeterminati, che attribuiscono alla funzione giurisdizionale il compito di dare pregnanza ad un voluto non definito pienamente dal legislatore[18].

Il nuovo assetto dei poteri pubblici non risponde più alla conformazione delle fonti sopra sunteggiata e di cui troviamo ancora traccia positiva alle preleggi. Il principio di legalità – cardine della divisione dei poteri – si affievolisce. Il giudice da mero interprete o, al più, ausiliario del legislatore diviene esploratore del diritto, teso all'individuazione sia delle fonti che dei bisogni di tutela che emergono dall'ordinamento, dai consociati, con la Costituzione e le sue norme programmatiche ed aperte a fungere da moltiplicatore delle istanze ritenute degne di protezione[19]. Re-

[18] Caratteristiche messe in evidenza da R. Caponigro, *op. ult. cit.*

[19] N. Picardi, *La funzione del giudice nell'interpretazione e nell'applicazione del diritto*, in *Giust. civ.*, 9, 2003, pag. 363 e ss. sostiene che il giudice nell'attuale conformazione dell'ordinamento è soggetto che scopre o crea il diritto. Si è d'accordo con tale impostazione, con la preferenza di un giudicante scopritore. I problemi di un ruolo di giudice creatore e connotato da ampia discrezionalità, evidenziati nel prossimo paragrafo, fanno ritenere la seconda possibilità assai problematica.

cuperando un'intuizione hegeliana, il giudice si è palesato non quale funzionario dello Stato, ma come un autorevole componente della società civile; il suo modo di argomentare non è più basato sul sillogismo, ma sulla topica[20] e lo sguardo con cui guarda ai casi sottoposti al suo esame non è più improntato all'universalismo, ma al particolarismo giuridico[21], capace di dare senso a fonti ordinate in modo reticolare e non gerarchico[22].

La funzione del potere giudiziario in modo consequenziale muta: l'art. 101 della Costituzione è la disposizione che, nell'affermare la precedente situazione, costituisce il ponte verso il futuro, caratterizzato da un ruolo parzialmente creativo del giudice, chiamato a supplire alle carenze del legislatore, non più onnisciente ed onnipotente, in una funzione paranormativa e coperto in questo suo nuovo ruolo dalla perdurante garanzia di indipendenza.

In tale innovato ruolo i limiti all'attività di integrazione del tessuto normativo sarebbero l'imparzialità, aspetto procedurale, e la ragionevolezza, elemento sostanziale; eventuali scostamenti da questi canoni sarebbero correggibili con le impugnazioni[23].

I nuovi diritti trovano così tutela non nel testo della legge né per il tramite di apparati amministrativi, ma nelle aule di giustizia. Il filtro della rilevanza, della giustiziabilità è l'art. 100 c.p.c., con l'interesse ad agire che viene individuato e delimitato di volta in volta. Il giudice torna al ruolo del pretore romano, in un dialogo costante sia con la società, confronto favorito dal principio personalistico cui si ispira la Costituzione repubblicana, che con i suoi omologhi in altri ordinamenti, che costituiscono spazi giuridici da cui mutuare forme di tutela più ampie ed ai quali lo Stato si apre, dopo che ha accettato di perdere la sua primigenia supremazia.

Così al paradigma della completezza dell'ordinamento, fine cui tendono i sistemi di *civil law* e che è compendiato dal mito della codificazione, si è contrapposto un accentuato pluralismo, dimensione che contraddistingue il momento presente ed a cui sarebbero più adatti a rispondere i sistemi di *common law* con le sentenze che prendono il posto delle leggi, quali fonti privilegiate[24].

Contestualmente, la dogmatica in questo nuovo contesto passa in secondo piano e non è più in grado di indirizzare l'analisi. L'accademia non può svolgere il ruolo di pacificatore e di sistematizzatore tra *arcana iuris* ed utopia della legge chiara e distinta e cede il proscenio alle aule di giustizia, dove si identificano anche *ex novo* i diritti caso per caso.

Anche per tale ragione si assisterebbe ad un avvicinamento tra i sistemi di *civil* e di *common law*, con la funzione giurisdizionale a fare da traino[25].

---

[20] M. Taruffo, *Precedente e giurisprudenza*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 3/07, pagg. 709 e ss.

[21] M. Taruffo, *La giurisprudenza tra casistica ed uniformità*, in *Riv. trim. dir. e proc. civ.*, 1/14, pagg. 35 e ss. Del medesimo Autore si veda anche *Legalità e giustificazione della creazione giudiziaria del diritto*, *ibidem*, 1/01, pagg. 11 e ss.

[22] B. Sordi, *Il principio di legalità nel diritto amministrativo che cambia. La prospettiva storica*, in *Dir. amm.*, 1/08, pagg. 1 e ss.

[23] A. Barak, *Judicial Discretion*, Yale 1989.

[24] A. Caldarera, *op. ult. cit.*.

[25] Assai interessanti ed originali sono le riflessioni di P.G. Monateri, *Geopolitica del diritto*, Bari, 2013, afferenti ai rapporti tra *civil law* e *common law*.

Dal *Gesetzstaat* si sarebbe, dunque, passati al *Richterstaat*[26].

Va, comunque, evidenziato che, almeno a parere di chi scrive, i due modelli poggiano su elementi difficilmente comparabili. La legge è tale, perché ha il carattere della generalità ed astrattezza e non ha una portata di decisione sul caso concreto: queste sue caratteristiche ontologiche dovrebbero portare a mantenerla distinta dagli atti degli altri poteri dello Stato e dei privati. Infatti, sia il contratto che il provvedimento che la sentenza sono strumenti di portata concreta e vincolanti solo tra le parti, che vi hanno interesse. Anche a voler ritenere – come chi scrive pensa – che i principi enunciati dall'Adunanza Plenaria abbiano un'efficacia anche su processi diversi da quelli in cui sono stati pronunciati, resta un ulteriore elemento di insuperabile differenza. Le sentenze ed i principi ivi contenuti sono sprovvisti del carattere di politicità, frutto della delega di sovranità dal popolo al Parlamento, che caratterizza la legge.

Quindi, l'interpretazione dell'art. 101 Cost. nel senso datogli dal legislatore delle riforme dal 2006 ad oggi deve muoversi secondo questi binari, anche perché la stessa Legge fondamentale – oltre a porre il principio di legalità, secondo indimenticata dottrina[27] – precisa allo stesso articolo, disposizione d'esordio sul potere giudiziario, che la giustizia è amministrata in nome del popolo, cioè secondo le leggi dei delegati di quest'ultimo. A voler ragionare altrimenti, si rischia di svuotare di significato la disposizione costituzionale e di alterare la differenza tra attività di *legis latio* e quelle di *legis executio*.

In questo quadro[28], contrassegnato da labilità di confini, da soluzioni non definite e da un crescente ricorso allo strumento giurisdizionale per risolvere qualsiasi controversia, anche quelle che prima avrebbero trovato la loro naturale soluzione nelle aule parlamentari, il legislatore è intervenuto con le innovazioni richiamate al paragrafo precedente ed ha – intento condivisibile per chi scrive – tentato di porre un freno all'incertezza.

L'atto del giudice di vertice – autoprecedente istituzionale[29] e sprovvisto di valore di giudicato, se si limita ad enunciare un principio[30] – è così divenuto fonte – non più solo operante al livello atecnico di sostegno alla motivazione quale *argumentum ab auctoritate* – perché essa è ora prevista come limite legislativo nei confronti dell'interpretazione difforme da parte di altri giudici, appartenenti al medesimo organo che ha pronunziato il principio, i quali possono solo chiederne il superamento,

---

[26] N. Picardi, *La vocazione del nostro tempo per la giurisdizione*, in *Riv. trim. dir. proc.*, 1, 2004, pagg. 41 e ss.; B. Ruethers, *Die heimliche Revolution vom Rechsstaat zum Richeterstaat. Verfassung und Methoden. Ein Essay*, Tubingen 2014; P. Fabbio, *Sul ruolo creativo della giurisprudenza*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 4/15, pagg. 1261 e ss.

[27] Fois S., *La crisi della legalità. Raccolta di scritti*, Milano 2010.

[28] L'analisi è stata condotta con la tradizionale impostazione dogmatica, afferente alle fonti. Altro Autore, F. Follieri, *Correttezza (richtigkeit) e legittimazione del diritto giurisprudenziale al tempo della vincolatività del precedente*, in *Dir. amm.*, 1/2,2014, pagg. 265 e ss., ha esaminato il problema con lenti squisitamente filosofiche. La prospettiva, interessante e fortemente critica dell'istituto, non convince chi scrive: il discorso deve essere affrontato con un'ottica prevalentemente di diritto positivo, perché si tratta di analizzare un istituto processuale.

[29] La definizione è di M. Taruffo, *Dimensioni del precedente giudiziario*, in *Riv. trim. dir e proc. civ.*, 1/94, pagg. 471 e ss.

[30] Come precisato dalla stessa Adunanza Plenaria, sent. n. 2 del 23.02.2018.

ma non disapplicarlo[31]. Il precedente, nella sua veste originaria, ha in sé solo una portata logico persuasiva, che non si traduce in vincolatività, per ottenere la quale è stata necessaria una previsione legislativa espressa in quanto esso diviene così fonte e limite alla *potestas iudicandi*, cui impone un indirizzo conforme[32].

Il suo nuovo ruolo è un modo per superare la Babele dei tribunali[33] ed aiutare il giudice nella selezione dei propri materiali di cognizione e decisione. Da questo punto di vista è uno strumento di direttiva della discrezionalità e fonte di predeterminazione normativa della decisione[34]. Si apprezza, anche in questo senso, il nuovo principio di legalità, inteso in senso procedimentale e quale metodo di legittimazione delle decisioni dei poteri. Una giustizia prevedibile è, infine, più effettiva e maggiormente in linea con i canoni del diritto europeo, cui si richiamano sin dall'esordio il c.p.a.

I caratteri persuasivi dell'iniziativa sono proprio quelli di una ricerca di una maggiore uguaglianza e prevedibilità delle decisioni, tramite la cristallizzazione di una regola di giudizio. Per pervenire a siffatto risultato, il precedente diventa in virtù di espressa previsione legislativa almeno parzialmente un atto fonte ibrido con un rango immediatamente inferiore alla legge, in quanto posto da un organo giurisdizionale di vertice che solo ha la competenza di mutarne il contenuto. Il suo effetto è diretto nei confronti delle sezioni componenti l'organo superiore; nei confronti degli altri giudici esso conserva il suo criterio di mero orientamento alla decisione, da cui resta possibile discostarsi.

A fronte di tali caratteristiche convincenti, si possono evidenziare i due aspetti che inducono chi scrive a ritenere che il legislatore, nell'introdurre l'istituto, non abbia maturato una riflessione completa sulle criticità che si candidava a mitigare.

Il vincolo – se non nell'ordinamento contabile – non vale per i giudici di primo grado, per i quali il precedente resta ancorato al tradizionale ruolo di mero persuasore, di aiuto nell'argomentazione della decisione. Insomma, resiste seppur in parte l'impostazione originaria, perlomeno a livello di primo accesso alla giustizia, dove si erano registrate le maggiori spinte innovative.

Il secondo è il fatto che la logica della riforma è ancorata ad un sistema ordinamentale chiuso verso l'esterno, senza possibilità di un dialogo con altri sistemi giuridici. Non sono necessarie troppe parole per evidenziare come questa conformazione non sia più rintracciabile a seguito dell'integrazione tra l'ordinamento statale e quello comunitario.

Il combinato disposto delle due criticità – e non era difficile immaginarlo – ha fatto sì che i giudici di primo grado tentassero di riaffermare la propria indipendenza

---

[31] E. Follieri, *op. ult. cit.*

[32] A ragione di tale evoluzione non si ritiene persuasiva la scelta di incasellare i principi espressi dall'Adunanza Plenaria nella categoria di fonte culturale, ipotesi suggerita da F. Patroni Griffi, *La giurisprudenza dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato nel sistema delle fonti*, in *www.giustizia-amministrativa.it*. Per chi scrive, il rango di fonte culturale può essere riconosciuto a qualsiasi pronunzia giurisprudenziale o opinione dottrinaria e non è capace di dare ragione del carattere vincolante attribuito ai precedenti.

[33] S. Cassese, *I tribunali di Babele*, Roma 2009.

[34] A. Police, *Prevedibilità delle scelte e certezza dell'azione amministrativa*, in *Dir. amm.*, 2 /96, pag. 697 e ss.

rinforzando il dialogo con i loro omologhi sovranazionali ed a scapito delle soluzioni provenienti dall'organo di vertice del loro ordinamento di riferimento.

Alla luce di questi elementi, si può affermare che il legislatore della riforma ha proceduto con uno sguardo rivolto al passato, ha prodotto un risultato non definito e, soprattutto, colpevolmente ha ignorato la dinamica del dialogo interordinamentale, punto saliente dell'attuale panorama giuridico e che aveva contribuito alla nascita dell'incertezza prima descritta.

4. Un caso di studio ci può far apprezzare le criticità del meccanismo di cui all'art. 99 c.p.a[35].: esso riguarda gli oneri della sicurezza interna, sulla cui necessaria dichiarazione in sede di presentazione delle offerte per le gare pubbliche si è formata una cospicua, magmatica giurisprudenza[36].

Mentre il previgente assetto normativo contemplava, al IV c. dell'art. 87 d. lgs. 163/06, quale necessaria ai fini della partecipazione ai soli appalti di forniture e di servizi pubblici l'indicazione degli oneri della sicurezza interni a ciascuna impresa, essa non era necessaria per i lavori pubblici in assenza di una specifica previsione da parte del bando o nella modulistica di gara.

Si riteneva generalmente che altri strumenti (piano sicurezza e coordinamento di cui all'art. 100 d. lgs. 81/08) fossero sufficienti allo scopo e che l'indicazione dei costi sopportati dal singolo operatore nelle offerte fosse pertanto superflua. Pur nel silenzio della legge, esisteva un dibattito giurisprudenziale[37], cui il Consiglio di Stato ha voluto dare una prima sistemazione con la pronunzia 3/15 del 20.03.15. Essa ha affermato la necessità di tale indicazione: gli oneri della sicurezza aziendali sono stati interpretati come strumento imprescindibile per garantire il diritto sociale e costituzionale alla salubrità del luogo di lavoro, cosa che ha permesso alla giurisprudenza di ritenere sempre eterointegrata la disciplina di gara.

L'intenzione di tutelare la sicurezza e la salute sul luogo di lavoro è tanto alta quanto condivisibile. Nella pratica, tuttavia, tale intento, che in altri tempi sarebbe promanato da una previsione legislativa generale ed astratta, ha avuto come conseguenza un uso poco meditato del principio: in virtù del nuovo comando (giurisprudenziale), sono state numerosissime le imprese escluse da procedure di selezione del contraente avviate nel quadro precedente alla Plenaria.

---

[35] Valore analogo possono avere il problema del rapporto di priorità di scrutinio tra ricorso principale e ricorso incidentale escludente in caso di procedure d'appalto con due concorrenti e l'ordine di delibazione dei motivi di ricorso, aspetti analizzati da R. Caponigro, *op. ult. cit.*

[36] Più recente contributo in argomento è A. Buonfino*, Tra legislatore e vincoli euro-unitari. L'Adunanza Plenaria e i limiti esterni alla funzione nomofilattica*, in *Dir. proc. amm.*, 3/2017, pagg. 1064 e ss. Si vedano anche: F. Lilli e F.M. Pellicano, *Oneri di sicurezza aziendali: nomofilachia o eterogenesi normativa*, in *www.giustamm.it*, 2/16; M. Filice e R. Rolli, *Dialogo tra le Corti e vincolo del precedente (Brevi note a Cons. Stat., V, sentenza non definitiva con ordinanza di rimessione, 17 marzo 2016, n. 1090*, in *www.giustamm.it*, 7/16; S. Gentiloni Silveri, *Oneri di sicurezza: un caso di „apparenza qualificata". In attesa della pregiudiziale comunitaria e di un'altra Adunanza Plenaria*, in *www.giustamm.it*, 7/16; F.M. Ciaralli, *L'omessa indicazione degli oneri di sicurezza quale causa di esclusione*, pubblicato nel luglio 2017 in *www.giustizia-amministrativa.it*; A. Marincolo, *Oneri di sicurezza aziendali: la Plenaria corregge gli effetti distorsivi della pronuncia n. 9 del 2015 in attesa della CGUE. E il nuovo codide degli appalti?*, in *www.giustamm.it*, 9/16.

[37] Nel senso dell'obbligatoria indicazione degli oneri si era espressa la sent. n. 4849/10 della V sez. del Consiglio di Stato; *contra* sent. n. 4964/13 sez. V del medesimo organo giurisdizionale.

Così sono stati gli stessi Giudici del Consiglio di Stato, a distanza di pochi mesi dal pronunciamento sopra ricordato, a sollecitare una rimeditazione del principio dell'obbligatorietà dell'indicazione, quanto meno per le gare avviate prima della pronunzia della sentenza dell'organo di vertice sopra richiamata, nel tentativo di contemperarlo con la possibilità di ovviare alla mancata esplicitazione con il soccorso istruttorio.

Per chi scrive, il giudice – accortosi dell'ibridazione del nostro sistema con quelli di *common law* – ha cercato di ovviare ai potenziali effetti negativi dello *stare decisis* con il richiamo ad un altro istituto tipico di questo sistema di diritto a formazione giurisprudenziale, il *perspective overruling*, poco noto nell'ordinamento italiano e limitato alle regole processuali[38].

La risposta della Plenaria alla nuova sollecitazione – giunta con la sentenza 9/15 del 2.11.2015[39] – è stata negativa, perché essa si è trincerata dietro alla tradizionale impostazione, secondo cui il giudice nell'ordinamento italiano non crea, ma dichiara il diritto.

Tale situazione di stallo avrebbe richiesto un'interpretazione autentica da parte del legislatore, passo di cui non si è avuto il coraggio e che sarebbe stato perfettamente consentaneo allo schema ordinamentale tradizionale, da cui aveva preso le mosse la sentenza A.P. 9/15.

Esiste, però, un ordinamento del quale quello repubblicano è parte ed in cui le sentenze hanno istituzionalmente natura di fonte del diritto: stiamo parlando dell'Unione Europea, da cui promana la parte più importante della disciplina in materia di contratti pubblici e le cui regole sono destinate ad imporsi su quelle nazionali.

Proprio rivolgendosi al Giudice del Lussemburgo, si è tentato di superare l'*impasse* creato dalla Plenaria[40]. C'è stato una vera e propria *escalation* di tentativi di rimettere in discussione i principi formulati dall'organo di vertice della giustizia amministrativa. Nell'interlocuzione con la CGUE, è stato attivato un ampio e non del tutto coerente strumentario processuale (rinvio pregiudiziale[41], sospensione del giudizio[42]) per strappare la camicia di Nesso, in cui le due decisioni dell'organo di vertice del GA avevano costretto il quadro giurisprudenziale sul presupposto che nel silenzio della legge, della disciplina e della modulistica di gara non andasse

[38] Il riferimento resta Cassazione civile, sez. un., sent. n. 23675 del 06/11/2014, consultabile su www.iusexplorer.it.

[39] Su detto pronunciamento si veda – in senso critico – A. Celotto, *Dubbi sulla retroattività degli orientamenti giurisprudenziali (Relazione al Convegno IGI, Roma 25 novembre 2015)*, in *www.giustamm.it*, 2/16.

[40] Ciò avrebbe portato ad una frammentazione della funzione nomofilattica secondo A. Pajno, *op. ult. cit.*, che parla di *commodus discessus* dal vincolo del precedente.

[41] Tra le tante, TAR Torino, sez. II, ord. n. 1745 del 16.12.2015, TAR Napoli, sez. I, ord. n. 990 del 24.02.2016. Sul rinvio pregiudiziale si vedano: R. Murgia, *Il rinvio pregiudiziale interpretaivo davanti alla Corte di Giustizia della C. E.*, in *Dir. proc. amm.*, 2/06, pagg. 441 e ss.; L. Antonioli, *Corte di Giustizia delle Comunità Europee*, in *Enc. Dir., Annali I*, 2007; D. Lamparella, *Il dialogo tra le giurisdizioni superiori italiane e la Corte di Giustizia*, Napoli 2014; A.M. Romito, *La tutela giurisdizionale nell'Unione Europea tra effettività del sistema e garanzie individuali*, Bari 2015.

[42] *Ex multis*, Consiglio di Stato, sez. V, ord. n. 886 del 03.03.2016.

frustrato l'affidamento dei concorrenti sull'effettiva latitudine delle dichiarazioni loro richieste.

In questo contesto, senza che il pronunciamento del Giudice europeo fosse nemmeno arrivato, due ulteriori Plenarie (19 e 20 del 2016) hanno modificato l'orientamento pretorio e permesso di ovviare alle carenze di indicazione degli oneri della sicurezza con il soccorso istruttorio, ove l'obbligo di tale dichiarazione non fosse desumibile con chiarezza dai documenti di gara ed avesse natura di omissione meramente formale. Ciò anche nel vigore del nuovo testo del codice degli appalti, il cui art. 95 prevede espressamente tale onere dichiarativo in capo ai partecipanti.

Il Consiglio di Stato ha imboccato tale direzione sulla scorta di precedente giurisprudenza della CGUE[43] e sul presupposto che fosse necessario tutelare le imprese dalle conseguenze di un quadro giuridico poco chiaro. Risulta centrale per la soluzione del problema, quindi, l'inquadramento della corretta dimensione della funzione nomofilattica in un ordinamento multilivello: tale preoccupazione è del tutto assente nelle riforme del sistema processuale sopra citate[44].

Infatti, nelle sentenze del G.A. sopra richiamate è stato affermato anche che il principio dello *stare decisis* contrasta con il diritto UE, se interpretato nel senso di imporre ad una sezione semplice di deferire la questione non al Giudice del Lussemburgo, ma alla sola Adunanza Plenaria[45]. Una simile soluzione fa passare in secondo piano il principio dell'autonomia processuale degli Stati membri per premiare l'effettività della tutela[46] e si impernia su una visione funzionalmente unitaria del giudice di vertice del singolo ordinamento processuale[47]. Inoltre, come sembra almeno a chi scrive, il precedente si trova ulteriormente accostato alla legge: esso si pone nello stesso rapporto tra quest'ultima e le fonti sovrannazionali e può essere disapplicato in caso di contrasto con l'interpretazione fornita dalla giurisprudenza europea in conseguenza del rango privilegiato dell'ordinamento UE.

La soluzione della Corte di Giustizia è arrivata a distanza di altri mesi con 3 ordinanze[48], in applicazione del principio enunciato dalla propria sentenza, cui avevano già fatto riferimento le Plenarie del 2016. Essa non pare del tutto persuasiva,

---

[43] Corte di Giustizia, sez. VI, sent. C-27/15 del 02.06.2016, in libera consultazione al sito www.curia.europa.eu, dove possono essere lette tutte le pronunzie del giudice UE che si citeranno nel presente scritto.

[44] A. Buonfino, *op. ult. cit.*

[45] In verità, il massimo consesso della GA ipotizza tre soluzioni ad un contrasto tra principio di diritto da esso espresso e diritto UE: remissione diretta da parte della sezione semplice alla CGUE, senza passare dall'Adunanza Plenaria; applicazione da parte della sezione semplice dell'interpretazione fatta dal Giudice del Lussemburgo, anche se essa è in contrasto con quanto ritenuto dalla Plenaria stessa; remissione alla Plenaria con eventuale rinvio alla CGUE, in caso in cui la prima abbia dubbi ulteriori sulla corretta interpretazione del diritto eurounitario. La risposta non pare brillare per coerenza. Sul tema si veda E.M. Barbieri, *La Corte di Giustizia interviene sul processo giurisprudenziale amministrativo in tema di ricorsi reciprocamente escludenti e di potere nomofilattico dell'Adunanza Plenaria*, in *Riv. it. dir. pubbl. com.*, 2/16, pagg. 551 e ss.

[46] D. Simeoli, *Vincolo del precedente e rinvio pregiudiziale alla Corte di Giustizia UE: brevi note*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, 6/16, che ritiene l'obbligo di cui all'art. 99, III c. c.p.a. di natura solo processuale.

[47] Il concetto è stato precisato da GCUE, Grande Sezione, sent. causa C-689/13 del 05.04.2016.

[48] Ordinanze del 10.11.2016, pronunziate nelle cause C-140/16, C-162/16 e C-697/15.

perché ancorata alla necessità di tutelare soprattutto le imprese estere dai pericoli di un quadro giurisprudenziale poco chiaro. Infatti, ci si può chiedere per quale motivo debba essere tutelato l'affidamento di un operatore non nazionale, e non quello – prioritario, specie per le gare di minore importo, cui partecipano piccoli soggetti imprenditoriali locali – delle imprese domestiche.

A parte suggestioni su discriminazioni a rovescio potenziali, per lo scrivente il valore della prevedibilità delle decisioni giudiziarie dovrebbe prescindere dalla nazionalità dei soggetti incisi da provvedimenti amministrativi tanto è vero che le gare, a cui si riferivano i casi su cui il Giudice del Lussemburgo è intervenuto, avevano visto la sola partecipazione di imprese italiane. Ciò a meno che non si voglia ammettere che il riferimento alla libertà di stabilimento sia stato un *escamotage* retorico, con cui la CGUE ha voluto rinforzare il suo ragionamento ed avvalorare così il riferimento alla parità di trattamento ed alla trasparenza.

Certo, peculiare ed elemento distintivo della diversa sensibilità con cui i due plessi giurisdizionali affrontano i casi loro sottoposti è che, mentre in Italia ci siano volute quattro pronunzie della Plenaria per arrivare ad una soluzione garantista, il Giudice europeo abbia ritenuto il caso basato su precedenti chiari e così deciso gli stessi con ordinanze.

La discussione giurisdizionale sul tema degli oneri di sicurezza non si è, però, conclusa: è recente l'ordinanza n. 525 del 25.07.2017, con cui il TAR Basilicata ha sollevato la questione di legittimità comunitaria dell'art. 95 e del susseguente obbligo di esclusione di un partecipante, se l'indicazione degli oneri di sicurezza interni non è prevista dalla legge o dalla modulistica di gara quale obbligatoria e se l'offerta è viziata solo sotto un profilo formale.

La CGUE ha dichiarato irricevibile la questione per mancanza di rilevanza comunitaria con ordinanza del 21.11.2017.

Nel frattempo, il Consiglio di Stato – con la già richiamata Adunanza Plenaria n. 2/18 – ha ribadito, sempre in materia di oneri di sicurezza, che alle sezioni semplici spetta l'applicazione dei principi affermati dal massimo consesso, quando agisce in funzione nomofilattica e non decisoria, e che questi non hanno efficacia di giudicato, ma di *regula iuris* alla quale il giudice, cui è rimessa la soluzione nel merito della causa, deve attenersi nella propria sentenza.

5. La complessa evoluzione del quadro giurisprudenziale prima sunteggiata, seppur relativa ad un istituto molto specialistico, permette di evidenziare la centralità della ricerca di una decisione conforme e stabile nel nuovo quadro positivo[49]. Essa diviene lo strumento centrale di organizzazione e di gerarchizzazione dei giudizi, anche se comporta rischi sull'originalità del percorso argomentativo, acuiti dall'uso massiccio dell'informatica, e sull'indipendenza interna all'ordine giudiziario.

Ogni singolo giudice – opportunamente collaborato dai difensori delle parti nell'esercizio leale e congiunto della funzione giurisdizionale – dovrà, invece, essere capace non solo di indicare i precedenti rilevanti per le vicende sottoposte alla sua cognizione, ma anche di cogliere eventuali elementi di differenza e motivare, soprattutto in relazione a questi ultimi, una decisione conforme o difforme.

[49] Alla Plenaria n. 2/18 va riconosciuto il merito di avere affermato che questa è la *ratio* del vincolo di cui all'art. 99 c.p.a.

L'opera di svelamento ed arricchimento del quadro ordinamentale sarà continua.

Da questo punto di vista, in aderenza a questa indicazione duplice (positiva e di filosofia del diritto), è il caso di analizzare alcuni effetti pratici della nuova regola di procedura, alla luce dei dati raccolti nel primo periodo di sua vigenza e negli anni immediatamente precedenti.

Il deferimento alla Plenaria è cresciuto con il nuovo istituto. Un maggior ruolo riconosciuto ai principi espressi dal consesso ha avuto come conseguenza una sua maggiore partecipazione quale giudice di ultima istanza al quadro ermeneutico. In effetti, il numero delle pronunce della Plenaria ha subito un'impennata con l'introduzione del nuovo meccanismo. Una rapida scorsa agli annuari permette di verificare che nel 2006 sono state pronunziate 14 decisioni, nel 2007 12, nel 2008 13, nel 2009 5, nel 2010 3, nel 2011 (anno in cui l'istituto entra a regime) 24, nel 2012 38, nel 2013 29, nel 2014 34, nel 2015 11, nel 2016 24, nel 2017 13. Anche un esame superficiale di queste cifre è sufficiente a concludere che l'istituto non ha portato a quella certezza cui il legislatore mirava, ma si è contrassegnato per essere fonte di continue sollecitazioni e mutamenti di impostazione, come il caso sopra esaminato dimostra.

