

STUDIA
ELBLĄSKIE
TOM XX – ELBLĄG 2019

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 Długocki [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]
Prof. AEH dr hab. Dariusz Makiła [AEH Warszawa]
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. Mieczysław Płopa [WSFiZ Warszawa, EUHE Elbląg]
Dk. prof. dr hab. Waldemar Rozyński [UMK Toruń]
Dr hab. Alina Rynio [KUL Lublin]
Prof. dr hab. Krystyna Stasiewicz [UWM Olsztyn]
O. dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv. [Pontificia Università Antonianum, Rzym – Włochy]
Ks. Prof. dr hab. Mariusz Szram [KUL Lublin]
Dr Jerzy Tofiluk [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. prof. UWM dr hab. Marek Żmudziński [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 XX

- Prof. dr hab. Mariusz BIAŁECKI - ASP Gdańsk
Dr hab. Beata BILICKA - UMK Toruń
Dr hab. Wojciech GAJEWSKI - prof. UG Gdańsk
Ks. prof. José Jaime Brosel GAVILA - Valencia [España]
Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech GUZEWICZ - UWM Olsztyn
O. prof. zw. dr hab. Ryszard HAJDUK CSsR - UWM Olsztyn
Ks. dr hab. Karol JASIŃSKI - UWM Olsztyn
Doc. ThDr. Ján JENČO, PhD. - KU Ružomberk [Slovakia]
Bp dr Jacek JEZIERSKI - Elbląg
Ks. dr Marek JODKOWSKI - UWM Olsztyn
O. dr hab. Antoni JUCEWICZ SVD – UWM Olsztyn
Doc. ThDr. Vladimír JUHÁS, PhD. - KU Ružomberk [Slovakia]
Ks. dr hab. Krystian KAŁUŻA - prof. UO Opole
Ks. dr Zbigniew KUŁESZ – UWM Olsztyn
O. dr hab. Zdzisław KUPISIŃSKI SVD - prof. KUL Lublin
Ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław LEC – US Szczecin
Prof. ThDr. PhDr. Štefan LENCÍŠ, PhD - KU Ružomberk [Slovakia]
Bp dr hab. Mariusz LESZCZYŃSKI - Zamość
Doc. ThDr. Radoslav LOJAN, PhD. - KU Ružomberk [Slovakia]
Ks. dr hab. Jacenty MASTEJ - prof. KUL Lublin
O. dr Adam MICHAŁEK SVD - MSD Pięczęno
Ks. dr Marcin NABOŻNY – KUL Lublin
Dr hab. Andrzej NIEWIŃSKI - KUL Lublin
O. dr hab. Andrzej PIETRZAK SVD - prof. KUL Lublin
Dr hab. Karol POLEJOWSKI – prof. Ateneum SW Gdańsk
O. prof. dr Marek RACZKIEWICZ – Universidad Pontificia Comillas, Madrid [España]
Ks. prof. ThDr. Gabriel RAGAN, PhD. - KU Ružomberk [Slovakia]
O. prof. Alfredo SIMON OSB - UESD Madrid [España]
Ks. prof. zw. dr hab. Janusz SZULIST - UMK Toruń
Ks. dr hab. Piotr WISNIEWSKI - prof. KUL Lublin
Ks. dr hab. Marcin WYSOCKI - prof. KUL Lublin
Ks. prof. zw. dr hab. Dariusz ZAGÓRSKI - UMK Toruń

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XX – ELBLĄG 2019

Studia Elbląskie

Zespół redakcyjny:

ks. dr Piotr TOWAREK – redaktor naczelny
ks. dr hab. Paweł RABCZYŃSKI
ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI
ks. dr Marcin PINKIEWICZ – sekretarz

Redaktorzy tematyczni:

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

Redaktorzy językowi:

język angielski: Michael GANNON [native speaker, Irlandia, Elbląg]
język niemiecki: Heino WEYLAND [native speaker, Niemcy, Barsel]
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. 751/2019

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 bp. Jacka Jezierskiego:

Anna CIEŚLAK [Olsztyn]

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



Księdzu Biskupowi Jackowi Jezierskiemu
Biskupowi Elbląskiemu
w 70. rocznicę urodzin, 45. rocznicę kapłaństwa
i 25. rocznicę biskupstwa

HISTORIA

NAJSTARSZA ORGANIZACJA PARAFIALNA NA ŻUŁAWACH WIELKICH (DO POŁOWY XV W.)

Słowa kluczowe: organizacja parafialna, sieć parafialna, Żuławy Wielkie, duchowieństwo parafialne, zakon krzyżacki

Keywords: parish system, parish network, Żuławy Wielkie, parish clergy, the Teutonic Order

Schlüsselwörter: Pfarrgemeinde, Gemeindeorganisation, Pfarrverband, Große Marienburger Werder, Klerus in der Pfarrgemeinde, Deutscher Orden

W pojęciu „organizacja parafialna” zawiera się szereg zagadnień: podstawy prawne i materialne instytucji parafii, sieć parafialna, kler parafialny, szkolnictwo parafialne, szpitalnictwo, udział wiernych w kierowaniu parafią i w życiu parafii (instytucja wityrków, bractwa, patroni), świątynie farne i filialne (architektura, wyposażenie, wezwania)¹.

Studia nad wiejską organizacją parafialną w Prusach krzyżackich napotykają pewne ograniczenia. Wynikają one nie tylko z niedostatków źródłowych, co utrudnia w miarę pełne przedstawienie każdego z zagadnień wchodzących w skład pojęcia „organizacja parafialna”, ale też z faktu, że w badaniach nad tą problematyką koncentrowano się przede wszystkim na powstaniu i rozwoju sieci parafialnej². Jest również rze-

* Prof. zw. dr hab. Wiesław Długokęcki – historyk, specjalista w zakresie historii Prus, zakonu krzyżackiego oraz miast średniowiecznych; kierownik Zakładu Historii Powszechnej oraz dziekan Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego.

¹ Zob. E. Wiśniowski, *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004, s. 9–12.

² G. Mortensen, *Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreussen*, w: *Historisch-geographisches Atlas des Preussenlandes*, Lief. 3, Wiesbaden 1973, s. 1–30 i mapa; M. Biskup, *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach Krzyżackich w XIV i XV wieku*, w: tenże, *Opera minora. Studia z dziejów zakonu krzyżackiego, Prus, Polski i krajów nadbałtyckich*, Toruń 2002, s. 151–172, i mapa po s. 160; tenże, *Parafie w państwie krzyżackim*, w: *Zakon krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, pod red. R. Czai i A. Radziwińskiego, Toruń 2013, s. 129–149. Zob. też S.A. Olczyk FMA, *Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525*, Lublin 1961; W. Rozynkowski, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w diecezji chełmińskiej w czasach panowania zakonu krzyżackiego*, Toruń 2000.

czą oczywistą, że znacznie wszechstronniej zagadnienie organizacji parafialnej zostało opracowane dla parafii miejskich, szczególnie w tzw. wielkich miastach pruskich³.

Przełomem w kształtowaniu się organizacji parafialnej w Prusach właściwych był rozwój kolonizacji wiejskiej po 1280 r., bowiem równoległe z zakładaniem nowych wsi i przekształcaniem już istniejących, budowano organizację parafialną. Na Żuławach Wielkich, które należały do stołecznego komturstwa malborskiego, kościelnie zaś do diecezji pomezkańskiej⁴, rozpoczęła się ona około 1315 roku i trwała do połowy XIV w. W końcu XIV w. wzmiankowano 57 wsi czynszowych i zagrodniczych⁵. Parafie tworzył i uposażał Zakon, zachowując nad nimi patronat, to znaczy prawo prezentowania biskupowi kandydata na proboszcza⁶.

Podstawowym źródłem informacji o najstarszej wielkożuławskiej organizacji parafialnej są przywileje lokacyjne dla wsi, wystawiane przez wielkich mistrzów, niekiedy zaś wielkich komturów zakonu krzyżackiego. Zachowało się 48 takich przywilejów w formie kopii w języku staroniemieckim, sporządzonych w 1405 r. Zostało one prawie wszystkie opublikowane w kodeksie dyplomatycznym pruskim⁷.

Standardowe informacje zawarte w przywilejach odnosiły się do uposażenia kościoła w ziemię, wysokości mesznego, jak też niekiedy terminu jego płatności czy przynależności parafialnej, jeśli przywilej nie dotyczył wsi kościelnej.

Z dokumentów lokacyjnych wynika, że z reguły uposażano parafię 4 łanami ziemi (= około 67 ha), co być może równało się powierzchni dwóch gospodarstw chłopskich. Tylko wyjątkowo nadanie było większe (6 łanów w Lichnowach) lub mniejsze (3 łany – Bronowo, a nawet 2 łany – Tuja, Szawałd)⁸. Nie widać wyraźnego związku, między arealem wsi a uposażeniem ziemskim parafii. W Tuji wynosił on 61 łanów, w Bronowie 54 łany, w Szawałdzie zaś 40 łanów⁹.

³ Zob. A. Radziwiński, *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo-wierni*, Malbork 2006, s. 45–52; *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego od XIII do XVI w.*, pod red. R. Biskupa i A. Radziwińskiego, Toruń 2015.

⁴ A. Sielmann, *Die Verwaltung des Haupthausen Marienburg in der Zeit um 1400. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Ordens in Preussen*, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins*, 61, 1921, s. 6–9; Ks. J. Wiśniewski, *Kościoty i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821 (1992)*, cz. I–II, Elbląg 1999, s. 40–42.

⁵ O przebiegu kolonizacji zob. K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens im östlichen Preussens bis zum Jahre 1410*, Königsberg Pr. 1934, s. 41–44. Wsie czynszowe i zagrodnicze (bez Tralewa) wymienia księga czynszów; *Das Zinsbuch des Hauses Marienburg*, hg. v. W. Ziesemer, Marienburg 1910, s. 21–35 (cyt. ZHM).

⁶ W. von Brünneck, *Zur Geschichte des Kirchenpatronats in Ost- und Westpreussen*, Berlin 1902; M. Arszyński, *Stosunki między zakonem krzyżackim a społeczeństwem w świetle rozważań nad organizacją budowy kościołów parafialnych w Prusach*, w: *Zakon krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach*, pod red. Z. H. Nowaka, Toruń 1995, s. 168–169.

⁷ *Preussisches Urkundenbuch*, Bd. I–VI, hrsg. v. [R.] Philippi, [C.P.] Woelky, A. Seraphim, M. Hein, E. Maschke, H. Koepfen, K. Conrad, Königsberg Pr. – Marburg/Lahn 1882–2000 (cyt. PUB); E. J. Dormann, *Geschichte des Kreises Marienburg, Teil II, Regesten und Urkunden*, Danzig 1862.

⁸ PUB II, nr 316; tamże, III, 2, nr 734; tamże, V, nr 31, 418.

⁹ Por. H. Steffen, *Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit im Deutschordensstaate*, ZGAE, 23, 1927, s. 5–9, 15–19. Zob. też H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg 13.–16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1968, s. 49–51, która przyjmuje 4 łany za normę dla parafii wiejskich.

Ponadto gburzy płacili proboszczowi meszne (tace). Jego wysokość to z reguły ½ miarki żyta i ½ miarki jęczmienia lub owsa z jednego łana. Świadczeniem tym obciążone były nie tylko grunty chłopskie, ale też sołeckie¹⁰.

Powierzchnię wsi ustalaną w przywilejach lokacyjnych traktowano w zdecydowanej większości przypadków jako przybliżoną. Świadczą o tym klauzule zastrzegające możliwość przeprowadzenia ponownego pomiaru gruntów wsi, i zależnie od wyniku, zwiększenia lub zmniejszenia czynszu.

W księdze czynszów około 20 razy w wyniku ponownego pomiaru gruntów wykazywano tzw. nadmiar (*obirmose, Übermaß*) lub dodatkowy areal ziemi czy lasu, nadany przez Zakon. Czynsz z tych gruntów płacony był wspólnie przez gminę¹¹.

Z dwóch przywilejów wynika, że do ich użytkowania miał prawo także proboszcz. W wznowionym w 1350 r. przywileju dla Lasowic znalazło się postanowienie, że od 25 łanów (bez 8 mórg), które gburzy otrzymali dodatkowo od zakonu (najpewniej w wyniku nowego pomiaru), nie potrzebują nic dawać proboszczowi dopóki razem je użytkują. Jeśli jednak grunty te zostaną podzielone między ludzi, to zobowiązani są oni świadczyć proboszczowi, jak z pozostałych gruntów¹². Wynikałoby z tego, że wspólna własność nie była obciążona świadczeniem mesznego.

Gdy w 1383 r. wieś Mątowy Wielkie otrzymała dodatkowo 10 łanów za czynsz w wysokości 9 grzywien, zastrzeżono, że jeżeli proboszcz lub jakiś gbur nie będzie uiszczał swojej części czynszu, to nie powinien z tego gruntu czerpać żadnych korzyści¹³.

Zgodnie z systemem trójpolowym, który wprowadziła kolonizacja na prawie niemieckim, ziemia kościelna, tak jak role gospodarzy, znajdowała się w każdym z trzech pól, na które podzielone były grunty wsi, i podlegała przymusowi niwomemu (polnemu). Proboszcz mógł prowadzić działalność gospodarczą na własną rękę¹⁴ lub też oddać ją w ręce rządcy (dwornika). Tak było w Gnojewie (1401) czy

¹⁰ PUB II, nr 407: *Und was der huben sey, die czu dem dorffe gehoren, die sollen von eyner ighlichen huben einen 49–51 halben scheffil kornes und einen halben gerste alle jor ... czu messekorne geben* (Stara Kościelnica, 1323 r.); H. Steffen, op. cit., s. 48–52.

¹¹ ZHM, s. 21nn.

¹² PUB IV nr 540: *z 25 łanów bez 8 mórg, die wir yn von neuens vorlegen haben, bedorffin sie dem pferrer nicht geben, die weile das sie sy under yn haben. Wurden sie abir lute besundern dorof sezen, die sollen denne dem pferrer dovon thun, als man von den andern tut.*

¹³ Geheimes Staatsarchiv, Preussischer Kulturbesitz, Berlin Dahlem, XX H.A., Staatsarchiv Königsberg (cyt. GStAPK), Ordensfoliant (cyt. OF) 93, k. 106–107; E.J. Dormann, op. cit., s. 30–31. Zob. H. Steffen, op. cit. s. 42: pleban ze wsi Mokre (koło Grudziądza) razem z innymi mieszkańcami płaci czynsz za „nadmiar” w bagnie, co potwierdza na przywileju dla wsi (1324).

¹⁴ Wskazywałyby na to wzmianki, w których podmiotem transakcji gospodarczej jest bezpośrednio proboszcz; zob. *Das Marienburger Konventsbuch der Jahre 1399–1412*, hg. v. W. Ziesemer, Danzig 1913 (cyt. MKB), s. 59 (1401): *der pfarrer czu Petirshayn dedit 2 m. ane 2 schill.* (Neuschuld); tamże, s. 88 (1402): *der pfarrer von Petirshayn dedit 10,5 sc.*; tamże, s. 178 (1406): *Petirshayn der pfarrer tenetur 100 miarek owsa*; tamże, s. 197 (1407): *der pfarrer von Berenwalde dedit 3 fird.*; tamże, s. 288 (1412): 5,5 grz. zapłacono proboszczowi z Lasowic za klacz. Proboszcz lichnowski Arnold ofiarował cystersom pelplińskim 4 konie; *Liber mortuorum monasterii Pelpliensis ordinis Cisterciensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Warszawa 1961, s. 65 (wpis do 1402 r.).

Jezierniku (1407)¹⁵. Instytucja dworników była rozpowszechniona w Prusach Krzyżackich. Ich wynagrodzenie to 1/5, 1/3 lub 1/2 dochodu zarządzanego majątku, przy czym wnosili oni także określony wkład. Herder – dwornik proboszcza z Gnojewa, mógł być tożsamy ze wzmiankowanym w 1409 r. Harderem z Gnojewa, przysiężnym wałowym z Żuław Wielkich¹⁶.

W przywilejach dla wsi wielkożuławskich Zakon nadawał mieszkańcom prawo do rybołówstwa małymi narzędziami na potrzeby własnego stołu, czy też zbierania chrustu na opał. Jednak w żadnym z nich nie wymieniono wprost proboszcza jako osoby uprawnionej. Nie ulega jednak wątpliwości, że korzystali z tych uprawnień na równi z innymi, skoro w przywileju dla Lubieszewa (1341) „ze szczególnej łaski” pozwolono łowić ryby proboszczowi i sołtysowi wzięcierzami i workami na własne potrzeby, wyłączając pozostałych mieszkańców wsi¹⁷.

Meszne oddawane przez chłopów plebanom należy odróżnić od dziesięciny. W 1251 r. kardynał Wilhelm z Modeny wyjaśnił, że zakon krzyżacki ma prawo do dziesięciny w przyznanej mu części Prus. Jednak Krzyżacy pobierali ją jedynie od wsi pruskich. Natomiast we wsiach na prawie chełmińskim w to miejsce wprowadzili daninę płużną, świadczenie w zbożu w wysokości miarki pszenicy i miarki żyta od pługa¹⁸.

W 1343 r. Zakon zobowiązał mieszkańców Żuław do uiszczania z każdego łana 1/2 miarki pszenicy i 1/2 miarki żyta jako daninę płużną według zwyczaju prawa chełmińskiego. Natomiast każdy sołtys z każdego pługa powinien oddać po dwie miarki pszenicy i żyta według prawa chełmińskiego¹⁹. Wynikałoby z tego, że powierzchnia pługa wynosiła 4 łany. Nie jest jednak wykluczone, że przez pług rozumiano gospodarstwo sołeckie w całości²⁰. W końcu XIV w. daninę płużną uiszczano już nie w naturaliach, ale w pieniądzu – z każdego łana chłopskiego 2 skojce²¹.

Obok pełnorolnych chłopów, zwanych na Żuławach *gburami* (od niem. *Nachbarn*, środkowoniem. *nākebūr*), mieszkali tu także zagrodnicy: albo w odrębnych

¹⁵ MKB, s. 57: *Gnoyow. Herder des pfarrers hovemans*; tamże, s. 197: *der pfarrer und syn hoveman dederunt Im 2 sc. czins* (Neuschuld).

¹⁶ W. Długokęcki, *Związek wałowy i przysiężni wałowi na Żuławach Wielkich w XIV- pierwszej połowie XV wieku*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. VII, pod red. S.K. Kuczyńskiego, Warszawa 1996, s. 233. O dwornikach zob. B. Geremek, *Ze studiów nad stosunkami gospodarczymi między miastem a wsią w Prusach Krzyżackich w I połowie XV w.*, *Przegląd Historyczny*, 47, 1956, z. 1, s. 71.

¹⁷ *PUB III*, 1, nr 410. Zob. też H. Steffen, op. cit., s. 34–35.

¹⁸ *PUB*, I, 1, nr 238; M. Toeppen, *Die Zinsverfassung Preußens unter der Herrschaft des deutschen Ordens*, *Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde*, 4, 1867, s. 218.

¹⁹ *PUB III*, 1, nr 621: po zwolnieniu z płacenia wartowego wielki mistrz Ludolf König stwierdził: *idoch so sullen sie alle jerlichen vor fluckorn noch gewoneneheit colmisschen rechts und eyn itzlich schultis von seynem acker, der do gehoert zcu dem scholtzenammacht, von eynem itzlichem fluge sall jerlichen geben czwene scheffel, eynen wehsen und den andern rocken vor flugkkorn noch colmissche rechte, alß dwoer gesprochen ist*. O stosunku pługa do łana zob. W. Kuhn, *Der Pflug als Betriebseinheit in Altpreußen*, *Zeitschrift für Ostforschung*, 12, 1963, H. 3, s. 473nn.

²⁰ W. Kuhn, op. cit., s. 488–489 (Niestety, badacz ten nie odniósł się do przytoczonego wyżej dokumentu z 1343 r.).

²¹ *ZHM*, s. 21: *Man sal wissen, das iczliche czinshaftige hube uff dem grossen werder gibt yerlich czu czinse 2 scot pfluggeld*.

wsiach zagrodniczych, albo też mieli wydzieloną ziemię na terenie wsi gburskich, lub też byli osadzani przez gburów na ich roli. Ponieważ nie jest znany żaden przywilej dla wielkożuławskiej wsi zagrodniczej, brak informacji o ich świadczeniach na rzecz parafii. Natomiast z przywilejów dla Niedźwiedzicy (1342), Nowej Kościelnicy (1352) i Żuławek (1352) wynika, że zagrodnicy zamieszkali u gburów powinni płacić proboszczowi jako meszne jednego szylinga rocznie²².

We wsiach Żuław Wielkich znajdowała się znaczna liczba karczem. O obowiązkach karczmarzy wobec parafii niewiele wiadomo. Tylko w przywileju dla Niedźwiedzicy (1342), Żuławek (1352) i Nowej Kościelnicy (1352) zapisano, że karczmarze z tych wsi powinni płacić swojemu proboszczowi tyle samo, co zwyczajowo wszyscy inni karczmarze na Żuławie²³. Należy zauważyć, że także w przywilejach dla karczmarzy w innych rejonach państwa krzyżackiego sprawa ta tylko wyjątkowo była regulowana²⁴. Do płacenia mesznego zobowiązani byli także młynarze. Na Żuławach Wielkich znajdowało się kilka młynów wietrznych, czyli wiatraków, i młynów kieratowych (Żelichowo, Stara Kościelnica, dwór Małowy, Lipinka, Tuja, Lasowice, Leśniewo, Świerki)²⁵. Jednak brak informacji o ich obowiązkach wobec parafii na terenie których się znajdowały. Dane z innych terenów państwa krzyżackiego wskazują, że były to najczęściej świadczenia w zbożu²⁶.

Wspomniano już, że prawo prezentowania biskupowi kandydata na proboszcza należało do Zakonu. Niestety, dla Żuław Wielkich zachował się tylko jeden dokument dotyczący tej sprawy. W 1440 r. (24 stycznia) wielki mistrz przedstawił biskupowi pomezzańskiemu Janowi III Mewe kandydaturę księdza Mikołaja na proboszcza we wsi Tuja²⁷.

Niekiedy sposób wyłaniania kandydata do prebendy można by nazwać dwustopniowym. W 1409 r. wielki mistrz Ulryk von Jungingen wystawił dokument nadający szpitalowi św. Elżbiety w Gdańsku parafię Ostaszewo z jej pożytkami. Miało to nastąpić po śmierci obecnego proboszcza. Wielki mistrz zatrzymał sobie ostateczne prawo prezentacji biskupowi proboszcza, ale kandydata mogli wysuwać przełożeni szpitala. Jednocześnie powinni oni pozwolić mu na wypełnianie bez przeszkód obowiązków w parafii. Spuścizna po proboszczach przechodziła na własność szpitala²⁸.

Drugi dokument w tej sprawie wystawił 26 czerwca 1411 r. biskup pomezkański Jan Rymann na prośbę przełożonego szpitala Mikołaja (Hohensteina). Biskup inkorporo-

²² PUB III, nr 443; V, nr 34, 65.

²³ PUB III, nr 443; V, nr 34, 65.

²⁴ H. Steffen, *Die ländliche Krugwesen im Deutschordensstaate. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altpreussens, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins*, 56, 1916, s. 234.

²⁵ W. Długokęcki, *Z dziejów młynarstwa w komturstwie malborskim w XIII–XV wieku, Rocznik Elbląski*, 12, 1991, s. 26–28.

²⁶ R. Kubicki, *Młynarstwo w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach w XIII–XV wieku (do 1454 r.)*, Gdańsk 2012, s. 221–222.

²⁷ *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*. Pars I, bearb. V.E. Joachim, hg. v. W. Hubatsch, Göttingen 1948, nr 2501; W. von Brünneki, op. cit., s. 18, przyp. 1.

²⁸ R. Kubicki, *Wybrane źródła do dziejów szpitala św. Elżbiety w Gdańsku nadania krzyżackie z lat 1399–1448*, w: *Studia z dziejów średniowiecza*, nr 19, pod red. B. Możejko, M. Smolińskiego, S. Szybkowskiego, Warszawa – Bellerive-sur-Allier 2015, nr 4.

wał parafię do szpitala za zgodą proboszcza Andrzeja. Z dochodów proboszcza 38 grz. miało przypaść szpitalowi. Zależność parafii od szpitala zanikła dopiero po 1571 r.²⁹

Gdy w 1449 r. Gregor von der Ost z Gdańska chciał odnowić ufundowaną przez jego rodziców i krewnych wikarię pod wezwaniem św. Mikołaja w kościele parafialnym w Lubieszewie, przeznaczając na to 2 grzywny rocznie, wielki mistrz wyraził zgodę. Fundator miał prawo zaproponować kandydata do prebendy, którego wielki mistrz zobowiązał się prezentować biskupowi. Jeśli fundator tego nie zrobiłby, kandydata proponowałby Zakon³⁰.

Obie strony współpracowały także w sytuacjach konfliktowych. W 1453 r. biskup Kacper Linke informował wielkiego mistrza, że proboszcz lichnowski Kacper (Berg) jest w wielkim konflikcie z parafianami. Ponadto wykazuje wiele złej woli wobec pana Mikołaja Kornera, któremu nie płaci pensji, co w obecności biskupa przyrzekł. Biskup Linke proponował, aby wielki mistrz zaproponował Bergowi zmianę parafii³¹.

Wspomniany Mikołaj Korner był proboszczem lichnowskim przed Bergiem. W 1450 r. otrzymał od wielkiego mistrza wikarię w kościele św. Mikołaja w Królewcu, a jednocześnie dożywotnie prawo do takich posiłków, jakie otrzymywali bracia zakonu krzyżackiego (*herrentisch*)³².

Współdziałanie patrona (wielkiego mistrza) i biskupa dotyczyło także parafii nowostawskiej. W 1376 r. biskup pomezanski Mikołaj za zgodą wielkiego mistrza nadał klasztorowi benedyktynek w Królewcu (Lipniku) 46 grzywien, płatnych corocznie w dwóch ratach z dochodów tutejszego kościoła. Ponieważ była to znaczna kwota, wywołało to (po dłuższym czasie?) sprzeciw proboszcza. Wielki mistrz Paweł von Russdorf napisał w tej sprawie list do biskupa Jana (III Mewe). W odpowiedzi biskup 10 VIII 1430 r. stwierdził, że w tej sprawie dostosuje się do stanowiska wielkiego mistrza. Do listu dołączył wspomniany już dokument biskupa Mikołaja z 1376 r., jak też stwierdził, że przedmiotem nadania nie były łany kościelne, które sobie klasztor przywłaszczył³³.

Sprawę rozwiązano dopiero w 1435 r. Działając w porozumieniu z wielkim mistrzem jako patronem biskup Jan obniżył wspomniany czynsz do 20 grzywien rocznie, gdyż poprzednia kwota była zbyt wysoka, tak że proboszcz nie był w stanie przekazywać stosownym opłat biskupowi. Okazało się też, że uposażenie ziemskie w miejsce czynszu przekazał klasztorowi sam proboszcz³⁴.

²⁹ Dokument omówił B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, Danzig 1919, s. 265–267.

³⁰ GStAPK, OF 17, s. 232.

³¹ *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, hg. v. H. Cramer, Marienwerder 1887, nr 142.

³² Z.H. Nowak, *Sprawa zaopatrzenia „emerytalnego” w zakonie krzyżackim w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Zakon krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach, zbiór studiów*, pod red. tegoż, Toruń 1995, nr XI, s. 97–98.

³³ Tamże, *Ordensbriefarchiv* (cyt. OBA), nr 5432.

³⁴ Archiwum Państwowe w Gdańsku, 17,4. Przeorzyza klasztoru wysłała nawet w tej sprawie prepozyta, który miał przedstawić jej punkt widzenia; OBA nr 7124. Zob. też W. Franz, *Das Benediterinnenkloster St. Marien zu Königsberg, Altpreussische Forschungen*, 11, 1934, s. 170, 179.

Osobnym zagadnieniem są badania prozopograficzne nad wielkożuławskim duchowieństwem parafialnym w średniowieczu. Zachowało się na jego temat stosunkowo dużo informacji źródłowych, ale często są to tylko pojedyncze wzmianki³⁵. Zdarzają się jednak także duchowni, o których wiadomo więcej. Cieszyli się oni zaufaniem Zakonu, brali udział w misjach dyplomatycznych w sprawach krajowych i międzynarodowych, władze zaś partycypowały w kosztach ich uniwersyteckiego wykształcenia.

Wśród proboszczów w Lichnowach wskazać można na Jana de Wildenberg (prawdopodobnie z Wielbarka pod Malborkiem), notariusza (1364), studenta w Bolonii i lichnowskiego proboszcza od 1366 r., pełnomocnika Zakonu w sporze granicznym między Zakonem a biskupstwem warmińskim (1372–1374). Ostatni raz wzmiankowany jako rozjemca w sporze między kapitułą warmińską a Janem de Myndem, kanonikiem warmińskim i proboszczem malborskim³⁶.

Proboszczem lichnowskim był także Jan Döring. Pochodził z Braniewa. Był notariuszem (1406), plebanem w Ostródzie (1413), studentem w Wiedniu (1413) i Lipsku (1419, bakałarz dekretów). Działał także w dyplomacji krzyżackiej na procesie wrocławskim (1420) i w 1422 r. przed Antonim Zeno z Mediolanu, wysłannikiem papieskim, jako członek Zakonu i doktor dekretów. Proboszczem lichnowskim był w 1424 r. W 1428 r. razem z komturem elbląskim reprezentował Zakon w sporze granicznym między komturstwem ostródzkim a kapitułą warmińską³⁷.

Wśród proboszczów wielkożuławskich było dwóch oficjałów pomezzańskich: Jan, oficjał w latach 1376–1404, proboszcz w Lubieszewie (wzmianki z 1376–1377 i 1383 r.), zapewne identyczny z Janem z Posilge (Żuławka Sztumska), któremu przypisuje się autorstwo kroniki krajowej³⁸; Melchior z Działdowa, proboszcz w Świerkach (wzmianki z 1446 i 1453 r.), który jako stypendysta Zakonu, do którego należał, studiował w Wiedniu i Bolonii³⁹.

³⁵ Lubieszewo: Jan 1324 (RHDO II, nr 537); Miłoradz: Jan 1343 (*PUB III*, 2, nr 618); Jan 1396–1404 (*Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, hg. v. R. Stachnik in Zusammenarbeit mit A. Triller, geb. Birch-Hirschfeld, H. Westphal, Köln – Wien 1978, s. 588); Gnojewo: magister Ludulf 1374 (*Codex diplomaticus Warmiensis*, Bd. II, hg. v. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1864, nr 494, s. 512, cyt. *CDW*); Wincenty z Głogowa 1391 (RHDO II, nr 1228, 1230, 1231); Ostaszewo: Mikołaj przed 1402 (*Liber mortuorum...*, s. 71. Mylna jest identyfikacja wsi *Schonenberg* z Wrzesiną koło Dobrego Miasta proponowana przez P. Olińskiego, *Cysterskie nekrologi na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997, s. 98); Andrzej 1404, 1411, 1416 (*Die Akten...*, s. 601; *CDW III*, nr 512); Lasowice: Jan Swarcze 1395 (*Die Akten...*, s. 579); Mątowy Wielkie: Otto, 1404 (*Die Akten...*, s. 588); Jan Stengel 1368–1401 (tamże);

³⁶ *CDW II*, nr 363, s. 370; nr 457, 459, 461–2, 465–6, 468, 478–9, 491 (s. 504: *Magister Johannes de Wildenberg*, 1374), 492, 498; tamże, *III*, nr, hg. v. C.P. Woelky, Braunsberg 1874, nr 35, 645–6.

³⁷ Krótki biogram M. Perlbacha, *Prussia scholastica*, s. 177; *CDW IV*, nr 258.

³⁸ *CDW III*, nr 35, 645–6; *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, hg. v. H. Cramer, Marienwerder 1887, nr 76, 77, 83; M. Jarzembowski, *Die Residenzen der preussischen Bischöfe bis 1525*, Toruń 2007, s. 460.

³⁹ H. Boockmann, *Die Rechtsstudenten des Deutschen Ordens. Studium, Studienförderung und gelehrter Beruf im späteren Mittelalter*, w: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Bd. 2, Göttingen 1972, s. 349; M. Jarzembowski, op. cit., s. 461.

Parafię w Lasowicach posiadał Jakub Pleeske (1443). Był on kanonikiem warmińskim, studiował w Bolonii i objął tu nawet urząd rektora, uzyskał też stopień doktora dekretów⁴⁰.

Niewykluczone, że choćby przez krótki czas plebanem w Mątowach Wielkich był Paweł Legendorf, administrator biskupstwa (1458–1466), a następnie biskup warmiński (1466–1467). W 1432 r. za pośrednictwem komtura Gniewu i komtura Bałgi, Jan Legendorf, jego ojciec, rezygnował z parafii w Mątowach prosił wielkiego mistrza o nadanie synowi (Pawłowi) parafii w Domnowie, której pleban jest bardzo chory i słaby. Legendorf przypominał, że wielki mistrz obiecywał wesprzeć syna w studiach uniwersyteckich. Dlatego prosi dla niego o parafię w Domnowie, gdy będzie wolna, gdyż to beneficjum przynosi większe dochody⁴¹.

Powiązanie pewnych parafii wielkożuławskich z urzędem oficjała biskupiego (Lubiszewo, Świerki), jak też nadawanie parafii lichnowskiej wybitniejszym, jednostkom w służbie Zakonu z uniwersyteckim wykształceniem może wskazywać, że zapewniały one stabilne dochody, ale też przydawały pewnego prestiżu. Na pewno nie bez znaczenia była bliskość Malborka – siedziby wielkiego mistrza i domu głównego Zakonu. Natomiast pewne zdziwienie budzi fakt, że brak informacji o plebanach nowostawskich, pełniących przez nich funkcjach w biskupstwie pomezzańskim, czy w Zakonie krzyżackim. Niewykluczone, że pewną rolę odegrało ograniczenie dochodów tej parafii przez przekazanie w 1376 r. ich części, jak wspomniano wyżej, klasztorowi benedyktynek w Królewcu.

Wzniesienie murowanych kościołów, co było procesem kilkuetapowym⁴², i ich wyposażenie, później zaś utrzymanie, wymagało od parafii znacznego wysiłku finansowego. Dochody z beneficjum proboszczowskiego (4 łany, meszne i stałe ofiary) mogły nie wystarczać. Dlatego zakładano osobny fundusz na ten cel, zwany *fabrica ecclesiae*. Był on zazwyczaj zarządzany wspólnie przez proboszcza z jednej strony, i przedstawicieli wspólnoty parafialnej, zwanych wityrykami, z drugiej strony⁴³.

Informacje źródłowe o wityrykach parafii wielkożuławskich w średniowieczu są bardzo skąpe. W 1405 r. wityrycy z Miłoradza zapłacili Zakonowi 8 grzywien 8 skojców za 4 grzywny srebra, które prawdopodobnie potrzebne były do wykonania przez złotnika jakichś utensyliów kościelnych. Z kolei gmina ze Starej Kościelnicy zamówiła obraz u mistrza Jurgena z Gdańska. Gdy jej nie dostarczył proboszcz i wityrycy domagali się zwrotu wypłaconej zaliczki⁴⁴.

⁴⁰ T. Borawska, *Pleeske Jakub*, w: *SBKW*, Olsztyn 1996, s. 190.

⁴¹ *CDW IV*, hg. v. V. Röhrich, F. Liedtke, H. Schmauch, Braunsberg 1935, nr 400 i s. 696; T. Borawska, *Legendorf Paweł*, w: *Słownik kapituły warmińskiej*, s. 145–146.

⁴² O specyfice architektury sakralnej na Żuławach Wielkich zob. Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und – Geographie*, Petersberg 2007, s. 106–107, 205–210.

⁴³ H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*. Fünfte, durchges. Aufl. Köln – Wien 1972, s. 207–208, 405, 419–420; E. Wiśniowski, op. cit., s. 175–187; Ch. Herrmann, op. cit., s. 146–147, 150–151. Problem ten dla Prus krzyżackich jest tylko w niewielkim stopniu rozpoznany.

⁴⁴ *MKB*, s. 157; B. Schmid, op. cit., s. 7–8, 172; Ch. Herrmann, op. cit., s. 151–152.

Współpraca między proboszczami a wityrkami nie zawsze układała się harmonijnie. Ze strony wityrków dochodziło do nadużyć. Zabezpieczeniu funduszu kościelnego poświęcono uwagę na synodzie metropolii ryskiej w Elblągu w 1427 r., nakazując prowadzenie wykazów wpływów zasilających fundusz. Na jego uszczuplenie zgodę musiał wyrazić biskup. Niewiele to jednak dało. Stąd też biskup pomezkański Kacper Linke nakazał pisemne rejestrowanie środków, które zasilają fundusz, jak też składanie ich do skarbcza, do którego osobne klucze mieli proboszcz i dwaj wityrcy (1440)⁴⁵. Być może konflikty między proboszczami a parafianami (Lichnowy, Orłowo) wynikały ze sporów o fundusz kościelny.

Ważnym elementem wielkożuławskiej organizacji parafialnej były szkoły. Ich program kształcenia związany był ściśle ze sprawowaniem kultu. Uczono w nich zatem modlitw, psalmów, śpiewu kościelnego, i podstaw łaciny. Można zatem przyjąć, że tego typu placówki, obejmując tylko najzdolniejszych, działały przy każdej parafii⁴⁶.

Szkoły zakładano najpewniej już w momencie erygowania parafii. W przywileju dla Niedźwiedzicy (1342) zobowiązano każdego mieszkającego we wsi zagrodnika do płacenia tutejszemu dzwonnikowi 6 fenygów rocznie *czu schulerlon*⁴⁷. Zapewne pełnił on funkcję nauczyciela. Chociaż w innych przywilejach wielkożuławskich brak tego postanowienia, to stanowił on w państwie krzyżackim normę.

W trakcie corocznych objazdów po komturstwie malborskim wielcy mistrzowie Konrad i Ulryk von Jungingen przekazywali datki pieniężne uczniom szkoły w Nowym Stawie⁴⁸, Lichnowach⁴⁹, Mątowach Wielkich⁵⁰, ale też w uczniom w dworze w Laskach⁵¹, Mątowach⁵² i Lasowicach⁵³. Jest oczywiste, że nie były one jedynymi placówkami oświatowymi na Żuławach Wielkich. Wsparcie otrzymały tylko te, które leżały na drodze przejazdu wielkich mistrzów.

Zwraca uwagę fakt, że szkoły zakładano także przy krzyżackich dworach, w których również erygowane były kaplice i pracowali księża pełniący także funkcje administracyjne⁵⁴. Niektórzy z uczniów tych szkół mogli w przyszłości zasilać szereg Zakonu.

⁴⁵ E. Wiśniowski, op. cit., s. 178–179, 267; J. Wiśniewski, *Średniowieczne synody pomezkańskie*, Elbląg 1998, s. 71–72.

⁴⁶ Zob. E. Waschinski, *Erziehung und Unterricht im Deutschen Ordenslande bis 1525 mit besonderer Berücksichtigung des niederen Unterrichts*, Breslau 1908, s. 25–27, który słusznie sprzeciwia się pogładowi J. Voigta i L. Webera, o podziale szkół wiejskich na szkoły właściwe i tzw. „Messe-schule”, kształcające tylko ministrantów do posługi liturgicznej. Zob. też T. Borawska, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, Toruń 1996, s. 52–60.

⁴⁷ *PUB III*, 1, nr 443.

⁴⁸ *Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409*, hg. v. [E.] Joachim, Königsberg Pr. 1896, s. 26, 35, 78, 87, 122, 152, 320, 330, 402, 379, 501, 555.

⁴⁹ Tamże, s. 35, 88, 152, 270, 320.

⁵⁰ Tamże, s. 472.

⁵¹ Tamże, s. 307, 402, 428, 512, 534, 555.

⁵² Tamże, s. 320, 479, 533, 580.

⁵³ Tamże, s. 555.

⁵⁴ Zob. W. Długokęcki, *Pisarze i kapłani w służbie urzędników terytorialnych komturstwa malborskiego (koniec XIV – pierwsza połowa XV wieku)*, w: *A Pomerania ad ultimas terras. Studia*

Warto zwrócić uwagę, że przed 1454 r. wśród studentów z Prus były także osoby pochodzące ze wsi wielkożuławskich: Starej Wisły (1), Bystrza (2), Lichnów (1), Marynow (4), Tui (1), a także z Nowego Stawu (2)⁵⁵. Pośrednio może to świadczyć, że poziom nauczania w tutejszych szkołach parafialnych nie był wcale niski.

Jak już wspomniano, podstawowym źródłem informacji o sieci parafialnej są przywileje lokacyjne. Zwraca uwagę fakt, że w trzynastu z nich (Mirowo, Lichnówki, Kraśniewo, Palczewo, Dąbrowa, Gniazdowo, Pręgowo, Orłowo, Dębina, Chlebówka, Martąg, Półmieście, Widowo) w ogóle nie przedstawiono sprawy przynależności parafialnej, najprawdopodobniej dlatego, że była ona już uregulowana przed ich wystawieniem. W tej sytuacji przynależność parafialną można ustalić w oparciu o bezpośrednie dane ze źródeł późniejszych, przede wszystkim na podstawie danych z lustracji wsi królewskich z 1565 r.⁵⁶, bowiem na większą skalę zmiany przynależności parafialnej wsi wielkożuławskich nastąpiły dopiero w związku z rozwojem luteranizmu od lat 70. XVI w.⁵⁷

Dla pewnej grupy wsi brak w ogóle przywilejów lokacyjnych. Są to: Starynia, Tropiszewo, Trępnowy, Tralewo koło Nowego Stawu, Tragamin, Kamienice, Grobelno, Bronisławie koło Malborka (obecnie w granicach Kałdowa), Pordenowo koło Lichnów i Heinrichsdorf (zag., najpewniej na północ od Nowego Dworu Gdańskiego, w sąsiedztwie Żelichowa). Nie ulega wątpliwości, że także one zostały włączone do organizacji parafialnej.

W średniowieczu i okresie nowożytnym jedyną parafią miejską był Nowy Staw. Miasto zostało założone w przed 1350 r. (pierwsza wzmianka), niewykluczone, że w 1329 r.⁵⁸ Przejęła ona uposażenie i funkcje położonej bezpośrednio koło miasta parafii we wsi Stawiec, która otrzymała przywilej w 1316 r. Tutejszy kościół otrzymał 4 łany ziemi (brak danych na temat mesznego)⁵⁹.

W 1361 r. potwierdzono przynależność do parafii miejskiej wsi Brzózki, wzmiankowanej już w 1318 r.⁶⁰ Ponieważ w przywileju dla sąsiedniego Mirowa z 1318 r. również nie uregulowano tej sprawy⁶¹, można wnosić, że uczyniono to wcześniej, i że obie te wsie należały do parafii Stawiec. Zatem pierwotnie Stawiec byłby parafią trzywioskową.

ofiarowane Barbarze Popielas-Szultce w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej, pod red. J. Sochackiego, A. Teterycz-Puzio, Słupsk 2011, s. 76–78.

⁵⁵ *Prussia scholastica: Die Ost- und Westpreussen auf dem mittelalterlichen Universitäten*, gesammelt v. M. Perlbach, Braunsberg 1895, s. 172–173.

⁵⁶ *Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1565*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1961 (cyt. *L1565*). Dla drugiej połowy XVI w. przynależność parafialną wsi wielkożuławskich ustalił też M. Biskup, *Rozmieszczenie własności ziemskiej województwa chełmińskiego i malborskiego w drugiej połowie XVI w. (mapa i materiały)*, Toruń 1957, s. 87–93, ale bez wykorzystania lustracji.

⁵⁷ Zob. A. Hartwich, *Geographisch-historische Landesbeschreibungen deren dreyen im Pohlischen Preußen liegenden Werdern, als des Danziger – Elbing – und Marienburgischen*, Königsberg 1722. Nachdruck mit einer Einführung von R. Zacharias, Frankfurt am Main 2002, s. 68–73.

⁵⁸ Zob. W. Długokęcki, *Początki Nowego Stawu. Przyczynki do polityki miejskiej zakonu krzyżackiego*, *Rocznik Gdański*, 52, 1992, s. 59–65. O parafii nowostawskiej: tenże, *Nowy Staw w okresie krzyżackim (XIV wiek – I poł. XV wieku)*, w: *Ludzie, władza, posiadłość*, pod red. J. Powierskiego, B. Słowińskiego, *Gdańskie studia z dziejów średniowiecza*, nr 1, Gdańsk 1995 s. 69–70.

⁵⁹ *PUB II*, nr 150.

⁶⁰ *PUB V*, 2, nr 972.

⁶¹ *PUB II*, nr 214.

Także w przywilejach dla Dębiny (1351) i Chlebówki (1381) pominięto ich przynależność kościelną⁶². Wydaje się, że od początku należały one już do parafii nowostawskiej, co potwierdzają informacje z lustracji 1565 r.⁶³ W końcu włączono do niej również położone w bezpośrednim sąsiedztwie Nowego Stawu wsie Trępnowy (Trampowo) i Tralewo, co potwierdzają dane z 1565 r.⁶⁴

Pierwsza wzmianka o parafii w Lichnowach pochodzi z 1316 r. Wówczas kaplicę w Lisewie, mającą należeć do Lichnow uposażono 2 łanami. W końcu XIV – pierwszej połowie XV w. (1443) czynsz z jednego łana należał do proboszcza⁶⁵. Jest jasne, że oznaczało to jej przyporządkowanie kościołowi lichnowskiemu, który już w tym czasie istniał. Z przywileju dla Lichnow z 1321 r. wynika, że tutejsza fara otrzymała już dawniej (*vormols*) uposażenie w wysokości 6 łanów⁶⁶. Zwraca uwagę, że było ono wyższe, niż w pozostałych wsiach, gdzie wynosiło z reguły 4 łany. Mieszkańców Parszewa zobowiązano w przywileju z 1355 r. do przekazywania mesznego księdzu w Lichnowach, od którego otrzymują oni święte sakramenty⁶⁷.

Sprawy przynależności parafialnej nie uregulowano w przywileju dla Lichnowek z 1321 r.⁶⁸ Natomiast w końcu XIV w. – pierwszej połowie XV w. (1443) do proboszcza z Lichnow należał czynsz z 2 łanów w Lichnowkach⁶⁹, co jasno wskazuje na ich przynależność parafialną. Należy przyjąć, że podobnie jak w Lisewie i w tej wsi powstała kaplica filialna. W 1529 r. z czynszu płaconego przez wieś 6 grzywien otrzymywał wikariusz⁷⁰. Do jego osadzenia w Lichnowkach i budowy kaplicy, która istniała jeszcze przed 1626 r.⁷¹, doszło zapewne już w czasach krzyżackich.

Około połowy XVI w. do parafii Lichnowy należały jeszcze: Pręgowo Żuławskie, Pordenowo, Dąbrowa, Starynia i Tropiszewo⁷². Zarówno w przywileju dla Pręgowy (1350), jak też Dąbrowy (1352)⁷³, sprawy kościelne pominięto milczeniem, co oznacza, że były już uregulowane i wsie te należały od początku do parafii lichnowskiej. Pordenowo było wsią, którą wydzielono z Lichnow w końcu XIV w.⁷⁴ Starynia i Tropiszewo leżały w sąsiedztwie Lichnow.

⁶² PUB IV, nr 685; GStAPK, OF 93, k. 124–124v; E. J. Dormann, op. cit., s. 14–15.

⁶³ L1565, s. 29, 30.

⁶⁴ L1565, s. 20, 23.

⁶⁵ PUB II, nr 151; ZHM, s. 47; J. Sarnowsky, *Das Treßleramt des Deutschen Ordens in Preußen in der Zeit Ulrichs von Eisenhofen (1441–1446)*, *Beiträge zur Geschichte Westpreussen*, 10 1987, nr 5, s. 206.

⁶⁶ PUB II, nr 316.

⁶⁷ PUB V, 1, nr 321: proboszczowi *czu der Grosen Lichtenaw von dem sie die heiligen sacramente empfangen*.

⁶⁸ PUB II, nr 317.

⁶⁹ ZHM, s. 24: *der czins von 2 huben gehort dem pfarrer zur Grossen Lichtenow*; J. Sarnowsky, op. cit., nr 5, s. 206.

⁷⁰ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. I, wyd. W. Hejnosz, Toruń 1959, s. 23: *Et ex ista summa vicario ibidem solvunt 6 mar.*

⁷¹ Ks. J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice...*, s. 230.

⁷² L1565, s. 15, 18, 31, 33, 35.

⁷³ PUB IV, nr 539; tamże V, nr 32.

⁷⁴ ZHM, s. 24, przyp. 12.

Być może już przed końcem XIV w. doszło do erygowania samodzielnej parafii w Lisewie. Wskazywałaby na to informacja, że proboszcz pobiera czynsz z jednego łana⁷⁵. Nie ma jednak jasnego stwierdzenia, że był to duchowny z Lisewa. Jednak analiza architektoniczna świątyni wskazuje, że zbudowano ją w drugiej połowie XIV–XV w.⁷⁶ Ponadto w nekrologu klasztoru cysterskiego w Pelplinie pod datą 7 czerwca po 1402 r. (XV–XVI w.) wpisany został *Nicolaus sacerdos et plebanus in Leyszow*. Najprawdopodobniej był on proboszczem w Lisewie, nie zaś w Łąsach (koło Pieniężna na Warmii), jak się niekiedy przyjmuje⁷⁷.

Siedmiowioskowa parafia lichnowska byłaby równa miejskiej parafii nowostawskiej. Na jej rangę wskazuje także wielkość kościoła, znacznie odbiegająca od typowej, wiejskiej świątyni⁷⁸.

Lichnowy wzmiankowane były już w 1254 i 1282–1283 r. w opisie granic terytorium przekazanego jako lenno przez Zakon krzyżacki księciu Samborowi II. Należały one do Zakonu⁷⁹. Niestety, we wspomnianych dokumentach nie podano, czy były one wówczas dobrami rycerskimi, czy też już wsią chłopską. W każdym razie za prawdopodobne należy uznać erygowanie w tej miejscowości parafii już w XIII w. Przemawia za tym jej rozległość w XIV w., właśnie dla tego okresu nietypowa, jak też to, że część z należących do niej wsi istniała już najpewniej przed rozpoczęciem kolonizacji krzyżackiej (Lichnowki, Pręgowo, Dąbrowa, może Tropiszewo).

Za istnieniem organizacji parafialnej na Żuławach Wielkich w XIII w. przemawia też skarga biskupstwa włocławskiego wniesiona w 1263 r. przeciw biskupstwu pomezzańskiemu, o włączenie do diecezji pomezkańskiej dużej części wyspy zwanej *Solovo*, to znaczy najpewniej Żuław Wielkich. Sprawa była na tyle poważna, że do jej rozpatrzenia powołano komisję na czele z Anzelmem, biskupem warmińskim. Rezultatów tego postępowania jednak nie znamy⁸⁰. Być może spór ten był wynikiem erygowania parafii w Lichnowach już przed 1263 r.

Kolejną grupę tworzyły parafie trzywioskowe. Wymienić należy tu parafie w Świerkach (wieś kościelna, 1318, 1321), z Lipinką (1321) i Nidowem (1356)⁸¹, a także w Lasowicach i Szawałdzie (1350, 1352)⁸², chociaż dane o przynależności do nich – odpowiednio – Tragamina i Martąga oraz Półmieścia i Kamienic pochodzą dopiero z 1565 r.⁸³

⁷⁵ ZHM, s. 25: *Och nymt der pfarrer czins von eyner huben*; MKB, s. 13 (1400): Lisewo wieś dała czynsz *mit dem pfarrer* i Zakon dał z powrotem proboszczowi *eynen hubinczins* 1,5 grz.; tamże, s. 42 (1401): Lisewo czynsz *obirall ane den pfarrer*; tamże, s. 100 (1403): Lisewo czynsz *ane des pfarrers hube*. Zob. też B. Schmid, op. cit., s. 144.

⁷⁶ Ch. Herrmann, op. cit., s. 563. Zob. też ks. J. Wiśniewski, *Kościóły i kaplice...*, s. 235–236.

⁷⁷ *Liber mortuorum monasterii Pelplinensis...*, s. 90. Identyfikacja z Łąsami zob. *Beilage. Excerpt aus dem „Liber mortuorum“ des Klosters Pelplin*, w: *Scriptores Rerum Warmiensium*, hg. v. C. P. Woelky, J. M. Saage, Bd. I, Braunsberg 1866, s. 474 i P. Oliński, op. cit., s. 100. Zob. też A. Olczyk, op. cit., s. 79.

⁷⁸ Ch. Herrmann, op. cit., s. 462.

⁷⁹ W. Długokęcki, *Osadnictwo...*, s. 102–104.

⁸⁰ Zob. W. Długokęcki, *Prusowie na Żuławach Fiszewskich od XIII do połowy XVI wieku. Zagadnienie akulturacji i asymilacji Prusów jako problem badawczy*, *Pruthenia*, 9 2014, s. 14–15.

⁸¹ *PUB II* nr 315, 319; tamże, *V* nr 419.

⁸² *PUB IV* nr 540; *V*, 1, nr 36.

⁸³ *L1565*, s. 24, 28, 32, 37.

Lista parafii trzywioskowych mogła być jednak większa. Do parafii w Tujcu (1352, wzmiankowany już w 1349 r.), należał sąsiedni Tujsk (1349)⁸⁴, ale też mogło należeć Leśniewo, którego gburzy zgodnie z przywilejem lokacyjnym zobowiązani zostali do płacenia księdzu miary żyta i owsa (1349). Ponieważ Leśniewo graniczyło z Tujcem, chodziło najpewniej o proboszcza z tej miejscowości⁸⁵.

W grupie parafii dwuwioskowych, których organizację można ustalić na podstawie przywilejów lokacyjnych, wymienić należy następujące: Miłoradz (wieś kościelna, 1321)⁸⁶ i Stara Kościelnica (1323)⁸⁷; Gnojewo (wieś kościelna)⁸⁸ i Szymankowo (1352)⁸⁹; Niedźwiedzica (wieś kościelna, 1342)⁹⁰ i Nowa Kościelnica (1352)⁹¹; Marynowy (wieś kościelna, 1321)⁹² i Rychnowy (1321)⁹³. Wiadomo też, że w skład parafii Boręty (1321)⁹⁴ wchodziło także Palczewo. W przywileju lokacyjnym (1344) brak na ten temat wzmianki⁹⁵, ale potwierdza to dokument z 1427 r.

W 1427 r. wielki mistrz Paweł von Rusdorf rozstrzygnął spór między Janem Scholem (Scholen), proboszczem w Borętach, a sołtysem Jakubem i wsią Palczewo. Zgodnie z przywilejem wielkiego mistrza Konrada von Jungingena (1393–1407) proboszcz z Boręt miał odprawiać trzy msze święte w tygodniu w kaplicy w Palczewie, sam albo przez wikariusza za opłatę w wysokości 5 grzywien rocznie. Teraz chciałby on uwolnić się od tego obowiązku, co przedstawił wielkiemu mistrzowi w obecności wielkiego komtura i podskarbiego. Ostatecznie zrezygnowano z utworzenia nowej parafii w Palczewie. Natomiast mieszkańcy Palczewa mogą ufundować wikarię. Uposażenie wikariusza powinno wynosić 10 grz. rocznie, płatne w dwóch równych ratach: na Zielone Świątki i w dniu św. Marcina (11 listopada). Z każdego łana miano rocznie pobierać jeden wiardunek. Pierwszego wikariusza miał prawo zaproponować proboszcz Jan Scholen, po śmierci zaś wikariusza prawo obsady prebendy będzie należało do Zakonu⁹⁶.

⁸⁴ PUB IV nr 462: *Ouch so welle wir, das dy inwoner doselbins dem pferrer czumThuenhayn, do sy hin gewydympyt sin, sulch rechtun sullin, als dy tun van dem Thuenhayn.*

⁸⁵ PUB V, nr 422. Jednak *Lustracja województwa malborskiego i chełmińskiego 1570*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1962, s. 52, podaje, że wieś ta należała do parafii Żelichowo.

⁸⁶ PUB II, nr 359.

⁸⁷ PUB II, nr 407: *Und was der huben sey, die czu dem dorffe gehoren, die sollen von eyner ighen huben einen halben scheffil kornes und einen halben gerste alle jor dem pfarrer czu Melencz zu messekorne geben, wan się doczu gewedmet sein ewiclichen.*

⁸⁸ PUB III, nr 171.

⁸⁹ PUB V, 1, nr 64.

⁹⁰ PUB III, 2, nr 443. Zob. też A. Grabowska-Lysenko, *Parafie wiejskie z obszaru Prus okiem historyka sztuki – problemy i dezyderaty badawcze na przykładzie kościoła pw. Św. Jakuba w Niedźwiedzicy*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach...*, s. 111–126, gdzie jednak mylnie dane o lokacji wsi.

⁹¹ PUB V, 1, nr 34.

⁹² PUB II, nr 321.

⁹³ PUB II, nr 318: właściciele gruntów meszne z każdego łana *irem pfarrer czu Mergenow jerlich schuldig sollen syn czu geben.*

⁹⁴ PUB II, nr 320.

⁹⁵ PUB III, 2, nr 687.

⁹⁶ OF 95, k. 153v–154.

W końcu XIV – pierwszej połowie XV w. (1443) czynsz z 2 łanów w Starej Kościelnicy odbierał tutejszy proboszcz⁹⁷, co wskazuje na powstanie odrębnej parafii w tej wsi. Przyjmuje się, że tutejszy kościół został zbudowany w końcu XIV w.⁹⁸

Natomiast odrębności parafialnej nie uzyskało Szymankowo. W 1463 r. (2 czerwca) biskup pomezkański Kacper na prośbę Krzysztofa Nuvenberga zgodził się na budowę małej kaplicy w tej wsi. Miała ona pozostać filią parafii Gnojewo, której proboszczem był wówczas ksiądz Jan⁹⁹. Tymczasem 7 grudnia tegoż roku na prośbę tegoż Nuvenberga król Kazimierz Jagiellończyk uposażył tu kościół 2 łanami ziemi, co w 1539 r. potwierdził tutejszemu plebanowi Jerzemu król Zygmunt Stary¹⁰⁰. Sprawę komplikuje fakt, że w 1536 r. owe 2 łany nadano kaznodziei zamku malborskiego. W 1565 r. lustratorzy stwierdzili: *kościelnych włók starodawna 2 do kapliczki, które odjęte są wsi tej do kościoła malborskiego na kaznodzieję*¹⁰¹.

Warto podkreślić, że tutejsi gburzy domagali się zwrotu 2 łanów, prosząc, *aby mogli jem być przywrócony na kościół, aby się mogła służba boża dźiać u nich, jako indzie, przypominając, że dla kościoła nie mogą czeladzi z Polski zachować, że muszą żyć ustawicznie jako bydło*¹⁰².

Do parafii Kończewice uposażonej 4 łanami (1338)¹⁰³ należała zapewne od początku sąsiednia wieś Stara Wisła. Posiadaczy ról zobowiązano w 1338 r. do płacenia mesznego *irem pferrer*. Można przyjąć, że był to, tak jak i później (1565), proboszcz kończewicki¹⁰⁴.

Po raz pierwszy parafia we wsi Bystrze wzmiankowana została w 1344 r. Najpewniej należały do niej dobra rycerskie Rękowo (obecnie w granicach Bystrza), wzmiankowane już w końcu XIII w.¹⁰⁵

Parafią dwuwioskową była najpewniej Pogorzała Wieś. Pierwotnie nazywała się ona Wernersdorf, najpewniej na część wielkiego mistrza Wernera von Orseln (1324–1330). Jednak zachowany przywilej pochodzi dopiero z 1340 r.¹⁰⁶ Ponieważ

⁹⁷ ZHM, s. 22: *czwu von den vorgeschreben [52] huben czinsen dem pfarrer doselbist*; J. Sarnowsky, op. cit., nr 5, s. 206.

⁹⁸ Ch. Herrmann, op. cit., s. 333.

⁹⁹ Archiwum Główne Akt Dawnych, Metryka Koronna, t. 82, k. 263v-264.

¹⁰⁰ Tamże, t. 59, k. 113–115.

¹⁰¹ L1565, s. 13. O tych 2 łanach należących do kaznodziei malborskiego wspomina także rewizja ekonomii z 1649 r. (*ŻDEM*, t. III, wyd. W. Hejnosz, J. Gronowski, Toruń 1963, s. 55: *Przy tej wsi osobne 2 wloce wolne zwane Gobelgartt, kaznodziei Zamku Wysokiego należą*), jak też z 1711 r. (*ŻDEM*, t. V, wyd. W. Hejnosz, Toruń 1971, s. 113: *teraz in possessione wielebnych Panien Charitatis z Chelмна zostają [...] in fundamento, jakoby miały być originaliter plebańskie z Gnojewa plebanowi odjęte, a kaznodziei nadane, per consequens takowej podlegać mogły dyspozycji*).

¹⁰² L1565, s. 13.

¹⁰³ PUB III, 1, nr 170.

¹⁰⁴ PUB III, 1, nr 186; L1565, s. 33.

¹⁰⁵ PUB III, nr 688. Zakup majątku Rekowo (10 łanów) potwierdził Otto, komtur w Malborku, w 1299 r. W dokumencie przynależności parafialnej nie wzmiankowano; zob. A. Semrau, *Zur Geschichte der Besiedlung des Grossen Werders im 13. Jahrhundert, Mitteilungen des Copernicus Vereins*, 42, 1934, s. 120–121.

¹⁰⁶ PUB III, 2, nr 342.

w przywileju dla sąsiedniego Kraśniewa z 1321 r.¹⁰⁷ sprawy przynależności parafialnej nie poruszono, należałoby przyjąć, że wieś tę włączono od razu do parafii Pogorzała Wieś.

Zagadkowo przedstawia się powstanie parafii w Kraśniewie, które pierwotnie, jak przyjęto wyżej, należało do parafii Pogorzała Wieś. Dopiero w lustracji z 1565 r. w rubryce „Kościół w tej wsi” stwierdzono: *Rolej nie ma nadanej, ale plebanowi ta wieś płaci co rok mc 24 i laszt żyta*¹⁰⁸. Kiedy i z jakich powodów doszło do erygowania samodzielnej parafii w Kraśniewie, nie wiadomo. Proboszcz tutejszy wzmiankowany był kilka lat wcześniej (1562). Natomiast informacja o powstaniu parafii w 1456 r. i uposażeniu jej 4 łanami jest nieweryfikowalna¹⁰⁹. Pośrednim dowodem powstania kaplicy w tejże wsi byłaby wzmianka o dzwonniku Michale, który był jednym ze świadków w procesie kanonizacyjnym Doroty z Mątów Wielkich i złożył zeznanie w 1403 r.¹¹⁰ Czy jednak już wówczas powstała tu odrębna parafia, nie wiadomo.

Wieś Lubieszewo założył wielki mistrz Werner von Orseln (1324–1330), a przywilej lokacyjny wznowiono w 1341 r. Parafia otrzymała 4 łany ziemi i meszne w zbożu¹¹¹. Do tej parafii należała też sąsiednia wieś Orłowo. Co prawda w przywileju dla tej wsi, sprawy tej nie uregulowano, ale wnioskować tak można na podstawie sporu między proboszczem lubieszewskim a wsią Orłowo w połowie XV w.¹¹²

Parafia w Nowej Cerkwi wzmiankowana została pierwszy raz w wznowionym przywileju z 1351 r. Pierwszy wystawił wielki mistrz Ludolf König (1342–1345)¹¹³. Najpewniej należała do niej wieś Gniazdowo, wzmiankowana już w 1334 r., a której przynależności parafialnej nie określono w jej przywileju z 1349 r.¹¹⁴ Biorąc pod uwagę tak wczesne wymienienie Gniazdowa, jak też, że położone na północ od Nowej Cerkwi i Gniazdowa wsie parafialne Ostaszewo i Jeziernik wzmiankowano już w 1333–1334 r.¹¹⁵, to jest jasne, że w tymże czasie, to znaczy na początku lat 30., powstała też Nowa Cerkiew.

Z wizytacji kościelnych z czasów nowożytnych wynika, że w Gniazdowie znajdowała się kaplica filialna, uposażona jednym łanem ziemi¹¹⁶. Nie wiadomo jednak, kiedy powstała. W wykazie gburów i posiadanych przez nich gruntów w tejże wsi z 1529 r. na końcu listy znajduje się następująca wzmianka: *1 mansus Sancti Geo-*

¹⁰⁷ PUB II, nr 352.

¹⁰⁸ L1565, s. 8.

¹⁰⁹ Ks. J. Wiśniewski, *Kościóły i kaplice...*, s. 203.

¹¹⁰ *Die Akten...*, s. 38: *Michael companator in Schonaw*.

¹¹¹ PUB III, 1, nr 410.

¹¹² OBA nr 10570. Wójt leski informował biskupa pomezańskiego, że *der ersame herr Hynrich, pfarrer zcu Ladekopp*, poskarżył się wójtowi leskiemu, *wie edliche schelunge und widderwilikeit czwusschen em unnd der inwoneren czum Orlobe entsprossen sey* (1451). Co było przyczyną konfliktu, nie wiadomo.