Da questo punto di vista, con evidenza empirica lo *stare decisis* non è stato in grado di raggiungere gli obiettivi che il legislatore si era prefisso.

Ora si pone un'ulteriore questione, più rispondente al caso analizzato nel paragrafo precedente: come si è evoluta, nello stesso periodo di tempo, la partecipazione di imprese straniere alle gare pubbliche in Italia e l'aggiudicazione delle stesse in loro favore? Questo diverso dato è assai rilevante, dal momento che la CGUE ha indicato questi ultimi operatori come i più svantaggiati da un quadro disciplinare non chiaro.

L'elemento è stato espressamente preso in considerazione nell'analisi di impatto della regolamentazione, che ha preceduto la promulgazione del nuovo codice degli Appalti (d. lgs. 50/2016)[50]. Dopo un'identificazione della rilevanza economica del mercato degli appalti pubblici in ciascuno dei 28 paesi componenti l'UE, la relazione ha indicato quale elemento di criticità del sistema italiano proprio il fatto che il settore sia caratterizzato dalla presenza di soli operatori nazionali, a scapito di una tendenza quasi quarantennale della legislazione europea alla promozione della libertà di circolazione dei servizi. In effetti gli appalti transfrontalieri rappresentano solo l'1,6% del valore totale degli appalti ed il 3,5% degli affidamenti[51]. In un altro documento, citato nella relazione[52], si evidenzia un dato anche peggiore: nel 2013 su 125.000 lotti aggiudicati di importo superiore ad € 40.000,00 solo 4 risultano a vantaggio di imprese estere. Se il carattere domestico del mercato italiano degli appalti è identificato quale criticità, nel corso della consultazione, nella relazione sulla qualità della legislazione e nella legislazione stessa non si dedicano al problema riflessioni o disposizioni *ad hoc*, perché si è preferito concentrarsi su misure che agevolassero

[50] Il documento è reperibile al seguente link: http://www.governo.it/sites/governo.it/files/AIR_CODICE_APPALTI.pdf.

[51] Il periodo preso in considerazione dalla relazione governativa è il triennio 2006/2009.

[52] Relazione annuale AVCP 2013, reperibile al link: http://www.anticorruzione.it/portal/rest/jcr/repository/collaboration/Digital%20Assets/pdf/relazione2013.pdf

le piccole e medie imprese locali, con prevedibile ulteriore chiusura di questo contesto. La contendibilità resta un'utopia, benché essa sia identificata quale finalità della novella e costituisca l'argomento cardine nella giurisprudenza prima esaminata, *sub specie* di libertà di stabilimento.

In disparte da tale distonia, emerge così anche da un punto di vista pratico la scarsa persuasività dell'*iter* argomentativo prima ricostruito: l'elemento da porre in primo piano, almeno per chi scrive, non è la protezione di un operatore transfrontaliero, ma del piccolo imprenditore locale.

Nella pratica è solo a quest'ultimo che la legislazione come interpretata dalle Plenarie del 2015 vorrebbe imporre oneri informativi del tutto sproporzionati e senza la possibilità di maturare un affidamento su un quadro normativo chiaro.

6. Si proverà a rassegnare qualche conclusione ulteriore rispetto a quelle che emergono dalle cifre evidenziate al paragrafo precedente.

Non tanto per garantire la libera circolazione quanto per permettere una concorrenza effettiva nel mercato interno, la stabilità dei giudizi è un elemento centrale, oltre a rispondere ad un livello minimo di civiltà giuridica. In adesione alla prospettiva d'analisi scelta nel presente scritto, incentrata su una corretta identificazione delle fonti del diritto e dei loro rapporti, essa, comunque, deve accompagnarsi ad una previa definizione di regole certe e ben ferme nel tempo più che al semplice rafforzamento della funzione nomofilattica.

Da questo punto di vista, si può affermare che il legislatore del nuovo Codice degli Appalti abbia scelto una strada del tutto opposta, caratterizzata com'è da una molteplicità di atti di regolamentazione/regolazione – quali le Linee Guida ANAC[53] – dal rango e dagli effetti di problematica individuazione. L'idea migliore sarebbe forse quella di mettere da parte anche la *soft law* – concetto poco adatto ad un ordinamento quale quello amministrativo, che deve garantire certezza agli amministrati nell'esercizio del potere e la cui dialettica fondamentale è imperniata tutt'ora sul conflitto tra autorità e libertà, difficilmente riconducibile a negoziazioni o integrazioni – per tornare alla confortevole certezza del meccanismo legge/regolamento. La stabilità delle decisioni richiede, infatti, un quadro ordinamentale definito e di lunga durata. In caso contrario – lo si è visto nel caso analizzato nel presente scritto – anche previsioni di vincoli di matrice giurisprudenziale sono poco efficaci e diventano elementi di ulteriore confusione. Lo sforzo di affinamento dei problemi è espressione della vitalità di una giustizia, che procede per principi ed al di là del tenore letterale delle disposizioni legislative, ma che ha bisogno di materiali d'analisi stabili e per quanto possibile completi.

Un ulteriore elemento da tenere in considerazione e che emerge dal caso oggetto del contributo è, in effetti, per chi scrive legato al limite dell'eterointegrazione degli atti amministrativi da parte delle fonti ed all'obbligo del *clare loqui* in capo alle P.A. Tali criteri potrebbero meglio garantire la prevedibilità dell'azione amministra-

[53] Su questo strumento la bibliografia inizia ad essere particolarmente corposa. Il tema è estraneo al presente scritto; ci si limita pertanto ad un rinvio a G. Morbidelli, *Linee guida dell'Anac: comandi o consigli?*, in *Dir. amm.*, 3/16, pagg. 273 e ss. ed a M. Ramajoli, *Soft law ed ordinamento amministrativo*, in *Dir. amm.*, 1/17 pagg. 147 e ss. ed alle fonti ivi citate.

tiva e la completezza della documentazione di gara e rendere le scelte amministrative ragionevoli in quanto conoscibili *ex ante* dai concorrenti[54].

Sui pubblici poteri graverebbe, pertanto, un dovere di collaborazione con gli amministrati e di chiarezza nell'esercizio delle funzioni loro demandate. In applicazione di tale proposta, il procedimento di scelta del contraente è astretto al rispetto del principio di buona fede, come la fase prenegoziale. Una sua violazione ha come conseguenza l'annullamento degli atti, se non si rimedia in via procedimentale con il soccorso istruttorio, che obbedisce sia al principio inquisitorio che a quello di non discriminazione tra i concorrenti. L'Amministrazione come contraente resta, però, vincolata anche al principio di legalità: la sua azione non è autonoma, ma deve rispettare limiti estrisenci, pena l'annullamento degli atti mediante i quali si è espletata la sua azione e non il risarcimento del danno, come capita ai privati che incorrano in fattispecie di responsabilità prenegoziale. Si trova in tal modo un'ulteriore conferma dello statuto speciale delle P.A. rispetto agli altri soggetti sprovvisti di autoritatività e dell'impossibilità di tentativi di regolazione di fattispecie in cui si faccia esercizio di potere con fonti e principi privatistici.

Se si accetta il fatto che il legislatore non è più onnisciente, tale situazione comporta che il potere legislativo deve curare in modo proporzionato di concerto con il potere esecutivo ed il giudiziario anche l'affidamento dei concorrenti, cui non può essere opposta l'ignoranza delle fonti. In un contesto in cui anche gli ordinamenti competono tra loro, il costo dell'incertezza è un retaggio che non può più essere accettato. Ovviamente, il suo superamento comporta la ricerca di maggiore qualità del tessuto ordinamentale, cui devono concorrere i tre poteri dello Stato nei loro rispettivi ambiti di competenza, in disparte dalla generale tendenza del nostro tempo alla giurisdizionalizzazione[55] e nel rispetto dell'antica definizione del diritto quale *hominis ad hominem proportio*.

Il richiamo al concetto di corretta proporzionalità permette un ulteriore passaggio: va presa in considerazione la dinamica dei rapporti tra ordinamenti. Da questo punto di vista, al fine di coordinare lo *stare decisis* al nuovo quadro ordinamentale, due paiono gli sforzi necessari: disciplinare la sospensione dei processi in cui vengano in rilievo questioni al vaglio della Plenaria – anche per motivi di economia processuale – e prevedere un meccanismo per regolare i rapporti tra quest'ultimo organismo e la CGUE[56]. In effetti, deve essere colmato un vuoto: non è pensabile che, in applicazione di soluzioni tanto estemporanee quanto variegate, la Corte del Lussemburgo sia interpellata a catena, né che si divarichi il solco tra giudici nazionali e giudice europeo.

---

[54] In ossequio alle indicazioni CGUE, secondo cui "*è importante al fine di soddisfare l'esigenza di certezza giuridica, che i singoli beneficino di una situazione chiara e precisa che consenta loro di conoscere la pienezza dei loro diritti e di avvalersene, quando occorra, innazi ai giudici nazionali*", sent. C-275/03.

[55] Si riecheggia l'espressione di N. Picardi, *op. ult. cit.*

[56] Per pervenire alla sospensione per la pendenza di un rinvio pregiudiziale, è stata fatta applicazione analogica del principio stabilito dall'Adunanza Plenaria m. 28 del 15.10.2014 in riferimento ad una questione di legittimità costituzionale sulla medesima disposizione disciplinante una differente controversia, situazione che legittimerebbe una sospensione c.d. impropria.

Infine, una volta che anche nel nostro ordinamento si affermerà il ruolo vincolante del precedente, si auspica da parte dello scrivente l'introduzione di una forma di definizione più snella delle liti, in cui si debba fare applicazione di un principio consolidato, anche al di là del modulo della sentenza in forma semplificata[57].

ZASADA *STARE DECISIS*: POMIĘDZY PRZEWIDYWALNOŚCIĄ PRAWNICZYCH WYBORÓW I WOLNOŚCIĄ PRZEDSIĘBIORCZOŚCI

STRESZCZENIE

Artykuł niniejszy poświęcony jest nowym obowiązującym rolom orzeczeń we włoskim systemie prawnym, w szczególności dotyczącym administracyjnych procesów odwoławczych. Przede wszystkim podsumowuje się w nim statuty, które zmieniły poprzednie konformacje systemu prawnego i ewolucję relacji pomiędzy prawem i sędziami. Autor analizuje następnie orzeczenia dotyczące kosztów bezpieczeństwa i próbuje ocenić, w jakim stopniu obowiązujące orzeczenia wpływają na włoski rynek ofert.

STARE DECISIS RULE BETWEEN PREDICTABILITY OF JURISDICTIONAL CHOICES AND FREEDOM OF ESTABLISHMENT

SUMMARY

The article deals with the new binding role of rulings in Italian law system, in particular concerning the administrative appeal trials. It first summarizes the statutes, which have altered the previous conformation of judiciary system, and the evolution of the relationship between law and judges. It then analyzes the rulings concerning security costs and tries to evaluate how the binding ruling (*stare decisis*) has affected Italian public tender market.

[57] Questo modulo provvedimentale risulta al momento quello preferito dal legislatore, che ne ha previsto l'applicazione generalizzata in controversie ad alto tasso tecnico quali sono quelle relative al procedimento di selezione del contraente.

DAS PRINZIP *STARE DECISIS*: ZWISCHEN DER VORHERSEHBARKEIT VON RECHTSWAHLEN UND DER FREIHEIT DES UNTERNEHMERTUMS

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel widmet sich der neuen verbindlichen Rolle von Urteilen im italienischen Rechtssystem, insbesondere in Bezug auf Verwaltungsberufungsverfahren. In der vorliegenden Arbeit werden vor allem Satzungen zusammengefasst, die die bisher gültigen Grundsätze des Rechtssystems und die Entwicklung von Beziehungen zwischen Recht und Richtern veränderten. Der Autor analysiert dann die Gerichtsentscheidungen über die Sicherheitskosten und versucht zu beurteilen, inwieweit die bestehenden Urteile den italienischen Angebotsmarkt beeinflussen.

L'ISTITUTO DELLA VINCOLATIVITÀ DEL PRECEDENTE TRA PREVEDIBILITÀ DELLE SCELTE GIURISDIZIONALI E LIBERTÀ DI STABILIMENTO

SOMMARIO

L'articolo affronta il nuovo ruolo della vincolatività dei precedenti nell'ordinamento italiano con speciale riferimento ai giudizi amministrativi d'appello. Riassume dapprima le disposizioni che hanno modificato l'assetto del sistema giudiziario e l'evoluzione del rapporto tra la legge ed i giudici. Infine, analizza le decisioni riguardanti i costi della sicurezza interna e prova a valutare l'impatto sul mercato degli appalti pubblici della vincolatività dei precedenti (*stare decisis*).

BIBLIOGRAFIA

Amoroso G., *I principi vincolanti dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato: non condivisione da parte della Sezione del principio di diritto enunciato dalla Adunanza Plenaria (art. 99 c.p.a.)*, w: www.giustizia-amministrativa.it.

Caponigro R., *La giurisprudenza dell'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato nel sistema delle fonti*, in *Federalismi*, 1/17.

Follieri E., Barone A., a cura di, *I principi vincolanti dell'adunanza plenaria del Consiglio di Stato sul Codice del processo amministrativo*, Milano 2015.

Grossi P., *La formazione del giurista e l'esigenza di un odierno ripensamento metodologico*, in *Quaderni Fiorentini*, 32, 2003, pagg. 45 e ss.

Maltoni A., *Il „vincolo" al precedente dell'Adunanza Plenaria ex art. 99, comma 3 c.p.a. e il rispetto dei principi costituzionali*, in *Foro Amm.*, 1/15, pagg. 137 e ss.

Oggianu S., *Giurisdizione amministrativa e funzione nomofilattiva. L'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato*, Roma 2011.

Pajno A., *Nomofilachia e giustizia amministrativa*, in *Riv. it. dir. pubbl. com.*, 2/15, pag. 345 e ss.

Patroni Griffi F., *La funzione nomofilattica: profili interni e sovranazionali*, in *www.giustizia-amministrativa.it*.

Pesce G., *L'Adunanza Plenaria del Consiglio di Stato ed il vincolo del precedente*, Napoli 2012.

Sandulli M.A., *Profili oggettivi e soggettivi della giustizia amministrativa: il confronto Considerazioni preliminari*, 2017, reperibile su *www.giustizia-amministrativa.it.*

Alina RYNIO*

Studia Elbląskie
XIX (2018)

NAUCZYCIEL JAKO WZÓR OSOBOWY W WYCHOWANIU MORALNYM

Słowa kluczowe: wzór osobowy, wychowanie moralne, wzory osobowe Jana Pawła II, program wychowania moralnego

Key words: role model, moral education, role models of John Paul II, moral education

Schlüsselworte: Vorbild, moralische Erziehung, Vorbilder von Johannes Paul II, Programm der moralischen Erziehung

Mówienie o roli nauczyciela jako wzorze osobowym w wychowaniu moralnym domaga się przede wszystkim uznania często kwestionowanej wychowawczej funkcji szkoły i uświadomienia sobie istoty zarówno samego wychowania, jak i moralności, czy też tego, co stanowi istotę, strukturę i treść wychowania moralnego.

Istotą zaś moralności, która rodzi się jako doświadczenie autentycznego człowieczeństwa świadomego własnej odpowiedzialności ale i własnych ograniczeń jest to, że wyznacza ona relacje pomiędzy działaniem jakie człowiek podejmuje, a przeznaczeniem wszystkiego. Ludzkie działanie – wszak moralność w akcie, w działaniu się wyraża – mówiąc najkrócej, jest moralne wtedy, gdy służy całości życia ludzkiego i jest w nim otwartość na rzeczywistość, z którą i w której stwarza człowieka Bóg. Skutki odrzucania zależności człowieka od Stwórcy są wielorakie i przejawiają się w różnych formach „piekła na ziemi", na jakie ludzie skazywali i nadal skazują siebie i swoich bliźnich. Jest to powodem deprawacji ludzkich sumień, co stało się dziś czymś nader powszechnym i sprawia, że granice między dobrem a złem ciągle ulegają zatrważającemu i przerażającemu zatarciu. W świecie, w którym przychodzi nam żyć w wielu obszarach króluje to, co K.C. Norwid w jednym ze swoich utworów nazywa „nikczemnością".

Dylematów i wyzwań dotyczących współcześnie lansowanego wychowania dzieci i młodzieży jest bardzo wiele. Większość rodziców i nauczycieli niepokoi to, co dzieje się obecnie ze znaczną częścią dzieci i młodzieży. Trudno się dziwić

* Dr hab. Alina Rynio – adiunkt w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych KUL w Lublinie. Obszary zainteresowań: analiza rozumienia celów wychowania w pedagogice religijno-moralnej, rozwijanie teorii wychowania, pedagogiki chrześcijańskiej i pedagogii wybranych ruchów i stowarzyszeń katolickich.

tym niepokojom, skoro z roku na rok rośnie liczba wychowanków uzależnionych od substancji psychotropowych i cyberuzależnień, przeżywających niepowodzenia szkolne, stosujących różne rodzaje autoagresji, agresji i przemocy, wchodzących w grupy przestępcze, popadających w depresję i mających myśli samobójcze. Dochodzi do tego, że niektórzy uczniowie znęcają się psychicznie i fizycznie nad swoimi rówieśnikami i nauczycielami, a dorastające dzieci poniżają własnych rodziców. Ewidentny kryzys wychowania jest obecnie nie tylko bolesny, ale także zdumiewający, gdyż teoretycznie powinno być coraz lepiej, a nie coraz gorzej w tej dziedzinie. Od nauczycieli i wychowawców wymaga się przecież coraz lepszego wykształcenia i przygotowania pedagogicznego. Niektóre szkoły i środki społecznego przekazu podejmują działania na rzecz pedagogizacji rodziców ale jest to przysłowiowa kropla w morzu potrzeb. Dzięki badaniom z zakresu psychologii rozwojowej mamy szansę coraz lepiej rozumieć wychowanka, jego potrzeby i fazy rozwoju. Aktywny jest sztab rzeczników praw dziecka. Większość grup społecznych deklaruje szczególną wrażliwość na los młodego pokolenia. Powstaje też wiele instytucji pozarządowych i stowarzyszeń, które deklarują szczególną pomoc dzieciom zagrożonym przemocą czy deprawacją.

W tej sytuacji pojawia się pytanie: dlaczego jest aż tak źle, skoro jest aż tak dobrze? Wydaje się, że głównym źródłem obserwowanego obecnie kryzysu wychowania i przeżywanego niezadowolenia ze strony zainteresowanych dobrą szkołą i dobrym wychowaniem są: kryzys tożsamości dorosłych (rodziców i nauczycieli), ideologizacja pedagogiki, globalizacja, szkodliwość wielu reform w sferze edukacji, zakwestionowanie wartości i norm moralnych, wychowania moralnego oraz wychowawczej funkcji domu i szkoły.

Wyrazem grożącej nam katastrofy antropologicznej i cywilizacyjnej jest fakt, iż nie tylko w XX wieku ale także na początku XXI wieku dominujące systemy pedagogiczne opierają się na ideologicznych fikcjach, a nie na doświadczeniu i empirycznych obserwacjach. Ideolodzy XXI wieku podobnie jak ci, którzy ich poprzedzili w wiekach poprzednich zakładają, iż człowiek może normalnie żyć, rozwijać się i funkcjonować w oderwaniu od prawdy i miłości, rodziny i więzi, wartości, sumienia i wolności, czujności i dyscypliny. Zakładają też, że każdy ma swoją prawdę, a każdy sposób postępowania jest równie dobry, że wolność to kierowanie się doraźną przyjemnością oraz, że „neutralność" światopoglądowa państwa polega na promowaniu ateizmu i na walce z religią, a w szczególności chrześcijaństwem i chrześcijańską moralnością. Systemy pedagogiczne zbudowane na pozbawionej ontologii utopijnej antropologii, same okazują się być utopijne. Stają się antypedagogiką i prowadzą do degradacji wychowania jako takiego a moralnego w szczególności.

Nie zamierzając poprzestawać jedynie na opisie istniejących i dostrzeganych bez trudu współczesnych dylematów wychowawczych, artykuł niniejszy wskazuje także na możliwości wyjścia z tej sytuacji. Wychodząc z założenia, że działanie moralne wyraża istotę człowieczeństwa, a rozwój, jak i moralne wychowanie człowieka potrzebuje autentycznych wzorów, wzorców i mistrzów, opracowanie niniejsze stanowi próbę przybliżenia istoty wychowania moralnego, pojęcia wzoru osobowego, jak również ukazania jego roli w tym względzie.

ISTOTA WYCHOWANIA MORALNEGO

Wychowanie moralne, jak możemy przeczytać w *Encyklopedii aksjologii pedagogicznej* pod red. K. Chałas i ks. A. Maja – „jest niezbędnym elementem integralnego wychowania człowieka wspomagającym rozwój jego osobowości bazujący na uwewnętrznionej i urzeczywistnianej hierarchii wartości moralnych oraz związanych z nią norm postępowania”[1]. Uwzględnia wszystkie sfery osobowe człowieka: poznawczą, emocjonalno-wolitywną i behawioralną. Sfera poznawcza umożliwia intelektualne poznanie wartości i przyswojenie określonych norm postępowania; emocjonalno-wolitywna pozwala na przyjęcie i zaakceptowanie tych norm oraz wyrażenie gotowości włączenia ich we własne życie. Trzecia, zwana behawioralną (działaniową) przejawia się w konkretnych czynach wynikających z poznanych i zaaprobowanych treści normatywnych[2]. Wychowanie moralne zakłada etap kształtowania charakteru przez innych, od którego wraz z wiekiem człowiek przechodzi do samowychowania, stanowiącego stałą zamierzoną aktywność mającą na celu doskonalenie siebie w aspekcie moralnym warunkującym godziwość postępowania. „Przekazywane wychowankowi wartości moralne – jak zauważa U. Dudziak – jak i autorytety wychowawcze, w miarę osiąganej dojrzałości osobowej, wymagają krytycznego i racjonalnego osądu. Jego wynikiem może być pozostanie przy nich lub poszukiwanie nowych wzorców. Istotne jest, by przekazane z zewnątrz treści stały się osobistym wyborem, chodzi też o to, by wzrastał stopień samodzielności w ich poszukiwaniu, a odpowiedzialność za własne czyny stawała się sprawą osobistą bez przerzucania jej na innych[3]”. Autorka cytowanego opracowania słusznie zauważa, iż „W historii wychowania ujawniły się różne formy oddziaływania wychowawczego, zależne od wyznaczonego celu, którym dla starożytnych Greków była harmonia wewnętrznego piękna i dobroci, Rzymian siła oraz sprawiedliwość, wieku XIX – tzw. etykieta, czyli *bon ton,* wieku XX – umiejętności techniczne oraz ekonomiczne. Według pedagogów chrześcijańskich celem wychowania jest harmonijne chrześcijańskie życie, będące przygotowaniem do życia wiecznego”[4]. Rzeczywiste wychowanie moralne należy rozumieć w odniesieniu do moralności i nie należy go mieszać i utożsamiać z wychowaniem obywatelskim czy religijnym, jakkolwiek religijność czy obywatelskość zakładają niemożność ominięcia etyki, to jednak się do niej nie redukują. W wychowaniu moralnym można wyróżnić dwie dopełniające się dymensje: przekaz wartości moralnych, które pełnią rolę drogowskazów, znaków i kształtowanie zmysłu moralnego, który jest formowany od początku życia człowieka[5]. Dlatego tak ważne jest należyte wykorzystanie każdego z okresów rozwojowych, niczego w tym względzie nie zaniedbując. Pamiętać przy tym należy, że percepcja reguł zachowań moralnych zależy od rozwoju inteligencji, modelu wychowania, środowiska życia,

[1] U. Dudziak, *Wychowanie moralne*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2015, s. 1431.

[2] Tamże s. 1431–32.

[3] Tamże 1432.

[4] Tamże

[5] Por. A. Rynio, *Szkoła w wychowaniu moralnym*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XXIV, z. 3, 1996, s. 95–106.

rozwoju społecznego, szeroko rozumianego poczucia przynależności czy wpływu osób znaczących. Pomijając w tym miejscu to wszystko co składa się na strukturę, cele, formy, treści, błędy i środowiska wychowania moralnego, przejdę do przybliżenia kolejnego kluczowego dla podjętego tematu pojęcia jakim jest wzór osobowy[6].

POJĘCIE WZORU OSOBOWEGO

Pojęcie wzoru osobowego jest najczęściej kojarzone z działaniem moralnym osoby, której cechy, bądź czyny uważa się za godne naśladowania[7]. Z analizy bogatej literatury przedmiotowej wynika, że wzory osobowe utożsamiane bywają z modelami idealnego członka grupy społecznej wyznaczonymi przez zespół powszechnie szanowanych wartości i norm a także wyobrażeń związanych z pełnieniem określonych ról społecznych i zawodowych. Pojęcie wzoru osobowego jest wieloznaczne i stosowane zamiennie, choć niejednoznacznie z pojęciami takimi jak: modele, ideały, ideały wychowawcze, wzorce osobowe. W naukach społecznych wzory osobowe (także wzory kulturowe i społeczne) mogą mieć charakter normatywny (zespół pożądanych cech, zachowań i działań) oraz empiryczny (faktyczny styl życia i działania). Treść i forma wzoru osobowego zależy od czynników indywidualnych, historycznych, społecznych, religijnych i kulturowych. Pełnią one trzy funkcje: 1. normatywną – określającą zachowania w różnych okolicznościach (np. reguły moralne poglądy, styl życia); 2. afirmującą – wzmacniającą realizowane, odczuwane lub kształtowane orientacje wartościujące i sposoby postępowania; 3. kompensującą – obejmującą wyrównywanie braków w istniejących postawach społecznych. Niektórzy badacze łączą wzory osobowe z hierarchią wartości przyjmowana przez jednostkę[8].

W pedagogice, wzory osobowe często konkretyzują i uosabiają ideał wychowania, pojmowany najogólniej jako najwyższy cel wychowania, któremu powinny być podporządkowane inne cele, treści i metody pracy wychowawczej, a także jako ogół celów i norm regulujących działalność wychowawczą oraz wzór osobowy określający cechy pożądane z punktu widzenia celów wychowania. W tym miejscu jako przykład warto przywołać ideał wychowawczy obowiązujący w starożytnym Rzymie. Tym ideałem był surowy obywatel charakteryzujący się stałością, dzielnością, pobożnością, opanowaniem, godnością, roztropnością i sprawiedliwością. Wychowanie było wewnętrzną ambicją rodziny i to w niej młody Rzymianin miał znajdować swój wzór do naśladowania. Wzorem takim miał być ojciec dbający o przekazanie nauki, wychowanie, jak i wprowadzenie syna w życie publiczne[9].

Natomiast w socjologii przez pojęcie wzór osobowy rozumie się model idealnego członka danej grupy społecznej, wyznaczony przez zespół norm i wyobrażeń związanych z pełnieniem określonych ról społecznych. Określają go uznane w da-

[6] E. Rynio, *Szkoła w wychowaniu...*

[7] A. Rynio, *Wzór osobowy*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2015, s. 1459–1465.

[8] E. Jasińska, *Wzorzec osobowy*, w: *EK*, red. E. Gigilewicz, t. 20, Lublin 2014, k. 1116–1117.

[9] S. Wołoszyn, *Wychowanie w starożytnej Europie,* w: *Pedagogika*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 1, Warszawa 2004, s. 93–95.

nej zbiorowości autorytety. Najczęściej jest to zespół spójnych ze sobą celów życiowych, motywacji działań i konkretnych zachowań oraz cech osobowościowych. M. Ossowska[10] opisując wzór osobowy wskazała, iż jest to postać realna lub fikcyjna, która zachęca lub powinna zachęcać do naśladownictwa. Uściślając, wskazała że wzorem osobowym dla jednostki lub grupy jest postać ludzka, która jest dla tej jednostki lub grupy przedmiotem aspiracji. Autorka wyróżniła wzory propagowane i akceptowane (przyswojone), które nie muszą się pokrywać. Zróżnicowała wzory osobowe na realizowane i deklarowane (akceptowane werbalnie).Wskazała, iż można też mówić o wzorze osobowym jako konkretnej jednostce, która w swym postępowaniu w sposób maksymalny realizuje wzór, lub o konstrukcji myślowej (zastanej lub projektowanej), pozbawionej rysów indywidualnych, stanowiącej zespół cech i zachowań jakie grupa pragnie kształtować w swoich członkach (człowiek idealny, zespół cech i zachowań idealnych). Ossowska wprowadziła też pojęcie antywzoru i stereotypu. Uosabiają one pseudowartości i destrukcyjny styl życia (konsumpcjonizm, hedonizm, egotyzm, narcyzm). Aktualnie możemy je spotkać wśród wzorów osobowych propagowanych m.in. w środkach społecznego przekazu.