¹¹³ PUB IV, nr 680.

¹¹⁴ PUB IV, nr 436.

¹¹⁵ PUB II, nr 794, 829.

¹¹⁶ Ks. J. Wiśniewski, *Kościóły i kaplice...*, s. 149.

*rgii a quo solvunt villani 2 mar*¹¹⁷. Na tej podstawie można wnosić, że kaplica pod wezwaniem św. Jerzego została zbudowana przed tą datą, niewykluczone, że już w okresie panowania krzyżackiego.

Utworzono także parafię w Żelichowie, uposażając ją 4 łanami ziemi (1328). Najprawdopodobniej należała do niej również zaginiona wieś Heinrichsdorf, wzmiankowana po raz pierwszy dopiero w końcu XIV w., położona w sąsiedztwie Żelichowa¹¹⁸. Jednak w 1565 r., jak stwierdzili lustratorzy, we wsi *plebańskich włók 4. Acz w tej wsi kościoła nie masz, ale na plebana do Tvina ty włoki gburzy in commune orzą i placą plebanowi iuxta contractum połowicę wszelakiego zboża*¹¹⁹. Miejscowość Tvin to najprawdopodobniej Tujec.

Parafią składającymi się tylko ze wsi kościelnej były Mątowy Wielkie, wzmiankowane już w 1321 r. Przywilej (niezachowany) wieś ta otrzymała od wielkiego mistrza Ludolfa Königa (1342–1345), został zaś wznowiony w 1383 r.¹²⁰

W 1356 r. przywileju dla wsi Bronowo zobowiązano jej mieszkańców do płacenia księdzu mesznego i przydzielono mu 3 łany. Jednak z powodu pogorszenia się warunków naturalnych związanych z podniesieniem się poziomu wód gruntowych powierzchnia tej wsi zmniejszyła się już w końcu XIV w. o kilka łanów, a w 1430 r. wielki mistrz wystawił nowy przywilej dla Bronowa, przy czym jego powierzchnia zmniejszyła się z 54 do 31 łanów. Tym razem kościół otrzymał 2 łany, a meszne wynosiło miarkę jęczmienia i miarkę owsa na św. Marcina rocznie¹²¹.

W początkach XV w. na Żuławach Wielkich znajdowało się 25–26 parafii (wątpliwości budzi erygowanie już w tym czasie parafii w Kraśniewie). Przeciętnie jedna parafia obejmowała 2,2–2,3 wsi. Nasuwa się pytanie, jakie były powody tak gęstej sieci parafialnej na Żuławach Wielkich? Zapewne sprawa ta była omawiana już w momencie zakładania wsi na prawie chełmińskim przez Zakon (pana gruntowego) i tworzącą się gminę miejską. Jeśli społeczność wiejska wyrażała wolę wybudowania i utrzymania u siebie kościoła, to władza wyrażała na to zgodę i wydzielala z gruntów wsi beneficjum dla proboszcza¹²². Niewykluczone, że sprawa ta była omawiana jednocześnie przez dwie–trzy sąsiadujące ze sobą wsie. Szybki wzrost zamożności powodował, że niektóre gminy dążyły do utworzenia odrębnych parafii (Stara Kościelnica, Lisewo, Szymankowo) lub też przynajmniej budowy kaplicy i zainstalowania w niej wikariusza (Palczewo, Orłowo).

¹¹⁷ *ŻDEM*, t. 1, s. 28. Natomiast w L1565, s. 19, tego łana nie wzmiankowano.

¹¹⁸ *PUB II*, nr 616; *ZHM*, s. 31.

¹¹⁹ L1565, s. 86.

¹²⁰ *PUB II*, nr 317; *III*, nr 762; *GStAPK*, OF 93, k. 106–107; E.J. Dormann, op. cit., s. 31. O tej wsi zob. Ch. Krollmann, *Gross Montau, Bäuerliche- und Familienkunde im 14. Jahrhundert*, *Elbinger Jahrbuch*, 15, 1938, s. 176–185.

¹²¹ *APG*, 358,13; 300,2,161, k. 8v-9; OF 95, k. 175v-177; *W. Długokęcki, Osadnictwo północnej części Żuław Wielkich w XIV–I poł. XV.*, w: *Żuławy i Mierzeja – moje miejsce na ziemi*, pod red. D.A. Dekańskiego, Gdańsk 2001, s. 124–125.

¹²² Por. Ch. Herrmann, op. cit., s. 125–126; H. Wunder, op. cit., s. 54.

**NAJSTARSZA ORGANIZACJA PARAFIALNA NA ŻUŁAWACH WIELKICH
(DO POŁOWY XV W.)**

STRESZCZENIE

Żuławy Wielkie były nie tylko regionem przodującym pod względem rozwoju rolnictwa, samorządności i zamożności mieszkańców, ale także organizacji parafialnej. Przeciętą parafia obejmowała dwie wsie. Jedynie nowostawska i lichnowska, najpewniej najstarsza, bo erygowana jeszcze w XIII w., liczyła 6–7 wsi. Daje się zauważyć dążenie mieszkańców do tworzenia parafii jednowioskowych lub przynajmniej budowy kaplic filialnych. Patronem wszystkich kościołów był zakon krzyżacki, który we wsiach wydelał beneficjum – z reguły 4 łany ziemi. Mieszkańcy na utrzymanie parafii płacili tzw. *meszne* (świadczenie w zbożu), a przez wityrków wpływali na jej finanse. Przy kościołach czynne były utrzymywane przez parafian szkoły, zapewniające najzdolniejszym dzieciom wiejskim elementarne wykształcenie i służbę liturgiczną w świątyniach. Niektórzy plebani wielkożuławscy, posiadający wykształcenie uniwersyteckie, pozostawali w służbie Zakonu krzyżackiego i biskupów pomorzańskich.

**THE OLDEST PARISH SYSTEM IN ŻUŁAWY WIELKIE
(UNTIL THE MID-15TH CENTURY)**

SUMMARY

Żuławy Wielkie (the alluvial delta area of the Vistula River) in Middle Ages was not only most advanced in agriculture, self-government as well as the level of prosperity of its inhabitants, but it was also the territory with strong parish system. An average parish consisted of two villages. Only two exceptions are noticed, in Nowy Staw and Lichnowy, the latter being probably the oldest, established in the 13th Century and consisted of 6–7 villages. It is visible that inhabitants preferred the erection of single-village parishes or at least filial chapels. The right of patronage of all churches belonged to the Teutonic Order. The patron provided the parish with a benefice (usually 4 lans – 120 morgs of land). Moreover, the inhabitants had to pay a special contribution in corn (called *meszne*), while their representatives (*vitrisci*) interfered with parish finances. Parochial schools were established, supported by the inhabitants and designed both to provide most talented children with basic education and to secure liturgical servants for the church. Some parish priests from the area of Żuławy Wielkie, particularly persons with university education, served at the courts of Pogesanian bishops and the Teutonic Order.

**DIE ÄLTESTE PFARRGEMEINDE
AUF DEM GROSSEN MARIENBURGER WERDER
(BIS MITTE DES 15. JAHRHUNDERTS)**

ZUSAMMENFASSUNG

Das Große Marienburger Werder war nicht nur eine führende Region in Bezug auf landwirtschaftliche Entwicklung, Selbstverwaltung und Wohlstand ihrer Bewohner, sondern auch in Bezug auf die Gemeindeorganisation. Die durchschnittliche Pfarrgemeinde umfasste zwei Dörfer. Nur die Pfarrgemeinden in Neuteich und Groß Lichtenau, wahrscheinlich die ältesten Gemeindeorganisationen, die noch im 13. Jahrhundert errichtet wurden, bestanden aus 6–7 Dörfern. Auffallend ist, dass die Bewohner bestrebt waren, einzelne Dorfpfarreien zu schaffen oder zumindest Zweigkapellen zu bauen. Der Schutzpatron aller Kirchen war der Deutsche Orden, der in den Dörfern ein Lehen vergab – meist 4 Landfelder. Die Einwohner zahlten eine Gebühr (meist eine bestimmte Getreidemenge) für den Unterhalt der Gemeinde und beeinflussten ihre Finanzen durch Laien, die das Eigentum der Ortskirche mitverwalteten und sich um deren Unterhalt und aktuelle Bedürfnisse kümmerten. Die Schulen wirkten bei den Kirchen und wurden von Gemeindegliedern finanziert. Die Schulen boten den talentierten ländlichen Kindern Grundschulbildung und in den Kirchen gab es dadurch immer Messdiener, die für liturgischen Dienst verantwortlich waren. Einige der Pfarrer auf dem großen Marienburger Gebiet des Weichsel-Nogat-Deltas, die über eine Universitätsausbildung verfügten, blieben im Dienste des Deutschen Ordens und der pomesianischen Bischöfe.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Metryka Koronna, t. 59, 82.

Archiwum Państwowe w Gdańsku, 17,4.

Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, XX. Hauptabteilung, Staatsarchiv Königsberg, Ordensfoliant 17, 93, 95; Ordensbriefarchiv nr 5432, 10570.

Źródła drukowane

Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521, hg. v. R. Stachnik in Zusammenarbeit mit A. Triller, geb. Birch-Hirschfeld, H. Westphal, Köln – Wien 1978.

Beilage. Excerpt aus dem „Liber mortuorum“ des Klosters Pelplin, w: *Scriptores Rerum Warmiensium*, hg. v. C.P. Woelky, J.M. Saage, Bd. I, Braunsberg 1866.

Codex diplomaticus Warmiensis, Bd. III–IV, hg. v. C.P. Woelky, V. Röhrich, F. Liedtke, H. Schmauch, Braunsberg – Leipzig 1874–1935.

Dormann E.J., *Geschichte des Kreises Marienburg, Teil II, Regesten und Urkunden*, Danzig 1862.

Liber mortuorum monasterii Pelplinensis ordinis Cisterciensis, wyd. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Warszawa 1961.

- Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1565*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1961.
- Lustracja województwa malborskiego i chełmińskiego 1570*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1962.
- Das Marienburger Konventsbuch der Jahre 1399–1412*, hg. v. W. Ziesemer, Danzig 1913.
- Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409*, hg. v. [E.] Joachim, Königsberg Pr. 1896.
- Preussisches Urkundenbuch*, Bd. I–VI, hrsg. v. [R.] Philippi, [C.P.] Woelky, A. Seraphim, M. Hein, E. Maschke, H. Koeppen, K. Conrad, Königsberg Pr. – Marburg/Lahn 1882–2000.
- Prussia scholastica: Die Ost- und Westpreussen auf dem mittelalterlichen Universitäten*, gesammelt v. M. Perlbach, Braunsberg 1895.
- Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*. Pars I–II, bearb. V.E. Joachim, hg. v. W. Hubatsch, Göttingen 1948.
- Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, hg. v. H. Cramer, Marienwerder 1887.
- Das Zinsbuch des Hauses Marienburg*, hg. v. W. Ziesemer, Marienburg 1910.
- Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. I, III, V, wyd. W. Hejnosz, J. Gronowski, Toruń 1959–1971.

Literatura

- Arszyński M., *Stosunki między Zakonem krzyżackim a społeczeństwem w świetle rozważań nad organizacją budowy kościołów parafialnych w Prusach*, w: *Zakon krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach*, pod red. Z.H. Nowaka, Toruń 1995, s. 168–169.
- Biskup M., *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach Krzyżackich w XIV i XV wieku*, w: tenże, *Opera minora. Studia z dziejów Zakonu krzyżackiego, Prus, Polski i krajów nadbałtyckich*, Toruń 2002, s. 151–172.
- Tenże, *Parafie w państwie krzyżackim*, w: *Zakon krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, pod red. R. Czai i A. Radziwińskiego, Toruń 2013, s. 129–149.
- Tenże, *Rozmieszczenie własności ziemskiej województwa chełmińskiego i malborskiego w drugiej połowie XVI w. (mapa i materiały)*, Toruń 1957.
- Boockmann H., *Die Rechtsstudenten des Deutschen Ordens. Studium, Studienförderung und gelehrter Beruf im späteren Mittelalter*, w: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Bd. 2, Göttingen 1972, s. 313–375.
- Borawska T., *Legendorf Paweł*, w: *Słownik Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 145–146.
- Taż, *Pleeske Jakub*, w: *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 190.
- Taż, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, Toruń 1996.
- Brünneck von W., *Zur Geschichte des Kirchenpatronats in Ost- und Westpreussen*, Berlin 1902.
- Długokęcki W., *Nowy Staw w okresie krzyżackim (XIV wiek – I poł. XV wieku)*, w: *Ludzie, władza, posiadłość*, pod red. J. Powierskiego, B. Śliwińskiego, *Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza*, nr 1, Gdańsk 1994, s. 53–72.
- Tenże, *Osadnictwo na Żulawach w XIII i początkach XIV w.*, Malbork 1992.
- Tenże, *Osadnictwo północnej części Żulaw Wielkich w XIV – I poł. XV w.*, w: *Żulawy i Mierzeja- moje miejsce na ziemi*, pod red. D.A. Dekkańskiego, Gdańsk 2001, s. 115–127.
- Tenże, *Początki Nowego Stawu. Przyczynek do polityki miejskiej Zakonu krzyżackiego*, *Rocznik Gdański*, 52, 1992, s. 51–66.

- Tenże, *Pisarze i kapłani w służbie urzędników terytorialnych komturstwa malborskiego (koniec XIV – pierwsza połowa XV wieku)*, w: *A Pomerania ad ultimas terras. Studia ofiarowane Barbarze Popielas-Szultce w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, pod red. J. Sochackiego, A. Teterycz-Puzio, Słupsk 2011, s. 75–80.
- Tenże, *Prusowie na Żuławach Fiszewskich od XIII do połowy XVI wieku. Zagadnienie akulturacji i asymilacji Prusów jako problem badawczy*, *Pruthenia*, 9, 2014, s. 7–41.
- Tenże, *Z dziejów młynarstwa w komturstwie malborskim w XIII–XV wieku*, *Rocznik Elbląski*, 12, 1991, s. 21–62.
- Długokęcki W., *Związek wałowy i przysiężni wałowi na Żuławach Wielkich w XIV – pierwszej połowie XV wieku*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. VII, pod red. S.K. Kuczyńskiego, Warszawa 1996, s. 211–234.
- Franz W., *Das Benediktinerinnenkloster St. Marien zu Königsberg*, *Altpreussische Forschungen*, 11, 1934, s. 168–187.
- Geremek B., *Ze studiów nad stosunkami gospodarczymi między miastem a wsią w Prusach Krzyżackich w I połowie XV w.*, *Przegląd Historyczny*, 47, 1956, z. 1, s. 48–102.
- Hartwich A., *Geographisch-historische Landesbeschreibungen deren dreyen im Polnischen Preußen liegenden Werdern, als des Danziger – Elbing – und Marienburgischen*, Königsberg 1722. Nachdruck mit einer Einführung von R. Zacharias, Frankfurt am Main 2002.
- Herrmann Ch., *Mittelalterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und – Geographie*, Petersberg 2007.
- Jarzemowski M., *Die Residenzen der preussischen Bischöfe bis 1525*, Toruń 2007.
- Kasiske K., *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens im östlichen Preussens bis zum Jahre 1410*, Königsberg Pr. 1934.
- Krollmann Ch., *Gross Montau, Bäuerliche- und Familienkunde im 14. Jahrhundert*, *Elbinger Jahrbuch*, 15, 1938, s. 176–185.
- Kubicki R., *Młynarstwo w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach w XIII–XV wieku (do 1454 r.)*, Gdańsk 2012.
- Kubicki R., *Wybrane źródła do dziejów szpitala św. Elżbiety w Gdańsku nadania krzyżackie z lat 1399–1448*, w: *Studia z dziejów średniowiecza*, nr 19, pod red. B. Mozejko, M. Smolińskiego, S. Szybkowskiego, Warszawa – Bellerive-sur-Allier 2015, s. 305–333.
- Kuhn W., *Der Pflug als Betriebseinheit in Altpreußen*, *Zeitschrift für Ostforschung*, 12, 1963, H. 3, s. 473–500.
- Lysenko-Grabowska A., *Parafie wiejskie z obszaru Prus okiem historyka sztuki – problemy i dezyderaty badawcze na przykładzie kościoła pw. św. Jakuba w Niedźwiedzicy*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego od XIII do XVI w.*, pod red. R. Biskupa i A. Radziwińskiego, Toruń 20015, s. 109–126.
- Mortensen G., *Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreussen*, w: *Historisch-geographisches Atlas des Preussenlandes*, Lief. 3, Wiesbaden 1973, s. 1–30 i mapa.
- Olczyk A.S. FMA, *Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525*, Lublin 1961.
- Oliński P., *Cysterskie nekrologi na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997.
- Nowak Z.H., *Sprawa zaopatrzenia „emerytalnego” w Zakonie krzyżackim w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Zakon krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach, zbiór studiów*, pod red. tegoż, Toruń 1995, s. 83–101.
- Radziwiński A., *Kościół w państwie Zakonu krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo-wierni*, Malbork 2006.
- Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego od XIII do XVI w.*, pod red. R. Biskupa i A. Radziwińskiego, Toruń 20015.

- Rozynkowski W., *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w diecezji chełmińskiej w czasach panowania Zakonu krzyżackiego*, Toruń 2000.
- Sarnowsky J., *Das Treßleramt des Deutschen Ordens in Preußen in der Zeit Ulrichs von Eisenhofen (1441–1446)*, *Beiträge zur Geschichte Westpreussen*, 10, 1987, s. 195–221.
- Schmid B., *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, Danzig 1919.
- Semrau A., *Zur Geschichte der Besiedlung des Grossen Werders im 13. Jahrhundert*, *Mitteilungen des Copernicus Vereins*, 42, 1934, s. 114–121.
- Sielmann A., *Die Verwaltung des Haupthauses Marienburg in der Zeit um 1400. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Ordens in Preussen*, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins*, 61, 1921, s. 1–101.
- Steffen H., *Die ländliche Krugwesen im Deutschordensstaate. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altpreussens*, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins*, 56, 1916, s. 217–245.
- Tenże, *Die soziale Lage der Pfarregeistlichkeit im Deutschordensstaate*, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, 1927, t. 23, s. 1–97.
- Toeppen M., *Die Zinsverfassung Preußens unter der Herrschaft des deutschen Ordens*, *Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde*, 4, 1867, s. 207–232, 345–367, 611–627, 742–761.
- Waschinski E., *Erziehung und Unterricht im Deutschen Ordenslande bis 1525 mit besonderer Berücksichtigung des niederen Unterrichts*, Breslau 1908.
- Wiśniewski J. ks., *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821 (1992)*, cz. I–II, Elbląg 1999.
- Tenże, *Średniowieczne synody pomezkańskie*, Elbląg 1998.
- Wiśniewski E., *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004.
- Wunder H., *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg 13.–16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1968.

ARCHITEKTURA PROTESTANCKA TRZECH MIAST KRÓLEWCA (STARE MIASTO, KNIPAWA I LIPNIK) W OKRESIE NOWOŻYTNYM

Słowa kluczowe: sztuka protestancka, Królewiec, kościoły luterzańskie, architektura protestancka w Prusach Książęcych, kalwinizm

Keywords: Protestant art, Königsberg, Lutheran churches, protestant architecture in Ducal Prussia, calvinism

Schlüsselwörter: protestantische Kunst, Königsberg, evangelisch-lutherische Kirchen, protestantische Architektur im herzoglichen Preußen, Calvinismus

SZTUKA W SŁUŻBIE PROTESTANTYZMU W PRUSACH KSIĄŻĘCYCH

Królewiec, siedziba wielkich mistrzów krzyżackich, po wojnie trzynastoletniej i rozpadzie państwa zakonnego na Prusy Królewskie i Prusy Zakonne, u progu epoki nowożytnej stał się stolicą pierwszego europejskiego państwa luterńskiego. Odtąd przez wieki stanowił jedno z najważniejszych centrów ewangelickiego życia duchowego południowego pobrzeża Bałtyku. Podniesione przez Marcina Lutra wezwanie do reformy Kościoła, szybko podchwyczone przez społeczności miast pruskich, przekształciło się w proces budowy nowego wyznania nazwanego luterńskim. Proces ten zbiegł się z modernizacją Europy na przełomie XV i XVI wieku trafiając na podatny grunt wśród mieszczan szukających nowych form pobożności, rozbudzonej m.in. przez ruch zwany *devotio moderna*¹.

Powstanie tzw. „Drugiej reformacji” sprawiło, że w pejzażu wyznaniowym Europy pojawiło się drugie istotne wyznanie chrześcijańskie, które nazwano kalwin-

* 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 luterńska na ziemi chełmińskiej od 2 poł. XVI do 1 ćw. XVIII*. w (Warszawa 2007); *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich* (Toruń 2014).

¹ Na temat pobożności mieszczan przed Reformacją zob. m.in. *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteleuropa*. Katalog wystawy „Umsonst ist der Tod”, Lipsk 2013.

skim lub reformowanym. Jego zwolennicy dotarli dość szybko do obydwu części Prus. Luteranizm wprawdzie dominował na ich obszarze, ale na przełomie XVI i XVII wieku kalwinizm stał się wyznaniem elit władz m.in. Gdańska i Torunia. W Prusach Książęcych, szczególnie w Królewcu, silniej zaznaczył swą obecność w 1613 r., kiedy elektor Jan Zygmunt Hohenzollern przeszedł na kalwinizm a potem w czasach Fryderyka Wilhelma I, powołał znajdując zwolenników wśród pruskiej arystokracji. Stolica Prus stała się w XVIII wieku również ośrodkiem promieniowania pietyzmu na Prusy Książęce, a kształceni w Królewcu i na uniwersytecie w Halle pastory, chętnie głosili wśród wiernych tę formę luteranckiej pobożności i co dla nas ważne, zlecali wykonywanie dekoracji emblematycznych i figuralnych zawierających wątki pietystyczne w obejmowanych przez siebie kościołach parafialnych.

Idee reformy Kościoła rzymskiego dotarły na dwór wielkiego mistrza Albrechta Hohenzollerna bardzo szybko. Prócz spotkań z Andreasem Osiandrem i z pewnością lektury traktatu *An die Herrn deutsches Ordens, dass, die falsche Keuschkeit meiden, und zur rechten ehelichen Keuschkeit greifen* skierowanego do członków zakonu krzyżackiego wielki mistrz spotkał się z Lutrem osobiście w listopadzie 1523 i maju 1524 r. Rozmawiali m.in. o sekularyzacji zakonu w Prusach i reformie Kościoła. Jesienią 1523 r. do Królewca przybyli wysłannicy reformatora: Johann Briessmann i Johann Amandus, którzy wygłosili pierwsze kazania w duchu kształtującej się, jak się wkrótce okaże, właśnie nowej konfesji. Ich działania wsparli lokalni biskupi katolicy: sambijski Georg von Polenz i pomezkański Erhard von Queiss. Dzięki nim od 1524 r. Królewec powoli stawał się miastem luteranckim, a biskup von Polenz zajął się reformą struktur kościelnych. 6 lipca 1525 roku książę ogłosił mandat reformacyjny polecający głosić „czyste Słowo Boże”².

Wkrótce pojawiło się w Królewcu dzieło sztuki, które symbolicznie wskazało na zwycięstwo nowego wyznania w stolicy pierwszego luteranckiego państwa w Europie. To epitafium, które obrazowo wyraziło wobec luteranizmu wierność osoby fundatora i miasta Królewca. Chodzi o pomnik funeralny Hansa Nimptscha z 1557 r., namalowany przez pruskiego malarza Heinricha Königswiesera, ukazujący kłęczącego przed ukrzyżowanym Jezusem fundatora, pełniącego funkcję doradcy finansowego Albrechta. Zmarłego przedstawiono na tle Królewca, symbolicznie wskazując, że zarówno Nimptsch, jak i miasto pozostają wierne Zbawicielowi i Ewangeliom głoszonej przez luteranckich duchownych³.

Choć sztuka obrazowa cieszyła się uznaniem w luteranckich Prusach, stosunek Marcina Lutra był do niej początkowo obojętny, a to z racji roli jaką odgrywało teraz w przekazie „medialnym” słowo drukowane: najważniejszy i przede

² J. Mańtek, *Ludność staropruska a Reformacja*, w: *Gdański Rocznik Ewangelicki*, Gdańsk 2011, s. 45.

³ Tenże, *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, vol. IV, cz. 3, s. 229–239; J. Wijaczka, *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 r.*, w: *Fontes TNT*, t. 90, Toruń 2001, oraz tenże, *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1570 r.*, w: *Fontes TNT*, t. 96, Toruń 2005; K. Olejnik-Dreja, *Epitafium Hansa Nimptscha jako ideowo-artystyczny dokument artystyczny reformacji w Prusach Wschodnich*, w: *Rocznik Olsztyński*, 1983, t. 14–15, s. 9–14; J. Harasimowicz, *Die Taufe Christi im Jordan. Epitaphgemälde für Johannes Bugenhagen (1558) und seine Familie*, w: *Cranachs Kirche*, hrsg. J. Harasimowicz, B. Seyderhelm, Markkleeberg 2015, s. 121–122; H. Ehrenberg, *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, Leipzig–Berlin 1899, s. 30–31.

wszystkim wiarygodny nośnik nowych idei religijnych. Obrazy postrzegane były teraz jako anachronizm, skoro musiały być ożywiane słownym wyjaśnieniem duchownego. Nowe, sugestywne medium znakomicie przysłużyło się do szybkiego rozpowszechnienia reformacji w Prusach, tym bardziej, że napływające do Królewca i jego okolicy wierne portrety Lutra i Melanchtona pokazywały wszystkim zainteresowanym reformatorów Kościoła. Siłą sprawczą do zmian w świadomości religijnej mieszkańców Prus były dołączone do obrazu treści traktatów. Chrystianizacja Prus została zintensyfikowana. W 1545 r. nieoficjalnie, a w 1561 r. oficjalnie w Królewcu ukazał się „Enchiridion Pruski”, czyli przełożony z niemieckiego na język staropruski, *Katechizm* Martina Lutra. W drukarniach Wittenbergi, Lipska czy Wrocławia i innych miast Europy odbijano tysiącami egzemplarze pism reformacyjnych. To stamtąd do Prus Książęcych płynęły druki, traktaty, pamflety polemiki oraz grafiki – przyszłe pierwowzory sztuki obrazowej w służbie luteranizmu. Część z nich rozpowszechniać mieli zaciężni walczący w Prusach Książęcych, część wysyłał do Królewca m.in. wittenberski malarz Lucas Cranach starszy (1472–1553), który w 1527 r. poinformował księcia Albrechta o skierowanym do Królewca transporcie wydrukowanych w wittenberskiej drukarni Hansa Luffta ilustrowanych biblii oraz książek reformacyjnych na kwotę 187 florenów⁴.

Negatywny początkowo stosunek do obecności sztuki religijnej we wnętrzu kościelnym mimo, iż dla wielu parafian była ona jedynym narzędziem chrześcijańskiej edukacji spowodował, że stała się ona obiektem ataków niewielkiej grupy ikonoklastów. Ataki te zostały dość szybko zduszone przez władze miejskie. Związane były one raczej z rewoltą społeczną i wrogim, podsycanym przez pisma Lutra stosunkiem do kleru, niż ze świadomym działaniem, opartym na rozważaniach teologicznych chcącym wyeliminować obraz jako medium pośredniczące w życiu duchowym pomiędzy Kościołem a Bogiem⁵. 15 marca 1524 r. pod wpływem kazań Johanna Amandusa w królewieckim mieście Lipnik (Löbenicht) doszło do plądrowania klasztoru franciszkańskiego⁶. Na terenie Prus Książęcych z kolei dojsć miało do kradzieży złotnictwa, profanacji rzeźb kultowych pojonych w Prabutach alkoholem czy do desakralizacji kap i ornatów, którymi biskup pomezński Erhard von Queis,

⁴ J. Voigt, *Des Markgrafen Albrecht von Brandenburg Briefwechsel mit den beiden Malern Lucas Cranach und dem Buchdrucker Hans Lufft*, w: *Beiträge zur Kunde Preussens*, 1820, t. 3, s. 246; H. Ehrenberg, op. cit., s. 24, P.G. Thielen, *Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen: 1525–1568*, Göttingen 1953.

⁵ O powolnym kształtowaniu się nowego stosunku do funkcji sztuki ewangelickiej i stopniowym odrzucaniu katolickiej ikonografii świadczy fakt, że jeszcze w czasach wczesnej reformacji do Królewca trafił obraz Cranacha przedstawiający Marię, matkę Jezusa. Zob. A. von Troschke, *Die Cranach-Madonna im Dom zu Königsberg*, w: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreussen*, t. 11, 1937, s. 39–41.

⁶ S. Michalski, *Bilderstürme im Ostseeraum*, w: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, hrsg. P. Blickle, A. Holenstein, H.R. Schmidt, München 2002, s. 228; tenże, „Hölzer wurden zu Menschen”. *Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Ländern zwischen 1524 und 1526*, w: *Die baltischen Länder im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung (...)*, hrsg. von M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Teil 4, Münster 2012, s. 148.

rezydujący w Prabutach, miał ponoć wybić sobie ściany jednego z pomieszczeń mieszkalnych tutejszego zamku⁷.

Bardzo szybko zahamowano plany czy próby usuwania obrazów z kościołów, publikując w 1525 r. *Agendę*, która zabraniała jakichkolwiek zmian w tej materii. Większość budynków objęto bezpośrednim patronatem książęcym, a odpowiedzialność za opiekę nad kościołami parafialnymi i ich wyposażeniem złożono na barki sołtysów. W samych parafiach niewiele się tak naprawdę zmieniało. Duchownego katolickiego zastępował za zgodą kolatora kościoła duchowny ewangelicki, który rozpoczął odprawiać zmienione liturgicznie nabożeństwa. Nie należało więc nagle spodziewać się, aby wśród chłopów oddolnie, samoistnie powstała chęć niszczenia wyposażenia świątyń. Władze reagowały na jakiegokolwiek samorzutne, niekontrolowane próby zmian w czasie tłumienia buntów chłopskich w Sambii⁸.

Podporządkowanie przez protestantyzm dawnej sztuki sakralnej funkcji katechetycznej (głównie opowiadającej o historii zbawienia) oraz ustalona przez Lutra ikonografia „nowego” ołtarza sprawiły, że w II połowie XVI w. uformował się kanon jego struktury architektonicznej (trójczęściowej nastawy z uszakami) i ikonograficznej: w predelli znalazła swe miejsce *Ostatnia Wieczerza*, w części środkowej *Ukrzyżowanie*, w zwieńczeniu *Zmartwychwstanie*. Dodatkowo w różnych konfiguracjach pojawiał się zespół figur przedstawiających Apostołów, Ewangelistów lub personifikacje cnót chrześcijańskich umieszczonych na gzymsach lub w uszakach. Schemat ten przez kolejne wieki podlegał niewielkim modyfikacjom. Podobny zyskały ambony (z postaciami Jezusa, Ewangelistów i Proroków) oraz chrzcielnice, których czasie podtrzymywały anioły zawieszane na linach, z misami chrzcielnymi w dłoniach. Oczywiście łatwo dostrzeże się niewielkie odstępstwa od tychże kanonów (np. częste zastępowanie sceny *Zmartwychwstania* sceną *Złożenia do grobu* w ołtarzach Isaaka Rigi), także różnorodność programów ikonograficznych empor czy umieszczanych w płycinach bramek, parapetów i koszy ambon (jak w Sokolicy, Kętrzynie czy Lwowcu), ale analiza ikonograficzna i tak prowadzi do wniosku, że luteranizm spowodował skostnienie wizualnego, kościelnego przekazu teologicznego obrazów, ograniczając go do opowiadania o najważniejszych wydarzeniach zbawczych z życia Jezusa⁹.

W kształtowanie się ikonografii protestanckiej sztuki kościelnej zaangażowani byli przede wszystkim duchowni i przedstawiciele miejscowej szlachty, zlecając malowanie dekoracji figuralnych empor, ambon czy ołtarzy oraz tworzenie sztuki funeralnej (nagromadzenie chorągwi, płyt nagrobnych oraz umieszczanie licznych elementów heraldycznych przekształcało wiele kościołów w swoiste panteony rodowe). W miastach Prus Książęcych być może nie powstały tak rozbudowane, malarskie, świeckie programy dekoracyjne stropów w salach reprezentacyjnych, jak to

⁷ Jan Leo, *Dzieje Prus*, tłum. bp. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 401–406; J. Małek, *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, vol. IV, cz. 3, s. 239; P. Tschakert, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte*, Bd. I, Leipzig 1890, s. 48.

⁸ P. Tschakert, op. cit., s. 134. J. Małek, *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, op. cit., s. 284.

⁹ A. Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreußen: vom Ausgang des 16. bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Bd. 2, *Vom Ende des 17. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Königsberg 1929, s. 343–413.

miało miejsce w ratuszach Torunia czy Gdańska. Pozwala to wysnuć ostrożny wniosek, że udział mieszczaństwa miast książęcopruskich w ich ewentualnym kreowaniu był ograniczony, a lokalną sztukę ewangelicką w Królewcu i księstwie możemy łączyć głównie z wnętrzem kościelnym¹⁰.

Rozwoju nowych elementów ikonograficznych możemy doszukać się we wnętrzu kościelnym w postaci emblematyki, jak np. na emporze kolatorskiej kościoła w Dąbrównie koło Olsztyńka, w zespole dekoracji ław w kościele w Rodowie koło Prabut opartych o emblemy przygotowane przez Charlesa Le Brun (1619–1690) dla Ludwika XIV¹¹, czy w królewieckim kościele w dzielnicy Tragheim, w którym do dekoracji figuralnych wykorzystano emblemy protestanckiego teologa Daniela Cramera (1568–1637)¹². Modernizację ikonografii wiązać można też z pietyzmem, którego nowe, emocjonalne i spersonalizowane spojrzenie na kontakt z Bogiem wyrażone m.in. w traktacie Otto van Veena *Amori divini emblemata* oraz w *Pia Desideria* jezuita Hermana Hugo (1588–1629), odnaleźć można w malowidłach anonimowych mistrzów znajdujących się do dziś w kościołach Pasłęka (niem. Preussische Holland) i Starego Miasta pod Dzierzgoniem (niem. Altstadt, tu dekoracje zostały wykonane przez dworskiego malarza Gottfrieda Haarhausena). Kolejne zdobiły wnętrza kościołów w Rodowie (niem. Rodau, malowidło przedstawiające skuteczną i nieskuteczną modlitwę) u św. Jerzego w Bartoszycach (niem. Bartenstein, emblemy Heinricha Müllera z Rostocku?), czy w kościołach leżących w dalszym lub bliższym sąsiedztwie Królewca, jak w Młynarach (Mühlhausen/Gwardiejskoje), czy Tapiawie (Tapiau/Gwardiejsk), gdzie tworzył działający na przełomie XVII i XVIII wieku malarz Gottfried Hinz¹³.

Kolejnym, nowym elementem ikonograficznym kościołów w Prusach Książęcych była heraldyka, która zagościła nie tylko na tradycyjnych obiektach identyfikacji stanowej kolatora kościoła, jak chorągwie pogrzebowe i płyty nagrobne, ale teraz znalazła się na elementach konstrukcyjnych ołtarzy (jak w Sokolicy, niem. Falkenau, w którym płaskorzeźbione herby umieszczono na gzymsach) a nawet bezpośrednio na malowidłach ołtarzowych (w predelli ołtarza w Szestnie /niem. Schesten/ herby ujęły scenę *Ostatniej Wieczery*). Wnętrze kościoła w Łabędniku (niem. Gross Schwansfeld) koło Bartoszyc ozdobiono grupą herbów, które wpisano w dwa drzewa genealogiczne namalowane na emporze w nawie oraz opatrzone ławy kolatorskie, podobnie postąpiono w Sorkwicach (niem. Sorkqitten) czy w Barcianach

¹⁰ Zagadnienie to wymaga szczegółowszych badań. Ikonografia ratuszy w Królewcu pokazuje głównie zdobione w XVII i XVIII wieku stiukami, rzeźbą i płaskorzeźbą wnętrza. Badania powinny objąć okres sprzed zmian jakich dokonano w ich wyposażeniu przed późnonowożytnymi przebudowami lub odbudową po pożarach.

¹¹ P. Birecki, *The Lutheran Church in Rodowo as a Place of the Spiritual Meeting of Three Social Strata*, "Entangler Religions. Interdisciplinary journal for the study of religious contacts and transfer" 7 (2018), s. 109–136.

¹² *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, bearb. von A. Boetticher, H. 7, Königsberg, Königsberg 1897, s. 122–129.

¹³ J. Harasimowicz, *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit, w: Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 237; *Памятники монументальной живописи восточной пруссии на территории калининградской области*, Калининград 2012, s. 80 i n.

(niem. Barten) gdzie herby ozdobiły nawet ściany boczne konfesjonau. W Łęgowie (niem. Langenau) herby rodziny von Polenz umieszczony został na stropie, a w Lippinkach (niem. Lippinken) bezpośrednio na płycinach niewielkiej ambony.

Epitafia zawieszane w nawach i prezbiteriach, portrety pastorskie i szlacheckie, spolia, ponad setka chorągwi pogrzebowych oraz pomniki grobowe sprawiły, że wewnątrz tutejszego kościoła ewangelickiego, prócz miejsca posługi duchowej staowało się panteonem lokalnej i ponadlokalnej władzy czy to duchownej (portrety pastorów), czy świeckiej (funeralia i wyposażenie meblarskie wnętrza). Wchodząc do tych kościołów można było wręcz odnieść wrażenie, że stały się one prywatnymi kościołami właścicieli ziemskich służącymi im do gloryfikacji własnej osoby i rodu¹⁴.

Kształt formalny i treściowy sztuki obrazowej w służbie protestantyzmu, funkcjonującej na terenie trzech miast Królewca i poza jego obszarem, nie jest do końca rozpoznany. Protestantyzm wykluczył występowanie prywatnych kaplic czy obrazów o tematyce religijnej zawieszanych w kamienicach prywatnych. Część, związanej z nowym wyznaniem sztuki obrazowej, pojawiła się oczywiście na kartach drukowanych biblii oraz w grafice ulotnej, ale nie miała ona tu dewocyjnego charakteru. Pojawiły się też książki. W rękach Albrechta znajdował się np. ilustrowany modlitewnik wykonany w Norymberdze u ilustratora Nicolasa Glockentona oraz dwutomowa, ilustrowana iluminowanymi scenami biblia (iluminacje wykonano w Miśni) dostarczona przez wittenberskiego drukarza Hansa Luffta (1495–1584), który w Królewcu miał filię swojej saksońskiej firmy¹⁵.

W Prusach Książęcych w przestrzeni świeckiej znalazły też swoje miejsce portrety Lutra i Melanchtona pochodzące zapewne z pracowni Cranachów. Np. na zamku królewieckim znajdowały się dwa portrety Lutra: pierwszy z 1526 r. oraz drugi, pokazujący reformatora z książką w ręku z 1546 roku. Natomiast w bibliotece uniwersyteckiej pojawiły się portrety Lutra i Melanchtona, przedstawionych na tle fantazyjnej, renesansowej, niemieckiej (jak określono) architektury i z panoramą Wittenbergi w tle¹⁶. Z kolei portret Filipa Melanchtona z 1558 r., pędzla Łukasza Cranacha młodszego, przedstawionego w podeszłym wieku, zawieszono w kancelarii zamkowej. W galerii sławnych mężów znalazły się także dwa inne ich portrety z lat 1530–1531. Albrecht Hohenzollern około 1528 r. kupił pięć obrazów Albrechta Dürera za pośrednictwem norymberskiego mieszczanina Bastiana Startza. Książę Albrecht zatrudnił też u siebie ucznia Dürera. Chodzi o Crispina Herrantha (zm. 1549), który być może wykonał portret Marcina Lutra dla biskupa Jana Dantyszka z którym korespondował, i który posiadał w swej kolekcji portret Erazma z Rotterdamu pędzla Hansa Holbeina. Herranth kopiował dla księcia obrazy z kolekcji warmińskiego biskupa¹⁷.

¹⁴ Por. K. Kodres, *Das Kirchengebäude: Privatprojekt des Gutbesitzers? Das Beispiel Estlands in der Frühen Neuzeit*, w: *Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa*, hrsg. von J. Harasimowicz, Regensburg 2015, s. 271–282.

¹⁵ J. Tondel, *Srebrna biblioteka księcia Albrechta Pruskiego i jego żony Anny Marii*, Warszawa 1994, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen*, (*Das Samland*), bearb. von A. Boetticher, H. 1, Koenigsberg 1891, s. 24.

¹⁶ H. Ehrenberg, op. cit., ss. 26 i 40.

¹⁷ Ibidem, s. 20.

Książę Albrecht wysłał początkującego malarza Heinricha Königswiesera (1530–1583) na naukę do warsztatu Łukasza Cranacha młodszego, gdzie ów kopiował m.in. krucyfiks z tzw. Ołtarza Weimarskiego. Po powrocie do Królewca stworzył obraz ze scenami z życia Chrystusa, zawieszony w prywatnym pokoju władcy. Wśród dzieł Königswiesera o tematyce religijnej wymienia się m.in. *Zwiastowanie Marii*, *Narodziny Chrystusa* oraz portrety Lutra i Melanchtona, które trafiły do kościoła w Caymen. Nie są to jednak wszystkie dzieła tego malarza. W 1571 r. na ścianę katedry królewieckiej trafił sygnowany przez Königswiesera obraz przedstawiający *Modlitwę Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym*¹⁸. W 1540 r. książę Albrecht otrzymał od związanego ze środowiskiem akademickim Królewca Christofa Jonasa (1510–1582) obrazy Lutra i Melanchtona pędzla Cranacha, a sam zlecił wykonanie maski pośmiertnej Veita Dietricha (1506–1549), teologa, przyjaciela Melanchtona i sekretarza Lutra, którą Cranach polichromował. Ponadto z pracowni Cranacha przywieziono do Królewca dwa komplety portretów Lutra i Melanchtona, które przypuszczalnie trafiły na zamek, albo do katedry lub też do Albertyny, skąd jeden komplet mógł zostać przekazany później do Muzeum Miejskiego w ratuszu na Knipawie. Miniaturowe portrety Lutra i Melanchtona, które znalazły się w zbiorach królewieckiego muzeum świadczą o tym, że wizerunków reformatorów z warsztatu i kręgu malarzkiego Cranacha lub ich kopii mogło być w Królewcu znacznie więcej¹⁹.

Tak więc to Cranachowie i uczniowie Albrechta Dürera dostarczyli pierwsze obrazy w początkowym okresie kształtowania się sztuki w służbie reformacji w Prusach Książęcych. Cranachowie wyspecjalizowali się w dostarczaniu portretów reformatorów, a Crispin Herranth namalował w 1540 r. obraz pt.: *Ostatnia Wieczerza*, który znalazł się w predelli ołtarza w kościele św. Wawrzyńca (Kirche St. Lorenz)²⁰. Królewiec okazał się miejscem, w którym powstało środowisko artystyczne pracujące na rzecz miejscowych elit. Malarz Antonius Mildert tworzył obrazy do królewieckich epitafiów a snycerz Hans von der Heide wykonał w 1599 r. za 160 talarów ołtarz do kościoła w Dźwierzutach. Kolejne elementy wyposażenia zyskały niemal równolegle kościoły w Pobethen (Romanowo), Sankt Lorenz (Salskoje), Gallingen (Lipowka) i Cremitten (Łozowoje)²¹.

PROTESTANCKA ARCHITEKTURA KOŚCIELNA KRÓLEWCA

Sztuka związana z protestantyzmem stopniowo pojawiała się w Królewcu przede wszystkim w średniowiecznych świątyniach pokatolickich, które przechodząc trwającą długie dziesięciolecia ewolucyjną drogę wymiany wyposażenia wnętrz, stawa-

¹⁸ Ibidem, s. 32.

¹⁹ H. Ehrenberg, op. cit., ss. 19, 2; A. Surminski, *Das alte Ostpreußen*, Hamburg 2013, s. 104; K. Olejnik-Dreja, op. cit., s. 9–14; *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen, (Das Samland)*, op. cit., s. 32–36.

²⁰ H. Ehrenberg, op. cit., ss. 3. 19. Wpływ Dürera Ehrenberg widział m.in. w malarstwie ołtarza w Medenau (Logwino) koło Królewca, zob. też K.E. Gebauer, *Nachrichten über die Kirche St. Lorenz*, „Preußische Provinzial-Blätter“ 1835, Bd. 13, s. 576. Tu z kolei zaakcentowano wpływy Cranacha.

²¹ H. Ehrenberg, op. cit., s. 113.

ły się kościołami luteranскими. Nasycenie architekturą gotycką sprawiło, że nie ona, ale wyposażenie wnętrza najsilniej identyfikowano z nowym wyznaniem. Dopiero rozwój przestrzenny Królewca w XVII i XVIII w. zaowocował budową nowych kościołów luteranских i kalwińskich, które w większości (z wyjątkiem tzw. Burgkirche wzorowanym na niderlandzkim Nieuwe Kerk z Hagi)²² wznoszono na tradycyjnym planie salowego, jednonawowego kościoła z wyodrębnionym lub nie prezbiterium i wieżą od strony zachodniej. Podobna rzecz miała się w całych Prusach Książęcych, w których królowały trwałe, gotyckie kościoły stanowiące główną bazę materialną parafii luteranских aż po epokę nowoczesną. Królewiec stał się przy tym ośrodkiem promieniującym na całe Prusy Książęce, dostarczając lokalnym kościołom nie tylko rozwiązań architektonicznych czy stylistycznych w zakresie architektury i wyposażenia, ale również wykonawców: architektów, malarzy, rzeźbiarzy i rzemieślników²³.

Katedra królewiecka oraz kościół zamkowy pw. Świętej Trójcy

Duchową „matką i ojcem” kościołów ewangelickich Prus Książęcych stały się z pewnością: katedra królewiecka oraz dwunawowy kościół zamkowy pw. Św. Trójcy, który w latach 1578–1593 zbudował Georg Friedrich Hohenzollern (1539–1603), zlecając wykonanie jego projektów sprowadzonemu ze Stuttgartu Blasiusowi Berwartowi (1530–1589). Budowniczy ten oparł plany budowy kościoła zamkowego o rozwiązania architektoniczne zastosowane w zamku w Stuttgarcie oraz w kaplicy zamkowej w Szczecinie. Dekoracyjne sztukaterie, zdobiące kościół zamkowy, w tym wizerunek Św. Trójcy, wykonał w 1589 r. Hans Windrah zw. też Wyntrauch (1575–1589), aktywny wcześniej w duńskim w Kronborgu²⁴. Natomiast Hans Wißmar (1568?–1612) zaprojektował w 1601 r. nowe sklepienie, które powstało w miejscu poprzedniego, uszkodzonego. Wyposażenie wnętrza, w tym rzeźby z 1606 r. Aleksandra Krausego (takie jak figury Wiary, Sprawiedliwości czy Nadziei), powstawało stopniowo, choć większość znanych nam dziś sprzętów wykonano na początku XVIII wieku. Po 1706 r. o nowe elementy wyposażenia zadbał Friedrich Wilhelm I (1688–1740) fundując weń okazałą lożę królewską. Powstał wtedy również ołtarz ambonowy i emporia projektu Schultheiße von Unfriedta (1678–1753), który wznosił kościół garnizonowy i kościół w dzielnicy Tragheim²⁵.

Przywołana tu katedra królewiecka, która w 1591 r. zyskała nowe, trwałe elementy wyposażenia: ołtarz główny z obrazem *Sądu Ostatecznego*, ambonę i chrzcielnicę, stała się również panteonem rodu Hohenzollernów, w którym umiesz-

²² Na temat kościoła i jego powstania patrz G. Fritsch, *Die Burgkirche zu Königsberg i. Pr. und ihre Beziehungen zu Holland*, Königsberg 1930, s. 15 i n.

²³ H. Ehrenberg, op. cit., s. 9.

²⁴ Windrauch (Wyntrauch), Hans, w: *Allgemeines Lexikon des Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von Hans Vollmer, Bd. 36, Leipzig 1947, s. 53.

²⁵ H. Ehrenberg, op. cit., ss. 87, 92, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, bearb. von A. Boetticher, H. VII, Königsberg, Königsberg 1897, s. 81–82 oraz 116; M. Kakies, *Königsberg in 144 Bildern*, Würzburg 2005, s. nn.

czono niezwykle okazałe nagrobki Albrechta von Hohenzollerna i jego rodziny²⁶. Tu po śmierci pierwszej żony, księżnej Doroty duńskiej (1504–1547), książę Albrecht polecił urządzić dla niej i dla siebie specjalną katakumbę. Następnie zlecił sprowadzonemu z Danii Jakubowi Binckowi nadzór nad transportem i montażem nagrobka własnego, żony Doroty oraz pięciu zmarłych dzieci. Odkuł go w Antwerpii Cornelis Floris (1514–1575) i wysłał do Królewca w 1571 roku²⁷. Drugi nagrobek, wykuty już na miejscu przez rzeźbiarza Willema van den Blocke (1550–1628) w latach 1578–1582 ustawiony obok nagrobka Albrechta, upamiętnił Elisabeth von Brandenburg-Ansbach i księcia Georga Fryderyka²⁸. W katedrze królewieckiej w kolejnych dziesięcioleciach powstawały następne kamienne pomniki komemoracyjne pruskiej arystokracji, np. Johannaesa von Kospotha (1601–1665), Johannaesa von Kreytzena (1516–1575), czy Johannaesa Ernesta von Wallenrodta (1615–1697)²⁹.

Staromiejski kościół św. Mikołaja (Altstädtische Kirche)

Gotyckim kościołem królewieckim w służbie protestantyzmu został staromiejski kościół św. Mikołaja (Altstädtische Kirche) zbudowany około 1360 r. na miejscu kościoła z 1264 r. W czasach reformacji w latach 1504–1537 przesklepiono go, a w latach 1542–1556 wzniesiono i pokryto nową blachą hełm jego wieży. To tu krewki kaznodzieja Johannes Amandus wygłosił w 1523 r. pierwsze kazanie ewangelickie i tutaj również pochowano Jana Lutra (zm. 1575 r.) pierworodnego syna Marcina Lutra. W 1680 r. we wnętrzu kościoła wzniesiono nową ambonę ustawioną na podporze, tworzonej przez naturalnej wielkości figury: Mojżesza (z tablicami dziesięciu przykazań) i św. Jana Chrzciciela (z Barankiem Bożym), na koszu ze sceną z życia Izajasza przedstawiającą anioła przynoszącemu prorokowi rozżarzony węgiel oraz z figurą Zbawiciela na baldachimie. W kościele znajdował się instrument organowy Johanna Scherweita, o który dbał Adam Gottlob Casparinni³⁰. Świątynię remon-

²⁶ A.R. Gebser, F.A. Hagen, *Der Dom zu Königsberg in Preussen*, Königsberg 1832, s. 378 i n.; M. Kakies, op. cit., s. nn., W. Wagner, *Reise in die alte Heimat in 1000 Bildern*, Regensburg 2012, s. 177.

²⁷ GStA, Der Dom (Die Kneiphöfische Kirche), sygn. 77c1, Nr 29, *Das herzogliche bzw. kurfürstliche Begräbnis im Kneiphof 1569–1698*. Tu wyciąg z testamentu Albrechta, mówiący o jego pochowaniu w kościele knipawskim; F. Skibiński, *Willem van den Blocke. Niderlandzki rzeźbiarz nad Bałtykiem w XVI i na początku XVII w.*, Toruń 2015, s. 46; J. Wijaczka, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490–1568). Ostatni mistrz zakonu krzyżackiego i pierwszy książę „w Prusiech”*, Olsztyn 2010, s. 240–241.

²⁸ H. Ehrenberg, op. cit., ss. 34,110; F. Skibiński, op. cit., s. 50–51.

²⁹ D. Wójcik, *Formy upamiętniające w sztuce kościelnej Prus Książęcych*, Toruń 2008 (mps pracy doktorskiej, w posiadaniu autora), s. 369–380. Zob. też GStA, Der Dom (Die Kneiphöfische Kirche), sygn. 77c1, Nr 44, *Die Umsetzung der Epitaphien von den Pfeilern an die Wände 1755*, k. 1. Tu pismo z 19 sierpnia 1755 roku informujące króla, iż postanowiono przenieść wszystkie stare epitafia z filarów na ściany. Przyczyną przenosin były remonty sklepień, przenieść postanowiono także wszystkie inne ozdoby (jak to określono), jakie znajdowały się na ścianach

³⁰ Geheimnis Staatsarchiv Berlin Dahlem, XX, Historisches Staatsarchiv Königsberg, Etatsministerium, Königsberg Städtische Kirchen (dalej GStA), *Altstädtische Kirche*, sygn. 77b1, Nr 12, *Bau und Unterhalt der Orgel in der Altstädtischen Kirche, 1751–1781*, 1–11. Tu opis instrumentu

towno wielokrotnie, dbając m.in. o należyty stan wieży i jej hełmu. Dokonano też translokacji epitafiów z filarów na ściany i wymiany remontów posadzki, które skutkowały usunięciem starych płyt nagrobnych³¹.

Kościół św. Mikołaja (kościół polski) w dzielnicy Steindamm

Luterańskim kościołem w Królewcu stał się też drugi obok staromiejskiego, gotycki kościół św. Mikołaja (kościół polski) w dzielnicy Steindamm. Jego wnętrze ozdobił w 1606 r. ołtarz z malowidłami rozpoczynającego w stolicy Prus Książęcych artystyczną karierę późniejszego gdańskiego malarza Antona Möllera. Jeszcze w 1587 r. stworzył on umieszczone później w ołtarzu przedstawienie *Sądu Ostatecznego*, wyobrażenie siedmiu uczynków miłosierdzia, *Zmartwychwstanie* i *Wieczne potępienie grzeszników* z namalowaną w tle sceną *Ukrzyżowania*³².

Altroßgärter Kirche

O trwałości gotyckiej tradycji budowlanej, wyrażającej się najczęściej w tradycyjnej dyspozycji przestrzennej budowli i stosowaniu wywodzących się z gotyku sklepień, świadczą nowożytny kościół zw. Altroßgärter Kirche w dzielnicy Altroßgarten leżącej na północny wschód od zamku. Wzniesiono go w latach 1651–1683, a wieżę ukończono dopiero w 1693 roku. Świątynia ta, co ciekawe, powstała na miejscu poprzedniego, drewnianego kościoła z 1623 roku, który otrzymał wczesnobarokowe wyposażenie oraz pięknie polichromowany drewniany strop. Altroßgärter Kirche wyposażono równie bogato, stawiając w 1677 r. nowy ołtarz (z obrazami przedstawiającymi *Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym*, *Ukrzyżowanie* oraz *Wniebowstąpienie*), chrzcielnicę zdobioną figurami Ewangelistów, aniołów i Zbawiciela dzierżącego chorągiew zwycięstwa (tzw. *Vexillum*), konfesjonał z pracowni snycerza Isaaka Rigi (ok. 1653 – ok. 1715) oraz organy Adama Gottloba Caspariniego (1715–1788). Te ostatnie zbudowano na emporze ozdobionej malowidłami o tematyce biblijnej. Pozostałe, proste, drewniane empory rozpięto wzdłuż ścian bocznych kościoła³³.

oragnowego oraz prace naprawcze Caspariniego (tu szczegółowy opis instrumentu z 1771); *Die Feier der Grundsteinlegung der Evangelischen Altstädtischen Kirche zu Königsberg in Preussen am 22. Juni 1838*, Königsberg 1838, s. 10.

³¹ GStA, *Altstädtische Kirche*, sygn. 77b1, Nr. 32, *Die Translocierung der Epitaphien in der Altstädtischen Kirche von den Pfeilern an der Wänden, 1753–1754*, s. 7. Przeniesiono epitafia z przełomu XVI i XVII wieku należące m.in. do mistrza budowlanego Johanna Melhorna, oraz: Lorenza Verbanda, Fabiana Helwicha, Samuela Keytera i Georga Caseburga; tamże, sygn. 77b1, Nr 39, *Die Ausdiehlung des Fußbodens und der Verkauf der Begräbnissteine*, s. 2: Pisma z 1785 roku dotyczące sprzedaży płyt grobowych z posadzki kościoła staromiejskiego, które albo są zniszczone, albo starte. Powodem ich usunięcia była naprawa posadzki. Zgodę na jakiegokolwiek prace wydawał król pruski.

³² APO, sygn. 367/6, s. 284. Pierwotnie obrazy Möllera znajdowały się w kościele staromiejskim. Ołtarz ten pozłożono w 1640 r., odnowiono w latach 1668–1670, co odnotowano w XIX w..

³³ APO, sygn. 367/6, s. 308–311; *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, bearb. von A. Boetticher, H. 7, *Königsberg*, Königsberg 1897, s. 134–139.

Kościół w dzielnicy Tragheim

Kolejną budowlą ewangelickiego Królewca był kościół w dzielnicy Tragheim, wzniesiony na dawnym placu cegielnianym, na którym w 1632 r. najpierw postawiono i poświęcono kaplicę modlitewną zwaną kościołem, wyposażoną w odpowiednie meble, oraz strop ozdobiony malarskimi scenami zaczerpniętymi z Biblii oraz emblematami teologa Daniela Cramera. Kościół ten trzeba było jednak rozebrać, dlatego 6 stycznia 1708 r. położono kamień pod nową, założoną na planie krzyża budowlę, zaprojektowaną przez Joachima L. Schultheiße von Unfriedta, którą 1 czerwca 1710 r. uroczystie poświęcono, a w 1723 r. ostatecznie ukończono wzniesieniem hełmu wieży. Oczywiście świątynia zyskała wyposażenie w postaci ołtarza, ambony, chrzcielnicy oraz naczyń liturgicznych. Część z tych sprzętów przetrwała być może pożar kościoła w 1743 r. wywołany uderzeniem pioruna w dniu 11 sierpnia. Nie przetrwały jednak organy, które odbudował w latach 1744–1752 mistrz Adam Gottlob Casparini. Ponieważ jednak strawił je kolejny pożar kościoła, w latach 1792–1794 wzniesiono nowy instrument. Powstał też nowy ołtarz, dzieło Christiana Beniamina Schulza z 1792 roku, z częścią środkową, w której przedstawiono Chrystusa, ujętą korynckimi kolumnami, przy których ustawiono personifikacje *Fides* i *Caritas*³⁴.

Kościół w dzielnicy Lipnik (Löbenicht)

Nową, choć nadal tradycyjną w swym kształcie budowlą był kościół ewangelicki w królewieckiej dzielnicy Lipnik (Löbenicht). Powstał on w miejscu budowli gotyckiej, poświęconej św. Barbarze i św. Janowi Chrzcicielowi, która wielokrotnie niszczona ogniem (np. 1764)³⁵, doczekała się gruntownej odbudowy w 1776 roku³⁶. Wyposażenie jakie wtedy otrzymała ta świątynia należało już do epoki rokoka. Składał się na nie: zespół empor rozpiętych wzdłuż ścian lateralnych oraz okazały ołtarz ambonowy Johanna Friedricha Suhse, który zwieńczyła gloria z promienistym trójkątem wewnątrz, symbolem Trójcy Świętej³⁷.

³⁴ Ibidem, s. 122–129, APO, sygn. 367/6, s. 390–391; G.B. Wess, *Geschichte der Tragheimischen Kirche zu Königsberg in Preussen*, Königsberg 1832, s. 5–14.

³⁵ GStA, Die Löbenicht Kirche, sygn. 77d, Nr 31, *Der Löbenichtsche Kirchturm 1695–1696*, k. 4 pismo z 30 kwietnia 1696 roku do króla informujące, że uderzenie pioruna zniszczyło górną część wieży kościoła, w tym stopił dzwony, które zamierzano zamówić u gdańskiego ludwisarza (brak nazwiska), wykorzystując materiał z uszkodzonych dzwonów.

³⁶ Ogień zniszczył m.in. organy, patrz GStA, Die Löbenicht Kirche, sygn. 77d Nr 4, *Die Orgel in der Löbenichtschen Kirche, Darin: Orgelbauer Peter Möller 1618–1631, Der Bau einer neuen Orgel, deren Reparatur und Stimmen 1778–91, und Die Inauguration der neuen Orgel 1782 – Leibrentenkontrakt der Witwe Louise Rindfleisch mit der Löbenichtschen Kirche wegen der von ihr zum Orgelbau gestifteten 5000 Talern o. D.*

³⁷ APO, sygn. 367/6, s. 271, GStA, Die Löbenicht Kirche, sygn. 77d, Nr 37, *Die für die Tischler- und Bildhauerarbeiten an dem Altar und der Kanzel noch rückständigen Gelder 1777*, k. 1–5v: pisma skierowane do króla, informujące, że za prace rzeźbiarskie przy ołtarzu ambonie zapłacone zostanie 266 talarów i 60 groszy, a wynagrodzenie otrzyma Johann Friedrich Suhse, co zostało potwierdzone kontraktem z 22 lutego 1776 roku na wykonanie ołtarza i ambony w ciągu

Kościół w dzielnicy Haberberg (Haberberger Kirche)

Rokokową szatę zyskał kościół w dzielnicy Haberberg (Haberberger Kirche), który poświęcono w 1753 roku. Powstał on na miejscu wcześniejszej budowli, wzniesionej w latach 1653–1683, która spłonęła od uderzenia pioruna w 1747 roku³⁸. Wnętrze nowego kościoła wyposażono w 1754 r. w organy z warsztatu Adama Gottloba Caspariniego, zaś w 1756 r. wzniesiono nowy ołtarz z *Ostatnią Wieczerzą* w predelli i *Ukrzyżowanym Jezusem (Kreuzigung auf Golgotha)* w części środkowej. Obok ołtarza stała prosta w formie chrzcielnica. Wyposażenie uzupełniła okazała rokokowa ambona zwieńczona postacią archanioła Michała. W 1774 r. królewiecki artysta-rzemieślnik (specjalizujący się w wyrobach z miedzi) Lorenz Wietander wykonał rzeźbę liczącego ponad 2 metry anioła, który został umieszczony jako wiatrowskaz (chorągiewka) na wieży budynku³⁹.

Burgkirche

Nowym rozwiązaniem architektonicznym w Królewcu stał się już kościół, zw. Burgkirche, zbudowany w latach 1690–1696 na polecenie kalwinisty Friedricha Wilhelma I, który wziął udział w jego uroczystym poświęceniu 23 stycznia 1701 r. Projekt kościoła wykreślony został przez Johanna Arnolda Nehringa (1659–1695), berlińskiego architekta związanego z budową rezydencji królewskiej w Charlottenburgu. Ten kształcony w Niderlandach i Italii twórca projektując kościół w Królewcu za wzór obrał sobie Nieuwe Kerk w Hadze. Drewniane sklepienie nawy ozdobiły gwiazdy ze sztukaterii. Na wyposażenie kościoła, przy którym skupili się królewieccy pietyści składała się m.in. rokokowa, pozbawiona inskrypcji ambona Caspara Schreibera (za samą jego pracę zapłacono 1050 guldenów), hebanowa, prosta chrzcielnica oraz organy Johanna Josuego Mosengela (1663–1731) z 1725 r. zdobione pruskim orłem. Komunii udzielano przy zwykłym stole komuniyjnym zbudowanym z drewna orzechowego. Wierni wchodząc do wnętrza kościoła oświetlonego ufundowanym w 1706 r. żyrandolem (niem. Kronenleuchter) od 1727 r. mogli podziwiać rzeźbione personifikacje *Sprawiedliwości*, *Miłości* i *Milosierdzia*, fundacji Charlesa Cabrita⁴⁰.

11 miesięcy; Tamże, Die Löbenicht Kirche, sygn. 77d, Nr 19, *Kircheninventar, Kirchenglocken, Kirchensilber 1775–1781*, k. 3–6. Kościół na nowo wyposażono, m.in. w dostarczony w 1774 roku dzwon zegarowy przez Copinusa oraz dwa srebrne, złożone kielichy z patenami подарowane przez kupca Johanna Christopha Dorna do kościoła.

³⁸ Akta odbudowy kościoła w: GStA, Die Haberberger Kirche, sygn. 77c2, Nr 22, *Die abgebrannte Haberbergsche Kirche*; oraz tamże, sygn. 77c2 Nr 24, *Die Wiederaufbau des vom Blitz getroffenen Kirchturms und die Anlage eines Blitzableiters 1773–1784*.

³⁹ APO, sygn. 367/6, s. 243.

⁴⁰ Tamże, s. 218–219. Część złotnictwa z tego kościoła była подарunkiem Szkotów.

Neuroßgärter Kirche

W latach 1644–1647 na Nowych Ogrodach, zrealizowano budowę kolejnego kościoła (Neuroßgärter Kirche), który zaprojektował budowniczy i matematyk, profesor Albertiny Christian Otters (1598–1660). Przygotował on projekt salowej, bezwieżowej początkowo budowli (wieżę wzniesiono dopiero w latach 1683–1695)⁴¹ i bez wyodrębnionego z zewnątrz prezbiterium, który ozdobiło wiele ciekawych artystycznie elementów wyposażenia, w tym drewniane sklepienie, zdobione polichromiami m.in. *Stworzenie Ewy z żebra Adama*, *Ukrzyżowanie Chrystusa*, *Zmartwychwstanie* i *Wniebowstąpienie*⁴². Wyposażenie wnętrza powstawało stopniowo. W 1648 r. zbudowano ambonę, której podporę stanowiła figura anioła, korpus ozdobiły figury Jezusa i Ewangelistów, a baldachim anioły i figura Zmartwychwstałego. W latach 1673–1674 w kościele powstał prospekt organowy Dawida Tramppa, przebudowany w okresie 1734–1737 przez Georga Sigismunda Capariego (1693–1741). Dopiero w 1668 r. wzniesiono ołtarz, który wypełniły obrazy *Ostatniej Wieczerzy*, *Ukrzyżowania*, *Zmartwychwstania* i *Wniebowstąpienia*. Obrazem tym, umieszczonym odpowiednio w predelli, części środkowej i dwukondygnacyjnym zwieńczeniu towarzyszyły rzeźbione postacie cnót oraz figury Mojżesza i św. Jana Chrzyciela. Serię obrazów olejnych z wydarzeniami z historii zbawienia namalował Bartholomäus Bendir, a na emporze w 1676 r. zawieszono sygnowany przez Isaaka Rigę krucyfiks⁴³. Kościół posiadał liczne wyposażenie ruchome, wzmiankowane w inwentarzach kościelnych, w tym dużą ilość kielichów komunijnych⁴⁴.

⁴¹ GStA, Neuroßgärtische Kirche, sygn. 77b2, Nr 1, *Erbauung und Einweihung der Neuroßgärtischen Kirche 1643–1648*, k. 1 i nast.

⁴² Temat Adama i Ewy pojawił się w ikonografii pietystycznej na terenie Prus Książęcych. Najczęściej realizował go Gottfried Hinz, m.in. w kościele w Rychnowie, zob. Aira Vösa, *Johann Georg Gichtels Verhältnis zum andren Geschlecht in Leben und Lehre*, w: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, hrsg. von W. Breul, M. Meier, L. Vogel, Göttingen 2011, s. 364. Opis malowideł w kościele przedstawia: C.L. Sagelsdorff, *Kurze Geschichte der Neuroßgärtischen Kirche zu Königsberg bei ihrer zweihundertjährigen Jubelfeier versetzt*, Königsberg 1847, s. 39–43.

⁴³ APO, sygn. 367/6, s. 313.

⁴⁴ GStA, Neuroßgärtische Kirche, sygn. 77b2, Nr 10, *Die Einweihung der Orgel*, 1737, s. 1. Pismo z 31 lipca 1737 roku informujące króla o ukończeniu budowy organów i ich poświęceniu., sygn. 77b2, Nr 20, *Die Umgießung der großen Kirchenglocke*, 1786–1787. Przelanie dzwonu przez Christiana Augusta Copinusa, GStA, Neuroßgärtische Kirche, sygn. 77b2, Nr 26, *Inventar über die zur Neuroßgärtischen Kirche gehörigen Sachen, 1801–1802*, s. 2. Tu inwentarz kościoła, zawierający wykaz 16 kielichów, 3 skrzynki opłatkowe, 8 dzbanów komunijnych, mosiężnych lichtarzy, dwóch mosiężnych chrzcielnic, oraz wymienione komże, bieliznę ołtarzową, ręczniki, nakrycia na ołtarz i na kazalnicy, w tomie o sygn. 77b2, Nr 27, *Reparaturen der Neuroßgärtischen Kirchen- und Pfarrgebäude, 1728–1796*, k. 13–17 wyciąg z inwentarza kościelnego z 1724 roku wymieniający: duży, złożony kielich fundacji Frau Winckin, duży, srebrny, złożony kielich z pateną fundacji Christophera Wernera, duży, złożony kielich fundacji von Bartenwerffera, kielich złożony sygnowany nazwiskiem Christian Rode, kielich Petera Riecka, mały kielich z trzema główkami aniołków, kielich sygnowany Z.H.G.F., kielich z napisem: *Hunc calicem tibi Christe*, kilka innych kielichów, w tym kielich fundacji p. Roetgera, z literami D. W., kielich Barbary Kayserin, skrzynka opłatkowa Jacoba Hellwicha, inna sygnowana H. B u. D.G.W., dzbany komunijne fundacji Berendta Westmana i Reginy Naruin (nie są wzmiankowane wszystkie imiona fundatorów).

Kościół w dzielnicy Sackheim

Epokę nowożytną w architekturze ewangelickiej w Królewcu zamyka budowa rokokowego kościoła w dzielnicy Sackheim, ukończona w 1769 r. i zrealizowana na bazie projektów budowniczego miejskiego Karla Ludwiga Bergiusa. Ten wykreślił znany już z wcześniejszych realizacji klasyczny typu kościoła salowego z wieżą od strony zachodniej, który zgodnie z rokokową stylistyką został ozdobiony właściwymi temu stylowi ornamentami. W wyposażeniu wnętrza świątyni znalazły się: ołtarz oraz wzniesiona w nawie ambona⁴⁵.

PODSUMOWANIE

Lokalna sztuka luterńska w Królewcu i poza jego granicami powstawała w dialogu z najważniejszymi ośrodkami artystycznymi Europy: Niderlandami (Amsterdam, Antwerpia), Francją, Rzeszą i Włochami. W transferze rozwiązań artystycznych w dziedzinie architektury, ornamentyki, wzorców graficznych, imporcie rzeźby alabastrowej, czy nawet całych nagrobków w XVI i XVII w. brały przede wszystkim udział stare szlaki hanzeatyckie. To nimi do Prus Książęcych przez Królewiec napływały grafiki czy plakiety alabastrowe, które montowano w wykonywanych na miejscu epitafiach. Napływ hugenockich emigrantów oraz obecny wśród elit władzy kalwinizm szerzej otworzył w XVIII w. Prusy na wpływy sztuki francuskiej w architekturze. Przykładem tego jest klasycyzujący w formie kościół królewieckiej gminy reformowanej (dzielnica Neue Sorge), tradycyjnie o surowym wnętrzu, wzniesiony w latach 1733–1736 na bazie projektu Joachima Ludwiga Schultheiße von Unfriedta (1678–1753). W innej części Prus w latach 1716–1718 rodzina Finck von Finkensteinów zatrudniła hugenockiego architekta Jeana de Bodta do budowy własnego kalwińskiego kościoła w dzisiejszym Kamieńcu koło Susza (niem. Finkenstein), inspirowanego architekturą kościoła w Charenton (Val-de-Marne)⁴⁶. Kolejnym przykładem nowych koncepcji w architekturze interesującego nas tu obszaru był ośmioboczny kościół w Alt Lapinen z lat w 1675–1703 zbudowany na zlecenie Luizy Katarzyny de la Chièze, a zaprojektowany w Poczdamie przez hugenota Philippa de la Chièze, który za wzór obrał sobie kościół w Mare Kerk w Lejdzie. Na pruskiej budowlu wzorowali się z kolei architekci kościołów w miejscowościach: Alt-Inse i Skören⁴⁷.

Królewiec w początkowym okresie rozwoju reformacji a potem umacniania się protestantyzmu w Prusach Książęcych odegrał kluczową rolę. Katedra królewiecka stała się centrum duchowym miasta i księstwa, panteonem Hohenzollernów i szlach-

⁴⁵ Kościół wzniesiono w miejscu starszej budowli z lat 1640–1648, APO, sygn. 367/6, s. 366. Tu wzmianka o pożarze kościoła w 1776 r.

⁴⁶ J. Harasimowicz, *Der Kirchenbau im konfessionellen Zeitalter*, „Das Münster” 1(69)2016, s. 7–8; APO, Acta betreffend Inventarien der im Kirchen Königsberg vorhandenen Kunstdenkmälern, sygn. 367/6, s. 231.

⁴⁷ *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, bearb. von A. Boetticher, H. V. Lit-hauen, Königsberg 1898, s. 73–78, A. Bachtin, G. Doliesien 1998, op. cit., s. 182.

ty pruskiej. Reprezentacyjną funkcję pełniła kaplica zamkowa. Inne kościoły w rozwijającym się mieście, sukcesywnie odnawiane lub budowane w oparciu o wzory europejskie, gromadziły wyznawców luteranizmu i kalwinizmu. Korzystano w nich nadal z gotyckiego wyposażenia kościołów miejskich, które jeśli usuwano, to tylko z powodu pogarszającego się ich stanu technicznego. Dopiero pod koniec XVI i na początku XVII w. budowle otrzymywały nowe ołtarze w prezbiteriach (gotyckie, boczne pozostawiano swojemu losowi), ambony, chrzcielnice, organy, ławy i przede wszystkim sztukę funeralną.

Słumienie wspomnianych już wszelkich zakusów ikonoklastycznych oraz tolerancyjny stosunek luteranizmu do sztuki spowodowały, że nie porzucono sztuki obrazowej, ale zmieniono jej cel, wykorzystując ją do ilustrowania kazań na temat zbawczego dzieła Chrystusa. Jednocześnie w Królewcu pojawiły się portrety reformatorów, druki ulotne z ich podobiznami, biblie i grafiki o tematyce religijnej, które stały się źródłem rozwiązań formalnych i ikonografii dla sztuki ewangelickiej powstającej w kościołach miejskich i dalej w Prusach Książęcych. Ich źródłem *sui generis* była najpierw sztuka niemiecka, następnie niderlandzka i rzadziej francuska. W XVII i XVIII w. ikonografię wzbogaciły wątki pietystyczne oraz emblematyka czerpana nie tylko z dzieł luterzańskich, ale też katolickich np. jezuickich. Rola dydaktyczna i komemoratywna, jaką powierzono sztuce w kościołach Królewca oraz Prus Książęcych, przez całą epokę nowożytną podążała jednym, wytyczonym przez Lutra torem.

ARCHITEKTURA PROTESTANCKA TRZECH MIAST KRÓLEWCA (STARE MIASTO, KNIPAWA I LIPNIK) W OKRESIE NOWOŻYTNYM

STRESZCZENIE

Artykuł niniejszy omawia architekturę i wyposażenie kościołów ewangelickich w Królewcu wprowadzając najpierw czytelnika w zagadnienia związane z Reformacją a następnie z kształtowaniem się podejścia do sztuki we wnętrzu kościelnym. Początkowo ostrożny, rzadko wrogi stosunek do sztuki obrazowej w miejscu odprawiania modlitwy zmienił się w II połowie XVI wieku wraz z powierzeniem jej funkcji dydaktycznej, którą pełniła przez całą epokę nowożytną. Zaakceptowano też lokalne budownictwo średniowieczne, które dalej służyło parafiom luterzańskim za miejsce życia duchowego i parafialnego. Katedra królewiecka stała się także najważniejszą nekropolią Prus Książęcych. Trwałość form architektury gotyckiej w Prusach Książęcych sprawiła, że powstające w Królewcu nowożytne kościoły ewangelickie również czerpały z tej tradycji, ale jednocześnie pozostawały w dialogu z architekturą Rzeszy, np. kaplica zamkowa, inspirowana kaplicą zamkową w Szczecinie i Stuttgarcie. Dopiero zbliżenie XVII-wiecznej elit pruskiej z kalwinizmem sprawiło, że w Królewcu oraz w kilku miejscowościach leżących poza nim, pojawiły się kościoły inspirowane architekturą kalwińskich Niderlandów a w XVIII w. kalwińskiego kościoła we francuskim Charenton. Nie zmieniło to jednak znacząco budownictwa kościelnego, które przez całą epokę nowożytną pozostało wierne gotyckiej tradycji budowlanej.

THE PROTESTANT ARCHITECTURE OF THREE CITIES OF KÖNIGSBERG (OLD TOWN, KNIPAU, LÖBENICHT) IN EARLY MODERN ERA

SUMMARY

The article discusses architecture and furnishing of the protestant churches in Królewiec/Königsberg. At the beginning, it introduces terms connected with Reformation and, later, the article familiarizes the reader with the creation of the new approach towards art in church's interiors. At first, the attitude towards visual arts being present in the places of worship could be characterized with adjectives „prejudiced” and (rarely) „hostile”. The attitude changed abruptly when visual arts became didactic and served that purpose throughout the entire early modern period. Local medieval architecture, which still was used by Lutheran parish as the place of spiritual and parochial life, was also accepted. Furthermore, Königsberg Cathedral became the most important necropolis in Ducal Prussia. The longevity of Gothic architecture forms in Royal Prussia caused future churches in Königsberg to be heavily inspired and borrow from it, and, at the same time, allowed these churches to engage in a dialogue with German countries of Reich. For example, the castle chapel was inspired by castle chapels in Szczecin and Stuttgart. In the seventeenth century, Prussian elites came along with Calvinism and, only after that, in Königsberg and other towns around it many churches inspired by Calvinist Netherlands and (in the eighteenth century) Calvinist church in Charenton (France) were created. However, it did not have much of an impact on church architecture in general – throughout the whole early modern period it remained faithful to the Gothic architecture tradition.

PROTESTANTISCHE ARCHITEKTUR DER DREI KÖNIGSBERGER STÄDTE (ALTSTADT, KNEIPHOF UND LÖBENICHT) IN DER NEUZEIT

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel werden die Architektur und Ausstattung der evangelischen Kirchen in Königsberg besprochen, wobei der Leser zunächst in die Fragen der Reformation und dann in die Entwicklung des Kunstverständnisses im Inneren der Kirche eingeführt wird. Die zurückhaltende, selten feindliche Haltung gegenüber der Bildkunst im Gotteshaus, also im Ort des Gebets, änderte sich zunächst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als der Kunst die didaktische Funktion zukam, die sie während der gesamten Neuzeit ausübte. Auch lokale mittelalterliche Gebäude wurden akzeptiert und dienten den lutherischen Gemeindegliedern als Ort des geistlichen und pfarrgemeindlichen Lebens. Der Königsberger Dom wurde auch zur wichtigsten Nekropole des Herzogtums Preußen. Die Beständigkeit der gotischen Architekturformen im herzoglichen Preußen führte dazu, dass auch die modernen evangelischen Kirchen in Königsberg auf diese Tradition zurückgreifen konnten, aber gleichzeitig im Dialog mit der Architektur des Reiches standen, wie z.B. die Schlosskapelle, deren Stil der Schlosskapelle in Stettin und Stuttgart nachempfunden wurde. Erst als sich die preußischen Eliten des 17. Jahrhunderts dem Calvinismus näherten, erschienen in Königsberg und an mehreren anderen Orten außerhalb Königsbergs Kirchen, die von der Architektur der kalvinistischen Niederlande inspiriert waren und im 18. Jahrhundert an die kalvinistische Kirche in Charenton in Frankreich anknüpften. Dies änderte jedoch nicht wesentlich den Kirchenbau, der während der gesamten Neuzeit der gotischen Bautradition treu blieb.

BIBLIOGRAFIA:**Źródła:**

Archiwum Państwowe w Olsztynie, Acta betreffend Inventarien der im Kirchen Königsberg vorhandenen Kunstdenkmälern, sygn. 367/6, s. 231.

Geheimes Staatsarchiv Berlin-Dahlem, Historisches Staatsarchiv Königsberg, Etatsministerium, Abt. XX.

Literatura przedmiotu:

Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog wystawy „Umsonst ist der Tod”, Lipsk 2013.

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. 2: *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 80–130.

Birecki P., *The Lutheran Church in Rodowo as a Place of the Spiritual Meeting of Three Social Strata*, „Entangler Religions. Interdisciplinary journal for the study of religious contacts and transfer” 7 (2018), s. 109–136.

Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen, Das Samland, bearb. von A. Boetticher H. 1, Königsberg 1891.

Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, Königsberg, bearb. von A. Boetticher, H. 7, Königsberg, Königsberg 1897.

Die Feier der Grundsteinlegung der Evangelischen Altstädtischen Kirche zu Königsberg in Preussen am 22. Juni 1838, Königsberg 1838.

Ehrenberg H., *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, Leipzig–Berlin 1899.

Fritsch G., *Die Burgkirche zu Königsberg i. Pr. und ihre Beziehungen zu Holland*, Königsberg 1930.

Gebauer K.E., *Nachrichten über die Kirche St. Lorenz*, „Preußische Provinzial-Blätter“ 1835, Bd. 13, s. 569–576.

Gebser A.R., Hagen F.A., *Der Dom zu Königsberg in Preussen*, Königsberg 1832.

Harasimowicz J., *Die Taufe Christi im Jordan. Epitaphgemälde für Johannes Bugenhagen (1558) und seine Familie*, w: *Cranachs Kirche*, hrsg. J. Harasimowicz, B. Seyderhelm, Markkleeberg 2015, s. 121–122.

Harasimowicz J., *Der Kirchenbau im konfessionellen Zeitalter*, „Das Münster” 1(69)2016, s. 7–8.

Harasimowicz J., *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *tenze, Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 227–240.

Kakies M., *Königsberg in 144 Bildern*, Würzburg 2005.

Kodres K., *Das Kirchengebäude: Privatprojekt des Gutbesitzers? Das Beispiel Estlands in der Frühen Neuzeit*, w: *Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa*, hrsg. J. Harasimowicz, Regensburg 2015, s. 271–282.

Leo J., *Dzieje Prus*, tłum. bp. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008.

Małek J., *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, vol. IV, cz. 3, s. 229–240.

Małek J., *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, vol. IV, cz. 3, s. 271–294.

- Michalski S., *Bilderstürme im Ostseeraum*, w: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, hrsg. P. Blickle, A. Holenstein, H. R. Schmidt, München 2002, s. 223–238.
- Michalski S., „Hölzer wurden zu Menschen”. *Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524 und 1526*, w: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung (...)*, hrsg. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Teil 4, Münster 2012, s. 147–162.
- Olejnik-Dreja K., *Epitafium Hansa Nimptscha jako ideowo-artystyczny dokument artystyczny reformacji w Prusach Wschodnich*, „Rocznik Olsztyński” 1983, t. 14–15, s. 9–14.
- Памятники монументальной живописи восточной пруссии на территории калининградской области*, Калининград 2012.
- Sagelsdorff C.L., *Kurze Geschichte der Neuroßgärtischen Kirche zu Königsberg bei ihrer zweihundertjährigen Jubelfeier versetzt*, Königsberg 1847.
- Skibiński F., *Willem van den Blocke. Niederlandzki rzeźbiarz nad Bałtykiem w XVI i na początku XVII w.*, Toruń 2015.
- Surminski A., *Das alte Ostpreußen*, Hamburg 2013.
- Tondel J., *Srebrna biblioteka księcia Albrechta Pruskiego i jego żony Anny Marii*, Warszawa 1994.
- Tschakert P., *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte*, Bd. I, Leipzig 1890.
- Troschke A. von, *Die Cranach-Madonna im Dom zu Königsberg*, w: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreussen*, t. 11, 1937, s. 39–41.
- Ulbrich A., *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreußen: vom Ausgang des 16. bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Bd. 2, *Vom Ende des 17. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Königsberg 1929.
- Voigt J., *Des Markgrafen Albrecht von Brandenburg Briefwechsel mit den beiden Malern Lucas Cranach und dem Buchdrucker Hans Lufft*, „Beiträge zur Kunde Preussens” 1820, t. 3, s. 242–298.
- Vösa A., *Johann Georg Gichtels Verhältnis zum andren Geschlecht in Leben und Lehre*, w: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, hrsg. W. Breul, M. Meier, L. Vogel, Göttingen 2011, s. 361–368.
- Wagner W., *Reise in die alte Heimat in 1000 Bildern*, Regensburg 2012.
- Wess G.B., *Geschichte der Tragheimischen Kirche zu Königsberg in Preussen*, Königsberg 1832.
- Wijaczka J., *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 r.*, w: *Fontes TNT*, t. 90, Toruń 2001.
- Wijaczka J., *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1570 r.*, w: *Fontes TNT*, t. 96, Toruń 2005.
- Wijaczka J., *Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490–1568). Ostatni mistrz zakonu krzyżackiego i pierwszy książę „w Prusiech”*, Olsztyn 2010.
- Windrauch (Wyntrauch), Hans, w: *Allgemeines Lexikon des Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von Hans Vollmer, Bd. 36, Leipzig 1947, s. 53.
- Wójcik D., *Formy upamiętniające w sztuce kościelnej Prus Książęcych*, Toruń 2008 (mps pracy doktorskiej, w posiadaniu autora).

CAUSA DER DREI „KASCHAUER MÄRTYRER“

Schlüsselwörter: Kaschau, Märtyrer, Marcus Crisinus, Melchior Grodecz, Stefan Pongrącz

Keywords: Košice, Martyrs, Marcus Crisinus, Melchior Grodecz, Stefan Pongrącz

Słowa kluczowe: Koszyce, męczennicy, Marek Križ, Melchior Grodziecki, Stefan Pongrącz

EINFÜHRUNG

Das Martyrium ist das höchste Zeugnis über die bis zum Tode reichende Glaubenswahrheit. Der Märtyrer zeugt vom verstorbenen und auferstandenen Herrn Jesus Christus, mit dem er durch die Liebe verbunden ist. So wird das Zeugnis über die Glaubenswahrheit und über die christliche Lehre abgelegt. Er erlebt den Tod mit dem Tugendakt der Moralkräfte¹.

Das höchste Zeugnis über die Glaubenswahrheit wurde binnen zweitausend Jahren von vielen Leuten bezeugt. Nicht anders war es auf dem Territorium der heutigen Erzdiözese Kaschau (Košice). Dieses Zeugnis wurde von vielen Priestern und Laien, Männern und Frauen abgelegt.

In diese Reihe gehören auch die drei im Jahre 1619 in Kaschau ermordeten Märtyrer. Es waren drei junge Priester. Graner Domherr Marko von Križevci und Stefan Pongrącz aus der Gesellschaft Jesu wurden vor nur vier Jahren zu Priestern geweiht. Der von ihnen Dienstälteste Jesuit Melchior Grodecz war fünf Jahre Priester.

Die drei Kaschauer Märtyrer sind nicht aus dem heutigen Hoheitsgebiet der Slowakei gekommen, aber alle drei zusammen werden nur in der Slowakei verehrt.

DIE SOZIAL-RELIGIÖSE SITUATION IN KASCHAU

Auch die Stadt Kaschau blieb in den Zeiten des Reformationsbeginns nicht abseits. In der Stadt wurde zuerst der Lutheranismus, später auch der Calvinismus

* Pr. Prof. ThDr. Cyril Hišem PhD. – Priester der Erzdiözese Košic, Dekan der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Ružomberok, Slowakei.

¹ Vgl. *Katechizmus Katolickej cirkvi*. Trnava: SSV 2014, 2473.

verbreitet. Dank des ehemaligen Pfarrers Johann Henckel und dem später als „Ungarischer Luther“ bezeichneten Mathias Biró wurde der Protestantismus auch unter den Kaschauer Bürgern verbreitet. Die lutherische Religion wurde ab Jahre 1549 die ausschließlich gestattete Religion². Alle katholischen Kirchen wurden den Katholiken abgenommen und sind ohne Priester geblieben. Die Dominikaner und die Franziskaner verließen die Stadt nach dem Brandfeuer im Jahre 1556. Aufgrund des Melanchtons-Glaubensbekenntnisses *Confessio Pentapolitana* schloss die Stadt Kaschau den Religionsbund mit den anderen ostslowakischen Königsstädten³.

Während des Pontifikats Papst Gregors XIII. verbrachte der päpstliche Diplomat Jesuit Antonio Possevino vier Wochen in Kaschau (vom September bis Dezember 1583). Er war ein Mittler in den Friedensverhandlungen zwischen Rudolphus II. und dem Siebenbürgen Fürst, dem polnischen König Stephan Báthory. Possevino schrieb am 19. Dezember 1583 einen ausführlichen Brief an den päpstlichen Nuntius über die lokalen Verhältnisse. Im Brief betonte er u. a. die dringende Notwendigkeit, die in der nachreformatorischen Zeit mangelnden Priesterseminare zur Erziehung der katholischen Priester einzurichten⁴.

Kaschau gehörte kirchenrechtlich zur Diözese Erlau. Als die Stadt Erlau am 12. Oktober 1596 nach der schweren dreiwöchigen Belagerung in die Hände der Türken fiel, soll der Bischof von Erlau Stefan Szuhay mit dem Kapitel nach Art. 38/1597 des Pressburger Landtages vom Jahre 1597 nach Kaschau gezogen sein. Die Stadt war damit auch einverstanden. Als Vorsteher der königlichen Kammer blieb Bischof Szuhay zwar in Pressburg, aber das Domkapitel wurde nach dem Königshaus nach Kaschau übersiedelt. Nach dem Jahre 1613 residierten spätere Bischöfe von Erlau im Prämonstratenser-Kloster in Jasov wegen des Widerstands der Stadt. Auch Bischof Georg Zalatköy aus Fünfkirchen und Nikolaus Micatius aus Großwardein kamen nach Kaschau. In ungünstigen Zeiten blieben die Nachfolger von Micatius in einem von zwei Prämonstratenser-Klöstern, entweder in Leles oder in Jasov.

In allen Monarchien fanden im Juni 1603 fromme Gedenkfeiern für die verstorbene ungarische Königin und Mutter Rudolfs II. Maria von Spanien statt (gest. am 26. Februar 1603 in Villamonte). Der Bischof Szuhay schrieb eine Bitte an den Kaschauer Magistrat, um die Ermöglichung für sein Kapitel, eine fromme Gedenkfeier im Elisabeth-Dom zu feiern. Nach wenige Tagen nach dem ersten schriftlichen Antrag schrieb er als höchster kirchlicher Vorsteher wieder eine Bitte an die Stadt, damit sie im Elisabeth-Dom das Kapitel auch dem Bischof Nikolaus Micatio nach dem Wunsch des Kaisers Rudolf II⁵. und unter der Strafe der Exkommunikation ermöglichte, das Requiem zu feiern. Die Anträge der

² Vgl. Mihóková, M., Repčák, J. (Zst.): *Dejiny knižnej kultúry v Košiciach do roku 1945*. Košice : ŠVK 1981, S. 42.

³ Vgl. Hišem, C. *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach. Košická univerzita 1657*. Košice: KU 2009, S. 12.

⁴ Vgl. Markušová, K. *Pápeži a Košice*, Sečovce 1995, S. 16.

⁵ Kaiser Rudolph II. von Habsburg (18. Juli 1552 – 20. Jan. 1612) interessierte sich nicht viel für die politische Situation in Ungarn, weder für den Krieg mit Türken, noch für den Aufstand von Bocskai.

Domherren und des Bischofs wurden vom Stadtrat verweigert. Der Kaiser entsandte nach Kaschau den Kommandanten General Graf Jan Jakub Barbian de Belgiojoso, der nach Audienz beim Kaiser am 9. August 1603 in Prag nach Kaschau abreiste. Am 8. Januar 1604 wurden der Dom und die Michaelskapelle den Protestanten abgenommen. An diesem Tag wurde die heilige Messe in Kaschauer Dom gefeiert, wobei der Dom und die Michaelskapelle durch den Bischof von Nitra František Forgáč wieder geweiht wurden. An den Nebenaltären wurden rezitierte hl. Messen durch die Bischöfe Micatius und Zalatkny und durch den Jesuitenprovinzial Alfonz Carillo gefeiert. An dem gleichen Tag wurden sog. „Obligatoriales“ für General Barbiano von den Stadträten unterschrieben. Darin verpflichtete sich die Stadt, jede Unruhe zu vermeiden. Der Magistrat behielt sich vor, die abgenommenen Kirchen vom Kaiser zu erbitten und zurückzufordern.

Die Arbeit der protestantischen Prediger wurde aufgrund des königlichen Mandats verboten. Sie durften nicht taufen, predigen und heilige Messen feiern. Weil diese Verordnung schon am 11. Januar 1604 im Hause des Bürgers Juraj Szabó verletzt wurde, ließ Generalkapitän Barbiano den Bürger in seinem eigenen Haus verhaften. Den Predigern wurde eine sechswöchige Aufenthaltsfrist gegeben. Schon am 17. Februar 1604 wurde zuletzt vom Magistrat entschieden: die Prediger sollen nach Zips gehen und dort eine erneute Einladung abwarten.

Die katholischen Priester hätten die katholische Erneuerung übernehmen sollen. Obwohl die Domherren von Erlau dort waren, verlangte Erzherzog Mathias für Kaschau eifrige Jesuiten im Namen seines Bruders Rudolfs II. Am 21. Februar 1604 kamen Provinzial Alfonz Carillo mit Martin Káldi und mit einem Laienbruder aus dem siebenbürgischen Klausenburg nach Kaschau. Die Lutheraner weigerten sich, ihnen die Schlüssel des Pfarrhauses zu übergeben. General Barbiano unterdrückte sie noch mehr, indem er beim Kaiser ein Mandat durchsetzte, durch das für sie die Teilnahme an Predigten und an anderen Gottesdiensten auch in Nachbardörfern verboten war. Am 21. Februar 1604 ordnete Erzherzog Mathias an, der Pfarrei kirchliche Eigentümer und Dominikaner-Eigentümer zurückzugeben. Kaiser Rudolphus II. übergab das Stadtgymnasium den Jesuiten. Zu vier Jesuitenpater wurden schon im März weitere drei dem Predigen und der Jugenderziehung widmende Jesuitenpater hinzugefügt. In kurzer Zeit zeigten sich die Erfolge, allerdings schon am 27. Oktober 1604 verließen Jesuiten die Stadt wegen des annähernden Aufstandsheers von Stefan Bocskai⁶.

AUFSTAND VON BOCSKAI (1604–1606)

Im Jahre 1604 initiierte Stefan Bocskai auf dem Gebiet der heutigen Slowakei weit verbreiteten Aufstand gegen die Habsburger. Der Aufstand ermöglichte den Türken, einige verlorene Gebiete wieder zu erobern (Ofen, Gran).

Ende Oktober 1604 zogen Bocskais Haiducken mit dem Kommandant Blasius Lipai in Kaschau ein. Durch protestantische Bürger wurden die Kirchen den Ka-

⁶ Vgl. Harčar, A. *Historický význam protireformácie v Košiciach z roku 1604*. Budapest: Spolok sv. Vojtecha v Uhorsku 1942, S. 33–36.

tholiken kurz nach dem Abreise der Jesuiten aus der Stadt abgenommen. Darüber spricht Bocskais Kapitän Blasius Lipai in den an Bartfeld und an die Sempliner Gespanschaft geschickte Briefe vom 31. Oktober 1604 und 6. November 1604. Die Kirchen wurden den protestantischen aus dem Exil in Zips zurückgekommenen „Gotteswort-Dienern“ solcherweise abgegeben, dass der Elisabeth-Dom von den lutherischen Deutschen übernommen wurde. Die Michaels-Kapelle wurde den helvetischen Gläubigen gegeben. Diese Gläubigen wurden vom Protokoll-Schriftsteller als „confessio ungarica“ bezeichnet. Der Kaschauer Magistrat hatte kein Interesse, die Haiducken in die Stadt zu bringen, weil jedes Heer nämlich für die Stadt große Verluste bedeutete. Die ungarischen Protestanten öffneten trotzdem das untere Stadttor und die Stadt wurde von den Haiducken eingenommen. Zuerst beraubten sie die Häuser der Katholiken, aber die Häuser der reichen deutschen Bürger wurden auch nicht geschont, obwohl diese Bürger Protestanten waren. Am 11. November 1604 zog Stefan Bocskai in Kaschau ein und im Königshaus richtete er das Hauptzelt ein. Auf der Versammlung erklärte er die Kaiserdekrete für ungültig und garantierte den Protestanten die Freiheit. Auch Bartfeld, Preschau, Zeben und andere ostslowakischen Städte öffneten zu Beginn November 1604 die Stadttore dem Bocskaischen Heer.

Der Kaiserhof blieb nicht passiv. Generalkapitän Georg Basta bekam die Aufgabe, Bocskai aus der Ostslowakei und Hintertheiss zu verdrängen und ihn nach Siebenburg abzuwehren. Auch die Truppen des Hauptkapitäns Siegfried Kolonič aus Niederrugland sollten bei seinen Kriegszügen helfen. Am 14. November 1604 gab es am Ožďany (Osgyán) einen wichtigen Kampf zwischen den Bocskaischen Haiducken und den kaiserlichen Truppen. Generalkapitän Basta gewann zwar, aber er hatte nicht genug Kräfte gegen eine 25000-Mann-Armee von in Kaschau residierenden Bocskais. Darum entschied sich der Generalkapitän, zurückzutreten und im Winter in Preschau zu bleiben. Am 20. November 1604 schloss Bocskai eine Allianz mit Türken. Er wurde von ihnen als siebenbürgischer Fürst und König Ungarns anerkannt.

GESELLSCHAFT JESU IN DER SLOWAKEI

Der erste Aufenthalt der Jesuiten auf unserem Gebiet ist mit der Einladung im Jahre 1561 durch Erzbischof Nikolaus Oláh nach Tyrnau (Trnava) verbunden. Im Jahre 1567 verließen sie die Stadt wegen der Uneinigkeit und der Brandfeuer. Die Jesuiten kamen zum zweiten Mal auf unser Gebiet im Jahre 1586 dank Erzbischof Georg Draškovič, und zwar nach Kloster (Kláštor pod Znievom). Die Kollegien und Gymnasien wurden in Schelle (Šaľa), Kirchdorf (Spišská Kapitula), Trentschin (Trenčín), Leutschau (Levoča), Preschau (Prešov), Bösing (Pezinok), Liptau-Sankt-Nikolaus (Liptovský Mikuláš), Rosenau (Rožňava), Skalitz (Skalica), Komorn (Komárno), Pressburg (Bratislava), Neusohl (Banská Bystrica), Schemnitz (Banská Štiavnica), Kaschau (Košice) und Sillein (Žilina) errichtet⁷.

⁷ Vgl. Kramár, Š. *Z dejín jezuitov na Slovensku*. In: *Katolícke Slovensko 833–1933*. Trnava: SSV 1933, S. 163–168.

Ihre Wirkung begann im Jahre 1609 in Homonna (Humenné). Im Jahre 1615 wurde die Gründungsurkunde für das Kollegium vom Georg III. Druget nach der Erhaltung der Zustimmung aus Rom ausgefertigt. Dank Erzbischof Franziskus Forgách ließen sie sich in demselben Jahr auch in Tyrnau nieder, wo in einem Jahr das Kolleg eröffnet wurde. Im Jahre 1635 wurde daraus die Universität nach und nach entwickelt. Das war der Verdienst des großen Erzbischofs und Jesuiten Peter Pázmány. Das Kollegium in Homenau gründete im Jahre 1615 seine Mission in Kaschau. Im Jahre 1616 wirkten die Jesuitenpater als Missionare in Parnow (Parchovany). Auch die Franziskaner wurden im Jahre 1615 durch Ján Druget in Homenau eingeführt. Während im Jahre 1614 die Homenauer Jesuiten fünf katholische Pfarrgemeinden leiteten, kamen im Jahre 1615 weitere sechs Pfarrgemeinden zugenommen dazu. Alle Bürger in Homenau kamen in die katholische Kirche zurück. Von dort gingen die Jesuiten zur Mission auch an weiter liegende Orte: Nach Pácin, wohin vom Graf Melichar Alagi eingeladen wurde, auf die Zipser Burg aufgrund der Einladung der Gräfin Erdödy, im Jahre 1615 nach Frain, im Jahre 1624 nach Preschau und anderswo⁸.

DER AUFSTAND VON BETHLEN (1619–1626) UND DIE DREI KASCHAUER MÄRTYRER

Zu Beginn des 30-jährigen Kriegs im Jahre 1618 standen die böhmischen Stände Ferdinand II. von Habsburg gegenüber und die Truppen zogen nach Wien. Der siebenbürgische Fürst Gabriel Bethlen wurde sich über die Zweckmäßigkeit des Augenblicks klar. Mit der Zustimmung des türkischen Sultans und eines Teils des ungarischen protestantischen Adels drang er auf das Gebiet Ungarns mit der Absicht ein, sich mit den böhmischen Truppen zu verbinden. Die Hauptkommandanten seiner Truppen wurden Georg Rákoczy und Georg Széchy. Am 1. September 1619 griffen sie die Jasover Burg und das Kloster an. Der Bischofssitz des Erlauer Bischofs war in dieser Zeit nicht besetzt. In wenigen Tagen wurde das Prämonstratenser-Kloster in Leles von ihnen okkupiert und die Truppen Georgs Rákocis kamen bis zu den Kaschauer Schanzen. Der protestantische Stadtmagistrat gestattete nach kurzen Tagen der Verhandlung, die Stadttore zu öffnen. Der königlich Hauptkapitän Andreas Dóci wurde ins Gefängnis geworfen. Die Botschafter von Pentapolitana meldeten sich schon am 6. September bei Rákoczy und waren damit einverstanden, Bethlen zu fördern⁹.

In diesem Zeitraum fällt auch das Martyrium der heiligen drei Kaschauer Märtyrer:

⁸ Vgl. Stolárik, S. *Humenské kolégium a traja košickí mučeníci*. Humenné: MO MS 1995, S. 22–29.

⁹ Vgl. Sedlák, P. *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva od počiatkov do roku 1804*, S. 131.

MARKUS STEFAN CRISINUS

Markus Stefan Crisinus (Marko von Križevci) wurde in einer Adelsfamilie im Jahre 1588, bzw. 1589 in Križevci (Kroatien) geboren. Ab Jahre 1600 studierte er in Wien, später in Graz, wo er im Jahre 1610 den Titel Magister der Philosophie und Physik erreichte. Dann studierte er in den Jahren 1611–1615 Theologie in Rom als Theologie am Germanicum. Im Jahre 1615 wurde er zum Priester geweiht. Graner in Tyrnau besitzender Erzbischof Peter Pázmány berief ihn in sein Bistum. Marko von Križevci wurde Lehrer und Direktor der Kapitelscholen in Tyrnau.

Nach einiger Zeit wurde er vom Erzbischof zum Domherr des Graner Kapitels und seinem Rat berufen. Er verwaltete die Güter der ehemaligen Benediktinerabtei, später die Güter des Tyrnauer Priesterseminars Stephaneum in Krasna über Hernad. Er reiste nach Kaschau und Umgebung, und kümmerte sich um die geistlichen und materiellen Bedürfnisse. In Kaschau lernte er die Jesuiten Melchior Grodecz und Stefan Pongrácz kennen¹⁰.

MELCHIOR GRODECZ

Den neuesten Forschungen nach wurde Melchior Grodecz im Jahre 1581 in heutigen Tschechien in Polen geboren¹¹. Nach der Beendigung der ersten gymnasialen Jahre im Jesuitenkolleg in Wien trat er im Jahre 1602 in die Kongregation der seligsten Jungfrau Maria ein¹².

Nach dem Abitur am Gymnasium trat er am 22. Mai 1603 ins Noviziat der Gesellschaft Jesu in Brünn (Brno) ein¹³. Seine religiöse Gelübde legte er am 22. Mai 1605 vor seinem Novizmeister Hieronym Lötsch ab. Nach der Ablegung der Gelübden blieb er noch über ein Jahr in Brünn. Dieser Schritt folgte aus dem Lehrermangel in niederen Klassen am Jesuitengymnasium, wo Melchior begann, Anfänger zu lehren¹⁴.

Im Jahre übersiedelte er nach Kolleg in Neuhaus in Böhmen (Jindřichov Hradec). Um seine Formation kümmerte sich Pater Adam Prionius (Proński) aus Kalisz in Polen, bei dem Melchior seine Dichter- und Rhetorik-Kenntnisse vertiefte. Im Kolleg lernte er den schottischen Jesuiten John Ogilvie kennen. Dieser Jesuit wurde nach dem Heimrückkehr im Jahre 1613 und kurzer Wirkung bei der Verteidigung des katholischen Glaubens im Jahre 1615 hingerichtet. Melchior blieb in Neuhaus

¹⁰ <http://www.zg-nadbiskupija.hr/sveci-i-blazenici-crkve-u-hrvata/sveti-marko-krizevcinan> a tiež <http://www.biskupija-varazdinska.hr/povijest-biskupije/zastitnici-biskupije/zastitnik-biskupije-sv-marko-krizevcinan/5123>; ähnlich auch <https://www.krizevci.net/hr/html/marko-zivot.html>

¹¹ Vgl. Gojniczek, W. *Św. Melchior Grodziecki synem mieszczanina cieszyńskiego?* In: <http://www.cieszyn.pl/?p=categoriesShow&iCategory=255> Siehe auch die am 5. Juli 2019 in Cieszyn abgehaltene Konferenz „Dziedzictwo kulturowe Apostołów Słowian na Śląsku“: <https://diecezja.bielsko.pl/aktualnosci/konferencja-o-dziedzictwie-kulturowym-apostolow-slowian/>

¹² Vgl. Poplatek, J. *Św. Melchior Grodziecki*, Kraków : WAM, 2006, S. 12–13.

¹³ Vgl. Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I. Pars II. (1601–1640)*, Institutum Historicum S.I., Roma, 1982, S. 41.

¹⁴ Vgl. Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I. Pars II. (1601–1640)*, S. 65.

noch ein Jahr. Während des Schuljahrs 1607/1608 wurde ihm der Unterricht der Anfänger in den unteren Klassen anvertraut¹⁵. Vom Herbst 1608 an sollte er in weiterem Studium der Philosophie fortsetzen. Deshalb übersiedelte er nach Prag.

Mit Schwierigkeiten im Lernen unterbrach er das Studium und half im Jesuitenkolleg im schlesischen Glatz (Kłodzko). Er kümmerte sich um den Studentenkolleg und die Kapelle und nebenbei widmete er sich auch der Musik. Nach drei Dienstjahren (1609–1612) übersiedelte er wieder nach Prag. Verkürzt beendete er das theologische Studium¹⁶. Nach der im Jahre 1614 in Prag erfolgten Priesterweihe fand seine apostolische Arbeit ihre Akzeleration. Gute Ergebnisse seines organisierten Lebens im Haus der armseligen Studenten waren ein ausreichendes Zeichen der Zufriedenheit der Oberen mit seiner Arbeit. Er wurde zum Vorsteher dieses Hauses ernannt.

Nach den politischen Wandeln im Jahre 1618 wurden die Jesuiten aus Böhmen denunziert. Die böhmischen Stände veröffentlichten am 9. Mai 1618 ein schriftlich datiertes Dekret über die Denunziation der unerwünschten Mönche aus Böhmen. Die ausgestoßenen Jesuiten samt Melchior Grodecz packten ihre Dinge zusammen und verließen am 8. Juni 1618 Prag¹⁷.

Sie fanden vorübergehendes Asyl im Mähren, aber sie mussten es binnen eines Jahres unter Androhung der Todesstrafe wieder verlassen. Manche fanden neue Orte in Polen und Ungarn. So kam Melchior Grodecz nach Homenau. Er legte seine Profess-Gelübde am 16. Juni 1619 vor dem Pater Alexander Dobokay, Rektor des Kollegs von Homenau, ab¹⁸.

Der österreichische Provinzial beauftragte die Patres Melchior Grodecz und Stefan Pongrácz im Geiste der bisherigen Praxis nach den geistlichen Bedürfnissen der Kaschauer Mission auch in der Militäreinheit von Dóczy auszuhelfen. Melchior Grodecz sollte für tschechisch und polnisch sprechende Soldaten dienen und Stefan Pongrácz für ungarisch sprechende Soldaten¹⁹.

STEFAN PONGRÁCZ

Stefan Pongrácz wurde im Jahre 1583 im Dorf Alvinc nahe der Stadt Alba Julia in Siebenbürgen im heutigen Rumänien, geboren²⁰. Er stammte aus einer alten adeligen ungarischen Familie. Die Eltern schickten den achtzehnjährigen Stefan in das Jesuiten-Gymnasium in Klausenburg (Cluj), eine Besonderheiten der kalvinischen

¹⁵ Vgl. Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I.* Pars II. (1601–1640), S. 74.

¹⁶ Vgl. Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I.* Pars II. (1601–1640), S. 140.

¹⁷ Vgl. Poplatek, J. *Św. Melchior Grodziecki*, S. 34–35.

¹⁸ Vgl. Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I.* Pars II. (1601–1640), S. 606.

¹⁹ Vgl. Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I.* Pars II. (1601–1640), S. 195.

²⁰ Vgl. <http://jezsuita.hu/nevtar/pongracz-szent-istvan-i/>

Siebenbürgen. Er war zur militärischen oder politischen Karriere prädestiniert. Man erwartete, dass die Vorstellungen durch strenge Disziplin und europäisches Schulniveau erfüllt wurden. Stefan demonstrierte während der Studien eine außergewöhnliche Begabung und ungewöhnliche Hartnäckigkeit²¹. Das Beispiel der Erzieher weckte in Stefan den Priesterberuf. Am 8. Juli 1602 trat er ein in die Gesellschaft Jesu in Brünn, wo er das Noviziat einleitete. Am 11. Juli 1604 legte er das erste Gelübde ab.

Weil der Aufstand von Bocskay in Siebenbürgen aufflammte, mussten die Jesuiten Klausenburg verlassen. Die Oberen schickten Stefan nach Prag zum Studium der Philosophie (1604). Er lehrte zugleich in den unteren Klassen des Prager Jesuitengymnasiums. In der slovenischen Stadt Laibach setzte er dann ein intensiveres Studium der Philosophie fort (1607), dass er in Klagenfurt mit dem Titel Magister beendete (1608). Er lehrte dort in den Jahren 1608–1611 Latein. Im Jahre 1611 wurde er nach Graz versetzt, um das vierjährige Theologie-Studium fortzusetzen. Nach der Beendigung des Studium wurde er im Mai 1615 als 32-Jähriger zum Priester geweiht²².

Die Oberen der Gesellschaft Jesu schickten Stefan nach Homenau, wo er in den Jahren 1616–1618 als Präfekt des Kollegs wirkte. Zur Zeit seiner Ankunft war Homenau eine der exponierten Städte der Katholischen Kirche in Ungarn. Dort gab es die meisten Mitglieder der Gesellschaft Jesu und die Pastoral-Ergebnisse wurden auch gezeigt.

Auf ausdrücklichen Wunsch des Kaiserkapitäns Andreas Dóczy von der Königsstadt Kaschau ging Pongrácz im Jahre 1618 nach Kaschau ab. Kaschauer Katholiken hatten keine notwendige spirituelle Führung. Und zusätzlich hatte calvinistischer Prediger Peter Alvinci große Erfolge in der Stadt. Er studierte an Universitäten in Italien, in der Schweiz und in Deutschland (Heidelberg u. Wittenberg). Ab dem Jahre 1605 wurde er Pfarrer in Kaschau. Er war Hofprediger, Führer der Aufstände der ungarischen Adelligen Stefan Bocskay und Gabriel Bethlen gegen die Habsburger²³.

Nach der Ankunft in Kaschau (1618) traf Pongrácz des Öfteren mit dem Domherrn Marko von Križevci zusammen. Ihre Zusammenarbeit und spirituelle Konvergenz wurden durch gemeinsame Exerzitien gezeigt, die die beiden im Juli 1619 im Jesuiten-Kloster in Homenau gemacht haben²⁴.

DIES NATALIS

In der Nacht vom 6. zum 7. September 1619 wurden sie im Königshaus in Gegenwart des kalvinistischen Predigers Peter Alvinci und des Bürgers Melchior Reiners vernommen. Diese zwei forderten, alle Katholiken in der Stadt zu hinzurichten. Die Jesuiten im Königshaus wurden von Soldaten eingeschlossen. Auch Domherr Marko von Križevci war derzeit dort, nebst Stephan Pongrácz und Melchior Grodecz. Das Konversions-Angebot eskalierte von den verbalen Wegen

²¹ Vgl. Bagin, A. Štefan Pongráč. In: *Duchovný pastier*, LXX, Nr. 10, Dezember 1989, S. 447.

²² Vgl. Bagin, A. Štefan Pongráč. In: *Duchovný pastier*, LXX, Nr. 10, S. 447.

²³ Vgl. Bagin, A. Štefan Pongráč. In: *Duchovný pastier*, LXX, Nr. 10, S. 447.

²⁴ Vgl. Ondruš, R. *Košickí mučeníci*. Trnava: Dobrá kniha, 1994, S. 39.

Alvincis zu den gewalttätigeren Mitteln bis zu den offenen von den Rákoczysoldaten durchgeführten Folterungen²⁵. Das Leben der katholischen Priester wurde durch Schlagen, Brennen und Hauen verbundene leibliche Tortur im Haus des Kapitäns bedroht. Hausherr Stefan Eperješi war ein stiller Beobachter dieser Mordtaten. Am 7. September fand er das Zimmer im Haus ganz mit Blut befleckt. Er die verunstalteten Körper der Priester in der Senkgrube. Durch Stöhnen beobachtete er, dass Stefan Pongrácz noch am Leben war. Als er in die Senkgrube guckte, erkannte der tödlich verletzte Stefan Pongrácz ihn und verlangt von ihm, den Kammerrat Hofmann zu warnen. Mit Leid sagte Stefan Eperieši, dass der Kammerrat schon auch tot sei. Der leise stöhnende Stefan Pongrácz lebte noch bis zum nächsten Tag. Er verstarb am 8. September 1619, im Morgengrauen des Festes Maria-Geburt²⁶.

Die ganze Stadt wurde durch den tragischen Tod der drei unschuldigen Priester erschüttert. Der Tod evozierte Missfallen auch in den protestantischen Kreisen²⁷.

DER KULT

Nach der Exhumierung der Körper in Kaschau und nach mehreren Umbettungen werden die sterblichen Überreste der Jesuiten-Märtyrer Stefan Pongrácz und Melchior Grodecz in Tyrnau aufbewahrt. Mehrere von ihnen befinden sich im Reliquiar des Nebenaltars in der der Heiligsten Dreifaltigkeit geweihten Jesuiten-Kirche. Kleinere Teilchen werden in der der hl. Anna geweihten Ursulinen-Kirche aufbewahrt. Die sterblichen Überreste von Domherrn Marko von Križevci befinden sich im Graner Dom.

Die Anfänge des Kults reichen schon bis zum Jahre 1628. Der Prozess war allerdings zeitaufwendig. Die Verehrung der Kaschauer Märtyrern wurde von der Katholische Kirche erst in der Seligsprechung am 15. Januar 1905 in Petersdom in Rom durch den Papst Pius X. bestätigt und genehmigt. Die Diözese Kaschau wurde am Fest der Seligsprechung in Rom durch den nur ein paar Tage zuvor geweihten Bischofs Dr. Augustín Fischer-Colbrie vertreten. Und gerade er wurde eifriger Anbeter und Verbreiter der Verehrung der Kaschauer Märtyrern. Auf seine Initiative wurde im Jahre 1923 ein den seligen Kaschauer Märtyrern geweihter Altar im Elisabeth-Dom samt ihren Reliquien installiert.

Der ab dem Jahre 1968 als Rentner in Kaschau wirkende Jesuitenpater Franziskus Paňák arbeitete weiter an der Verbreitung der Ehrerbietung und war Fürsprecher der Heiligsprechung der drei gefolterten Priester. Er verbreitete dieses hauptsächlich im Klerus mittels der von ihm fast zwanzig Jahre vorbereiteten Vorträge in Priester-sammlungen²⁸.

²⁵ Vgl. Machala, J., *Die Jesuiten in der Ostslowakei zur Zeit der Gegenreformation*.

²⁶ Vgl. Ondruš, R. *Košickí mučeníci*, S. 57–65.

²⁷ Vgl. Stolárik, S.: *Humenské kolégium a traja košickí mučeníci*, S. 43–63.

²⁸ Vgl. Gnip, J.: *Duchovný profil pátra Františka Paňáka, SJ (1908–1997) a jeho vplyv na duchovný život v Košickej diecéze*, Košice 2007, S. 168.

DIE SELIGSPRECHUNG UND DIE HEILIGSPRECHUNG

Der amtliche Prozess ihrer Seligsprechung wurde endlich am 1. November 1904 mit der Erteilung des Seligsprechung-Erlasses geschlossen. Diese Märtyrer wurden vom Papst Pius X. am 15. Januar 1905 selig gesprochen. So wurde ihre öffentliche Verehrung im Erzbistum Gran, im Bistum Kaschau und in den Häusern der Gesellschaft Jesu genehmigt. In der Slowakei wurde ihre Verehrung nebst ihren Geburtsorten besonders an den Orten ihrer Überreste konzentriert. Sie wurden an ihrem 300. Todesjahrestags am 7. September 1919 auf dem neu erbauten Altar im Elisabeth-Dom deponiert, wohin sie aus der Prämonstratenser-Kirche übertragen worden waren²⁹. So wurde die Seligsprechung-Phase beendet.

Die Gläubigen in der Diözese wurden ermutigt, bei diesen Märtyrern oft Zuflucht zu suchen und sie um Fürbitte und Hilfe zu bitten. Diese Anstrengung wurde definitiv am 2. Juli 1995 gekrönt, als Johannes Paul II. die drei Märtyrer heilig sprach. Am Schluss dieses Ereignisses endete er seine Ansprache mit der Fürbitte der Jungfrau Maria Von den Sieben Schmerzen und Patronin der Slowakei. Sie sei durch ihren Mutterschutz bei uns wie bei den hl. Märtyrern im Augenblick ihrer schwersten Prüfung³⁰.

ZUM SCHLUSS

Die Erzdiözese Kaschau veröffentlichte in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität am 30. April 2019 fast hundertprozentige Gesichtsbilder der heiligen Marko von Križevci, Stefan Pongrácz S.J. und Melchior Grodecz S.J. Die Gesichtsrekonstruktion entstand durch die anthropologische Forschung und durch die Digitalisierung der Überreste gefolterter Priester. An dem Projekt hat ein internationales Forensik-Team teilgenommen.

An der wissenschaftlichen Zusammenarbeit nahmen auch Fachmänner aus der Slowakei und Tschechien teil. Diese arbeiteten mit der slowakischen Provinz der Gesellschaft Jesu und mit der Erzdiözese Gran zusammen. Die definitive Gesichtsrekonstruktion wurde vom anerkannten brasilianischen 3D-Designer Cicero Moraes erstellt, der auch die Gesichtsbilder des heiligen Antonius von Padua und der heiligen Zdislava von Lemberk realisiert hat³¹.

²⁹ Vgl. Ondruš, R.: *Košickí mučeníci*, S. 88–96.

³⁰ Vgl. Gnip, J. *Páter František Paňák SJ. Pokračovateľ v diele troch svätých Košických mučeníkov*, Trnava: Dobrá kniha, S. 120–121, 132–133. Vgl. Jurko, J. *Protagonista liturgickej a duchovnej obnovy v Košickej diecéze*. In: *Páter Paňák a Košice. Zborník z vedeckej konferencie pri príležitosti 100. výročia od jeho narodenia*. Ed. Gnip, J. – Szaniszló, I. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského, 2008. ISBN 978–80–89361–04–5, S. 85–86, 118.

³¹ Vgl. <http://www.ke-arcidieceza.sk/sk/aktuality/tvare-svatych-kosicky-mucenikov>

SPRAWA TRZECH „KOSZYCKICH MĘCZENNİKÓW”

STRESZCZENIE

Od 1549 r. religia luterkańska była wyłącznie dozwoloną religią w Koszycach (obecna Słowacja). Miasto Koszyce należało do diecezji Eger (diecezja jagierska). Kiedy w dniu 12 października 1596 r. miasto Eger dostało się w ręce Turków, biskup jagierski w 1597 r. przeniósł się wraz z kapitułą do Koszyc. Był to bardzo burzliwy okres, na który przypada również męczeńska śmierć trzech męczenników koszyckich.

Markus Stefan Crisinus (Marek Križ), urodzony w 1589 r. w Križewcach (Chorwacja), został mianowany przez arcybiskupa kanonikiem Kapituły Gran. Zarządzał majątkami byłego opactwa benedyktynów w Krásnej i Hornádom.

Melchior Grodecz (Melchior Grodziecki), jezuita, urodzony w 1581 r. w Grodźcu k. Cieszyna, w Polsce. Po zmianach politycznych w 1618 r. jezuita z Czech zostali zadenuncjowani. Niektórzy z nich znaleźli nowe miejsca w Polsce i na Węgrzech. I tak Melchior Grodziecki przybył do Homenau, później do Koszyc.

Stefan Pongrącz, jezuita, urodzony w 1583 r. we wsi Alvinc niedaleko miasta Alba Julia w Siedmiogrodzie na terenie dzisiejszej Rumunii, udał się na prośbę kapitana cesarza Andresa Dóczego w 1618 r. do Koszyc.

Po zdobyciu Koszyc przez protestanckie wojska Jerzego I Rakoczego, w nocy z 6 na 7 września 1619 r. duchowni zostali aresztowani. Byli przesłuchiwani na zamku w obecności kalwińskiego kaznodziei Piotra Alvinci oraz obywatela Melchiora Reinersa. Życie księży katolickich zakończyło się na skutek pobicia i ciężkich tortur. Ich śmierć wywołała oburzenie również w kręgach protestanckich.

Po ekshumacji ciał w Koszycach i po kilku ponownych pochówkach doczesne szczątki jezuickich męczenników Stefana Pongrącza i Melchiora Grodzieckiego przechowywane są w Trnawie. Szczątki księdza kanonika Marka Križa znajdują się w katedrze w Gran. Początki kultu sięgają 1628 roku, ale sam proces beatyfikacyjny był jednak długotrwały. Kult męczenników z Koszyc został uznany i zatwierdzony przez Kościół katolicki dopiero wraz z beatyfikacją, której dokonał papież Pius X w dniu 15 stycznia 1905 r. w bazylice św. Piotra w Rzymie. Wsyłek ten został ostatecznie ukoronowany 2 lipca 1995 roku, kiedy to papież Jan Paweł II kanonizował trzech męczenników koszyckich.

CAUSA OF THE THREE „KASCHAUER MARTYRS”

SUMMARY

The Lutheran religion became from 1549 exclusively permitted religion in Košice. City of Košice belonged to the Diocese of Erlau according to canon law. When the City of Erlau fell into the hands of the Turks on October 12, 1596, Bishop of Erlau along with the Canon was unable to belong in 1597 to Košice. The period was very restless. It was also the time of the martyrdom of the holy three Kosice martyrs: Markus Stefan Crisinus, born in 1589 in Križevci (Croatia), was raised by the archbishop to the Canon of the Graner chapter. He administered the goods of the former Benedictine abbey in Krásna nad Hornádom.

Melchior Grodecz, was born 1581 in today's Cieszyn in Poland, but after the political changes in 1618 the Jesuits from Bohemia were all denounced. Some Jesuits founded a new places in Poland and Hungary. So Melchior Grodecz came to Humenné, later to Košice.

Stefan Pongrácz, born in 1583 in the village of Alvinc near the town of Alba Julia in Transylvania, present-day Romania. Pongrácz went to Košice in 1618 at the request of the imperial captain Andreas Dóczy.

On the night of September 6–7, 1619, they were questioned in the royal house in the presence of the Calvinist preacher Peter Alvinci and the burgess Melchior Reiners. The lives of the Catholic priests were spent in the captain's house by the ordeal associated with beating, burning and slapping in their bodies. Death also evoked displeasure in Protestant circles.

After the exhumation of the bodies in Košice and after several relocations, the remains of the Jesuit martyrs Stefan Pongrácz and Melchior Grodecz are kept in Trnava. The remains of Marko Crisinus are located in Graner Cathedral. The beginnings of the cult to the martyrs goes back to the year 1628. The process of veneration was very long. The honor to the Kosice martyrs was confirmed and approved by the Catholic church only in the beatification on 15 January 1905 in Rome by the Pope Pius X. This effort was definitely ended on July 2, 1995, when John Paul II canonised three martyrs.

CAUSA DER DREI „KASCHAUER MÄRTYRER“

ZUSAMMENFASSUNG

Die lutherische Religion war ab Jahre 1549 ausschließlich die gestattete Religion in Kaschau. Die Stadt Kaschau war kirchenrechtlich der Diözese Erlau zugehörig. Als die Stadt Erlau am 12. Oktober 1596 in die Hände der Türken fiel, soll Bischof von Erlau mit dem Kapitel vom Jahre 1597 nach Kaschau gezogen sein. Der Zeitraum war sehr unruhig. In diese Zeit fällt auch das Martyrium der heiligen drei Kaschauer Märtyrer. Markus Stefan Crisinus, geboren 1589 in Križevci (Kroatien), wurde vom Erzbischof zum Domherrn des Graner Kapitels ernannt. Er verwaltete die Güter der ehemaligen Benediktinerabtei in Krásna und Hornádom. Melchior Grodecz, Jesuit, geboren 1581 in heutigen Cieszyn in Polen. Nach den politischen Wandeln im Jahre 1618 wurden die Jesuiten aus Böhmen denunziert. Manche fanden neue Orte in Polen und Ungarn. So kam Melchior Grodecz nach Homenau, später nach Kaschau. Stefan Pongrácz, Jesuit, geboren 1583 im Dorf Alvinc nahe der Stadt Alba Julia in Siebenbürgen im heutigen Rumänien, ging im Jahre 1618 auf Wunsch des Kaiserkapitäns Andreas Dóczy nach Kaschau.

In der Nacht vom 6. zum 7. September 1619 wurden sie im Königshaus in der Gegenwart des calvinistischen Predigers Peter Alvinci und des Bürgers Melchior Reiners vernommen. Das Leben der katholischen Priester wurde durch Schlagen, Brennen und Hauen erfolgte Tortur im Haus des Kapitäns gelöscht. Der Tod evozierte Missfallen auch in den protestantischen Kreisen.

Nach der Exhumierung der Körper in Kaschau und nach mehreren Umbettungen werden die sterblichen Überreste der Jesuiten-Märtyrer Stefan Pongrácz und Melchior Grodecz in Tynau aufbewahrt. Die sterblichen Überreste von Domherrn Marko Crisinus befinden sich im Graner Dom. Die Anfänge des Kults reichen schon bis zum Jahre 1628. Der Prozess war allerdings zeitaufwendig. Die Ehre zu den Kaschauer Märtyrern wurde von der Katholische Kirche erst in der Seligsprechung am 15. Januar 1905 im Petersdom in Rom durch Papst Pius X. bestätigt und genehmigt. Diese Anstrengung wurde definitiv am 2. Juli 1995 gekrönt, als Papst Johannes Paul II. die drei Märtyrer heiligsprach.

BIBLIOGRAPHIE:

- Bagin, A. Štefan Pongrác. In: *Duchovný pastier*, LXX, Nr. 10, Dezember 1989.
- Gnip, J. *Páter František Paňák SJ. Pokračovateľ v diele troch svätých Košických mučeníkov*. Trnava: Dobrá kniha 2008.
- Gnip, J. *Duchovný profil pátra Františka Paňáka, SJ (1908–1997) a jeho vplyv na duchovný život v Košickej diecéze*, Košice 2007.
- Gojniczok, W. *Św. Melchior Grodziecki synem mieszczanina cieszyńskiego?* In: <http://www.cieszyn.pl/?p=categoriesShow&iCategory=255> <https://diecezja.bielsko.pl/aktualnosci/konferencja-o-dziedzictwie-kulturowym-apostolow-slowian/>
- Harčar, A. *Historický význam protireformácie v Košiciach z roku 1604*. Budapešť: Spolok sv. Vojtecha v Uhorsku 1942.
- Hišem, C. *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach. Košická univerzita 1657*. Košice: KU 2009.
- <http://jezsuita.hu/nevtar/pongrazcz-szent-istvan-i/>
- <http://www.biskupija-varazdinska.hr/povijest-biskupije/zastitnici-biskupije/zastitnik-biskupije-sv-marko-krizevcanin/5123>
- <http://www.ke-arcidieceza.sk/sk/aktuality/tvare-svatych-košických-mučeníkov>
- <http://www.zg-nadbiskupija.hr/sveci-i-blazenici-crkve-u-hrvata/sveti-marko-krizevcanin>
- <https://www.krizevci.net/hr/html/marko-zivot.html>
- Jurko, J. *Protagonista liturgickej a duchovnej obnovy v Košickej diecéze*. In: *Páter Paňák a Košice. Zborník z vedeckej konferencie pri príležitosti 100. výročia od jeho narodenia*. Ed. Gnip, J. – Szaniszló, I. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského, 2008. ISBN 978–80–89361–04–5.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: SSV 2014.
- Kramár, Š. *Z dejín jezuitov na Slovensku*. In: *Katolícke Slovensko 833–1933*. Trnava: SSV 1933.
- Lukács, L. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austrae S.I. Pars II. (1601–1640)*, Institutum Historicum S.I., Roma, 1982.
- Machala, J. *Die Jesuiten in der Ostslowakei zur Zeit der Gegenreformation*.
- Markušová, K. *Pápeži a Košice*, Sečovce 1995.
- Mihóková, M., Repčák, J. (Ed.): *Dejiny knižnej kultúry v Košiciach do roku 1945*. Košice: ŠVK 1981.
- Ondruš, R. *Košickí mučeníci*. Trnava: Dobrá kniha, 1994.
- Poplatek, J. *Św. Melchior Grodziecki*, Kraków: WAM, 2006.
- Sedlák, P. *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva od počiatkov do roku 1804*. Prešov: VMV Prešov 2004.
- Stolárik, S. *Humenské kolégium a traja košickí mučeníci*. Humenné: MO MS 1995.