E. Wysocka omawiając kwestię wzoru osobowego, przywołuje koncepcje Floriana Znanieckiego i Stanisława Ossowskiego[11]. Ten drugi, definiował wzory osobowe jako ogół narzuconych jednostce lub grupie wzorów zachowania, stanowiących o kulturze zbiorowości propagującej określone wzory. Są one zespołem wzorów zachowania, który może daleko odbiegać od ideału osobowości, jaki grupa oficjalnie oferuje swoim członkom do realizacji w różnych sytuacjach. Wzory te mają charakter normatywny, stanowiąc kategorie narzuconą członkom danej grupy (metody wychowawcze, propaganda), a więc są też instrumentem przymusu zewnętrznego lub symbolicznego (wewnętrznego) i zarazem kontroli społecznej[12].

Pojęcie wzoru osobowego współwystępuje w socjologii z pojęciem wzoru kulturowego, który określa się jako pewien standard osobowy (wzór osobowy) obyczajowy, etyczny, estetyczny itp., uznany za godny naśladowania w danej społeczności. Wzory kulturowe są zmienne w czasie i przestrzeni, pełnią jednak istotne funkcje w kształtowaniu się tradycji danej grupy społecznej, a także w procesie wychowawczym.

Analizująca kwestię wzoru osobowego E. Wysocka szczególne znaczenie przypisuje koncepcji wzorów kulturowych R. Lintona, który zdefiniował je w kategorii standardów zachowania. Wskazał ich ścisłe powiązanie z różnymi pozycjami społecznymi zajmowanymi w strukturze społecznej i pełnionymi rolami społecznymi, traktując je jako wzory zastane, ułatwiające jednostce orientację w świecie społecznym i regulujące jej zachowania. Autor wyróżnił wzory rzeczywiste i idealne. Pierwsze, stanowią pewną ograniczoną skalę zachowań, w której mieszczą się normalne reakcje członków społeczeństwa, drugie, są wyobrażeniami dotyczącymi, tego jak powinni zachowywać się członkowie danej społeczności[13].

---

[10] Por. M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000; Taż, *Moralność mieszczańska,* Warszawa 1958; Taż, *Wzór demokraty: cnoty i wartości*, Lublin 1992.

[11] Por. E. Wysocka., *Wzór osobowy*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. VII, Warszawa 2008, s. 628–639.

[12] Zob. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000.

[13] E. Wysocka, *Wzór osobowy*, s. 628

W psychologii wzory osobowe są modelami zachowań, przeżyć, aspiracji, celów życiowych, wartości, motywacji, ról społecznych, postaw wobec świata i innych ludzi, stosunku do siebie, gdy są obecne w życiu osób znaczących (autorytet). Wzory osobowe można dostrzec w koncepcjach dojrzałej osobowości (A.H. Maslow, G.W. Allport, V.E. Frankl, E.H. Erikson czy K. Dąbrowski), stanowiącej cel rozwoju człowieka, który ukonkretnia się w pojęciu samoaktualizacji (C.R. Rogers) a także osobowości maksymalnie funkcjonującej. Wzory osobowe, są też przedmiotem badań psychologii wychowawczej a ich obecność łączona jest z modelowaniem, naśladownictwem, identyfikacją i internalizacją jako głównymi mechanizmami wychowania[14].

Wzory osobowe są prezentowane najczęściej jako opisy zachowań konkretnych ludzi, ich osobowości oraz sposobu postępowania i dokonań. Są one postulowanym kształtem dojrzałej osobowości i emanacją obiektywnej hierarchii wartości. Odpowiednio do tej hierarchii można wyodrębnić występujące w życiu, zasadnicze typy aksjologicznych wzorów osobowych: od „mistrza używania" – skoncentrowanego na wartościach hedonistycznych, poprzez „mistrza realizacji wartości utylitarnych", bohatera – człowieka czynu opartego na mocy i woli, zorientowanego na wartości witalne, mistrza dzieł realizujących wartości duchowe, po świętego, osobę personifikującą wartości najwyższe – religijne i oddziałującą samym swym istnieniem[15].

K. Wojtyła istotę człowieka jako osoby wiąże m.in. ze świadomym i wolnym wyborem wzoru osobowego, ze względu na wartości realizowane przez osoby będące tymi wzorami, ich naśladowaniem w granicach wyznaczonych przez uznawane i urzeczywistniane wartości[16]. Wzory osobowe charakteryzują się określonym zestawem cech, wartościowych z punktu widzenia tradycji kulturowej, potrzeb społecznych czy wymagań dominującej ideologii. Wzorem osobowym może być konkretna osoba, jeśli realizuje w swoim życiu ideał doskonałości. Może to być postać historyczna, bądź fikcyjna, na przykład z literatury, filmu, czy też gier komputerowych. Aby jednak wzór osobowy oddziaływał wychowawczo, winien posiadać określone ukierunkowanie. Niezależnie od kultury, dominujących w niej trendów i utrwalonych podstaw odwołanie się do innych jako przykładów, wzorów osobowych i autorytetów wynika w znacznym stopniu z mechanizmów psychicznych, które oddziaływają na innych poprzez funkcjonowanie w tych rolach.

MIEJSCE WZORÓW OSOBOWYCH W WYCHOWANIU

Wzory osobowe pełnią wyjątkową rolę w procesie wychowania, a w szczególności wychowania moralnego. Bezpośrednio czy pośrednio oddziaływają one na człowieka i w sposób mniej czy bardziej uświadomiony stają się pewnym wzorcem wartościowania, wybierania i postępowania. Ich rola wynika z istoty samego wychowania, jego zadań i celów. Jednym z podstawowych celów wychowania jest dążenie człowieka do pełni człowieczeństwa. Zadanie to jest procesem trudnym i długotrwałym. Człowiek nie przychodzi bowiem na świat z gotowymi wzorami za-

[14] Por. Jasińska, *Wzorzec osobowy*, s. 1116–1117

[15] Por. A. Rynio, *Wzór osobowy*, s. 1461.

[16] Por. K. Wojtyła, *Osoba i* czyn, wyd. II popr. i uzupeł., Kraków 1985, s. 95–97.

chowań, hierarchią wartości, czy wiedzy o świecie. Jego osobowość nie jest ukształtowana w chwili narodzin. W człowieku istnieją jedynie wrodzone potencjalności, wpływające na jego dalszy rozwój, ale one go nie determinują. Choć człowiek jest osobą od chwili poczęcia, to sztuki bycia człowiekiem uczy się przez całe życie. Sztuki tej uczy się w relacjach z innymi, którzy słowem i przykładem wprowadzają go w tajemnicę człowieczeństwa i tego co w nim najważniejsze[17].

Znaczenie wzorów osobowych należy widzieć w kontekście istotnych funkcji im przypisywanych (normatywnej, afirmującej i kompensującej) jak również narastającego zamieszania i sprzeczności w dziedzinie wychowania, które są dziś zjawiskiem powszechnym. Narastający kryzys szkoły i rodziny naznaczony jest niszczeniem a w konsekwencji brakiem autorytetów i wzorów osobowych. Chaos współczesnego świata, w który immanentnie wpisana jest globalizacja wyznacza przewartościowania w sferze społeczno-kulturowej, odzwierciedlające się w procesie wychowania i socjalizacji. Według cytowanej wcześniej E. Wysockiej – określa to nową perspektywę tożsamościową (identyfikacje często sprzeczne, trudne do połączenia i zintegrowania), zaś z drugiej strony przemiany społeczno-kulturowe, prowadzą do powstania nowych i zróżnicowanych wzorów kulturowych – osobowych, relacyjnych i działaniowych. Autorka zwraca uwagę na rodzenie się nowego typu kultury i na podstawową cechę współczesności jaką jest niepewność (społeczeństwo ryzyka), która staje się zarazem główną cechą biografii jednostek. Jej status w społeczeństwie wyznacza umiejętność antycypowania niebezpieczeństw, tolerowania ich i radzenia sobie z nimi, co stanowi wyzwanie dla instytucji pedagogicznych, których zadaniem staje się kształcenie umiejętności pozwalających radzić sobie z ryzykiem i wyzwalanym przez nie poczuciem zagrożenia, lękiem i niepewnością. Wysocka zauważa też, że „zmiany te uwidaczniają się choćby w opisywanych, jako właściwych dla różnych kultur i czasów wzorach identyfikacyjnych (osobowych, kulturowych), których pula zawsze liczyła więcej niż jeden, choć zapewne dostępny w doświadczeniach zwykle bywał ten, przypisany określonym kategoriom społecznym. Współcześnie proponowane wzory identyfikacyjne nakładają się na siebie, przemieszczają społecznie i zmieniają się jak w kalejdoskopie, co wynika z ich większej niż dotychczas dostępności”[18].

W pedagogice personalistycznej i chrześcijańskiej osoba jest wzorem osobowym jeśli realizuje w swoim życiu ideał doskonałości i powołania[19]. Wzór najczęściej uosabia cechy ideału. Zawiera w sobie przede wszystkim wymiar „bycia sobą” i ukazuje go wśród różnych sytuacji i uwarunkowań. Podawanie wzorów osobowych to najbardziej postulowana metoda wychowawcza w procesie kształtowania charakteru gdyż wychowanie dokonuje się nie tyle przez nagrody i kary co przede wszystkim poprzez wzory. Wychowanie katolickie jest wychowaniem, które przypisuje szczególną rolę oddziaływaniu wzorów osobowych. Wśród pedagogów tej orientacji istnieje przekonanie, że człowiek od najwcześniejszego okresu życia szuka przykładu i potwierdzenia w życiu każdego wychowawcy tego, co proponuje mu jako program postępowania. Wspomniana wyżej kategoria charakteru jest zworni-

[17] A. Rynio, *Wzór osobowy*, s. 1462.

[18] E. Wysocka, *Wzór osobowy*, s. 633; Zob też A. Rynio, *Wzór osobowy*, s. 1462.

[19] E. Jasińska, *Wzorce wychowania*, s. 1117.

kiem pedagogiki klasycznej i współczesnej. Słowo *charakter* rozumiane jest tutaj jako charakter dobry pod względem etycznym i oznacza „postawę moralną" lub „etyczną kompetencję". Oznacza też aktywną i wartościującą postawę człowieka. W tym kontekście pojawia się również odpowiedź na pytanie o to, jakich zmian należy dokonać, aby współczesna szkoła stała się wiarygodnym i użytecznym partnerem owocnie wspomagającym rodziców w kształtowaniu charakterów dzieci i młodzieży. Konieczny jest w tym celu powrót do pedagogiki personalistycznej, tę zaś mogą realizować nauczyciele z powołania, traktujący swoją profesję jako osobiste posłannictwo i ważną misję społeczną, świadomi, że w procesie wychowania nie reprezentują jedynie siebie lecz prawdę żyjąca w ich doświadczeniu osobistym, społecznym (państwowym) oraz religijnym (kościelnym).

Pedagogikę i pedagogów interesują postacie wzorcowe, kształtujące dojrzałe postawy wychowanków. Chodzi zwłaszcza o ludzi wyjątkowych, ofiarnych, którzy znacząco wpłynęli na kształtowanie duchowego oblicza poszczególnych środowisk, narodów a nawet stały się własnością ogólnoludzką. Przykładem mogą być wyjątkowi twórcy kultury, osoby ratujące innych, obrońcy ojczyzny, święci[20].

Spotkania z osobami znaczącymi uosabiającymi wzory osobowe sprzyjają refleksji człowieka nad swoim człowieczeństwem. Problematykę wzorów osobowych należy rozpatrywać nie tylko w perspektywie społecznej, psychologicznej, biografistycznej i hagiograficznej, ale także aksjologicznej i pedagogicznej. Biorąc pod uwagę perspektywę pedagogiczną trzeba ją widzieć nie tylko w kontekście współczesnego kryzysu wychowania, ale również potrzeby definiowania zawodowej tożsamości nauczyciela wychowawcy jak też potrzeby promocji ponadczasowych i uniwersalnych ideałów i wzorów osobowych.

POTRZEBA PROMOCJI AUTENTYCZNYCH WZORÓW OSOBOWYCH

Aktualna potrzeba promocji autentycznych ideałów i wzorów osobowych wynika z rangi autorytetów, ideałów i wzorów osobowych w wychowaniu w procesie kształtowania charakteru zwłaszcza dzieci i młodzieży. Po wtóre, idzie o pozytywną odpowiedzi na liczne dzisiaj apele o powrót do szkoły problematyki kształtowania charakteru. Coraz częściej także teoretycy wychowania postulują stosowanie prezentacji wzorów osobowych jako najbardziej skutecznej i efektywnej metody w procesie wychowania oraz kształtowania charakteru młodego pokolenia. Ponadto współcześni dorośli często obarczani są winą za to, że nie potrafią już wychowywać. Szybkie tempo przemian, jak również dominacja wielu nurtów kulturowych i cywilizacyjnych spowodowały ideowy chaos, wskutek czego tradycyjnie obowiązujące normy, zostały zastąpione przez rozmaite wartości. Zrezygnowano też ze społecznej kontroli zachowania młodego pokolenia. Wychodząc naprzeciw potrzebom współczesnego społeczeństwa globalnego, teoretycy jak i praktycy wychowania, są zmuszenia do podjęci rozważań nad ideałem i celami wychowania nowego człowieka, przeciwstawiając się zdecydowanie takiemu modelowi życia, które faktycznie

[20] A. Rynio, *Wzór osobowy*, s. 1463.

zmierza do zatracenia człowieczeństwa. Potrzeba promocji autentycznych wzorów osobowych ma swoją genezę w roli jaką wychowawcy mają w wychowaniu moralnym. Otóż rolą wychowawcy jest nie tylko uosabiać wartości moralne, religijne, społeczne i być drogowskazem ukierunkowującym ludzkie dążenia ku prawdzie, dobru i pięknu. Jego zadaniem jest też ukształtować umiejętność rozpoznawania i osiągania wartości najwyższych takich jak wspomniane wyżej dobro, prawda, miłość, uczciwość, prawdomówność, sprawiedliwość, pracowitość, umiarkowanie, czystość, życzliwość, szczodrość czy męstwo. Pamiętać przy tym należy, że w wychowaniu moralnym szczególne znaczenie ma zgodność przeżywanych treści z prawdą własnego życia i stawianie wymagań nie tylko wychowankom ale także samemu sobie. Ważne jest przy tym dążenie do ich realizacji, bycie przykładem, szukanie i odwzorowywanie właściwych wzorów postępowania.

Zdaniem K. Olbrycht kluczowym problemem, wiążącym się miejscem naśladownictwa wzorów osobowych dla ucznia, jest jego gotowość bycia uczniem, czyli dobrowolnego wzorowania się na wzorze osobowym, bądź kształtowania siebie pod jego kierunkiem z wykorzystaniem jego wskazówek[21]. Przyjęcie na siebie roli ucznia dopełnia sytuacji obrania sobie drugiej osoby za mistrza i jest niezbędnym warunkiem tej sytuacji i relacji. Zakres tej roli, determinacja w doskonaleniu się, zasady stawiania granic naśladowaniu, ale także ingerencji w życie ucznia, wyznaczają kształt i przebieg tej relacji. Niezwykle istotny jest tu stosunek do drugiego człowieka, bardziej doświadczonego, kompetentnego, w sposób naturalny starszego, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Należy jednak pamiętając, iż moralna formacja jednostki nie poprzestaje tylko na relacji miedzy wychowawcą i wychowankiem ale uwzględnia także czynniki środowiskowe mogące sprzyjać wychowaniu albo demoralizować. Dlatego uczestnicy procesu wychowania winni być uwrażliwieni na występujące zagrożenia, zmotywowani do zwrócenia uwagi na potrzebę stałego dokonywania właściwych wyborów i zobowiązani do podejmowania ochrony wychowanka przed czynnikami szkodliwymi.

WZORY OSOBOWE JANA PAWŁA II

Brak wzorów osobowych i autorytetów wychowawczych powoduje relatywizowanie wartości i rezygnację z realizowania zadań wychowawczych. Przekonanie młodego pokolenia do pewnych wzorów musi dokonywać się z poszanowaniem jego autonomii i ze świadomością potrzeb rozwojowych wychowanków, zależnych od ich etapu rozwoju. Niezwykły przykład dał nam św. Jan Paweł II, którego cechy i czyny możemy naśladować w kształtowaniu dojrzałych postaw, nie zawężając ich jedynie do postaw moralno-społecznych. Rozumiejąc wychowanie jako „rodzenie człowieka w człowieku" promował on niedyrektywny styl oddziaływania. Motywował młodych do uczenia się podejmowania samodzielnych i odpowiedzialnych wyborów, zmierzających do tworzenia własnej tożsamości. Uosabiając wartości, którymi na co dzień żył, bazował na naturalnej tendencji młodych do poszukiwania

[21] K. Olbrycht, *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu moralnym*, Warszawa 2007, s.37; Zob też A. Rynio, *Wzór osobowy*, s. 1464.

ideału godnego naśladowania. Pamiętał, że wychowawcze oddziaływanie wzorów osobowych ma właściwości personalizujące i uspołeczniające. Wzory osobowe, na które wskazywał Jan Paweł II, nie tylko pociągają do realizacji ideału doskonałości. Objaśniają też znaczenie i sens życia oraz zobowiązują do życia w prawdzie i miłości. Pełnią więc funkcję inspirującą, motywująca i aktywizującą. Scalają wewnętrznie i integrują społecznie. Przyczyniają się do rozwoju człowieczeństwa osoby, jej samoświadomości, dojrzałości i odpowiedzialnego działania. Pełnią także ważną funkcję w rozwoju wiary religijnej osoby. Polega ona na naśladowaniu Chrystusa i posiada wpływ na decyzje i działania.

PODSUMOWANIE

Wychowanie moralne jest niezbędnym elementem integralnego wychowania człowieka.

Wspomaga ono rozwój dojrzałej osobowości, jeśli bazuje na „antropologii adekwatnej" tj. na respektowaniu wartości moralnych oraz odpowiadającym im norm postępowania.

Rolą nauczyciela i wychowawcy jest nie tylko pomoc w zdobywaniu wykształcenia oraz podejmowaniu właściwych życiowych wyborów przez uczniów i wychowanków. Nauczyciel powinien być również wzorem osobowym dla nich.

W wychowaniu moralnym szczególne znaczenie ma zgodność przekazywanych przez nauczyciela treści z jego osobistymi zachowaniami i postawami. Dlatego konieczne jest stawianie wymagań nie tylko uczniom, ale również nauczycielom. Dobry wychowawca i nauczyciel sam stawia sobie duże wymagania[22].

NAUCZYCIEL JAKO WZÓR OSOBOWY W WYCHOWANIU MORALNYM

STRESZCZENIE

Artykuł nie zatrzymuje się jedynie na opisie istniejących i dostrzeganych bez trudu współczesnych dylematów wychowawczych oraz narzekaniu, że jest źle, ale wskazuje na możliwości wyjścia z tej sytuacji. Wychodząc z założenia, że działanie moralne wyraża istotę człowieczeństwa a rozwój jak i moralne wychowanie człowieka potrzebuje autentycznych wzorów, wzorców i mistrzów, celem artykułu uczyniono przybliżenie istoty wychowania moralnego i pojęcia wzoru osobowego jak również ukazania jego roli w tym względzie.

Całość analiz i poszukiwań kończą liczne spostrzeżenia i wnioski z których wynika, że wychowanie moralne jest niezbędnym elementem integralnego wychowania człowieka i dlatego nie jest właściwe jego deprecjonowanie. Wspomaga ono dojrzały rozwój osobowości człowieka o ile bazuje na „antropologii adekwatnej" i na przyjętej, uwewnętrznionej i urzeczywistnianej hierarchii wartości moralnych oraz związanych z nią normami postępowania.

[22] E. Kubiak-Szymborska, *Ideały i wzory osobowe w wychowaniu*, w: *Wokół podstawowych zagadnień teorii wychowania*, red. E. Kubiak-Szymborska, D. Zając, Bydgoszcz 2002, s. 120–132.

Uwzględnia ono wszystkie sfery osobowe człowieka (poznawczą, emocjonalno-wolitywna i behawioralną). Zaś wartości moralne, których realizacja staje się celem wychowania moralnego porównywane mogą być do życiowych drogowskazów, ukierunkowujących ludzkie dążenia. Zaś rolą wychowawcy jest nie tylko bycie wzorem, ale pomoc wychowankom w przyswojeniu określonej wiedzy a także wykształcenie sprawności moralnych wyrażających się w dokonywaniu właściwych wyborów i podejmowaniu odpowiedzialności za swe postępowanie.

TEACHER AS A ROLE MODEL IN THE MORAL EDUCATION

SUMMARY

The publication doesn't stay only at the level of description of existing and easily noticeable modern educational dilemmas and complaining that the state of things is bad, but it shows the possibility of getting out of this situation. Assuming that moral activity expresses the essence of humanity and development, as well as moral education of a person, needs authentic examples, models and leaders, the purpose of the article is presenting the essence of moral education and the concept of role model as well as showing its meaning in this context.

All analysis and researches are summed by multiple observations and conclusions which results with statement that moral education is an essential part of integrate education of human and that is why it is not proper to depreciate it. It supports the mature growth of human personality as long as it is based on „adequate anthropology" and on accepted, internalized and fulfilled hierarchy of moral values and norms of behavior that are connected with them. It considers all the levels of the human personality (cognitive, emotional-volitional, behavioral). Moral values, whose fulfilling becomes the purpose of moral education, can b compared to life signposts, guiding human aspirations. The role of the tutor is not only to be a model, but also to help the pupils to absorb certain knowledge and to form moral skills which express in making right choices ant taking responsibility for own actions.

LEHRER ALS VORBILD IN DER MORALISCHEN ERZIEHUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor der Publikation begnügt sich nicht nur damit, die bestehenden und leicht wahrnehmbaren zeitgenössischen Erziehungsdilemmas zu beschreiben und sich über die Missstände zu beschweren, sondern weist auf die Möglichkeit hin, diese Probleme zu überwinden. Unter der Annahme, dass die moralische Handlung das Wesen der Menschheit ausdrückt und die Entwicklung sowie die moralische Erziehung des Menschen authentische Vorbilder, Autoritäten und Meister erfordert, ist es das Ziel des Artikels, die Essenz der moralischen Erziehung und das Konzept des Personenvorbilds zu vermitteln und seine Rolle in dieser Hinsicht zu zeigen. Die Gesamtheit der Analysen und Forschungen wird durch zahlrei-

che Beobachtungen und Schlussfolgerungen vervollständigt, die zeigen, dass die moralische Erziehung ein unerlässliches Element der ganzheitlichen Erziehung eines Menschen ist, und deshalb ist es nicht angemessen, sie herabzusetzen. Sie unterstützt die reife Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, solange sie auf einer „angemessenen Anthropologie" und auf der angenommenen, verinnerlichten und umsetzbaren Hierarchie moralischer Werte sowie auf mit ihr verbundenen Verhaltensnormen beruht. Die moralische Erziehung berücksichtigt alle menschlichen Sphären (kognitive, emotional-volitionale und behaviorale). Moralische Werte, deren Umsetzung zum Ziel der moralischen Erziehung wird, können mit den Lebenswegweisern verglichen werden, die menschliche Bestrebungen lenken. Dabei soll die Rolle des Erziehers nicht nur darin bestehen, ein nachahmenswertes Vorbild zu sein, sondern der Erzieher sollte den Schülern helfen, sich einen bestimmten Wissensbereich anzueignen, und ihre moralischen Fähigkeiten zu entwickeln, die den Schülern dabei behilflich sind, die richtigen Entscheidungen zu treffen und die Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen.

BIBLIOGRAFIA

Dudziak U., *Wychowanie moralne*, w *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2015, s. 1431–1436.

Jasińska E., *Wzorzec osobowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 20, Lublin 2014, k. 1116–1117.

Kubiak-Szymborska E., *Ideały i wzory osobowe w wychowaniu*, w: *Wokół podstawowych zagadnień teorii wychowania*, red. E. Kubiak-Szymborska, D. Zając, Bydgoszcz 2002, s. 120–132.

Olbrycht K., *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Warszawa 2007.

Ossowska M., *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000.

Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Warszawa 1958.

Ossowska M., *Wzór demokraty: cnoty i wartości*, Lublin 1992.

Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000.

Rynio A., *Szkoła w wychowaniu moralnym*, „Roczniki Nauk Społecznych", t. XXIV, z. 3 1996, s. 95–106.

Rynio A., *Wzór osobowy,* w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2015, s. 1459–1465.

Śliwerski B., *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Kraków 2012.

Śliwerski, *Pedagogika*, t. 1, Warszawa 2004.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. II popr. i uzupeł., Kraków 1985.

Wołoszyn S., *Wychowanie w starożytnej Europie,* w: *Program wychowawczy oparty na wartościach według nauczania Jana Pawła II*, red. Z. Kwieciński, B. Struzik Z., Warszawa 2008.

Wysocka E., *Wzór osobowy*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. VII, Warszawa 2008, s. 628–639.

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Ks. Marek Tatar, *Elementy duchowości ekumenicznej. The Elements of Ecumenical Spirituality*, Wydawnictwo „Bernardinum" Sp. z o.o., Pelplin 2018, ss. 265

Różnorodność stała się „chlebem powszednim". To nad wyraz oczywiste stwierdzenie nie dla wszystkich jest wszakże przekonujące. Cóż bowiem mogą sądzić o wielości poglądów (mających rację bytu w społeczeństwach wielorako zróżnicowanych) ci, którzy hołdują integryzmowi, czy wręcz fundamentalizmowi poznawczemu? Mozaika poglądów, często wykluczających się po prostu im przeszkadza.

Czy tego ktoś chce, czy nie, pluralizmu konfesyjnego, wyznaniowego oraz światopoglądowego żadna „tama" nie powstrzyma. Tym bardziej nie zatrzymają owego zróżnicowania poglądów osób żyjących nie tylko w większych społecznościach, ale i we wspólnotach takich jak małżeństwo i rodzina, czyjeś poglądy wrogie paradygmatowi „jedności w różnorodności". Ten model promowany jest i upowszechniany nie tylko przez teologię.

Chrześcijaństwo doby współczesnej wciąż jednak nie zażegnało podziałów. Liczne deklaracje ekumeniczne, wielość podpisanych przez najwyższe kościelne autorytety ustaleń, całe biblioteki dokumentów zdają się nie przybliżać czasu pełnej eklezjalnej jedności, na który w Arcykapłańskiej modlitwie (J 17,1–26) wskazywał Jezus Chrystus, Założyciel jednego niepodzielnego Kościoła, Twórca jedynego chrześcijaństwa, a nie wielu Kościołów i wielu „chrześcijaństw".

Oprócz prawosławia, które liczy już blisko tysiąc lat, wciąż bardzo dynamicznie rozwijają się protestanckie wspólnoty eklezjalne. Istnieje szereg Kościołów narodowych, przede wszystkim anglikański, które chcą realizować katolickość w ramach jednej społeczności narodowej czy jednego języka. Niektóre społeczności chrześcijańskie chlubią się dostojeństwem i dojrzałością wiekową, inne rodzą się niemal każdego dnia.

W ciągu dziejów powstało i ukształtowało się wiele wspólnot eklezjalnych. Jakkolwiek Kościół Jezusa Chrystusa jest na wieki jeden i niepodzielny. Posiada natomiast różne historyczne „ucieleśnienia". Społeczności te mimo rozbicia, które zawsze wiąże się z grzechem uporu, nieustępliwości, pychy zachowały w sobie skarb katolickości. W centrum tych wszystkich społeczności – „ucieleśnień" stoi – jak powtarzają teologowie wierni Stolicy Apostolskiej – Kościół katolicki. Fakt pluralizmu kościelnego dziś może i powinien być postrzegany również jako wyzwanie do tworzenia jedności, do przywracania chrześcijaństwu pełnej katolickości, do troski o duchowość ekumeniczną.

Wśród chrześcijan zaznaczającą się grupą są Kościoły przedchalcedońskie zwane też „Kościołami niegreckimi": Kościół koptyjski czyli egipski, Kościół jakobicki, Kościół nestoriański, Kościół malabarski, Kościół ormiański, Kościół Maronitów. Wszystkie te społeczności bądź nie nawiązały pełnego kontaktu z Soborem Chalcedońskim (451), bądź nie przyjęły jego uchwał.

Drugą grupę stanowią Wschodnie Kościoły chrześcijańskie, zwane „Kościołami greckimi", które określiły siebie ortodoksyjnymi, czyli prawosławnymi, prawowiernymi, a więc oddającymi w sposób prawy i prawowity kult Bogu Trójjedynemu (podkreślają one przez swoja nazwę „inność" od Kościoła katolickiego). Kościoły te wyrastają z tego samego pnia Ewangelii i Tradycji chrześcijańskiej, co Kościół katolicki. Drogi rozejścia się Kościołów, ich „rozgałęzianie się" były generowane przez czynniki kulturowo-polityczne. Rozpad Cesarstwa Rzymskiego na dwa ośrodki – Cesarstwa Bizantyjskiego z jednej strony oraz Imperium Karola Wielkiego i Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego z drugiej doprowadziło do powstania dwóch centrów chrześcijańskich: Rzymu i Konstantynopola. Na Wschodzie zaczęły się kształtować: Kościoły greckie, a także Kościół Ruski i Rosyjski.

W zdecydowanej większości Kościoły te odłączone są od Rzymu. Niektóre zawarły natomiast unię z Kościołem rzymskim. Są to tzw. Kościoły wschodnio-katolickie lub unickie. Na przełomie II i III tysiąclecia około 10 milionów osób na świecie deklarowało swoją przynależność do tych wspólnot, które uznały papieża jako swojego zwierzchnika. W tym samym czasie ogólna liczba katolików na świecie wynosiła około 1 miliarda. Kościoły wschodnio-katolickie lub unickie są w pełni Kościołem katolickim, powszechnym. W sensie teologicznym nie są Kościołami w Kościele, jakimiś filiami Kościoła, lecz jednym Kościołem powszechnym. Zachowały one swoje obrządki i własne języki liturgiczne. Ich doktryna wiary oraz moralność jest tożsama z doktryną i moralnością łacinników. Dla nieobeznanego z teologią może się wydawać, że są to oddzielne Kościoły. Stanowią one wspólnoty partykularne, czyli lokalne jednego Kościoła katolickiego – są katolickie. Z obrządkami tymi nie jest prowadzony dialog ekumeniczny, bowiem już jedność eklezjalna jest ich udziałem.

W XVI w. chrześcijaństwo zachodnie nie potrafiło przekroczyć solidarnie „progu" czasów nowożytnych. Po rozpadnięciu się „średniowiecznej rzeczpospolitej chrześcijańskiej" zaczęły powstawać państwa narodowe. Proces ten przebiegał na płaszczyznach: filozoficznej (rozwój indywidualizmu, następnie liberalizmu), a także ekonomiczno-gospodarczej (przechodzenie od feudalizmu do kapitalizmu). Owocem tych przemian było wyłonienie się w XVI w. Kościoła protestanckiego. Nazwa ta obejmuje m.in. luteranizm (czyli Kościół Ewangelicko-Augsburski) oraz kalwinizm (Kościół Ewangelicko-Reformowany). Wystąpienia: Marcina Lutra, Ulricha Zwinglego, Filipa Melanchtona i Jana Kalwina były wielkim „protestem przeciwko średniowiecznemu ucieleśnieniu Kościoła".

Badacze religii zauważają dziś wielki przepływ wiernych z tradycyjnych Kościołów, a takim na pewno jest Kościół katolicki do tzw. niezależnych Kościołów, będących w gruncie rzeczy konglomeratem – synkretyzmem rodzimych wierzeń, tubylczej tradycji, wrodzonej spontaniczności i doktryny katolicyzmu. Zauważa się od lat proces *pentekostalizacji* życia religijnego, gdzie prym zaczynają wieść porywający słuchaczy mówcy – kaznodzieje i rozmaici uzdrowiciele przybywający np. na ziemie od wieków schrystianizowane z tzw. terenów misyjnych, gdzie ziarno Ewangelii zostało dopiero co wrzucone w kulturową glebę.

W różnorodnym, a także podzielonym świecie, będącym spadkobiercą nieustannych w ciągu dziejów podziałów, jedynie słuszną drogą, którą obrać powinni wierni różnych religii jest droga ekumenizmu i dialogu. Dla dróg tych nie ma alternatywy.

Dialogi: ekumeniczny i międzyreligijny służyć mają zbudowaniu wspólnoty ducha i wspólnoty ogólnoludzkich wartości: pokoju, spolegliwości, solidarności. Ludzkość to nie tylko jedność polityczno-ekonomiczna, ale jedność duchowa.

Powyższa refleksja stanowić może tło do „wypowiedzi" na temat oryginalnej książki, nie mającej wzorca, bądź „kopii", czy w ogóle „modelu genetycznego" w polskiej literaturze przedmiotu. Dziełem tym jest praca ks. Marka Tatara pt. *Elementy duchowości ekumenicznej.* Ukazała się ona nakładem Wydawnictwa „Bernardinum" Sp. z o.o. w Pelplinie, jako 13. tom serii „Religie Świata" redagowanej przez ks. Waldemara Cisło i ks. Jarosława Różańskiego OMI. Autor – ks. M. Tatar jest prezbiterem diecezji radomskiej. Związany jest zawodowo z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie kieruje Katedrą Mistyki Chrześcijańskiej oraz Podyplomowymi Studiami Kierownictwa Duchowego. Pełni funkcję Krajowego Duszpasterza Powołań oraz konsultanta Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Kierunki prac naukowo-badawczych oraz działalność dydaktyczną ks. M. Tatara wyznaczają: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna oraz wspomniana wyżej duchowość ekumeniczna. Te dwie ostatnie „duchowości" są na wskroś nowatorskie. Zarówno w ontologii będącej filozoficzną teorią bytu, jak i w ekumenizmie problem duchowości nie był eksplorowany.

Wydawać się może czymś naturalnym, iż po epoce ekumenizmu praktycznego oraz intelektualnego (epoka ekumeniczna zaczęła się na początku XX w. w tradycji eklezjalnej protestantyzmu oraz innych powstałych na fali reformacji tradycji konfesyjnych, a w Kościele katolickim od czasów Soboru Watykańskiego II – 1962–1965) nastąpił okres promowania duchowości. Promotorzy ekumenizmu uświadomili sobie, iż prawdziwie słuszną i skuteczną drogą do jedności chrześcijan powinna być duchowość, jako styl życia, myślenia, wartościowania, jako „sposób" podejmowania decyzji. Bez niej nie ma w gruncie rzeczy ekumenizmu, a jeśli nawet są jakieś działania ekumeniczne to mają one charakter doraźny, okazjonalny, fakultatywny, Prawdziwy ekumenizm winien być zbudowany na solidnym fundamencie, a takim na pewno jest duchowość.

Strukturę książki *Elementy duchowości ekumenicznej* wyznaczają następujące części: Wykaz skrótów, Wprowadzenie, trzy rozdziały, Zakończenie, Bibliografia, Summary, Table of contents.

Rozdział 1. „Podstawy duchowości ekumenicznej" (s. 15–68) prezentuje pojęcia: „ekumenizm duchowy" oraz „duchowość ekumeniczna", a także wskazuje na ich istotę. Uwypukla biblijne fundamenty tejże duchowości. Skupia się na – „jednoczącym charakterze Starego Testamentu" (np. stworzenie świata i człowieka jak znak jedności Boga z człowiekiem, a także jedności międzyludzkiej, bądź historia Ludu Przymierza, będąca dziedzictwem wszystkich chrześcijan), co nie często jest ujmowane w refleksji teologiczno-ekumenicznej. Autor dzieła podkreśla ekumeniczny wymiar oraz walor „przełomu nowotestamentalnego" (misterium Wcielenia i Odkupienia; chrystocentryzm Ewangelii, komunia życia z Bogiem w Jezusie Chrystusie; uczestnictwo chrześcijan – przez Jezusa Chrystusa – w życiu Trójcy Świętej, obraz początków Kościoła, itd.). Poddaje analizie ważne – „kluczowe" punkty zwrotne w wymiarze historycznym, mające znaczenie w genezie i rozwoju duchowości chrześcijan dążących do jedności „pod jednym Chrystusem".

W rozdziale 2. „Dynamizm rozwoju duchowego chrześcijanina jako ’ΕΝΩΣΙΣ (*HÉNOSIS* – jednoczenie)” (s. 69–264) autor omawia następujące kwestie: Jedność istotą świętości; Indywidualny rozwój duchowy chrześcijanina w duchu ekumenii; Kościół rzymskokatolicki przestrzenią rozwoju duchowości ekumenicznej; Ogólny zarys duchowości relacji Kościoła katolickiego w stosunku do innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich; Kościół i jego autorytet; Eklezjalna duchowość ekumeniczna zawarta w znamionach Kościoła (jedności, świętości, powszechności, apostolskości); Duchowo-ekumeniczny wymiar prymatu i nieomylności papieża; Kolegialność w Kościele, wspólnotowo-ekumeniczny rozwój duchowy.

Rozdział 3. „Źródła i środki rozwoju duchowości ekumenicznej” (s. 265–380) przeprowadza analizę tematów: Płaszczyzny rozwoju duchowości ekumenicznej oraz ogólny zarys środków; Kościół – sakramentem uświęcenia i zbawienia; *Communicatio in sacris* – współudział w czynnościach świętych; Sakrament chrztu świętego i jego znaczenie dla duchowości ekumenicznej; Eucharystyczna duchowość ekumeniczna; Słowo Boże – duchowość i posługa; Modlitwa ekumeniczna; Chrześcijański sposób życia jako postawa świadków.

Duchowość ekumeniczna jest jednym z wyrazów duchowości życia chrześcijańskiego. Egzystencja poszczególnego chrześcijanina oraz w ogóle wspólnoty wiernych Jezusa Chrystusa „ukierunkowana jest na dążenie do zjednoczenia z Bogiem” (s. 381). Na zasadzie analogii osoby (a szerzej – Kościoły i wspólnoty eklezjalne), kierujące się duchowością ekumeniczną, pielęgnujące ją w sobie i postępujące według jej imperatywów zmierzają do zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednym, jedynym Synu Bożym, Odkupicielu wszystkich ludzi oraz ich religii i Kościołów wraz ze wspólnotami eklezjalnymi.

W ostatnich dziesięcioleciach – „odwiecznie” podzieleni chrześcijanie – podejmowali różnorodne drogi poszukiwania i odtwarzania pierwotnej, ewangelicznej jedności. Zręby jedności tworzyli tzw. eksperci, teologowie oraz uczeni biegli w innych kościelnych naukach, którzy wypracowywali doktrynalne zasady ekumenizmu. W dążeniach ekumenicznych zawsze ujawniał się silny nurt praktyczny. Niezliczone wręcz wyzwania współczesnego świata, związane np. z ruchami migracyjnymi o skali i natężeniu niespotykanym w czasach nowożytnych i współczesnych, bądź z tzw. kwestią społeczną (bezdomność, bezrobocie, patologie życia indywidualnego i społecznego) wygenerowały konieczność prowadzenia konkretnych działań przez wszystkich bez wyjątku chrześcijan. Zarówno słowa, jaki czyny okażą się martwe, jeśli nie będą inspirowane duchowością ekumeniczną, co mocno w dziele swoim podkreśla ks. M. Tatar. Według Soboru Watykańskiego II „ekumenizm duchowy” jest „duszą” ruchu ekumenicznego (s. 11).

Duchowość – którą opisuje autor recenzowanego dzieła – odwołuje się do osiągnięć teologii ekumenicznej w ogóle. Zbudowana została natomiast ona na solidnych podstawach biblijnych, dogmatycznych oraz chrystologiczno-eklezjologicznych (będących domeną teologii fundamentalnej). Nie jest duchowość ta tylko i wyłącznie teoretycznym rozważaniem, jakimś projektowaniem wewnętrznych (duchowych) przeżyć na podzielony świat Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Praktyczny wymiar duchowości ekumenicznej wyraża się w jej odniesieniach do teologii pastoralnej.

Duchowość ekumeniczna wpisuje się z jednej strony w rzeczywistość duchowości chrześcijańskiej w ogóle, z drugiej zaś jest nowym przedmiotem teologicznego „badania" rzeczywistości. Wielkim osiągnięciem autora jest wskazanie na złożoność rzeczywistości tejże duchowości, ale nade wszystko na usytuowanie jej w kompleksie nauk teologicznych. Duchowość ekumeniczna – pisze ks. M. Tatar – „Ten nowy na gruncie polskim przedmiot badan naukowych staje się odpowiedzią wobec współczesnej dyktatury relatywizmu oraz indyferentyzmu. W ten sposób prowadzi do określenia własnej tożsamości chrześcijan w ogólności, ale przede wszystkim we wspólnotach wyznaniowych. Poznanie i uznanie prawdy pozwala na podjęcie działania ukierunkowanego na jedność chrześcijan oraz jedność Kościoła. Należy zauważyć, że ten porządek jest bardzo istotny oraz wskazuje na podwójną przestrzeń rozwoju duchowości. Urzeczywistnia się ona na gruncie własnego Kościoła i wyznania, otwiera w miłości na innych chrześcijan oraz skłania do poszukiwania właściwego obrazu jednego, niepodzielonego Kościoła, który był pragnieniem Jezusa Chrystusa wyrażonym w Jego słowie (por. J 17,21). To dążenie do jedności w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele uwiarygodnia chrześcijan w oczach świata oraz pozwala budować go na fundamentach ewangelicznych" (s. 382).

Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz
[UKSW Warszawa]

T. O R A C K I, S*tudenci z Prus Krzyżackich, Książęcych i Warmii na Uniwersytecie Krakowskim od XIV do XVIII wieku (Diecezje: pomezańska, sambijska i warmińska),* Gdańsk 2018, ss. 295 (seria wydawnicza Scientia et Veritas nr 6).

Profesor Tadeusz Oracki jest wybitnym historykiem, krytykiem literatury, biografem, bibliografem, folklorystą i krytykiem literatury. Imponujący jest jego wkład w badanie dziejów Pomorza oraz Warmii i Mazur, przede wszystkim przez prowadzone od lat 60. XX w. regionalne badania biograficzne. Wśród wielu cennych publikacji dotyczących tej problematyki, Oracki opracował pionierskie i wręcz pomnikowe polskojęzyczne edycje słownikowe: *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla od połowy XV w. do 1945 roku*, Warszawa 1963, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983 oraz *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, Tom I i II, Olsztyn 1984–1988. W latach 1951–2014 Oracki wydał ogółem 514 różnych publikacji, a po 2014 r. ponad 30 kolejnych złożył do druku[1].

W 2011 r. prof. Tadeusz Oracki zainicjował serię wydawniczą *Scientia et Veritas*. Włączając recenzowaną pozycję, ukazało się dotąd 6 publikacji. Poza *Bibliografią publikacji Tadeusza Orackiego za lata 1951–2015*, na szczególną uwagę zasługują *Ludzie niezwykli* (2016) oraz *Ludzie niezwykli II* (2017). Pierwsza książka zawiera biogramy osób związanych z Warmią, Mazurami, Pomorzem i Mazowszem od XVI do XX w., opracowane w przeszłości przez Tadeusza Orackiego i opublikowane w *Polskim Słowniku Biograficznym*. Druga zaś prezentuje biogramy wydane w *Słowniku biograficznym Pomorza Nadwiślańskiego*, T. 1–4 (1992–1997) i *Suplementach* I–III (1998–2012). Niestety wszystkie opublikowane dotąd pozycje w serii wydawniczej *Scientia et Veritas*, a uwaga ta odnosi się także do książki recenzowanej, nie posiadają numeru ISBN (*Międzynarodowego Znormalizowanego Numeru Książki, International Standard Book Number*), co wyklucza ją z krajowych i zagranicznych baz danych.

Najnowsza książka Orackiego była pierwotnie przewidziana do druku przez Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciech Kętrzyńskiego w Olsztynie. Zbyt długie, bo trwające dwa lata procedury wydawnicze, były nie do przyjęcia przez Autora i skłoniły go do publikacji tekstu własnym sumptem (s. 11).

Chociaż tytuł książki informuje, że w centrum uwagi są pruscy studenci i profesorowie na Uniwersytecie Krakowskim, to w istocie tych drugich spotykamy na kartach tylko incydentalnie. Tadeusz Oracki posługując się matrykułami uniwersyteckimi zidentyfikował młodych przybyszów z Prus Krzyżackich, Książęcych i Warmii

[1] *Bibliografia publikacji Tadeusza Orackiego za lata 1951–2015*, Seria wydawnicza Scientia et Veritas nr 3, Gdańsk 2015.

zapisanych wśród setek innych młodzieńców. Nie immatrykułowano profesorów, to jest oczywiste. Naturalnie dawni pruscy studenci zostawali potem profesorami różnych uczelni, ale już po zakończeniu toku studiów uniwersyteckich.

Oracki we *Wstępie* obszernie uzasadnił potrzebę wydania książki i scharakteryzował archiwalny materiał badawczy na którym pracował: „Metryki Uniwersytetu Krakowskiego zawierają lakoniczne informacje o studencie wpisującym się do księgi immatrykulacyjnej: imię studenta, imię ojca, nazwę miejscowości, z której pochodzi i kwotę wnoszoną przy immatrykulacji. Nazwiska występują rzadko, i to w późniejszych okresach. Nieco więcej znajdujemy przy studentach pochodzących ze znanych rodzin, których przedstawiciele sprawowali różne funkcje w państwie i Kościele. Dotyczy to także wybitnych i znanych osób, które już wcześniej ukończyły studia i niekoniecznie w Krakowie, gdzie się wpisywali" (s. 3).

Dla czytelników mniej obeznanych z dziejami Prus trudny do identyfikacji może być terytorialny podział administracyjno-polityczny (Prusy Krzyżackie, Książęce i Warmia) i kościelny (diecezja sambijska, pomezańska i warmińska) określony w tytule książki. Niektórym może wydawać się, że te struktury administracyjne można widzieć zamiennie, a tak przecież nie jest. Nie wiadomo też dlaczego pominięto teren diecezji chełmińskiej, chociaż faktycznie Autor niekiedy uwzględnia przybyszów z tych stron (np. s. 214, nr 518 i 521). W kilku przypadkach młodzieńcy pochodzili z Pomezanii, chociaż tytuł nie uwzględnia tej nazwy (np. bracia Bąkowscy, s. 220–221). W istocie w opracowaniu przyjęto klucz kościelnego podziału terytorialnego dawnych Prus. O ile dla średniowiecza jest on oczywisty, o tyle dla okresu nowożytnego już taki nie jest, bo na początku XVI w. przestały istnieć diecezje sambijska i pomezańska. Przetrwała tylko nomenklatura i tytulatura, zresztą też wielokrotnie zmieniana i przez władze świeckie kwestionowana.

Ważne są ustalenia Tadeusza Orackiego dotyczące liczby pruskich studentów immatrykułowanych w Krakowie. W latach 1373–1780 (metryki z lat 1643–1719 nie zachowały się) studiowało w Krakowie 640 osób pochodzących z terenu diecezji pomezańskiej, sambijskiej i warmińskiej (s. 7). Najwięcej przybyszów pochodziło z największych miast tego regionu, z Królewca 114 osób, Elbląga 71 i Malborka 60 osób. Krakowska uczelnia chętnie wybierana była przez mieszkańców warmińskich miasteczek. Z Lidzbarka Warmińskiego na studia do stolicy Polski przybyło 25 mężczyzn, z Braniewa 22, Reszla 17, Dobrego Miasta 15, Ornety 13, Olsztyna 11 i Jezioran 9. Oracki zauważył, że „najwięcej studentów pochodziło z dużych i średnich miast, co można tłumaczyć zarówno stanem zamożności rodziców młodzieńców wysyłanych do Krakowa, jak i wyższym poziomem nauczania, w znajdujących się w tych miastach szkołach katedralnych, parafialnych i klasztornych. Ojcowie wysyłali swych synów na studia, by potem zdobyli jakieś stanowiska w administracji, sądownictwie i Kościele. Kupcy elbląscy i królewieccy, by nauczyli się języka polskiego, który głównie był niezbędny w stosunkach handlowych" (s. 8). Można dodać, że z tych samych powodów rodzice zamieszkujący Małopolskę i Mazowsze wysyłali od drugiej połowy XVI wieku swych synów do gimnazjum braniewskiego, gdzie mogli nauczyć się biegle niemieckiego, również przydatnego w prowadzeniu handlu z miastami w Prusach Królewskich.

Wypisy z matrykuł krakowskich zostały rozbudowane przez Tadeusza Orackiego o informacje pochodzące z albumów innych uczelni (np. Akademia Zamojska,

gimnazjum elbląskie, gimnazjum braniewskie, gimnazjum chełmińskie) oraz ustalenia biograficzne znanych badaczy dziejów Prus (np. prof. W. Długokęcki, prof. M. Pawlak, ks. A. Mańkowski, M. Perlbach, H. Kenkel). Autor niejednokrotnie polemizuje z wcześniejszymi ustaleniami, omawia różne stanowiska, a niekiedy przedstawia własne, oryginalne interpretacje (s. 10).

Na szczególne uznanie i podkreślenie zasługuje prezentowana przez Autora doskonała znajomość onomastyki pruskiej. W materiale archiwalnym zapisano wiele nazw miejscowości w formie zniekształconej, co wymagało wiedzy i wyczucia, by ustalić poprawne brzmienie tych nazw.

Natrafiono w biogramach tylko na dwa istotne błędy. W biogramie immatrykułowanego w 1629 r. Marcina s. Piotra Stobenberga z Elbląga Tadeusz Oracki podał, że „Elbląg należał do diecezji pomezańskiej, a nie chełmińskiej" (s. 218). Tymczasem miasto to nie należało nigdy do tych wymienionych diecezji, lecz od 1243 do 1992 r. włączone było do diecezji warmińskiej.

Według Orackiego sześciu immatrykułowanych w 1512 r. młodzieńców przybyłych „de Novo Foro d. Pomesaniensis", pochodziło z niewielkiej wioski Nowy Targ koło Sztumu (s. 169, nr 399, 400, 402, 403, 406, 407). Tymczasem *Novo Foro* to łacińska nazwa Nowego Miasta Lubawskiego, które do 1524 r. pozostawało w granicach diecezji pomezańskiej, a potem zostało przyłączone do diecezji chełmińskiej.

Opublikowane przez prof. Orackiego biogramy pruskich studentów immatrykułowanych w Krakowie są ważnym uzupełnieniem pruskiej biografistyki. Książka ułatwia badaczom identyfikowanie postaci historycznych i jest znaczącym wkładem do regionalnych badań prozopograficznych. Z tego powodu powinna ona znaleźć się w bibliotekach północno-wschodniej Polski i na półkach historyków zajmujących się przeszłością tych ziem.

Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Zawadzki
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

M. Kowalczyk, *Bł. Dorota z Mątów,* Wydawnictwo Flos Carmeli, Poznań 2018, ss. 299 (seria wydawnicza Matki Kościoła)

Minęły czasy, kiedy bł. Dorota z Mątów znana była tylko wąskiemu gronu fachowców zajmującemu się historią Prus i teologią duchowości. Również praktyka duszpasterska coraz częściej dostarcza wiernym uporządkowaną i pogłębioną wiedzę o tej postaci, wolną od egzaltacji i sloganów, chociaż w tym względzie zawsze decydujące będzie zaangażowanie i przygotowanie kaznodziejów i katechetów. Dysponujemy już jednak bogatą dorotańską literaturą źródłową, naukowymi monografiami i opracowaniami popularnymi. Warto w tym miejscu odnotować, że w opublikowanym w 2017 r. zestawieniu bibliograficznym dotyczącym bł. Doroty znalazły się 23 publikacje źródłowe, 31 opracowań monograficznych, 156 artykułów naukowych, 102 artykuły popularnonaukowe, popularne i dewocyjne oraz 17 haseł słownikowych i encyklopedycznych. Stanowi to ogółem 329 publikacji[1].

Kluczową rolę w percepcji postaci bł. Doroty na polskim gruncie odegrał bp prof. Julian Wojtkowski, emerytowany biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej. W brawurowym tempie i w doskonałym stylu przełożył on na język polski, z łaciny i staroniemieckiego, najważniejsze teksty źródłowe dotyczące bł. Doroty z Mątów: 1. *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014; 2. *Księga o świętach Mistrza Jana z Kwidzyna. Objawienia błogosławionej Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013; 3. Mistrz Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów (1347–1394)*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012; 4. Mistrz Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2011.

W ciągu zaledwie czterech lat polscy badacze i czytelnicy otrzymali olbrzymi zasób źródłowej wiedzy o kwidzyńskiej rekluzie. Wydanie polskie tekstów źródłowych obudziło zainteresowanie i ożywiło prowadzone badania naukowe. Bp Wojtkowski otworzył jednak przysłowiową „puszkę Pandory", bo po polskojęzyczne źródła dorotańskie sięgnęli również pisarze bez przygotowania historycznego, teologicznoduchowego i kontekstualnego. Kreślą oni niekiedy wytworzoną we własnej wyobraźni postać błogosławionej, manipulują tekstami źródłowymi i dochodzą do wątpliwych konkluzji. W jednej z takich monografii, bardzo obszernej, autor zinterpretował wyjątkowość życia duchowego bł. Doroty z Mątów w kategoriach psychiatrycznych.

[1] Zob. W. Zawadzki, *Charakterystyka i synteza bibliografii o bł. Dorocie z Mątów Wielkich*, w: *Beata Dorothea Montoviensis, Prussiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 129–152.

Najnowsza książka monograficzna poświęcona rekluzie z Kwidzyna została wydana w 2018 r. przez Martę Kowalczyk, nakładem poznańskiego wydawnictwa Flos Carmeli. Książka ta rozpoczyna serię wydawniczą pod nazwą Matki Kościoła, redagowaną przez Martę Kowalczyk, w której mają się ukazać ogółem 22 biografie wybitnych chrześcijańskich Europejek (m.in. Hildegarda z Bingen, Klara z Asyżu, Teresa z Ávila, Teresa Benedykta od Krzyża, Faustyna Kowalska). Książka liczy 299 stron, zawiera przedmowę biskupa elbląskiego dra Jacka Jezierskiego, odautorskie wprowadzenie, sześć rozdziałów, zakończenie i wykaz bibliografii.

We wprowadzeniu Marta Kowalczyk kreśli szeroki kontekst historyczny i społeczny XIV-wiecznych Prus i Europy, z którymi stykała się bł. Dorota z Mątów. Analiza ta ma swą kontynuację w rozdziale pierwszym zatytuowanym „Prusy w czasach Doroty z Mątów". W drugim rozdziale znajdujemy szczegółowy biogram błogosławionej, dzieje procesu kanonizacyjnego oraz przedstawienia literackie i artystyczne Doroty. Cztery kolejne rozdziały zajmują się szczegółowo duchowością bł. Doroty z Mątów, w tym inspiracjami dominikańskimi i krzyżackimi, chrystocentryzmem jej wiary, doświadczeniami mistycznymi i praktyką modlitewną. Struktura książki nie budzi poważniejszych zastrzeżeń, choć może lepsze byłoby zamieszczenie w drugim rozdziale wyłącznie biogramu, podzielonego na paragrafy uwzględniające etapy życia Doroty. Natomiast inspiracje i odniesienia artystyczne i literackie mogłyby stanowić ostatni rozdział książki.

W zbyt małym stopniu wybrzmiał w trzecim rozdziale wpływ średniowiecznej *devotio moderna* na ukształtowanie duchowości bł. Doroty. Autorka odnosi się wprawdzie do tej problematyki, ale w paragrafie dotyczącym wpływów krzyżackich w jej duchowości. *Devotio moderna* było nurtem religijno-społecznym obejmującym znaczną część Europy, ponadzakonnym, także ponadkrzyżackim, mającym swój własny pruski koloryt. Warto byłoby poświęcić odrębny paragraf prezentacji wpływów *nowej pobożności* na duchową sylwetkę kwidzyńskiej rekluzy, tym bardziej, że jej propagatorem był wybitny kapłan krzyżacki i spowiednik Doroty, Jan z Kwidzyna (s. 166).

Marta Kowalczyk opracowując średniowieczne dzieje Prus korzystała zasadniczo z dorobku naukowego uznanych badaczy, m.in. prof. Romana Czaji, prof. Mariana Biskupa, ks. prof. Zygmunta Zielińskiego oraz prof. Edwarda Potkowskiego, ale chcąc ożywić narrację, niekiedy odwołuje się też do literatury popularnej. Przecież są doskonale opracowane biogramy wielkich mistrzów krzyżackich i nie trzeba sięgać po książki z pogranicza sensacji historycznej (np. s. 23, 31, 32, 39).

Drobne uchybienia nie mają wpływu na ogólną wysoką ocenę recenzowanej książki. Jej urok, jeśli tak to można określić, polega na jednoczesnym połączeniu walorów naukowych i popularnonaukowych. Podczas redakcji wykorzystano bowiem wszystkie niezbędne elementy warsztatu naukowego historyka i teologa duchowości. Wartość publikacji podnoszą odwołania do źródeł dorotańskich i najnowsza literatura przedmiotu, w tym niemieckojęzyczna. Z drugiej strony książka napisana jest przystępnym językiem, zrozumiałym dla mniej wyrobionego naukowo czytelnika. Bardzo często cytowane są obszerne fragmenty z dzieł Jana z Kwidzyna, w tym opisy wizji rekluzy, jej doświadczenie zaślubin duchowych, przeżycie „zamiany serc", przepowiednie profetyczne. W przypisach zamieszczono biogramy najważniejszych postaci historycznych związanych z Dorotą, zakonem krzyżackim

i diecezją pomezańską. Tekst wzbogacono 14 ilustracjami z artystycznymi wizerunkami kwidzyńskiej rekluzy. Książka Marty Kowalczyk o bł. Dorocie z Mątów ma szansę trafić do masowego odbiorcy i spopularyzować tę postać w Polsce.