IGNACY KRASICKI – UWODZICIEL INTELEKTUALNY BARBARY SANGUSZKOWEJ

Słowa kluczowe: Ignacy Krasicki, Barbara Sanguszkowa, korespondencja, listy, poezja
Keywords: Ignacy Krasicki, Barbara Sanguszkowa, correspondence, letters, poetry
Schlüsselwörter: Ignacy Krasicki, Barbara Sanguszkowa, Korrespondenz, Briefe, Poesie

Barbara z Duninów Sanguszkowa zajmowała w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej wysoką pozycję społeczno-polityczno-towarzystwą. Była księżną, żoną marszałka wielkiego litewskiego Pawła Karola. W czasach zepsucia obyczajów cieszyła się dobrą reputacją. Po śmierci męża w 1750 r. trzydziestodwuletnia wdowa wychowywała sześcioro dzieci, umiejętnie zarządzała dobrami w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim, kontynuowała działalność fundacyjną, kolekcjonerską, kulturalną. Główną rezydencją Sanguszków był Lubartów. To tu prowadziła modny salon literacki, a w latach późniejszych w Warszawie i pobliskim Szymanowie. Uroczą, ładną, wykształconą księżną Barbara jak magnes przyciągała do siebie ciekawych ludzi, wśród których byli pisarze o różnej skali talentów. Można wymienić m.in. Celestyna Czaplica, ks. Stanisława Konarskiego, pijara Antoniego Wiśniewskiego, księcia Udalryka Krzysztofa Radziwiłła, Wojciecha Jakubowskiego, Andrzeja Wiesiołowskiego. Do szczególnie wyróżniających się z otoczenia, darzonych przez Sanguszkową przyjaźnią należeli: Elżbieta Drużbacka i Ignacy Krasicki¹.

Czarującego Ignacego księżna poznała w lipcu 1756 r. na uroczystościach koronacji obrazu Matki Boskiej Śnieżnej w kościele Karmelitów Bosych w Berdyczowie. Krasicki miał 21 lat, był po święceniach młodszych (akolity, egzorcysty,

* Prof. zw. dr hab. Krystyna Stasiewicz – filolog, literaturoznawca. Należy do grona badaczy polskiej literatury i kultury XVII i XVIII wieku. Zajmuje się przede wszystkim twórczością Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, Elżbiety Drużbackiej i Ignacego Krasickiego, a także problematyką tekstologiczno-edytorską. Zawodowo związana z Wyższą Szkołą Pedagogiczną a później z UWM w Olsztynie.

¹ K. Stasiewicz, *Aktywność kulturowa dworu księżnej Barbary z Duninów Sanguszkowej, w: Dwory magnackie w XVIII wieku*, red. T. Kostkiewiczowa i A. Roćko, Warszawa 2005, s. 159–164; A. Jakuboszczak, *Sarmacka dama Barbara Sanguszkowa (1718–1791) i jej salon towarzyski*, Poznań 2008.

lektora i ostariusza)², które uprawniały go do zajmowania stanowisk kościelnych i głoszenia kazań. Młody księżyk wyróżniał się w tłumie duchownych. Na życzenie koronatora biskupa Kajetana Sołtyka wygłosił okolicznościowe kazanie, które zebranych podobało się³. Pociągająca powierzchowność, dar wymowy, talenty towarzyskie, a przy tym nietuzinkowa osobowość zjednywały Krasickiemu zwolenników. Księżna Barbara wydała 16 lipca kolację, na której był Krasicki. Przypadli sobie do gustu i tak ksiądz Ignacy został zaproszony do Lubartowa⁴. W towarzystwie księżnej, która otaczała się młodymi ludźmi, lubiła życie towarzyskie, Krasicki czuł się jak ryba w wodzie. Bywał niejednokrotnie gościem i często korespondował z uroczą gospodynią, o czym świadczy zachowana korespondencja⁵.

Pierwszy list napisał z rodzinnego Dubiecka 26 VII 1756 r., w kilka dni po poznaniu marszałkowej wielkiej litewskiej, z prośbą o protekcję dla Franciszka Wąsowicza, starościca kiślackiego, z którym był spokrewniony przez matkę Annę ze Strzechowskich. Księżyk doda skromnie:

Wiem o tym, że mnie samemu należy się łasce WXMc Dobr. rekomendować, nie drugich zalecać. [...] spodziewam się po łaskawości WXMc Dobr., że potwierdzisz łaskawym onego przyjęciem sławę dobroczynności swojej. Mnie nic więcej nie zostaje tylko się łasce WKsMc Dobr. polecić na całe życie z głębokim respektem i niewygastłą wdzięcznością jako najniższy podnózek

X. Krasicki mp.

Ksiądz Ignacy w korespondencji z trzech lat (1756–1759) będzie prosić księżnę o prolongatę protekcji dla wspomnianego krewniaka, a także o pamięć o bracie Antonim Krasickim i cześnikównie nowogrodzkiej Kozłowskiej, osobom już jej znanym (Kańczuga, 20 III 1759). Nie zapomina również o sobie. Jako diakon pisze w miesiąc po święceniach do Sanguszkowej (Warszawa, 27 X 1757):

Przypominam protekcji WKs Mci osobę moją pokorniutko. Może łaska WKs Mci co dla mnie sprokuruje duchownego, a dobrego, bo tu nic się nie

² Z. Goliński, *Kalendarz życia i twórczości Ignacego Krasickiego*, do druku przygotowała i wstępem opatrzyła M. Górka, tom I, Poznań 2011 r., s. 22.

³ Kazanie to zostało opublikowane w księdze pamiątkowej koronacji: *Trojaka Korona Świętobliwości, czci i godności, wielowładności i mocy za hold i odwdzięczenie Królowej Nieba i Ziemi w obrazie berdyczowskim, kazanie koronacyjne przez J. W. JMci X. Ignacego Hrabie Krasickiego, natenczas kanonika kijowskiego, teraz zaś proboszcza przemyskiego, oddana Roku 1750* [winno być 1756] *dnia 16 lipca*.

⁴ Z. Goliński, dz. cyt., s. 35–36.

⁵ J. Długosz, *Listy Ignacego Krasickiego do Barbary Sanguszkowej z lat 1757–1759*, „Ze Skarbcza Kultury” 1973, nr 24 s. 7–23. Edytor ogłosił 9 listów: Wojsław, 7 X 1757, Warszawa, 27 X 1757, Warszawa, 1 XII 1757, Warszawa, 12 I 1758, Warszawa, 8 III 1758, Kańczuga, 20 III 1759, Hża, 20 VI 1759. Z tej edycji będą one cytowane; *Listy Krasickiego z archiwum Sanguszków*, z materiałów Łukasza Kądzieli do druku przygotował Zbigniew Goliński, „Wiek Oświecenia” 2001 (t. 18), s. 171–192. Edytor ogłosił 8 listów do Barbary Sanguszkowej: Dubiecko, 26 VIII 1756, Kochanówka, koniec września 1757, Warszawa, 27 X 1757 (?), Warszawa, 24 XI 1757, Warszawa, 14 XII 1757, Warszawa, 22 XII 1757, Równe pod Węgrami, 30 X 1758, Kielce, 12 V 1759, Z tej edycji będą one cytowane.

trafia tak dalece. Rozumiem, że Biskup Łucki [Antoni Erazm Wołłowicz] u WKs Mci będzie, zagadnij go WKs Mci o dziekanię warszawskiej. Niewiele mu ona czyni, a mnie by bardzo pięknie z nią było; ile gdy JMć Ks. Biskup w interesie wiadomym WKs Mci o probostwo bielskie winien mi jakkolwiek wdzięczność. A tak by się ze mną trés galament ukwitował.

W Lubartowie była piękna biblioteka. Księżna po śmierci męża – bibliofila dbała o pomnożenie księgozbioru i prosiła zaufane osoby o zakup pewnych tytułów. Jedną z nich był Krasicki. Marszałkowa przysłała do Warszawy, gdzie przebywał wraz z Césarym Pyrrhysem de Varille, listę książek, których potrzebowała. Przyszły biskup warmiński 27 X 1757 r. informował:

Ja co do moich skrybleriuszowskich obligów bardzo pilny. Dla WKs Mci o książki listownie staramy się, ale na co się to zda? Pisuj tylko do nas WKs Mć, a będziemy mieli listowną kolekcycją, która towarzystwa dobrego gustu nie powstydzi.

Sanguszkowa gromadziła rękopisy utworów interesujących ją autorów, dawała je do odpisywania, pośredniczyła w przesyłaniu do zainteresowanych osób. Zachował się okolicznościowy wiersz Krasickiego, pisany do księżnej Barbary, jedyny z zachowanych młodzieńczych wytworów jego pióra o incipicie *Wyrokiem twoim utrapieni srodze*. Wiersz został zapisany na oddzielnej karcie dołączonej, jak przypuszcza Zbigniew Goliński, do warszawskiego listu z 27 X 1757 r., w którym korespondent informuje: „Pożegnanie WKs Mci wierszami, karczemną moją robotę, przyłączam”.

*Wyrokiem twoim utrapieni srodze,
Którym się serce i nasz umysł rani,
Przy tej feralnej, jako widziem, drodze
Idziem do Ciebie, miłościwa Pani.
Nie patrz na prośbę lichą, niedołączną,
Na serca patrzaj, ach zmiłuj się, Księżno.
Lubo żal taim przez Twój respekt w ciszy,
Niedola mimo nas słowa wyciska.
Litość, co cnotom wszystkim towarzyszy,
Za nami mówi: ach nie czyn igrzyska.
Obdarz nas miłą w podróży kompanką,
Jesteś nam Panią, nie bądźże tyranką.
Jeżeli twarzy gładkość, grzeczność sama
Ma być pobudką do każdej podróży,
Każda ogólnie z fraucymeru dama
Tobie w tej drodze zarówno posłuży.
Nie czynim braku, ale słuszność szczerą
Sama u Ciebie łaski się napiera.
Tym wszystkim wsparci, zarówno prosimy:
Daj skutek wotom, Miłościwa Pani.
Łaskawość wszyscy serca Twego wiemy,
Pewni w nadziei i obowiązani.*

*My, podnóżkowie Twoi, wierni studzy:
Syn Twój, siostrzeniec, wnuk, a z nimi drudzy.*

Józef Xiążę Sanguszko
Józef Sapieha
X. Ignacy Krasicki

Ja swoim i syna mego imieniem podpisuję się

And. Wiesiołowski

Dogadzając myślom wyżej wyrażonym podpisuję suplikę z mojej strony

S. J. Kuczkowski mp.

Przytomna tej ekspedycji podpisuję się

U. Kuczkowska⁶

Krasicki w liście z 27 X 1757 r. wysłał Sanguszkowej od Zaslawia prośbę o udostępnienie kilku utworów: „Przypominam obiecane wiersze do Ks. Wojewody Lubelskiego [Antoniego Lubomirskiego]: *Bidy ludzkie* i *Oracja kańczudzkich Żydów*, qui est desiré dla Biskupa Warszawskiego [Teodora Czartoryskiego]”. Prośba została spełniona szybko i nadawca w grzecznym response pisał 1 XII 1757 r. z Warszawy: „Za kopie przesłane WKs Mci dziękuję – na przyszłą pocztę odeślę”.

Nie zabraknie w listach do podróżującej Sanguszkowej nowin z jej dóbr (Łąka Kochanówka, Wojśław), w których gościł w 1757 r. Od jesieni tego roku do wiosny następnego Krasicki przebywał w Warszawie i śle nowiny stołeczne i zagraniczne, między innymi o wojnach śląskich.

W 1759 r. nastąpiły zmiany w episkopacie. Dotychczasowy zwierzchnik kościelny Krasickiego – Wacław Sierakowski został arcybiskupem lwowskim, a Kajetan Sołtyk, biskup kijowski, zajął wakujące miejsce po zmarłym biskupie krakowskim Andrzeju Stanisławie Załuskim⁷. Krasicki pisze 20 III 1759 r. z Kańczugi, miasteczka w Rzeszowskiem należącego do Sanguszków, że na wezwanie nominata, biskupa krakowskiego Sołtyka jedzie z Ignacym Krzyżanowskim, kanclerzem katedralnym przemyskim do Krakowa. Z dwóch ostatnich opublikowanych z rękopisu listów z 1759 r. wynika, że Krasicki przebywał od wielu tygodni w podróżach z dworem Sołtyka. Odetchnął z ulgą po wyjeździe z Krakowa dopiero w letnich rezydencjach biskupów krakowskich: Kielcach (12 V 1759) i Hły (20 VI 1759). Wspomina o szykującej się rozprawie przed Trybunałem Koronnym w Lublinie dotyczącej Rokitna i Olszanicy. Książdz Ignacy informuje Sanguszkową, że tę sprawę biskup będzie popierać i wybiera się do Lublina z wizytacją duszpasterską.

Co ciekawe, listy o charakterze sprawozdawczym, nie mają cech urzędowych. Goliński zauważa w odniesieniu do listu z 27 X 1757 r., często tu przywoływanego, że:

Układ informacji dokonywany był w sposób znaczący i zharmonizowany według pewnych reguł: najprzód wiadomości nieprzychylne, następnie zdaw-

⁶ Józef Sanguszko i Józef Sapieha byli uczniami Collegium Nobilium. Pierwszy z nich to syn księżnej Barbary, drugi to cioteczny wnuk Karola Pawła Sanguszki. Andrzej (nie Antoni) Wiesiołowski był komisarzem dóbr polskich Sanguszków. Jego dwiętnastoletni syn miał na imię Józef. Nie udało się ustalić, kim byli Kuczkowscy.

⁷ Z. Goliński, dz. cyt., s. 48.

kowe, potem dla przypodobania się żart jeden i drugi, znów parę spraw obojętnych, dalej przejście do uśmiechu Fortuny, jaki może przypaść komu innemu i wreszcie prośba pokorniułka o zapomożenie, pamięć – ale w formie nienamolnej, przybranej w żarciki, a za tym zapewnienia o własnej staranności w wypełnianiu obowiązków i naturalnie wierszyki, o których jako załącznikach niegodnych książęcej mości. Na końcu serwilia, jeszcze jakieś drobne informacyjki⁸.

Korespondencja była sposobem rozmowy z nieobecnym. Nadawcy piszą listy osobiście, ale Krasickiemu już w młodości zdarza się przypadek zbiorowego pisania epistoły⁹. Podpisują i komentują sytuację znajomi znajdujący się w pobliżu. Książd Ignacy traktuje to zajęcie jako zabawę towarzyską. W końcu września 1757 r. po odjeździe Sanguszkowej z Kochanówki pisze wspólnie z bratem Antonim i najprawdopodobniej tamtejszymi oficjalistami list tej treści:

W godzinę po odjeździe.

Nie trzeba WXMci wyrażać, co tu słyhać teraz i co się ze mną dzieje. Ja nie wiem, co WXMć porobiła, że wszyscy jako powarzeni. Bodajby ja był do Łąki nie przyjeżdżał, nie byłby ja smutny w Kochanówce. Śmiałaś by się WXMć patrzeć na mnie smutnego, albowiem im bardziej do tego nie jestem przyzwyczajony, tym się cudowniej wydaje i ta tylko dla mnie konsolacja, że patrząc w zwierciadło na apokaliptyczną minę moją, śmiać się muszę sam z siebie. Nie mogę tego przewieść na siebie, żeby w godzinę nie miał WXMci co powiedzieć, kiedy sposobność po temu, ale WXMć przebaczasz, że tym pierwszym listem ucieszyć nie potrafię, bo mi samemu na tym zbywa. Tak to u nas teraz w Kochanówce gadają, daj Panie Boże dalej, postaramy się tak napisać, jak za dobrych czasów etc. Asygnacją do Rudna, którą nie przyśpieli przy bytności WXMci napisać, posyłam. Sam mnie WXMci protekcji oddają na całe życie, a dla lepszej wiary ten wiecznych obowiązków cyrograf ręką mą podpisuję.

X. Krasicki

*Ja, dziedziczny sługa JOWXMci
Dobrodziki, upadam do nóg pro-
tekcji się oddając i na to się
ręką swą podpisuję*

A.K. Czermiński

*Ja, prawdziwa służebnica,
i moim i wszystkich moich
służebniczą imieniem,
podpisuję się*

I. Czermińska

Ja imieniem pijanego jeszcze i śpiącego brata mego podpisuję się

X. Krasicki

⁸ Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, Warszawa 1979, s. 88.

⁹ W korespondencji Krasickiego są listy pisane zbiorowo przez domowników zamku w Heilsbergu. Świetnym przykładem jest epistoła do bratanka biskupa, jego imiennika, tworzona wspólnie z Janem Krasickim, jego siostrą Anną z Krasickich Charczewską 29 XI 1787 r. „Na jednym stoliku i twój brat, i ja piszę, i pani Anna pieczętuje, i Urszulka krzyczy [córka Anny]” (*Korespondencja Ignacego Krasickiego*, wyd. Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński, red. T. Mikulski, t. II. Wrocław 1958, s. 362. W tym tomie są i inne wspólne listy, zob. s. 577–578, 603–604, 611–615, 624–626, 642–644).

Ja, pijany i w pół śpiący, w ostatnich melancholiach zostający, podpisuję się, będąc wyzutym z facecjów i kończę tym, żem WXM sługa mojej

Kr. Antonius S. Antosicki
bardzo mierny

*Tego instrumentu ustnie angażowany
Pieczętarz, upadłszy do nóg Pańskich, podpisuję się*

J. Kzm Kozłowski
Grmjr

Krasicki nie był nudny, miał wrodzone poczucie humoru, pisze serdecznie, czasami z autoironią, z niebywałą lekkością i giętkością stylistyczną. Z biegiem czasu w listach do Sanguszkowej staje się poufały. Oboje dobrze się bawią, księżna na wiele mu pozwala, licząc na jego takt, a młody nadawca tej granicy nie przekroczył. Już w listach z lat 1756–1759 Krasicki ujawnia talent pisarski. Oto kilka próbek.

Warszawa, 24 XI 1757

Żebyś dwadzieścia cztery probostw, dwanaście kononii, sześć prelatur i jedno biskupstwo dostał, nie byłbym tak pocieszony, jak kiedy przychodzi mi odbierać list WXMci Dobr. Zaczem moję w tej mierze wdzięczność łączę z życzeniem, które pospolity zwyczaj przy feście patronki od sług WXMci Dobr. wymaga.

Warszawa, 22 XII 1757

Nie śmiem przetrząsać stajenki P. Jezusowej i z tamtych ruchomości smażyć się na wykwiłtne vota WXMci Dobr., ile że wyperswadowany jestem, iż tak wszystko stamtąd wybrali na aplauzy słudzy WXMci Dobr., iżby mi podobno i garstki słomy nie dostało się. Zaczem choć w niedostatku tak ciężkim, hazarduję się iść z tłumem drugich i składać moje powinszowanie do nóg WXMci Dobr.

*Życząc w pociechach, korzyściach, weselu
Zdrowia i wnucząt, i prawnucząt wielu.
Rozumiesz WXMcie, że ja Xiężnie Starościnie buskiej przymawiam?
Prawda, tak ja nigdy nieprzyjaciół nie zapominam.
Nowin nie mamy; ta tylko jedna, stara, ale dobra, że do śmierci*

WXMci Dobr. sługa
X. Krasicki

Równe pod Węgami, 30 X 1758

Z końca Królestwa naszego spieszę z polska po węgiersku do ucałowania stóp dobroczynnych JOWXMci Dobr., na kształt antecesorą mego nieboszczyka Owidiusza z skał zimnych, okropnych jaskiń, z pomiędzy szumiących Bieszczadu i Tatrów katarakt, nieskończonej rekognicji, i głębokiego respektu wyrażenia w zasławskie krainy przesyłając, I jeżeli cokolwiek odludność tutejszą rozweselić może, literze to tylko JOWXMci przypisać się godzi, WXMci albowiem zostawiono cuda takowe działać.

Warszawa, kwiecień 1759

W liście P. Chavalier [César Félicité Pyrrhys de Varille] przypisanie WKsMci dla mnie nie bardzo miłe wyczytałem, kiedy zarzucasz mi WKsMć upodobanie zbyt w swojej Biblii, która już w budoirze WKsMci nie leży, a przeto przypisujesz mi WKsMć jakowąś niechęć z siódmym przykazaniem, po wtóre nieznośną dla mnie ile księdza – kładniesz WKsMć potwarz, ażebym ja miał kiedy Biblią czytać. Straciłbym reputacją w Warszawie i wdzięk dobrej kompanii, gdyby usłyszano takie na mnie zarzuty. Dopieroż za dowiedzeniem zupełnym tego musiałbym z tego pobożnego miejsca jechać z ostatniej biedy do Zaslavia. Zaczynam suplikuję, Mcia Księżno Dobrodziejko, i zaklinam na dworską prostotę, na warszawską nas wszystkich rzetelność, na pobożność gwardiaczką, na szczerłość pańskich obietnic, na skuteczność ministrowskich komplementów – ażebyś mnie WKsMć w tej mierze oczyściła w oczach tych, u których oczernić mnie przyszło, ile że i wielkanocne nabożeństwo nie do tego. Za śmiałość JWks. D[obrodziejkę] pokornie przepraszam, ale trudno było zamilczeć, żal uwagi nie ma.

Z biegiem czasu można zauważyć zmianę relacji między patronką a klientem. Ignacy, pochodzący ze zubożałego rodu magnackiego, z klienta stał się równorzędnym partnerem. Nastąpiło to z chwilą otrzymania w 1766 r. sakry biskupiej, tytułu książęcego i senatorskiego krzesła.

Związki Krasickiego z domem Sanguszków były bliskie przez trzy pokolenia¹⁰. Eustachostwo Potoccy zaprosili go do Radzyna, aby udzielił ślubu ich córce Cecylii Urszuli, która 4 II 1767 r. wychodziła za mąż za Hieronima Sanguszkę. Stamtąd Ignacy pojechał do Lubartowa odwiedzić matkę pana młodego. W cztery miesiące później X.B.W. i Józef Andrzej Załuski byli koronatorami obrazu Najświętszej Maryi Panny w Miedniewicach koło Łowicza. Uroczystość zorganizowała księżna Barbara. Po pierwszym przyjeździe zza kordonu pruskiego X.B.W. dawał 31 VII 1774 r. w Krakowcu pod Lwowem ślub Józefowi Paulinowi Sanguszcze i swej krewniaczce Annie Cetnerównie wojewodziance bełskiej. W kilka lat później, już po powtórny wyjściu za mąż za Kazimierza Nestora Sapiechę generała artylerii litewskiej, radziła się Krasickiego, jak wychowywać syna Romana z pierwszego małżeństwa. Zbigniew Goliński podaje, że w „tomiku *Listów i pism różnych X.B.W.* z 1786 r. została umieszczona niewielka rozprawka w formie listu, zatytułowana *Do X.S.G.A.L.*, informująca na wstępie o genezie tych uwag, a świadcząca jednak o trwałych i bezpośrednich kontaktach z rodziną Sanguszków: «W ostatniej rozmowie, którąśmy mieli z sobą w Warszawie, uczyniłaś wzmiankę Wasza Książęca Mość, iżbyś chciała mieć ode mnie przepisy względem wychowania młodego syna swego. Z chęcią ten obowiązek na siebie biorę, a łącząc krwi związek z szacunkiem, w krótkości słów zdanie moje w tej mierze otworzę»¹¹.

¹⁰ Z. Goliński, *Kalendarz życia i twórczości Ignacego Krasickiego*, t. I, s. 211, 231, 461; *Listy Krasickiego z Archiwum Sanguszków*, s. 187–191.

¹¹ Z. Goliński, *Wstęp do: Listy Krasickiego z Archiwum Sanguszków*, s. 175–176; Z. Libera, *O edukacji Do Xiężnej Sapieżyny J.A.W.X.L. Kilka uwag o poglądach Krasickiego na znaczenie*

Krasicki nie zapomniał o księżnej Barbarze. Z Heilsberga wysłał do niej 14 XII 1786 r. list – mistyfikację o furtianie – pocie:

Jaśnie Oświecona Mościa Księżno!

*Czasem też się marzy i mnichom. O miłą ode mnie jest klasztor bernardy-
nów, a brat fortian, zamiast tego, żeby pilnował forty, wiersze pisał. Skarżył
się Ksiądz Gwardian przede mną na niego i gdy komisją zesłał, przy-
niesiono mi niezmierny pęk wierszów. Między innymi znalazłem ten, który
Waszej Księżęcej Mci posyłam. Jestem z należytym uszanowaniem JO Ksią-
żęcej Mości Dobrodziejki szczerze życzliwym najniższym sługą*

X Biskup Warmiński¹².

Załącznikiem do tego listu był wiersz *Do księżnej z Duninów Sanguszkowej, marszałkowej wielkiej litewskiej*:

*Prababko, jednak miła, płci niewieściej cudzie,
Racz powiedzieć, skąd takie powaby i wdzięki?
Urodziłaś się tak jak inni ludzie,
Owe wietrznych istnościów bajeczne poręki
Nadawały coś nadto, ale bajki przeszły;
Ma okrasę wiek młody, odrzę podeszły.*

*Niemłodaś, to płci twojej mówić nie jest grzecznie,
Aleś Ty nad płęć Twoją, mówić Ci to można.
Dziwisz, a tym przeświadczasz, choć kto myśli sprzecnie,
Iż przykładna, roztropna, czuła i pobożna.
Chociaż to przeciw modzie, którą głupstwa wiodą,*

*Cnoty swojej dzielnością, więcej jest niż modą.
Losów sprawca wlał na Cię swych darów szcudrocie,
Niech się na Ciebie patrzą, niech znajdą współziomki,
Jak można być przyjemną, utrzymując cnotę,
A dierząc, czego ledwie teraz są ułamki,
Z naszych win niepodobne razem rzeczy mieć,
Ując serca przykładem, wdziękiem oczy pieścić¹³.*

Nie jest do końca jasne, czy wiersz był spóźnionym podarunkiem imieninowym, czy też został napisany z okazji urodzin pierwszego prawnuka księżnej, Augusta

edukacji młodzieży, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 1997 (t. XXXII), s. 63–88.

¹² Z autografu wydał Juliusz Wiktor Gomulicki (*List z Helzberga*, „Stolica” 1961, nr 31, s. 22).

¹³ Wiersz został wydany przez F.S. Dmochowskiego w drugim tomie *Dzieł Krasickiego* (Warszawa 1803, s. 284–285). Cytuję za: I. Krasicki, *Dzieła wybrane*, t. I, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1989, s. 361–362.

Bielińskiego, syna Józefa, wnuka Sanguszkowej po córce Krystynie i Franciszku Bielińskim¹⁴.

Barbara Sanguszkowa zmarła w Warszawie 2 X 1791 r. w wieku 73 lat. Młodszy od niej o 17 lat Krasicki przeżył ją o dekadę. Życie zakończył w Berlinie 14 III 1801 r.

IGNACY KRASICKI – UWODZICIEL INTELEKTUALNY BARBARY SANGUSZKOWEJ

STRESZCZENIE

W artykule ukazano okoliczności nawiązania znajomości Ignacego Krasickiego z księżną Barbarą z Duninów Sanguszkową oraz rozwój związków towarzysko-intelektualnych między tymi osobami.

IGNACY KRASICKI - INTELLECTUAL SEDUCER OF BARBARA SANGUSZKOWA

SUMMARY

The article presents the circumstances of making acquaintances of Ignacy Krasicki with Princess Barbara Sanguszkowa nee Dunin and the development of social-intellectual relationships between these people.

IGNACY KRASICKI – DER INTELEKTUELLE VERFÜHRER VON BARBARA SANGUSZKO

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die Umstände dar, unter denen Ignacy Krasicki die Bekanntschaft mit Herzogin Barbara Sanguszko knüpfte und die Entwicklung gesellschaftlicher und intellektueller Beziehungen zwischen diesen Menschen.

¹⁴ Z. Goliński w komentarzu (s. 740) do utworu opublikowanego w cyklu *Wierszy różnych* (nr 69) w 1989 r. sądzi, że „napisany został najprawdopodobniej w okazji urodzin pierwszego jej prawnuka, Augusta Bielińskiego”. Natomiast w *Kalendarzu życia i twórczości Ignacego Krasickiego* (t. II, Warszawa 2011, s. 774), że jest to spóźniony wiersz imieninowy.

BIBLIOGRAFIA:

- Długosz J., *Listy Ignacego Krasickiego do Barbary Sanguszkowej z lat 1757–1759*, „Ze Skarbcza Kultury” 1973, nr 24 s. 7–23.
- Goliński Z., *Ignacy Krasicki*, Warszawa 1979.
- Goliński Z., *Kalendarz życia i twórczości Ignacego Krasickiego*, do druku przygotowała i wstępem opatrzyła M. Górka, tom I–II, Poznań 2011.
- Jakuboszczak A., *Sarmacka dama Barbara Sanguszkowa (1718–1791) i jej salon towarzyski*, Poznań 2008.
- Korespondencja Ignacego Krasickiego*, wyd. Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński, red. T. Mikulski, t. II. Wrocław 1958.
- Krasicki I., *Dzieła wybrane*, t. I, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1989.
- Krasicki I., *List z Helzberga*, wyd. J. W. Gomulicki, „Stolica” 1961, nr 33, s. 22
- Libera Z., „O edukacji Do Xiężnej Sapieżyny J. A. W. X. L. Kilka uwag o poglądach Krasickiego na znaczenie edukacji młodzieży”, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 1997 (t. XXXII), s. 63–88.
- Listy Krasickiego z archiwum Sanguszków*, z materiałów Łukasza Kądzieli do druku przygotował Z. Goliński, „Wiek Oświecenia” 2002 (t. 18), s. 171–192.
- Stasiewicz K., *Aktywność kulturowa dworu księżnej Barbary z Duninów Sanguszkowej*, w: *Dwory magnackie w XVIII wieku*, red. T. Kostkiewiczowa i A. Ročko, Warszawa 2005, s. 159–164.

**PSEUDONUNCJUSZA PAPIESKIEGO
KSIĘCIA KAROLA ALEKSANDRA ALTIERIEGO
WOJĄŻE PO DIECEZJACH KATOLICKICH
W PRUSACH W 1850 R.**

Słowa kluczowe: Państwo pruskie, Śląsk, Wielkopolska, Pomorze Gdańskie, Warmia, diecezje katolickie

Key words: Prussian state, Silesia, Greater Poland, Danzig Pomerania, Warmia, Catholic dioceses

Schlüsselwörter: Königreich Preußen, Schlesien, Großpolen, Pommerellen, Ermland, katholische Diözesen

W 1850 r. biskupi i wyższe duchowieństwo archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej oraz diecezji chełmińskiej i warmińskiej wystawiło się na pośmiewisko całej Europy. Stało się to za sprawą oszusta podającego się za nuncjusza papieskiego księcia Karola Aleksandra Altieriego, rzekomego brata księcia kardynała Ludwika Altieriego (1805–1867). Prasa w wielu krajach najpierw skrupulatnie informowała o etapach podróży oszusta, a po jego dekonspiracji i ujęciu podawała szczegóły mistyfikacji i naiwności hierarchów kościelnych. W dochodzenie i poszukiwania Altieriego zaangażowała się policja na Śląsku, w Wielkopolsce i w Prusach Zachodnich, a nadzór prowadziło Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Berlinie.

Czujnością wykazał się jako pierwszy biskup wrocławski Melchior von Diepenbrock. Dnia 19 września 1850 r. skierował do urzędującego we Wrocławiu nadprezydenta prowincji śląskiej Hansa Schleinitza zawiadomienie o oszuście podróżującym po terenie państwa pruskiego. Podawał się on za prałata domowego i nuncjusza papieskiego, księcia Karola Aleksandra Altieriego. Posiadał, jak się potem okazało sfałszowane dokumenty uwierzytelniające z podpisem papieża Piusa IX i z jego pieczęcią. Pojawiał się bez zapowiedzi u kolejnych biskupów z prośbą o wsparcie finansowe na kontynuowanie podróży. Około 11 września 1850 r. przybył do zamku biskupa wrocławskiego w Johannesbergu koło Paczkowa (obecnie Jánský Vrch, Javorník w Czechach). Po kilku godzinach wyjechał przez Wrocław do Po-

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

znania, Pelplina i Fromborka, ale miał też udać się do Berlina i do Rosji. Ponieważ jego zachowanie wzbudziło podejrzenia, dlatego biskup Melchior von Diepenbrock skierował zapytanie o Altieriego do nuncjatury apostolskiej w Wiedniu. W zwrotnej korespondencji informowano, że podający się za nuncjusza osobnik jest oszustem i należy go niezwłocznie aresztować. Nuncjusz w Wiedniu kardynał Michele Viale-Prelà polecił też biskupowi wrocławskiemu, by zamieścił ostrzeżenie w prasie i powiadomił władze państwowe. Biskup Diepenbrock wystosował pisma do ministra wyznań i kilku biskupów, ale ponieważ dostarczenie korespondencji zajmowało trochę czasu, prosił, aby nadprezydent prowincji śląskiej przesłał ostrzeżenia telegraficznie. Niestety oszust działał szybko i pojawiał się u kolejnych biskupów¹.

Gazeta „Deutsche Allgemeine Zeitung” z 26 września 1850 r. informowała czytelników o pobycie rzekomego księcia Altieriego w Gnieźnie. Do miasta przybył w nocy i zatrzymał się w zajeździe. Mimo późnej pory udał się natychmiast do biskupa sufragana Anzelma Brodziszewskiego. Biskup przyjął gościa tym serdeczniej, że podczas pielgrzymki do Rzymu poznał prawdziwego księcia Altieriego, wielkiego przyjaciela Polaków. Oszust szybko jednak dodał, że jest jego młodszym bratem. Następnie wypytywał sufragana o stan archidiecezji gnieźnieńskiej, w największej tajemnicy ujawnił cel swej podróży oraz prosił o pożyczkę 300 talarów na jej kontynuowanie. Nocna rozmowa zakończyła się zapewnieniem o udziale gościa w porannej mszy św., sprawowanej przez biskupa Brodziszewskiego. Jednak rano oszusta nie było już w Gnieźnie².

Zanim rzekomy Altieri pojawił się w Gnieźnie usiłował wyłudzić pieniądze od arcybiskupa poznańskiego Leona Przyłuskiego, ale nie zastał go w mieście. Uciekając z Gniezna około 15 września 1850 r. ponownie udał się do Poznania, gdzie tym razem spotkał arcybiskupa. Hierarcha nabrał początkowo podejrzeń, gdyż przybysz unikał z nim rozmowy w języku włoskim, wybierając język francuski lub łacinę, które znał biegle. Wątpliwości zniknęły, gdy władze policyjne uznały okazane przez oszusta dokumenty za autentyczne. Mimo to biskup poznański nie przekazał przybyszowi 300 talarów, o które ten prosił. Po kilku dniach prasa donosiła, że pseudonuncjusz zatrzymał się na kilka dni w Hôtel de Dresde, zamówił u miejscowego krawca nowe ubrania, zwiedził poznańską katedrę i spotkał się z siostrami szarytkami, którym udzielił apostolskiego błogosławieństwa. Wśród poznańskiego duchowieństwa rozповідаł, że podróżuje z tajną misją na dwór w Petersburgu, oczekuje w Poznaniu na wysłane już weksle i z tego powodu przedłuża się jego pobyt w tym mieście. Ponieważ, jak twierdził, musiał kontynuować rzekomą misję, prosił o pożyczkę sufragana poznańskiego Jana Kantego Dąbrowskiego i wielu miejscowych prałatów. Pierwszy przekazał mu 600 talarów, pozostali nie wiadomo dokładnie, jakie kwoty. Prasa podawała, że w Gnieźnie i w Poznaniu pseudonuncjusz zebrał łącznie 4000 talarów, ale faktycznie suma ta była znacznie wyższa, bo wielu duchownych, by

¹ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin (dalej cyt. GStA PK), I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5. *Der unter dem Namen eines Fürsten Carl Alexander Altieri umherreisende jüdische Gauner und Betrüger 1850*, pisma z 19 września 1850, 20 września 1850, 23 września 1850; Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej cyt. APP), Prezydium Policji w Poznaniu Nr 294, 2.2, syg. 567, *Acta betreffend den angeblichen päpstlichen Gesandten Fürsten Altieri*, s. 1–3.

² „Deutsche Allgemeine Zeitung” 1850, nr 498, s. [2111], z 26 września 1850.

nie narazić się na drwiny nie przyznało się do łatwowierności. Dziennikarze kpili jednak z wielu poznańskich duchownych, którzy całowali dłoń pseudonuncjusza. W *Die Presse* szydzono, że oszust „zostawił błogosławieństwo a zabrał pieniądze”. Pisano też o właścicielu gospody w Gnieźnie, który gościł oszusta. Całując dłoń gościa prosił, by odtąd jego zajazd mógł się nazywać „Hotel pod księciem Altieri” (Hotel zum Fürsten Altieri). Naturalnie zgodę uzyskał³.

Warto zwrócić uwagę na artykuł, jaki przy okazji pobytu pseudonuncjusza w Poznaniu ukazał się 17 września 1850 r. w *Deutsche Allgemeine Zeitung*. Autor tekstu wyrażał na wstępie zdziwienie, że wysoki rangą duchowny nie zamieszkał w pałacu arcybiskupów poznańskich, lecz w jednym z poznańskich hoteli. Dalej dziennikarz snuje domysły o celu jego wizyty, zaznaczając, że miejscowe duchowieństwo dopatruje się w niej motywów politycznych. Watykan w połowie XIX w. miał być mianowicie oburzony zachowaniem polskiej prasy pozostającej po wpływie młodego kleru, która w sposób rażący podporządkowała sprawy eklezyjalne interesom narodowym. Na łamach polskich dzienników ukazały się teksty informujące o doskonałych relacjach papieża z dworem w Berlinie, których wyrazem miała być kardynalska purpura przyznana biskupowi wrocławskiemu i trewirskiemu, Polak zaś, arcybiskup poznański Leon Przyłuski, został pominięty przy nominacjach. W tym kontekście Watykan był oskarżany o skrywaną niechęć czy nawet wrogość wobec narodowych dążeń Polaków w Wielkopolsce. Dziennikarz przypuszczał, że wizyta „nuncjusza” ma na celu przywołanie do porządku polskich księży i nakłonienie do takiej lojalności wobec władzy państwowej, jaką wykazywali katolicycy duchowni wobec cara w Królestwie Polskim⁴.

Kolejnym etapem podróży oszusta była diecezja chełmińska. Dnia 17 września 1850 r. pseudonuncjusz przybył do Chełmna, gdzie spotkał się z miejscowym proboszczem ks. Janem Bartoszkiewiczem i innymi duchownymi. *Katolik Diecezji Chełmińskiej* zamieścił krótką relację z tej wizyty: „Dnia dzisiejszego przejeżdżał przez nasze miasto Książę Altieri. Miejscowi duchowni złożyli mu uszanowanie. Komendarz ks. Sterke towarzyszył mu do Świecia. Odwiedził nasz kościół parafialny, i zobaczył wszystkie ołtarze i obrazy. Ten wysoki dygnitarz był nie dawno w Poznaniu i Gnieźnie jako nuncyusz papieżki, i jedzie teraz do Pelplina, rezydencyi naszego Najprzewielebniejszego Biskupa. Nie wiadomo, w jakim interesie Papież przysłał do nas swego posła, ale z pewnością w ważnej sprawie: bo nuncyuszów bardzo rzadko zwykł wysyłać Ojciec św. Jest to dla nas zawsze bardzo pocieszającą

³ APP, Prezydium Policji w Poznaniu Nr 294, 2.2, syg. 567, *Acta betreffend den angeblichen päpstlichen Gesandten Fürsten Altieri*, s. 5–10; „Goniec Polski” 1850, nr 65, s. 248, z 17 września 1850; „Czas” 1850, nr 214, s. 3, z 17 września 1850; „Czas” 1850, nr 217, s. 3, z 20 września 1850; „Grazer Zeitung. Abendblatt”, 1850, nr 215, s. [2], z 28 września 1850; „Katolik Diecezji Chełmińskiej” 1850, nr 39, s. 341, z 25 września 1850; „Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit” 1850, nr 115, kolumna 1007, z 25 września 1850; „Czas” 1850, nr 223, s. 3, z 27 września 1850; „Beilage zur zweiten Ausgabe der Deutschen Allgemeinen Zeitung” 1850, nr 500, s. 2127, z 27 września 1850; „Giornale della Provincia Bresciana” 1850, nr 78, s. 312, z 27 września 1850; „Ausserordentliche Beilage” zu No 274 der „Leipziger Zeitung” 1850, nr 274, s. 5220, z 1 października 1850; „Allgemeine Kirchen Zeitung” 1850, kol. 1301, z 8 października 1850; „Illustrierte Zeitung” 1850, nr 380, s. 238, z 12 października 1850.

⁴ „Deutsche Allgemeine Zeitung”. Zweite Ausgabe 1850, nr 482, s. [2043], z 17 września 1850.

nowiną, bo w tem poselstwie widzimy jeżeli nic więcej przynajmniej energią, z jaką Papież zajmuje się dobrem Kościoła”.

Jeszcze tego samego dnia rzekomy Altieri wyjechał, jak podała prasa, do Pelplina i został tam przyjęty przez biskupa chełmińskiego Anastazego Sedlaga oraz proboszcza katedry ks. dr. Edwarda Herzoga. Działając według znanego już scenariusza przedstawił biskupowi papieskie dokumenty i prosił o udzielenie mu pożyczki w kwocie 1000 talarów na kontynuowanie podróży. Według *Illustrierte Zeitung* udało się oszustowi wyłudzić od hierarchy pieniądze, ale inne gazety (*Leipziger Zeitung*, *Katolik Diecezji Chełmińskiej* i *Katholisches Wochenblatt*), zaprzeczają temu faktowi lub poddają go w wątpliwość. Naturalnie biskup Sedlag nie miał powodu, by przedstawić oficjalne stanowisko w tej sprawie.

Dnia 18 września 1850 r. pseudonuncjusz udał się w towarzystwie kanonika chełmińskiego ks. Stanisława Alojzego Rossołkiewicza (1755–1855) przez Tczew do Oliwy. Tam na powitanie rzekomego gościa z Watykanu uderzono w kościelne dzwony. Prasa odnotowała także, że kolejnym etapem podróży oszusta był Gdańsk, ale nie podała szczegółów pobytu w tym mieście⁵.

Zwyczajnym poczytliwym hochsztapler przybył 20 września 1850 r. w godzinach popołudniowych do Fromborka. Został przyjęty przez biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza a *Katolik Diecezji Chełmińskiej* tak relacjonował jego pobyt w stolicy diecezji: „W sobotę rano odprawił ów Altieri w tumie przy asystencji Biskupiego kapelana Hermana mszę św., obejrzał tum, i oddał wizyty w towarzystwie Biskupa w jego powozie u generalnego wikariusza i kanonika Dr. Frenzla i u sufragana Grosmana. Jeszcze przed południem złożyli mu swe uszanowanie, w pałacu Biskupim wszyscy kanonicy, jako też całe kolegium wikaryuszów. Po świetnym obiedzie posłał go Biskup w swym powozie w towarzystwie swego kapelana do Brunsberga (Braniewa – przyp. WZ), z kąd jechał do Ornety, i u proboszcza Thiedig miał nocować”. Do Ornety oszust przybył 21 września 1850 r. około godziny 21.00”⁶.

Już po wyjeździe pseudonuncjusza z Poznania pruskie władze policyjne intensywnie poszukiwały oszusta. W wielu gazetach publikowano ostrzeżenia. *Goniec Polski*, zamieszczając przedruk z *Wiener Zeitung*, wydrukował 24 września 1850 r. krótką informację: „W tej chwili jeździ po Niemczech człowiek, nadający sobie miano Aleksander Karól z książąt Altieri, a tytuł prałata rzymskiego i delegata apo-

⁵ „Katolik Diecezji Chełmińskiej” 1850, nr 38, s. 332–333, z 18 września 1850; „Katholisches Wochenblatt” 1850, nr 38, s. 164, z 21 września 1850; „Katholisches Wochenblatt” 1850, nr 39, s. 168, z 28 września 1850; „Ausserordentliche Beilage” zu No 274 der „Leipziger Zeitung” 1850, nr 274, s. 5220, z 1 października 1850; „Abendblatt der Wiener Zeitung” 1850, nr 232, z 2 października 1850; „Katolik Diecezji Chełmińskiej” 1850, nr 40, s. 349–350, z 2 października 1850; „Illustrierte Zeitung” 1850, nr 380, s. 238, z 12 października 1850; A. Mańkowski, *Pralaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, Toruń 1928, s. 175–176; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 5–6, 102, 316.

⁶ GStAPK, I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5, pismo z 26 września 1850; „Katholisches Wochenblatt” 1850, nr 39, s. 168, z 28 września 1850; „Katolik Diecezji Chełmińskiej” 1850, nr 40, s. 349–350, z 2 października 1850; *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 63, 77, 253; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945, Część II, Słownik*, Olsztyn 2003, s. 101.

stolskiego. Człowiek ten pozwala sobie używać pieczęci z herbem ojca św., a nawet pokazywać dokument z podpisem jego świętobliwości. Jesteśmy upoważnieni do oświadczenia, że człowiek ten nie ma żadnego prawa nosić owe nazwisko rodzinne, występować w przybranym sobie charakterze i używać pieczęci papieżkiej, a podpis jego świętobliwości jest sfałszowany”. Ta sama gazeta kilka dni później podała, że rzekomy książę Altieri jest w rzeczywistości wileńskim Żydem o nazwisku Majerowicz, „którego różne osoby bawiące przed 7 lub 8 laty w Rzymie lub Monachium, a mianowicie polscy księża zakonu Zmartwychwstańców poznać bliżej mieli sposobność”⁷.

Sporo informacji o oszuście podano w liście gończym rozesłanym 4 października 1850 r. przez policję z Freiwaldau (obecnie Jeseník w Górach Opawskich, w Czechach). Poszukiwany orientował się doskonale w sprawach kościelnych w poszczególnych krajach, był świetnie wykształcony, jego językiem ojczystym był włoski, ale biegle władał też łaciną, francuskim i angielskim, a nieco słabiej niemieckim. Był niskiego wzrostu, w wieku około 30 lat, miał czarne długie włosy i wygląd Włocha. Ubrany był w czarny rzymski habit zakonny (*Abbekleid*), zapinany na wiele guzików, okrągły kapelusz z charakterystyczną szeroką krawędzią ozdobioną zielonozłotymi biskupimi frędzlami oraz długie buty również ze złotymi frędzlami. Do stołu ubierał się w fioletowe pończochy i buty z wielką srebrną sprzączką⁸.

Kolejne informacje o pseudonuncjuszu przekazał szef gdańskiej policji nadprezydentowi w Królewcu Franciszkowi Augustowi Eichmannowi w liście z 25 września 1850 r. Poszukiwany przybył do Gdańska późnym wieczorem 18 września 1850 r. i zatrzymał się w Hôtel de Berlin. Posiadał paszport wydany we Frankfurcie nad Menem 21 sierpnia 1850 r. przez francuskiego ministra – rezydenta. W dokumencie była austriacka wiza oraz informacja, że właściciel jest prałatem papieskim (*praelat domestique Sa Sainteté*). Rzekomy Altieri, legitymując się wydanymi przez papieża dokumentami, podróżował rzekomo w tajnej misji zleconej przez Ojca św. Miał mieć przy sobie specjalne papieskie *breve*, którego jednak nikt nie widział. Ponieważ jego dokumenty były świetnie podrobione a sam oszust nie wzbudzał jakichkolwiek podejrzeń, 19 września 1850 r. władze policyjne w Gdańsku wydały mu wizę, zezwalającą na wyjazd do Warszawy. Oszust złożył w towarzystwie kanonika chełmińskiego ks. Stanisława Alojzego Rosółkiewicza wizytę carskiemu konsulowi generalnemu w Gdańsku Aleksandrowi von Adelung, odbył z nim długą rozmowę i otrzymał konsularną wizę na wjazd przez przejście graniczne w Brodnic

⁷ „Goniec Polski” 1850, nr 70, s. 268, z 22 września 1850; „Fremden-Blatt” 1850, nr 224, s. [1], z 20 września 1850; „Petersburger Zeitung” 1850, nr 222, s. 935, z 21 września 1850; „Goniec Polski” 1850, nr 71, s. 272–273, z 24 września 1850; „Wiener Zeitung” 1850, nr 224, s. 2802, z 19 września 1850; „Deutsche Allgemeine Zeitung”. Zweite Ausgabe 1850, nr 490, s. 2079, z 21 września 1850; „Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit” 1850, nr 116, kolumna 1015, z 27 września 1850; „Goniec Polski” 1850, nr 75, s. 288, z 28 września 1850; „Czas” 1850, nr 224, s. 2, z 28 września 1850; „Die Presse” 1850, nr 233, s. [2], z 28 września 1850; „Katholisches Wochenblatt” 1850, nr 39, s. 168, z 28 września 1850; „Allgemeine Kirchen Zeitung” 1850, nr 157, kol. 1286–1287, z 5 października 1850; „Deutsche Allgemeine Zeitung”. Zweite Ausgabe 1850, nr 516, s. 2189–2190, z 5 października 1850; „Leipziger Zeitung” 1850, nr 282, s. 5377–5378, z 9 października 1850.

⁸ „Amtsblatt zur Wiener Zeitung” 1850, nr 244, s. 659, z 12 października 1850.

cy do Królestwa Polskiego. Wczesnym rankiem 20 września 1850 r. pseudonunjusz wyjechał królewieckim dyliżansem pocztowym do Fromborka⁹.

Za oszustem policja gdańska wysłała inspektora Wiese, ale ten niestety nie zdołał go aresztować. Policjant dowiedział się jednak, że hochsztapler opuścił Ornetę i podróżował przez Miłakowo, Morąg, Ostródę, Lubawę, Łąki Bratoniańskie i Brodnicę do Warszawy. Inspektor policji skierował się natychmiast do Brodnicy, ale i tam przybył za późno. Dnia 25 września spotkał się z urzędnikami landratury, którzy ustalili, że poszukiwany wyjechał z Lidzbarka Welskiego w towarzystwie tamtejszego dziekana ks. Piotra Ettera i już 23 września przekroczył granicę Królestwa Polskiego. Oszust przez Żuromin zamierzał dotrzeć do Płocka i Włocławka, by spotkać się z tamtejszymi biskupami. Następnym etapem jego podróży miała być Warszawa, gdzie zamierzał zatrzymać się u namiestnika Królestwa Polskiego księcia Iwana Fiodorowicza Paskiewicza i w końcu dwór carski w Petersburgu. Inspektor policyjny Wiese przed powrotem do Gdańska powiadomił pruskiego konsula generalnego w Warszawie Wagnera i władze rosyjskie o poszukiwaniach pseudonuncjusza¹⁰.

Przypuszczalnie hochsztapler liczył się z możliwością ujęcia go przez policję, dlatego w różnych miejscach dezinformował napotkane osoby odnośnie celu swej podróży. Pomimo wcześniej ujawnionych planów nie udał się bezpośrednio do Płocka i Włocławka, ale do Inowrocławia i Torunia¹¹.

Polska gazeta *Czas* 2 października 1850 r. informowała czytelników o pobycie oszusta w Inowrocławiu: „Niemiecka [prasa] poznańska wspomina dziś w artykule, że i tę mieścinę odwiedził mniemany ks. Altieri. Przybył tam zwyczajnym wozem pocztowym. [...] W Inowrocławiu dokazywał sobie, ganił usłużenie i miejsce przeznaczone dla gości pocztowych. Jako ks. Altieri i legat papieski niezwykły odwiedzać kneip takich, jaka jest przeznaczona w Inowrocławiu dla gości pocztą jadących. Zaproszono go przeto do izby pasażerskiej w gmachu pocztowym i posłano po restauratora. Na tego powstał, że nieumie po książęcemu podejmować jego osobę. Na to restaurator odpowiedział, że go tak przyjmowano, jak wszystkie osoby, przybywające zwykłą pocztą, że w nim takiej dostojności się niedorozumiewano. Na to mniemany książę dobył cztery bilety kasowe na 50 tal. (które zapewne wyłudził u prałatów gnieźnieńskich) i 15 tal. w złocie i pokazał je obecnym. Restaurator i tem nie dał się przekonać, że ma przed sobą prawdziwego księcia, jakoż mniemany legat oświadczył, że jest tylko bratem owego księcia, zjadł potem obiad i dalej wyjechał do Torunia”¹².

⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5, pismo z 25 września 1850; APP, Prezydium Policji w Poznaniu Nr 294, 2.2, syg. 567, *Acta betreffend den angeblichen päpstlichen Gesandten Fürsten Altieri*, s. 10.

¹⁰ GStA PK, I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5, pismo z 25 września 1850; „Die Presse” 1850, nr 238, s. [2], z 4 października 1850; „Abendblatt der Wiener Zeitung” 1850, nr 235, s. 938, z 5 października 1850; „Goniec Polski” 1850, nr 83, s. 320, z 8 października 1850; „Leipziger Zeitung” 1850, nr 285, s. 5439, z 12 października 1850; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów*, s. 63.

¹¹ Analizując doniesienia prasowe o oszuście natrafiamy na wiele nieścisłości. Nie da się jednoznacznie ustalić czy po przekroczeniu granicy rzekomy Altieri pojechał w pierw do Inowrocławia a potem do Torunia, czy też w odwrotnej kolejności. Por. GStA PK, I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5, pismo z 26 września 1850.

¹² „Czas” 1850, nr 227, s. 3, z 2 października 1850; „Abendblatt der Wiener Zeitung” 1850, nr 234, s. 934, z 4 października 1850.

W Toruniu oszust pojawił się późnym wieczorem 23 września 1850 r. Przybył tam zwykłym dylizansem pocztowym. Dowiedziawszy się, że wszystkie zajazdy w mieście prowadzą protestanci szukał kwatery u katolickiego duchownego. Niestety nie zastał go w domu, ale inny ksiądz zgodził się wyjątkowo przyjąć podróżnego na jedną noc. Jeszcze przed spoczynkiem oszust wynajął powóz, którym miał następnego dnia rano wyjechać rzekomo do Gdańska. Policjanci tropiący Altieriego nie zastali go już w Toruniu, ale ustalili, że nie udało mu się wyłudzić w tym mieście pieniędzy¹³.

Wojáže oszusta zakończyły się na terenie Królestwa Polskiego, ale okoliczności jego aresztowania są niejasne. Prasa donosiła, że „przywiózł go z Płocka do Warszawy pułkownik żandarmów, ale nie jako więźnia, lecz pod zręcznym jakimś pozorem”. W warszawskim Hotelu Rzymskim w godzinach wieczornych 28 września 1850 r. pseudonuncjusz został ujęty przez szefa carskiej policji Abramowicza i odprowadzony najpierw „na odwach saskiego placu”, a następnie osadzony w cytadeli warszawskiej¹⁴.

Po kilku tygodniach do prasy przedostały się nowe informacje dotyczące aresztowanego. *Deutsche Allgemeine Zeitung* z 21 grudnia 1850 r. podała, że oszust urodził się w Czechach i jest synem żydowskiego kupca z okolic Pragi. Uzyskał wyższe wykształcenie, kształcił się w szkole rabinackiej a następnie pod przybranym nazwiskiem studiował na zagranicznym uniwersytecie teologię katolicką. Ze sfałszowanym świadectwem wyjechał potem na Węgry i do Rzymu. W Wiecznym Mieście wstąpił do klasztoru, znalazł zatrudnienie w papieskiej kancelarii i poprzez kontakty z watykańskimi dygnitarzami doskonale był zorientowany w sprawach kościelnych i politycznych¹⁵.

W carskim więzieniu w Warszawie pseudonuncjusz pozostał kilka miesięcy. Dnia 15 marca 1851 r. w towarzystwie żandarmów został odstawiony do Krakowa, a następnie przez Cieszyn, Wiedeń i Triest przewieziony do Rzymu. W Wiecznym Mieście pseudonuncjusz został osadzony najpierw w więzieniu inkwizycji, a na-

¹³ Na początku października 1850 r. część prasy błędnie informowała o aresztowaniu oszusta w Toruniu. Por. „Thorner Wochenblatt” 1850, nr 81, s. 377, z 28 września 1850; „Allgemeine Kirchen Zeitung” 1850, nr 159, kol. 1301, z 8 października 1850; „Abendblatt der Wiener Zeitung” 1850, nr 248, s. 989–990, z 21 października 1850; „Die Presse” 1850, nr 255, s. [1], z 24 października 1850.

¹⁴ GStA PK, I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5, pisma z 2, 3 i 15 października 1850; APP, Prezydium Policji w Poznaniu Nr 294, 2.2, syg. 567, *Acta betreffend den angeblichen päpstlichen Gesandten Fürsten Altieri*, s. 13; „Katolik Diecezji Chełmińskiej” 1850, nr 41, s. 358, z 9 października 1850; „Der Humorist” 1850, nr 242, s. 967, z 9 października 1850; „Der Österreichische Zuschauer. Zeitschrift für Kunst”, Wissenschaft und... 1850, nr 130, s. 1475, z 12 października 1850; „Deutsche Allgemeine Zeitung” 1850, nr 544, s. 2307, z 21 października 1850; „Fremden-Blatt” 1850, nr 253, s. [1], z 24 października 1850; „Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit” 1850, nr 134, kol. 1167, z 8 listopada 1850; „Goniec Polski” 1850, nr 119, s. 464, z 20 listopada 1850; „Deutsche Allgemeine Zeitung” 1850, nr 609, s. 2582, z 25 listopada 1850; „Leipziger Zeitung” 1850, nr 330, s. 6285, z 26 listopada 1850; „Illustrierte Zeitung” 1850, nr 388, s. 362, z 7 grudnia 1850; „Allgemeine Kirchen Zeitung” 1850, nr 199, kol. 1624, z 17 grudnia 1850.

¹⁵ „Deutsche Allgemeine Zeitung” 1850, nr 658, s. 2786, z 21 grudnia 1850; „Leipziger Zeitung” 1850, nr 359, s. 6843, z 25 grudnia 1850.

stępnie przeniesiony do więzienia w fortecy św. Leona koło Rimini (Forteza di San Leo), która od 1527 r. była więzieniem dla największych przestępców i wrogów Watykanu. Prasa wielokrotnie podkreślała, że pod koniec XVIII w. w tym samym więzieniu odbywał karę i zmarł słynny włoski awanturnik, okultysta, alchemik, uzdrowiciel i wolnomularz, Giuseppe Balsamo, hrabia di Cagliostro¹⁶.

Latem 1851 r. dziennikarze ustalili, że pseudonuncjusz był zbiegłym z klasztoru w Genui kapucynem. Dwa lata później zdementowano jednak tę wiadomość, podając, że oszust jest osobą świecką, nazywa się Luigi Stefano Giovanni Berutti i pochodzi z miasteczka Ceva w Piemontie (diecezja Mondovi). Była to ostatnia informacja prasowa o tym człowieku. Nie wiemy jaki był finał procesu karnego pseudonuncjusza ani jak potoczyły się jego dalsze losy. Czy skończył jak sławny poprzednik, Giuseppe Balsamo?¹⁷

Wybitny historyk pomorski ks. Alfons Mańkowski w 1930 r., czyli po upływie 80 lat od opisywanych wydarzeń, przypomniał na łamach *Pielgrzymy* sprawę pseudonuncjusza. Duchowny nie omieszczał wytknąć naiwności XIX-wiecznym hierarchom Kościoła chełmińskiego i warmińskiego: „W tych dniach minęło 80 lat od czasu, gdy jakiś ‘rycerz przemysłu’ przybrawszy tytuł i nazwisko księcia Altiergo, udawał wysłannika Ojca św. i, chcąc poprawić materialne swoje położenie, objeżdżał Austrię i wschodnie prowincje pruskie. Nie ominął oczywiście i Pelplina. Składali mu hołd nie tylko mniejsi, ale i wyżsi dostojnicy, bo jakżeż nie uczcić książecego prałata i delegata apostolskiego! Wynikły stąd zabawne, ale dla zainteresowanych przykre sytuacje. Najgorzej wyszła Warmja i Warszawa”¹⁸.

¹⁶ „Czas” 1851, nr 62, s. 4, z 15 marca 1851; „Fremden-Blatt” 1851, nr 65, s. 2, z 18 marca 1851; „Grazer Zeitung” 1851, nr 64, s. [2], z 18 marca 1851; „Goniec Polski” 1851, nr 65, s. 259–260, z 19 marca 1851; „Gwiazdka Cieszyńska. Pismo naukowe i zabawne” 1851, nr 4, s. [32], z 22 marca 1851; „Moravske Noviny” 1851, nr 77, s. 295, z 2 kwietnia 1851; „Der Humorist” 1851, nr 93, s. 372, z 4 kwietnia 1851; „Grazer Zeitung. Abendblatt” 1851, nr 78, s. [2], z 4 kwietnia 1851; „Leipziger Zeitung” 1851, nr 95, s. 1867, z 5 kwietnia 1851; „Illustrierte Zeitung” 1851, nr 407, s. 254, z 19 kwietnia 1851; „Deutsche Allgemeine Zeitung. Erste Ausgabe” 1851, nr 268, s. 1100, z 26 maja 1851; „Goniec Polski” 1851, nr 129, s. [513], z 6 czerwca 1851; „Abendblatt der Wiener Zeitung” 1851, nr 171, s. 684, z 26 lipca 1851; „Der Humorist” 1851, nr 204, s. 815, z 27 lipca 1851; „Giornale della Provincia Bresciana” 1851, nr 60, s. [237], z 29 lipca 1851; „Grazer Zeitung. Abendblatt” 1851, nr 176, s. [2], z 1 sierpnia 1851; „Innsbrucker Zeitung” 1851, nr 176, s. 725, z 2 sierpnia 1851; „Deutsche Allgemeine Zeitung” 1851, nr 407, s. 1670, z 10 sierpnia 1851; „Leipziger Zeitung” 1851, nr 235, s. 4352, z 31 sierpnia 1851; „Goniec Polski” 1851, nr 204, s. [817], z 5 września 1851; https://pl.wikipedia.org/wiki/Alessandro_di_Cagliostro.

¹⁷ „Der Humorist” 1851, nr 204, s. 815, z 27 lipca 1851; „Fremden-Blatt” 1851, nr 224, s. [1], z 20 września 1851; „Pusterthaler Bothe” 1851, nr 78, s. 323, z 27 września 1851; „Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit” 1851, nr 119, kol. 957, z 3 października 1851; „Die Presse” 1853, nr 130, s. 5, z 4 czerwca 1853; „Wiener Kirchenzeitung” 1853, nr 47, s. 383, z 14 czerwca 1853; *Universal-Lexicon der Gegenwart und Vergangenheit, oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, Bd. 1, bearb. H. A. Pierer, Altenburg 1840(?), s. 370.

¹⁸ A. Mańkowski, *Przed 80-ciu laty. Oszust w roli księcia i posła papieskiego*, „Pielgrzym” 1930, nr 119, s. 3, z 4 października 1930.

**PSEUDONUNCJUSZA PAPIESKIEGO KSIĘCIA
KAROLA ALEKSANDRA ALTIERIEGO WOJAŻE
PO DIECEZJACH KATOLICKICH W PRUSACH W 1850 R.**

STRESZCZENIE

W 1850 r. katolickie diecezje na terenie państwa pruskiego odwiedzał oszust podający się za nuncjusza papieskiego i księcia Karola Aleksandra Altieri. Udało mu się wyłudzić znaczne kwoty pieniędzy od kościelnych hierarchów. Oszusta ujęto i odesłano do rzymskiego więzienia. Prasa europejska przez wiele miesięcy publikowała doniesienia dotyczące tej sprawy.

**THE PSEUDO-NUNCIO OF THE PAPAL PRINCE
KAROL ALEKSANDER ALTIERI VOYAGES AROUND
THE CATHOLIC DIOCESES IN PRUSSIA IN 1850**

SUMMARY

In 1850, the Catholic dioceses in the Prussian state were being visited by a fraud posing for the papal nuncio and prince Karol Aleksander Altieri. He managed to extort money from the church hierarchs. The fraud was captured and sent to a Roman prison. The European press has published reports on this matter for many months.

**BEREISUNG DER PREUSSISCHEN KATHOLISCHEN DIÖZESEN
VOM VERMEINTLICHEN APOSTOLISCHEN NUNTIUS
UND FÜRSTEN CARL ALEXANDER ALTIERI IM JAHRE 1850**

ZUSAMMENFASSUNG

1850 wurden katholische Diözesen im Königreich Preußen von einem unter dem Namen eines Fürsten Carl Alexander Altieri herumreisenden Betrüger besucht, der sich als apostolischer Nuntius gab. Es gelang ihm von mehreren kirchlichen Würdenträgern erhebliche Geldsummen zu ergaunern. Letztendlich wurde der Gauner festgenommen und in einem der römischen Gefängnisse eingesperrt. Noch viele Monate danach berichtete die europäische Presse von diesem Vorfall.