Autorka stanęła przed trudnym zadaniem przybliżenia współczesnemu czytelnikowi postaci bardzo odległej w czasie i mentalnie przez wielu nieakceptowalnej. Chrześcijanina XXI wieku może przecież szokować dorotańskie traktowanie życia, w którym wszystko miało mieć znamiona surowej pokuty, ciało miało być dręczone umartwieniami, trzeba było wyzbyć się kobiecości i cielesności, a na plan pierwszy wychodziła nieodparta tęsknota za śmiercią, otwierającą drogę do prawdziwego i pełnego życia. Jak wytłumaczyć współczesnemu czytelnikowi, nawet temu wierzącemu w Boga, że Kościół miał rację włączając ją w poczet błogosławionych lub świętych, że miał rację ustanawiając ją patronką diecezji elbląskiej, a w szczególności patronką kobiet tego lokalnego Kościoła. Jak wytłumaczyć w końcu, że praktyka zamurowania się w celi nie sprzeciwia się chrześcijańskiemu personalizmowi, zdrowemu rozsądkowi i normie psychicznej. Z tymi pytaniami i wątpliwościami mógł zmierzyć się teolog i historyk w jednej osobie, pisarz związany z chrześcijaństwem, rozumiejący specyfikę, etapy i formy życia duchowego, znający historyczny rozwój europejskiej duchowości i dzieje Prus krzyżackich, a jednocześnie wolny od religijnych uprzedzeń, naukowych uproszczeń i nie ulegający pokusie ideologizowania rzeczywistości.

Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Zawadzki
[UKSW Warszawa]

Jenni Kuuliala, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Monthau (1404–1406)*, w: *Lived Religion and Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, ed. S. Katajala-Peltomaa and R. M. Toivo, Studies in Medieval and Reformation Traditions vol. 206, Brill, Leiden – Boston 2017, s. 46–74.

Recenzowany artykuł stanowi część zbioru opracowań naukowych wydanych w formie książkowej w renomowanej serii wydawniczej *Studies in Medieval and Reformation Traditions* jako monografia *Lived Religion and Long Reformation in Nothern Europe c. 1300–1700*. Spośród dziesięciu artykułów większość związana jest z projektem Akademii Fińskiej kierowanym przez prof. Christiana Krötzla pt. „Transition and Continuity. Society, everyday Life and Religion in Nothern Europe, 1450–1600". W praktyce jednak zakres czasowy prezentowanych opracowań jest szerszy. Zostały one zawarte w trzech sekcjach, z których pierwsza dedykowana jest praktykowaniu religii w codziennym życiu, druga – znaczeniu ekonomii w życiu religijnym, natomiast trzecia dotyczy relacji religii do polityki oraz kwestionowanych stanowisk religijnych. Funkcję wstępu pełni opracowanie *Religion as Experience*, którego autorkami są Sari Katajala-Peltomaa i Raisa Maria Toivo, redaktorki książki. W sekcji pierwszej znalazły się następujące opracowania: Sari Katajala-Peltomaa, *Devotional Strategies in Everyday Life: Laity's Interaction with Saints in the North in Fourteenth and Fifteenth Centuries*; Jenni Kuuliala, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Monthau (1404–1406)*; Raisa Maria Toivo*, Protestantism, Modernity and the Power of Penetration: Saints and Sacrifice in 17th Century Lutheran Finland*; Päivi Räisänen-Schröder, *Appeal and Survival of Anabaptism in Early Modern Germany*. W sekcji drugiej znalazły się następujące artykuły: Jussi Hanska, *Poverty and Preaching between the Middle Ages and Early Modern Period. The Case of Ericus Erici, Bishop of Turku*; Maija Ojala, *Urban Funeral Practices in the Baltic Sea Region*; Marko Lamberg, *Religiosity and Readiness for the Reformation among Late Medieval Burghers in Stockholm, c. 1420–1570*. W ostatniej, trzeciej sekcji znalazły się trzy opracowania: Jason Lavery, *Mikael Agricola: Father of the Finnish Language. Builder of the Swedish State*; Mila Ijäs, *Reformation at the Election Field, Religious Politics in Polish -Lithuanian Royal Elections, 1573–1576*; Kaarlo Arfmann, *Resistance to the Reformation in 16th -Century Finland.*

Interesujące nas opracowanie *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and the Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Montau (1404–1406)* autorstwa Jenni Kuuliala wchodzi w skład sekcji opracowań dedykowanych znaczeniu religii w życiu codziennym (*Section I – Lived Religion in Daily Life*). Autorka jest pracownikiem naukowym *Academy of Finland* i prowadzi badania na Uniwerystecie w Tampere w cyklu post-doktorskim. J. Kuuliala specjalizuje się w badaniach nad kwestią chorób i uzdrowień w kontekście średniowiecznych procesów kanonizacyjnych oraz ich znaczeniem ówczesnym

kontekście społecznym. O jej kompetencji świadczą choćby monografia: *Childhood Disability and Social Integration in the Middle Ages. Constructions of Impairments in Thirteenth- and Fourteenth-Century Canonization Processes*, Studies int the History of Daily Life, 800–1600 vol. 4, Turnhout: Brepols, 2016, współautorstwo *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages. Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care*, ed. K. Mustakallio, Ch. Krözl, J. Kuuliala, Surrey – Burlington: Ashgate 2015 oraz artykuły naukowe (zob. http://uta-fi.academia.edu/JenniKuuliala, dostęp. 1.08.2018).

Tytuł opracowania *Kalectwo i praktyki religijne w późnośredniowiecznych Prusach: Choroba i cuda w procesie kanonizacyjnym św. Doroty z Mątów (1404–1406)* zdaje się podkreślać znaczenie akt kanonizacyjnych Doroty z Mątów dla właściwego rozumienia kontekstu religijno-społecznego problemu kalectwa w średniowiecznych Prusach. Opracowanie posiada wprowadzenie, cztery części zasadnicze oraz konkuzję.

Wprowadzenie jest relatywnie obszerne (2.1., s. 46–52). Autorka stara się przedstawić uwarunkowania właściwego rozumienia kwestii choroby i kalectwa w kontekście kulturowo-społecznym średniowiecza. Wskazuje na ograniczony charakter badań nad samym znaczeniem choroby w życiu religijnym w innym kontekście niż filozoficzny czy teologiczny. Kuuliala wskazuje, że w średniowieczu problem choroby znajdował się po kontrolą Kościoła i był wkomponowany w całościową wizję życia religijnego. Podobną rolę odgrywały cuda, które odgrywały ważną rolę w całej społeczności, stawały się przedmiotem rozmów, kazań, pojawiały się w ówczesnej literaturze. Fama słynnych cudów czynionych przez świętych była fundamentem powstawania szczególnych miejsc kultu, promowanych przez zgromadzenia zakonne. Autorka charakteryzuje swój artykuł jako związany z północnymi Prusami i bazujący na aktach procesu Doroty z Mątów z lat 1404–1406 (*Die Akten des Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau*, eds. R. Stachnik, A. Triller, H. Westphal, Wien – Köln, Böhlau Verlag, 1978). Analiza tego źródła ma posłużyć badaczce na podjęcie dyskusji na temat zależności żywej religii i choroby w konkretnym kontekście geograficznym i wpływu świętości Doroty na ówczesną wspólnotę.

Kolejny punkt nosi tytuł *Dorothea's Miracles and the Political Body* (Cuda Doroty i organizm polityczny; 2.2., s. 53–57). Kuuliala wskazuje na fundamentalne znaczenie uzdrowienia fizycznego jako potwierdzenia cudu w kontekście teologicznym. Akta kanonizacyjne Doroty z Mątów posiadają typową formę średniowieczną, podobną do procesu św. Brygidy Szwedzkiej. *Articuli interrogatorii* tworzą pewien stały schemat, wezwano 257 świadków, z których 232 zaświadczyło o cudach. Większość beneficjentów stanowiły kobiety. Nie wszystkie cuda miały charakter uzdrowień. Wiele z nich miało charakter cudownego ocalenia w momencie zagrożenia życia, uzdrowienia zwierząt lub przemiany moralnej. Autorka podkreśla, że cuda dotyczyły głównie mieszczan, natomiast wśród świadków brakuje szlachetnie urodzonych. Zastanawia się także nad znaczeniem socjo-politycznym procesu kanonizacyjnego Doroty.

Kuuliala podkreśla, że proces jest zupełnie unikalny w lokalnym kontekście geograficznym, ponieważ w latach 1250–1400 nie było żadnych procesów kanonizacyjnych w krajach niemieckojęzycznych. Samo rozpoczęcie procesu autorka wiąże z sytuacją polityczną Zakonu Krzyżackiego konfrontowanego z rosnącym zna-

czeniem ruchu husyckiego, unią polityczną Litwy i Królestwa Polskiego oraz Rusią i krajami prawosławnymi (s. 56: „the saints of the Order had to counteract thearts and challanges"). Inny kontekst stanowi oddziaływanie świętości Doroty na regiony pogańskie potwierdzane przez Jana z Kwidzyna, Mikołaja z Pszczółek oraz Jana Rymana. Jan Ryman potwierdzał asystencję Doroty w bitwach z Litwinami i Żmudzinami (s. 57). Istotne znaczenie miała też potwierdzana przez licznych świadków pielgrzymka do grobu Doroty odbyta przez Annę, nawróconą żonę Witolda, Wielkiego Księcia Litwy ok. roku 1400.

Punkt trzeci nosi tytuł *Looking for a Cure* (Szukając lekarstwa, 2.3., s. 57–60). Również w średniowieczu istniały różne sposoby leczenia. Niektóre choroby uważano za nieodwracalne. W tym przypadku rolę szczególną odgrywał kult świętych oraz kontekst kościelny. W przypadku uzdrowień pisanych w aktach kanonizacyjnych Doroty opisy chorób posiadają charakter narratywny. Niekiedy stan już chorej pogarsza się, by za przyczyną świętej osiągnąć pełne zdrowie. Ważną rolę pełni możliwość powrotu do normalnego życia, do pracy i udziału w relacjach społecznych. Uzdrowiony jest często szanowanym członkiem społeczności, podziwiającym pobożność i wrażliwość społeczną Doroty. Uzdrowienie jest często drogą do osiągnięcia większego dobra.

W punkcie czwartym, zatytułowanym *The Victorious Saint and the Infirm Body* (Zwycięski święty i osłabione ciało, 2.4., s. 61–64). Niekiedy uzdrowienie wyprzedza właściwe leczenie, kiedy indziej stanowi ostatnią deskę ratunku. W niektórych przypadkach osoba chora odwiedziła wiele miejsc związanych z kultem świętych, ale dopiero pielgrzymka do grobu Doroty przyniosła skutek. W tym przypadku Dorota jawi się jako święta wyjątkowo potężna. Podaje się przykład kobiety, która wobec epilepsji swojej córki prosiła o pomoc św. Barbarę, cieszącą się szczególnym kultem w Zakonie Krzyżackim, ale uzdrowienie uzyskała dopiero za przyczyną Doroty.

Ostatni, piąty punkt opracowania nosi tytuł *Religion and Explanations for Infirmity* (Religia i wyjaśnienia choroby, 2.5., s. 64–73). Autorka wraca do podjętej we wstępie idei związku grzechu i choroby, relacji, która w opinii wielu naukowców, jest typowa dla tego okresu historycznego. Kuuliala omawia podstawowe grzechy indywidualne zawarte w literaturze moralizatorskiej, związane przede wszystkim z moralnością małżeńską i płciowością człowieka. Zwraca uwagę na istnienie tzw. cudów karzących, licznie wzmiankowanych w źródłach XIII- i XIV-wiecznych. Stwierdza jednak, że w przypadku kanonizacji Doroty cuda te stanowiły tylko nikły proces (ca. 5% – s. 66). Są to przypadki kary spowodowanej przez własne zaniedbanie. Osoba doświadczająca uzdrowienia składała niekiedy ślub odbycia pielgrzymki do Kwidzyna. Jednak z różnych względów nie wypełniała zobowiązania, wskutek czego choroba wracała, a niekiedy pogłębiała się. Kary dotykały osoby obrażające Dorotę lub kpiące z jej kultu. Autorka przytacza kilka przykładów różnych typów wydarzeń związanych z karą oraz częściowym uzdrowieniem.

W zakończeniu (2.6., s. 73–74). Jenni Kuuliala podkreśla znaczenie świadectw prowadzących do kanonizacji. Stanowią one religijno-kulturowe ramy średniowiecznej koncepcji choroby. Poprzez uzdrowienia potwierdzany był nie tylko kult świętych, ale stawali się oni wzorami do naśladowania, uobecnieniem Bożej mocy. Oddziaływanie świętych na codzienność dokonywało się zatem poprzez cuda

i kult. Nigdy w średniowieczu nie oddzielano choroby i uzdrowień od rzeczywistości religijnej. Przykładem na to są akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów.

Studium J. Kuuliali jest niezwykle wartościowe i interesujące. Wybór akt kanonizacyjnych bł. Doroty z Mątów jako podstawowego źródła opracowania jest ważny z różnych względów. Autorka dysponuje szeroką znajomości angielskojęzycznych opracowań naukowych związanych z medycyną średniowieczną, tematyką uzdrowień i cudów w kontekście średniowiecznym. Tym nie mniej nie uniknęła pewnych błędów i niedociągnięć, które należy zauważyć. Przede wszystkim lokalizowanie ośrodka, w którym dokonało się przesłuchanie świadków w procesie kanonizacyjnym Doroty z Mątów w północnych Prusach wydaje się być, delikatnie mówiąc- nieprecyzyjne. W rzeczywistości bowiem północ Prus to tereny dawnej diecezji sambijskiej a nie Pomezanii. Autorka sugeruje, że zna dobrze akta kanonizacyjne. Podaje liczbę świadków, cudów itd. Jednak wydaje się, że niektóre wnioski są dość fragmentaryczne i nieprecyzyjne. Np. mówi się o tym, że większość cudów dotyczyła kobiet, jednak autorka nie dodaje, że w cuda te w dużej mierze dotyczyły matek z dziećmi. Brakuje jasnego zestawienia, statystyk, które z pewnością podniosłyby walor publikacji. Opinie zawarte w artykule są wyważone. Wielokrotnie autorka, w oparciu o własne badania zdaje się korygować nieco dość schematyczne i krytyczne wobec Kościoła opracowania o zabarwieniu zbyt ideologicznym. Jednak niektóre prezentowane przez nią poglądy są uproszczone. Przede wszystkim prawdopodobnie nie do końca znana jest jej katolicka koncepcja świętych, którzy mimo tego, że mogą być związani z określonym kontekstem społeczno-politycznym, to jednak nie są nim w żaden sposób ograniczeni. Uwaga ta dotyczy opinii na temat korzyści politycznych, jakie miałby uzyskać Zakon Krzyżacki poprzez promocję kultu Doroty. Wydaje się, że sytuacja jest bardziej złożona. Jest oczywiste, że Dorota należała do krytyków niektórych praktyk Zakonu. Wśród pielgrzymów była nie tylko litewska księżna Anna, ale również król Władysław Jagiełło. Zwycięstwo nad Zakonem nie przeszkodziło mu w uczczeniu lokalnej świętej. Podobnie sam zasięg kultu Doroty i jego trwanie nie pozwalają na łączenie go jedynie z Zakonem Krzyżackim.

Poza tym, opracowanie jest cenne, także ze względu na nasze lokalne środowisko naukowe koncentrujące się na badaniach nad różnymi aspektami życia bł. Doroty z Mątów i oddziaływania jej kultu i duchowości. Warto zauważyć, że wśród przywoływanych autorytetów naukowych nie ma autorów polskojęzycznych. Może nadszedł więc czas, by publikować w językach zrozumiałych dla szerokiego grona naukowców na całym świecie. Okazuje się bowiem, że *fama* bł. Doroty sięga daleko i ciągle inspiruje badaczy na całym świecie.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM

Łukasz Garbacki, *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Bernardinum, Pelplin 2018, ss. 250.

Publikacja ks. Łukasza Garbackiego, *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana* ukazała się w połowie roku 2018. Monografia zawiera tekst rozprawy doktorskiej z zakresu teologii biblijnej obronionej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w roku 2017. Schemat monografii jest następujący: przedmowa (s. 7–8); wstęp (s. 9–21); rozdział I – *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana jako problem metodologiczny* (s. 23–40); rozdział II – *Reinterpretacja teologiczna Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana* (s. 41–183); rozdział II – *Od Jeremiasza do Apokalipsy św. Jana – ponadczasowy charakter przesłania teologiczno-biblijnego* (s. 185–214); zakończenie (s. 215–217); wykaz skrótów (s. 219–222); Bibiografia (s. 223–242); streszczenie w języku angielskim (s. 243–245) oraz spis treści (s. 247–250).

Podjęte zagadnienie może być rozpatrywane w różny sposób. Prezentowana publikacja zawiera studium o charakterze teologiczno-biblijnym, wzbogacone o liczne elementy o charakterze typowo filologicznym i egzegetycznym. Jak stwierdza ks. prof. D. Kotecki, jeden z recenzentów rozprawy doktorskiej cytowany na okładce książki, temat reinterpretacji *Księgi Jeremiasza* w *Apokalipsie św. Jana* nie był do tej pory całościowo opracowany, dlatego „należy docenić odwagę doktoranta w podjęciu się tego zagadnienia". Natomiast drugi z recenzentów, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa mówi o ważnym wkładzie autora w „badania nad zależnością literacką i teologiczną *Księgi Jeremiasza* i *Apokalipsy św. Jana*, a szerzej między Starym i Nowym Testamentem". Rzeczywiście tematyka podjęta w prezentowanej monografii nie była dotąd całościowo i systematyczne badana. Uwaga ta dotyczy zarówno fachowej literatury polsko- jak i obcojęzycznej. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka. Warto przytoczyć dwa podstawowe: niejednolity tekst oryginalny Jr (posiadany tekst masorecki różni się od Septuaginty) oraz liczna liczba możliwych nawiązań Ap do Jr. Coraz szerzej akceptowana jest opinia, że w odróżnieniu od innych pism nowotestamentowych w Ap nie ma bezpośrednich cytatów ze *Starego Testamentu*. Należy mówić raczej o aluzjach. Wielokrotnie jednak jeden zawarty w Ap symbol odnosi się do kilku tekstów starotestamentowych jednocześnie. Badania nad zdefiniowaniem typu relacji Ap – ST oraz znalezieniem odpowiedniej metodologii badawczej są w toku. Biorąc pod uwagę ograniczone możliwości rozwoju warsztatu badawczego biblisty jakie oferuje zwykły wydział teologiczny opracowanie zagadnienia prezentowanego w tytule książki można uznać za poważne wyzwanie.

Schemat publikacji jest przejrzysty. W przedmowie autor podziękował za wsparcie udzielone mu przez szereg osób w czasie przygotowywania rozprawy dok-

torskiej. Wstęp książki, adekwatnie do charakteru pracy badawczej, jest przejrzysty i zawiera takie punkty jak: uzasadnienie wyboru zagadnienia; cel pracy; stan badań; zastosowane metody badawcze; układ pracy oraz limity i pytania otwarte. Po przeczytaniu wstępu Czytelnik nie ma wątpliwości, że praca ma charakter teologiczny i porządkujący.

Rozdział pierwszy posiada charakter metodologiczny. Zawarte są nim dwa paragrafy. Pierwszy z nich dedykowany jest problemom literacko-krytycznym związanym z Jr. Zawarto w nim charakterystykę posłannictwa proroka Jermiasza; kwestię stylu Jr; omówienie głównych rysów teologii Jr oraz porównanie tekstów Jr TM i Jr LXX. W paragrafie drugim natomiast omówiono kwestię odniesień Ap do Jr. Odniesienia, stanowiące podstawowy teren badań omówiono następująco. Najpierw podjęto problem wariantów tekstów Jr, z których mógł korzystać autor Ap. Następnie zaprezentowano zastosowaną metodologię doboru cytatów i aluzji oraz przedstawiono wykaz pewnych i prawdopodobnych aluzji Ap do Jr. Ostatni punkt paragrafu stanowi wykaz wątpliwych nawiązań Ap do Jr. Bazując na dyskusji prowadzonej w środowisku egzegetów amerykańskich i polskich przyjęto trójstopniową wagę aluzji jako pewnych (A), prawdopodobnych (B), możliwych (C). Ostatecznie w oparciu o opinie zawarte w reprezentatywnych opracowaniach naukowych ustalono, że „maksymalnie 51 wersetów Ap ma swój odpowiednik w 69 tekstach Jr" (s. 33). Jest to zatem liczna znaczna. Więcej tekstów może dotyczyć jedynie relacji Ap – Ez i Ap – Dn.

Rozdział II zawiera omówienie zależności teologicznej Ap i Jr. Paragarf pierwszy poświęcony został tematowi Babilonu i możliwym aluzjom autora Ap do tej tematyki w Jr. Po omówieniu znaczenia Babilonu dla teologii Jr poddano analizie teksty Ap, które nawiązują do Jr. Należą do nich Ap 14,8; 16,19; 17–18 oraz 19,2. W Ap 17–18 aż 18 tekstów nawiązuje do motywu Babilonu obecnego w Jr. Temat przewodni drugiego paragrafu stanowi Baranek. Okazuje się, że do teologicznego obrazu baranka w Jr mogą nawiązywać Ap 5,5–6; 7,17 i 15,3. W paragrafie trzecim autor skoncentrował się na apokaliptycznym obrazie nowej Jerozolimy w kontekście jego zależności od Jr. Związek Ap i Jr jest dostrzegalny w Ap 20,9; 21,3.4.6 oraz 22,2. Paragraf czwarty jest dedykowany omówieniu tematu sądu Boga i jego skutkom. Okazuje się, że temat bardzo istotny dla teologii Jr pojawia się często w Ap. Występuje w kontekście *Listów do Kościołów* (Ap 2,16.23), w sekcji siedmiu pieczęci (Ap 6,8.12.15; 7,1), w sekcji siedmiu trąb (Ap 8,8.11; 9,6; 10,3; 11,5.8.18); w kontekście wizji zawartych w Ap 14,10.15.18; w sekcji siedmiu czasz (Ap 16,1.12) oraz w końcowym dialogu liturgicznym w Ap 22,12. W ostatnim, piątym paragrafie zawarto pozostałe możliwe Ap, nie należące do wcześniej analizowanych grup. Są to aluzje związane ze Świadkiem wiernym (Ap 1,5); Odrośla Dawida (5,5); smokiem (12,3–4) oraz tematem śmierci, miecza i niewoli (13,10). W przypadku aluzji pewnych analiza porównawcza przeprowadzana jest w oparciu o oryginalny tekst hebrajski i grecki. W ustalaniu znaczenia teologicznego poszczególnych tekstów zwraca się uwagę na ich kontekst literacki.

Rozdział trzeci posiada bardziej charakter biblijno-pastoralny i zawiera rozważania teologiczne związane obecnymi w Jr i Ap tematami Wielkiego Babilonu, odrzuconego proroka i Baranka Zmartwychwstałego, Jerozolimy – miasta grzechu i Oblubienicy Baranka oraz panowania Boga jako jedynego Pana historii.

Zakończenie wydaje się być zbyt skromne i nie obejmuje wszystkich wniosków.

Bibliografia jest dość obfita i starannie uporządkowana, choć dostrzegalne są w niej pewne nieścisłości. Nie udało się ustrzec niektórych błędów edytorskich i drukarskich. Brakuje niektórych klasycznych komentarzy w innych językach niż angielski.

Omówienie zależności Ap i Jr jest przedsięwzięciem niezwykle skomplikowanym. W przypadku typowej analizy egzegetycznej temat byłyby niemożliwy do zrealizowania. Jednak, samo zestawienie kilkudziesięciu tekstów, próba ich pogrupowania oraz omówienia ich teologii zasługuje na uznanie. Została wykonana wielka praca. Opracowanie Ł. Garbackiego wpisuje się niezbyt liczne grono ważnych publikacji na temat Ap. Autor podjął udaną próbę zmierzenia się z tekstem niezwykle trudnym. Należy mieć nadzieję, że opinie zawarte w jego monografii zostaną poddane dalszej dyskusji i stopniowo uda się uzyskać jak najbardziej kompletny obraz związków dwóch wyjątkowych tekstów prorockich Jr i Ap. Można ją polecić nie tylko zajmującym się naukowo Ap, ale również wszystkim, którzy uważają się za miłośników teologii.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM

Dieter H e n r i c h, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin* (*Byt albo Nicość. Rozważania wokół S. Becketta i Hölderlina*), C.H. Beck, München 2016, ss. 491.

Prezentowana książka spotkała się z dużym uznaniem między innymi w niemieckich czasopismach filozoficznych (np. W. Hellmich, *Buchnotizen*, „Zeitschrift für philosophische Forschung", Band 72/2018, Heft 2). Jej autor, Dieter Henrich (ur. 5 stycznia 1927 r. w Marburgu), emerytowany profesor filozofii na uniwersytetach w Monachium, Berlinie i Heidelbergu, uczeń Hansa-Georga Gadamera, uchodzi za jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów w Niemczech. Szczególne osiągnięcia ma w badaniach filozofii Kanta i Hegla, ale regularnie podejmował też tematy aktualne politycznie.

W tytule swojej książki Dieter Henrich przywołuje nazwiska dwóch poetów, aby wychodząc od ich przesłania, wyjaśnić zasadniczą kwestię: nieodzowność metafizyki. Swoją publikację rozumie jako orędzie, które wywodzi się z inspiracji kantowskich, ale nie konkretyzuje tej tezy. Równie dobrze można by było scharakteryzować jego dzieło jako powstałe z inspiracji heglowskich. W spekulatywnej filozofii Hegla widzi on bowiem rodzaj „ścisłej metafizyki" jako najważniejszej dziedziny filozoficznej (*dizsiplinierte Metaphysik*). O co chodzi Autorowi, rozjaśniają przede wszystkim ostatnie rozdziały książki, w których zamyka się krąg jego rozważań. Zasadniczym założeniem Autora jest, że myśl o „Nieuwarunkowanej Całości" (Absolut) pojawia się u każdego człowieka, który zastanawia się nad sobą i swoim życiem. D. Henrich nazywa to „naturalną metafizyką". Wiedza ta, chociaż nie całkowicie, to jednak w dużej mierze, jest zazwyczaj pozbawiona określonej orientacji (kierunku). Ulega to wszelako zmianie, jeśli filozofia podejmuje pytanie o ową „Nieuwarunkowaną Całość". Filozofię bowiem, czyli przede wszystkim metafizykę (*philosophia prima)*, D. Henrich traktuje jako naukę, której zadaniem jest umożliwienie orientacji. Nazywa to również „rozumieniem podmiotowości". W ten sposób z „naturalnej metafizyki" powstaje „metafizyka ścisła", czyli taka, która w dużej mierze zyskuje mocne ugruntowanie. Jednocześnie jednak niejako wisi ona w powietrzu. Cała bowiem rzeczywistość jest nią przeniknięta (stanowi ona jej rdzeń). D. Henrich myśli podobnie jak Kant, według którego człowiek potrzebuje metafizyki dla swej egzystencji tak bardzo, jak potrzebuje powietrza, aby żyć. Metafizyka jest niezbędna i bez niej nie można się obejść.

Co to wszystko jednak ma wspólnego z Friedrichem Hölderlinem i Samuelem Beckettem? Otóż D. Henrich uznaje obu filozofujących poetów za wzorcowe przykłady myślenia metafizycznego. Dla znakomitego ucznia H.-G. Gadamera zaskakującym odkryciem w jego studiach nad S. Beckettem było to, że irlandzki poeta intensywnie przyswajał myśl F. Hölderlina, chociaż obaj wychodzili z diametralnie przeciwnych stanowisk. F. Hölderlin jest poetą bytu, a S. Beckett nicości.

Dla D. Henricha jednak byt i nicość, mimo że przeciwstawne, wyrażają jedną i tę samą potrzebę uzyskania metafizycznej podpory. Status owej podpory jest jednak niepewny. Dopiero filozofia (czyli „ścisła metafizyka"), jak sądzi D. Henrich, jest w stanie dać tej naturalnej metafizyce właściwą podporę, a nawet fundament (*Grund*). Treściowe przesłanie naturalnej metafizyki nie jest jeszcze rozstrzygnięte. Kto swoje życie ustawia pod znakiem nicości, jak czynił to S. Beckett, ten uważa cały świat za bezsensowny, a swój los postrzega jako nie do pogodzenia z tym, co się dzieje. Mimo tego negatywnego doświadczenia znajduje jednak pewne oparcie. Kto natomiast czuje się wpisany (*aufgehoben fühlt*) w całość rzeczywistości, kto poza tym wszystkim, co się wydarza, uznaje niewidzialny, ale racjonalny porządek, jak czyni to F. Hölderlin, czuje się zabezpieczony metafizycznie i potrafi afirmować życie. Zdaniem D. Henricha w życiu większości ludzi dochodzi do głosu taka naturalna metafizyka. U jednych kieruje się ona w stronę nicości, u innych w stronę bytu. Dla D. Henricha wyrazem takiej naturalnej metafizyki jest, obok mądrości życiowej, religia. I w tym sensie byt i nicość mają zasadniczy wspólny element, chociaż widzenie świata w ich pespektywie staje się istotnie różne i nawzajem nie do pogodzenia. Rezultat rozważań D. Henricha o wizji F. Hölderlina i S. Becketta można by ostatecznie podsumować w ten sposób: F. Hölderlin i S. Beckett jako metafizycy są wprawdzie ze sobą bardzo spokrewnieni, to jednak pod względem metafizycznego spojrzenia zasadniczo się różnią.

Książka D. Henricha składa się z czterech części. Pierwsza z nich traktuje o filologicznej stronie relacji Beckett/Hölderlin, druga to analitycznojęzykowe badanie wyrażeń „byt" i „nicość", trzecia ukazuje różnice w ujęciach S. Becketta i F. Hölderlina, czwarta zaś pokazuje rozliczne związki między wieloma pojęciami i tematami, które w całym dziele D. Henricha odgrywają centralną rolę, przede wszystkim „podmiotowość" i „świadome życie". Siłą rzeczy ciśnie się pytanie, jakiej metafizyce D. Henrich daje pierwszeństwo? Autor, niestety, milczy w tej kwestii. Ten punkt zdaje się nie być dla niego ważny. Jemu chodzi przede wszystkim o to, czym jest metafizyka, czyli jaka jest jej istota. Analizy końcowych rozdziałów zdają się sugerować, że metafizykę postrzega on jako propozycję egzystencjalno-filozoficzną, której potrzebuje każdy rodzaj nauki.

Głos D. Henricha w sprawie metafizyki należy uznać za doniosły, bo przypomina, jak ważna jest to dziedzina, której z pewnością nie można marginalizować, a tym bardziej zaniechać, a takie niebezpieczeństwo przecież istnieje we współczesnej edukacji. Zwraca uwagę trafna intuicja Autora, która każe mu zaakcentować konieczność tej dziedziny jako wiedzy pierwszej. Interesująco brzmi też jego teza, że metafizyka to przesłanie dla człowieka egzystencjalnie niezbędne, ponieważ w niej znajduje oparcie w swojej egzystencji.

Należy zgodzić się z Autorem, że metafizyka, wyrastająca z mądrości naturalnej, wymaga usystematyzowanej refleksji filozoficznej, aby mogła stać się podstawą ludzkiego samorozumienia oraz gruntownego poznania, również o charakterze naukowym. To pokazuje, że D. Henrich rozumie znaczenie i funkcję metafizyki klasycznie, w duchu arystotelesowskim, uznając ją za najważniejszą dyscyplinę filozoficzną (*philosophia prima*).

Jednocześnie trzeba jednak podkreślić, że ten wybitny filozof współczesny rozwija swoją wizję metafizyczną w duchu nowożytnego idealizmu niemieckiego,

zwłaszcza I. Kanta i G.W. Hegla, a także E. Husserla. Dlatego przedmiot jego analizy filozoficznej zasadniczo różni się od realistycznej metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. D. Henrich koncentruje swą uwagę badawczą na podmiotowości ludzkiej oraz świadomym życiu i do tego obszaru badań zasadniczo się ogranicza, podczas gdy w wykładni realistycznej – jak podkreśla M.A. Krąpiec – metafizyka za przedmiot swoich dociekań ma byt jako byt, czyli każdy konkret jako istniejący. Zgodnie z jej celem poznawczym rozum ludzki stara się odczytać i wchłonąć zawarte w realnych bytach treści, by nie tylko się wzbogacić, ale móc się nimi posługiwać w operacjach poznawczych i trafnie myśleć.

Ks. dr hab. Józef Kożuchowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Dieter B i r n b a c h e r, *Tod*, Series: Grundthemen Philosophie [Śmierć. Seria: Podstawowe tematy filozofii], de Gruyter, Berlin /Boston 2017, ss. 186.

Dieter Birnbacher (ur. 21 października 1946 r. w Dortmundzie), emerytowany profesor filozofii na uniwersytetach w Dortmundzie i Düsseldorfie, należy do grona najbardziej znanych współczesnych etyków niemieckich. Podejmuje problemy głównie z zakresu tzw. etyki stosowanej, zwłaszcza bioetyki, oraz ekologii w nurcie utylitaryzmu. Angażuje się także bezpośrednio w ich rozwiązywanie w ramach wielu funkcji, jakie sprawuje, między innymi prezesa Niemieckiego Towarzystwa Godnej Śmierci (Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben) czy członka Centralnej Komisji Etycznej na Uniwersytecie Medycznym w Düsseldorfie (Ethikkommission der Medizinischen Fakultät der Universität Düsseldorf). Do bliższego zainteresowania jego najnowszą publikacją zachęca, jak zaznacza Wolfgang Hellmisch („Zeitschrift für philosophische Forschung", Band 72/2018, Heft 2, s. 304), oryginalne i kompetentne ujęcie przez niemieckiego filozofa doniosłych problemów związanych ze śmiercią. Istotne przy tym jest podkreślenie od razu orientacji filozoficzno-etycznej Autora, gdyż pozwala to lepiej zrozumieć treść i charakter jego rozważań. Jeszcze przed szczegółowym zapoznaniem się z nimi rodzi się pytanie, czy nie zabrzmią one nazbyt kontrowersyjnie? D. Birnbacher bowiem w kwestii jednego z najstarszych tematów filozofii, to znaczy śmierci, podziela przede wszystkim poglądy Artura Schopenhauera. Nie w każdym przypadku śmierć musi być wydarzeniem szokującym. Zależy to od kontekstu. Jeżeli ze zmarłym łączyła nas relacja uczuciowa, wtedy z pewnością doznajemy smutku z powodu jego śmierci, ale gdy go nie znaliśmy, wiadomość o jego zgonie mało nas obchodzi i przyjmujemy ją raczej chłodno. Niezależnie od tego D. Birnbacher konstatuje generalną zmianę naszego stosunku do śmierci. Nie należy wszakże rozumieć tego w tym sensie, że do śmierci się przyzwyczailiśmy. Chodzi o to, że śmierci nie traktujemy już jako czegoś nieuchronnego (s. 4). Coraz częściej bowiem jesteśmy w stanie mieć nad nią władzę. Najważniejsze znaczenie dla takiego podejścia ma oczywiście postęp w medycynie.

Jak wobec tego etyk z Düsseldorfu określa śmierć? Można powiedzieć, że klasycznie, gdyż według niego za człowieka umarłego uznaje się tego, u kogo ustały wszelkie funkcje biologiczne i duchowe. Równocześnie jednak, co podkreśla D. Birnbacher, sam moment śmierci stał się dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek sprawą decyzji. To już nie tylko lekarz rozstrzyga, czy ma uzasadnienie ewentualna reanimacja, ale i pacjent zawczasu może wyrazić wolę, czy chce, by w razie konieczności stosowano wobec niego środki podtrzymujące życie.

D. Birnbacher opisuje szereg tendencji świadczących o radykalnej zmianie podejścia do śmierci. Wskazuje na przykład na wzrost akceptacji samobójstwa jako

jednej z możliwości zakończenia życia. Zakaz samobójstwa, oczywisty na przykład dla Immanuela Kanta, stał się dziś przestarzały. Nie da się już przekonująco uzasadnić, że kontynuowanie niechcianego życia do jego naturalnego końca jest obowiązkiem człowieka. Filozoficznymi autorytetami w sposobie postrzegania problemu śmierci stali się dziś John Stuart Mill i David Hume, którzy opowiadali się za radykalną autonomią człowieka w tej kwestii. Postulowana autonomia tłumaczy między innymi akceptację decyzji o samobójstwie. D. Birnbacher porównuje umieranie i śmierć do „żaru ognia, któremu bardziej lub mniej biernie można się przypatrywać podczas jego gaśnięcia" (s. 85). Tak owszem było jeszcze do niedawna. Obecnie jednak, mówiąc obrazowo, żar można ciągle na nowo rozniecać lub przygaszać. Śmierć stała się procesem interakcyjnym, w którym oprócz tego, kto ma umrzeć (lub nie), biorą udział również jego krewni, lekarze i adwokaci. Tradycyjny paternalizm lekarski został zastąpiony prawem do samostanowienia pacjentów. Śmierć, by tak rzec, zdemokratyzowała się. Władzę nad nią mają poszczególni ludzie, a rola czynników instytucjonalnych zeszła na dalszy plan. Fakt ten wyjaśnia, dlaczego coraz mniej ludzi umiera w sposób naturalny, nawet jeśli uwzględni się, że najczęstszymi przyczynami śmierci są obecnie nieuleczalne choroby i wypadki. W przeciwieństwie jednak do dawniejszych czasów zdecydowanie mniej ludzi, gdyż zaledwie 20 procent, umiera we własnym domu, co nie każdego nastraja pozytywnie.

D. Birnbacher wskazuje na inną jeszcze interesującą tendencję, jakkolwiek wcale nie nową. Zauważa mianowicie powrót debaty na temat nieśmiertelności, co jego zdaniem dobitnie świadczy o zmianie sposobu patrzenia na problematykę śmierci.

W książce niemieckiego etyka znajdziemy też między innymi zwięzłe omówienie filozofii śmierci od strony historycznofilozoficznej, poczynając od platońskiego *Fedona*. W tym przeglądzie nie pomija on oczywiście najbardziej bodaj znaczących ujęć Sørena Kierkegaarda i Martina Heideggera, chociaż w opinii etyka z Düsseldorfu niewiele zyskuje się po lekturze *Sein und Zeit* tego ostatniego, tak że tej klasycznej publikacji z nurtu filozofii egzystencjalnej nie uważa on za propozycję nieodzowną dla kogoś, kto chce się uporać z problemem śmierci. Nie daje ona bowiem konkretnych skutecznych wskazań. Nie istnieje taka, jak ją nazywa M. Heidegger, bojaźń przed śmiercią, która określałaby nasze życie w każdym jego momencie. Pozostał tylko strach przed uciążliwościami samego umierania.

Za motory zmian współczesnego rozumienia śmierci D. Birnbacher uważa wspomniany już postęp w medycynie, a także odwracanie się ludzi od światopoglądu religijnego „w obecnym postchrześcijańskim okresie" (s. 59). Brzmi to na pozór przekonująco. Niemiecki filozof zręcznie włącza do swych analiz wyniki badań socjologicznych. Nie zawsze jednak są one tak jednoznacznie, jak zdaje się sugerować Autor. Jeśli bowiem na przykład 40 procent ludzi w Niemczech ma nadzieję na życie po śmierci, to sprzeciwia się to zasadniczej tezie Autora, że wobec faktu umierania wszyscy staliśmy się mniej lub bardziej trzeźwymi naturalistami. Również mniejsze zainteresowanie światopoglądem chrześcijańskim wcale nie musi oznaczać, że u ludzi obumarło lub może zostało zaspokojone w inny sposób pragnienie transcendencji, pociechy i zbawienia. Zresztą pod adresem rozważań D. Birnbachera nasuwa się wiele więcej podobnych wątpliwości. Czy faktycznie w podejściu do śmierci, jak twierdzi, „wytworzyła się kultura naukowego spokoju ducha" (s. 127)

zdolna do utrzymania się? Czy rzeczywiście coraz mniej potrzebujemy oparcia metafizycznego, transcendentnego i religijnego? I wreszcie: czy z racjonalnego punktu widzenia nasz lęk przed śmiercią wcześniej czy później okaże się niepotrzebny? Na takie pytania D. Birnbacher nie daje odpowiedzi, na co zwraca uwagę między innymi W. Hellmisch w przywołanym na początku tego omówienia tekście (s. 304).

Na jedną jeszcze rzecz należy zwrócić szczególną uwagę. Jak podkreśla niemiecki etyk, na gruncie nowożytnego pojmowania autonomii nasila się tendencja do traktowania śmierci jako zjawiska, nad którym człowiek ma władzę i sam o nim decyduje. To tendencja bardzo niepokojąca. Dochodzi tu bowiem do głosu autonomia tak daleko posunięta, że już nie na miarę człowieka, ale na miarę Boga (znana już od greckiej starożytności *hybris*, czyli pycha). Tak przynajmniej przedstawia się ta tendencja z punktu widzenia teologii i światopoglądu chrześcijańskiego. Ale też według I. Kanta człowiek, który na mocy własnego wyboru unicestwia swą osobę, działa wbrew swej godności, redukując siebie do funkcji narzędzia. Trzeba również dostrzec, że wyrazem autonomii jest sama świadoma decyzja przyjęcia śmierci w takiej postaci, w jakiej ona nas spotyka. W takim też duchu należy odczytywać słowa Rainera Marii Rilkego: „Panie, daj nam własną śmierć i umieranie jako owoc życia, w którym istniały miłość, sens i trud" (*Die Gedichte*, Frankfurt am Main 1996, s. 293).

Ks. dr hab. Józef Kożuchowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja. Struktury. Ludzie, red. W. Z a w a d z k i, Elbląg 2018, ss. 399.

Historyczność jest podstawowym komponentem otaczającej nas rzeczywistości. Wyraża się poprzez zmiany, przekształcenia, starzenie się, codzienny upływ czasu. Myli się jednak ten, kto w historii dostrzega i zajmuje się wyłącznie jej aspektem przedmiotowym, a więc rzeczami, zdarzeniami, faktami, pomijając lub deprecjonując jej aspekt podmiotowy – ludzki, osobowy, świadomościowy i interpretacyjny. Nie można zajmować się przeszłością bez odniesienia do człowieka. Historia, to zawsze dzieje konkretnych ludzi, dlatego też tłumaczenie historii powinno dokonywać się na płaszczyźnie personalistycznej. Trzeba patrzeć na dzieje jako na wielowarstwowy proces realizowania się pełni osoby według wartości, które dla historyka Kościoła zakotwiczone są w rzeczywistości nadprzyrodzonej. To, co w dziejach najpiękniejsze i najbardziej wartościowe, to możliwość wszechstronnego poznania człowieka jako twórcy, który przekształca naturę i przez to kształtuje siebie, tak w sensie materialnym jak i duchowym.

Zapoznając się z książką pt. *Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja. Struktury. Ludzie* pod redakcją ks. prof. dra hab. Wojciecha Zawadzkiego odnosi się nieodparte wrażenie, że jest to dzieło na wskroś personalistyczne, trafnie ujmujące historię 25 lat diecezji elbląskiej, powstałej 25 marca 1992 r. na mocy bulli papieża Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus*. Autorzy tekstów oraz sam redaktor omawianej pozycji zadbali, aby na pierwszym miejscu pojawiły się konkretne osoby związane z powstaniem, tworzeniem struktur i kształtowaniem się tożsamości młodej diecezji. Faktografia nie posiada takiej siły motywacyjnej, jak dynamicznie ukazane dzieje, których protagonistami są określeni ludzie, znani z imienia i nazwiska, mający swoją osobistą historię życia, obdarzeni licznymi talentami, choć i przywarami, dokonujący wielkich dzieł, ale także popełniający błędy.

Jak dowiadujemy się ze *Wstępu*, prezentowana pozycja książkowa powstała, aby ukazać, że *diecezja elbląska nie wyrosła z dziejowej próżni*, a także aby *kształtować kolejne pokolenia oraz budzić lokalną tożsamość i patriotyzm*. Publikacja jest pokłosiem konferencji naukowej, która odbyła się w dniu 25 marca 2017 r. w budynku Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu. Zawarte w niej artykuły zarysowują najważniejsze aspekty życia diecezji elbląskiej w minionym dwudziestopięcioleciu. Czytelny podział na trzy części: *Tradycja*; *Struktury*; *Ludzie* pomaga nawet pobieżnemu czytelnikowi w uchwyceniu tego, co dla Kościoła elbląskiego najważniejsze.

I tak w części *Tradycja* znajdują się artykuły traktujące o postaci patronki diecezji bł. Doroty z Mątów i jej duchowego przewodnika – teologa Jana z Kwidzyna (S. Małkowski, *Wybrane aspekty „człowieka nowego" według bł. Doroty z Mątów*

Wielkich; M. Kowalczyk, *Idee zawarte w „Traktacie o ośmiu błogosławieństwach" Jana z Kwidzyna a drogi duchowe patronki diecezji elbląskiej – Doroty z Mątów*; duszpasterstwie parafialnym (A. Kopiczko, *Duszpasterstwo w parafiach dzisiejszej diecezji elbląskiej w latach trzydziestych XX w. na podstawie „Ermländisches Kirchenblatt". Zarys problematyki*); związkach z protestantyzmem (K. Bielawny, *Kościoły poewangelickie w granicach diecezji elbląskiej do 2016 r.*); szkolnictwie (M. Jodkowski, *Szkolnictwo elbląskie w świetle „Katholische Schulzeitung für Norddeutschland" z lat 1884–1887*); sztuce sakralnej (W. Wojnowska, J.M. Wojtkowski, *Witraże diecezji elbląskiej. Zarys problematyki*; J. Jagla, *„Sąd Ostateczny" z kościoła pw. św. Urszuli w Lichnowach – zaginiony obraz wotywny Wojciecha Maksińskiego z katedry oliwskiej*).

Drugą część omawianej książki – *Struktury* – otwiera dekret obecnego biskupa elbląskiego Jacka Jezierskiego, ustanawiający nowy herb diecezji. Z dokumentu dowiadujemy się, że poprzez umieszczone w nim symbole obecny herb bardziej podkreśla stolicę diecezji – miasto Elbląg, a także przypomina o diecezjach, z których powstała diecezja elbląska: pomezańskiej, warmińskiej, chełmińskiej i gdańskiej (J. Jezierski, *Dekret biskupa elbląskiego ustanawiający nowy herb diecezji elbląskiej 19.10.2015*). W dalszej części prezentowanego tomu omawia się strukturę administracyjną i urzędy diecezji elbląskiej (W. Zawadzki, *Sieć dekanalna i parafialna diecezji elbląskiej w latach 1992–2017*; J. Wiśniewski, *Początki funkcjonowania Kurii Diecezji Elbląskiej*; A. Kłódka, *Sąd Diecezjalny w Elblągu. Historia powstania i działalności*; G. Puchalski, *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej (1992–2017)*; Z. Kulesz, *Wymiar psychologiczny w przygotowaniu do kapłaństwa w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej*) oraz jej duszpasterstwa specjalistyczne (P. Towarek, *Charakterystyka kultury muzycznej diecezji elbląskiej*; Z. Bieg, *Charakterystyka duszpasterstwa służby zdrowia i chorych w diecezji elbląskiej*; M. Ostaszewski, *Duszpasterstwo rodzin w diecezji elbląskiej w latach 1992–2017*).

W trzeciej części prezentowanej książki, zatytułowanej *Ludzie*, przedstawiono sylwetki duchownych i świeckich, którzy współtworzyli historię diecezji elbląskiej w jej 25-leciu (J. Walkusz, *Andrzej Śliwiński, pierwszy biskup elbląski*; J. Jezierski, P. Towarek, *Jan Styrna, drugi biskup elbląski w latach 2003–2014*; J. Jezierski, P. Towarek, *Profesorowie i wykładowcy Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu w latach 1992–2017*; K. Łatak, *Aktywność naukowa księdza infułata Mieczysława Józefczyka*; S. Ewertowski, *Dziekan i proboszcz malborski ks. Jan Żołnierkiewicz w latach 1983–2009*; A. Kilanowski, *Sylwetka społeczna i religijna Heleny Sobieskiej-Clar (1913–2002)*). Ostatni artykuł tej części przypomina o najważniejszym wydarzeniu w dziejach młodego Kościoła elbląskiego – o wizycie Jana Pawła II w Elblągu, która miała miejsce 6 czerwca 1999 roku (J. Marek, *Obsługa medialna wizyty Jana Pawła II w Elblągu w 1999 r.*).

Po lekturze omawianej pozycji książkowej nasuwają się trzy refleksje. Pierwsza, natury ogólnej: młoda i dynamiczna diecezja elbląska nie zapomina o swych korzeniach, o bogatej tradycji chrześcijańskiej obecnej na jej dzisiejszym terytorium. Dziwi jednak fakt, że w żadnym artykule nie podjęto problematyki, a nawet nie akcentowano lansowanej od wielu lat tezy o diecezji elbląskiej jako spadkobierczyni powstałej w 1243 r. diecezji pomezańskiej. Po drugie: z oczywistych powodów

prezentowane dzieło nie należy traktować jako wyczerpującej treściowo historii diecezji elbląskiej w minionym 25-leciu. Raczej należy w niej widzieć przyczynek do dalszych badań nad dziejami diecezji i ważny krok ku pełnej syntezie. Niemniej jednak widocznym mankamentem jest brak opracowania o obecnym biskupie elbląskim Jacku Jezierskim i jego krótkiej, ale już owocnej posłudze, czego przykładem może być choćby zwołany 24 marca 2016 r. I synod diecezji elbląskiej. I trzecia, ostatnia uwaga: redaktorowi książki i autorom artykułów należą się gratulacje za prozopograficzny charakter działa. Niewątpliwie pozycja *Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja. Struktury. Ludzie* przybliża do całościowego spojrzenia na historię młodego Kościoła elbląskiego.

Ks. dr Paweł Rabczyński
Wydział Teologii UWM Olsztyn

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ: *OBCY. INNY. TAKI SAM W PSYCHOTERAPII*

Konferencja Trzech Sekcji

Organizatorzy: Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Sekcja Naukowa Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcja Naukowa Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego.

Kraków 20–22 października 2017

A report on the scientific conference. Stranger. Differentt. This same in psychotherapy

The conference of the three sections.

Organizers: The Psychotherapy Section of the Polish Psychology Society, the Scientific Section of Psychotherapy of the Polish Psychiatric Society and the Scientific Section of the Therapy of Families of the Polish Psychiatric Society.

Cracow 20–22 October 2017

Bericht zur wissenschaftlichen Konferenz: Fremder. Anderer. Der selbe in Psychoterapie.

Konferenz der Drei Sektionen.

Veranstalter: Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychologie, Wissenschaftliche Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie und Wissenschaftliche Sektion der Familientherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie.

Krakau, vom 20. bis zum 22. Oktober 2017

W dniach 20–22 października 2017 r. w Krakowie odbyła się wspólna XIII konferencja Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Sekcji Naukowej Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcji Naukowej Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego na temat „Obcy. Inny. Taki sam w psychoterapii".

Jak zapowiedział we wstępie w imieniu Komitetu organizacyjnego Maciej Pilecki: „Trójkonferencja to konferencja pluralistyczna, przepojona duchem wzajemnego szacunku tych, którzy nie boją się dialogu. Jest to spotkanie uprawiających psychoterapię osób, które nie unikając ryzyka inspiracji gotowe są zmieniać swój sposób myślenia i psychoterapeutycznej pracy". Taki cel oraz atmosfera towarzyszyły szczególnie tegorocznym spotkaniom. Konferencja, jak co roku, zgromadziła specjalistów z dziedziny psychiatrii, psychoterapii, psychologii, medycyny, socjologii, teologii, świata medialnego. Przedstawiciele różnych szkół, kierunków, podejść w psychoterapii przez trzy dni, przy udziale około 500 uczestników przedstawiali

swoje poglądy, prezentowali własny warsztat pracy, dzielili się doświadczeniem w omawianym obszarze.

W czasie konferencji odbyło się pięć sesji plenarnych z wykładami i panelami dyskusyjnymi (łącznie 13 wykładów). Zorganizowano 15 sesji tematycznych zawierających aż 47 wystąpień. Tematy dotyczyły następujących zagadnień: Obcy we własnym ciele i umyśle; Superwizja – jaka i dla kogo?; Transseksualność, transpłciowość i nonkonformizm płciowy; Jak to się wydarzyło? Zjawisko zmiany i skuteczność psychoterapii. Perspektywa badawcza; „Z bliskiego obcy", o zmianie relacji bliskiej na obojętną/wrogą; Podstawowe systemy emocjonalne a psychoterapia; Polscy psychoterapeuci wobec problematyki gender; Najnowsze trendy badawcze w psychoterapii; Obcy, inny, taki sam. W rodzinie; Terapeuta wobec obcości śmierci i umierania; Neuronauka dla klinicystów. Do czego potrzebna jest neuronauka psychoterapeucie?; Obcy/swój w psychoterapii grupowej; Inny, obcy, taki sam? Psychoterapia wobec różnorodności seksualnych i płciowych; Psychoterapia wobec wierzeń religijnych, światopoglądu i tożsamości terapeuty; Nie ma obcych dla CBT.

Ponadto odbyły się 4 sesje krótkich wystąpień zawierające 15 referatów. Toczyły się 2 dyskusje panelowe z udziałem terapeutów skupione wokół tematów: „Zmiana jako «obcy w psychoterapii»" oraz „myśli Innego w umyśle psychoterapeuty i co z tego wynika dla praktyki". Poprowadzono 41 warsztatów podzielonych na 5 bloków. Odbyła się 1 sesja posterowa z 6 prezentacjami. Uczestnicy mogli wziąć udział we wszystkich wykładach plenarnych oraz dyskusjach panelowych z udziałem prelegentów. Każdy również mógł wziąć udział w sesji krótkich wystąpień lub w jednym z warsztatów. Taka formuła konferencji pozwoliła na zdobycie w większym stopniu osobistego i praktycznego doświadczenia ale ograniczyła dyskusję, w szerszym gremium. Z powodu dużej ilości wystąpień ograniczę się do skrótowego przedstawienia wykładów plenarnych oraz czterech wystąpień w ramach X i XIV sesji tematycznej, które cieszyły się dużym zainteresowaniem uczestników.

Konferencja rozpoczęła się w kinie Kijów w piątek, wręczeniem certyfikatów Psychoterapeuty PTP. W tym dniu odbyły się dwie sesje plenarne. Prof. dr hab. Andrzej Nowak wygłosił referat na temat: „Swoi i Obcy: perspektywa psychologii społecznej". W wykładzie przedstawił teorie i wyniki badań dotyczące przetwarzania informacji o swoich i obcych, poczynając od koncepcji i wyników klasycznych, pokazujących podstawowy charakter podziału na swoich i obcych, faworyzowania własnej grupy i obniżania oceny obcych. W dalszej części przybliżył nowsze koncepcje i wyniki badań, ukazujące poznawcze efekty faworyzowania grupy własnej, w tym narcyzmu grupowego. Ks. prof. dr hab. Andrzej Kłoczowski poprowadził drugi wykład pt.: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz... (biblijny komentarz do polskich sporów)". Wystąpienie dotyczyło tego, jakie przesłanie etyczne – odnośnie głośnego sporu o przyjmowanie bądź odrzucanie uchodźców – *zawarte jest klasycznych tekstach biblijnych tak Starego jak i Nowego Testamentu*. Sesji przewodniczyli mgr Iwona Kozłowska-Piwowarczyk oraz dr hab. Maciej Pilecki.

Drugiej sesji plenarnej przewodniczyli: prof. dr hab. Jerzy Samochowiec oraz prof. dr hab. Bogdan de Barbaro. Zawierała również dwa wystąpienia. Pierwszy odczyt dra hab. Marcina Napiórkowskiego na temat: „Wojny kebabowe. Mity o obcych i rytuały plemienne we współczesnej Polsce". Społeczne tworzenie Obcego jest jed-

nym z klasycznych zagadnień antropologii kulturowej. Antropolodzy na całym świecie uwielbiają kolekcjonować dziwaczne wyobrażenia o obcych, rytuały związane z ochroną przed nimi, tańce wojenne i skomplikowane ceremonie godowe łączące plemiona. Wykładowca mierzył się w nowy sposób z tematem wokół odpowiedzi na pytania: Co byłoby, gdyby wypracowane w „egzotycznym terenie" narzędzia zastosować do opisu współczesnego i bliskiego nam świata? Co zobaczymy, kiedy współczesne legendy miejskie o psim mięsie u „Chińczyka" i wojny kebabowe spróbujemy zrozumieć jak mity o ludożercach albo plemienne obrzędy inicjacyjne? Z czego składają się współczesne polskie wyobrażenia obcości? W jaki sposób konstruujemy Innego, by zarazem cementować bezpieczne granice tego, co nasze?

Drugi wykład wygłosili prof. dr hab. Jacek Bomba i dr n. med. Krzysztof Szwajca: „Czy psychoterapią można zmienić społeczeństwo? Refleksje nad możliwością dialogu z perspektywy wieloletniej pracy grupowej". W drugiej połowie ubiegłego wieku psychoterapeuci, przede wszystkim z nurtu humanistycznego, proponowali posłużenie się pracą grupową z politykami w sytuacji zagrożenia konfliktem, nawet międzynarodowym. Oczekiwano, że dialog taki, jakim osiąga się cele terapeutyczne w leczeniu osób z zaburzeniami psychicznymi, może doprowadzić do rozwiązania konfliktów o innej naturze. Propozycje te nie spotkały się z zainteresowaniem polityków. Wykorzystanie teorii leżących u podstaw psychoterapii zachęca do wykorzystania metody psychoterapeutycznej do rozwiązania konfliktowym problemów. Zwłaszcza takich, które mają zakorzenienie w przeszłości.

Na zakończenie pierwszego dnia spotkań odbyła się projekcja filmu dokumentalnego „Aleppo. Notatki z ciemności" w reżyserii Wojciecha Szumowskiego.