BIBLIOGRAFIA:

- „Abendblatt der Wiener Zeitung” 1850, nr 232, z 2 października 1850; 1850, nr 234, s. 934, z 4 października 1850; 1850, nr 235, s. 938, z 5 października 1850; 1850, nr 248, s. 989–990, z 21 października 1850; 1851, nr 171, s. 684, z 26 lipca 1851.
- „Allgemeine Kirchen Zeitung” 1850, nr 159, kol. 1301, z 8 października 1850; 1850, nr 157, kol. 1286–1287, z 5 października 1850; 1850, nr 199, kol. 1624, z 17 grudnia 1850.
- „Amtsblatt zur Wiener Zeitung” 1850, nr 244, s. 659, z 12 października 1850.
- Archiwum Państwowe w Poznaniu, Prezydium Policji w Poznaniu Nr 294, 2.2, syg. 567, *Acta betreffend den angebliehen päpstlichen Gesandten Fürsten Altieri*, s. 1–3, 13.
- „Ausserordentliche Beilage” zu No 274 der „Leipziger Zeitung” 1850, nr 274, s. 5220, z 1 października 1850.
- „Beilage zur zweiten Ausgabe der Deutschen Allgemeinen Zeitung” 1850, nr 500, s. 2127, z 27 września 1850.
- „Czas” 1850, nr 214, s. 3, z 17 września 1850; 1850, nr 217, s. 3, z 20 września 1850; 1850, nr 223, s. 3, z 27 września 1850; 1850, nr 224, s. 2, z 28 września 1850; 1850, nr 227, s. 3, z 2 października 1850; 1851, nr 62, s. 4, z 15 marca 1851.
- „Der Humorist”, 1850, nr 242, s. 967, z 9 października 1850; 1851, nr 93, s. 372, z 4 kwietnia 1851; 1851, nr 204, s. 815, z 27 lipca 1851.
- „Der Österreichische Zuschauer. Zeitschrift für Kunst, Wissenschaft und...” 1850, nr 130, s. 1475, z 12 października 1850.
- „Deutsche Allgemeine Zeitung”, Zweite Ausgabe 1850, nr 482, s. [2043], z 17 września 1850; Zweite Ausgabe 1850, nr 490, s. 2079, z 21 września 1850; 1850, nr 498, s. [2111], z 26 września 1850; Zweite Ausgabe 1850, nr 516, s. 2189–2190, z 5 października 1850; 1850, nr 544, s. 2307, z 21 października 1850; 1850, nr 609, s. 2582, z 25 listopada 1850; 1850, nr 658, s. 2786, z 21 grudnia 1850; Erste Ausgabe 1851, nr 268, s. 1100, z 26 maja 1851; 1851, nr 407, s. 1670, z 10 sierpnia 1851.
- „Die Presse” 1850, nr 233, s. [2], z 28 września 1850; 1850, nr 238, s. [2], z 4 października 1850; 1850, nr 255, s. [1], z 24 października 1850; 1853, nr 130, s. 5, z 4 czerwca 1853.
- „Fremden – Blatt” 1850, nr 224, s. [1], z 20 września 1850; 1850, nr 253, s. [1], z 24 października 1850; 1851, nr 65, s. 2, z 18 marca 1851; 1851, nr 224, s. [1], z 20 września 1851.
- Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin (dalej cyt. GStA PK), I. HA, Rep. 77 Ministerium des Innern, Abt. II, Sekt. 11 Tit. 349 B Lit. A Nr. 5. *Der unter dem Namen eines Fürsten Carl Alexander Altieri umherreisende jüdische Gauner und Betrüger 1850*, pisma z 19 września 1850, 20 września 1859, 23 września 1850, 2, 3 i 15 października 1850.
- „Giornale della Provincia Bresciana” 1850, nr 78, s. 312, z 27 września 1850; 1851, nr 60, s. [237], z 29 lipca 1851.
- „Goniec Polski” 1850, nr 65, s. 248, z 17 września 1850; 1850, nr 70, s. 268, z 22 września 1850; 1850, nr 71, s. 272–273, z 24 września 1850; 1850, nr 75, s. 288, z 28 września 1850; 1850, nr 83, s. 320, z 8 października 1850; 1850, nr 119, s. 464, z 20 listopada 1850; 1851, nr 65, s. 259–260, z 19 marca 1851; 1851, nr 129, s. [513], z 6 czerwca 1851; 1851, nr 204, s. [817], z 5 września 1851.
- „Grazer Zeitung. Abendblatt”, 1850, nr 215, s. [2], z 28 września 1850; „Grazer Zeitung” 1851, nr 64, s. [2], z 18 marca 1851; „Abendblatt” 1851, nr 78, s. [2], z 4 kwietnia 1851; „Abendblatt” 1851, nr 176, s. [2], z 1 sierpnia 1851.
- „Gwiazdka Cieszyńska. Pismo naukowe i zabawne” 1851, nr 4, s. [32], z 22 marca 1851.
- „Illustrierte Zeitung” 1850, nr 380, s. 238, z 12 października 1850; 1850, nr 388, s. 362, z 7 grudnia 1850; 1851, nr 407, s. 254, z 19 kwietnia 1851.
- „Innsbrucker Zeitung” 1851, nr 176, s. 725, z 2 sierpnia 1851.

- „Katholisches Wochenblatt” 1850, nr 38, s. 164, z 21 września 1850; 1850, nr 39, s. 168, z 28 września 1850; 1850, nr 39, s. 168, z 28 września 1850.
- „Katolik Diecezji Chełmińskiej” 1850, nr 38, s. 332–333, z 18 września 1850; 1850, nr 39, s. 341, z 25 września 1850; 1850, nr 40, s. 349–350, z 2 października 1850; 1850, nr 41, s. 358, z 9 października 1850.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945, Część II, Słownik*, Olsztyn 2003, s. 101.
- „Leipziger Zeitung” 1850, nr 282, s. 5377–5378, z 9 października 1850; 1850, nr 285, s. 5439, z 12 października 1850; 1850, nr 330, s. 6285, z 26 listopada 1850; 1850, nr 359, s. 6843, z 25 grudnia 1850; 1851, nr 95, s. 1867, z 5 kwietnia 1851; 1851, nr 235, s. 4352, z 31 sierpnia 1851.
- Mańkowski A., *Pralaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, Toruń 1928, s. 175–176.
- Mańkowski A., *Przed 80-ciu laty. Oszust w roli księcia i posła papieskiego*, „Pielgrzym” 1930, nr 119, s. 3, z 4 października 1930.
- „Moravske Noviny” 1851, nr 77, s. 295, z 2 kwietnia 1851.
- Mross H., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 5–6, 63, 102, 316.
- „Petersburger Zeitung” 1850, nr 222, s. 935, z 21 września 1850.
- „Pusterthaler Bothe” 1851, nr 78, s. 323, z 27 września 1851.
- „Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit” 1850, nr 115, kolumna 1007, z 25 września 1850; 1850, nr 116, kolumna 1015, z 27 września 1850; 1850, nr 134, kol. 1167, z 8 listopada 1850; 1851, nr 119, kol. 957, z 3 października 1851.
- Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 63, 77, 253.
- „Thorner Wochenblatt” 1850, nr 81, s. 377, z 28 września 1850.
- Universal-Lexicon der Gegenwart und Vergangenheit, oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, Bd. 1, bearb. H.A. Pierer, Altenburg 1840(?), s. 370.
- „Wiener Zeitung” 1850, nr 224, s. 2802, z 19 września 1850; 1853, nr 47, s. 383, z 14 czerwca 1853.

ECHA OBJAWIEŃ MARYJNYCH W GIETRZWAŁDZIE NA ŁAMACH „GOŃCA WIELKOPOLSKIEGO” W LATACH 1877–1885

Słowa kluczowa: Gietrzwałd, sanktuarium, prasa, pielgrzymi, polskość

Key words: Gietrzwałd, sanctuary, press, pilgrims, Polishness

Schlüsselwörter: Gietrzwałd, Pilgerort, Zietungen, Pilgern, Polnisch

Pierwsza informacja o objawieniach maryjnych w Gietrzwałdzie w 1877 r. pojawiła się na łamach prasy polskojęzycznej w *Orędowniku* 7 lipca tegoż roku. Pismo to miało charakter społeczno-polityczny, a wydawano je w Poznaniu. Kolejną zamieścił 24 sierpnia *Goniec Wielkopolski*. Od tego dnia informacje o Gietrzwałdzie pojawiały się dość regularnie. Często korzystano z informacji publikowanych na łamach innych czasopism polskojęzycznych, między innymi na łamach *Pielgrzyma* pelplińskiego czy *Kuriera Poznańskiego*. Na łamach *Gońca* odnajdujemy także liczne artykuły polemizujące z prasą niemieckojęzyczną, która ośmieszała religijność Polaków i objawienia maryjne w Gietrzwałdzie. Na łamach *Gońca* również zamieszczano relacje, m.in. z licznych uzdrowień, wizyty komisji biskupiej w Gietrzwałdzie w czasie objawień, wizyty ks. bpa F. Krementza, biskupa warmińskiego, czy też z odpustów oraz przekazy o samych pielgrzymach i wizjonerkach. W latach 1882–1885 pojawiły się także liczne doniesienia o rozbudowie kościoła gietrzwałdzkiego. Od połowy lat osiemdziesiątych XIX w. informacje o Gietrzwałdzie i objawieniach maryjnych znikają z łamów *Gońca Wielkopolskiego*.

* Ks. dr hab. Krzysztof Bielawny – kapłan archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, wykładowca w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Elblągu (2007–2014), dyrektor Archidiecezjalnego Domu Rekolekcyjnego w Gietrzwałdzie (1999–2019), autor licznych publikacji o tematyce teologicznej i historycznej, zwłaszcza o sanktuarium maryjnym w Gietrzwałdzie.

PIERWSZE INFORMACJE O OBJAWIENIACH
W GIETRZWAŁDZIE

Ta pierwsza informacja o objawieniach w Gietrzwałdzie na łamach *Gońca Wielkopolskiego* pojawiła się 24 sierpnia 1877 r. pod znamienym tytułem „Marpingen i Gietrzwałd, czyli *We dwa ognie*”. Autor korespondencji przywołał trudną sytuację Kościoła rzymskokatolickiego w Prusach w dobie *kulturkampf*, a także opisał sztyderstwa, jakie płynęły na łamach prasy niemieckojęzycznej prezentującej objawienia w Lourdes czy w La Sallette. Jednak Niebo nie kazało długo czekać, bo na ziemi niemieckiej Maryja przemówiła do uciemnionej ludności. Tak było w Marpingen i tak jest w Gietrzwałdzie – napisał. „(...) Tam z Marpingen odgłos nowych łask Najświętszej Panny płynie do nieszczęśliwej Francji, tu z Gietrzwałdu, wioski na wskroś polskiej, leją się nowe skarby i nowe pociechy do tak okrutnie ciemnionej Kongresówki i Litwy. Czyż to nie cuda Opatrzności? – Czy to nie nowe dowody, że Boże zmiłowanie blizkie?”. Autor ukazał też problem *kulturkampf*, który dostał się w dwa ognie, ze strony niemiecko-nadreńskiej i ze strony polskiej¹.

W tym samym numerze pojawił się również przedruk z *Pielgrzyma* pelplińskiego z obszerną korespondencją o objawieniach Matki Bożej w Gietrzwałdzie². W kolejnym numerze *Gońca Wielkopolskiego* zamieszczono następną część informacji o objawieniach gietrzwałdzkich, wcześniej drukowanych na łamach *Pielgrzyma*³. Korespondencja kończyła się zapowiedzią o ukazywaniu się doniesień w bieżących numerach pisma. Przedruk relacji z *Pielgrzyma* pelplińskiego⁴ o objawieniach gietrzwałdzkich *Goniec Wielkopolski* zakończył publikacją w numerze 148. Kolejna relacja o cudownych wydarzeniach w Gietrzwałdzie pojawiła się w *Gońcu Wielkopolskim* 31 sierpnia 1877 r.⁵ Był to przedruk korespondencji nadesłanej do *Kuriera Poznańskiego*, choć nieco w swej treści zmieniony⁶. W następnym wydaniu *Gońca* zamieszczono anons, że redakcja otrzymała nowe informacje z Gietrzwałdu i Marpingen i opublikuje je w kolejnym numerze⁷. W numerze 154., z 3 września 1877 r., pojawiają się znacznie obszerniejsze doniesienia z trzech miejsc, w których objawiała się Matka Boża, a mianowicie z Marpingen, Metten i z Gietrzwałdu. Autor korespondencji informuje czytelników, że w Marpingen objawienie Matki Bożej miało miejsce 3 lipca 1876 r., w Metten pod koniec listopada 1876 r., zaś w Gietrzwałdzie objawienia właśnie trwają. Z tym, że w dwóch pierwszych Maryja rozmawiała z wizjonerkami po niemiecku, zaś w Gietrzwałdzie po polsku – pisze korespondent⁸.

¹ *Marpingen i Gietrzwałd, czyli We dwa ognie*, „*Goniec Wielkopolski*” (dalej *GW*) 1877, nr 146 z 24 VIII.

² *N. Panna w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 146 z 24 VIII.

³ *N. Panna w Gietrzwałdzie*. Wyjątki z „*Pielgrzyma*”. Z Warmiji, 14go sierpnia 1877, *GW* 1877, nr 147 z 25 VIII.

⁴ *N. Panna w Gietrzwałdzie*. Wyjątki z „*Pielgrzyma*” (Dokończenie), *GW* 1877, nr 148 z 27 VIII.

⁵ *O cudownych objawieniach w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 152, z 31 VIII.

⁶ *Zob. Gietrzwałd*, „*Kurier Poznański*” 1877, nr 198 z 30 VIII.

⁷ *Z Gietrzwałdu i Marpingen*, *GW* 1877, nr 153, z 1 IX.

⁸ *Zjawiska w Marpingen, Metten i Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 154, z 3 IX.

W kolejnym numerze zamieszczono korespondencję mieszkańców Pakości, którzy podpisali się pod listem tylko inicjałami swych imion i nazwisk. Warto przywołać ten obszerny opis naocznych świadków objawień gietrzwałdzkich. Oto on: „(...) od uroczystości Wniebowzięcia N. Maryi Panny trzy razy dziennie, w czasie odprawiania jednej części Różańca przez dzieci, daje się widzieć N.M.P. zawsze w jednym miejscu przy klonie. (...) Dotąd codziennie i z dalekich stron, mianowicie z Polski, pątnicy przychodzą, ale co ma być rozczulającego, to jest to, że kiedy kompanija nogą wstąpi na cmentarz, w kierunku klona, tedy plackiem z krzykiem i płaczem pada na twarz, wołając: Pani nasza, Orędowniczko nasza, wybaw nas od najgorszego złego; Ty wiesz Królowo nasza, o co Cię prosimy. Na te prośby, na ten płacz i krzyk serce się ma krajać przytomnych”. Dalej autorzy listu charakteryzują księdza Weichsla i podają liczne opisy z uzdrowień, które dokonały się w Gietrzwałdzie⁹.

W korespondencji z 5 września 1877 r., zamieszczonej na łamach *Gońca Wielkopolskiego*, jej autor opisał dość obrazowo pątników przybywających do Gietrzwałdu, a także poinformował czytelników o wrogości prasy niemieckojęzycznej do wydarzeń w Gietrzwałdzie. Ze zdumieniem donosił, jak wielu pątników przybywa do Gietrzwałdu: „Jeśli na najbliższej Gietrzwałdu stacyi kolei żelaznej dnia 15go bm. (15 sierpnia – przyp. autora) sprzedano 5 000 biletów dla podróżnych, którzy z dalszych stron koleją tu dotąd przybyli, to z innych bliższych i dalszych stron na wozach i pieszo w licznych, większych kompaniach, więcej jak dwa razy tyle przybyło. Bo gdy rano tegoż dnia o godz. 7 przyjechałem do Gietrzwałdu, zastałem już wszystkie ulice i zapłotki wózkami pozajeżdżane, nawet aż za wsią, a ze wszystkich stron nieprzerwanie łańcuchy rozmaitego fasonu powozów, pełno osiadłych ludzi, toczyło się żwawo ku wsi; tak samo i piechotą. Tak trwało do samego południa. Po południu jedni odjeżdżali, a inni przybywali. Śmiało zatem powiedzieć możemy, iż tego dnia było tu ludu 15 000 do 20 000. Jest to poważna liczba. Duchownych było kilku, msze św. odprawiali ciche, spowiedzi słuchali; kazania nie było i nic nadzwyczajnego się nie odprawiało, tylko jak zwykle w inne dni powszednie, trzy razy Różaniec odmawiano pod klonem, poczem modlono się i śpiewano pieśni nabożne w kościele i poza kościołem. Żandarmów prezentowało się aż ośmiu. (...) Przybywają do Gietrzwałdu rozmaici duchowni i inni i robią z temi dziewczętami rozmaite próby i w końcu przekonują się, że to jest prawdziwe zjawienie. Jakoż wszelkie wątpliwości już zniknęły”¹⁰. Autor korespondencji kończy opis zapewnieniem, że do Gietrzwałdu przybywają nie tylko prości i głupi, ale: „(...) przybywają tu liczni ludzie oświeceni i wykształceni z rozumem w głowie i pokorą i pobożnością w sercu – ale nie z zapatrywaniami liberalnymi”. Dodając, że Pan Bóg wybiera to, co małe i pokorne, a nie wielkie i pyszne¹¹.

⁹ K.T.P.E., *Korespondencje „Gońca”*, *GW* 1877, nr 155, z 4 IX.

¹⁰ *Jeszcze o Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 156, z 5 IX.

¹¹ *Ibidem*.

INFORMACJE O KOMISJI KOŚCIELNEJ I UZDROWIENIACH
W GIETRZWAŁDZIE

Kolejny numer *Gońca Wielkopolskiego* donosił o kolejnych wydarzeniach w Gietrzwałdzie. Tym razem były to fragmenty artykułu wcześniej drukowanego na łamach *Pielgrzyma* pelplińskiego. Informacje dotyczyły pobytu subregensa i regensa w Gietrzwałdzie, badania wizjonerek i cudownych uzdrowień, których bywało coraz więcej. Czytamy: „(...) nazwiska nie będę podawał dla pewnych względów, chociaż takową znam dobrze, cierpiała przez 7 lat wewnętrzne dolegliwości, nic nie robiąc, w łóżku leżeć musiała i była poniekąd waryatką. Przeszło 300 tal. stracono na jej chorobę, a skutku pomyślnego nie uzyskano. W przeszłej zimie miała we śnie jakieś objawienie, aby udać się do Gietrzwałdu, a tam będzie uzdrowioną. Gdy więc posłyszała o cudownym objawieniu się tu Matki Bożkiej, przywieziono ją na miejsce, a spotkawszy się z miejscowym proboszczem, schwyciła go za ramię i powiedziała: uzdrów mię, księżo! Ale tenże odrzekł jej: ja cię nie mogę uzdrowić, ale idź pod klon, proś Matki Bożkiej, a ona cię uzdrowi. Zaprowadzono ją tedy tam, gdzie poczęły jej okropne bólesci dokucać i poczęła bardzo womiotować. Wyprowadzono ją ztamtąd i dano jej pić wody błogosławionej przez N. Pannę i później więcej piła i płótno nosiła na sobie – wyzdrowiała”. W dalszej części pojawiają się kolejne opisy uzdrowień i zapowiedź następnych relacji *Gońca Wielkopolskiego*¹² z wydarzeń w Gietrzwałdzie. Wkrótce w numerze zamieszczono przedruk z *Pielgrzyma* pelplińskiego, dotyczący wydarzeń gietrzwałdzkich, w którym autor obnaża kłamstwa niemieckojęzycznej prasy na temat objawień gietrzwałdzkich i w Marpingen. A także podaje informacje, jak dojechać do Gietrzwałdu z Poznania, Gdańska czy innych stron Polski¹³. W numerze *Gońca Wielkopolskiego*, datowanym na 10 września 1877 r., pod winiętą czytamy: „Wszystkim tym, co się chcą o Gietrzwałdzie dowiedzieć jak najobszerniejszych i wiarygodnych wiadomości zalecamy, aby się na Wrzesień jeszcze abonowali, gdyż począwszy od jutra zamieścimy w tej sprawie szereg dokładnych artykułów, napisanych w biurze redakcji”¹⁴.

Dokładny szkic rozmieszczenia budynków na wzgórzu kościelnym w Gietrzwałdzie, z zaznaczeniem klonu objawień i klonu różańcowego a także kierunku do źródła¹⁵ zamieszczono w numerze z 13 września 1877 r. Kolejne publikacje dotyczą pątników i zawierają ich dokładną charakterystykę. Dość dokładny opis dotyczył pielgrzymów przybywających m.in. z Kurpi¹⁶. Odnajdujemy ciekawą re-

¹² N. Panna w Gietrzwałdzie. Wyjątki z „Pielgrzyma”, *GW* 1877, nr 157, z 6 IX.

¹³ N. Panna w Gietrzwałdzie. Wyjątki z „Pielgrzyma”, *GW* 1877, nr 158, z 7 IX.

¹⁴ *GW* 1877, nr 159, z 10 IX.

¹⁵ *GW* 1877, nr 162, z 13 IX.

¹⁶ *GW* 1877, nr 163, z 14 IX. Tak scharakteryzowano pątników przybyłych z Kurpi do Gietrzwałdu w czasie objawień maryjnych: „(...) to lud istotnie męczeński, bo to lud jak święty, jak zdjęty z tortury, bo to lud jakby z jarzma przed chwilą wyprzęgły; wykołysany łzami, wychowany głodem, zimnem i pracą, wykształcony knutem, nędzą, strachem i trzymany ciągle na dwojakim łańcuchu umysłowego i ziemskiego ubóstwa. Wartość i godność ludności jakiej wcale nie zależą od stroju, jaki ona nosi. Wiemy, że rozum rzadko jeździ kareta, że cnota rzadko mieści się w pałacach; wiemy przeciwnie, że lud ubogi chatą i szatą może być oświecony, mężny, a przede wszystkim poczciwy i miły w oczach Stwórcy. Jeżeli przeto ubolewać będziemy nad nędznym strojem, ludu

lając z atmosfery na plebanii, czytamy: „(...) zachodzimy tedy w podwórze, lecz i probostwo przepelnione. Ksiądz Weichsel (po polsku Wisła), ograniczywszy się na pokojiku pod dachem, oddał całe dolne pomieszkowanie dla gości i jeszcze na piętrze ugascza komisarzy biskupich i resztę przyjezdnego duchowieństwa. Na dole jest chyba jeden tylko pokoiok z alkierzykiem od tyłu, gdzie księża spokojnie pomówić mogą i przyjąć interesantów; reszta zabrana jużto przez kobiety z Królestwa przybyłe, jużto przez panie wyższego stanu, nie mogące we wsi znaleźć przytułku, jużto przez nieustający tłum ciekawych, co chcieliby od plebaniji dostać się do klonu.

Najobszerniejsza jizba, powiedzmy pokój gościnny, leży od strony kościoła i klonu, tak że dwa okna idą na kościół a trzecie ku wsi i ku klonowi. Tam się udamy. W pokoju tym zastaliśmy brata plebanowego, który nas przyjął grzecznie i dał różne objaśnienia. Pokazawszy nam z okien i drzewo samo święte i miejsce przy oknie, z którego biskup Krementz zeszłego Wtoroku Rozańcowi się przyglądał, wyprowadził na górę, zkąd się nam pokazał widok bardzo wzruszający. Nie dość, że cmentarz był dosłownie nabity głowami, ale na podwórzu, w sadzie, na drodze stały już różnobarwne tłumy, wszyscy z modlitwą lub pieśnią na ustach, wszyscy z oczekiwaniem pobożnym na twarzy. Tuśmy też obejrzeć sobie mogli klon z największą dokładnością”. W dalszej części opisano dość dokładnie wygląd klonu, jego rozmiary i miejsce, w którym Maryja objawia się wizjonerkom¹⁷.

OPISY WIDZĄCYCH MARYJĘ

Na łamach *Gońca* dość dokładnie scharakteryzowano pierwszą wizjonerkę Justynę Szafryńską¹⁸, trzy dni później, 18 września 1877 r. trzy kolejne wizjonerki:

z augustowskiego, czyli dawnego polskiego województwa, to nie dla tego, jakobyśmy go widzieć chcieli w jedwabnych i złocistych szatach, ale dla tego, że szaty jego są wiernym odbiciem jego duchowego ubóstwa, które znów jest następstwem wielkiego politycznego ucisku. Gdy spojrzymy na taką niewiastę z za Narwi, to pytasz się, ażali to może nie Czerkieska, Tatarka albo zgoła Kirgizka ze stepu nędznego? Zgrzebna koszula, spódnica z grubej wełny w drobne paski pisanej, fartuch takież jak spódnica, może nieco odmienny we wzorach, zarzucony sposobem płaszcza na grubą koszulę: oto cały strój podlaskiej niewiasty. Na głowie zawiązana zwyczajnie gładka czerwona chustka z brzegiem pod górę wywiniętym, a zawiązanym na tyle głowy. Jest to strój, jaki tam już noszono może za czasów Bolesława Chrobrego. Nie ganim objawiającej się w nim prostoty – bynajmniej – ale czemuż ten lud tak mizernie ubrany? – Bo żyje z nędznego kawałka puszczy, może z rybołówstwa, siedeł i sztuki myśliwskiej; bo nie wychowany w szkołach, gdzieby go czegokolwiek nauczono, nie zaznał przemysłu, nie zaznał uszlachetnionej pracy, nie zaznał, co to zaprządź siły natury, jak pary, wiatru, elektryczności i t. d., aby człowiekowi służyły. Czemu tak ubrany? Bo rząd nad nim wydzierczy, okrutny, który z niego ostatecznie wyciska grosze na cara, na jenerałów, pułkowników, sołdatów, na broń, armaty, jaszczyki, które dziś tu, jutro tam carowi potrzebne na ujarzmienie wolności. (...) Mężczyźni nie lepiej od kobiet ubrani, z tą różnicą, że podczas gdy niewiasty chodzą na bosaka, tymczasem chłop pozwala sobie zbytku niejakiego, bo chodzi w cholewach”.

¹⁷ *GW* 1877, nr 163, z 14 IX.

¹⁸ *GW* 1877, nr 164, z 15 IX. Justynę Szafryńską tak scharakteryzowano: „(...) mieszka nie w samym Gietrzwałdzie, lecz w Nowym Młynie, w bliskości. Jest w czternastym roku życia. Wzrostu na swój wiek ani małego, ani też wybujałego; postawy wątlej, bierniej, tuszy chudawej, ruchy jej umiarkowane, skromne, ni prędkie, ni powolne; słowem, jest to, jak mówią, dobrze ułożona i skromna dziewczyna. Twarz jej blada, ni biała, ni opalona, dość regularna, pociągła, lecz

Barbarę Samulowską, Katarzynę Wieczorek i Elżbietę Bilitewską¹⁹. W kilku wrześniowych numerach pod winiętą informowano czytelników, że: „Numery wrześniowe jeszcze są w zapasie, a mianowicie wszystkie odcinki z opisem Gietrzwałdu”²⁰.

MODLITWA RÓŻAŃCOWA W GIETRZWAŁDZIE

W numerze 167., datowanym na 19 września 1877 r., na łamach *Gońca Wielkopolskiego* pojawił się tekst modlitwy różańcowej oraz dość dokładny opis zachowania pątników w czasie objawień Matki Bożej. Autor napisał, że różaniec odmawiany był w dwóch miejscach: „(...) albo pod samym uprzywilejowanym Klonem Objawienia, albo pod drugim klonem, stojącym na cmentarzu kościelnym naprzeciwko drzwi prowadzących do zakrystyi”. W czasie odmawiania różańca panowała idealna cisza, zaś przed rozpoczęciem modlitwy jeden z duchownych instruował wiernych, jak mają się zachowywać w czasie nabożeństwa różańcowego. Zaznaczono także, że ludności niemieckojęzycznej było niewiele, byli przede wszystkim Polacy, choć na plebanii wielu duchownych rozmawiało tylko po niemiecku. „Jeżeli w tłumie na tysiąc ludzi zaledwie jednego ujrzysz z niemiecką książką do nabożeń-

nie odznaczająca się po prostu niczym, tak że jej właściwie spamiętać nie można. Obojętności tej nie zmieniają jej oczy, są bowiem blado-niebieskie, spokojne, wcale nie żywe, zawsze w siebie zwrócone, o świat zewnątrz się nie troszczące. Wstydlivości wielkiej, chodzi pomiędzy ludźmi, jakby ich nie widziała; gdy pomaga w pracy, np. w nakrywaniu stołu, wcale nie odrywa oczu od roboty swojej, choć izba pełna ciekawych. Do opisanja jej skromności niech i ten szczegół posłuży, że gdy po porannym różańcu w Sobotę wróciła do pokoju, rzuciła się w kąciку przy oknie na szyję pani G. i tak, żeby nikt nie słyszał, z rozrzewnieniem wielkim jej opowiadała, że M. Bozka dnia dzisiejszego była w tak wspaniałym otoczeniu jak w dzień uroczysty 15go Lipca, i że słyszała znowu nadziemską muzykę i śpiewy Aniołów. Ze wszystkich czterech osób widzących N. Pannę Augusta najmniej się pokazuje na oczy. Na uzupełnienie dodam, że suknia Szafryńskiej jest bardzo skromna, pół wełniana, pół bawełniana, brudnożółta, nieznaczna; prócz sukni nie ma na widoku nic jak ciemno-czerwoną wełniana chusteczkę na głowie, podpiętą pod brodą, tak jak to zwykle w miastach noszą dziewczęta stanu uboższego. Augusta chodziła aż do dnia 27go Czerwca r. b. na katechizm, a raczej na naukę przygotowania do spowiedzi i komuniji świętej. Była zawsze bez wielkich zdolności umysłowych, więc bojąc się, aby przy egzaminie nie okryła się wstydem, modliła się do N. Panny, aby jej w tem dopomogła. N. Panna wysłuchiwała jej prośby i powiodło jej się bardzo dobrze. Była nawet śmiałą, odważną i odpowiadała lepiej od drugich”.

¹⁹ *GW* 1877, nr 166, z 18 IX. O Barbarze Samulowskiej pisano: „(...) ma lat 12ście. Pochodzi ona z Woryt, wioski położonej o jakie ćwierć mili na północny zachód od Gietrzwałdu i jest również z ubożego stanu wiejskiego. Jeżeli Augusta Szafryńska jest obrazem cichości i wielkiej nawet powolności, to przeciwnie mała Barbara biega ciągle jak kozaczek lub płochą sarenka. Twarzyczkę ma nieregularną bardzo; nosek zadarty, usta szerokie, z których wychodzą ciągle dwa białe rzędy nie zupełnie drobnych ząbków; oczy czarne, płochy, cera jeżeli nie opalona, to oliwkowa z natury, włosy ciemne. Barbara prawie nie chodzi, tylko ciągle skacze; gdy ją chcesz zatrzymać, ledwie się obróci, ledwie posłucha, wyrwie się i ucieka dalej. Jest to obraz niczym nie skrupowanej swobody, obraz prostoty i natury, jak przystało na małą wiejską dziewczynę z zabytku kraju, o którym dotąd nikt nie wiedział. Ubiór Barbary taki sam biedny jak u Augusty; kolor sukni nieco odmienny, a głowa po większej części bez okrycia. Barbara obaczyła N. Pannę zaraz nazajutrz po Auguście, tj. dnia 28go czerwca rb., czyli we wigiliję św. Piotra i Pawła, o godzinie 9tej wieczorem”.

²⁰ *GW* 1877, nr 165, z 17 IX; *GW* 1877, nr 166, z 18 IX; *GW* 1877, nr 167, z 19 IX; *GW* 1877, nr 168, z 20 IX; *GW* 1877, nr 169, z 21 IX.

stwa lub z niemiecką modlitwą na ustach, to za to na probostwie wiele osób używa języka niemieckiego jako swego rodowitego. Nasamprzód widzimy rodzinę zacnego X. Weichsła, następnie wiele z duchowieństwa, którzy tylko po niemiecku ze sobą mówią”. Autor dodał, że na Warmii tak jak na Śląsku, sto lat niewoli dokonało ogromnych zmian w świadomości narodowej. Co więcej, informował czytelników, że wielu z pod Gietrzwałdu zacniejszych parafian starało się wymóc na proboszczu, by różaniec odmawiać w języku niemieckim. Ale wielu parafian, jak i sam ks. Weichsel, temu pomysłowi się sprzeciwiło²¹.

Objawienia gietrzwałdzkie cieszyły się ogromnym zainteresowaniem czytelników, więc prasa starała się je szeroko relacjonować, w następnym wydaniu odnajdujemy opis i zachowanie się tych mieszkańców Gietrzwałdu, którzy udostępniali pielgrzymom swe domostwa i zabudowania gospodarcze. Dzielili się tym, co sami mieli. Gościnność ich była przeogromna. Autor tekstu przywołał postać kard. Stanisława Hozjusza, który: „(...) wstydzić by się za nich nie potrzebował, a Korona Polska i ten bursztyn warmiński śmiało między klejnoty swoje zamieścić może”. Poinformowano czytelników także o fotografii z Iławy panu Eichlerze, który sprzedawał zdjęcia z kapliczką, klonem i kościołem w Gietrzwałdzie. Fotografie w tempie błyskawicznym się sprzedawały²².

OSTATNIE DNI OBJAWIEŃ MARYJNYCH

Wkrótce *Goniec Wielkopolski* zamieścił w numerze datowanym na dzień 21 września 1877 r. korespondencję z pobytu w Gietrzwałdzie ks. Echausta, proboszcza z Żarnik, który przybył do miejsca objawień wraz z ks. A. Wyderkowskim, proboszczem z Samokłesk. W Gietrzwałdzie byli od 14. do 18. września 1877 r. W czasie, kiedy odbyło się m.in. poświęcenie figury Matki Bożej, którą umieszczono w kapliczce objawień²³. Ta korespondencja była wcześniej drukowana na łamach *Kuriera Poznańskiego*²⁴.

W numerze z 22 września 1877 r. zamieszczono opis błogosławieństwa źródła przez Niepokalaną. Podano do wiadomości wiernych, że: „1. N. Panna pokazała się nad źródłem w chwili, gdy dzwoniło na Anioł Pański; 2. Niewiasty widziały N. Panne, każda w takiej postaci, jak ją zawsze widywała, ale bez otoczenia Aniołów; 3. Najśw. Panna błogosławiła źródło prawą ręką; 4. N. Panna uniosła się z jakie trzy stopy nad źródłem, ale była do zachwyconych obrócona nie twarzą, tylko bokiem. – Ostatnia okoliczność wszystkich mocno zastanowiła, dotąd bowiem niewiasty widywały zawsze N. Panne wprost twarzą najświętszą ku nam obróconą. Po niejakej chwili wyjaśniła się osobliwość tem, że N.P. była twarzą zwrócona wzdłuż źródła, a że niewiasty klęczały po jednej stronie, reszta zaś duchowieństwa po drugiej, więc N. Panna miała postawę taką, żeby do żadnej strony nie była obrócona tyłem”. W cza-

²¹ *GW* 1877, nr 167, z 19 IX.

²² *GW* 1877, nr 168, z 20 IX.

²³ *Ks. Echaust, proboszcz w Żernikach, GW* 1877, nr 169, z 21 IX.

²⁴ Zob. Ks. Echaust, *Objawienia Naśw. Panny z okazji poświęcenia statuy w Gietrzwałdzie*, „Kurier Poznański” 1877, nr 215, z 20 IX.

sie błogosławieństwa źródła przez Maryję obecni byli duchowni z diecezji warmińskiej, chełmińskiej, gnieźnieńskiej i z poznańskiej. Nie było żadnego duchownego ze Śląska, w tym dniu do Gietrzwałdu przybyło około 50 tys. pątników²⁵.

W *Gońcu Wielkopolskim* z 24 września 1877 r. opisano powrót pątników do swych domostw. Jedni wracali pieszo, drudzy furmankami, a wielu innych oczekiwało w Biesalu na pociąg, który miał ich zawieźć w rodzinne strony. Ten barwny opis ukazywał pielgrzymów zmęczonych, utrudzonych i zgłodniałych²⁶.

PUBLIKACJE O OBJAWIENIACH W GIETRZWAŁDZIE

W kilku wrześniowych numerach *Gońca Wielkopolskiego* z 1877 r. odnajdujemy druk w odcinkach niewielkiej broszurki pt. *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*. Autor publikacji przedstawił cel druku publikacji słowami: „Królowa niebios wyraźnie powiedzieć kazała, że nie otrzymają błogosławieństwa ci, co do Gietrzwałdu przybywają z prostej ciekawości, a nie ze szczerego nabożeństwa. W myśl tego wyroku, następujący opis nie ma służyć ku zaspokojeniu próżnej chęci dowiedzenia się czegoś nowego i nadzwyczajnego, ale pisany jest na to, by Czytelnika zbudować i zachęcić do oddania tym większej chwały najprzód Bogu Najwyższemu, a potem Maryi Niepokalanie Poczętej”²⁷. Autor broszurki podaje, że w ciągu dwóch miesięcy, w czasie objawień maryjnych w Gietrzwałdzie, miejsce to mogło odwiedzić od początku lipca do 8 września 1877 r. około 200 tys. pątników²⁸. Objawienia Matki Bożej ukazane są z wątkami historycznymi z dziejów Polski, patriotyzmem Polaków i umiłowaniem Kościoła²⁹.

W numerze 172. *Gońca Wielkopolskiego* zakończono drukowanie w odcinkach niewielkiej książeczki o objawieniach Matki Bożej w Gietrzwałdzie. Kończąc druk publikacji, informowano czytelników o swym zamiarze słowami: „Celem tej broszurki było, jakeśmy na początku wyrzekli: rozszerzyć sławę N. Panny Gietrzwałdzkiej, pobudzić Czytelnika do większego ku N. Pannie nabożeństwa. Napisałiśmy tylko to, czegośmy sami byli świadkami lub od drugich słyszeli. Myśmy nie napisali wszystkiego; więcej czytano w *Pielgrzymie*; zdawało nam się przecież, że byłoby rzeczą niemoralną, pismo to wyzyskiwać i z cudzych piór robić dla siebie przedmiot chluby albo spekulacji. Zanim się ukażą książeczki zalecone powagą JW. Ks. Biskupa Warmińskiego, Czytelnik tymczasem z broszurki tej tyle się dowie, jile mu trzeba, aby uderzyć czołem przed miłosierdziem Najwyższego, który w tych ciężkich czasach tak widoczne znaki pocieszenia nam zsyła”³⁰. Kończąc serię informacji o wydarzeniach w Gietrzwałdzie, zamieszczono krótką historię Warmii³¹.

²⁵ *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 170, z 22 IX.

²⁶ *GW* 1877, nr 171, z 24 IX.

²⁷ *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 160, z 11 IX.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 160, z 11 IX; *GW* 1877, nr 161, z 12 IX.

³⁰ *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 172, z 25 IX.

³¹ *O Warmiji*, *GW* 1877, nr 172, z 25 IX.

W kilkunastu wrześniowych i październikowych numerach *Gońca Wielkopolskiego* 1877 r. reklamowano książeczkę pt. *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*³², wydaną nakładem Wydawnictwa im. ks. F. Bażyńskiego w Poznaniu³³. Dziesiątą część dochodu ze sprzedaży książeczki przeznaczono na budowę kapliczki objawień w Gietrzwałdzie³⁴. Zaś pod informacjami o książeczce podano nazwiska osób i nazwy instytucji, które zamówiły publikację oraz liczbę zamówień³⁵. Zapotrzebowanie na książeczkę o objawieniach maryjnych w Gietrzwałdzie było tak duże, że 18 października 1877 r. informowano czytelników: „(...) osoby, które przesłały zamówienia swe wczoraj i dziś, raczą łaskawie wstrzymać się do końca bieżącego tygodnia, aż książeczki wrócą od oprawy”³⁶.

Po serii artykułów z książeczki pt. *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie, Góńiec Wielkopolski* nie zaniechał informowania swych czytelników o dalszych wydarzeniach w miejscu objawień. W numerze *Gońca Wielkopolskiego* z 26 września 1877 r. zamieszczono list z uroczystości poświęcenia figury Matki Bożej w Gietrzwałdzie w dniu 16 września. Był to przedruk z *Pielgrzymy pelplińskiego*³⁷. Kolejna korespondencja na łamach *Gońca Wielkopolskiego* była przedrukiem z *Pielgrzymy pelplińskiego*, a dotyczyła wydarzeń po 8 września 1877 r. w Gietrzwałdzie. Autor korespondencji m.in. tak opisał swoje spostrzeżenia z pobytu przy źródleku 16 września 1877 r.: „(...) poszedłem sobie do pobłogosławionego źródelka, na proboszczowskich łąkach, na polu za chmielnikiem wypływającego. Od źródelka sprowadzał wodę rów wykopany aż do w pobliżu płynącej strugi. Źródleko samo znalazłem już starannie omurowane ceglami, z pomiędzy których przez otwór dość obficie woda wypływała. Ludzi przybywających i odchodzących było tam bardzo wiele; wszyscy czerpali tam wodę i każdy pokłękniejszy, pomodlił się”. Dalej opisał uroczystość poświęcenia figury Matki Bożej i odnotował słowa, które wypowiedziała Maryja do wizjonerek – *Mówcie gorliwie różaniec*³⁸. Dodał: „(...) Jest godnem uwagi to, że Najświętsza Panna na najpierwsze słowa powiedziała: *Mówcie Różaniec*. I ostatnie Jej słowa w dniu 16go Września wyrzeczone były: *Mówcie gorliwie różaniec*. Zaiste musi się Matce Bożej podobać to nabożeństwo, kiedy go sobie tak życzy. Zatem powinniśmy wszyscy zająć się gorliwie odmawianiem Różańca, chcąc u Matki Bożej jakich łask wyżebrać”. W dalszej korespondencji podawał, że idąc przez pobliskie wioski, można napotkać wiele osób odmawiających różaniec przy kapliczkach przydrożnych, tak było m.in. w Nagładach czy Sząbruku. Wspominał też, że gdyby ktoś chciał przenocować w Gietrzwałdzie, to nocleg można

³² *GW* 1877, nr 165, z 17 IX; *GW* 1877, nr 166, z 18 IX; *GW* 1877, nr 167, z 19 IX; *GW* 1877, nr 167, z 20 IX; *GW* 1877, nr 169, z 21 IX; *GW* 1877, nr 173, z 26 IX; *GW* 1877, nr 179, z 3 X; *GW* 1877, nr 181, z 5 X; *GW* 1877, nr 201, z 29 X; *GW* 1877, nr 204, z 2 XI; *GW* 1877, nr 221, z 22 XI; *GW* 1877, nr 235, z 10 XII.

³³ *GW* 1877, nr 209, z 8 XI. Zob. J. Biesiada, *Ksiądz Franciszek Bażyński – społecznik, wydawca, patriota (1801–1876)*, w: „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski”, T. 8, Poznań 2013, s. 304.

³⁴ *GW* 1877, nr 170, z 22 IX; *GW* 1877, nr 189, z 15 X; *GW* 1877, nr 191, z 17 X.

³⁵ *GW* 1877, nr 186, z 11 X.

³⁶ *Najświętsza Panna w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 192, z 18 X.

³⁷ J. Krefft, O poświęceniu figury Najśw. Panny Gietrzwałdzkiej, *GW* 1877, nr 173, z 26 IX.

³⁸ *O Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 185, z 10 X; *GW* 1877, nr 186, z 11 X.

znaleźć w sąsiedztwie kościoła: „(...) Właściciele katolicy, dobrzy i usłużni ludzie. Mianowicie p. Herman ma stancye i pościel dla jednej familii, a usługa tam bardzo grzeczna. A i u pana młynarza stancyą można dostać”. Kończąc korespondencję, autor nadmieniał, że Matka Boża miała odpowiedzieć na pytanie wizjonerek, co było powodem okropnego krzyku 8 września 1877 r. Bogurodzica odpowiedziała: „Ci, którzy krzyczeli, widzieli diabła”³⁹.

W połowie grudnia 1877 r. na łamach *Gońca Wielkopolskiego* poinformowano czytelników o wydaniu nowej publikacji o wydarzeniach gietrzwałdzkich. *Objawienia Matki Bożkiej w Gietrzwałdzie, dla ludu katolickiego spisane podług aktów i doniesień rządowych*. Publikacja ukazać się miała za pozwoleniem ks. bpa F. Krementza, biskupa warmińskiego. Planowano wydanie książeczki na koniec stycznia 1878 r., nakładem *Gazety Warmińskiej*⁴⁰.

INFORMACJE O UZDROWIENIACH

Goniec Wielkopolski w połowie października 1877 r. opisywał liczne uzdrowienia przy cudownym źródleku gietrzwałdzkim, dzięki któremu wielu odzyskało zdrowie, oraz przedstawiał plany budowy drogi różańcowej: „(...) jest też pobożnym zamiarem wystawić i wyprowadzić od klonu z cmentarza aż do błogosławionego źródła, Stacye Różańcowe, co w niedalekiej przyszłości przyjdzie niezawodnie do skutku”. Kolejna informacja z korespondencji dotyczyła kar, jakie nakładają sądy na ks. proboszcza A. Weichsła i służbę kościelną. Ostrzegano także ludność: „(...) aby nie kupowała lada jakich obrazków z podpisem: N.P. w Gietrzwałdzie. Obrazki podobne licznie się rozchodzące, są ladajakie, może przez żyda lub protestanta jakiego robione”. Zachęcano, by poczekać kilka tygodni, a będą obrazki M.B. Gietrzwałdzkiej wykonane przez dobrego artystę, katolika i Polaka⁴¹.

Jeden z pielgrzymów przesłał korespondencję do *Gońca Wielkopolskiego* o licznych łaskach i uzdrowieniach, jakie pątnicy otrzymują za przyczyną Matki Bożej Gietrzwałdzkiej. Korespondencję rozpoczął krótkim wierszem:

*Garną się dziatki. Dawnej Matki. Ze skargą na serce Boleści,
Matka przyjmuje, Cieszy, ratuje, bo dziatki kocha i pieści.*

W korespondencji czytamy: „(...) w tych dniach przedstawiało się tu bardzo wiele osób uzdrowionych za przyczyną Matki Bożkiej cudownie objawionej, którą tu na miejscu odwiedzili i w skutek używania błogosławionej wody ze źródła”. Podał informację o uzdrowieniu niewiasty z raka piersi, a inna przybyła, by dziękować za uzdrowienie ręki. Dodał, że tak wiele „(...) innych osób z wdzięcznością się tu przedstawiało, jakoby od Matki Bożkiej w Gietrzwałdzie zdrowie odzyskali, ale się o wszystkich nie pisze, bo protokołu się z nich nie spisywało, owszem zalecało im się udać do swych kapłanów i lekarzy, aby specjalnie ich uzdrowienie stwierdzo-

³⁹ *O Gietrzwałdzie, GW 1877, nr 187, z 12 X.*

⁴⁰ *GW 1877, nr 238, z 13 XII.*

⁴¹ *O Gietrzwałdzie, GW 1877, nr 188, z 13 X.*

nem zostało”. Korespondencję kończył przywołaniem opisu o uzdrowieniu dziesięciu trędotowych, z których tylko jeden wrócił, by podziękować⁴².

Korespondencja z 6 września 1879 r. zamieszczona na łamach *Gońca Wielkopolskiego* donosiła o kolejnych licznych kompaniach napływających do Gietrzwałdu, a także o wielu uzdrowieniach, jakie miały miejsce przy świętym źródleku. „Przez cały dzień liczne kompanie z Królestwa ze śpiewem nadchodziły; cmentarz do połowy napełniony, od cmentarza do źródła rój ludu, na polach pełno polskich wozów. Wyszedłem na cmentarz przed wieczorem, a tu powiada pewna kobieta z pod Moskala, iż przez lat kilkanaście była chorowitą – a dziś tu nagle wyzdrowiała. Jej znajomi poświadczyli to. Z tą kobietą sam mówiłem”. Podano także informację o procesie sądowym, na który oczekuje ks. Rysiewski z Sząbruku, za kazanie, jakie wygłosił 15 sierpnia 1879 r. na cmentarzu przykościelnym w Gietrzwałdzie⁴³.

Na łamach *Gońca Wielkopolskiego* z 10 października 1884 r., w numerze 234. zamieszczono protokół opisujący uwolnienie mężczyzny z opętania. Protokół spisano w Gietrzwałdzie 23 września 1884 r. Czytamy w nim; „Jan Nadratowski z Bagienic, parafiji Sarnowo, powiat Mława w Królestwie Polskim, zeznaje, co gotów przysięgą stwierdzić i wielu świadkami udowodnić, że przed czterema laty, tj. w 1880tym roku, ciężko chory przez rok cały był trapiiony niewymownymi wewnętrznymi boleściami i częstymi chwilowymi napadami niejakiego szaleństwa, wycia, szamotania się, ryku i wariactwa, tak iż go nawet dwóch ludzi z nakazu tamtejszego sołtysa nocami strzedz i podtrzymywać musiało. W takim stanie nikt mu życia nie obiecywał”. Dalej zapisano wydarzenia związane z Gietrzwałdem: „(...) za radą więc niektórych ludzi przywieziono go do Gietrzwałdu, gdzie go tutejsi ludzie w powyżej opisanych napadach ryczącego i szamocącego się widzieli i mówili, że jest chyba od czarta opętany, ponieważ jego ryki i szamotanie były nienaturalne. Tu pod klonem i kaplicą Matki Bożkiej na trzeci dzień ze wszystkich nieznośnych boleści i cierpień całkiem uwolniony został, i zdrowo wrócił do domu i odtąd do dziś dnia całkiem jest zdrowy. To nagłe uzdrowienie swoje przypisuje on jedynie Matce Bożkiej cudownie na klonie objawionej”⁴⁴.

PRASA NIEMIECKOJĘZYCZNA WOBEC OBJAWIEŃ

Warto tu nadmienić, że nie wszystkie informacje przekazywane przez prasę były prawdziwe. Przede wszystkim w prasie niemieckojęzycznej publikowano artykuły ośmieszające wydarzenia gietrzwałdzkie, ks. proboszcza A. Weichsła czy wizjonerki. Niejednokrotnie redaktorzy czasopism polskojęzycznych, mało krytyczni, wyrażali zgodę na przedruk takich artykułów. Tak było m.in. na łamach *Gońca Wielkopolskiego* z artykułem pod tytułem *Święty Jan Ewangelista w Gietrzwałdzie*⁴⁵. W tym samym artykule w *Gońcu Wielkopolskim* informowano czytelników o nowych faktach, które miały mieć miejsce przed objawieniami albo po nich. Infor-

⁴² „Pielgrzym”, Gietrzwałd, 9go Sierpnia 1879, *GW* 1879, nr 185, z 14 VIII.

⁴³ *Gietrzwałd, 6go września w nocy 11 godz.*, *GW* 1879, nr 208, z 12 IX.

⁴⁴ *Z Gietrzwałdu, 7go Października 1884*. Protokół, *GW* 1884, nr 234, z 10 X.

⁴⁵ *GW* 1877, nr 199, z 26 X.

owano o słabym zdrowiu ks. proboszcza A. Weichsła, który zanim M.B. objawiła się w Gietrzwałdzie, jeździł do wielu sanktuariów w Europie, by szukać dla siebie ratunku, był m.in. w Marpingen czy w miejscach uzdrowiskowych. W informacji zatytułowanej *I ze źródłem rzecz dziwna*, czytamy: „Pisarz tych wierszy pamięta jeszcze dobrze, jak przed kilku, kto wie czy nie już dziesięciu nawet laty, zacny ksiądz Weichsel w przejeździe wód zagranicznych skarżył się przed nim na słabe swe zdrowie i na to, jak rok rocznie z wielkim nakładem ratować musi nadwątlone siły, byle tylko mózdz zadość uczynić swym parafialnym obowiązkom. Nie wiemy, czy rokrocznie, ale bardzo często szanowny pleban gietrzwałdzki udawać się musiał po pomoc do wód zagranicznych. Naraz, było to może przed laty czterema, w stro- nie, dokąd ks. Weichsel był zwykł chodzić na przechadzkę, wytryska pod lasem źród- elko, w miejscu, gdzieby się go nikt nie był spodziewać. Ks. Weichsel zaczął wody ze źródelka używać jako zwyczajnego napoju, w tym przekonaniu, że prędzej czy później N. Panna przyniesie mu ulgę w słabości jego cielesnej. Tymczasem aż do roku bieżącego ulga nie nadchodziła dla niego, to jednak źródelko stało się źródłem tyłu już łask dla wiernego ludu – i daj Boże, aby i Szanownemu ks. Proboszczowi pożądane przyniosło zdrowie”. Przed objawieniami M. Bożej w Gietrzwałdzie ks. Weichsel, dość mocno podupadał na zdrowiu dlatego też jeździł m.in. do Philip- psdorfu czy do Marpingen. Z uzdrowisk powrócił do Gietrzwałdu cztery dni przed rozpoczęciem objawień Matki Bożej, czyli 23 czerwca 1877 r.⁴⁶

Prasa niemieckojęzyczna nie zamilkła wobec wydarzeń gietrzwałdzkich. Choć od objawień minęły już dwa lata, to lęk przed oddziaływaniem orędzia gietrzwałdz- kiego niepokoił przede wszystkim protestantów i pastorów. *Goniec Wielkopolski* w połowie lipca 1879 r. ostrzegał swych czytelników przed kłamliwymi wiadomo- ściami, jakie przekazywał *Posener Zeitung*. Ośmieszano w nim duchowieństwo katolickie i biskupa F. Krementza, a objawienia w Marpingen i w Gietrzwałdzie nazywano oszustwem. Zaś „(...) czerpanie wody ze studni Gietrzwałdzkiej nazywa ona dalej *targowaniem wodą świętą, ale brudną!*, której flaszka kosztuje nibyto 10 fenigów bez naczynia. Nareszcie powiada, że jeden z pastorów protestanckich do- nosi, że owo obłąkanie religijne działać zaczyna na wyznawców protestanckiego kościoła, zwłaszcza na Mazurach i dla tego widzi gazeta potrzebę, żeby właśnie teraz, kiedy katolicy może znowu prawa swoje odzyskać mogą, wytoczono śledztwo gruntowne, gdyż Gietrzwałd jest niebezpiecznym dla państwa, dla postępu i dla po- koju publicznego”. Redakcja *Gońca Wielkopolskiego* poddała myśl, że może warto podać *Posener Zeitung* do sądu za to, że podaje fałsz i kłamstwo na swych łamach. Wyjaśniono także, że wodę ze źródelka gietrzwałdzkiego można czerpać bez żadnej ofiary⁴⁷. W drugiej połowie lipca 1879 r. na łamach *Gońca Wielkopolskiego* po- nownie napisano o atakach na wydarzenia gietrzwałdzkie przez niemieckojęzyczną gazetę *Posener Zeitung*. Ponownie posłużono się kłamstwem i drwiną z duchowień- stwa, ks. bpa Krementza i wiernych świeckich⁴⁸. Podobnie było w drugiej połowie sierpnia 1879 r., kiedy to *Goniec* informował czytelników o artykułach w *Posener Zeitung*, w których niemieccy autorzy starali się ukazać objawienia w Gietrzwałdzie

⁴⁶ *Święty Jan Ewangelista w Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 199, z 26 X.

⁴⁷ „*Posener Ztg.*” a *Gietrzwałd*, *GW* 1879, nr 159, z 15 VII.

⁴⁸ *Z Warmiji, dnia 22go Lipca*, *GW* 1879, nr 170, z 27 VII.

jako instrument do celów polsko-patriotycznych. Autor tłumaczył czytelnikom, że nie ma to twierdzenie żadnych podstaw, tym bardziej, że zarówno ks. proboszcz A. Weichsel, jak i ks. bp F. Krementz, to rodowici Niemcy. Jeśli by widzieli w tych wydarzeniach jakiegokolwiek szalbierstwo, zapewne by zakazali spotkań modlitewnych. A tak się nie stało. Autor kończąc, zachęcał redakcję *Posener Zeitung* do odbicia pielgrzymki do Gietrzwałdu⁴⁹.

Prasa niemiecka nadal co jakiś czas publikowała na swych łamach informacje o Gietrzwałdzie, z tym, że najczęściej ironizowała na temat objawień. Tym razem uczynił to również koloński dziennik *Kölnische Zeitung*, nazywając objawienia „teatralno-jarmarczną produkcją” na zamówienie publiczności⁵⁰.

Po kilku tygodniach na łanach *Gońca Wielkopolskiego* pojawił się artykuł, który prostował wiele niedorzeczności pojawiających się w prasie, zarówno polskojęzycznej, jak i niemieckojęzycznej. Wcześniej informowano, że ks. Weichsel był w Marpingen, a w rzeczywistości w nim nigdy nie był, czy też, że św. Jan Ewangelista miał objawić się ks. proboszczowi w Gietrzwałdzie. Autor ubolewał, że był to przedruk z *Germanii*⁵¹, który ośmieszał i wprowadzał zamęt wśród katolików. Ostrzegął także, że podobny artykuł pojawił się w *Pielgrzymie pelplińskim*⁵².

PARAFIA GIETRZWAŁDZKA NA ŁAMACH PRASY

W piątkowym numerze *Gońca Wielkopolskiego* z 9 listopada 1877 r. pojawiła się kolejna informacja o Gietrzwałdzie, tym razem przedruk z *Niedzieli*. O parafii gietrzwałdzkiej pisano: „(...) należy bezwątpienia do najlepszych parafii. Życie duchowe wysoko tam rozwinięte. Pobożność szczerą, zdrową; nie spotkasz tam tak zwanych cikliwych *barbarek* pobożnych, jakich dużo, zwłaszcza po miastach, się znajduje. Tam w całej pełni przepis Pana Jezusa się wypełnia: *Módl się i pracuj*. Oracz dobry i ziemia wdzięczna, do czego nie pomału przyczynia się i ta okoliczność pomyślna, że parafia składa się po większej części z właścicieli, z ludzi ciągle tych samych, nie wędrujących po parafiach i od nikogo nie zależnych. W parafii zaprowadzonych jest dużo i różnych nabożeństw. Jest np. *bractwo milczenia*, do którego przeszło 80 członków należy. Każdy członek ma obowiązek, żeby w 24 godzinach jedną godzinę zachować milczenie, rozważając przytem Gorzką mękę P. Jezusa i srogie boleści N.M. Panny”. Kolejną ważną cechą mieszkańców Gietrzwałdu była pokora, prosili pątników, by modlili się za nich, by pycha ich nie niszczyła. W dalszej części użyto formy apologetycznej, broniąc wizjonerek gietrzwałdzkich, i zapewniając że Matka Boża zawsze dotrzymuje obietnicy⁵³.

Kolejny numer *Gońca Wielkopolskiego* zamieścił wiadomość o uwięzieniu ks. A. Weichsła i jego linii obronnej oraz o podobnych incydentach w Kościanie.

⁴⁹ „*Posener Ztg.*” a *Gietrzwałd*, *GW* 1879, nr 190, z 21 VIII.

⁵⁰ *Kölnische Zeitung* a *Gietrzwałd*, *GW* 1879, nr 187, z 17 VIII.

⁵¹ Gazeta niemieckojęzyczna katolickiej partii Centrum. Ukazywała się w latach 1870–1938.

⁵² *Z Gietrzwałdu, dnia 14go Listopada*, *GW* 1877, nr 229, z 1 XII; Por. *GW* 1877, nr 199, z 26 X.; Por. *O zajściach Gietrzwałdzkich*, „*Pielgrzym*” 1877, nr 125, z 1 XI.

⁵³ *Jeszcze o Gietrzwałdzie*, *GW* 1877, nr 210, z 9 XI.

Wszelkie oskarżenia przeciwko duchownym i siostram zakonnym były formułowane na bazie ustaw majowych. Jednak ks. A. Weichsel wolał być uwięzionym, niż cokolwiek orzec o swych konfratrach w kapłaństwie. A prowadzono śledztwo przeciwko ks. dziekanowi A. Karau⁵⁴ z Olsztyna.

W numerze grudniowym doniesiono o uwięzieniu w Olsztynie ks. A. Weichsła: „(...) Liczne procesa się tu toczą, tak duchownym, jak i świeckim w dotychczasowym zakresie gietrzwałdzkich. Ks. Weichsła, od którego sąd powiatowy w Olsztynie żądał, aby wydał wszystkich księży, którzy w Gietrzwałdzie byli i jakiegokolwiek czynności duchowe odprawiali, a który ani chce zdradzić swych konfratrów, ani wie może, z kąd przybyli i jak się nazywali – tego ks. Weichsła, mówię, na dniu 12go Listopada prosto ze sądu z terminu, na który był wezwany – uwięziono. Gdy go prowadzono z ratusza na tak zwaną *Bramę Brandenburską* do więzienia, postępowało za nim wiele ludzi i dwóch miejscowych wikaryuszów – i wszczął się wielki płacz. Lecz ks. Weichsel postępował z wielkim spokojem ducha i ze zwykłym sobie uśmiechem na ustach do tego *pryzonu*”. Informacje o uwięzieniu ks. Weichsła rozeszła się lotem błyskawicy po całej okolicy. Autor doniesienia napisał: „Wierni gromadzili się na różańcu w kościele, słyhać szloch i płacz⁵⁵”. Mimo braku duszpasterza, do Gietrzwałdu nadal przybywali pątnicy, zarówno z kraju, jak i z zagranicy⁵⁶.

GIETRZWAŁD PO OBJAWIENIACH

W kolejnej korespondencji z 12 grudnia 1877 r. powiadamiano czytelników o uroczystościach w Gietrzwałdzie 8 grudnia w dzień Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W dniu tym do Gietrzwałdu przybyło dość dużo pątników z różnych stron Polski, a także spoza jej granic. Kilka wzmianek dotyczyło ks. A. Weichsła, któremu przez cały czas władze administracyjne utrudniały posługę kapłańską. Ponadto autor korespondencji apelował do czytelników, by nie wysyłali listów do ks. proboszcza Weichsła z prośbą o przesłanie wody ze źródła. Zamieścił także kilka informacji o osobach uzdrowionych w Gietrzwałdzie⁵⁷.

Na cześć Matki Bożej Gietrzwałdzkiej powstawały pieśni, wiersze, czy też hymny. Na łamach *Gońca Wielkopolskiego* ogłaszano, że do nabycia jest nowy hymn o *Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, na melodię pieśni *Królowej Polskiej*. Autorem hymnu był Andrzej Nych, rolnik ze Świecy spod Odolanowa⁵⁸. Drugi hymn tegoż

⁵⁴ Ks. Weichsel i jego obrona, *GW* 1877, nr 222, z 23 XI.

⁵⁵ Podobnie jak w Gietrzwałdzie, tak i w Marpingen oskarżano księży i osoby świeckie o łamanie prawa. Na łamach „*Gońca Wielkopolskiego*” informowano czytelników o odbywających się procesach. Zob. *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 57, z 10 III; *Proces Marpiński* *GW* 1879, nr 58, z 11 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 59, z 12 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 60, z 13 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 61, z 14 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 62, z 15 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 63, z 17 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 65, z 19 III; *Proces Marpiński*, *GW* 1879, nr 66, z 20 III.

⁵⁶ *Z Gietrzwałdu, dnia 14go Listopada*, *GW* 1877, nr 229, z 1 XII.

⁵⁷ *Z Warmii, 12go Grudnia 1877 r.* *GW* 1877, nr 243, z 19 XII.

⁵⁸ *GW* 1879, nr 150, z 4 VII.

autora opublikowano w drugiej połowie sierpnia 1879 r.⁵⁹. Pod tekstem zamieszczono krótką informację, że: „Zazdrośni i podejrzliwi ludzie z niechęcią patrzą na te Hymny kochanego wielkopolskiego Kmiecia z pod Odolanowa. Jeżeli wolno było Mickiewiczowi, Zaleskiemu, Lenartowiczowi i innym poetom sławić N. Panne, to i wieśniak poeta niechże Jej znosi wianki z polnych kwiatów. Samo się przez się rozumie, że my do tych Hymnów nie przywiązujemy żadnej powagi kościelnej”⁶⁰. A zatem, można domniemywać, że hymny były chętnie śpiewane przez lud, ale niechętnie były odbierane jako dzieła przez artystów i poetów.

Z uroczystości odpustowej św. Piotra i Pawła i drugiej rocznicy objawień maryjnych w Gietrzwałdzie *Goniec Wielkopolski* przekazał na swych łamach krótką korespondencję, informując, że przybyło na uroczystości kilka tysięcy pątników. Najliczniejszą grupę stanowili pielgrzymi z kongresówki. „(...) Najwięcej Tych pielgrzymów było z guberni łomżyńskiej i augustowskiej, a nawet z wileńskiej było i het aż od Grodna. Niektórzy z nich przybyli na swoich niezgrabnych furmankach, zwykle wążkach wozach; inni przyjechali koleją, a inni pieszo o kilkadziesiąt mil”. Dalej czytamy: „Wielka część tych pielgrzymów zwiedzała poprzednio Świątolipkę, a dopiero do Gietrzwałdu przybyli; inni ztąd do Świątoliпки się udali. Ci, którzy tu dotąd przybyli, zapewnili, że wielkie kompanije z jakie 3 tysiące, zdążające do Gietrzwałdu, gdy przeszły granice – żandarmi pruscy porozpędzali, z czego powstał wielki płacz i ryk tych wielkich rzeszy ze żalu, iż się do Gietrzwałdu nie dostali”⁶¹. Tym razem niewielka grupa pielgrzymów przybyła z Prus Zachodnich i z Poznańskiego. Księża przybyło tylko dwóch, kazanie wygłoszono w języku polskim na cmentarzu, zaś po niemiecku w kościele. Informowano także o wizytacji kanonicznej parafii Gietrzwałd, którą w roku 1879 przeprowadzi ks. bp F. Krementz⁶².