W sobotę zajęcia odbywały się w Centrum Dydaktyczno-Kongresowe UJ CM, ul. Św. Łazarza 16. Trzeciej sesji plenarnej, w której wysłuchano trzech wystąpień, przewodniczyli prof. Jerzy Aleksandrowicz i prof. Dov Aleksandrowicz z Izraela. Wykład prof. Dova Aleksandrowicza „Przeciwprzeniesienie dawniej i dziś" dotyczył zmian w pojmowaniu pojęcia przeciwprzeniesienia w ciągu stulecia psychoanalizy. Dziś pojęcie przeciwprzeniesienia dotyczy całości stosunku uczuciowego między terapeutą a pacjentem. Nowe szkoły psychoterapii humanistycznej albo egzystencjalnej, inspirowane przez filozofię „Ja i Ty", i szkoła psychoanalizy „intersubiektywnej", podkreślają wzajemność stosunku w przeciwieństwie do modelu Freuda „chirurga psychicznego", stosującego interwencję terapeutyczną do relatywnie biernego pacjenta.

Prof. dr hab. Maria Beisert wygłosiła referat „Obcy w terapii zaburzeń preferencji seksualnych". Celem wystąpienia było zwrócenie uwagi na dwa współwystępujące aspekty procesu terapii zaburzeń preferencji seksualnych: różnice i podobieństwa systemu wartości, strategii działania, doświadczeń, cech pacjenta i terapeuty. Świadomość różnic między tymi dwiema osobami pozostającymi w interakcji (ostatecznie dobrowolnej) i oddziaływującym na siebie przez czas dłuższy jest czymś oczywistym dla nich samych i dla osób z zewnątrz. Podkreślanie tych różnic i płynących z tego powodu konsekwencji stało się w literaturze przedmiotem rozważań, przy okazji podejmowania takich tematów jak: wypalenie zawodowe terapeuty, ryzyko jego wtórnej traumatyzacji, skuteczność działań terapeutycznych. Tymczasem traktowanie procesu terapii z perspektywy podobieństwa ich uczestników poszerza i możliwości działania terapeuty i zwiększa możliwości skorzystania z tych działań przez pacjenta.

Prof. dr hab. Irena Namysłowska poprowadziła wykład na temat „Inny we mnie". Wystąpienie stanowiło refleksję oraz zachęcenie do dyskusji nad tezą, że akceptacja Innego w świecie zewnętrznym zależy w dużej mierze od zgody na i akceptacji Innego w nas samych, czyli w naszym świecie wewnętrznym. Autorka odwołała się do długoletniej pracy psychiatry i psychoterapeuty, a także do literatury głównie Josepha Conrada (*Lord Jim*), Wiliama Szekspira (*Makbet*, *Otello*) i innych. Wyraziła nadzieję, że dzięki rozpoznaniu i akceptacji Innego w sobie psychoterapeuci staną się bardziej tolerancyjnymi ludźmi.

Czwarta sesja plenarna zawierała trzy wystąpienia. Prof. dr hab. Katarzyna Prot-Klinger wystąpiła z wykładem: „Odmienni czy tacy sami? O podobieństwach i różnicach pacjentów". Postawione w temacie pytanie w kontekście psychoterapii prowadzi do rozważań: czym jest diagnoza psychiatryczna (psychologiczna)? Wraz ze wzrostem ilości jednostek chorobowych wzrasta ilość psychoterapii coraz bardziej ukierunkowanych na określone zaburzenie. Badania jednak pokazują, że dobieranie specyficznych psychoterapii dla określonego zaburzenia nie podwyższa jej skuteczności. W psychoterapii grupowej dyskutowana jest koncepcja homogeniczność *versus* heterogeniczność grupy. Przykładem trudności w akceptowaniu różnorodności w wymiarze terapeutycznym jest zanik lub degeneracja formy leczenia w postaci społeczności terapeutycznej. W wymiarze społecznym widzimy to w konfliktach wokół akceptacji bądź odrzucenia „innego". Podstawową metoda terapeutyczną w społeczności terapeutycznej jest duża grupa. Wychodząc z doświadczenia terapeutycznego społeczności można zastanawiać się, na ile metoda pracy dużą grupą może spełniać funkcje diagnostyczne i leczące w odniesieniu do procesów społecznych w dużej skali.

Prof. dr hab. Katarzyna Schier przybliżyła zagadnienie: „Ciało jako obcy. Refleksja na temat relacji psychika – ciało w psychoterapii". W ramach wystąpienia dokonała analizy problemu doświadczania cielesności w procesie psychoterapii. Próbowała ocenić znaczenie doświadczania cielesności w relacji pacjent – psychoterapeuta w kontekście skuteczności psychoterapii. Oparła się na wynikach badań na temat związku pomiędzy interpersonalnymi doświadczeniami traumatycznymi i spostrzeganiem oraz przeżywaniem własnego ciała. W tym rozumieniu może ono stawać się nie tylko „niewidzialnym", ale także „obcym". Rozważania dotyczyły poszukiwania odpowiedzi na pytanie: dlaczego psychoterapeuci często funkcjonują w kontakcie z pacjentami jako osoby „bezcielesne"?

Dr n. med. Gustaw Sikora poprowadził wykład pt. „«Obcy» w nas samych. Drugi człowiek – obcy czy taki sam? Próba psychoanalitycznego spojrzenia na «obcość» i «identyczność»". Przypomniał, że „obcość" ma dwa znaczenia. Określamy nim to co nieznane lub to czego nie akceptujemy. Oba te znaczenia często się przeplatają i nakładają na siebie. Szczególne znaczenie ma to w naszym postrzeganiu samych siebie; co w nas uznajemy za obce, czego o sobie nie wiemy a czego nie akceptujemy i nie chcemy wiedzieć. Rozważanie poprowadził w ramach teorii psychoanalitycznej rozpoczynając od poglądów od Freuda po myśl współczesną. Zwrócił uwagę na pojęcie relacji i szerzej nad funkcjonowaniem tych zjawisk w grupie. Omawiał zjawiska w kontekście kulturowym i politycznym. Odniósł się do fantazji o „identyczności" oraz jej funkcji jako antytezy „obcości" pozwalającej zanegować lęk przed nieznanym i innym. Sesji przewodniczył psychoterapeuta mgr Krzysztof Klajs.

Piąta sesja plenarna prowadzona była przez dra hab. Macieja Pileckiego. Jako pierwszy dr. n. med. Cezary Żechowski poprowadził wykład: „O projekcji zła moralnego do biedy". Odwołał się do teorii Melanii Klein, według której w mechanizmie projekcyjnej identyfikacji fragmenty *self* oraz wewnętrznych obiektów zostają odczepione i wyprojektowane na obiekt zewnętrzny. Obiekt ten jest od tej pory utożsamiany z wyprojektowanymi fragmentami, podlega kontroli i zawłaszczeniu. Następnie przywołał filozoficzną koncepcję Michela Foucaulta, który stwierdza że konstytuowanie się podmiotu nieuchronnie związane jest z procesem ujarzmiania, wytwarzaniem podległości oraz dyscyplinowania. W swojej pracy przedstawiał jak kształtowanie się tożsamości zbiorowej może być uwikłane w procesy wykluczenia i projekcji na grupy społecznie słabsze lub mniejszościowe. Istotne znacznie posiada tu projekcja moralnego zła, a więc przypisywanie określonym grupom społecznym złych intencji, braku moralności, szkodliwości społecznej, niedorozwoju. Grupami szczególnie narażonymi na tego rodzaju projekcje są mniejszości etniczne i narodowe, migranci, LGBT, młodzież, osoby przeżywające kryzysy psychiczne, ludzie starsi a także ludzie. W wystąpieniu prelegent odniósł się do koncepcji „relacji folwarcznej" autorstwa Andrzeja Ledera oraz koncepcji „wiktymizacji biedy w globalizującej się ekonomii" Blakwella i Dizadji.

Mgr Anna Dziubińska-Starska oraz mgr Hanna Pinkowska-Zielińska poprowadziły wykład na temat: „Tworzenie trzeciej pozycji w parze – przykłady kliniczne". Zdaniem terapeutek zmieniła się problematyka, z którą obecnie zgłaszają się pary do terapii. Wcześniej zgłaszane trudności bardziej dotyczyły wątków komunikacyjnych. Obecnie problemy pary koncentrują się wokół ograniczonych umiejętności bycia w relacji. Stąd też coraz częściej terapeuci systemowi pracując z parami sięgają po rozumienie analityczne. Terapeutki przedstawiły na przykładach klinicznych rozumienie procesu terapeutycznego zwracając uwagę na wpływ indywidualnej organizacji *self* na charakter tworzonego związku oraz proces tworzenia stanu umysłu pary.

Terapeuta mgr Wojciech Hańbowski w wykładzie: „Odzyskiwanie godności. Niezwykłe przypadki wojenne i zwykłe zdarzenia z terapii" opowiedział historię niezwykłej współpracy oficera armii radzieckiej, która wyzwoliła szpital w Obrzycach z niemieckim pacjentem lekarzem. Ta współpraca była pierwszym, naturalnym zalążkiem społeczności terapeutycznej na terenie Polski. W interesujący sposób przedstawił w wystąpieniu materiał kliniczny z sesji psychoanalitycznych ilustrował wyjście z impasu o odzyskanie przez pacjenta i terapeutę receptywnych aspektów umysłu.

W ramach sesji tematycznej „Psychoterapia wobec wierzeń religijnych, światopoglądu i tożsamości terapeuty" miały miejsce dwa wystąpienia osób duchownych. Ks. Jacek Prusak, jezuita i terapeuta poprowadził wykład na temat „Znaczenie przekonań religijnych psychoterapeuty w procesie psychoterapii". Wśród osób religijnych czy uduchowionych, ale niereligijnych możemy się spotkać z różnymi postawami wobec zaburzeń psychicznych czy problemów emocjonalnych. Prowadzący wymienił różne sposoby postrzegania powyższych doświadczeń przez takie osoby, jako: (a) oznakę choroby duchowej – jest ono wtedy wynikiem grzechu, słabej wiary, kary Boskiej czy też demonicznego oddziaływania; (b) oznakę zdrowia duchowego – postrzegając objawy zaburzeń psychicznych jako „dowód" na wejście w kryzys duchowy wskazujący na świętość bądź bliskość z Bogiem; (c) doświadczenie o potencjalnie przemieniających skutkach – jest to choroba i nie jest ona po-

żądana, ale może stać się okazją do wzrostu duchowego przy właściwym podejściu do leczenia. Odwołał się do wyników badań nad czynnikami efektywności psychoterapii i poradnictwa psychologicznego. Oczekiwania i preferencje pacjenta/klienta mają wpływ na przebieg i skuteczność psychoterapii. Ich uwzględnienie przez klinicystę w umiarkowany sposób wzmacnia pozytywny wynik leczenia i zmniejsza o 1/3 prawdopodobieństwo wypadnięcia z psychoterapii. Z jednej strony, badania sugerują, że podobieństwa między terapeutą a klientem na poziomie zaangażowania religijnego/duchowego same w sobie nie pozwalają przewidzieć lepszych rezultatów. Z drugiej jednak strony, gdy brani byli pod uwagę wysoce religijni klienci, istnieją pewne dowody na to, że preferują oni terapeutów wyznających więcej wartości religijnych (choć niekoniecznie więcej religijnych przekonań) i mogą zakładać, że tacy terapeuci będą bardziej skuteczni. W ramach tej samej XIV sesji tematycznej wystąpienie miał również ks. Roman Pracki, pastor ewangelicki i terapeuta na temat: „Osobowość czy światopogląd? Osoby duchowne w procesie psychoterapii". Na konkretnym przykładzie prowadzenia procesu terapii duchownego ukazał wielopłaszczyznowość leczenia. Wykład skupiony był wokół próby odpowiedzi na pytania: Jaka część zgłaszanego kłopotu jest związana z osobowością a jaka ze światopoglądem? Jak eksplorować świat doświadczeń pacjenta starając się równocześnie rozumieć jego religijność i duchowość? Klient – duchowny, niejednokrotnie przychodzi do gabinetu z jednej strony sam ze swoim problemem, ale z drugiej strony, także ze ściśle określoną hierarchią życia i wartości, którym jest podporządkowany w szczególny sposób. Oba wystąpienia zgromadziły bardzo licznie uczestników. Również wywołały ożywioną dyskusję. Wskazuje to na potrzebę zgłębiania problemów aktualnych z racji kulturowych i religijnych w naszym polskim społeczeństwie.

Podobnie bardzo dużym zainteresowaniem cieszyła się X sesja tematyczna dotycząca egzystencjalnego tematu: „Terapeuta wobec obcości śmierci i umierania". Dwa wystąpienia osób z doświadczeniem pracy z osobami umierającymi: Bogna Kędzierska na temat – „Jestem przy Tobie od Twoich narodzin, tak na wszelki wypadek" – jak być psychoterapeutą w towarzyszeniu śmierci oraz Bożena Winch – „A może do kolegi? Kilka refleksji wokół trudności doświadczanych przez psychoterapeutę w kontakcie z pacjentem chorym terminalnie". Pierwszy wykład przybliżył, w poruszający dla odbiorców sposób, zachowania i postawy w obliczu śmierci u osób pomagających. Konfrontacja ze śmiercią, z własnym lękiem przed śmiercią nie jest obszarem refleksji w trakcie szkoleń terapeutycznych. Zdecydowana większość ludzi (terapeutów także) nie zadaje sobie pytań związanych ze świadomością własnej śmiertelności. Odsuwamy je od siebie bojąc się trwogi i rozpaczy. Kiedy one się pojawią, najczęściej czujemy się zupełnie zagubieni – i jako ludzie i jako psychoterapeuci. Jednocześnie rozwój nowych obszarów psychologii – psychologii zdrowia, somatopsychologii – wprowadza pomoc psychologiczną w miejsca, gdzie konfrontacja ze śmiercią staje się głównym tematem. Nie wystarcza standardowe przygotowanie psychoterapeutyczne, czy konkretne techniki pomocy psychologicznej. Dla psychologa, psychoterapeuty i jako człowieka, stanowi to zawsze poważne i trudne wyzwanie.

Druga prelegentka, również w poruszający sposób, w oparciu o własną praktykę, podzieliła się refleksjami na temat możliwości radzenia sobie w sytuacji towarzyszenia osobom terminalnie chorym. Psychoterapia jest procesem mającym do-

prowadzić pacjenta/klienta do zmian w jego świecie wewnętrznym i zewnętrznym. Psychoterapeuta towarzyszy, moderuje, wspiera ten proces. Coraz częściej osoby leczące się z powodu chorób przewlekłych, o których wiadomo, iż leczenie wydłuża czas przeżycia, ale nie prowadzi do całkowitego wyleczenia, szukają pomocy psychoterapeutycznej. Kwestie związane z życiem i śmiercią pojawiają się w kontekście medycznym lub duchowym, rzadko rozważane są w kontekście psychoterapii. Wielu terapeutów uważa, że nie ma wystarczających kompetencji i umiejętności do pracy z osobami przewlekle i terminalnie chorymi. Problem ten wymaga dalszego badania. Oba wystąpienia wywołały szczerą i poważną dyskusję oraz dzielenie się osobistymi doświadczeniami z pracy terapeutycznej.

Po piątej sesji plenarnej miała miejsce dyskusja podsumowująca konferencję, którą moderował dr n. med. Krzysztof Szwajca. Na zakończenie skierowano zaproszenie do udziału w kolejnej konferencji Trzech Sekcji pt. „Władza w psychoterapii", która odbyła się w Warszawie w dniach 19–21 października 2018.

Ks. dr Zbigniew Kulesz
Wydział Teologii UWM w Olsztynie

XII. MIĘDZYUCZELNIANA KONFERENCJA NAUKOWA „INSPIRACJE JANA PAWŁA II DLA WSPÓŁCZESNOŚCI” [ELBLĄG, 4 GRUDNIA 2017]

Po raz dwunasty wykładowcy i studenci wyższych uczelni Elbląga spotkali się, aby w dniu 4 grudnia 2017 r. uczestniczyć w Międzyuczelnianej Konferencji Naukowej „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności”. Gospodarzem spotkania było Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu, zaś współorganizatorami: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Elblągu oraz Elbląska Uczelnia Humanistyczno-Ekonomiczna. Naukowe rozważania poświęcono zagadnieniu „dialogu”.

Konferencję poprowadził ks. dr Grzegorz Puchalski – profesor Seminarium. Interesujący wykład na temat „Kazań świętokrzyskich” i „Kazań gnieźnieńskich” jako prób nawiązania dialogu Kościoła z wiernymi wygłosiła pani dr hab. Aneta Lica z PWSZ i Uniwersytetu Gdańskiego. Profil człowieka dialogu w kontekście psychologii humanistycznej przybliżył zebranym prof. dr hab. Mieczysław Plopa z EUHE. Natomiast ks. dr Sławomir Małkowski – rektor Seminarium, zwrócił w swym wystąpieniu uwagę na problematykę dialogu w ujęciu Martina Bubera.

Zwieńczeniem konferencji była dyskusja panelowa. Pani dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz prof. UWM Olsztyn przypomniała o dialogu w nauczaniu i praktyce Jana Pawła II, który jest wydarzeniem między osobami i zakłada intencje prawdy i dobra. Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM [zm. 4 sierpnia 2018] wskazał na dialog historyczny, który dokonywał się na dawnych ziemiach Prusów [św. Wojciech, biskup Chrystian]. Według trzeciego z panelistów ks. dr hab. Stefana Ewertowskiego prof. UWM, rozmawiając o dialogu należy odwołać się do tradycji filozoficznej Platona, a także Arystotelesa, m.in. do kategorii przyjaźni.

W końcowej dyskusji ks. bp Jacek Jezierskim przypomniał słowa abp. prof. Alfonsa Nossola, który mówiąc o owocach dialogu na gruncie ekumenicznym wskazywał, że dialog ten dopełnia się wtedy, gdy wróg staje się dla nas nieprzyjacielem, a nieprzyjaciel – przyjacielem.

Pomysł organizacji Międzyuczelnianej Konferencji Naukowej zrodził się w 2005 r., bezpośrednio po śmieci Jana Pawła II. Rektorzy i wykładowcy elbląskich uczelni postanowili podjąć refleksję nad papieskim przesłaniem, jego spuścizną i inspiracją dla współczesnych pokoleń.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

XIII. MIĘDZYUCZELNIANA KONFERENCJA NAUKOWA „INSPIRACJE JANA PAWŁA II DLA WSPÓŁCZESNOŚCI” [ELBLĄG, 10 MAJA 2018]

XIII. Międzyuczelniana Konferencja Naukowa „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności” odbyła się w Elblągu 10 maja 2018 roku. Gospodarzem wydarzenia była Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Elblągu, a współorganizatorami: Elbląska Uczelnia Humanistyczno-Ekonomiczna oraz Wyższe Seminarium Duchowne. W naukowej refleksji poświęconej tym razem zagadnieniu „wojny” wzięli udział studenci, wykładowcy, przedstawiciele władz państwowych i samorządowych.

Zgromadzonych na konferencji powitał prof. dr hab. inż. Zbigniew Walczyk – rektor PWSZ w Elblągu, a pierwszą część naukowej debaty poprowadziła dr Irena Sorokosz – prorektor tejże uczelni. Na temat filozofii pokoju w doktrynie św. Augustyna mówił zebranym prof. dr hab. Andrzej Sylwestrzak [dziekan Wydziału Administracji i Nauk Społecznych EUHE Elbląg]. Temat związków teologii i literatury, a także więzi łączących twórczość Gustawa Herlinga-Grudzińskiego z osobą Jana Pawła II przybliżył prof. dr hab. Feliks Tomaszewski [profesor nadzwyczajny w Katedrze Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego]. Natomiast prof. dr hab. Michał Wojciechowski [kierownik Katedry Teologii Biblijnej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie], zwrócił w swym wystąpieniu uwagę na problematykę wojny w ujęciu biblijnym.

Na drugą część konferencji, której przewodniczył ks. dr Sławomir Małkowski – rektor WSD w Elblągu, złożyły się dwie prelekcje. Zagadnienie tzw. „nowej wojny” przybliżył słuchaczom dr Wojciech Janik [EUH-E Elbląg], a dr Wojciech Zieliński [PWSZ Elbląg] podjął temat: Jana Pawła II wprowadzenie do tutoringu. Na zakończenie konferencji, słowa i nauczanie Jana Pawła II dotyczące wojny i pokoju, przypomniał zgromadzonym wicewojewoda warmińsko-mazurski Sławomir Sadowski.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Sympozja Dorotańskie (1994–2018)

Historia Sympozjów Dortańskich wiąże się z dziejami 26-letniej diecezji elbląskiej (1992–2018). **I Sympozjum Dorotańskie** odbyło się 25 czerwca 1994 w Kwidzynie, w ramach ogłoszonego przez bp. Andrzeja Śliwińskiego Roku Dorotańskiego. Organizatorem spotkania była diecezja elbląska, a materiały pokonferencyjne ukazały się w publikacji: *Epoka i życie bł. Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996.

II Sympozjum Dorotańskie zorganizowane zostało w Malborku 29 listopada 2012 roku. Organizatorami byli: Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu i Muzeum Zamkowe w Malborku. Owocem konferencyjnych refleksji były materiały opublikowane w „Studiach Elbląskich": tom XIV, 2013.

W dniu 26 czerwca 2014 r. w Kwidzynie odbyło się **III Sympozjum Dorotańskie**. Organizatorzy tego wydarzenia: Burmistrz Kwidzyna (Andrzej Krzysztofiak), Parafia św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie (ks. kan. Ignacy Najmowicz), Muzeum Zamkowe w Malborku (dyr. Mariusz Mierzwiński), Muzeum w Kwidzynie (kier. Janusz Cygański), a także Towarzystwo Miłośników Ziemi Kwidzyńskiej (Antoni Barganowski). Materiały pokonferencyjne ukazały się pod tytułem: *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich*, red. J. Hochleitner, Kwidzyn 2014.

IV Sympozjum Dorotańskie (25 czerwca 2016) związano z obchodami 40. rocznicy zatwierdzenia kultu kwidzyńskiej rekluzy przez papieża Pawła VI (1976). Organizatorami spotkania byli: Burmistrz Kwidzyna, Proboszcz parafii pw. św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie, Dyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku oraz Kierownik Muzeum w Kwidzynie. Wydane po sesji materiały zatytułowano: *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017. Sympozjum zwieńczyła Msza św. we współkatedrze kwidzyńskiej, której przewodniczył bp. Jacek Jezierski. Po mszy uczestnicy sympozjum wysłuchali koncertu organowego prof. Oskara Gottlieba Blarra (Düsseldorf), który zaprezentował m.in. autorską kompozycję „Hymn ku czci bł. Doroty z Mątów", przeznaczony w oryginale na organy i instrumenty dęte.

W dniu 23 czerwca 2018 r. odbyło się w zamku kwidzyńskim **V. Sympozjum Dorotańskie**. Tym razem jego tematyka połączona została z 775. rocznicą powstania diecezji pomezańskiej (1243). Patronat nad sympozjum objął bp Jacek Jezierski – biskup elbląski, a organizatorami byli: Andrzej Krzysztofiak – burmistrz Kwidzyna, ks. Ignacy Najmowicz – proboszcz parafii św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie, dr hab. Janusz Trupinda – dyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku oraz Janusz

Cygański – kierownik Muzeum w Kwidzynie. Pozyskaniem prelegentów i prowadzeniem sesji zajęła się dr Justyna Liguz z Kwidzyńskiego Centrum Kultury.

Na początku spotkania odczytano okolicznościowy list opata Bruno Plattera – Wielkiego Mistrza katolickiej gałęzi Zakonu Krzyżackiego, rezydującego w Wiedniu. Po nim, uczestnicy konferencji wysłuchali siedmiu prelekcji.

Prof. dr hab. Roman Czaja (UMK Toruń) przybliżył w swoim wystąpieniu tematykę „krajobrazu miejskiego" Pomezanii w średniowieczu, czyli stosunki społeczne oraz regulujące je prawo. Natomiast dr hab. Janusz Trupinda (Muzeum Zamkowe w Malborku) skupił uwagę zebranych na opisie i dziejach zamku kapituły w Kwidzynie. O pochodzeniu średniowiecznej kruchty przy katedrze kwidzyńskiej mówił wykład prof. dr. hab. Tomasza Torbusa (UG), zaś prelekcja ks. prof. dr. hab. Ryszarda Knapińskiego (KUL) przypomniała o niezwykłych freskach zdobiących współkatedrę kwidzyńską.

Kolejnym przedłożeniem w kwidzyńskiej sesji naukowej było wystąpienie dr. hab. Radosława Biskupa (UMK). Prelegent przybliżył zebranym tematykę krzyżackich kapituł katedralnych w średniowiecznych Prusach. O tym, jak kształtował się i wyglądał kultu Eucharystii w zakonie krzyżackim mówił diakon prof. dr hab. Waldemar Rozynkowski UMK. Natomiast ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki (UKSW Warszawa) skupił uwagę zebranych na kwestii modelu kapłana w świetle ustaw synodów pomezańskich. V Sympozjum Dorotańskie zwieńczyła promocja książki dr hab. Marty Kowalczyk pt. „Bł. Dorota z Mątów", która ukazała się w wydawnictwie „Flos Carmeli" w Poznaniu (2018).

Warto nadmienić, że ukonstytułowała się Rada Naukowa Sympozjów Dorotańskich. Biskup Elbląski zaprosił do niej przedstawicieli trzech środowisk: ks. prof. dr. hab. Jana Wiśniewskiego (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), dk. prof. dr. hab. Waldemara Rozynkowskiego (Wydział Nauk Historycznych UMK w Toruniu) oraz dr. hab. Janusza Trupindę (Muzeum Zamkowe w Malborku).

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ELBLĄGU [17 PAŹDZIERNIKA 2018]

Nowy rok akademicki 2018/19 w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu rozpoczęło 25 alumnów. Inaugurację zapoczątkowała Msza św. wotywna o Duchu Świętym, której przewodniczył biskup elbląski Jacek Jezierski. W uroczystości wzięli udział: bp senior Jan Styrna, przedstawiciele seminariów duchownych z Olsztyna, Ełku, Pelplina i Gdańska oraz Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu. Była to 25 inauguracja w dziejach Seminarium.

Akademię inauguracyjną rozpoczął śpiew hymnu „Bogurodzica". Po nim miało miejsce przemówienie rektora Seminarium – ks. kan. dr. Sławomira Małkowskiego, które zakończyła tradycyjna formuła: „Quod Bonum, Felix, Faustum Fortunatumque Sit" – „Oby to było dobre, szczęśliwe i korzystne".

Kolejnym punktem uroczystości była immatrykulacja [wciągnięcie do spisu studentów] sześciu alumnów roku pierwszego. Dokonała jej prof. UWM dr. hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz – prodziekan ds. nauki Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Jako reprezentant alumnów zwrócił się do immatrykulowanych diakon Maksymilian Ślizień. Wykład inauguracyjny pt. „Dwa przykazania miłości w perspektywie teologii duchowości" wygłosiła dr. hab. Marta Kowlaczyk prof. Seminarium Elbląskiego.

Z krótkimi okolicznościowymi przemówieniami zwrócili się do społeczności Seminarium: Jan Bobek – przewodniczący Sejmiku Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Jan Nowak – wiceprezydent Elbląga, Marek Pruszak – przewodniczący Rady Miejskiej w Elblągu oraz Maciej Romanowski – starosta elbląski. List okolicznościowy na ręce rektora nadesłał także Artur Chojecki – wojewoda warmińsko-mazurski.

Uroczystość inauguracyjną zakończono odśpiewaniem średniowiecznej pieśni akademickiej „Gaudeamus igitur". Podczas Mszy św. śpiewał chór seminaryjny, któremu towarzyszył zespół instrumentalny „Capella Sancti Nicolai" pod batutą ks. dr. Piotra Towarka prof. Seminarium. Wykonana została m.in. Missa de Sanctis [muz. P. Bębenek], a także Psalm 63, Psalm 148 oraz aria na trąbkę i organy Henry Purcell'a.

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu zostało erygowane 1 października 1992 r. przez pierwszego biskupa elbląskiego dr. Andrzeja Śliwińskiego. Pierwsza inauguracja odbyła się jesienią 1993 roku. W ostatnim czasie profesor filozofii w Seminarium - ks. dr Józef Kożuchowski zdobył stopień doktora habilitowanego, a wykładowca teologii fundamentalnej - ks. dr hab. Marek Żmudziński – dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie otrzymał tytuł profesora UWM.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
ABMO – Archiwum Sióstr Benedyktynek w Otwocku.
ACr – *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969–.
AIDS – Nabyty zespół zaniku odporności.
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–.
APRB – *Altpreussische Biographie*, Königsberg 1936 – Marburg/L 1984.
BAB – Bundesarchiv in Berlin.
BE – *Biblia Ekumeniczna. Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001 (*BEkum*).
BG – *Biblia Gedeonitów. Nowy Testament. Nowy przekład. Tłumaczenie z języka greckiego*, The Gideons International, Warszawa 2004 (*BGed*).
BNŚ – *Biblia Nowego Świata* (Świadków Jehowy). *Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata*, tłum. z *New World Translation of the Holy Scripture,* 1984, z uwzględnieniem języków oryginału, Brooklyn NY – Roma 1997 (*BŚJ*).
BP – *Biblia Paulistów. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009 (*BPaul*).
BPK – *Biblia Pierwszego Kościoła,* Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
BPozn – *Biblia Poznańska, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1994.
BT – *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań, wyd. I, IV, V.
CA – Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus", 1991.
CBWA – Centralne Biuro Wystaw Artystycznych.
CDW I – *Codex diplomaticus Warmiensis*, t. I, wyd. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1860.

CEI	–	*La Sacra Biblica della Conferenza Episcopale Italiana* (1974).
CGUE	–	*Corte di Giustizia Unione Europa.*
CIC/83	–	*Codex Iuris Canonici – Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK).*
CM	–	Congrecatio Missionis – Zgromadzenie Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo.
CR	–	Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa.
CT	–	*Collectanea Theologica,* Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–.
DC	–	Instrukcja „Dignitas Connubii", Citta del Vaticano 2005.
DH	–	Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae, 1965.
DPMC	–	Instrukcja „De pastorali migratorum cura", 1969.
EG	–	Papież Franciszek, Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium", O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (2013).
EIN	–	*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.*
EK	–	*Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–.
EMCC	–	Instrukcja „Erga migrantes caritas Christi", 2004.
EN	–	Paweł VI, Posynodalna adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi", 1975.
EV	–	Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae", 1995.
FBJ	–	*French Bible de Jérusalem.*
FC	–	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio", O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, 1991.
FR	–	Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio", 1998.
GeE	–	Papież Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate", O powołaniu świętości w świecie współczesnym, 2018.
GRH	–	Grupa rekonstrukcji historycznych.
IH UMCS	–	Instytut Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
JO	–	*Johannes Offenbarung*, Komentarz Johanna Gottfrieda Herdera do Apokalipsy Jana.
KDK	–	Sobót Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes", 1965.
KIK	–	Kluby Inteligencji Katolickiej (1956–?).
KJV	–	1769 Blayney Edition of the 1611 *King James Version* of the English Bible – with Larry Pierce's Englishman's Strong's Numbering System ACS II Version. Copyright © 1988–1997 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontatio [wersja elektroniczna BibleWorks I0].
KKK	–	*Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 1994.
KMW	–	*Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950; 1957–.
KNSK	–	*Kompendium Nauki Społecznej Kościoła,* Kielce 2005.
KO	–	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum", 1965.
KPK	–	*Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983), promulgowany przez Jana Pawła II, wersja łacińska: *Codex Iuris Canonici (CIC).*
KRP	–	Kapituła Rycerstwa Polskiego (grup rekonstrukcyjnych).
KUL	–	Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.

LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium", 1964 (KK).
LND – *La Nuova Diodati.*
LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1–10, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1951–1969. Sonderausgabe 2006, Bd. 7.
MD – Jan Paweł II, List apostolski „Mulieris dignitatem", 1988.
MIDI – Papież Franciszek, motu proprio „Mites Iudex Dominus Iesus", 2015.
MSF – Congregatio Missionariorum a Sacra Familia – Zgromadzenie Księży Misjonarzy Świętej Rodziny.
NASB – *The New American Standard Bible* (1995) Copyright © by the Lockman Foundation [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
NET – *The New English Translation Bible*, Copyright © 1996–2006, Biblical Studies Press [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
NIV – *The New International Version.*
NJB – *New Jerusalem Bible*, Edited by Henry Wansbrough, Copyright © 1985 by Darton Longman & Todd Limited and Doubleday [wersja elektroniczna, BibleWorks 10].
NKB NT – *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament* XX, Częstochowa 2012.
NKWD – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych ZSRR.
NRV – *La Sacra Bibblia Nuova Riveduta*. Copyright © 1994 Geneva Bible Society CH 1211 Ginerva.
OFM – Ordo Fratrum Minorum – Zakon Braci Mniejszych.
OFMConv – franciszkanie konwentualni.
OMI – Oblati Mariae Immaculatae – Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej.
OSB – Ordo Sancti Benedicti – Zakon Świętego Benedykta, benedyktyni.
PFR – Polska Federacja Rycerska [rekonstuktorów].
PG – *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866.
PL – *Patrologiae Cursus Completus, Seria Latina* I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
Proces – *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów, od 1394 do 1521*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.
RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny,* Kraków 1948–.
RE – *Rocznik Elbląski*, Elbląg.
RFIS – Kongregacja ds. Duchowieństwa „Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis" – *Dar powołania do kapłaństwa*, Rzym 2016.
RMis – Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio", *O stałej aktualności posłania misyjnego* (1990).
RP – *Ratio procedendi.*
RT – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991/92.
SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis", Rzym 2007.
SChr – Societas Christi pro Emigrantibus Polonis – Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej – Chrystusowcy.
SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.

SPelp – *Studia Pelplińskie*
SRP – *Scriptores Rerum Prussicarum*, wyd. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke, Leipzig 1863.
SSP – Towarzystwo Świętego Pawła – pauliści.
STB – *Słownik Teologii Biblijnej,* red. Z. León-Dufour, tłum. pol. i opr. bp K. Romaniuk, Poznań 1973.
STD – Sexually Transmitted Diseases.
SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
ThQ – *Theologische Quartalschrift*, Tübingen – Stuttgart 1819–.
TK – *Turystyka Kulturalna*.
TOB – *French Traduction Œcumenique de la Bible.*
TPowsz – *Tygodnik Powszechny,* Kraków 1945–.
UJ CM – Uniwersytet Jagielloński, Collegium Maius, Kraków.
UKSW – Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa.
UR – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio", 1964, zob. DE.
UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.
WEP – *Wielka Encyklopedia Powszechna.*
WSOWL – Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lotniczych, Dęblin.
WWD – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1945–1992 (od 1993 – *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne – WWA*).
ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–.
ZN KUL – *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,* Lublin 1958–.
ZPAP – Związek Polskich Artystów Plastyków.

CONTENTS

Funeral sermon on the death of the late prof. Janusz Hochleitner [Aug. 8, 2018, St. Bartholomew's Church in Pasłęk] – dr Jacek Jezierski - Bishop of the Elblag Diocese 7

HISTORY

Andrzej KOPICZKO: *The Warmia Cathedral Chapter. Outline of history* 11

Wojciech ZAWADZKI: *Quarter of the century of Elbląg Cathedral Chapter in Elbląg against the background of the history of the chapters in the region* 29

Marta KOWALCZYK: *Nicholas of Hohenstein (1350–1420) – confessor to bl. Dorothea of Montau and hospitaler in Gdańsk* 43

Jacek NEUMANN: *The gift of faith and fatherland in the life and activity of God's servant Bogdan Jański* 55

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Mrs Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz and her work for establishment and initial functioning of the congregations of active Missionary Benedictine Sisters in Biała Cerkiew near Kiev (1917)* . . 79

Jan WIŚNIEWSKI: *The influence of the Sztum Decanate priests on the process of consolidation of Polishness and Catholicism in the Powiśle region in 1919–1920* 107

Marek JODKOWSKI: *Research on Ermland clergy in the free prelature of Klaipeda in the years 1926–1939* 119

Tomasz GLINIECKI: *The capture of Elbląg by the Red Army in the orders of the commander of the 2nd Strike Army in January and February 1945* 135

Piotr BIRECKI: *The painted decoration of the Church in Rodowo as an example of new sources of iconographz of protestant art in Ducal Prussia* 155

Elżbieta HUDZIK: *Zdzisław Kulikowski's Stained Glass Window Designs in the Cathedral of Saint Nicolaus in Elbląg* 173

Bartłomiej WYPYCH: *Development of the local reenactments movement and the background of rising of the chapter of Polish Knights* 193

Piotr TOWAREK: *Mass-ofertorium in the past and present* 207

Danuta THIEL-MELERSKA: *Resources of the archives of the Saint Anna parish in Sztum* 227

THEOLOGY

Marek KARCZEWSKI: *Messages to the Seven Churches in Johannes Offenbarung by Johann Gottfried Herder* 261

Roman KRAWCZYK: *The imperative to love one's neighbour in the light of the Bible. Outline of the problem* 277

Zbigniew GROCHOWSKI: *He „Expired" or rather He „Handed Over the Spirit"? The Death of Jesus and the Gift of the Paraclete Presented in John 19:30.* . . . 291

Zdzisław J. KIJAS OFMConv: *The message of Fatima for the Church and the world* 305

José Ramón VILLAR: *The ecumenical dimension of Vatican II* 317

Marek JAGODZIŃSKI: *Encyclical „Redemptoris missio" as the summit of the papal teaching of the missionary activity of the Church* 327

Maksym Adam KOPIEC OFM: *Biblical bases and contemporary aspects of the anthropological crisis* 339

Rafał BINIEK: *Nature as the opposite of grace or nature as creation? Theological concept of nature as the starting point of the natural theology* 361

Paweł RABCZYŃSKI: *Commissioning of the Twelve in the foundation of the Church* 377

Tomasz WASILEWSKI SSP: *Assessment of the contraceptives from the perspective of the sacramental dimension of the Eucharist* 391

Wojciech NECEL SChr: *Polish emigration and the structures of polish-speaking pastoral care* 407

Grzegorz PUCHALSKI: *Stages of priestly formation according to the new Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis in the context of formation in major seminaries in Poland* 417

Dariusz POLAK: *Biblical testimonies about the call to holiness in the Exhortation of Pope Francis „Gaudete et exsultate"* 431

Piotr FIAŁEK: *The Pre-judicial Inquiry in the Canon Process on the Nullity of Marriage* 449

PHILOSOPHY

Andrzej SYLWESTRZAK: *St. Augustine's Philosophy of Peace* 471

Stefan EWERTOWSKI: *Experience of loneliness as an archetype for „Eternal Expulsion"* 485

Józef KOŻUCHOWSKI: *The classical conception of happiness: Robert Spaeman-n's perspective* 505

Feliks TOMASZEWSKI: *Theology and Literature. John Paul II and Gustaw Herling-Grudziński* 523

Piotr WOLNIKOWSKI: *20th Century vistula mysticism and its characteristic* 543

Raffaele CAROCCIA: *Stare decisis rule between predictability of jurisdictional choices and freedom of establishment* 567

Alina RYNIO: *Teacher as a role model in the moral education* 585

STUFFS AND REVIEWS

Ks. Marek Tatar, *Elementy duchowości ekumenicznej. The Elements of Ecumenical Spirituality*, Wydawnictwo „Bernardinum" Sp. z o.o., Pelplin 2018, ss. 265 – review by: Eugeniusz SAKOWICZ 599

T. Oracki, S*tudenci z Prus Krzyżackich, Książęcych i Warmii na Uniwersytecie Krakowskim od XIV do XVIII wieku (Diecezje: pomezańska, sambijska i warmińska),* Gdańsk 2018, ss. 295 (seria wydawnicza Scientia et Veritas nr 6) – review by: Wojciech ZAWADZKI. 605

M. Kowalczyk, *Bł. Dorota z Mątów,* Wydawnictwo Flos Carmeli, Poznań 2018, ss. 299 (seria wydawnicza Matki Kościoła). – review by: Wojciech ZAWADZKI 609

Jenni Kuuliala, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Monthau (1404–1406)*, w: *Lived Religion and Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, ed. S. Katajala-Peltomaa and R.M. Toivo, Studies in Medieval and Reformation Traditions vol. 206, Brill, Leiden – Boston 2017, s. 46–74 – review by: Marek KARCZEWSKI. 613

Łukasz Garbacki, *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Bernardinum, Pelplin 2018, ss. 250 – review by: Marek KARCZEWSKI 617

Dieter Henrich, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin* (*Byt albo Nicość. Rozważania wokół S. Becketta i Hölderlina*), C.H. Beck, München 2016, ss. 491 – review by: Józef KOŻUCHOWSKI 621

Dieter Birnbacher, *Tod*, Series: Grundthemen Philosophie [Śmierć. Seria: Podstawowe tematy filozofii], de Gruyter, Berlin /Boston 2017, ss. 186 – review by: Józef KOŻUCHOWSKI 625

Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja. Struktury. Ludzie, red. W. Zawadzki, Elbląg 2018, ss. 399 – review by: Paweł RABCZYŃSKI 629

Report on the scientific conference. *Stranger. Differentt. This same in psychotherapy* – Zbigniew KULESZ 633

XII. Interuniversity Scientific Conference „Inspirations of John Paul II for the present" [Elbląg, Dec. 4, 2017] – Piotr TOWAREK 641

XIII. Interuniversity Scientific Conference „Inspirations of John Paul II for the present" [Elbląg, May 10, 2018] – Piotr TOWAREK 643

Dorotan's Symposium [1994–2018] – Piotr TOWAREK 645

Inauguration of the academic year at the Major Seminary in Elbląg [October 17, 2018] – Piotr TOWAREK 647

List of abbreviations 649

Contents 653

Inhaltsverzeichnis 657

Spis treści 661

INHALTSVERZEICHNIS

Predigt zur Beerdigung des verstorbenen Prof. Janusz Hochleitner [der 8. August 2018, St.-Bartholomäus-Kirche in Preußisch Holland] – gehalten vom Bischof der Diözese Elbing Jacek Jezierski 7

GESCHICHTE

Andrzej KOPICZKO: *Ermländisches Domkapitel. Überblick über die Geschichte* 11

Wojciech ZAWADZKI: *Ein Vierteljahrhundert von Tätigkeit des Elbinger Domkapitels vor dem Hintergrund der Geschichte von lokalen Kapiteln* 29

Marta KOWALCZYK: *Nikolaus von Hohenstein (1350–1420) – Beichtvater St. Dorothea von Montau und Spittler in Danzig* 43

Jacek NEUMANN: *Gabe des Glaubens und des Vaterlandes in Leben und Tätigkeit des Diener Gottes Bogdan Jański* 55

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz und ihre Verdienste um Entstehung und anfängliche Tätigkeit der Ordensgemeinschaft von Missionsbenediktinerinnen in Bila Zerkwa bei Kiew* 79

Jan WIŚNIEWSKI: *Der Einfluss von Priestern des Stuhmer Dekanats auf den Prozess der Festigung von Polentum und Katholizismus auf dem Gebiet der Unteren Weichsel in den Jahren 1919-1920* 107

Marek JODKOWSKI: *Aus der Forsuchung über die ermländische Geistlichkeit in der freien Prälatur Memel in den Jahren 1926–1939* 119

Tomasz GLINIECKI: *Die Einnahme von Elbing durch die Rote Armee laut Befehlen des Oberbefehlshabers der 2. Stoßarmee von Januar und Februar 1945* . . 135

Piotr BIRECKI: *Die malerische Ausschmückung der Kirche in Rodau als Beispiel für neue ikonographische Quellen der lutherischen Kunst im Herzogtum Preussen* 155

Elżbieta HUDZIK: *Glasmalerei von Zdzisław Kulikowski in der St. Nikolaus-Kathedrale in Elbing* 173

Bartłomiej WYPYCH: *Die Entwicklung der inländischen Rekonstruktionsbewegung und die Kulissen der Entstehung des Polnischen Ritterschaftsstifts* 193

Piotr TOWAREK: *Messe-Offertorium früher und heute* 207

Danuta THIEL-MELERSKA: *Archivbestände der St. Annen-Pfarrgemeinde in Stuhm* 227

THEOLOGIE

Marek KARCZEWSKI: *Die Sendschreiben an die sieben Gemeinden in „Johannes Offenbarung" von Johann Gottfried Herder* 261

Roman KRAWCZYK: *Das Gebot der Nächstenliebe im Lichte der Bibel. Abriss der Problematik* 277

Zbigniew GROCHOWSKI: *„Er gab den Geist auf" oder vielmehr „er gab den Geist über"? der Tod Jesu und die Gabe von dem Paraklet vorgestellt im Joh 19,30* ... 291

Zdzisław J. KIJAS OFMConv: *Die Botschaft von Fatima für die Kirche und die Welt* 305

José Ramón VILLAR: *Die ökumenische Dimension des zweiten Vatikanischen Konzils* 317

Marek JAGODZIŃSKI: *Die Enzyklika „Redemptoris missio" als Gipfel der päpstlichen Lehre über die Missionstätigkeit der Kirche* 327

Maksym Adam KOPIEC OFM: *Biblische Grundlagen und zeitgenössische Aspekte der anthropologischen Krise* 339

Rafał BINIEK: *Natur als Gegensatz zur Gnade oder Natur als Schöpfung? Der theologische Naturbegriff als Ausgangspunkt für die natürliche Theologie* ... 361

Paweł RABCZYŃSKI: *Die Berufung von Zwölf Aposteln in Bezug auf die Kirchengründung* 377

Tomasz WASILEWSKI SSP: *Die Beurteilung der Empfängnisverhütung aus der Perspektive der sakramentalen Dimensionen der Eucharistie* 391

Wojciech NECEL SChr: *Strukturen, die der polnischen Migrantenseelsorge entsprechen* 407

Grzegorz PUCHALSKI: *Ausbildungsphasen der Grundausbildung im neuen Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis im Kontext der Grundausbildung in den Priesterseminaren in Polen* 417

Dariusz POLAK: *Biblische Zeugnisse über die Berufung zur Heiligkeit in der Exhortation „Gaudete et exsultate" von Papst Franziskus* 431

Piotr FIAŁEK: *Voruntersuchung im kanonischen Prozess wegen Nichtigkeit der Ehe* 449

PHILOSOPHIE

Andrzej SYLWESTRZAK: *St. Augustinus' Philosophie des Friedens* 471

Stefan EWERTOWSKI: *Erfahrung der Einsamkeit als Archetyp der „ewigen Ausgrenzung"* 485

Józef KOŻUCHOWSKI: *Das klassische Konzept des Glücks von Robert Spaemann* 505

Feliks TOMASZEWSKI: *Theology and Literature. John Paul II and Gustaw Herling-Grudziński* 523

Piotr Wolnikowski: *Die Mystik des Weichsellandes im 20. Jahrhundert und ihre Eigenschaften* 543

Raffaele CAROCCIA: *Das Prinzip „stare decisis": zwischen der Vorhersehbarkeit von Rechtswahlen und der Freiheit des Unternehmertums* 567

Alina RYNIO: *Lehrer als Vorbild in der moralischen Erziehung* 585

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Ks. Marek Tatar, *Elementy duchowości ekumenicznej. The Elements of Ecumenical Spirituality*, Verlag „Bernardinum" GmbH., Pelplin 2018, ss. 265 – Rezension von Eugeniusz Sakowicz 599

T. Oracki, *Studenci z Prus Krzyżackich, Książęcych i Warmii na Uniwersytecie Krakowskim od XIV do XVIII wieku (Diecezje: pomezańska, sambijska i warmińska)*, Gdańsk 2018, SS. 295 (Verlagsserie Scientia et Veritas nr 6) – Rezension von Wojciech ZAWADZKI 605

M. Kowalczyk, *Bł. Dorota z Mątów,* Verlag Flos Carmeli, Posen 2018, SS. 299 (Verlagsreihe: Mutter der Kirche) – Rezension von Wojciech ZAWADZKI ... 609

Jenni Kuuliala, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Monthau (1404–1406)*, w: *Lived Religion and Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, ed. S. Katajala-Peltomaa and R.M. Toivo, Studies in Medieval and Reformation Traditions vol. 206, Brill, Leiden – Boston 2017, S. 46–74 – Rezension von Marek KARCZEWSKI 613

Łukasz Garbacki, *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Bernardinum, Pelplin 2018, SS. 250 – Rezension von Marek KARCZEWSKI. 617

Dieter Henrich, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin* (*Byt albo Nicość. Rozważania wokół S. Becketta i Hölderlina*), C.H. Beck, München 2016, SS. 491 – Rezension von Józef KOŻUCHOWSKI 621

Dieter Birnbacher, *Tod*, Serie: Grundthemen Philosophie [Tod. Reihe: Grundthemen der Philosophie], de Gruyter, Berlin / Boston 2017, SS. 186 – Rezension von Józef KOŻUCHOWSKI 625

Silbernes Jubiläum der Diözese Elbing. Tradition. Strukturen. Menschen, Red. W. Zawadzki, Elbing 2018, SS. 399 – Rezension von Paweł RABCZYŃSKI . . . 629

Bericht zur Konferenz: Ein Fremder. *Ein Anderer. Ein Gleicher in der Psychotherapie* – Zbigniew KULESZ 633

XII. Zwischenuniversitäre Wissenschaftliche Konferenz „Inspirationen von Johannes Paul II. für die Gegenwart" [Elbing, 4. Dezember 2017] – Piotr TOWAREK . . 641

XIII. Zwischenuniversitäre Wissenschaftliche Konferenz „Inspirationen von Johannes Paul II. für die Gegenwart" [Elbing, 10. Mai 2018] – Piotr TOWAREK 643

Dorothea-von-Montau-Symposien [1994-2018] – Piotr TOWAREK 645

Einweihung des akademischen Jahres am Großen Seminar in Elbląg [17. Oktober 2018] – Piotr TOWAREK 647

Abkürurzungsverzeichnis 649

Contents 653

Inhaltsverzeichnis 657

Spis treści 661

SPIS TREŚCI

Kazanie podczas pogrzebu śp. prof. Janusza Hochleitnera (8 sierpnia 2018, kościół św. Bartłomieja w Pasłęku) – bp Jacek JEZIERSKI 7

HISTORIA

Ks. Andrzej KOPICZKO: *Warmińska Kapituła Katedralna. Zarys dziejów* 11

Ks. Wojciech ZAWADZKI: *Ćwierćwiecze Kapituły Katedralnej Elbląskiej na tle dziejów kapituł w regionie* 29

Marta KOWALCZYK: *Mikołaj z Pszczółek (1350–1420) – spowiednik bł. Doroty z Mątów i gdański szpitalnik* 43

Ks. Jacek NEUMANN: *Dar wiary i Ojczyzny w życiu i działalności Sługi Bożego Bogdana Jańskiego* 55

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Pani Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz i jej zasługi dla powstania oraz początkowego funkcjonowania zgromadzenia Sióstr Benedyktynek czynnych1 w Białej Cerkwi koło Kijowa* 79

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: *Wpływ księży dekanatu sztumskiego na proces utrwalania polskości i katolicyzmu na terenie Powiśla w latach 1919–1920* 107

Ks. Marek JODKOWSKI: *Z badań nad duchowieństwem warmińskim w udzielnej prałaturze kłajpedzkiej w latach 1926–1939* 119

Tomasz GLINIECKI: *Zdobycie Elbląga przez Armię Czerwoną w rozkazach dowódcy 2 Armii Uderzeniowej ze stycznia i lutego 1945 roku* 135

Piotr BIRECKI: *Dekoracja malarska kościoła w Rodowie jako przykład nowych źródeł ikonografii sztuki luterańskiej w Prusach Książęcych* 155

Elżbieta HUDZIK: *Witraże projektu Zdzisława Kulikowskiego w katedrze św. Mikołaja w Elblągu* 173

Bartłomiej WYPYCH: *Rozwój rodzimego ruchu rekonstruktorskiego a kulisy powstania Kapituły Rycerstwa Polskiego* 193

Ks. Piotr TOWAREK: *Ofertorium mszalne dawniej i dziś* 207

Danuta THIEL-MELERSKA: *Zasoby archiwum parafii św. Anny w Sztumie* 227

TEOLOGIA

Fr. Marek KARCZEWSKI: *Messages to the Seven Churches in Johannes Offenbarung by Johann Gottfried Herder* 261
Ks. Roman KRAWCZYK: *Nakaz miłości bliźniego w świetle Biblii, Zarys problematyki* 277
Ks. Zbigniew GROCHOWSKI: *„Spirò" o piuttosto „consegnò lo Spirito"? La morte di Gesù e il dono del Paràclito presentati in Gv 19,30* 291
O. Zdzisław J. KIJAS OFMConv: *Przesłanie Fatimy dla Kościoła i świata* 305
Fr. José Ramón VILLAR: *The ecumenical dimension of Vatican II* 317
Ks. Marek JAGODZIŃSKI: *Encyklika „Redemptoris Missio" jako szczyt papieskiego nauczania o działalności misyjnej kościoła* 327
O. Maksym Adam KOPIEC OFM: *Podstawy biblijne i współczesne aspekty kryzysu antropologicznego* 339
Ks. Rafał BINIEK: *Natur als Gegensatz zur Gnade oder Natur als Schöpfung? Der theologische Naturbegriff als Ausgangspunkt für die natürliche Theologie* . . . 361
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: *Ustanowienie Dwunastu w dziele fundacji Kościoła* . . 377
Ks. Tomasz WASILEWSKI SSP: *Ocena antykoncepcji w perspektywie sakramentalnego wymiaru Eucharystii* 391
Ks. Wojciech NECEL SChr: *Struktury właściwe polskiemu duszpasterstwu emigracyjnemu* 407
Ks. Grzegorz PUCHALSKI: *Etapy formacji początkowej według nowego Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis w kontekście formacji w wyższych seminariach duchownych w Polsce* 417
Ks. Dariusz POLAK: *Biblijne świadectwa o powołaniu do świętości w adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Gaudete et exsultate"* 431
Ks. Piotr FIAŁEK: *Badanie przedprocesowe w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa* 449

FILOZOFIA

Andrzej SYLWESTRZAK: *Filozofia pokoju św. Augustyna* 471
Fr. Stefan EWERTOWSKI: *Experience of loneliness as an archetype for „Eternal Expulsion"* 485
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: *Klasyczna koncepcja szczęścia: ujęcie Roberta Spaemanna* 505
Feliks TOMASZEWSKI: *Teologia a literatura. Jan Paweł II a Gustaw Herling-Grudziński* 523
Ks. Piotr WOLNIKOWSKI: *Mistyka nadwiślańska XX wieku i jej cechy charakterystyczne* 543
Raffaele CAROCCIA: *L'istituto della vincolatività del precedente tra prevedibilità delle scelte giurisdizionali e libertà di stabilimento* 567
Alina RYNIO: *Nauczyciel jako wzór osobowy w wychowaniu moralnym* 585

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Ks. Marek Tatar, *Elementy duchowości ekumenicznej. The Elements of Ecumenical Spirituality*, Wydawnictwo „Bernardinum" Sp. z o.o., Pelplin 2018, ss. 265. – recenzja Eugeniusz SAKOWICZ 599

T. Oracki, S*tudenci z Prus Krzyżackich, Książęcych i Warmii na Uniwersytecie Krakowskim od XIV do XVIII wieku (Diecezje: pomezańska, sambijska i warmińska),* Gdańsk 2018, ss. 295 (seria wydawnicza Scientia et Veritas nr 6) – recenzja ks. Wojciech ZAWADZKI 605

M. Kowalczyk, *Bł. Dorota z Mątów,* Wydawnictwo Flos Carmeli, Poznań 2018, ss. 299 (seria wydawnicza Matki Kościoła) – recenzja ks. Wojciech ZAWADZKI 609

Jenni Kuuliala, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Monthau (1404–1406)*, w: *Lived Religion and Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, ed. S. Katajala- -Peltomaa and R.M. Toivo, Studies in Medieval and Reformation Traditions vol. 206, Brill, Leiden – Boston 2017, s. 46–74 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI 613

Łukasz Garbacki, *Reinterpretacja Księgi Jeremiasza w Apokalipsie św. Jana*, Bernardinum, Pelplin 2018, ss. 250 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI 617

Dieter Henrich, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin* (*Byt albo Nicość. Rozważania wokół S. Becketta i Hölderlina*), C.H. Beck, München 2016, ss. 491 recenzja ks. Józef KOŻUCHOWSKI 621

Dieter Birnbacher, *Tod*, Series: Grundthemen Philosophie [Śmierć. Seria: Podstawowe tematy filozofii], de Gruyter, Berlin /Boston 2017, ss. 186 – recenzja ks. Józef KOŻUCHOWSKI 625

Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja. Struktury. Ludzie, red. W. Zawadzki, Elbląg 2018, ss. 399 – recenzja ks. Paweł RABCZYŃSKI 629

Sprawozdanie z konferencji naukowej: *Obcy. Inny. Taki sam w psychoterapii* – ks. Zbigniew KULESZ 633

XII. Międzyuczelniana Konferencja Naukowa „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności" [Elbląg, 4 grudnia 2017] – ks. Piotr TOWAREK 641

XIII. Międzyuczelniana Konferencja Naukowa „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności" [Elbląg, 10 maja 2018] – ks. Piotr TOWAREK 643

Sympozja Dorotańskie (1994–2018) – ks. Piotr TOWAREK 645

Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu [17 października 2018] – ks. Piotr TOWAREK 647

Wykaz skrótów 649

Contents 653

Inhaltsverzeichnis 657

Fotoskład i druk:
Nakład 300 egz.
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24
tel./fax +48/89 542 03 39, 542 87 66
e-mail: studio@sql.com.pl; www.ksiegarnia.sql.com.pl