Goniec Wielkopolski 20 lipca 1879 r. w dodatku dwustronicowym zamieścił reklamę księgarni katolickiej Romana & Samulowskiego w Gietrzwałdzie. Informowano, że: (...) zaopatrzona jest w wybór rozmaitych książek do nabożeństwa i do czytania, obrazy, obrazki, medaliki i figurki gietrzwałdzkie piękne za szkłem, wraz z kościołem, klonem i kaplicą; piękne fotografie: kościoła wraz z klonem”. Prowadzono sprzedaż także różańców, krzyży, szkaplerzy, pieśni gietrzwałdzkich i wiele innych dewocjonalii⁶³.

Następnie w korespondencji z 4 sierpnia 1879 r. informowano, że do Gietrzwałdu 2 sierpnia przybyło około 12 tysięcy pielgrzymów. Najliczniejszą grupę stanowili pątnicy ze stanów wyższych, rodziny szlacheckie, hrabiowskie i książęce. Czytamy dalej: „(...) włościan rolników było mało, ze względu na rozpoczęte żniwa. Z okolicy samego także Gietrzwałdu licznie się na ten dzień ludzie zebrali. Było wielu nawet z niemieckiej Warmii, wielu z polskich Kaszub, z Pomeranii, byli Niemcy

⁵⁹ *Drugi Hymn o Matce Bożej w Gietrzwałdzie*, *GW* 1879, nr 187, z 17 VIII. W kolejnych numerach hymn był reklamowany przez kolejne miesiące m.in. *GW* 1879, nr 203, z 5 IX; *GW* 1879, nr 204, z 6 IX; *GW* 1879, nr 205, z 7 IX; *GW* 1879, nr 206, z 10 X; *GW* 1879, nr 213, z 18 IX;

⁶⁰ *GW* 1879, nr 187, z 17 VIII.

⁶¹ W korespondencji zaznaczono, że podają tę informację jako zasłyszaną pogłoskę.

⁶² *Gietrzwałd, 2go Lipca*, *GW* 1879, nr 152, z 6 VII.

⁶³ *Księgarnia katolicka Roman & Samulowski w Gietrzwałdzie*, *GW* 1879, nr 164, z 20 VII (dodatek); *GW* 1879, nr 176, z 3 VIII; *GW* 1879, nr 182, z 10 VIII;

z Berlina, nawet i Brandenburgii po kilkanaście osób; było wielu z Kujaw i okolic Poznania, ze Ślązka, z Krakowa, z Kongresówki, od Kalisza i Łodzi, z Warszawy i okolic, z Litwy, z za Wilna, nawet z Węgier. Widać było i z duchowieństwa kilkunastu, ale tam Bóg wie z kądem⁶⁴. Napisano także, że na klonie Matka Boża miała się objawić Wieczorkównie i Bilitewskiej⁶⁵.

Dwa lata po zakończeniu objawień w Gietrzwałdzie pątnicy nadal licznie nawiedzali miejsce święte. Najliczniejsze grupy pielgrzymów przybywały w sierpniu i we wrześniu. Pątnicy po odwiedzeniu Gietrzwałdu dzielili się swymi spostrzeżeniami na łamach *Gońca Wielkopolskiego*. Tym razem pielgrzym z Polski opisał swoje spostrzeżenia z podróży do Gietrzwałdu, charakteryzując napotkanych podróżnych⁶⁶.

Kolejna informacja z 4 września 1879 r. na łamach gazety dotyczyła ograniczeń administracyjnych, jakie landratura olsztyńska nakładała na pielgrzymów i sołtysa gietrzwałdzkiego. Czytamy w korespondencji: „Tutejszy sołtys odebrał z landratury rozporządzenie, aby się starał, iżby przybywający do Gietrzwałdu Pielgrzymi nie nocowali pod Klonem na cmentarzu, ani na ulicach, ani w ogóle pod gołym niebem, ale żeby po 10tej godzinie wszyscy się schronili; co jeżeli nie nastąpi – to sołtysowi grożą karą”. Korespondenta dziwiło to zarządzenie zabraniające nocować wolnym ludziom pod gołym niebem⁶⁷.

Kilka dni później napisano 11 września 1879 r., że do Gietrzwałdu przybyło około 80 tys. pielgrzymów⁶⁸. Kolejną korespondencję nadesłał do *Gońca* pątnik spod Kotomierza, opisując swą podróż do Gietrzwałdu, odbył ją koleją. Był to barwny opis, ilustrujący rzesze pielgrzymów podążających do miejsca objawień maryjnych⁶⁹.

W następnym tygodniu, 17 września 1879 r., korespondent donosił, że w czasie odmawiania różańca miał się objawić św. Józef. Ponadto podał, że do Gietrzwałdu przybyło bardzo wielu luteran z Mazur⁷⁰.

W końcu roku 1879 *Goniec Wielkopolski* donosił, że na kilka dni przed uroczystością Narodzenia NMP do Gietrzwałdu przybywały tysiące pielgrzymów. O bardzo licznie przybywających pątnikach pisano już we wcześniejszych korespondencjach, na przykład jak ta z 5 września: „Już wczoraj i przedwczoraj bardzo wielu pielgrzymów do Gietrzwałdu przybyło, a dziś tysiące się ich gromadzą. Także z zagranicy przybyło kilka kompanii. We wieczór o cieniu około godziny 9, z poza gór gietrzwałdzkich dał się słyszeć przybliżający się śpiew, poczem spostrzeżono liczne jarzące się światełka. Wybiegliśmy – aż tu wchodzi do wsi wielka kompania ze śpiewem *Bądź Królowa pozdrowiona*, a za każdą zwrotką ktoś z pomiędzy

⁶⁴ Z pod Gietrzwałdu, 4go Sierpnia, *GW* 1877, nr 181, z 9 VIII.

⁶⁵ Warto tu nadmienić, że komisja teologiczna badająca prawdziwość objawień gietrzwałdzkich w 1977 r. wykluczyła te osoby jako niewiarygodne wizjonerki.

⁶⁶ *Podróż i uwagi chłopca polskiego*, *GW* 1879, nr 195, z 27 VIII; *GW* 1879, nr 198, z 30 VIII.

⁶⁷ *Gietrzwałd, 1go Września 1879*, *GW* 1879, nr 202, z 4 IX.

⁶⁸ *Gietrzwałd, 11go Września*, *GW* 1879, nr 201, z 14 IX. Na łamach „*Gońca Wielkopolskiego*”, ukazała się krótka informacja, że na Jasnej Górze w dniu odpustu, na 8 września 1879 r. zgromadziło się około 50 tys. wiernych. Uroczystościom odpustowym przewodniczył biskup płocki Wincenty Teofil Popiel, który siedem lat spędził na wygnaniu, na Syberii.

⁶⁹ Z pod Kotomierza, 11go Września 1879, *GW* 1879, nr 210, z 14 IX.

⁷⁰ *Gietrzwałd, dnia 17go Września*, *GW* 1879, nr 216, z 21 IX.

zebranych na przodzie idący, zadzwonił dzwonkiem”. Dalej korespondent opisuje przebieg wejścia pątników na cmentarz i przywitanie się z miejscem świętym: „Na czele tej kompani niesiono z jakie 50 wielkich jarzących się świec. Szli sformowani w szeregi bardzo długim łańcuchem, bo było do trzech tysięcy ludzi. Gdy pierwsi weszli już na cmentarz i pod klon, to ostatni dopiero do wsi wchodzili. Raptem rzucili się wszyscy krzyżem na ziemię i wszczął się między nimi wielki jęk, żale i modlitwy do Matki Najświętszej, i długo się uspokoić nie mogli. Na cmentarzu kończono odmawianie Różańca. Powiadali ci pielgrzymi z zagranicy, że jutro i pojutrze jeszcze wiele więcej tu dotąd przybędzie”. Relację kończy wzmianka, że za pątnikami jechały wozy wiozące bagaże pielgrzymów⁷¹.

W roku 1880, jak donosił *Goniec Wielkopolski*, na uroczystości odpustowe przypadające we wrześniu do Gietrzwałdu przybywały tłumy pątników. Już 5 września, na kilka dni przed uroczystością Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, przybyło kilka tysięcy pątników⁷². Bardzo obszerną korespondencje zamieścił *Goniec Wielkopolski* pod koniec września 1880 r. Nadesłał ją pielgrzym uczestniczący w uroczystościach odpustowych w Gietrzwałdzie. Oto jej fragment:

„(...) w poniedziałek 6go września r.b. wyruszyliśmy pociągiem popołudniowym z Jarocina na Gniezno i Toruń do Gietrzwałdu. Na każdej stacyi kolei gromadki pątników czekały na pociąg, a im bliżej Gniezna i Torunia, na tem większe napotykalismy wsiadających na każdej stacyi. Przybywszy do Gniezna, jedna część pątników została i zanocowała w mieście, druga zaś, wiele większa, pojechała jeszcze tego samego wieczora do Torunia i tam zanocowała. Tu do 10tej godziny wieczorem kapłani słuchali pątników Spowiedzi św.; również i na drugi dzień, tj. we Wtorek 7go b.m. przystępowało wielu pątników do Sakramentu Pokuty św. i Stołu Pańskiego, a po Mszy św. wszystkim udzielono błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem”⁷³. Interesujący jest opis podróży pielgrzymów do Gietrzwałdu, który warto w całości przytoczyć:

„Z kościoła udaliśmy się na piękny tamtejszy dworzec; na który do 11tej godziny z rana kilka tysięcy zebrało się pątników, a przeto ścisk przy wykupywaniu biletów był ogromny. Wielkich mas ludu na jeden pociąg, chociaż tenże był bardzo długi, zabrać było niepodobna i zatem godzinę dopiero po pierwszym wyruszył pociąg nadzwyczajny, przepełniony także pątnikami, i to przez piękny, żelazny i bardzo długi most, prowadzący przez Wisłę. (...) Ścisk w wagonach był ogromny, bo do 70 osób znajdowało się w jednym wagonie; lecz to nie przeszkadzało pątnikom wcale w nabożeństwie, bo skoro tylko pociąg ruszył, we wszystkich wagonach zabrzmiały nabożne śpiewy i rozległy się po całej okolicy; a więc pieśni pobożne, dalej różaniec, litanje i inne różne modlitwy odmawiano przez cały czas podróży. (...) Im bliżej Gietrzwałdu, tym większe tłumy pątników na dworcach kolei czekały na pociąg. Na niektórych dworcach nawet kilka set osób się zbierało. Urząd kolei był zatem zmuszony przygotować trzeci pociąg, a który, jak pierwsze dwa, zupełnie pątnikami był przepełniony”.

⁷¹ *Gietrzwałd, w Piątek dnia 5go Września, GW 1879, nr 206, z 10 X.*

⁷² *Gietrzwałd, 6go Września, GW 1880, nr 207, z 10 IX.*

⁷³ *Korespondencye „Gońca Wielkopolskiego”, GW 1880, nr 219, z 24 IX.*

Pociąg do Biesala przybył około godz. 21. Wielu pielgrzymów podążało do Gietrzwałdu pieszo, inni wynajmowali furmanki płacąc po 50 fenigów od osoby, a nawet jedną markę. Droga wypełniona była pątnikami. Wszyscy kierowali swe pierwsze kroki „(...) wprost do kościoła, który całą noc był otwarty, a pielgrzymami przepelniony, którzy całą noc zasyłali gorące modły i nabożne pienia do Boga i Najświętszej Panny. (...) Zaraz po 3ciej godzinie z rana wyszedł kapłan ze mszą św. Z dniem zaś coraz bardziej napelniał się piękny tamtejszy kościółek i cały cmentarz pobożnymi”. Przy kapliczce objawień tłum pątników był ogromny – jak donosił korespondent – odmawiano różaniec i śpiewano pieśni maryjne. Podobnie było przy źródelku, tu gromadzili się przede wszystkim chorzy, „(...) u źródelka natłok był także bardzo wielki; a jeśli chciałeś naczepać ze źródła błogosławionej wody, to parę godzin musiałeś się dociskać. W rowie, którym z źródelka woda odpływa, napotkać mogłeś zawsze mnóstwo chorych i kalek, mających chore części ciała. (...) Około tego źródelka obchodzą pątnicy, przedewszystkim chorzy na kolanach; inni leżą krzyżem; inni znów odmawiają różaniec, lub inne modlitwy”. Autor korespondencji kończył informacje o pięknym ukształtowaniu terenu i słowami pochlebstwa o mieszkańcach Gietrzwałdu, jako prawych ludziach⁷⁴.

Na łamach *Gońca Wielkopolskiego* z 10 grudnia 1880 r. w numerze 283. reklamowano księgarnię A. B. Samulowskiego w Gietrzwałdzie. Jak informowano czytelników, „celem krzewienia polskiej oświaty na Warmii i służenia gietrzwałdzkimi artykułami, wszystkim poleca książki do nabożeństwa, w oprawach prostych i eleganckich”. Ponadto polecano pątnikom dewocjonalia, obrazki z objawień, a także pomoce szkolne⁷⁵.

Kolejna korespondencja z 18 grudnia 1880 r. dotyczyła procesu, jaki toczył się przed sądem olsztyńskim przeciwko ks. A. Weichsłowi z Gietrzwałdu, ks. Rejmanowi z Lubiewa i ks. Kanieckiemu z Pępłina. Ks. Weichsel został uniewinniony, zaś pozostali duchowni zostali ukarani sumami pieniężnymi. Korespondent informował czytelników, że żandarm w Gietrzwałdzie otrzymał upoważnienie od prokuratora by skoro „(...) tam jaki ksiądz przybędzie, to go żandarm ma zaraz o nazwisko pytać, a gdy ksiądz będzie się wzbraniał powiedzieć nazwiska, to ma go żandarm natychmiast aresztować i do Olsztyna transportować!”⁷⁶.

ROZBUDOWA KOŚCIOŁA

Na łamach *Gońca Wielkopolskiego* 8 września 1883 r. ukazało się ogłoszenie o drugim wydaniu książeczki pt. *O objawieniach Matki Boskiej w Gietrzwałdzie*. Autor informował, że książki oczekiwano już od trzech lat i że „(...) dochód z tejże książeczki przeznaczono na budowę kościoła w Gietrzwałdzie. Zatem kupując książeczkę, daje się jałmużnę na kościół. Kasa bowiem budowy kościelnej jest pustą. Dzięki Bogu, że zrębne mury kościoła w tych dniach są ukończone, a pojutrze

⁷⁴ Korespondencje „*Gońca Wielkopolskiego*”, *GW* 1880, nr 219, z 24 IX.

⁷⁵ *Księgarnia A. B. Samulowskiego w Gietrzwałdzie*, *GW* 1880, nr 283, z 10 XII; Zob. *GW* 1880, nr 288, z 16 XII; *GW* 1880, nr 290, z 18 XII; *GW* 1880, nr 295, z 24 XII; *GW* 1881, nr 206, 10 IX; *GW* 1883, nr 218, z 26 IX.

⁷⁶ Korespondencje „*Gońca Wielkopolskiego*”, *GW* 1880, nr 290, z 18 XII.

przybędą cieśle wciągać belki, kozły i w ogóle budować dach”. Przypomniał też o zbliżającym się odpuście⁷⁷.

W roku 1883, w czasie rozbudowy świątyni gietrzwałdzkiej redakcja *Gońca Wielkopolskiego* publikowała na bieżąco wykaz ofiar pieniężnych, jakie zebrano na ten cel⁷⁸. Dnia 3 października tegoż roku na łamach gazety pojawiło się podziękowanie ks. proboszcza A. Weichsła za złożone ofiary na rzecz rozbudowy kościoła przez parafian z Powidza, pow. gnieźnieńskiego⁷⁹.

Kolejna korespondencja o rozbudowie kościoła gietrzwałdzkiego pojawiła się 28 czerwca 1884 r. (sobota) z okazji siódmej rocznicy początku objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie. Korespondencja rozpoczyna się słowami: „W przysły piątek, dnia 27go bm., upłyne siedem lat od czasu Objawienia Matki Bożkiej na klonie. Pamiętka ta, obchodzona uroczyście, wzbudza setki ludzi do wdzięczności za rozliczne dobrodziejstwa odebrane od Najśw. Panny, która w najnowszych czasach miejsce to sobie ulubiała”. W dalszej części korespondencji otrzymujemy ciekawy opis prowadzonych prac budowlanych przy kościele gietrzwałdzkim. Czytamy: „(...) Sklepienia w nowo przybudowanym kościele już są zamknięte, i murarze przy nich pracę wykańczają. Jeśli Bóg pozwoli, to na Matkę Bożką Anielską nowy kościół ze starym zostanie połączony. Okna z malowanych szkielek już są we fabryce zamówione. Stara drewniana wieża jest już zwalona. Każdy był ciekawy, jak ją cieśla rozbierze. Po spuszczeniu dzwonów i po wydobyciu główniejszych wewnętrznych wiązań i podpór, uwiązano u samego czubka wieży grubą i długą linę i za taką opodal kościoła ciągnięto; za pierwszym silnym pociągnięciem lina się urwała, a wszyscy ciągnący runęli na ziemię – jak pasternaki”. Dopiero za trzecim razem wieża runęła. Wszyscy byli ciekawi, czy w zwalonej kopule znajdują się jakieś pisma, jednak niczego nie było. Zaś na żelaznej chorągiewce był wyryty rok 1693, co świadczyło o wybudowaniu w tymże roku wieży. U podnóża wieży był mur, na którym planowano dalsze prace budowy nowej wieży z piękną galerią⁸⁰.

W korespondencji z 20 września 1884 r. informowano czytelników o prowadzonych dalszych pracach budowlanych przy kościele gietrzwałdzkim: „(...) mury wieży kościelnej wzniesione już 15 stóp po nad galeryją, a jeszcze 15 stóp w górę będą podniesione i dopiero cieśle będą wciągać belki i kozły. Przed zimą pewno się to nie ukończy. Mury kościelne na zewnątrz i wewnątrz wykończone, brak tylko okien i posadzki, a te może w tym miesiącu z fabryk nadejdą”⁸¹. Wiosną 1885 r. rozpoczęto kolejne prace budowlane przy kościele gietrzwałdzkim. Redakcja 26 czerwca 1885 r. donosiła na łamach, że: „Roboty przy budowie tutejszego kościoła postępują w tym roku bardzo wolno, ponieważ obrabiają najwyższe szczyty wieży”. Galeria na wieży kościelnej nie była jeszcze wykończona, wieżę kościelną kryto blachą miedzianą, zaś przed tymi pracami chciano zamontować „pięć cetnarów wazący krzyż żelazny na najwyższy szczyt wieży”. Ponadto przygotowywano zamontowanie kopuły z brązu wielkości wielkiego bębna wojskowego, a nad tym wszystkim

⁷⁷ *Gietrzwałd, 1go Września 1883, GW 1883, nr 206, z 8 IX.*

⁷⁸ *Na kościół w Gietrzwałdzie, GW 1883, nr 207, z 12 IX.*

⁷⁹ *Gietrzwałd, 1 października 1880, GW 1883, nr 224, z 3 X.*

⁸⁰ *Z Gietrzwałdu, 21go Czerwca, GW 1884, nr 147, z 28 VI.*

⁸¹ *Z Gietrzwałdu, 17go Września 1884, GW 1884, nr 217, z 20 IX.*

postanowiono umieścić koguta z brązu. Oczekiwano także na okna i planowano zamontowanie na wieży dzwonów, by na odpust św. Piotra i Pawła mogły dzwonić⁸². Jednak do uroczystości odpustowych dzwony nie zawisły na wieży. Zawieszono je w pierwszych dniach lipca 1885 r. Z nadesłanego listu do redakcji dowiadujemy się, że: „(...) okna malowane z Belgii już nadeszły; a piętnaście tajemnic Różańca św. pięknie się w tych oknach przedstawia. Blachy miedziane już nadeszły, a blachnierze z Królewca do pobijania wieży też razem przybyli”. Autor listu ubolewał, że blacharze zażądali ustawienie rusztowania, co znacznie powiększyło koszty prac budowlanych⁸³.

Przy budowie miał także miejsce nieszczęśliwy wypadek. Jednego z robotników w czasie burzy poraził piorun. „Upała był nieznośny, złowrogi. Około godziny trzeciej po południu nadeszła większa chmura z grzmiotem i deszczem. Pracujący cieśle, murarze i blacharze schronili się do dzwonnicy. Jedni byli wyżej, drudzy na dole w bramie. Nagle się błysnęło i trzasło z góry we wieżę, jeden z blacharzy, który stał właśnie we drzwiach oparty o zamek, padł rażony piorunem na ziemię i począł się rzucać. Jeden z cieśli ujrzał swą rękę cokolwiek skaleczoną, a wszyscy inni przestraszonymi odurzeni. Wkrótce jednak oprzytomnieli i owego rażonego piorunem, zsiniałego, zakopali w piasek. Wnet przyszedł do przytomności, lecz oko jedno miał zrażone i nie widział na takowe. Dziś już odjechał do Królewca do lekarzy”. Szkód wielkich piorun nie uczynił w kościele i na wieży. Choć pozostały po nim ślady⁸⁴.

Kolejna korespondencja przesłana do *Gońca Wielkopolskiego*, 29 lipca 1885 r. informowała, że nareszcie rozebrano szczyt wewnątrz kościoła, co spowodowało połączenie starej części świątyni z nową. Na niedzielę, w którą przypada uroczystość Najświętszej Panny Anielskiej, nabożeństwa odbywać się będą w jednym dużym kościele, dzięki czemu znacznie więcej pielgrzymów będzie się mogło w nim pomieścić. Prace budowlane dobiegały końca, w ostatnich dniach lipca kładziono posadzkę⁸⁵.

Uroczystość poświęcenia nowej części kościoła odbyła się 2 sierpnia 1885 r. w uroczystość Matki Bożej Anielskiej. Gazeta donosiła, że: „(...) ksiądz Wejchsel, proboszcz miejscowy, z upoważnienia Najprzewielebniejszego Biskupa Warmińskiego poświęcił nowy kościół już o godzinie 6tej zrana, a następnie odprawił przy nowo wystawionym tymczasowo ołtarzu wielkim Mszę świętą za wszystkich dobrodziejów, którzy się jakimkolwiek datkiem przyłożyli do zbudowania tej świątyni na cześć Matki Bożkiej wystawionej”. Napisano też, że uroczystość zgromadziła rzesze pielgrzymów, a świątynia była wypełniona pątnikami⁸⁶.

ODPUSTY GIETRZWAŁDZKIE W LATACH OSIEMDZIESIĄTYCH XIX W.

Korespondencja z odpustu gietrzwałdzkiego, który odbył się 8 września 1883 r., informowała czytelników o niebywale radosnej atmosferze wśród pątników. I że już

⁸² *Z Gietrzwałdu, dnia 24go Czerwca, GW 1885, nr 143, z 26 VI.*

⁸³ *Gietrzwałd, 15go Lipca, GW 1885, nr 162, z 19 VII.*

⁸⁴ *Gietrzwałd, 15go Lipca. Piorun w kościele, GW 1885, nr 162, z 19 VII.*

⁸⁵ *Gietrzwałd, 29go Lipca, GW 1885, nr 172, z 31 VII.*

⁸⁶ *Z Gietrzwałdu, GW 1885, nr 176, z 5 VIII.*

w wigilię uroczystości odpustowej zgromadziła się rzesza pielgrzymów, którzy przybyli z Warmii, a także kompanie z Kongresówki. Nadmieniła także o prowadzonych pracach budowlanych przy kościele gietrzwałdzkim⁸⁷. Zaś rok później na łamach *Gońca* informowano o uroczystościach, które odbędą się w Gietrzwałdzie 14 września 1884 r.⁸⁸. Kolejna korespondencja pojawiła się 14 września 1884 r., a przekazał ją pątnik uczestniczący w uroczystościach 8 września. Przywołał fragment kazania, które wygłosił kaznodzieja odpustowy: Maryja: „(...) naprzód żąda, aby wszyscy odmawiali Różaniec, a odmawiali go chętnie, szczerze i z gorącym nabożeństwem. Dalej żąda, aby każdy zachowywał czystość stanowi swojemu przyzwyczają. Trzecie, żąda, aby ustało pomiędzy nami pijaństwo. Tych trzech rzeczy szczególnie żąda od nas N.M. Panna. Odmawiajmyż więc Różaniec chętniej i nie tak oziębłe jak dotąd, ale z gorącym nabożeństwem. Wystrzegajmy się grzechu nieczystości, bo ten najbardziej się sprzeciwia jej Panieńskiej czystości”. Dalej kaznodzieja wołał: „(...) strzeżmy się pijaństwa, które tak wiele złego na nas sprowadza. Ażeby tym pewniej się od niego ustrzedz, to się wyrzeczmy gorzałki, że przynajmniej na rok jeden nie będziemy pić gorzałki, rumu, araku i żadnych gorących trunków”. Na zakończenie kazania pielgrzymi ślubowali abstenencję. Pątników miało być więcej niż przed rokiem⁸⁹. Na uroczystości odpustowe 14 września 1884 r. do Gietrzwałdu przybyło około 25 tys. pielgrzymów, przede wszystkim z Warmii⁹⁰.

Przed ósmą rocznicą początku objawień maryjnych w Gietrzwałdzie, przypadającą 27 czerwca 1885 r., i odpustem przypadającym 29 czerwca na św. Piotra i Pawła, w *Gońcu Wielkopolskim* w numerze z 26 czerwca 1885 r. napisano, że: „Pobożni czciciele Matki Bożkiej o miejscu tem nigdy nie zapomną”. Dalej podano krótką informację, że inne pisma – nawet katolickie – „będą bluźnić i wyśmiewać się”⁹¹.

PODSUMOWANIE

Prasa polskojęzyczna w czasie objawień odegrała ważną rolę w informowaniu wiernych o objawieniach maryjnych w Gietrzwałdzie. Od końca sierpnia wiele redakcji wysyłało własnych korespondentów, by ci informowali czytelników, co dzieje się w Gietrzwałdzie. Archiwalne numery gazet ukazują nam ogromne zainteresowanie tymi wydarzeniami, i to zarówno w czasie trwania objawień, jak i zaraz po ich zakończeniu. Ważną rolę odegrał *Goniec Wielkopolski*, który poświęcił wiele miejsca na relacje opisujące wydarzenia gietrzwałdzkie z lat 1877–1885. Warto też podjąć dalsze badania nad kolejnymi pismami, które opisywały Gietrzwałd w owym czasie, wśród których są takie tytuły, jak: *Pielgrzym pelpliński*, *Kurier Poznański*, *Orełdownik czy Katolik* wydawany na Śląsku.

⁸⁷ *Gietrzwałd, GW* 1883, nr 219, z 27 IX.

⁸⁸ *Do Gietrzwałdu, GW* 1884 r., nr 211, z 13 IX.

⁸⁹ F. Nierzwicki, *Objawienie w Gietrzwałdzie, GW* 1884, nr 212, z 14 IX.

⁹⁰ *Z Gietrzwałdu, GW* 1884, nr 217, z 20 IX.

⁹¹ *Z Gietrzwałdu, 24go Czerwca, GW* 1885, nr 143, z 26 VI.

**ECHA OBJAWIEŃ MARYJNYCH W GIETRZWAŁDZIE
NA ŁAMACH „GOŃCA WIELKOPOLSKIEGO”
W LATACH 1877–1885**

STRESZCZENIE

W czasie objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie ważną rolę odegrały polskie gazety. Informowały one o tym, co dzieje się w Gietrzwałdzie. Od końca sierpnia 1877 r. do miejsca objawień przybyło wielu korespondentów prasowych, aby pisać o wydarzeniach w tym miejscu. Byli to przedstawiciele takich tytułów jak np.: „Goniec Wielkopolski”, pelpliński „Pielgrzym”, „Kurier Poznański”, „Orędownik”, czy „Katolik” ze Śląska. Szczególny nacisk na przekaz wiadomości o objawieniach maryjnych w Gietrzwałdzie kładł „Goniec Wielkopolski”. Redaktorzy tej gazety dla pokazania prawdziwości objawień opublikowali wiele artykułów przeciwko gazetom niemieckim. Bronili też polskiej religijności. „Goniec Wielkopolski” zaprezentował również wiele tekstów mówiących o cudownych uzdrowieniach w Gietrzwałdzie. W piśmie tym można było przeczytać wiarygodne informacje o pracy komisji kościelnej, która bada świadków objawień, a więc dzieci, które widziały Matkę Bożą. Bardzo interesujące są także prasowe relacje pielgrzymów, którzy przybyli do Gietrzwałdu w czasie objawień maryjnych i później.

**THE REPERCUSSION OF THE APPARITIONS OF THE BLESSED VIRGIN
MARY IN THE NEWSPAPER „GONIEC WIELKOPOLSKI”
IN THE TIME 1877–1885**

SUMMARY

The newspaper „Goniec Wielkopolski” has presented the information about the series of Marian apparitions in Gietrzwałd in the time 1877 and afterward to 1885. Too others polish newspaper as Pielgrzym”, „Kurier Poznański”, „Orędownik” or „Katolik” have publicized about this situation in Gietrzwałd. But „Goniec Wielkopolski” has written quite of lot publications on the subject this apparitions, specially about the children they have seen the Blessed Virgin Mary. In this newspaper were presented truth information about the situation in this place, about the pilgrims they here are come to pray, to see the religious events. Very much has published „Goniec Wielkopolski” the information about the Church commission in the share to know the reality of the apparitions of the Blessed Virgin Mary, the reaction of the pilgrims, the politic situation and the new religious dimension of live the people. This newspaper has written that on the 27 of June 1877, there began a series of apparitions of the Blessed Virgin Mary in Gietrzwałd in Warmia, Poland with their call to turn back to God, to prayer and reparation, to adoration of God and to prove to the world the very immutable and infallible truths that the Catholic Church proclaims in its divine mission in the salvation of souls and for the glory of God.

**DAS ECHO MARIENERSCHEINUNGEN IN GIETRZWAŁD
IN DER ZEITUNG „GONIEC WIELKOPOLSKI” IN 1877–1885**

ZUSAMMENFASSUNG

In der Zeit der Erscheinungen der Mutter Gottes in Gietrzwałd, die polnische Zeitungen haben großen Rolle gespielt. Sie haben vielen Menschen davon informiert, was in Gietrzwałd passiert. Von Ende des Monats August im Jahr 1877, haben vielen Redaktoren hier gekommen, um davon zu schreiben, z. B. „Goniec Wielkopolski”, „Pielgrzym”, „Kurier Poznański”, „Orędownik” czy „Katolik” aus Schlesien. Die besonderen Nachrichten sind von dieser Zeit der Erscheinungen Mutter Gottes in Gietrzwałd in „Goniec Wielkopolski” gedrückt. Die Redaktoren dieser Zeitung haben viele Publikationen gegen deutschen Zeitungen geschrieben, um die Wahrheit der Erscheinungen zu zeigen. Sie haben die polnische Religiosität verteidigt. „Goniec Wielkopolski” hat sehr vielen Artikel von den wunderbaren Heilungen präsentiert. Dort kann man auch die richtigen Nachrichten von der Arbeit der kirchliche Kommission gelesen, die die Kinder-Zeugen geprüft, die die Mutter Gottes gesehen haben. Es gibt dort auch sehr interessanten Beobachtungen der Pilgern, die nach Gietrzwałd in der Zeit der Erscheinung Mutter Gottes und danach gekommen sind. In „Goniec Wielkopolski” kann man auch das finden, was in dieser Zeit in polnischem Volk die religiöse Entwicklung den Glauben der Christen verstärkt.

BIBLIOGRAFIA

- Drugi Hymn o Matce Bożej w Gietrzwałdzie, GW 1879, nr 187, z 17 VIII.*
Gietrzwałd, 15go Lipca. Piorun w kościele, GW 1885, nr 162, z 19 VII.
Gietrzwałd, 6go września w nocy 11 godz., GW 1879, nr 208, z 12 IX.
Jeszcze o Gietrzwałdzie, GW 1877, nr 156, z 5 IX.
Kölnische Zeitung a Gietrzwałd, GW 1879, nr 187, z 17 VIII.
Kreff J., O poświęceniu figury Najśw. Panny Gietrzwałdzkiej, GW 1877, nr 173, z 26 IX.
Ks. Echaust, proboszcz w Żernikach, GW 1877, nr 169, z 21 IX.
Księgarnia A. B. Samulowskiego w Gietrzwałdzie, GW 1880, nr 283, z 10 XII.
K. T. P. E., Korespondencye „Gońca”, GW 1877, nr 155, z 4 IX.
Marpingen i Gietrzwałd, czyli We dwa ognie, GW 1877, nr 146 z 24 VIII.
N. Panna w Gietrzwałdzie. „Wyjątki z Pielgrzymy”. Z Warmiji, 14go sierpnia 1877, GW 1877, nr 147 z 25 VIII.
N. Panna w Gietrzwałdzie. Wyjątki z „Pielgrzymy”, GW 1877, nr 158, z 7 IX.
O Warmiji, GW 1877, nr 172, z 25 IX.
Święty Jan Ewangelista w Gietrzwałdzie, GW 1877, nr 199, z 26 X.
Z Gietrzwałdu i Marpingen, GW 1877, nr 153, z 1 IX.
Zjawiska w Marpingen, Metten i Gietrzwałdzie, GW 1877, nr 154, z 3 IX.

RYDCA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ KS. WOJCIECH ZINK A WŁADZE PARTYJNO-PAŃSTWOWE (1951–1953). ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: Wojciech Zink, duchowieństwo, stosunki państwo-Kościół, represje, historia Kościoła

Keywords: Wojciech Zink, clergy, church-state relations, repression, church history

Schlüsselwörter: Adalbert Zink, Geistlichkeit, kirchlich-staatliche Beziehungen, Unterdrückung, Kirchengeschichte

Zainteresowanie postacią ks. Wojciecha Zinka przypada dopiero na ostatnie lata. Pomijając nekrolog¹ i krótkie wspomnienia², należy przede wszystkim wskazać na monografię Sławomira Brewczyńskiego, która ukazała się drukiem w 2006 r.³ Jak

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

¹ *Śp. Ks. infuła Wojciech Zink*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (dalej: *WWD*), 1970, nr 2, s. 53–54; Przemówienie Ks. Biskupa Ordynariusza dr. Józefa Drzazgi, wygłoszone 12 września 1969 roku w kościele w Gietrzwałdzie, w czasie nabożeństwa pogrzebowego za duszę śp. ks. infuła Wojciecha Zinka, tamże, s. 54–56.

² J. Chłosta, *Księża trudnych czasów. Biografie 30 warmińskich duchownych*, Olsztyn 1997, s. 66–67; P. Hoppe, *Dompropst Albert Zink*, „Ermlandbriefe”, 1969, nr 90, s. 11; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 332; Tenże, *Stosunek ks. Teodora Bensch i Adalberta Zinka do innych narodowości i władzy komunistycznej*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” (dalej: *WWA*), 1997, nr 32, s. 87–93; Tenże, *Stosunek ks. Teodora Bensch i Adalberta Zinka do ludności miejscowej*, „Borussia”, 1998/1999, nr 17, s. 138–145; Tenże, *Przyjaciel ludu warmińskiego. Wspomnienie o ks. Wojciechu Zinku*, „Posłaniec Warmiński”, 24 X – 6 XI 1999, Tenże, *Die Verwalter der Diözese Ermland Teodor Bensch und Adalbert Zink (1945–1953)*, w: *Katholische Kirche unter Nationalsozialistischer und Kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989*, red. H.J. Karp i J. Köhler, Köln 2001, s. 247–257; Tenże, *Zink Wojciech (Adalbert)*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, red. J. Myszor, Warszawa 2002, s. 327–328; Tenże, *Zink Wojciech*, „Encyklopedia katolicka”, t. 20, Lublin 2014, kol. 1412; J. Roslan, *Ks. Wojciech Zink*, „Gazeta Wyborcza”, 14 IX 2001, s. 15; J. Wojtkowski, *Zink Albert (Wojciech)*, *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 293–294; U. Fox, *Adalbert/Wojciech Zink (1902–1969) vor 100 Jahren geboren*, „Ermlandbrief”, 2002, nr 3, s. VII–VIII.

³ S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink. Rydca diecezji warmińskiej w latach 1951–1953*, Olsztyn 2006. Jest to uzupełniona praca magisterska, napisana pod kierunkiem ks. prof. Andrzeja Kopiczko.

dotąd jest to najpełniejsza biografia warmińskiego kapłana, który w latach 1951–1953 kierował diecezją. Autor przedstawił życiorys, sytuację Kościoła lokalnego po II wojnie światowej, przejęcie rządów, wkład w rozwój diecezji, działalność duszpasterską i relacje z państwem. Dołączył także aneks, a w nim wywiad z biskupem prof. Julianem Wojtkowskim (który znał osobiście ks. Wojciecha Zinka) i kopie licznych dokumentów, pochodzących m.in. z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz Instytutu Pamięci Narodowej.

Okolicznością, która w sposób szczególny przyczyniła się do przypomnienia tego kapłana, zasłużonego dla Warmii i Mazur, była inicjatywa postawienia pomnika ks. Zinka przy bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie. W 2013 r. powołano Społeczny Komitet Budowy Pomnika ks. Adalberta (Wojciecha) Zinka, w którego skład weszli: Bogdan Bachmura, Wiesław Bienkuński, Edward Cyfus, Władysław Kałudziński, ks. Andrzej Kopiczko, ks. Andrzej Lesiński, Piotr Lisiecki, Herbert Monkowski, Leszek Orciuch, Zbigniew Połoniewicz, Bożenna Ulewicz i Zenon Złakowski. Po rozpisaniu konkursu na postument i zebraniu ofert zdecydowano się na projekt rzeźbiarza Izzydora Borysa, a odlanie z brązu zlecono zakładowi Zbigniewa Kowalewskiego. Rozpoczęto też zbiórkę pieniędzy. Działania te sfinalizowano 29 września 2018 r. odsłonięciem pomnika przy bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie⁴.

Uroczystości związane z upamiętnieniem ks. Zinka zostały poprzedzone konferencją naukową, zorganizowaną 21 maja 2018 r. w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej przy współdziałaniu Oddziału Okręgowego Katolickiego Stowarzyszenia *Civitas Christiana* w Olsztynie i Komitetu Budowy Pomnika ks. inf. Wojciecha (Adalberta) Zinka. Wygłoszone wówczas referaty dotyczyły posługi tego kapłana w diecezji warmińskiej, relacji z władzami państwowymi i partyjnymi oraz idei postawienia pomnika. Wiele cennych informacji przekazał wówczas biskup Julian Wojtkowski we wspomnieniach o ks. Zinku.

Należy też wspomnieć o niewielkiej publikacji Edwarda Cyfusa pt. „Niezlomny Warmiak. Infułat Adalbert (Wojciech) Zink (1902–1969)”⁵, która ukazała się drukiem w 2017 r. Nieco przereklamowana w mediach jest w zasadzie streszczeniem pierwszego rozdziału z książki Sławomira Brewczyńskiego z dodaniem – niekiedy nie potwierdzonych w źródłach – informacji z życia osobistego.

Biografia ks. Wojciecha Zinka była też omawiana na konferencji zorganizowanej w Niemczech w Paderborn w dniach 24–25 września 2011 r. pt. „Deutsche und polnische Seelsorger im Dienst der Kirche Ermlands nach 1945”. Dr hab. Sabina Bober z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawiła wówczas referat pt. „Generalvikar Adalbert Zink und Dr. Ignacy Tokarczuk”, a ks. prof. Andrzej Kopiczko uzupełnił go w dłuższym komentarzu. Obydwa teksty zostały opublikowane w czasopiśmie „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”⁶.

⁴ O tym wydarzeniu szeroko informowały media lokalne. Por. <http://archwarmia.pl/aktualnosci/w-olsztynie-stanal-pomnik-ks-wojciecha-zinka/> (dostęp 15.05.2019).

⁵ Olsztyn 2017.

⁶ S. Bober, *Generalvikar Adalbert (Wojciech) Zink und Dr. Ignacy Tokarczuk*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 2012, Bd. 56, s. 68–77; A. Kopiczko, *Adalbert Zink. Zum Artikel von Sabina Bober*, tamże, s. 78–84.

Zatem w ostatnich latach o ks. Wojciechu Zinku pisano i mówiono stosunkowo często. Najważniejsze pozostaje nadal pytanie o stosunek władz państwowych do tego kapłana, przede wszystkim w okresie jego kierowania diecezją, ale też wcześniej i później. Już sam fakt represji, których doświadczył od 22 stycznia 1945 r. ze strony czerwonooarmistów, a potem wywiezienie do sowieckiego obozu pracy w Iławce Pruskiej (obecnie Bagationowsk w Obwodzie Kaliningradzkim), nie zapowiadało poprawnych relacji z nową władzą ludową, chyba że ktoś decydował się na współpracę. Ks. Zink do takich osób nie należał. Z zachowanych dokumentów wynika, że z jednej strony był lojalny wobec nowego państwa (wcześniej był obywatelem niemieckim, po II wojnie światowej – polskim), ale też stanowczo reagował na ograniczanie wolności Kościoła. Dobro wierzących było dla niego zatem najważniejsze i ono stanowiło kryterium relacji z władzą świecką.

Pierwsze lata pracy ks. Zinka – po powrocie z niewoli sowieckiej – nie znajdują żadnych odniesień w zachowanej dokumentacji partyjno-państwowej. Trzeba tu jednak przypomnieć, że nie było jeszcze wówczas Urzędu do Spraw Wyznań⁷ i odpowiednich w województwach – referatów, a potem wydziałów do spraw wyznań. Urząd Bezpieczeństwa też nie zbierał o nim informacji. Działania bezpieki w pierwszym powojennym pięcioleciu były raczej ukierunkowane na proboszczów w parafiach. Śledzone rzekomo wrogie akcenty antypaństwowe w kazaniach, niektórych oskarżano nawet o próby zmiany „ustroju państwa”, ale nie dotyczyło to pracowników Kurii Biskupiej. Nie pojawia się nazwisko ks. Zinka wśród represjonowanych po odczytaniu odezwy biskupów z 28 września 1947 r., w której przestrzegano przed wzrastającą propagandą ateistyczną i naruszaniem charakteru religijnego dni świątecznych⁸. Przynajmniej publicznie ks. Zink nie zabierał głosu po opublikowaniu listu Piusa XII do biskupów niemieckich z 1 marca 1948 r., w którym papież pisał o „niesprawiedliwym wysiedleniu Niemców z ich ziem ojczystych”⁹. Nic nie wiemy na temat jego stanowiska po oświadczeniu rządu w sprawie dekretu Świętego Oficjum z 26 lipca 1949 r., który groził ekskomuniką katolikom, należącym lub współpracującym z partią komunistyczną. Przesłuchano wówczas 113 księży, ale byli to duchowni z parafii¹⁰.

Ten wykaz punktów zapalnych w relacjach państwo-Kościół możemy jeszcze powiększyć o kwestię likwidacji kościelnej Caritas w styczniu 1950 r., stosunek do porozumienia między rządem a Episkopatem z 14 tego roku czy też do tzw. apelu sztokholmskiego. Właśnie w czerwcu 1950 r. nowym probierzem lojalności według rządu miało być podpisanie tego dokumentu, uchwalonego nieco wcześniej na III sesji Światowej Rady Pokoju. Oczywiście, była to akcja propagandowa, nie mająca nic wspólnego z troską o pokój, ale wykorzystano ją do walki z przeciwnikami politycz-

⁷ Urząd do Spraw Wyznań został powołany 19 IV 1950 r. – M. Piszcz-Czapla, *Urząd do spraw Wyznań*, w: „Encyklopedia katolicka”, t. 19, Lublin 2013, kol. 1415–1416.

⁸ A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996, s. 44.

⁹ Tamże. Por. J. Żaryn, *Stolica Apostolska wobec Polski i Polaków w latach 1944–1956 w świetle materiałów ambasady RP przy Watykanie*, Warszawa 1998, s. 79, 192–197.

¹⁰ A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 48; P. Raina, *Kościół w Polsce. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1: *Lata 1945–1959*, Poznań 1994, s. 163–164.

nymi, a także z Kościołem. W województwie olsztyńskim odmówiło złożenia podpisu pod tym dokumentem około 40% duchowieństwa, a także sam administrator apostołski ks. Teodor Bensch i pracownicy Kurii Biskupiej, zatem również ks. Wojciech Zink. Wszystkich tych duchownych pozbawiono prawa nauczania religii w szkołach¹¹.

Do 1950 r. represje, w tym także uwięzienia, dotyczyły przede wszystkim za działalność niepodległościową w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu, czyli przede wszystkim kapelanów wojskowych oraz za wypowiedzi w kazaniach, które uznano za wrogie wobec państwa komunistycznego.

Rok 1950 stanowi w naszej diecezji pewną cezurę, obejmującą także grono księży autochtonów (wyświęconych w diecezji przed 1945 r.), a którzy jeszcze pozostali w diecezji, podobnie jak ks. Zink. Dotyczy to grupy dwudziestu kilku duchownych¹². Do tego roku wielu z nich posługiwało się w duszpasterstwie – przynajmniej nieoficjalnie – językiem niemieckim¹³. Kategoriecznie zakazywały tego władze państwowe. Prowadzono bezwzględnie politykę polonizacyjną, a na początku 1951 r. (dekret z 8 stycznia) miała miejsce ostatnia akcja w tym zakresie, nazywana paszportyzacją, czyli przymusowe nadanie wszystkim Niemcom jeszcze przebywającym na terenie Polski polskiego obywatelstwa¹⁴. To spowodowało, że znów wielu z nich, w tym księża, postanowiło wyjechać do Niemiec. Ich starania zaczęto interpretować jako szerzenie „nacionalistycznej propagandy niemieckiej na odcinku życia religijnego”. Do ostrego konfliktu na tle wprowadzenia języka niemieckiego do nabożeństw doszło w Bartągu¹⁵, nieco szybciej udało się władzom państwowym zapobiec takim działaniom w Purdzie Wielkiej, Wrzesinie, Jonkowie i Różynce¹⁶. To też był problem, z którym musiał się zmierzyć ks. Wojciech Zink już jako rządcą diecezji.

* * *

Przejdźmy teraz już do najważniejszego okresu w życiu ks. Zinka, gdy po usunięciu z diecezji 26 stycznia 1951 r. administratora, ks. infułata Teodora Bensch, został wybrany na wikariusza kapitulnego, czyli nowego rządcę diecezji¹⁷. Zapewne

¹¹ A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 48–49.

¹² A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 306–307.

¹³ Por. A. Kopiczko, *Uwarunkowania społeczne i polityczne duszpasterstwa księży autochtonów w diecezji warmińskiej w latach 1945–1955*, w: *Spółczesność-Państwo-Kościół (1945–2000). Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej Szczecin, 15–16 VI 2000 r.*, red. A. Kawecki, K. Kowalczyk i A. Kubaj, Szczecin 2000, s. 67–73; Tenże, *Stosunek ks. Teodora Bensch i Adalberta Zinka do ludności miejscowej*, „Borussia”, 1998/1999, nr 17, s. 138–145.

¹⁴ G. Jasiński, *Akcja represyjna wobec ludności niemieckiej w województwie olsztyńskim przed wyborami do Sejmu w 1952 roku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2012, nr 1, s. 53; A. Sakson, *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997*, Poznań 1998, s. 199–208.

¹⁵ J. Lobert, *Zum Prozeß um deutschsprachige Gottesdienste in Bertung 1950–1952. Bericht eines Verurteilten mit einem Dokumentenanhang*, ZGAE, 2002, t. 50, s. 199–236.

¹⁶ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, s. 311–314; Tenże, *Uwarunkowania społeczne i polityczne duszpasterstwa księży autochtonów w diecezji warmińskiej w latach 1945–1955*, s. 71–73.

¹⁷ A. Kopiczko, *Usunięcie księdza Teodora Bensch w 1951 roku*, „Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1996”, Olsztyn 1996, s. 119–122.

nigdy nie dowiemy się, dlaczego wybór padł na niego, ale – niewątpliwie – duży wpływ na to miało zdobyte doświadczenie pracy w Kurii Biskupiej, bardzo dobre relacje z duchownymi autochtonami i przybyłymi po II wojnie światowej, spokojna osobowość, a przede wszystkim konieczność szybkiego dokonania wyboru – paradoksalnie stanowczo żądały tego władze państwowe¹⁸.

Pominiemy wszystkie kwestie proceduralne, związane z tym wyborem i kwestię jego ważności (dokonany pod przymusem). Zostały one już dokładnie opisane¹⁹. Przynajmniej jednym zdaniem należy wspomnieć o tym, że w kwietniu 1951 r., czyli 3 miesiące po usunięciu administratorów apostolskich z Ziem Odzyskanych – wskutek zabiegów prymasa Polski – papież mianował biskupów dla Opola, Wrocławia, Gorzowa Wielkopolskiego Gdańska i Olsztyna (w tym ostatnim przypadku ks. Tomasz Wilczyńskiego), ale nie mogli oni objąć rządów z powodu sprzeciwu władz państwowych²⁰.

Ks. Wojciech Zink już 26 stycznia 1951 r. został wybrany na wikariusza kapitulnego, a cztery dni później otrzymał od prymasa Polski nominację na jego wikariusza generalnego (*de facto* w tej sytuacji ordynariuszem był prymas Polski)²¹. Już w dzień po wyborze ks. Zink wystosował odezwę do duchowieństwa i wiernych, w której prosił o utrzymanie ducha jedności Kościoła²². W wymiarze duszpasterskim i administracyjnym wykonał ogromną pracę²³. Natomiast napotkał na wiele trudności ze strony władz państwowych. Już wspomniano o sprawie księży autochtonów i w ogóle ludności autochtonicznej. Ks. Zink prosił, by nie wprowadzać niepokoju na tle języka, nie dzielić wiernych na dwa wrogie obozy. Starał się więc uwzględnić racje jednej i drugiej strony, tzn. ludności autochtonicznej i władzy państwowej.

Od początku poważnym problemem były powstające komisje księży tzw. patriotów i to pod różnymi nazwami: „księża Caritasowcy”, księża działający przy ZBoWiD, Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy przy Wojewódzkim Komitecie Frontu Narodowego²⁴. Ks. Zink wobec nich zajmował stanowisko zdecydowanie negatywne, choć bez wyciągania konsekwencji kanonicznych²⁵.

¹⁸ S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink*, s. 56–59.

¹⁹ Tamże. Należy dodać, że wcześniej ks. Teodor Bensch – obawiając się represji – wyznaczył na wikariusza generalnego ks. Józefa Łapota.

²⁰ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 314; Tenże, *Uwarunkowania polityczne posługi pasterskiej w diecezji warmińskiej bpa Tomasza Wilczyńskiego*, *WWD*, 2006, nr 81, s. 101–109.

²¹ *WWD*, 1951, nr 2, s. 6; S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink*, s. 58.

²² Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO-N), sygn. C IV 1, *Odezwa do duchowieństwa i wiernych*.

²³ Pisz o niej szeroko S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink*, s. 67–120.

²⁴ A. Dudek, *Sutanny w służbie Peerełu*, „Karta”, 1998, nr 25, s. 110–128; B. Bankowicz, *Ruch księży patriotów 1949–1955, czyli „koń trojański” w polskim Kościele katolickim*, w: *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, red. A. Dudek, B. Bankowicz, Kraków 1996, s. 5–24; J. Żurek, *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949–1956*, Warszawa–Katowice 2009.

²⁵ A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 56–60.

Ogólnie jednak pierwszy rok upłynął dość spokojnie. Została reaktywowana Warmińska Kapituła Katedralna, porządkowano sprawy parafii i proboszczów, zadbano o rozwój życia religijnego. 15 grudnia 1951 r. prymas Polski zanotował: „Z Olsztyna zgłosił się ks. prał. Zink, ks. prał. St[anisław] Kobyłecki i ks[iaźdz] kanonik N – z życzeniami na Boże Narodzenie. Ks[iaźdz] Zink wypowiedział piękne przemówienie, poprawną polszczyzną, okazując tego ducha Kościoła, jaki zdolny jest pokonać największe trudności dla dobra wiernych”²⁶.

Rok 1952 zapowiadał się dramatycznie. Już na początku władze zażądały usunięcia ks. Wacława Hipsza z Elbląga. Wcześniej został on skazany przez Sąd Okręgowy w Gdańsku na 3 miesiące aresztu po odczytaniu listu pasterskiego Episkopatu Polski w sprawie kościelnej *Caritas*. Areszt odbył, ale odwołał się od nakazu opuszczenia miasta. To jednak nie pomogło i 13 lutego 1952 r. wyjechał z Elbląga. Dzień wcześniej w Warszawie ks. Zink omawiał jego sprawę z prymasem Polski. Potem były trudności z mianowaniem następcy dla Elbląga w osobie ks. Franciszka Jaworskiego, na co nie chciały wyrazić zgody władze, ale – jak zanotował prymas – „energiczna postawa ks. Zinka sprawiła, że minister [Antoni] Bida przyrzekł raz jeszcze sprawę załatwić”²⁷.

Większym ciosem dla diecezji było usunięcie w czerwcu tr. kanclerza Kurii ks. Stanisława Kobyłeckiego. Z „Pro memoria” wynika, że główną przyczyną było to, iż pełnił on funkcję wikariusza kapitulnego dla księży pochodzących z diecezji łuckiej (w diec. warmińskiej było stamtąd 10 kapłanów). Prymas odnotował: „Przewrażliwienie polityczne rządu upatruje w tym stanowisku wielkie niebezpieczeństwo dla dobrych stosunków między Polską a Związkiem Radzieckim”²⁸. To na pewno jeden z powodów, ale też obawiano się wpływu ks. Kobyłeckiego na ks. Zinka. W jednej z charakterystyk, przygotowanych przez Prezydium WRN w Olsztynie – zresztą bardzo niesprawiedliwych dla ks. Zinka – napisano: „ks. Zink robi wrażenie człowieka ograniczonego, upartego, bojaźliwego i mało samodzielnego. Znajduje się niewątpliwie pod decydującym wpływem ks. Kobyłeckiego”²⁹. Natomiast po wyjeździe ks. Kobyłeckiego odnotowano: „Wyjazd byłego Kanclerza Kurii, ks. Kobyłeckiego, wpłynął dodatnio. Podobno faworyzował księży z byłej Kurii Wołyńskiej, a lekceważył członków Okręgowej Komisji Księży (...). Kuria Biskupia wstrzymuje się od kontaktów z Samodzielnym Referatem do Spraw Wyznań i w ogóle z Prezydium WRN”³⁰.

Jak niesprawiedliwy był osąd Prezydium WRN w Olsztynie dobitnie świadczy wypowiedź dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie Antoniego Bidy: „Ten «niemczura» jest zbyt mocny, by można było nim powodować”³¹. Dodajmy w tym miejscu jeszcze zdanie samego prymasa wypowiedziane w kontekście usunięcia ks. Kobyłeckiego, a którego bronił ks. Zink: „Ten człowiek [tzn. ks. Zink]

²⁶ Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1: 1948–1952, Warszawa 2017, s. 72.

²⁷ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwóch totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 158–161; Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1, s. 140, 145, 145, 156.

²⁸ Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1, s. 249.

²⁹ Archiwum Akt Nowych, Urząd do Spraw Wyznań (dalej: AAN, UdSW), sygn. 125/300, k. 4; S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink*, s. 131.

³⁰ Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), sygn. 444/7, k. 309 (10 VII 1952).

³¹ Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1, s. 254.

czyni zdumiewające postępy ku Polsce. Szkoda, że ta Polska wszystko czyni, aby tego syna zagubionego odsunąć od siebie³².

Kolejnym uderzeniem władz państwowych była likwidacja niższego seminarium duchownego we Fromborku³³. W roku szkolnym 1950/51 uczyło się tam 126 młodzieńców. 3 lipca 1952 r. wkroczył do budynku specjalny zespół milicji, UB i Referatu do spraw wyznań i zajął dom wraz z majątkiem ruchomym oraz prywatnym. Uderzenie to odbiło się głośnym echem w całej Polsce. Zareagował na nie także prymas. Ks. Zink też w wielu pismach i rozmowach bronił tej instytucji, ale bezskutecznie. Nie pomogły rozmowy ani z Antonim Bidą, ani miejscowym wojewodą, a budynek został przeznaczony na szpital psychiatryczny³⁴.

Gdy została przegrana sprawa niższego seminarium, powróciły szykany wobec księży. Już 28 sierpnia 1952 r. ks. Zink informował prymasa Polski o planowanym usunięciu kolejnego kanclerza, ks. Aleksandra Iwanickiego³⁵. O nim Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie pisał wówczas: „ks. Iwanicki był kapelanem AK na okręg lubelski i długi czas przebywał na naszym województwie pod innym nazwiskiem «Kaliński». Przeszłość jego do 1950 r. cechowała się wybitną wrogością do naszego ustroju. W 1950 r. siedział w więzieniu. Po wyjściu z więzienia 25 XII 1950 r. poszedł z powrotem na pracownika Kurii, gdzie pełnił funkcję notariusza, po wysiedleniu byłego kanclerza ks. Kobyleckiego. Za wrogą postawę wobec Władzy Ludowej, został ks. Kaliński kanclerzem Kurii³⁶”.

W kwietniu i maju tego roku zostali aresztowani ks. Stanisław Bogucki³⁷ i ks. Stanisław Jurczak (Zawadzki)³⁸. Przed wyborami do Sejmu w październiku 1952 r. taki los spotkał ks. Szczepana Smarzycha³⁹, ks. Stanisława Sobieszczyka⁴⁰ i o. Wacława Niedrowskiego⁴¹. Ks. Zink pisał wówczas do dyrektora Antoniego Bidy, że „każdy wypadek aresztowania księdza jest nie tylko dla niego bolesnym zdarzeniem, lecz nie mniej dla wiernych parafii, której jest rządcą”. Prosił „gorąco i najusilniej o odwołanie dokonanych już aresztowań i zaniechanie dalszych tego rodzaju kroków⁴²”.

³² Tamże, s. 265.

³³ APO, sygn. 1141/3253, k. 18–21.

³⁴ A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*. Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 108–109.

³⁵ Stefan Wyszynski, *Pro memoria*, t. 1, s. 326.

³⁶ APO, sygn. 444/72, k. 62; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 100–101; M. Piotrowski, *Iwanicki Aleksander*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 1, red. J. Myszor, Warszawa 2002, s. 86–87.

³⁷ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, s. 26–28.

³⁸ Tamże, s. 116–117.

³⁹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, s. 262–263.

⁴⁰ Tamże, s. 268–269.

⁴¹ I.M. Rusecki, *Niedrowski Wacław*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 2, red. J. Myszor, Warszawa 2003, s. 200–201.

⁴² Instytut Pamięci Narodowej. Oddział w Białymstoku, sygn. Bi, 087/229/2/d, k. 124; AAN, UdSW, sygn. 18/1848, k. 3–4; S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink*, s. 133.

Niedługo potem aresztowano kolejnych dwóch duchownych: ks. Leonarda Jakubasę⁴³ i ks. Józefa Granitowskiego⁴⁴. Ks. Zink zdecydował się wystosować kolejny list do dyrektora UdSW Antoniego Bidy: „Smutny bilans pięciu aresztowanych w krótkim czasie kapłanów ma swoją wymowę. Roztrząsa niewesołe widoki na przyszłość”. Zwracał dalej uwagę, że aresztowania te szczególnie uderzały w ludność warmińską, bo dwaj ostatni byli autochtonami. „Ekscelencjo, Panie Ministrze! Zdaję sobie sprawę, że pismem powyższym nie sprawię Waszej Ekscelencji żadnej przyjemności, tak samo jak również dla mnie jest to bardzo przykre doniesienie o tak bolesnych wypadkach, jednakże z obowiązku zmuszony stać w obronie podległych mi kapłanów, a pragnąc być obiektywnym w każdej okoliczności oraz mając na uwadze na pierwszym miejscu dobro sprawy pozwalam sobie ponownie serdecznie i usilnie prosić Waszą Ekscelencję o łaskawe dołożenie skutecznych starań w celu zwolnienia aresztowanych”⁴⁵.

Gdy ks. Zink zwrócił się do wiernych w liście pasterskim na 1 listopada 1952 r. o zbiórkę ofiar na seminarium duchowne i poruszył w nim sprawę likwidacji niższego seminarium oraz represji, władze wojewódzkie nakazały poszczególnym referentom powiatowym wezwać wszystkich duchownych i zabronić im odczytania pisma. Listy przesłane przez Kurię zostały po części skonfiskowane. Na rozmowę wezwano także rządcę diecezji, zmuszając go do wytłumaczenia się z tego listu⁴⁶.

W piśmie do prymasa z 27 października 1952 r. ks. Zink informował już o wyraźnym pogorszeniu się stosunków z władzą. Zdarzało się, że był wzywany do Wojewódzkiej Rady Narodowej w sposób niegrzeczny, na kilka godzin przed planowanym przez władze spotkaniem⁴⁷. W dniu wyborów do Sejmu, w niedzielę 26 października 1952 r. władze domagały się odprawienia tylko pierwszej rannej Mszy oraz odłożenia nabożeństw czterdziestogodzinnych w parafiach, w których w tym dniu miały przypadać. O księżach aresztowanych wyrażały się jako o szpiegach i bandytach, grożąc aresztowaniem wszystkich autochtonów, którzy nie chcą jednoznacznie przyznać się do polskości. Żądano usunięcia z diecezji lub przeniesienia na emeryturę kilku księży. Atakowano także osobiście ks. Zinka, odbierając jego kazanie odpustowe w Gietrzwałdzie we wrześniu 1952 r. „Stójcie mocno w wierze” jako antypaństwo⁴⁸.

Prymas Polski, po spotkaniu z ks. Zinkiem 2 listopada 1952 r., napisał: „Wygląda to na próbę zlikwidowania ks. Zinka. Byłby to niezwykły finał «stabilizacji na Ziemiach Zachodnich», którą tak przechwalał się rząd przed dwoma blisko laty”.

Oczywiście, należy to wszystko rozpatrywać w kontekście tego, co działo się wówczas w Polsce – m.in. aresztowań biskupów i księży, procesów pokazowych, czy innych represji, ale to pominiemy. Tak dochodzimy do jednego z najważniejszych zdarzeń początku lat pięćdziesiątych w relacjach państwo–Kościół. Chodzi

⁴³ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, s. 119.

⁴⁴ Tamże, s. 86.

⁴⁵ S. Brewczyński, *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink*, s. 133.

⁴⁶ A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 51.

⁴⁷ AAN AWO, sygn. D V 2/3a.

⁴⁸ Tamże.

o ogłoszony przez Radę Państwa „Dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych” z 9 lutego 1953 r. Było to już jednoznaczne ograniczenie niezależności Kościoła w sprawowaniu jurysdykcji kościelnej. Na mocy tego dekretu, zgody państwa wymagało „tworzenie, przekształcanie i znoszenie duchownych stanowisk kościelnych, objęcie przez duchownego stanowiska kościelnego” oraz wprowadzono „ślubowanie na wierność Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”. Dawał on już całkowitą kontrolę państwa nad Kościołem⁴⁹.

Władze wojewódzkie zaczęły wzywać do siebie rządców diecezji na rozmowy i w celu odbierania ślubowania. Ks. Zink został wezwany na 14 lutego 1953 r. Rozmowę przeprowadził osobiście Juliusz Malewski (autochton z Woryt k. Gietrzwałdu). Ks. Zink został przez niego oskarżony o „erygowanie parafii i obsadzanie stanowisk kościelnych bez uzgodnienia z Prezydium WRN”. Zarzuty dotyczyły też księży autochtonów i podkreślania przez nich ich niemieckiej narodowości.

Miesiąc później, 11 marca 1953 r., odbyła się kolejna rozmowa w Prezydium WRN, już w nieco innym tonie. W jej trakcie zakomunikowano ks. Zinkowi, że w ciągu trzech dni, z powodu wrogiego stosunku do Polski Ludowej oraz za „niewykonywanie poleceń władz państwowych”, mają zostać usunięci ks. Aleksander Iwanicki i ks. Stanisław Chrzanowski, a za rewizjonizm niemiecki ks. Maksymilian Tarnowski⁵⁰. Ks. Zink nakazów tych do wiadomości nie przyjął i na znak protestu opuścił siedzibę WRN, ale nie mogło to niczego zmienić. Rzeczywiście ks. Chrzanowski i ks. Iwanicki opuścili diecezję⁵¹. Pod koniec kwietnia 1953 r. jeszcze zażądano usunięcia dziekana ks. Antoniego Wieczorka z Elku⁵². Była to już próba całkowitego podporządkowania ks. Zinka polityce władzy państwowej, o czym zresztą otwarcie pisano. Gdy na jednej z kolejnych rozmów z przewodniczącym Prezydium WRN Juliuszem Malewskim⁵³ zażądano od niego powołania nowego kanclerza Kurii Biskupiej, odpowiedział, że ponieważ „w ciągu ostatnich ośmiu miesięcy na skutek interwencji władz zmieniono mu dwóch kanclerzy, (...) na ten temat nie chce dyskutować i nie da kandydatów. Prosi przyjąć to jako ostatnie słowo. Jest mu ciężko, ale całkiem dobrze radzi sobie bez kanclerza. Może mógłby mieć kandydatów na to stanowisko, ale władza na pewno by nie zatwierdziła”⁵⁴. Władze państwowe były zainteresowane, by te ważne stanowiska obejmowali tzw. księża patrioci, a na to nie wyrażał zgody ks. Zink.

Ósmego maja 1953 r. przeciwko nieustannemu szykanowaniu Kościoła, naruszaniu jego praw i aresztowaniom duchownych, zaprotestował cały Episkopat. W obszernym memoriale, wystosowanym do Rady Ministrów pod znaczącym tytułem „Non

⁴⁹ P. Raina, *Kościół w Polsce*, t. 1, s. 392 (tu występuje data 10 II); J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 134.

⁵⁰ AAN AWO, D V 2/3a; A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 51.

⁵¹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, s. 48, 100.

⁵² Tamże, s. 311–312.

⁵³ https://pl.wikipedia.org/wiki/Juliusz_Malewski (dostęp: 16.05.2019).

⁵⁴ AAN, UdSW, sygn. 37/225; A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 51–52.

possumus” (*Nie możemy*) biskupi przedstawili tragiczną sytuację, w jakiej państwo stawia Kościół w Polsce. W części poświęconej Warmii biskupi napisali m.in.: „Co wycierpiał od władz administracyjnych taki ks. infułat Zink w Olsztynie, autochton, człowiek, który całe życie dążył do Polski – trudno opisać. Mogłoby to największego przyjaciela wrogiem uczynić, choć nie złamało tego dzielnego Warmiaka”⁵⁵.

Komitet Centralny PZPR uznał, że memoriał „prześiąknięty nienawiścią i wrogością wobec Polski Ludowej stanowi rozwiniętą platformę walki ideologicznej i politycznej klerykalnej reakcji przeciwko państwu ludowemu, przeciwko ideologii marksizmu-leninizmu, przeciwko Frontowi Narodowemu” oraz „ujawnia raz jeszcze w przejrzystych i cynicznych aluzjach antyradzieckie oblicze episkopatu”⁵⁶.

Niedługo potem po raz kolejny prymas Polski przybył do Olsztyna, by 31 maja udzielić święceń kapłańskich, do których przystąpiło jedenastu diakonów. Podczas tej samej Liturgii pięciu alumnów przyjęło diakonat, a trzech subdiakonów. Obrzędy trwały cztery godziny. Kardynał Wyszyński odnotował: „Przemawiał na wstępie ks. Zink, jak zwykle jędrnie i autorytatywnie; jest to człowiek zasadniczy. Uzasadniał prawo Kościoła do wolności”⁵⁷. Natomiast 1 czerwca miało miejsce spotkanie księży dziekanów. Sprawozdanie z sytuacji diecezji złożył wówczas ks. Zink, a prymas Polski zanotował: „Sprawozdanie to jest świadectwem ciężkiej doli Kościoła na Warmii. Rzecz znamienita, że rząd najciężej doświadcza ziemię warmińską. Usunięcie kanclerza kurii ks. prał. Kobyłeckiego, konfiskata niższego seminarium wraz z całym jego mieniem, nawet osobistym młodzieży, konfiskata majątku diecezji Smołowo (Smolajny), wysiedlenie proboszcza katedry, ks. Chrzanowskiego i drugiego kanclerza Kurii ks. Iwanickiego, trudności personalne, wysiedlenia dziekanów i księży proboszczów, dokuczliwość na każdym kroku – to są ślady krwawej drogi diecezji warmińskiej. Pomimo prześladowań kierowanych z Warszawy praca diecezji szła normalnie i coraz bardziej wiązała w całość duchowieństwo i lud Boży. Któż nie widzi, jak wielkie znaczenie miała ta praca religijna i dla narodowej racji stanu”⁵⁸.

18 czerwca 1953 r. ks. Wojciech Zink znów był w Warszawie i wystosował wówczas list do prezesa Rady Ministrów Bolesława Bieruta, – jak zanotował prymas Polski – „żaląc się na «rugi» „stosowane wobec duchowieństwa w diecezji”⁵⁹. Dzień później (19 VI) został wezwany przez kierownika Referatu do Spraw Wyznań Leopolda Topczewskiego w sprawie memoriału Episkopatu Polski. Stwierdził wówczas, że mimo iż jego treści nie znał wcześniej, to „stanowisko zawarte w piśmie całkowicie pokrywa się z jego stanowiskiem”. Na stanowczy zakaz upowszechniania treści pisma odpowiedział, że na pewno zapoznają się z nim duchowni⁶⁰.

* * *

I tak zbliżamy się do punktu kulminacyjnego, czyli usunięcia ks. Wojciecha Zinka z diecezji warmińskiej. Okoliczności i sam przebieg czynności został opi-

⁵⁵ P. Raina, *Kościół w Polsce*, t. 1, s. 420.

⁵⁶ B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1: 1944–1955, Olsztyn 1999, s. 133.

⁵⁷ Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 2: 1953, Warszawa 2017, s. 146.

⁵⁸ Tamże, s. 146–147.

⁵⁹ Tamże, s. 161.

⁶⁰ AAN, UdSW, sygn. 37/228, k. 2.

sany w artykule pt. „Ks. prof. Stefan Biskupski – objęcie urzędu wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej i charakterystyka jego pracy na tym stanowisku”⁶¹. Przytoczny ten przebieg. Aresztowanie prymasa Polski miało miejsce wieczorem 25 września 1953 r.⁶². Trzy dni później (28 września) Episkopat Polski – pod presją czynników państwowych – wydał deklarację o stworzeniu warunków dla normalizacji stosunków między państwem a Kościołem⁶³. Znalazły się w niej słowa odpowiadające propagandzie komunistycznej: „Godne ubolewania fakty ujawnione w procesie biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka wymagają zdecydowanego potępienia (...). Episkopat przeciwstawia się wiązaniu religii i Kościoła z egoistycznymi celami politycznymi wrogich Polsce kół zagranicznych (...), przeciwstawia się politycznej postawie i akcji pewnego odłamu hierarchii i dużej części kleru niemieckiego, którzy są jednym z motorów antypolskiej i rewizjonistycznej działalności”. Tego samego dnia Episkopat wystosował „Wezwanie do wiernych o zachowanie spokoju w kraju”⁶⁴. To ostatnie wezwanie i „Deklaracja” miały być odczytane w kościołach w całej Polsce 4 października. Następnego dnia Rada Ministrów wydała „Komunikat” w związku z „Deklaracją” Episkopatu Polski, podpisany przez Józefa Cyrankiewicza⁶⁵. Władzom politycznym zależało teraz bardzo, by te trzy oświadczenia: „Deklaracja” i „Wezwanie” Episkopatu oraz „Komunikat” Rady Ministrów dotarły do księży i były odczytane z ambon. Z zachowanych sprawozdań wynika, że kolportażem zajęły się referaty do spraw wyznań. Ks. Wojciechowi Zinkowi dostarczył je kierownik Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań 30 września (środa)⁶⁶. Ks. Zink oświadczył, że nie potrzebuje żadnej pomocy ze strony władz do przekazania dokumentów. Drugiego października (piątek) władze przeprowadziły sondaż, czy materiały dotarły do dziekanów. Okazało się, że jeszcze nie. Wówczas po raz drugi udał się do ks. Zinka kierownik Referatu do Spraw Wyznań i zażądał wyjaśnienia sprawy. Wikariusz kapitulny oświadczył, że materiałów nie wysłał i nie wysłał, „ponieważ nie widzi takiej potrzeby”.

Ks. Zink wiedział o zaistniałej sytuacji w Warszawie, to znaczy o aresztowaniu prymasa Polski. Był tam na pewno 26 września. W nocy z 26 na 27 września wrócił pociągiem do Olsztyna. 27 września udzielał sakramentu bierzmowania w Kętrzynie. W kazaniu mówił, że „w tych dniach Kościół nasz przeżywa bardzo ciężkie chwile”. 2 października (piątek) udał się do Białegostoku i można przypuszczać, że celem wyjazdu była chęć konsultacji w sprawie odczytania z ambon „Deklaracji” i „Wezwania” Episkopatu oraz „Komunikatu” Rady Ministrów. We wspomnieniach

⁶¹ A. Kopiczko, *Ks. prof. Stefan Biskupski – objęcie urzędu wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej i charakterystyka jego pracy na tym stanowisku*, *SW*, 1995, t. 32, s. 379–388

⁶² Por. Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 3: 1953–1956, Warszawa 2018, s. 3–10.

⁶³ P. Raina, *Kościół w Polsce*, t. 1, s. 446–447.

⁶⁴ Tamże, s. 447.

⁶⁵ Tamże, s. 448.

⁶⁶ Sekretarz KC PZPR, Edward Ochab pisał do I sekretarza KW PZPR w Olsztynie, że w najbliższą niedzielę powinien we wszystkich kościołach być odczytany Komunikat Episkopatu Polski. Komitety wojewódzkie powinny dopilnować (bez bezpośredniego ingerowania partii i UB), aby księży otrzymali go na czas od swoich biskupów. Dalej pisał, że należy przygotować politycznie zetempowski aktyw studencki, by prowadził w swoim środowisku pracę agitatorską. – AP Olsztyn, sygn. 1141/3253, k. 206.

o arcybiskupie Romualdzie Jałbrzykowskim jest taki fragment: „Ksiądz Arcybiskup [R. Jałbrzykowski] po zapoznaniu się z treścią oświadczenia Episkopatu i choć to oświadczenie było nie według jego myśli i nie we wszystkim się z nim zgadzał, to jednak, nie chcąc wyłamywać się z solidarności z komisją Episkopatu, oświadczenie to polecił rozesłać do księży proboszczów. Następnego dnia po rozesłaniu wymienionego oświadczenia przybył do Białegostoku ks. Wojciech Zink, wikariusz Kapituły z Olsztyna. Od razu po wejściu do Kurii zapytał, czy oświadczenie Episkopatu już zostało rozesłane, a gdy otrzymał odpowiedź twierdzącą, odrzekł: «Szkoda, spóźniłem się». Po czym poszedł do Księdza Arcybiskupa. Po obiedzie ks. infułat odjechał do Olsztyna bardzo niezadowolony z wyniku swej misji, tejże nocy został w Olsztynie aresztowany i osadzony w więzieniu”⁶⁷.

Ks. Zink nie zgodził się na odczytanie z ambon „Deklaracji” i „Wezwania” Episkopatu oraz „Komunikatu” Rady Ministrów i rzeczywiście 2 października władze państwowe zdecydowały błyskawicznie o jego internowaniu. Tego dnia doręczono mu pisemne zaproszenie, by stawił się o godz. 20.00 w gabinecie przewodniczącego Prezydium WRN. Przyszedł tam w towarzystwie ks. Kazimierza Pacewicza – wikariusza parafii św. Jakuba w Olsztynie i ks. Stefana Brzykcego – prokuratora (ekonomy) Seminarium Duchownego. Z gabinetu przewodniczącego odbył rozmowę telefoniczną z biskupem Zygmuntem Choromańskim, sekretarzem Konferencji Episkopatu. Oznajmił wówczas, że „jest już za późno na rozesłanie materiałów, i że doskonale zdaje sobie sprawę ze skutków, jakie mogą nastąpić, lecz swego zdania nie zmieni”. Gdy wrócił do domu (ok. godz. 22.00), funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa obścapił budynek, a ponieważ nie chciał ich wpuścić, wybili okno i weszli do mieszkania, gdzie przez prawie trzy godziny przeprowadzali rewizję. Po niej ks. Zink zapalił papierosa i oznajmił, że „jest gotów”. Następnie wywieziono go w nieznanym kierunku⁶⁸.

Po tym fakcie – jeszcze w godzinach nocnych 2 października – przeprowadzono rozmowę z ks. Franciszkiem Bryxem, notariuszem Kurii, który wyraził zgodę na podpisanie „Wezwania” Episkopatu i poprosił o pomoc w rozesłaniu materiałów do dziekanów. W ten sposób wszyscy księża mieli je już 3 października (sobota).

Ze sprawozdania omawiającego zachowanie się duchowieństwa w sprawie odczytania tych dokumentów z ambon wynika, że nie wszyscy dostosowali się do zaleceń władz. Pewna grupa w ogóle nie podporządkowała się, inni pod groźbami przeczytali je dopiero w następną niedzielę, ale byli też tacy, którzy w pełni akceptowali postępowanie władz.

Zaraz po aresztowaniu ks. Wojciecha Zinka kapituła katedralna wybrała nowego wikariusza kapitułnego – ks. Jana Hanowskiego (80 lat). Faktu tego nie zaakceptował jednak przewodniczący Konferencji Episkopatu – biskup Michał Klepacz

⁶⁷ S. Czyżewski, *Wspomnienia o Księdzu Doktorze Romualdzie Jałbrzykowskim Arcybiskupie Metropolicie Wileńskim spisane w 1959 roku*, Wrocław 2015, s. 112. Por. W. Ziemia, *Kronika 2016 r.* (zapis z 27 II 2016 r.) w zbiorach AAN AW w Olsztynie.

⁶⁸ APO, sygn. 1141/3253, k. 264. Ks. Wojciech Zink przebywał w więzieniu mokotowskim w Warszawie jednocześnie z biskupami Antonim Baraniakiem i Czesławem Kaczmarkiem. Po zwolnieniu – bez prawa powrotu do diecezji – zamieszkał w Pawłowie k. Lublina, potem przez jakiś czas był w sanatorium pocztowców w Zakopanem i k. Warszawy. Powrócił jako delegat bpa Tomasza Wilczyńskiego na początku grudnia 1956 r.

oznajmiając, że wybór jest nieważny z powodu udziału w posiedzeniu ks. Stefana Zajkowskiego, który był tylko kanonikiem honorowym⁶⁹. Faktycznie chodziło tylko o znalezienie pretekstu, by zmienić decyzję. W międzyczasie przewodniczący Konferencji Episkopatu uzgodnił z władzami państwowymi kandydaturę ks. prof. Stefana Biskupskiego.

W Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej znajduje się protokół z posiedzenia Warmińskiej Kapituły Katedralnej z 11 października 1953 r. Zwołał je tymczasowy przewodniczący – ks. kan. Józef Łapot, a uczestniczyli ks. kan. Augustyn Szarnowski i ks. kan. Leon Kamiński. Na posiedzenie nie zostali wezwani: ks. kan. dr Stanisław Chrzanowski (w latach 1953–1956 przebywał w Mariówce) i ks. kan. Aleksander Iwanicki⁷⁰, ponieważ – jak twierdził przewodniczący – obydwaj byli poza diecezją i nie znano ich miejsc pobytu. Ks. Łapot powiadomił zebranych, że dotychczasowy wikariusz kapitulny, ks. inf. Wojciech Zink nie jest „w stanie możliwości wykonywania swej władzy od dnia 3 października” i dlatego kapituła powinna przystąpić do nowego wyboru. Właśnie 11 października – w myśl przepisów prawa kanonicznego – był ostatnim dniem, w którym takiego wyboru można było dokonać. Wszystkie trzy głosy padły teraz na osobę ks. prof. Stefana Biskupskiego, kapłana diecezji wrocławskiej⁷¹.

Ks. Wojciech Zink spędził w więzieniu 16 miesięcy. Po wyjściu z niego nie mógł jednak – na skutek zakazu – wrócić do diecezji. Zgodę na to otrzymał dopiero w czasie przemian Polskiego Października. 6 grudnia 1956 r. – już za biskupa Tomasza Wilczyńskiego – został wikariuszem generalnym. Wówczas – co znamienne – wicedyrektor Urzędu do Spraw Wyznań Jan Lech napisał do Wydziału do Spraw Wyznań w Olsztynie, że „sprawa powołania ks. Zinka na wikariusza generalnego to sprawa wewnętrzna Kurii i nie wymaga uzgodnień”⁷².

W lipcu 1958 r. ks. Wojciech Zink został wybrany na prepozyta Kapituły Katedralnej we Fromborku (wcześniej od reaktywowania w 1951 r. był jej dziekanem), w maju 1960 r. został odznaczony godnością protonotariusza apostolskiego. Tym samym do śmierci w 1969 r. pozostał najbliższym współpracownikiem najpierw wspomnianego biskupa Tomasza Wilczyńskiego, a po jego śmierci w 1965 r. – biskupa Józefa Drzazgi. W ich imieniu bardzo często udawał się do władz wojewódzkich, także wyznaniowych, by bronić Kościoła warmińskiego i załatwiać sprawy szczególnie trudne, m.in. oskarżeń księży, placówek duszpasterskich, katechizacji, seminarium duchownego. Tych spotkań odbył na pewno kilkanaście, jeśli nie kilkadziesiąt. Z wielu z nich zachowały się protokoły, ale w tym opracowaniu zrezygnujemy z ich analizy.

Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX w. ks. Zink występował w obronie ludności autochtonicznej, zorganizował także samopomoc kapłańską. Przyjaźnił się – co zapewne też jest interesujące – z ks. Aleksandrem Iwanickim, pochodzącym z diecezji łuckiej. Gdy ks. Iwanicki w grudniu 1956 r. został proboszczem parafii

⁶⁹ J. Wojtkowski, *Diecezja warmińska w latach 1945–1972*, KMW, 1996, nr 1, s. 83.

⁷⁰ Po wydaleniu z diecezji ks. Stanisława Kobyleckiego został mianowany kanclerzem 23 VII 1952 r. Wydalony z diecezji 14 III 1953 r.

⁷¹ Protokół wyborczy wikariusza kapitulnego, *WWD*, 1953–1954, nr 1, s. 1–2.

⁷² AAN, UdSW, sygn. 47/228 (17 XI 1956).

św. Wojciecha w Elblągu, ks. Zink pomagał mu w inwestycjach parafialnych, a w soboty i niedziele jeździł tam z pomocą duszpasterską. Ale też spotykał się ze swoimi współpracownikami z okresu rządów w diecezji: ks. Stanisławem Chrzanoskim i ks. Mieczysławem Karpińskim czy autochtonem ks. Janem Hanowskim.

Jedną z ostatnich posług ks. Wojciecha Zinka, był jego udział w święceniach biskupich ks. Juliana Wojtkowskiego 22 sierpnia 1969 r. W drodze powrotnej poczuł się niedobrze i od razu trafił do szpitala w Olsztynie. Tam zapadł w śpiączkę i dwa tygodnie później, 9 września 1969 r., zmarł.

Ks. Wojciech Zink zasłużył w pełni na określenie „kapłan niezłomny”. Pozostał wierny diecezji warmińskiej i Kościołowi lokalnemu także w czasach niezwykle trudnych, jakim był okres stalinowski. W czasie pogrzebu biskup Józef Drzazga powiedział o nim: „W sposób szczególny był on przyjacielem ludu warmińskiego. Z tego ludu wyrósł. Nad tym ludem pracował jako kapłan. Temu ludowi służył do ostatniego tchnienia swego życia. Troszczył się o jego potrzeby. Zabiegał o posyłanie na parafie warmińskie kapłanów, którzy by ten lud rozumieli i kochali”. Ale trzeba jeszcze dodać, że nie zawiódł także prymasa Polski w momencie dla niego najtrudniejszym, gdy inni biskupi ulegli presji władz państwowo-partyjnych. Nic zatem dziwnego, że między nimi istniała szczególna więź szacunku i zrozumienia. Także dla Kościoła lokalnego pozostał przykładem kapłana, który nigdy nie uległ naciskom i szantażom lokalnym urzędnikom administracji państwowej.

RZĄDCA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ KS. WOJCIECH ZINK A WŁADZE PARTYJNO-PAŃSTWOWE (1951–1953). ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

W ostatnich latach wzrosło zainteresowanie ks. Wojciechem Zinkiem, który w latach 1951–1953 sprawował rządy w diecezji warmińskiej. Dużo uwagi poświęca się jego postawie wobec ówczesnych władz polskich i sprzeciwowi wobec aresztowania prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wielokrotnie występował w obronie duchownych i wiernych, których spotykały represje ze strony funkcjonariuszy państwowych i partyjnych. Protestował przeciwko aresztowaniu kapłanów. Zdecydowanie sprzeciwiał się próbom ograniczenia duszpasterstwa parafialnego i ograniczaniu likwidacji instytucji kościelnych, zwłaszcza niższego seminarium duchownego we Fromborku. Bronił księży autochtonów, ale też starał się zapobiegać konfliktom z powodu prób przywrócenia języka niemieckiego w nabożeństwach. Nie akceptował działalności tzw. księży patriotów. Z powodu niezłomnej postawy wielokrotnie był wzywany na rozmowy z przewodniczącym Wojewódzkiej Rady Narodowej i kierownikiem Wydziału do Spraw Wyznań w Olsztynie. Gdy doszło do aresztowania prymasa Polski nie wyraził zgody na odczytanie w parafiach wydanych wówczas komunikatu Rady Ministrów i „wezwania” Episkopatu Polski. Z tego powodu został wieczorem 2 października 1953 r. aresztowany i osadzony w więzieniu w Warszawie, w którym spędził 16 miesięcy. Do diecezji mógł jednak powrócić dopiero po przemianach Polskiego Października w 1956 r. Kolejne lata życia poświęcił na pracę w Kurii Biskupiej. Był najbliższym

współpracownikiem biskupa Tomasza Wilczyńskiego, a po jego śmierci w 1965 r. – biskupa Józefa Drzazgi. W ich imieniu bardzo często udawał się do władz wojewódzkich, także wyznaniowych, by bronić Kościoła warmińskiego i załatwiać sprawy szczególnie trudne, m.in. oskarżeń księży, placówek duszpasterskich, katechizacji, seminarium duchownego. Jeszcze w latach sześćdziesiątych występował w obronie ludności autochtonicznej i zorganizował samopomoc kapłańską. Tym samym w pełni zasłużył na określenie „kapłan niezłomny”. Za swoją heroiczną postawę został też upamiętniony tablicą odsłoniętą 18 czerwca 2018 r. w Ogrodzie Sprawiedliwych w Warszawie.

**THE RULER OF THE WARMIA DIOCESE, PRIEST WOJCIECH ZINK
AND THE PARTY AND STATE AUTHORITIES (1951–1953).
OUTLINE OF THE PROBLEM**

SUMMARY

In recent years, interest in priest Wojciech Zink, who in 1951–1953 governed in the diocese of Warmia, has increased. Much attention is devoted to his attitude towards the then Polish authorities and opposition to the arrest of the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński. He repeatedly defended the clergy and the faithful, who were met with repression by state and party officials. He protested against the arrest of priests. He strongly opposed attempts to reduce parish priesthood and to limit the liquidation of church institutions, especially the lower seminary in Frombork. He defended indigenous priests, but he also tried to prevent conflicts because of attempts to restore the German language in services. He did not accept the so-called priests the patriots. Because of his steadfast attitude he was repeatedly called upon to talk to the chairman of the Provincial National Council and the head of the Department for Religious Affairs in Olsztyn. When the Primate of Poland was arrested, he did not agree to read the message of the Council of Ministers and the “summons” of the Polish Episcopate in parishes. For this reason he was arrested in the evening on October 2, 1953 and imprisoned in Warsaw, where he spent 16 months. However, he could return to the diocese only after the transformation of the Polish October in 1956. He spent the next years of his life working in the Bishop’s Curia. He was the closest associate of bishop Tomasz Wilczyński, and after his death in 1965 – of bishop Józef Drzazga. On their behalf, he often went to provincial authorities, including denominational authorities, to defend the Warmian Church and settle particularly difficult matters, including accusations of priests, pastoral institutions, catechesis and seminary. Back in the 1960s, he defended indigenous people and organized priestly self-help. Thus he fully deserves the term “steadfast priest.” For his heroic attitude he was also commemorated with a plaque unveiled on June 18, 2018 in the Garden of the Righteous in Warsaw.

GENERALVIKAR DER DIÖZESE ERMLAND ADALBERT ZINK UND BEHÖRDEN DES PARTEISTAATES (1951-1953). ABRISS DER PROBLEMATIK

ZUSAMMENFASSUNG

In den letzten Jahren stieg wesentlich das Interesse an der Gestalt von Priester Adalbert Zink, der von 1951 bis 1953 in der Diözese Ermland regierte. Seine Haltung gegenüber den damaligen polnischen Behörden und sein Widerstand gegen die Verhaftung des polnischen Primas Kardinals Stefan Wyszyński sind von großer Bedeutung. Immer wieder verteidigte er die Geistlichen und Gläubigen, die von Staats- und Parteibeamten unterdrückt wurden. Er protestierte gegen die Verhaftung von Priestern. Er widersetzte sich den Versuchen, das Pfarramt einzuschränken und tritt gegen die Bestrebungen auf, kirchliche Einrichtungen abzuschaffen. Insbesondere bemühte er sich um die Erhaltung des Priesterseminars in Frauenburg. Zink verteidigte einheimische Priester, schlichtete auch Konflikte, als man versuchte, die Gottesdienste in deutscher Sprache abzuhalten. Die sogenannten Patriotenpriester akzeptierte er nicht. Aufgrund seiner standhaften Haltung wurde er wiederholt zu Gesprächen mit dem Vorsitzenden des Woiwodschaftsnationalrates und dem Leiter der Abteilung für religiöse Angelegenheiten in Allenstein gerufen. Als der Primas von Polen verhaftet wurde, erlaubte Zink nicht, in den Pfarreien die vom Ministerrat herausgegebene Bekanntmachung und den „Aufruf“ des polnischen Episkopats vorzulesen. Aus diesem Grund wurde er am Abend des 2. Oktober 1953 verhaftet und in Warschau inhaftiert, wo er 16 Monate verbrachte. Erst nach dem politischen Wandel im Jahre 1956, der als polnischer Oktober bezeichnet wird, konnte er in die Diözese zurückkehren. Die folgenden Jahre seines Lebens widmete er der Arbeit in der Bischofskurie. Er war der engste Mitarbeiter des Bischofs Tomasz Wilczyński und nach dessen Tod 1965 des Bischofs Józef Drzazga. In ihrem Namen ging er oft zu Woiwodschaftsbehörden, die für konfessionelle Angelegenheiten verantwortlich waren, um die Ermlandkirche zu verteidigen und sich mit besonders schwierigen Problemen auseinanderzusetzen. Dazu gehörten Vorwürfe gegen Priester, Verteidigung pastoraler Einrichtungen, Religionsunterricht, Fortbestehen des Priesterseminars. Noch in den 1960er Jahren verteidigte er die einheimische Bevölkerung und organisierte die priesterliche Selbsthilfe. Daher hat er sich die Bezeichnung „standhafter Priester“ voll verdient. Zum Gedenken an ihn wurde am 18. Juni 2018 im Warschauer Garten der Gerechten eine Gedenktafel für seine heldenhafte Haltung enthüllt.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła rękopiśmienne

Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, sygn. C IV 1; D V 2/3a; Ziemia Wojciech, Kronika 2016 r.

Archiwum Akt Nowych, Urząd do Spraw Wyznań, sygn. 18/1848, 37/225, 37/228, 47/228, 125/300.

Archiwum Państwowe w Olsztynie, sygn. 444/7, 444/72, 1141/3253.

Instytut Pamięci Narodowej. Oddział w Białymstoku, sygn. Bi, 087/229/2/d.

II. Źródła drukowane

Protokół wyborczy wikariusza kapitulnego, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, 1953–1954, nr 1, s. 1–2.

- Przemówienie Ks. Biskupa Ordynariusza dr. Józefa Drzazgi, wygłoszone 12 września 1969 roku w kościele w Gietrzwałdzie, w czasie nabożeństwa pogrzebowego za duszę śp. ks. infułata Wojciecha Zinka, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, 1970, nr 2, s. 54–56.
- Raina P., *Kościół w Polsce. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1: *Lata 1945–1959*, Poznań 1994.
- Wyszyński S., *Pro memoria*, t. 1: 1948–1952, Warszawa 2017.
- Wyszyński S., *Pro memoria*, t. 2: 1953, Warszawa 2017.
- Wyszyński S., *Pro memoria*, t. 3: 1953–1956, Warszawa 2018.

III. Opracowania

- Bankowicz B., *Ruch księży patriotów 1949–1955, czyli „koń trojański” w polskim Kościele katolickim*, w: *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, red. A. Dudek, B. Bankowicz, Kraków 1996, s. 5–24.
- Bober S., *Generalvikar Adalbert (Wojciech) Zink und Dr. Ignacy Tokarczuk*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 2012, Bd. 56, s. 68–77.
- Brewczyński S., *Ks. Adalbert (Wojciech) Zink. Rządca diecezji warmińskiej w latach 1951–1953*, Olsztyn 2006.
- Chłosta J., *Księża trudnych czasów. Biografie 30 warmińskich duchownych*, Olsztyn 1997.
- Czyżewski S., *Wspomnienia o Księdzu Doktorze Romualdzie Jalbrzykowskim Arcybiskupie Metropolicie Wileńskim spisane w 1959 roku*, Wrocław 2015.
- Dudek A., *Sutanny w służbie Peerelu*, „Karta”, 1998, nr 25, s. 110–128.
- Fijałkowska B., *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1: 1944–1955, Olsztyn 1999.
- Fox U., *Adalbert/Wojciech Zink (1902–1969) vor 100 Jahren geboren*, „Ermlandbriefe”, 2002, nr 3, s. VII–VIII.
- Hoppe P., *Dompropst Albert Zink*, „Ermlandbriefe”, 1969, nr 90, s. 11.
- Jasiński G., *Akcja represyjna wobec ludności niemieckiej w województwie olsztyńskim przed wyborami do Sejmu w 1952 roku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2012, nr 1, s. 33–77.
- Józefczyk M., *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwóch totalitaryzmów*, Elbląg 1998.
- Kopiczko A., *Die Verwalter der Diözese Ermland Teodor Bensch und Adalbert Zink (1945–1953)*, w: *Katholische Kirche unter Nationalsozialistischer und Kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989*, red. H.J. Karp i J. Köhler, Köln 2001, s. 247–257.
- Kopiczko A., *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003.
- Kopiczko A., *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996.
- Kopiczko A., *Ks. prof. Stefan Biskupski – objęcie urzędu wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej i charakterystyka jego pracy na tym stanowisku*, „Studia Warmińskie”, 1995, t. 32, s. 379–388.
- Kopiczko A., *Przyjaciel ludu warmińskiego. Wspomnienie o ks. Wojciechu Zinku*, „Posłaniec Warmiński”, 24 X – 6 XI 1999.

- Kopiczko A., *Stosunek ks. Teodora Benscha i Adalberta Zinka do innych narodowości i władzy komunistycznej*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne”, 1997, nr 32, s. 87–93.
- Kopiczko A., *Stosunek ks. Teodora Benscha i Adalberta Zinka do ludności miejscowej*, „Borussia”, 1998/1999, nr 17, s. 138–145.
- Kopiczko A., *Usunięcie księdza Teodora Benscha w 1951 roku*, „Poślaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1996”, Olsztyn 1996, s. 119–122.
- Kopiczko A., *Uwarunkowania polityczne posługi pasterskiej w diecezji warmińskiej bpa Tomasza Wilczyńskiego*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne”, 2006, nr 81, s. 101–109.
- Kopiczko A., *Uwarunkowania społeczne i polityczne duszpasterstwa księży autochtonów w diecezji warmińskiej w latach 1945–1955*, w: *Społeczeństwo-Państwo-Kościół (1945–2000)*. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej Szczecin, 15–16 VI 2000 r., red. Arkadiusz Kawecki, Krzysztof Kowalczyk i Artur Kubaj, Szczecin 2000, s. 67–73.
- Kopiczko A., *Zink Wojciech (Adalbert)*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, red. Jerzy Myszor, Warszawa 2002, s. 327–328.
- Kopiczko A., *Zink Wojciech*, „Encyklopedia katolicka”, t. 20, Lublin 2014, kol. 1412.
- Lober J., *Zum Prozeß um deutschsprachige Gottesdienste in Bertung 1950–1952. Bericht eines Verurteilten mit einem Dokumentenanhang*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 2002, t. 50, s. 199–236.
- Piotrowski M., *Iwanicki Aleksander*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 1, red. Jerzy Myszor, Warszawa 2002, s. 86–87.
- Piszcz-Czapla M., *Urząd do spraw Wyznań*, w: „Encyklopedia katolicka”, t. 19, Lublin 2013, kol. 1415–1416.
- Roslan J., *Ks. Wojciech Zink*, „Gazeta Wyborcza”, 14 IX 2001, s. 15.
- Rusecki I.M., *Niedrowski Waclaw*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 2, red. Jerzy Myszor, Warszawa 2003, s. 200–201.
- Sakson A., *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997*, Poznań 1998.
- Szorc A., Kopiczko A., *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, Olsztyn 1995.
- Śp. Ks. infułat *Wojciech Zink*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, 1970, nr 2, s. 53–54.
- Wojtkowski Julian, *Diecezja warmińska w latach 1945–1972*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1996, nr 1, s. 81–100.
- Wojtkowski J., *Zink Albert (Wojciech)*, *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 293–294.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.
- Żaryn J., *Stolica Apostolska wobec Polski i Polaków w latach 1944–1956 w świetle materiałów ambasady RP przy Watykanie*, Warszawa 1998.
- Żurek J., *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949–1956*, Warszawa–Katowice 2009.

IV. Strony internetowe

- <http://archwarmia.pl/aktualnosci/w-olsztynie-stanal-pomnik-ks-wojciecha-zinka/> (dostęp 15.05.2019).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Juliusz_Malewski (dostęp: 16.05.2019).

**PROPAGANDOWY OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA
POWOJENNEGO ELBLĄGA
W POWIEŚCI JANINY DZIARNOWSKIEJ
PT. *MIASTO NOWYCH LUDZI***

Słowa kluczowe: Miasto nowych ludzi, powieść, realizm socjalistyczny, Elbląg, Dziarnowska, przebudowa społeczeństwa, 1945, tzw. Ziemie Odzyskane, propaganda

Keywords: A city of new people, a novel, socialist realism, Elbląg, Dziarnowska, formation of society, 1945, a.k.a. Recovered lands, propaganda

Schlüsselwörter: Stadt der neuen Leute, Roman, sozialistischer Realismus, Elbing, Dziarnowska, Umbau der Gesellschaft, 1945, sog. wiedergewonnene Gebiete, Propaganda

Polska i jej społeczeństwo z pierwszych lat po zakończeniu II wojny światowej, w tym także przemiany dokonujące się na tzw. Ziemiach Odzyskanych, nadal nie zostały wyczerpująco zbadane i opisane przez historyków. Podstawowym problemem takiego stanu rzeczy była i wciąż pozostaje faktograficzna, a także interpretacyjna złożoność procesów powojennego formowania kraju w zmieniających się warunkach geopolitycznych. Z ówczesnego starcia sił politycznych, ze wsparciem Związku Sowieckiego jako regionalnego mocarstwa, zwycięsko wyszła lewica komunistyczna, skutecznie rugując swych przeciwników z życia publicznego. Odtąd zarówno dokumentacja administracji państwowej i lokalnej, publiczne mass-media, jak i głośne wyrażanie opinii przez obywateli oraz emanacje ich pamięci obarczone zostały na kilka dekad koniecznością milczenia. Ich ujawnianie i krytyczna ocena zdarzeń narażone były na szykany, jeśli nie były zgodne z oficjalnie prezentowaną narracją władz, obowiązującą do początku lat 90. XX w.

W niniejszym artykule autor przeprowadził analizę indoktrynacyjnego aspektu treści socrealistycznej powieści, opisującej okres tużpowojenny, konfrontując zawarty w niej, ideologicznie wypaczony obraz literacki, z jawnymi dziś dokumentami oraz nieskrępowanymi wspomnieniami uczestników zdarzeń. Wykazał celowość

* Dr Tomasz Gliniecki, doktor nauk humanistycznych – historyk, pedagog, dziennikarz. Wcześniej redaktor naczelny *Gazety Olsztyńskiej/Dziennika Elbląskiego* i 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.

działań propagandowych ówczesnych władz – używanie treści książki jako nośnika postulowanych postaw i przekonań społecznych wobec grona prenumeratorów popularnego czasopisma przy jednoczesnym masowym upowszechnianiu politycznie zaangażowanej literatury. Jako wsparcie interdyscyplinarne wobec rozważań historycznych wykorzystane zostały prace z dziedziny propagandy, komunikowania politycznego i teorii wpływu, adekwatne stanem postrzegania zjawisk zarówno dla okresu socjalizmu w Polsce, jak i rozbudowanej współczesności medialnej¹. W badaniach treści książki zastosowano właściwe dla medioznawstwa metody analizy zawartości przekazu z frekwencyjnym odnotowywaniem pojawiania się słów-kluczy dla selekcji materiału, jak i zmianami narratologicznymi dla oceny treści, w szczególności zapisami wątków stanowiących o indoktrynacyjnie nacechowanym prezentowaniu postaci, zdarzeń i postaw poprzez nakładanie klisz propagandowych, mających podlegać naśladowaniu w realnym świecie².

JANINA DZIARNOWSKA I LITERATURA SOCREALIZMU

W początkach lat 50. XX w. na łamy powieści zatytułowanej *Miasto nowych ludzi*, będącej przykładem tzw. prozy realizmu socjalistycznego, trafił obraz Elbląga jako tytułowego miasta zasiedlanego po wojnie przez Polaków³. Próżno jednak szukać było na stronach książki nazwy tego miasta, bo było ono celowo ukazane jako bezimienny organizm, jeden wielu położonych na ziemiach przejętych po wojnie od Niemiec. Treść powieści została osadzona w realiach kilka lat wcześniejszych, ukazując postawy bohaterów w pierwszych miesiącach po zakończeniu II wojny światowej. Zmieniająca się rzeczywistość oddana została w książce w sposób bliski reportażowi, acz silnie nacechowany propagandą i mitologizujący opisane zdarzenia, co wówczas powszechnie praktykowane było w literaturze traktowanej jako jedno z narzędzi wpływu społecznego. W powieści przecież nie trzeba było literalnie trzymać się faktów, ale dowolnie wybierając część z nich i obudowując fikcją, można było stworzyć obraz postulowany przez władze i perswazyjnie przekonujący czytelnika do własnych racji⁴.

¹ Podstawowymi opracowaniami w tym zakresie są: B. Dobek-Ostrowska, J. Fras, B. Ociepka, *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław 1999; B. Dobek-Ostrowska, R. Wiszniowski, *Teoria komunikowania publicznego i politycznego. Wprowadzenie*, Wrocław 2002; T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Kraków 2002; J. Kossecki, *Tajniki sterowania ludźmi*, Warszawa 1984; M. Kunczik, A. Zipfel, *Wprowadzenie do nauki o dziennikarstwie i komunikowaniu*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2000; M. Mrozowski, *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*, Warszawa 1991; M. Szulczewski, *Propaganda polityczna. Zarys problematyki teoretycznej*, Warszawa 1972; D. Winn, *Manipulowanie umysłem. Pranie mózgu, warunkowanie, indoktrynacja*, tłum. A. Sosenko, Warszawa 2003; L. Wojtasik, *Zarys psychologii propagandy*, Warszawa 1973.

² Por. *Metody badań medioznawczych i ich zastosowanie*, red. A. Szymańska, M. Lisowska-Magdziarz, A. Hess, Kraków 2018.

³ J. Dziarnowska, *Miasto nowych ludzi*, wyd. I, Warszawa 1953.

⁴ Por. W. Tomasik, *Polska powieść tendencyjna 1949–1955. Problemy perswazji literackiej*, Wrocław 1988.

Autorką analizowanej powieści była Janina Dziarnowska, od lat 30. XX w. zadeklarowana komunistka, urodzona i wychowana w Rosji. Od 1918 r. mieszkała ona w Warszawie, tam ukończyła studia i udzielała się w szkolnictwie oraz działalności społecznej, także pod okupacją niemiecką. Po wojnie współuczestniczyła w procesie przejmowania władzy przez polską lewicę komunistyczną. W czasach upowszechnienia tzw. literatury socrealizmu, w pierwszej połowie lat 50. XX w. Dziarnowska kilkakrotnie wyróżniła się jako autorka głównego nurtu znaczonej politycznie prozy z czasów stalinizmu. Publikację rozpoczęła od częściowo autobiograficznej *Powieści o Annie* z 1950 r. Następną jej książką była *Jesteśmy z Nowej Huty* z roku kolejnego. Po następnych dwóch latach pisarka opublikowała powieść o nienazwanym Elblągu jako przykładzie tworzenia nowego ładu na ziemiach poniemieckich⁵.

Dziarnowska pisała głównie o ludziach uwikłanych w dylematy ideologiczne, moralne i społeczne, pokazując jednych jako wzory do naśladowania, innych zaś uznając za zagrożenie dla demokratycznego ładu. W książkach pisała także, że wielu chcących znaleźć spokojny kątek na nowych terenach nie wytrzymało tutejszych trudów zagospodarowywania i szukało miejsca gdzie indziej. Zostawali tylko najodważniejsi, najbardziej zdeterminowani, często nie mający już dokąd wracać lub podążający w ślad za przybyłą tu wcześniej rodziną. Najważniejsi jednak byli jej zdaniem ci, którzy wykazali się przywiązaniem do lewicowych ideałów i bezgranicznym zaufaniem do poleceń partii komunistycznej, walczącej o zdominowanie władzy w powojennym kraju⁶.

Zdarzenia, które znalazły się na kartach *Miasta nowych ludzi*, były przez autorkę starannie wyselekcjonowane, bo nawet koncesjonowanym przez władze literatom nie o wszystkim wolno było wówczas pisać krytycznie i swobodnie publikować. Nad poprawnością ideologiczną wypowiedzi publicznej czuwały urzędy cenzorskie. Książka jako powszechny nośnik emocji i źródło kreowania postaw była zarazem elementem centralnie sterowanej budowy nowego państwa, w tym przypadku określonego w tezach Planu Sześcioletniego, realizowanego w l. 1950–1955. Wykorzystano ją do szeroko podjętej walki z analfabetyzmem, zarazem jednak i do nachalnej indoktrynacji społeczeństwa. W ten sposób komunistyczne władze, również poprzez wydawaną w dużych nakładach literaturę, wspomagały partyjnych towarzyszy zagospodarowujących kraj, głównie jego nowe regiony, według ideologicznych wizji i bez dania racji innym siłom społecznym powojennej Polski⁷.

Pierwsze wydanie powieści *Miasto nowych ludzi* ukazało się w 1953 r. nakładem Spółdzielni Wydawniczej „Czytelnik”. Wydawnictwo to założone zostało w 1944 r. w Lublinie na potrzeby Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego i w powojennej Polsce było sztandarowym edytorem publikacji nowej władzy. Na łamach partyjnej gazety codziennej, „Trybuny Ludu”, ukazała się niebawem pochwalna, choć nie entuzjastyczna recenzja *Miasta nowych ludzi*. Oceniający podkreślał, że

⁵ Szerzej w: J. Smulski, *Socrealistyczna proza kobiet: casus Janiny Dziarnowskiej* [w:] *Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma dwudziestoleciami*, red. I. Iwasiów, A. Galant, Kraków 2011, s. 283–296.

⁶ Por. M. Piekara, *Bohater powieści socrealistycznej*, Katowice 2001.

⁷ Więcej o zjawisku tendencyjności w polskiej powieści socrealistycznej i jej osadzeniu w ideologii: A. Fiedotow, *Ale światy są tendencyjne*, „Studia Litteraria et Historica” 2/2013, s. 376–393.

książka jest ważną pozycją traktującą o mało dotychczas opisywanym zjawisku zasiedlania i zagospodarowywania tzw. Ziem Odzyskanych, przyznając pisarce chwałę wypełniania tej luki. Wprowadzał zarazem do lektury książki, zapowiadając:

Fabulą powieści, jej głównym wątkiem, są dzieje odbudowy jednego z miast wyzwolonych przez bohaterską Armię Czerwoną. Zamykając akcję w najtrudniejszym okresie odbudowy, autorka w sposób żywy i sugestywny opowiada o zmaganiach tych, którzy pokonując ogrom piętrzących się trudności, dźwignęli z ruin i zgliszcz miasto, gdzie „jeden król polski sadził lipy na ulicy Grunwaldzkiej”⁸.

Recenzujący dla „Trybuny Ludu” zauważał ówczesny wydzźwięk polityczny prozy Dziarnowskiej. Pochwalał zwłaszcza sprawne użycie literatury do bieżącej walki społecznej. Odrobina dzięgiu było zwrócenie uwagi, że w książce eksploatowano nadmierną liczbę wątków, co powodowało jej zagmatwanie i zmniejszenie walorów artystycznych. Zauważony mankament nie przeszkadzał jednak w skutecznym promowaniu zawartych w książce postaw działaczy partyjnych, nadających ton odbudowie kraju, a nowym terenom oraz ich miastom w szczególności.

Już w 1954 r. powieść uzyskała drugie wydanie. Tym razem dwutomowe, przygotowane w ramach popularnej „Biblioteczki Przyjaciółki”. Tygodnik „Przyjaciółka” od 1948 r. także wydawany był przez SW „Czytelnik”, a rozpowszechnienie przez system prenumeratorów prasy pozwoliło książce Dziarnowskiej pięciokrotnie przewyższyć dziesięcioletni nakład pierwszego wydania⁹. Dzięki temu udało się jeszcze bardziej rozpropagować pożądane przez władze postawy, które można było wówczas jak propagandowe klisze przyłożyć do ludzi z wielu miast północnej i zachodniej Polski, oczekując od nich zmagania się z przeciwnościami przy powojennym zagospodarowaniu kraju. Powszechnemu, ale niemającemu publicznego ujęcia rozczarowaniu nowymi miejscami, oficjalnie przeciwstawiono rodzący się wówczas mit „pionierów odbudowy” tzw. Ziem Odzyskanych, których zaangażowaniu w pierwszych latach zawdzięczano przełamanie powojennego impasu i powolne dźwiganie ich z ruin¹⁰.

Niewiele później skończył się okres stalinowski i w drugiej połowie lat 50. XX w. zelżał reżim narzucony przez Związek Sowiecki sąsiednim krajom Europy Środkowo-Wschodniej, w tym Polsce. Kultura w państwach bloku sowieckiego, związana przez minioną pięcioletkę z realnym socjalizmem, otworzyła się na nowe prądy artystyczne. Pojawiły się one szerokim strumieniem również w literaturze, a dotychczas królująca powieść socrealistyczna została wyparta przez książkę mniej agresywną wobec czytelników i bardziej zawaolowaną w prezentacji pożądanych postaw. Silnie zindoktrynowana literatura odeszła w zapomnienie. *Miasta nowych ludzi* Dziarnow-

⁸ (bd), *Daleko od Warszawy... Janina Dziarnowska: „Miasto nowych ludzi”*. „Czytelnik”, 1953. str. 406, „Trybuna Ludu”, 9 II 1954, s. 6.

⁹ J. Dziarnowska, *Miasto nowych ludzi*, wyd. II, Warszawa 1954.

¹⁰ Wspomnienia „pionierów” Elbląga ukazały się drukiem po raz pierwszy dopiero w czasie przełomu „solidarnościowego”, na początku lat 80. XX w. Zob. *Zielone wspominając lata. Ze wspomnień pionierów Elbląga i Ziemi Elbląskiej*, red. R. Tomczyk, J. Kolendo, Elbląg 1980.

skiej nigdy więcej nie wydano i dziś jest książką mało znaną, rzadko spotykaną nawet na bibliotecznych półkach, a przez to stanowiącą unikalny opis minionych czasów.

ELBLĄG NA TLE TZW. ZIEM ODZYSKANYCH

Po II wojnie światowej Elbląg z okolicami został włączony w granice Polski, ale po ponad półtora wieku od rozbiorów Rzeczypospolitej, kiedy został od niej oderwany, nie był to powrót powszechnie zrozumiały i wyczekiwany. Kraj był przez zakończony właśnie konflikt zupełnie inaczej skonfigurowany, po zmianach geopolitycznych miał nowe granice państwowe, utracił dawne tzw. Kresy Wschodnie na rzecz Związku Sowieckiego i otrzymał swoistą rekompensatę na zniszczonych wojną, doszczętnie ograbionych przez zwycięzców ziemiach na zachodzie i północy. Historycznych związków Elbląga z Polską, obfitych przed stuleciami, a skutecznie wyrugowanych z bieżącej pamięci, początkowo nawet i nie szukano, bo ważniejsze były zwykłe, przyziemne problemy, jak bezpieczeństwo, mieszkanie i praca nowych osadników. Zatem i większych potrzeb w zakresie przypominania kulturowej przeszłości nie zgłaszano, bo nowe społeczeństwo miało się obyć bez historycznych naleciałości, określanych jako poglądy wsteczne. Nowa Polska żyć miała współczesnością i skutecznym budowaniem przyszłości według wzorców przymusowo doń zaimplementowanych z sowieckiego komunizmu. Przedwojenni mieszkańcy Elbląga, których znaczna część na miejscu przetrwała zacięte walki o miasto między Armią Czerwoną a Wehrmachtem, w olbrzymiej większości przyznawali się do dotychczasowej narodowości niemieckiej, a to niebawem poskutkowało ich masową deportacją na zachód, w nowe granice Niemiec. Nie było to zjawisko odosobnione, ponieważ we wszystkich państwach Europy Środkowo-Wschodniej, objętych powojennym nadzorem Związku Sowieckiego, odbywała się wówczas przyspieszona przebudowa ustrojowa i społeczna¹¹.

Wymiana mieszkańców i narodowościowe eksperymenty „ludowej” władzy przerwały dotychczasowe więzi kulturowe i społeczne. W zamian nie powstał żaden nowy model lokalności, ponieważ różnorodność ludności napływowej sprzyjała powojennej homogenizacji społeczeństwa polskiego bez nadawania mu wyróżników regionalnych. Tylko nieliczne grupy, jak przymusowo przesiedleni Ukraińcy, czy zwarte skupiska Polaków wysiedlonych z Kresów Wschodnich, biernie przeciwstawiały się próbom ujednoczenia kulturowego i nieoficjalnie podtrzymywały tradycje przywiezione ze swych dawnych regionów. Tworzenie powojennych społeczności bez uwzględnienia zastanych w regionie tradycji dotknęło zarówno mieszkańców miast, jak też osadników z terenów wiejskich. Jednym z niewielu zworników kulturowych, jaki mimo trudności spajał przybyszy z różnych miejsc, była wiara katolicka i tworzenie wspólnot parafialnych¹².

¹¹ Por. S. Plochy, *Jalta. Cena pokoju*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2011; G. Dallas, *Zatruty pokój. 1945 – wojna, która się nie skończyła*, tłum. J. Sikora, Wrocław 2012.

¹² Szerzej w: M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. W tygłu dwóch totalitaryzmów*, Elbląg 1998.

Pilne prace nad adaptacją nowych ziem oznaczały zarazem udowodnienie społeczności międzynarodowej, w tym również przeciwnikom przekazania ich Polsce, że nowi gospodarze potrafią szybko i skutecznie wdrożyć przekazane im tereny do normalnego życia społecznego i gospodarczego. W obliczu poważnych różnic międzysojusznicznych, w obronie stanu posiadania powojennej Polski, również w głosach o przynależność doń Elbląga i okolic jako rekompensaty za cierpienia wojenne wyrządzone przez Niemców oraz ziemie odcięte przez Sowieców tzw. linią Curzona, uczestniczyły także i środowiska emigracyjne, bo trudno było zanegować ówczesną rzeczywistość geopolityczną¹³. W pędzie zmian mających potwierdzić legitymizację polskości tych ziem nie zważano zatem na regionalne różnice, a zarządzona homogenizacja społeczna, biorąca przykład z doświadczeń sowieckich, miała na celu szybkie wytworzenie nowych wspólnot i uniknięcie potencjalnych zatargów między grupami osiedlającej się ludności. Tzw. Ziemie Odzyskane – bo taką nazwę nadano nowym terenom na zachodzie i północy – miały ulec unifikacji, a w pierwszym rzędzie polonizacji, dlatego też jednym z pierwszych zadań administracji, w tym oddzielnego dla tych ziem ministerstwa, było wprowadzenie tam polskich nazw geograficznych¹⁴. Tak też było w Elblągu i na okolicznych terenach, gdzie obok przybyłych z sąsiednich regionów Kujaw i Mazowsza, trafiali wysiedleńcy z Kresów Wschodnich oraz polscy reemigranci z Niemiec i Francji, a także deportowani z Bieszczad Ukraińcy. Znaczna większość dotychczasowych, niemieckich mieszkańców, uciekła stąd w ostatnich miesiącach wojny lub została w kilka powojennych lat bezpardonowo wywieziona za zachodnią granicę nowej Polski, arbitralnie ustanowioną na Odrze, dopełniając obrazu wielkich przemieszczeń mas ludzkich w ówczesnej Europie¹⁵.

Pierwsze lata w powojennym Elblągu były pasmem organizacyjnych wyzwań i ciągłej walki o zagospodarowanie tego, co ocalało po wojennych zniszczeniach. Nie tylko działania militarne dotknęły miasto stratami, ponieważ tuż po walkach przystąpiły do działania oddziały demontażowe Armii Czerwonej, realizujące rozkazy o reparacjach, jakie przysługiwać miały Związkowi Sowieckiemu w postaci wyposażenia i zapasów wszystkich przedsiębiorstw niemieckich pracujących dotąd na rzecz maszyny wojennej III Rzeszy. Wywożenie zasobów przemysłowych realizowano w Elblągu nad wyraz skrupulatnie, doszczętnie ograbiając miasto zanim oddano je nowym gospodarzom. Lecz i Polacy go nie oszczędzili, traktując wraz z zakończeniem wojny jako znakomity teren do szabru i łatwego bogacenia się na pozostawionych przez Niemców dobrach. Zbieranie „łupów” nie ominęło i osób na wysokich stanowiskach w mieście, a część niebawem je opuściła ze zgodami na

¹³ Por. J. Steficki, *Odra i Nissa* [w:] *Ziemie Odzyskane*, Rzym 1947, s. 3–4.

¹⁴ Wytuczne dla samorządów i komisji nadzorujących prace nazewnicze wydało Ministerstwo Ziem Odzyskanych (MZO): *Okólnik nr 128 MZO z 15 listopada 1945 w sprawie ustalenia nazw miejscowości na obszarze Ziem Odzyskanych*, DzU MZO nr 13/1946, poz. 213.

¹⁵ Por. *Niemcy w Polsce 1945–1950. Wybór dokumentów*, t. 4, *Pomorze Gdańskie i Dolny Śląsk*, red. D. Boćkowski, Warszawa 2001; B. Nitschke, *Wysiedlenie czy wypędzenie? Ludność niemiecka w Polsce w latach 1945–1949*, Toruń 2001; W. Stańkowski, *Niemcy na Pomorzu Gdańskim i Kujawach w latach 1944/45–1950: ucieczka, życie codzienne, wysiedlenie*, Bydgoszcz 2000; *Wypędzeni ze Wschodu. Wspomnienia Polaków i Niemców (Vertreibung aus dem Osten. Deutsche und Polen erinnern sich)*, red. H.-J. Bömelburg, R. Stössinger, R. Traba, Olsztyn 2001.

wywóz aktualnie posiadanych dóbr, np. poniemieckich mebli. W czwartą rocznicę zdobycia Elbląga przez Armię Czerwoną, w ramach oficjalnej celebracji „wyzwolenia”, ówczesny jego prezydent, Ryszard Pstrokoński¹⁶ w przemówieniu przypominał, że plagą pierwszych miesięcy powojnia była trudna do powstrzymania, masowa grabież, gdy zabierano i wywożono stąd wszystko, co dało się zdemontować. Zdaniem prezydenta, tak wyglądała rzeczywistość owego okresu pionierskiego, „gdy garstka ludzi dobrej woli zjawiała się na terenie miasta, aby zorganizować w nim ład i porządek”¹⁷.

Gwarantem przejęcia przez komunistów pełni władzy w powojennej Polsce była siła zwycięskiej Armii Czerwonej, która tuż po walkach oplatała zdobyte tereny siecią garnizonów i komendantur wojennych. W Elblągu komendantura powstała w schyłkowym okresie starć o miasto i funkcjonowała w kolejnych miesiącach jako ciało niezależne od polskiej administracji cywilnej i wojskowej, w rzeczywistości mając nad nimi zwierzchność wynikającą z siły¹⁸.

Mimo początkowych przejawów zemsty na wrogu, zwycięscy czerwonoarmiści zdawali się być bardziej przyjaźni miejscowej ludności niemieckiej, niż obejmującym te ziemie Polakom. W raporcie wysokiego rangą urzędnika krajowej administracji cywilnej z czerwca 1945 r. podano, że wśród najważniejszych potrzeb zgłaszanych władzom przez radnych Elbląga było usunięcie sowieckiego wojska, które w dużej liczbie stacjonowało w okolicy:

Odbiera się wrażenie, że istnieją i działają jakieś siły, które pracują nad podważeniem istniejących dobrych stosunków pomiędzy ludnością polską a wojskami radzieckimi. Nieprzychylnie traktowanie Polaków dokonuje się poza władzą i zgodą komendantów wojennych. Prawdopodobnie jest to wynikiem prowokacji niemieckiej¹⁹.

Niezbyt optymistyczną wizytówkę wystawił po latach tymże „wyzwolicielem” pierwszy powojenny dyrektor elbląskiej stoczni, Mieczysław Filipowicz, przyjmujący jej obiekty, jak i wiele innych elbląskich fabryk, nie zniszczonych działaniami militarnymi, lecz doszczętnie ogołoconych z wyposażenia i zapasów po skrupulatnym działaniu sowieckich oddziałów demontażowych. O przełomie kwietnia i maja 1945 r. inżynier Filipowicz pisał:

Słyszając odgłosy strzelaniny, zakłócające nocny odpoczynek, widząc rabunek dokonywany przez ściągających do miasta szabrowników, obserwując coraz to wybuchające pożary, pytali z lękiem: Gdzie ta stocznia, gdzie ocze-

¹⁶ A. Groth, *Burmistrzowie i prezydenci Elbląga w latach 1286–1950*, Elbląg 2013, s. 102–104.

¹⁷ *Referat z 9 lutego 1949 r.*, Archiwum Państwowe w Malborku (APM), Zarząd Miasta Elbląga (ZME), sygn. 172.

¹⁸ Funkcjonowanie komendantury wojennej Armii Czerwonej w Elblągu zostało przedstawione w: M. Golon, *Historia Elbląga, t. V (1945–1975), cz. 1. Historia polityczna i gospodarka Elbląga*, Gdańsk 2006, s. 5–8.

¹⁹ *Sprawozdanie podsekretarza stanu w Ministerstwie Administracji Publicznej Aleksandra Kaczocho-Józefskiego z podróży służbowej po okręgu mazurskim i województwie gdańskim*, czerwiec 1945 r., Archiwum Akt Nowych (AAN), Ministerstwo Administracji Publicznej (MAP), sygn. 2442. s. 63–64.

kiwana praca? W rezultacie większość niedoszłych stoczniovców opuściła po paru dniach Elbląg, szukając spokojniejszego miejsca. Miasto wciąż paliło się. Trwały mordy, gwałt i bezprawie. Większość Polaków po krótkim pobycie w Elblągu przenosiła się do Gdyni lub Gdańska, gdzie życie było bardziej ustabilizowane. Wojna wciąż jeszcze trwała i o jej przebiegu niewiele wiadomości docierało do nas – garstki Polaków w Elblągu. Pożycie nie zdobywaliśmy z porzuconych niemieckich mieszkań, piwnic i różnych zakamarków. Dzień 9 maja 1945 r. minął w Elblągu bez echa. Nie wiedzieliśmy, że to dzień zwycięstwa, że wojna już zakończona. Większa niż poprzednio strzelanina, którą słyszeliśmy, napawała strachem nasze kobiety i dzieci, a była to przecież palba rozradowanych żołnierzy, którzy święcili zwycięstwo²⁰.

Również w centralnych dzielnicach Elbląga, które doświadczyły kilkunastodniowych walk, a po nich zniszczeń spowodowanych ogniem „radości ze zwycięstwa” i nie zawsze kontrolowanej grabieży, witały przybyszów gruzы kamienic i kościołów. W oficjalnych raportach sumowano, że elbląskie przedmieścia doznały zniszczeń wojennych obliczonych na 15–20 proc. przedwojennej zabudowy. Straty w obiektach Starego Miasta i Śródmieścia obliczono natomiast – zapewne zawyżając je dla usprawiedliwienia późniejszych rozbiórek – na 95, nawet do 100 proc. To zarazem oznaczało, że w centralnych rejonach miasta nie przetrwało ostatecznie zbyt wiele gmachów i kamienic. O skali okołowojskich strat może też dać wyobrażenie fakt, że na ocalałych budynkach w mieście w kilkanaście miesięcy położono dachówki o powierzchni 20 ha. Wyjaśniano zarazem, że aż 90 proc. obiektów, które przetrwały walki, miało w różnym stopniu zniszczone dachy. Oceniano też, znów zapewne z dozą przesady, że w Elblągu nie było w 1945 r. ani jednego budynku z nietkniętym oszkleniem okiennym. Znacznie realniej brzmiała informacja, że do zasiedlenia nadawała się zaledwie połowa przedwojennych izb mieszkalnych²¹.

Mimo tak poważnych zniszczeń, w zrujnowanej wojną Warszawie reklamowano Elbląg jako miasto czekające na osiedleńców, z nietkniętą zabudową dzielnic położonych dalej od centrum, pełne zieleni i parków, a co najważniejsze, gwarantujące przyjezdnym pracę. Niestety, wiadomości o przygotowanych dla bezdomnych warszawiaków miejscach pracy nie były prawdziwe, bo rozruch przemysłu potrwać miał kilka powojennych lat, a największe w mieście tereny fabryczne po elbląskim kompleksie stoczniowo-przemysłowym F. Schichau dopiero w 1948 r. zostały jednoznacznie sprofilowane i odgórnie przeznaczone na zakłady mechaniczne, mające rozwijać polską energetykę w zakresie budowy turbin²².

Wielka akcja przesiedleńcza na uzyskanych przez Polskę ziemiach ruszyła z nasileniem tuż po konferencji poczdamskiej, czyli w drugiej połowie 1945 r. W Elblągu miała dwustronny charakter, bo wysiedlano i wywożono za nową granicę Niemców, a ich mieszkania i gospodarstwa rolne zasiedlano Polakami, których z kolei

²⁰ M. Filipowicz, *Ludzie, stocznie i okręty*, Gdańsk 1985, s. 225.

²¹ *Czy i jakie...*, APM, ZME, sygn. 66.

²² Z. Misztal, *Przejęcie, odbudowa i rozwój zakładów przemysłowych Elbląga w latach 1945–1970*, RE, t. VII, 1976, s. 55–69.

przenoszono z Wilna i Lwowa, z Polesia, czy też Wołynia. Jednak w jeszcze czerwcu, zaledwie w miesiąc po upadku III Rzeszy, sytuacja w Elblągu nie przedstawiała się zbyt optymistycznie, o czym świadczyły sprawozdania Państwowego Urzędu Repatriacyjnego:

Zarówno miasto jako też powiat wymaga jak najszybszego zaludnienia ludnością polską. Wg danych zebranych w drodze konferencji, obecność osadnicza miejska obliczona jest na około 50.000 osób, oczywiście etapowo, w miarę aktywizacji życia gospodarczego i odbudowy miasta. Osadnictwo miejskie w segregacji zawodów, zarówno inteligencji, kupiectwa, sfer przemysłowych i rzemieślniczych ma duże widoki. Na razie kompletny brak sfer urzędniczych, lekarzy i innych wolnych zawodów²³.

Liczbę Niemców, pozostałych w Elblągu po zakończeniu działań wojennych obliczano na 25–30 tys. osób, z czego część była uchodźcami z terenów wschodniopruskich. Dlatego niemal od początku notowany był silny odpływ ludności niemieckiej, najpierw niezorganizowany, później w specjalnie przygotowanych przez polskich urzędników transportach. Najczęściej wywożono ich koleją, ale zdarzały się też transporty drogą wodną, barkami. Nasilenie ruchu wysiedleńczego nastąpiło pod koniec 1946 r., a efekt działań był taki, że Zarząd Miejski Elbląga z końcem października 1947 r. krótko kwitował, że w mieście Niemców już nie ma. Od tego czasu oficjalna akcja została zaprzestana, a pozostali jeszcze w mieście nieliczni Niemcy przyjęli obywatelstwo nowego państwa, ulegając – nierzadko pozornej – asymilacji i polonizacji²⁴. Na kilka miesięcy polskim obywatelem został też, opiekujący się pozostającymi w Elblągu niemieckimi katolikami, ksiądz Paulus Herrmann. Zrobił to – jak wspominał – jako najtrudniejszą moralnie decyzję w swoim życiu, acz wkrótce uznał ten postępek za haniebnny i, jak większość parafian, wyjechał ostatecznie do Niemiec²⁵.

Przedwojenny Elbląg był niemal jednolity narodowościowo, więc w 1945 r. zastano tu niezwykle niski odsetek polskiej ludności autochtonicznej. Miasto zaludniało się zupełnie nowymi mieszkańcami, ale ich napływ był powolny i nieadekwatny do możliwości kwaterunkowych. Odwołując się do statystyk raczkującego wówczas magistratu, od połowy lutego do końca czerwca 1945 r. zarejestrowano tu jedynie 2 tys. Polaków, w sporej części rekrutujących się z osób będących podczas wojny na robotach przymusowych w Elblągu i okolicach lub z byłych więźniów niedalekiego niemieckiego obozu koncentracyjnego Stutthof, mającego wcześniej w mieście placówki filialne. Do końca roku liczba Polaków w mieście wzrosła do 7 tys., ale przewinięło się ich tu znacznie więcej, bo spora część przyjechała na krótki czas i wyjeżdżała wystraszona spartańskimi warunkami bytowymi, albo też po sza-

²³ *Pismo do PUR w Gdańsku w sprawie osadnictwa w Elblągu*, 9 VI 1945, Archiwum Państwowe w Gdańsku (APG), Państwowy Urząd Repatriacyjny (PUR), 5, s. 5–6.

²⁴ Szerzej w: A. Welniak, *Problematyka wysiedleń ludności niemieckiej z Elbląga w literaturze przedmiotu. Baza źródłowa i postulaty badawcze RE*, t. XXV, s. 191–207; tegoż, *Losy ludności niemieckiej powiatu elbląskiego w latach 1945–1947 (na podstawie dokumentacji Archiwum Federalnego w Bayreuth)*, „Przegląd Zachodni” 2011, nr 2, s. 270–291.

²⁵ P. Herrmann, *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, tłum. M. Józefczyk, Gdańsk – Elbląg 2009, s. 55.

browaniu ponemieckich mieszkań. Na koniec 1946 r. Elbląg zasiedlało ok. 22 tys. mieszkańców narodowości polskiej, a szczegółowe dane wyjaśniają, że 6 tys. z nich przyjechało z ziem wschodnich, zatem co czwarty nowy elblązanin dotarł tu z miejsc odciętych nowymi granicami. Największa część osiedleńców pochodziła z pobliskich rejonów Mazowsza i Kujaw. Ludności autochtonicznej, z różnych powodów występującej o weryfikację narodowościową, naliczono około 1 tys. osób – większość z nich stanowili Niemcy chcący pozostać w mieście²⁶.

Powolne zaludnianie Elbląga wyjaśniała jego niewielką atrakcyjnością Janina Krzyżagórska w broszurze pt. „Elbląg”, przygotowanej w 1946 r. przez Wydawnictwo Związku Gospodarczego Miast Morskich. W publikacji, wydanej w cyklu „Monografie Miast Morskich”, zauważała:

Zagęszczeniu ludności w bardziej atrakcyjnych chwilowo miastach wybrzeża – Gdyni, Gdańska, Szczecina należy przypisać, że Elbląg, którego chłonność jest jeszcze bardzo duża (86 tys. ludności w 1939 r.) dziś liczy zaledwie 27 tysięcy mieszkańców. Mimo poważnego zniszczenia centrum i starego miasta może Elbląg pomieścić jeszcze dużo rodzin w pustych domach swej pięknej, nowoczesnej dzielnicy. Zaludnienie Elbląga i jego okolicy w obliczu ważkich zadań jakie mu jego położenie geo-gospodarcze przeznaczyło staje się kwestią palącą. Charakter ludności napływowej odegra tu poważną rolę²⁷.

Pochodzenie przybywających tu osadników rzeczywiście wpłynęło na jakość i kierunki rozwoju miasta, jednak to geopolityka odebrała mu niebawem możliwości powrotu do portowej i stoczniowej świetności. Nieodległa Cieśnina Piławska, pozwalająca statkom płynącym z Elbląga wyjść z Zalewu Wiślanego na pełne morze, przez dziesiątki lat stała się wewnętrznym przesmykiem na terenie Związku Sowieckiego, a przez to była niedostępna dla polskiej żeglugi. Port elbląski, poza nazwą, na pół wieku niemal obumarł. Stało się tak, mimo że twórca międzywojennego sukcesu Gdyni, Eugeniusz Kwiatkowski, przez kilka lat, zaczynając od 1945 r. postulował, dziś dopiero realizowaną budowę przekopu żeglugowego przez Mierzęję Wiślaną jako sposób na uniezależnienie drogi wodnej od mocarstwowego sąsiada:

Trzeba poddać dyskusji myśl o przekopaniu kanału na mierzei, zamykającej Zatokę Elbląską w okolicach Kalbergu (Krynicy Morskiej), dającego proste i łatwe wyjście z Elbląga na Bałtyk i aktywizującego cztery porty rybackie w tej zatoce²⁸.

LUZDZIE I MIASTO NA KARTACH KSIĄŻKI

Choć *Miasto nowych ludzi* nie zostało w powieści nazwane wprost, w treści bez trudu rozpoznać można nie tylko zdarzenia, ale i ludzi z Elbląga. Główną postacią naznaczyła pisarka nowego, przysłanego przez partię komunistyczną prezydenta

²⁶ Pismo Starostwa Powiatowego w Elblągu do Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku, 25 X 1946, APM, Starostwo Powiatowe w Elblągu (SPE), 25/71, s. 244.

²⁷ J. Krzyżagórska, *Elbląg*, Gdańsk 1946, s. 9–10.

²⁸ E. Kwiatkowski, *Budujemy nową Polskę nad Bałtykiem*, Warszawa 1945, s. 42.

miasta, który na kartach książki odważnie stanął na czele grupy osadników chcących je odbudować. Bohaterowie książki już w pierwszych chwilach od przyjazdu doświadczyli widoku spustoszonego po walkach centrum. Widząc analogię w porównie sprawiedliwej konsekwencji wojny, porównywali elbląskie ruiny do gruzów zniszczonej stolicy:

Kobieta rozglądała się dokoła, patrzyła z niepokojem na kołyszące się wskutek wiatru resztki szyldów i reklam świetlnych, na zwisające groźnie nad głowami odłamy murów i poszarpane arkusze blachy z dachów.

– Niczym Warszawa – powiedziała przyciszonym głosem i w tonie jej zabrzmiało powątpiewanie, czy warto w poszukiwaniu lepszej doli zamieniać jedne ruiny na inne.

– To tylko tutaj – pospiesznie zaproponował Paweł. – Dzielnice mieszkaniowe są prawie zupełnie nie zniszczone i wiele fabryk jest prawie nie ruszonych...

– Ale ludzi wciąż jeszcze nie widać. Już dzień²⁹.

Według powieściowych zapisów, nowy władarz grodu miał z nim do czynienia zaledwie parę miesięcy wcześniej, kiedy sowieckie czołgi nadjechały doń z „wyzwoleniem” i walczyły na ulicach, a on przypadkiem znalazł się w tej grupie. Jedną ze zniszczonych wówczas sowieckich maszyn stała jeszcze na ulicach Starego Miasta, pozostawiona jako pomnik – świadek szturm. Nie mówiono jednak zbyt wiele o obrońcach. Milczano też o tym, że wcześniej, przez prawie dwa stulecia było to miasto funkcjonujące w organizmie państwowym Prus i Niemiec. Głośno za to zauważono, że podczas wojennych starć przelała się w nim żołnierska krew, za której daninę nowi mieszkańcy powinni oficjalnie dziękować zwycięskiej Armii Czerwonej. Dziarnowska słowami prezydenta Szumskiego tłumaczyła:

Wiele ludzkiej krwi wsiąkło w te gruzy... Krew ludzi, co przyszli z daleka, aby wyzwolić miasto, w którym teraz znajdziemy pracę i pani, i ja, wasza rodzina i wiele innych rodzin... w którym ojciec pani nie będzie miał już powodu obawiać się zostać majstrem ani trzymać się z dala od polityki...³⁰.

Upamiętnianie walk i okazywanie podziękowań wobec „wyzwolicieli” odbywało się wówczas na terenie całej, powojennej Polski, jednak na ziemiach do niej włączonych w 1945 r. miało zdecydowanie silniejszy charakter, nie napotykało bowiem w przymusowo wymieszanym społeczeństwie tzw. Ziemi Odzyskanych zorganizowanego oporu. Dzięki temu miejsca walk na północy i zachodzie stały się punktami symbolicznymi nie tylko dla zwycięzców i ich weteranów, ale także dla nowych mieszkańców, przymusowo obarczonych pamięcią o wojnie. Niezbędnymi atrybutami ceremoniału dziękczynnego stały się zakładane na trasie walk

²⁹ J. Dziarnowska, dz. cyt., s. 32–33.

³⁰ Tamże, s. 33.

cmentarze wojenne i powstające zwykle w ich otoczeniu pomniki ku czci żołnierzy sowieckich³¹.

Ponieważ wykładnia historyczna ledwo co minionej wojny, uzasadniająca poświęcenie krwi czerwonooarmistów dla budowania nowej Polski była wówczas podstawowym elementem indoktrynacyjnym i miała olbrzymie znaczenie dla uzależnienia od Związku Sowieckiego, także w socrealistycznej książce znalazł się fragment, jak główny bohater z żalem wspomina śmierć czerwonooarmisty. Poznać go miał już w dzieciństwie jako kolegę partyjnego swego ojca, a później spotkał nieoczekiwanie podczas walk o Elbląg, gdzie powieściowy Kolka zginął w boju. Wykorzystując zafałszowanie obrazu rzeczywistych wydarzeń i zmitologizowanie niemających tu miejsca wspólnych walk Armii Czerwonej oraz Wojska Polskiego, dokonano personalizacji bohaterstwa sierżanta Baczkariowa jako poległego podczas „wyzwalania” miasta. Był to zabieg wzięty z ideologicznie ukierunkowanego zestawu działań propagandowych, będących pod państwowym nadzorem. Przenikały one z ustalanej arbitralnie i strzeżonej przez cenzurę oficjalnej historii wojny do prac popularyzatorskich, opisujących sowieckich żołnierzy jako herosów stających w obronie zniewolonej przez niemieckich nazistów ludzkości³².

Na kartach powieści, w realizacji zadań zleconych przez kierownictwo z centrali, dzielnie sekundował prezydentowi miasta Maliniak. Był to wezwany mu do pomocy doświadczony działacz, który objął w mieście funkcję sekretarza partii komunistycznej. Jak się niebawem okazało, także i on był wojennym towarzyszem Szumskiego, ale z powodu rany Maliniaka podczas walk o Elbląg, zostali wówczas rozdzieleni. Kiedy na powrót obaj znaleźli się w mieście, skutecznie porozumiewali się i zgodnie pracowali. Wspierała ich równie ideowa, doświadczona socjalistka Trawińska, która z trudami, ale i z powodzeniem rozwijała miejscową spółdzielczość. Podkreślanie wspólnej pracy obu odłamów lewicy jeszcze przed połączeniem w 1948 r. Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Partii Socjalistycznej, było celowym zabiegiem pisarki nawiązującym do aktualnych wydarzeń w kraju:

– Sądzę, że robotnicze organizacje partyjne będą pierwszym ośrodkiem, który wypowie walkę anarchii w naszym mieście.

– Tak? Ja myślałam, że do tego są powołane przede wszystkim władze Polski Ludowej.

– A co to są władze Polski Ludowej? Co to jest władza ludu? Czy tylko urzędy i instytucje? Czy też wszyscy ci, którzy tworząc Polskę pracą własnych rąk, są bezpośrednio zainteresowani, aby panował w niej porządek?³³.

³¹ Por. D. Czarniecka, „*Pomniki wdzięczności*” Armii Czerwonej w Polsce Ludowej i w III Rzeczypospolitej, Warszawa 2015.

³² Por. T. Gliniecki, *Polscy historycy wojskowości wobec sowieckich mitów wyzwoleniczych – na podstawie opisów tzw. Rajdu Diaczunki przez Elbląg z 23 stycznia 1945 r.* [w:] *Wojsko Polskie w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej po II wojnie światowej*, red. H. Łach, Olsztyn 2016, s. 371–385.

³³ J. Dziarnowska, dz. cyt., s. 169.

Zawodowych działaczy wspomagali w książkowej narracji ludzie szukający lepszego miejsca do życia. Przykładem doświadczonego robotnika był Bewanek, przybyły do nowego miasta z ruin stolicy i osiedlający się na miejscu całą rodziną. Jego uczciwość i pracowitość zostały niebawem wystawione na próbę przez dyrektora zakładu taboru kolejowego, w książce zaprezentowanego jako ukryty wróg postępu społecznego. W ostatniej chwili staremu robotnikowi udało się uchronić fabrykę przed zniszczeniem, za co podziękował mu sekretarz partii Maliniak³⁴.

Internacjonalistyczny ton ówczesnego stalinizmu pozwolił Dziarnowskiej włączyć do grona postaci pozytywnych także mieszkających tu nadal „dobrych Niemców”, którzy przetrwali nazistowskie czasy. Przykładem był w książce Koneker, który pomagał Polakom w uruchomieniu elektrowni. I choć nie wszyscy polscy osiedleńcy mu ufali, po sprawdzeniu przez tajne służby Armii Czerwonej okazało się, że był on sympatykiem Komunistycznej Partii Niemiec, który podczas wojny pomagał jej tajnym strukturom³⁵. Także zachowania czerwonoarmistów z komendantury wojennej opisane zostały jako niemal powszechna, bezinteresowna pomoc Polakom. Sowieckie wojsko po wielokroć wskazane zostało jako usłużne i pomocne osadnikom, a na czoło wysuwała się postać komendanta, wyrozumiałego wobec nowych polskich władz, choćby w sprawach wyżywienia i pracy dla przebywających nadal w mieście Niemców³⁶.

W elbląskiej rzeczywistości czerwonoarmiści nie zawsze byli tak pomocni osiedleńcom, a na tutejszym cmentarzu sami sobie postawili pomnik, który upamiętniał żołnierzy poległych i zmarłych w mieście i okolicach. Monument odsłonięto 4 lutego 1946 r., czyli już w pierwszą rocznicę walk. Sowieci nie zważali przy tym na zagospodarowujących miasto Polaków, skoro na jednej z płyt pomnika wyryli wówczas w kamieniu, że to miejsce pamięci ich bohaterów, którzy zginęli przy zdobyciu pruskiego miasta o nazwie Elbing³⁷.

Pamięć byłych, przedwojennych elblążan, szczególnie wysiedlanych z miasta Niemek, przynosiła świadectwa niehonorowych zachowań sowieckich żołnierzy, ale nawet po wielu latach takie wspomnienia są przyjmowane z niedowierzaniem, gdy zamiast obrazu bohaterstwa prezentują okrucieństwo i bezkarność zwycięzców, objawiające się powszechną grabieżą, gwałtami i zniszczeniami. Próżno szukać przejawów źle pojmowanej zemsty w powieści Dziarnowskiej, przetrwały jednak w zeznaniach ofiar, zachowanych w niemieckich archiwach:

Gwałty powtarzały się dwa razy dziennie, za każdym razem po kilku żołnierzy, aż do siódmego dnia. Ten dzień był dla mnie najbardziej okropny, zabrano mnie wieczorem i puszczono dopiero w godzinach porannych. Byłam okrutnie gwałcona, miałam zniszczony srom i nie czułam części intymnej oraz obu ud, aż do kolan. Nie mogłam chodzić i... więcej nie powiem. Potem były jeszcze trzy z tych strasznych dni, a następnie aż do kolejnego

³⁴ Tamże, s. 407.

³⁵ Tamże, s. 83.

³⁶ Tamże, s. 53.

³⁷ T. Gliniecki, *Echa pancernego rajdu. Propaganda wojenna i kreacja mitów wyzwoleniczych na podstawie operacji mławsko-elbląskiej Armii Czerwonej w 1945 roku*, Gdańsk 2017, s. 243–244.

szósteo dnia. Potem skończyliśmy, żołnierze rosyjscy musieli nas puścić i nago wypędzone zostałyśmy z tego pokoju piekła. Inne kobiety przyszły po nas i jakaś starsza pani dała mi koc. Okrucieństwa przeprowadzano w obecności dziesięciu kobiet, a często również ich dzieci. Jednak moje dwoje dzieci pozostało i los oszczędził im tego widoku. W tych strasznych dniach nie dostaliśmy nic do jedzenia, tylko alkohol i papierosy³⁸.

W powieści socrealistycznej jednym z ważniejszych wątków narracyjnych była zwykle walka z wrogami partii, więc i Dziarnowska w książce zapisała, że naprzeciw zwartej grupy odbudowujących miasto lewicowców stali – niechętni zmianom – zapatrzeni w przedwojenne ideały wstecznicy, czasem wręcz dywersanci. Dość zauważyć, że kariera wyeksponowanej w tej grupie postaci dyrektora zakładów przemysłowych kończy się w momencie pożaru fabryki, mającego ukryć jego niekompetencję, niegospodarność i kradzieże mienia państwowego. Pierwsze miesiące w powojennym mieście oznaczały realne trudności z uruchomieniem przemysłu i zapewnieniem pracy przyjeżdżającym tu ludziom, tymczasem powieściowy dyrektor fabryki Dworecki, skierowany do miasta przez Ministerstwo Przemysłu, na zastaną sytuację od początku narzekał³⁹.

W rzeczywistości fabryka lokomotyw, będąca przed wojną, obok stoczni, częścią tutejszego kompleksu mechanicznego, po powtórnym uruchomieniu przebudowywała wagony i pracowała z dużą wydajnością, ale na rzecz Związku Sowieckiego⁴⁰. Nastoletni wówczas Jerzy Prociuk, po późniejszej emigracji do Australii wspominał:

Fabryka Taboru Kolejowego zamieniona jest w montownię taboru. Zwożą tam części wagonów, lokomotyw, wyprodukowanych w Zielonej Górze, w PaFaWagu i u Cegielskiego. W Elblągu składają na „szeroki tor” całe składy ustawiane na wywóz do ZSRR. Nowiutkie parowozy, pulmany osobowe, towarowe, które widać jak przyjeżdża się do Elbląga z Malborka. W nocy znikają w kierunku rosyjskiej granicy. Podobno za granicą zmieniają tabliczki na „Zdiełano w Mińsku; Firma – TASKO”⁴¹.

W książce Dziarnowskiej znalazł się i wątek miłosny – młoda urzędniczka zakochała się w atrakcyjnym chłopcu. Kiedy jednak młodzieniec okazał się karierowiczem, birbantem i wrogiem politycznym, dziewczę odtrąciło zaloty, rzucając się wir pracy i wierności ideom komunizmu. Rozstanie oznaczało deklarację dziewczyny po jednej ze stron walki o władzę⁴².

³⁸ E.O., *Zusammentreffen mit russischen Soldaten in Elbing; Mißhandlungen* [w:] *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, red. A. Diestelkamp et al., Band I/1. *Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den Gebieten östlich der Oder-Neiße*, Band 1, Bonn 1954, s. 63.

³⁹ J. Dziarnowska, dz. cyt., s. 71–72.

⁴⁰ Próba odtworzenia w Elblągu fabryki lokomotyw była nieudana. Por. J. Gierulski, *Problemy organizacji i techniki Zakładów Mechanicznych im. Gen. K. Świerczewskiego w Elblągu w latach 1945–1975*, RE, t. VIII, 1979, s. 231–234.

⁴¹ J.B. Prociuk, *Wspomnienia rodzinne. Syberia–Elbląg–Australia*, Elbląg 2015, s. 54.

⁴² J. Dziarnowska, dz. cyt., s. 141.

Mimo, że książka *Miasto nowych ludzi* była powieścią, jej bliski reportażowy styl sprawiał, iż czytelnik poznać mógł wiele ówczesnych realiów i funkcjonowanie struktur społecznych w pierwszych, powojennych miesiącach. Wiedział zatem o problemach z przywróceniem podstawowych funkcji komunalnych, jak uruchomienie elektrowni i zaopatrzenie w prąd fabryk oraz mieszkań, ale też potrzebnych do sprawnej komunikacji tramwajów. Zorientowany w topografii po opisach rozpoznać mógł miejsca, ulice, place, zakłady pracy. Poznać też można było poszczególne osoby. Jednak większość postaci i zdarzeń opisana została przez autorkę w sposób subiektywny, bez ukazania właściwych przyczyn i z zafalszowanymi konsekwencjami. Dziarnowska wychwalała ideowców i ludzi pracowitych, zarazem znajdując słowa ostrzejsze, choćby dla ogółu urzędników:

Punktualnie o trzeciej po południu opuszczali swoje fotele, śpiesząc na rynek, do domów, na plotki lub na kieliszek do jednej z dość licznie powstających knajpek prywatnych. W restauracjach tych można było otrzymać flaszkę bimbrową i zakąskę bardziej smaczną niż stołowe potrawy... Czasem nawet nie płacono za to pieniędzmi, ale cennym kryształem, zegarem lub innym przedmiotem zbytku, jakich przecież jeszcze w mieście nie brakło i można je było *zorganizować* nawet przy wykonywaniu niektórych obowiązków służbowych⁴³.

W tytułowym *Mieście nowych ludzi*, budowanym według zmienionych zasad społecznych, podział mieszkańców na dobrych i złych wzbudzał skrajne emocje. Walka ta była bezpardonowa, nie uwzględniająca regionalizmów, ani bagażu przeszłości, kierująca się w stronę internacjonalizmu. W powieści jedynym czynnikiem klasyfikującym dobro i zło stała się lewicowa ideologia, a wraz z nią przynależność postaci do odpowiedniej klasy społecznej, stygmatyzująca opowiadanie się po którejś ze stron konfliktu. Gloryfikując budowaną przyszłość nie zważano jednak, że w najbardziej zniszczonych wojną dzielnicach Starego Miasta i Nowego Miasta zgromadzona była dotąd większość zabytków Elbląga. W ruinach leżały obiekty kościołów, ulice i place, tracąc także swe trudne do oszacowania walory kulturowe, narosłe w portowym mieście przez kilka stuleci pracą wielu nacji, pod zmieniającą się państwowością. Zaniedbania pierwszych lat powojnia i rabunkowa gospodarka cegłami pozyskiwanymi z ruin spowodowały, że do odbudowy wskazanych zostało jedynie kilka z kilkuset staromiejskich kamienic, a Elbląg na kilka dziesięcioleci utracił naturalne centrum miasta⁴⁴.

Powieść opisująca walkę o władzę w nienazwanym głośno, acz dokładnie opisanym Elblągu, nabiera zupełnie innego wyrazu, kiedy porównuje się ją ze wspomnieniami, np. Romana Sulimy-Gillowa, będącego jednym z pierwszych osiedleńców i urzędników w mieście. W *Pamiętniku elbląskim*, a szczególnie w uzupełnieniu do niego, napisanym już w niepodległej Polsce, ekipę warszawskich komunistów z Polskiej Partii Robotniczej wskazał Gillow jako najbardziej szkodliwą dla początkowego rozwoju miasta po wojnie:

⁴³ Tamże, s. 59.

⁴⁴ M. Lubocka-Hoffmann, *Elbląg. Stare Miasto*, Elbląg 1998, s. 13.

Po przybyciu tej grupy rozpoczęła się od razu cicha, podjazdowa, wkrótce zaś otwarta walka o wpływy i stołki pomiędzy „starymi”, tzn. zadomowionymi już tu władzami i „grupą warszawską”. „Stara władza” (tzn. pionierzy) nie wykazywała chęci współpracy z nowoprzybyłymi członkami PPR. W lipcu 1945 r. „grupa warszawska” została zasilona kolejnymi członkami PPR. Teraz walka o władzę weszła w fazę konfliktu otwartego i prowadzonego bez pardonu. Dotychczasowy sekretarz PPR, Pacoszyński, został poddany ostrej i według mnie niesłusznej krytyce, wyjechał z Elbląga. Z funkcji prezydenta zrezygnował też Waclaw Wysocki, oskarżony przez „warszawiaków” o przestępstwa gospodarcze, co nie znalazło potwierdzenia w procesie karnym. Funkcję prezydenta miasta objął warszawiak Jerzy Skarżyński, zaś zastępcą prezydenta została Janina Kaczmarska. Niestety, nowe władze – zarówno te polityczne, jak i administracyjne – nie przysporzyły miastu sukcesów⁴⁵.

Na okładkach obu wydań powieści Dziarnowskiej pojawiła się grafika autorstwa Jerzego Kucharskiego ze stylizowanym krajobrazem miasta położonego nad rzeką, starymi kamienicami, wysokim kościołem i kominami fabryk w tle. Prawda ówczesnego Elbląga była jednak taka, że właśnie wtedy kamienice te rozbierano na cegłę dla odbudowywanej Warszawy i innych zespołów staromiejskich powojennej Polski. Nagromadzoną przez wieki kulturę materialną miasta zastąpiono rozległymi trawnikami i szybko rosnącymi drzewami topoli, tworząc podwaliny pod owo nowe miasto, nie rozpamiętujące przeszłości. Tłuczniem z części przemielonych cegieł wytyczono przez ruiny śródmieścia nowe, szerokie ulice, a ówczesni i przyszli elblążanie mieli być z dumni z szybkiego marszu ku przyszłości. Jeszcze pod koniec lat 60. XX w. głośno chwalono wydziedziczenie Elbląga z historii, pozbawienie go chlubnej, acz już niepożądanego przeszłości wielonarodowej i wielokulturowej, zastąpionej abstrakcyjną sztuką współczesną stawianą właśnie w miejscu rozebranych dzielnic centralnych⁴⁶. W wydanym wówczas, pierwszym po wojnie przewodniku turystycznym po mieście, nadal jasno to formułowano:

Jedyną drogą było stworzenie własnej – zupełnie odmiennej od poprzednich – polskiej koncepcji Elbląga i jego roli społecznej i funkcji ekonomicznych w przyszłości. Trzeba było od początku założyć miasto na „nowym korzeniu”. Uczyniono to. Współczesny Elbląg nie nosi więc na sobie uderzających śladów wielowiekowej patyny. Jest środkiem młodym, świeżym i nie zmęczonym życiem⁴⁷.

⁴⁵ R. Sulima-Gillow, *Pamiętnik elbląski. Uzupełnienie [w:] Ocalić od zapomnienia. Półwiecze Elbląga (1945–1995) w pamiętnikach, notatkach i materiałach wspomnieniowych ludzi Elbląga*, Elbląg 1997, s. 40.

⁴⁶ Por. J. Denisiuk, *Otwarta Galeria. Formy przestrzenne w Elblągu. Przewodnik*, Elbląg 2015, s. 19–33.

⁴⁷ K. Czarnocki, A. Przysiecki, *Elbląg 1945 i dziś*, Warszawa 1968, s. 38.

PODSUMOWANIE

Książka J. Dziarnowskiej za fasadą powieści skrywała powojenny obraz bezpardonowej walki o władzę na tzw. Ziemiach Odzyskanych. W jej treści zaprezentowany został zmitologizowany i politycznie ukierunkowany obraz lokalnego społeczeństwa, a autorka celowo rzucała krzywe światło zaangażowanej literatury na prawdziwych ludzi, przyznając zasługi tylko jednej z grup osiedleńców powojennego Elbląga. Dla jednych szczęśliwie, a dla innych krzywdząco, opisani nie otrzymali wówczas swych prawdziwych nazwisk, bo dziś część ocen ich postaw byłaby zapewne odmienna. Eksperyment socrealizmu w sztuce trwał w Polsce zaledwie kilka lat i zakończył się po przełomie w 1956 r. odejściem ku mniej skrajnym prądom ideologicznym, także w literaturze⁴⁸. Książka *Miasto nowych ludzi* poszła niebawem w zapomnienie. Znacznie poważniejszym efektem oddziaływania stalinizmu, socjotechnicznych wizji i podejmowanych w Elblągu prób stworzenia socjalistycznego miasta bez przeszłości, podobnego do podkrakowskiej Nowej Huty, było natomiast trwające do dziś borykanie się elblążan z deficytem tożsamości lokalnej oraz słabe więzi społeczne, w nikłym stopniu oparte na bogactwie przeszłości⁴⁹.

**PROPAGANDOWY OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA POWOJENNEGO ELBLĄGA
W POWIEŚCI JANINY DZIARNOWSKIEJ
PT. *MIASTO NOWYCH LUDZI***

STRESZCZENIE

Miasto nowych ludzi to tytuł powieści socrealistycznej z początku lat 50. XX w., która opisywała budowę nowej społeczności po II wojnie światowej na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Jej autorką była Janina Dziarnowska, polska pisarka, działaczka społeczna, komunistka. W powieści przedstawiony został nienazwany w treści Elbląg jako przykładowe miasto, w którym ścierały się siły zwycięskiej lewicy z przeciwnikami chcącymi przywrócić dawny ustroj kraju. Powieściowy wizerunek miasta i osiedlających się tu ludzi, niejednokrotnie dokładny w detalach i dosadności, propagandowo i jednostronnie przedstawiał dokonującą się po wojnie przebudowę społeczną.

⁴⁸ Związek Literatów Polskich zamknął ten okres zjazdem rozliczeniowym pod koniec 1956 r. Por. M. Fik, *Kultura polska po Jalcie*, Londyn 1989, s. 264–265.

⁴⁹ Aktualną diagnozę tożsamości lokalnej i regionalnej mieszkańców miasta Elbląga i byłego województwa elbląskiego przynoszą badania socjologiczne: K. Ciechorska-Kulesza, *Tożsamość a przestrzeń w warunkach niestabilnych granic. Przypadek byłego województwa elbląskiego*, Gdańsk 2016.

**PROPAGANDA VIEW OF POSTWAR SOCIETY OF CITY OF ELBLĄG
IN *CITY OF NEW PEOPLE* NOVEL BY JANINA DZIARNOWSKA**

SUMMARY

City of new people is a title of socialist realistic novel from early 1950s, which described the development of new communities in postwar Recovered Territories. An author of the novel, Janina Dziarnowska, was a Polish writer, social activist and communist. In the novel, the city of Elbląg (yet unnamed in the plot) was presented as an example of a place where the victorious left wing influences were fighting with the opponents wanting to restore country's previous political system. Image of the city and its' settlers was described in the novel with great detail and bluntly. At the same time, it was full of propaganda and one-sided depiction of the social restoration after Second World War.

**PROPAGANDISCHES BILD DER ELBINGER GESELLSCHAFT NACH DEM
KRIEG IM ROMAN VON JANINA DZIARNOWSKA UNTER DEM TITEL
„STADT DER NEUEN LEUTE“**

ZUSAMMENFASSUNG

„Stadt der neuen Leute“ lautet der Titel eines sozialistisch-realistischen Romans der frühen 1950er-Jahre, der den Aufbau einer neuen Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg auf den sog. wiedergewonnenen Gebieten thematisierte. Die Autorin war Janina Dziarnowska, eine polnische Schriftstellerin, Sozialaktivistin und Kommunistin. In dem Roman wurde Elbing als Beispiel einer Stadt dargestellt, in der die Kräfte der siegreichen Linken mit Gegnern zusammenstießen, die das frühere System des Landes wiederherstellen wollten. Das Bild der Stadt und der Menschen, die sich hier niederließen, ist oft detailgetreu und unverblümt. Der gesellschaftliche Wiederaufbau nach dem Krieg wird propagandistisch und einseitig dargestellt.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Akt Nowych (AAN), zespół Ministerstwa Administracji Publicznej (MAP).
Archiwum Państwowe w Gdańsku (APG), zespół Państwowego Urzędu Repatriacyjnego (PUR).
Archiwum Państwowe w Malborku (APM), zespoły Zarządu Miasta Elbląga (ZME) i Starostwa Powiatowego w Elblągu (SPE).

Źródła drukowane

Czarnocki K., Przysiecki A., *Elbląg 1945 i dziś*, Warszawa 1968.
Dziarnowska J., *Miasto nowych ludzi*, Warszawa 1953 (II wyd. Warszawa 1954).
Krzyżagórska J., *Elbląg*, Gdańsk 1946.

- Kwiatkowski E., *Budujemy nową Polskę nad Bałtykiem*, Warszawa 1945.
- Niemcy w Polsce 1945–1950. Wybór dokumentów, t. 4, *Pomorze Gdańskie i Dolny Śląsk*, red. D. Boćkowski, Warszawa 2001.
- Okólnik nr 128 MZO z 15 listopada 1945 w sprawie ustalenia nazw miejscowości na obszarze Ziemi Odzyskanych, DzU MZO nr 13/1946, poz. 213.
- Steficki J., *Odra i Nissa* [w:] *Ziemie Odzyskane*, Rzym 1947.

Źródła wspomnieniowe

- E. O., *Zusammentreffen mit russischen Soldaten in Elbing; Mißhandlungen* [w:] *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, red. A. Diestelkamp et al., Band I/1. *Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den Gebieten östlich der Oder-Neiße*, Band 1, Bonn 1954.
- Filipowicz M., *Ludzie, stocznie i okręty*, Gdańsk 1985.
- Herrmann P., *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, tłum. M. Józefczyk, Gdańsk – Elbląg 2009.
- Prociuk J. B., *Wspomnienia rodzinne. Syberia – Elbląg – Australia*, Elbląg 2015.
- Sulima-Gillow R., *Pamiętnik elbląski. Uzupełnienie* [w:] *Ocalić od zapomnienia. Półwiecze Elbląga (1945–1995) w pamiętnikach, notatkach i materiałach wspomnieniowych ludzi Elbląga*, Elbląg 1997.
- Wypędzeni ze Wschodu. Wspomnienia Polaków i Niemców (Vertreibung aus dem Osten. Deutsche und Polen erinnern sich)*, red. H.-J. Bömelburg, R. Stössinger, R. Traba, Olsztyn 2001.
- Zielone wspominając lata. Ze wspomnień pionierów Elbląga i Ziemi Elbląskiej*, red. R. Tomczyk, J. Kolendo, Elbląg 1980.

Opracowania

- Czarnecka D., „Pomniki wdzięczności” Armii Czerwonej w Polsce Ludowej i w III Rzeczypospolitej, Warszawa 2015.
- Ciechorska-Kulesza K., *Tożsamość a przestrzeń w warunkach niestabilnych granic. Przypadek byłego województwa elbląskiego*, Gdańsk 2016.
- Dallas G., *Zatruty pokój. 1945 – wojna, która się nie skończyła*, tłum. J. Sikora, Wrocław 2012.
- Denisiuk J., *Otwarta Galeria. Formy przestrzenne w Elblągu. Przewodnik*, Elbląg 2015.
- Dobek-Ostrowska B., Frasz J., Ociepka B., *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław 1999.
- Dobek-Ostrowska B., Wiszniowski R., *Teoria komunikowania publicznego i politycznego. Wprowadzenie*, Wrocław 2002.
- Fiedotow A., *Ale światy są tendencyjne*, „Studia Litteraria et Historica” 2/2013, s. 376–393.
- Fik M., *Kultura polska po Jalcie*, Londyn 1989.
- Gierulski J., *Problemy organizacji i techniki Zakładów Mechanicznych im. Gen. K. Świerczewskiego w Elblągu w latach 1945–1975*, „Rocznik Elbląski”, t. VIII, 1979, s. 231–278.
- Gliniecki T., *Echa pancernego rajdu. Propaganda wojenna i kreacja mitów wyzwolenicznych na przykładzie operacji mławsko-elbląskiej Armii Czerwonej w 1945 roku*, Gdańsk 2017.
- Gliniecki T., *Polscy historycy wojskowości wobec sowieckich mitów wyzwolenicznych – na podstawie opisów tzw. Rajdu Diaczenki przez Elbląg z 23 stycznia 1945 r.* [w:] *Wojsko Polskie w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej po II wojnie światowej*, red. H. Łach, Olsztyn 2016, s. 371–385.
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Kraków 2002.
- Golon M., *Historia Elbląga, t. V (1945–1975), cz. 1. Historia polityczna i gospodarka Elbląga*, Gdańsk 2006, s. 5–8.

- Groth A., *Burmistrzowie i prezydenci Elbląga w latach 1286–1950*, Elbląg 2013.
- Józefczyk M., *Elbląg i okolice 1937–1956. W tyglu dwóch totalitaryzmów*, Elbląg 1998.
- Kossecki J., *Tajniki sterowania ludźmi*, Warszawa 1984.
- Kunczik M., Zipfel A., *Wprowadzenie do nauki o dziennikarstwie i komunikowaniu*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2000.
- Lubocka-Hoffmann M., *Elbląg. Stare Miasto*, Elbląg 1998.
- Metody badań medjoznawczych i ich zastosowanie*, red. A. Szymańska, M. Lisowska-Magdziarz, A. Hess, Kraków 2018.
- Misztal Z., *Przejęcie, odbudowa i rozwój zakładów przemysłowych Elbląga w latach 1945–1970*, „Rocznik Elbląski”, tom VII, 1976, s. 55–69.
- Mrozowski M., *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*, Warszawa 1991.
- Nitschke B., *Wysiedlenie czy wypędzenie? Ludność niemiecka w Polsce w latach 1945–1949*, Toruń 2001.
- Piekara M., *Bohater powieści socrealistycznej*, Katowice 2001.
- Plochy S., *Jalta. Cena pokoju*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2011.
- Smulski J., *Socrealistyczna proza kobiet: casus Janiny Dziarnowskiej [w:] Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma dwudziestoleciami*, red. I. Iwasiów, A. Galant, Kraków 2011, s. 283–296.
- Stańkowski W., *Niemcy na Pomorzu Gdańskim i Kujawach w latach 1944/45–1950: ucieczka, życie codzienne, wysiedlenie*, Bydgoszcz 2000.
- Szulczewski M., *Propaganda polityczna. Zarys problematyki teoretycznej*, Warszawa 1972.
- Tomasik W., *Polska powieść tendencyjna 1949–1955. Problemy perswazji literackiej*, Wrocław 1988.
- Wełniak A., *Losy ludności niemieckiej powiatu elbląskiego w latach 1945–1947 (na podstawie dokumentacji Archiwum Federalnego w Bayreuth)*, „Przegląd Zachodni” 2011, nr 2, s. 270–291.
- Wełniak A., *Problematyka wysiedleń ludności niemieckiej z Elbląga w literaturze przedmiotu. Baza źródłowa i postulaty badawcze*, „Rocznik Elbląski”, t. XXV, s. 191–207.
- Winn D., *Manipulowanie umysłem. Pranie mózgu, warunkowanie, indoktrynacja*, tłum. A. Sosenko, Warszawa 2003.
- Wojtasik L., *Zarys psychologii propagandy*, Warszawa 1973.

UWAGI O POLSzczyŹNIE JAKO JĘZYKU RELIGIJNYM NA WSCHODZIE (ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM LITWY)

Słowa kluczowe: język religijny, polszczyzna kresowa, funkcje języka, postawy wobec języka

Keywords: religious language, Polish language in the Eastern Borderlands, language functions, attitudes towards language

Schlüsselwörter: religiöse Sprache, Polnisch im Grenzgebiet, Sprachfunktionen, Einstellungen zur Sprache

Wiadomo, iż na Wschodzie, zwłaszcza na terenie dawnych Kresów Wschodnich (dziś Litwa, Łotwa, Białoruś, Ukraina) polszczyzna pełniła i nadal pełni wiele funkcji, jest używana w różnych sferach, w tym również w sferze religijnej. I podobnie jak na innych obszarach pogranicza językowego, narodowego i kulturowego wybór jednego z języków jako języka sfery *sacrum*, języka liturgii budził i budzi do dziś wiele emocji. Może prowadzić również do konfliktów na różnych poziomach życia społecznego. Związek identyfikacji i tożsamości narodowej z religią i jej językiem był i jest nadal na Wschodzie niezwykle ważny i skomplikowany.

Uwagi o funkcjonowaniu polszczyzny jako języka religijnego sformułuję na podstawie literatury przedmiotu i własnych obserwacji, zwłaszcza dotyczących Litwy. Nie prowadziłam, co prawda, badań specjalnie ukierunkowanych na funkcję polszczyzny jako języka sfery *sacrum*, niemniej jednak w trakcie wieloletnich badań polszczyzny północnokresowej, jej sytuacji, zmian, stanu i cech konstytutywnych (lata 1995–2012) zgromadziłam bogaty zbiór tekstów polskich. Zawiera on wiele wypowiedzi informatorów na tematy języka modlitwy osobistej, liturgii itp. Ze względu na duży materiał uwagę skupię przede wszystkim na widocznym pro-

* Prof. zw. dr hab. Halina KarasŃ – profesor w Instytucie Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego, w latach 2012–2016 prodziekan Wydziału Polonistyki UW, 2000–2012 kierownik Zakładu Historii Języka Polskiego i Dialektologii UW, 2011/2012 profesor wizytujący na Uniwersytecie Wileńskim, 1995–2000 – wykładowca w Katedrze Filologii Polskiej Uniwersytetu Wileńskiego; redaktor naczelna „Prac Filologicznych”, członek m.in. Komitetu Językoznawstwa PAN, Rady ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego przy MKiDN (2012–2017), Komisji Dialektologicznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Towarzystwa Kultury Języka. Zainteresowania naukowe: dialektologia, leksykografia gwarowa, historia języka polskiego, kontakty językowe, polszczyzna poza granicami kraju, onomastyka.

cesie ograniczania polszczyzny w tej funkcji, na zmianach językowych w tej sferze, głównie na Litwie, zarysowując jedynie tę problematykę w odniesieniu do Białorusi i Ukrainy. Warto podkreślić, że o ile dużo pisze się o zmianach języka religijnego na Białorusi i Ukrainie, to o Litwie wspomina się sporadycznie, choć i tu zachodziły i zachodzą podobne w skutkach procesy językowe.

Z wielu badań prowadzonych w latach 90. XX wieku i na początku XXI wieku (m.in. Rieger 1996/2019, Kabzińska-Stawarz 1999, Dzwonkowski, Gorbaniuk & Gorbaniuk 2001, 2004, Smułkowa 2002, Golachowska 2012, Staszkiwicz 2014), wynika iż kryterium wyznaniowe (katolicyzm) zajmowało miejsce wyjątkowe wśród wyznaczników polskiej odrębności. Wyznanie rzymskokatolickie, zwłaszcza na Białorusi i Ukrainie, było w okresie komunizmu i jest niekiedy jeszcze do dziś najważniejszym znakiem przy określaniu tożsamości narodowej (tzw. „kościelni Polacy”) obok pochodzenia, czyli posiadania polskich przodków. Katolicyzm i język polski jako język modlitwy, język liturgii (paraliturгии) sprzyjały zachowaniu polskości. Kościół był miejscem, gdzie mimo przeszkód przez dziesięciolecia trwał język polski. Książeczki do nabożeństwa, książki religijne, kalendarze i gazety o treściach religijnych dla wielu osób były swoistymi „podręcznikami do nauki języka polskiego”. W wielu domach podczas prowadzonych badań terenowych pokazywano mi pieczołowicie przechowywane te „pamiątki przeszłości polskiej”. Pamiętam do dziś starsze małżeństwo w okolicach Kiejdan (już wtedy dziewięćdziesięciolatki), które ofiarowało mi starannie oprawione przedwojenne numery czasopisma polskojęzycznego „Chata Rodzinna” wydawanego w Kownie. Ze smutkiem stwierdzili wówczas, że ich dzieci i wnuki, które już nie mówią po polsku, na pewno to wyrzucą, a dla nich ciągle jeszcze był to nieoceniony skarb.

Rozpad Związku Radzieckiego i powstanie niepodległych państw na Wschodzie, m.in. Litwy, Łotwy, Białorusi i Ukrainy, obejmujących m.in. tereny dawnych Kresów Wschodnich, zapoczątkował nowy okres w dziejach polszczyzny jako języka liturgicznego na Wschodzie. Rozpoczął się proces wypierania polszczyzny z funkcji języka liturgicznego, języka modlitwy i wprowadzania na jego miejsce języka białoruskiego na Białorusi, ukraińskiego na Ukrainie motywowany m.in. dążeniem do głoszenia Ewangelii wszystkim niezależnie od narodowości i dotarcia do tych, którzy polszczyzny nie znają i na co dzień się nią nie posługują.

Podkreślić należy, że często związek języka i religii nie jest dla postronnych obserwatorów taki oczywisty. Nie zawsze bowiem język uznawany za ojczysty i za język własnego wyznania jest rzeczywistym językiem komunikacji codziennej¹. I tak ogromna większość katolików na Białorusi deklarująca także narodowość polską jednocześnie na co dzień nie mówi po polsku, a znajomość polszczyzny ogranicza się głównie do sfery religijnej, do wyuczonych modlitw i pieśni po polsku. Językiem używanym na co dzień jest tzw. „język prosty / mowa prosta”, czyli nasycony polonizmami dialekt języka białoruskiego lub często język rosyjski, także w wersji „mieszanej”, tzw. *trasianka* (język mieszany rosyjsko-białoruski).

To wieloletnie trwanie przy polszczyźnie jako języku religii w przeszłości i próby jej utrzymania obecnie miały wiele przyczyn. Wymienię dwie, które wydają się najważniejsze. Pierwszą z nich był niewątpliwie duży prestiż polszczyzny, jej wyso-

¹ Szerzej o sytuacji języka polskiego na dawnych Kresach Wschodnich zob. Karas 2015.

kie wartościowanie, uznawanie jej za język „lepszy”, „pański”, nadający się do sfery *sacrum*. Jednocześnie wiązało się z tym przekonanie, że język białoruski (często używany we wspomnianym wariantcie „prostym”) nie jest dostatecznie wykształcony, by pełnić funkcję języka religijnego. Innymi słowy, nie nadaje się do rozmowy z Bogiem. Drugą przyczyną był właśnie związek tożsamości narodowej polskiej i języka polskiego, a zatem traktowanie polszczyzny jako najważniejszego wyróżnika polskiej tożsamości narodowej.

Obecnie ciągle jeszcze żywe są – w związku z postępującą depolonizacją Kościoła katolickiego – spory na temat języka religii na Białorusi i na Ukrainie. Najstarsze pokolenie Polaków w obu krajach jest bardzo przywiązane do języka polskiego, w którym zachowało wiarę i w którym się do dziś modli. Ma świadomość, że język polski zawsze odróżniał ich od prawosławia, że łączył ich z kulturą polską i zachodnią. Zmiana języka liturgii nie wiąże się zatem tylko ze sferą religijną, ale dotyczy często podstaw identyfikacji katolików rzymskich na Białorusi i Ukrainie. Badania prowadzone w tych krajach pokazały zróżnicowane postawy co do wprowadzania języka białoruskiego i ukraińskiego do liturgii, głównie pokoleniowo. Przykładowo z badań wynika, iż na Ukrainie najstarsi Polacy wykazują głównie niechęć (11,6%) i rozczarowanie (68,9%) zmianami, niewielu akceptuje procesy językowe zachodzące w Kościele (10%), nikt z tej grupy nie jest z nich zadowolony. Z kolei ponad 66% młodzieży akceptuje postępujący proces ukrainizacji w Kościele (32,7%) i wyraża zadowolenie z niego (33,6%), tłumacząc zmiany barierą językową i niedocieraniem przekazu wiary (zob. Staszkievicz 2014: 42).

Podobnie na Białorusi białorutenizacja Kościoła katolickiego jest faktem. Ewa Golachowska, autorka książki *Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku* (Warszawa 2012) opisuje ten fakt, potwierdzając proces depolonizacji Kościoła katolickiego na Białorusi. Jednocześnie podkreśla, że jest to zjawisko złożone, którego nie można rozpatrywać tylko w kategoriach utraty polskości przez katolików. Jak stwierdza, „Wiąże się ono zarówno z przemianami modelu religijności, jak i rozumienia (wyboru) własnej identyfikacji religijnej i narodowej przez osoby z młodego pokolenia. (...) Kościół, który tworzy młode pokolenie katolików, ma inne oblicze niż ten, który przetrwał najtrudniejsze lata, chroniąc polskość. Młodzi nie postrzegają go już jako nośnika wzorców religijnych i narodowych, a jedynie religijnych” (Golachowska 2012: 93). Badaczka podkreśla, że każda epoka przynosi inne strategie zachowywania polskości, a także inne modele i mechanizmy jej budowania. Jej zdaniem, podobnie zresztą jak zdaniem wielu innych badaczy, ochrona polskości przez Kościół i konserwowanie jej „ludowego” modelu było strategią na najtrudniejsze czasy komunizmu. Obecnie, jak się wydaje, warto podejmować inne działania, przede wszystkim rozwijać polskojęzyczną oświatę, kształcić polską inteligencję oraz wspierać prawdziwie powszechny Kościół katolicki, otwarty i łączący Polaków i Białorusinów (por. Golachowska 2012: 94).

Ponieważ przez wiele lat w okresie komunizmu Kościół katolicki był ostoją polskości i języka polskiego na obszarach dawnych Kresów Wschodnich, stąd też zmiany językowe – wycofywanie (się) polszczyzny z tej sfery, odbierane są, zwłaszcza przez przedstawicieli najstarszego pokolenia, w sposób emocjonalny. Roman Dzwonkowski (2012), omawiając tę sytuację, nie waha się ją nazwać dramatem

Polaków – katolików na Białorusi i Ukrainie, uznano bowiem, podkreślając fakt, iż większość wiernych Kościoła katolickiego w obu krajach to osoby deklarujące się jako Polacy, stąd ich oczekiwania odnośnie do języka liturgicznego.

Należy zaznaczyć, że sytuacja na Białorusi i na Ukrainie jest dynamiczna, zmienia się z roku na rok. Odechodzi w przeszłość ta rzeczywistość – świat katolików modlących się zawsze po polsku, choć słabo znających polszczyznę (czasami nawet szczątkowo) i deklarujących się jako Polacy (Kabzińska 2004), na co dzień stosujących w komunikacji inne języki. Coraz więcej przybywa katolików białoruskojęzycznych czy rosyjskojęzycznych. Podobnie na Ukrainie zachodzą poważne zmiany polegające na coraz szerszym wprowadzaniu do Kościoła rzymskokatolickiego języka ukraińskiego, a na wschodzie Ukrainy – rosyjskiego. Dodać należy, że język rosyjski jest używany w liturgii również na innych obszarach Ukrainy, a także na Białorusi i Litwie.

Na Litwie sytuacja języka polskiego jako religijnego wygląda inaczej niż na Białorusi i Ukrainie. Wyznanie nie jest tu aż tak istotnym wyznacznikiem polskiej tożsamości, gdyż i Polacy, i Litwini w większości są rzymskimi katolikami. Niemniej jednak można zauważyć szereg różnych procesów, niekiedy już zaawansowanych czy dopiero się rozpoczynających, które wskazują na ograniczanie funkcji polszczyzny, w tym także jako języka sfery *sacrum*.

Warto podkreślić, iż Polacy na Litwie w zróżnicowanym stopniu mają możliwości korzystania z posługi w Kościele rzymskokatolickim w języku polskim. Polacy na Litwie kojarzą się głównie w Polsce z „wilniukami” – mieszkańcami Wileńszczyzny, gdzie oczywiście zasięg i zakres polszczyzny są największe. Język polski na Wileńszczyźnie pełni bowiem prawie wszystkie możliwe funkcje, oczywiście niektóre w stopniu ograniczonym, a więc funkcję języka domowego, lokalnego (regionalnego), języka nauczania (szkoły i przedszkola polskojęzyczne), języka mediów (m.in. prasy, radia, telewizji, Internetu), stowarzyszeń i organizacji polskich, a także języka liturgicznego (Karas 2015: 28–29). Jednak ludność polska mieszka także na innych terenach Litwy, gdzie sytuacja przedstawia się inaczej. Takim dużym ośrodkiem polskim przed II wojną światową i tuż po niej była Kowieńszczyzna wchodząca w skład Republiki Litewskiej. Według różnych szacunków liczba ludności polskiej sięgała tam 140 tys., a niektórzy twierdzili, że nawet 200 tys. (Karas 2002: 71–72). Kolejnym mniejszym obszarem polskojęzycznym był okręg jeziorosko-ignaliński, przed wojną rozdzielony między dwa kraje: Republikę Litewską i Rzeczypospolitą Polską. W tych dwóch enklawach polskojęzycznej polszczyzna utrzymała się w większym stopniu jedynie w rejonie ignalińskim, natomiast na Kowieńszczyźnie i w rejonie jezioroskim zachowała się tylko szczątkowo.

Poniżej omówię głównie stosowanie polszczyzny w funkcji języka religijnego w zanikających enklawach polskich, tj. przede wszystkim na Kowieńszczyźnie i w rejonie jezioroskim, pokazując, jak stopniowo była wypierana i ograniczana w tej funkcji. To właśnie uznałam za jeden z podstawowych czynników konwersji narodowej, depolonizacji tej ludności i dezintegracji zwartego kiedyś obszaru polskojęzycznego (Karas 2002: 120–122) czy szybciej postępującej depolonizacji rejonu jezioroskiego (Karas 2017: 78).

Wszystkie wypowiedzi cytowane niżej pochodzą z badań prowadzonych przeze mnie i moich współpracowników i studentów w latach 1997–2001 na Kowieńsz-

czyźnie i w latach 2000–2001, 2010–2011 w rejonie jezioroskim i ignalińskim na pograniczu z Łotwą i Białorusią. Szerszy opis przeprowadzonych badań, informatorów i sytuacji socjolingwistycznej zawierają moje książki poświęcone tym zagadnieniom (o Kowieńszczyźnie – Karaś red. 2001, Karaś 2002, o pograniczu litewsko-łotewsko-białoruskim – Karaś 2017). Wypowiedzi informatorów podają w zapisie ortograficznym, by ułatwić odbiór tych treści, z uwzględnieniem niektórych specyficznych cech językowych, zwłaszcza fonetycznych.

Wszyscy moi informatorzy z obu enklaw polskojęzycznych – kowieńskiej i jezioroskiej podkreślali w rozmowach, jak ważna dla nich była możliwość modlitwy wspólnotowej, liturgicznej po polsku, a więc udział w mszach świętych i nabożeństwach prowadzonych w języku polskim. Najstarsi pamiętali sami czy też z opowieści swoich bliskich – rodziców, dziadków, jak szeroki był zakres polszczyzny jako języka *sacrum* i jak w ciągu ich życia była ona w tej sferze ograniczana. Najstarsi respondenci to osoby urodzone na początku XX wieku, mogli zatem zaświadczyć, jak wyglądały przemiany językowe w Kościele rzymskokatolickim prawie w całym wieku XX. Dobrze pamiętali czasy przedwojenne, kiedy to już wówczas na Kowieńszczyźnie mimo jeszcze szerokiego zakresu stosowania języka polskiego stopniowo zaczął być rugowany z Kościoła przy niemalym udziale duchownych. Opowieści o odsyłaniu z konfesjonau osób spowiadających się po polsku to jeden z przykładów włączenia się duchowieństwa litewskiego w tzw. akcję relituanizacyjną zapoczątkowaną już w latach dwudziestych XX stulecia przez władze Republiki Litewskiej. Uważano bowiem, że Polacy na Litwie to spolonizowani Litwini, dlatego trzeba przywrócić im litewską świadomość narodową wszystkimi dostępnymi środkami.

Sytuacje takie – odmowy spowiedzi po polsku były częste przed wojną. Moi informatorzy podkreślali wyraźnie prolitewską i antypolską orientację części księży, którzy odsyłali spowiadających się po polsku „do Warszawy”:

Babcia poszła na odpusty do Szydłowca i poszła do spowiedzi, oczywiście po polsku, bo inaczej nie umiała. To ksiądz powiedział: jedź do Warszawy i nie spowiadał. I takich księży było. To moja babcia się rozchorowała.
Urn.GA[1916].

Mówia, tatuś, jak chodził, to zsyłali do Warszawy i spowiad'aj sia, a my ciebie nia przyjmim i udchodził od spuwiedzi. Tam ledwie, nialedwie, był taki ksiądz, słabo umiał, przymował, potem jak przyjechał drugi. A tak, jeśli do cudzych zajdzie, nie przymowali, do Warszawy, gniewał się ksiądz. A potem byli takie księży, nie przymowali, musieli mieć po litewsku.

Pac.IS[1931].

Jak anegdota jawi się opowieść znajomej Pani Profesor z UW, która po moim referacie o języku polskim na Kowieńszczyźnie opowiedziała o spowiedzi swojej mamy w 1938 r. w okolicach Kowna – trójjęzycznej: po polsku dogadywała się ona, w jakim języku będzie się spowiadać (ksiądz nie chciał spowiadać po polsku mimo znajomości polszczyzny), spowiadała się po francusku (ksiądz nie znał tego języka!), rozgrzeszenie otrzymała po litewsku (z kolei tego języka nie znała penitentka).

Ta opowieść prawie anegdotyczna jedynie potwierdziła wypowiedzi moich respondentów o trudnościach, jakie mieli z językiem sakramentu pokuty przed wojną.

Chociaż zakres polszczyzny był jeszcze duży, to walka z nią w Kościele rzymskokatolickim była już widoczna. W okresie przedwojennym – na tle używania języka w kościele – dochodziło nawet do bójek w kościołach, zwłaszcza na obszarach bardziej mieszanych pod względem narodowościowym. O wydarzeniach tych wspominają moi informatorzy, por.

Kcieli przewrócić, żeby w kuściele nie było już po polsku. To jak zaczęli bicia, to i księdza nie ma. Wędz.PG[1926].

Cuś Polaki z Litwinami, cuś nie do bitwy w kościele. W niedziele modłów nie była. Liwini, won, nie wasza, idź do Polski i tam modlij się, jak chce, tu porządku nie naprowadz'aj. Polaki mówio, my tu od króla Batorego, to tam. No i pani, chtóren tu winien, chto praw? Wędz.MR[1922].

A teraz zrobili po litewsku. Wie teraz, jak Litwa powstała, to już teraz zrobili po litewsku pierwszo. A Polacy bardzo buszewali sie, skandal podjęli w kościele. A teraz wszystko równie po litewsku, po litewsku msza ido. Wędz.JK[1930].

Wodokciński kościół, to tam ten był Dotkiewicz, on ten kościół postawił. Jak on umarł, to jedna niedziela być polska musiała, a druga niedziela litewska. Jak zbioron się Polacy, jak polska niedziela spokojnie. Jak tyko Liwini, to na chorach, to języki pokazywali i jeszcze pobili się na ostatku w kościele. Potam cały rok kościół był zamknięty. Mitr.HL[1916].

Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w trakcie prowadzonych badań widoczne były objawy konfliktu polsko-litewskiego w Kościele rzymskokatolickim. Wierni pochodzenia polskiego byli pozbawieni opieki duszpasterskiej w języku ojczystym, o czym miałam okazję się przekonać w terenie. Przykładowo tak się działo w Wędziagole na Kowieńszczyźnie czy w Smołwach w rejonie jezioroskim. Parafia w Smołwach dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku została przekształcona w parafię litewską. Najstarsi Polacy żalili się wówczas, że została im odebrana możliwość modlenia się po polsku. Nie znali oni wystarczająco litewskiego, stąd też trudności w uczestniczeniu w liturgii. W Smołwach jeszcze na przełomie XX i XXI wieku silny był antagonizm polsko-litewski w parafii. Oto dwie przykładowe wypowiedzi o problemach językowych w Kościele mieszkanki Smółw, por.

Darli sia Litwini, mówi, na cmentarzu nawet tam drapali sia babki i ksiądz nijak nie mógł dogodzić. Jeżeli jedna niedziela polska, to nie przychodzo Litwini, jeśli druga niedziela litewska, to Polaki nie ido. Robił wtedy do podniesienia tak, a po podniesieniu już iniej, to też tam nawet nie wstawali, nie uklękali. Nu to teraz mówił, bądźzi też jedna niedziela taka, druga taka, i tak, i tak. Był ksiądz, ewangelija poczyta po polsku, po litewsku poczyta, nu było i tak i siak. Jeszcze nawet po dziewięćdziesiąt pierwszym roku jeszcze było po polsku. Smoł.LR[1939];

U nas w Smołwach Polaki wszystkie, tylko że diabeł ogonem przekręcił i przewrócił. Nu i żyli pod Polszczaj, no a jak to przewróciła sia, wojna Polszcza z Niemcami, potem tutaj zaszli Sowiety, to byli aż do dziewięćdziesiątego roku. My Smołwy, nie słyszeli od wieku litewskiego języka, a teraz tutaj najeszszy naród. Smoł.WS[1927].

O języku polskim w liturgii wspominało w trakcie eksploracji terenowych najstarsze pokolenie, podkreślając, że zachował się on w różnym zakresie do czasów II wojny światowej. Zauważali też jego stopniowe ograniczanie poprzez wprowadzanie języka litewskiego, na początku w niewielkim stopniu, by następnie poszerzyć jego użycie, a znacznie ograniczyć stosowanie polszczyzny. Ostatecznie polszczyzna prawie całkowicie została wyrugowana z kościołów na obu dawnych enklawach polskojęzycznych, por.

Dawni w Datnowie była nabożeństwa polska do wojny. I majowe u nas była, nigdy nie modlili się po litewsku. Woł.AM[1918].

Jak mamusia opowiadała, w kościele kiedyś w Datnowie to było tak: trzy msze po polsku i jedna po litewsku, no, trzy niedzieli polskie, a jedna litewska, bo to wszystkie Polacy, naokole polskich było więcej. A jak ja pamiętam, to jedna niedziela polska, jedna litewska. I od okupacji niemieckiej to już wyrugowane. W czasie okupacji to i zniszczyli i do dziś dnia. I te wszystkie nasze błagalne modlitwy i Święty Boże, to już nigdy nie słyszymy. Urn.GA[1916].

Tam chodziliśmy zawsze śpiewać na Wielkanoc, ale była nie tylko po polsku, ale i po litewsku była potem zrobiona. Jedna niedziela po polsku, jedna po litewsku. Toż nie my byli u tych chamów zabrawszy wszystkie niedzieli, jedna była nasza, druga ich. I my śpiewali chórzyści, wszyscy my byli Polacy, tylko dwie mieli Litwinki. Takie Polacy jak i ja, ale wszyscy byliśmy, dużo nas, ze dwadzieścia, dwadzieścia czterech była śpiewaków, duży chór. A Litwinki byli tylko dwie, to im była pozwolona już jak po polsku niedziela, to wy możecie odkręcić się do ołtarza i modlić się po litewsku, nie śpiewać, a nam nie, bo nas dużo, nam trzeba była w ich niedziela śpiewać. Wod.AB[1916].

«A msza tutaj była po polsku?» *Była przy Smiatano², jak był u nas Smiatona, nu a potam żesz tutaj już Litwa poczęła wrócić, Palaków zabraniali w kościołach. I wot potam tylko była Ewangelija polska, a później już i nauki nie mówił po polsku i wszystku przeszła na litewski.* Imb.HP[1922];

Kiedyś w Jeziorosach byli polskie msze, przed wojno ot, ali potam tam jedna polska, druga litewska. Nu było nawet takich niedorozumień troche, Litwini, że jak zaczęli bardzo, żeby polskich w ogóle nie była. Jez.BK[1930];

² Antanas Smetona – prezydent Litwy w latach 1919–1922, 1926–1940, czyli w prawie całym okresie międzywojennym.

(A kościół?) *Imbrody* (Modlili się po polsku czy po litewsku?)

Różnie była, i po polsku jaka niedziela, ale mało, w mieście Zarasach była, to była i po polsku, długi czas była, A potam bunt taki podnieli, zaczęli pomiędzy siebie i w kościele, nie po litewsku, nie po polsku, a Litwiny po litewsku, to teraz po litewsku, to teraz nie ma (Teraz po litewsku?) po litewsku. Z Turmont kiedy przyjedzi już ksiądz, tu wtedy już po polsku, nauka, jak naziwami, kazanie, jak tu powiedzieć czisto po polsku, tu ot, a tak nie ma. Po litewsku. Jan.EK[1923];

(Msze w jakim języku były?)

U nas tutaj na litewskym, kiedyś tutaj ksiądz, z początku żesz to było jeszcz 'o i polski, na polskim, a później polski unisztożyli, tyko litewski został sie w Zarasach. Ja nie wiem w Smołwach jak tam, po polsku więcej w Smołwach, a tutaj ta strona ona wszystko już po litewsku więcej. Duk.AS[1946];

W kościoła po polsku była (w Jeziorosach), już nie powiem którego roku, dawno już po polsku była, wszystko po polsku. Potem ustroili na pułowa, pułowa polskiej, pułowa, jedna niedziela po polsku, druga po litewsku. Nu była, była jakiś czas, wszystko równa, Litwiny przemagajon, wszystko równa Polaków wyżywajon. Potem ustanowili święty, jeden Wielkanoc pamiętam i ja bylam w kościele, była jakości piątak, Wielki Piątak był, jakości po polsku czy po litewsku, już ja nie moga wyjaśnić. A święta jakby wypadala po litewsku, a Polaki pospiazaliś i zaśpiawali po polsku. To ksiądz wyszadł obchod robić i powrócił sie, nie poszedł obchod i do oltarza powrócił sia nazad, nie poszedł i obchod w kościele nie poszedł, czemu po polsku zaśpiawali. I z tej pory zaczęli po litewsku i po litewsku i nie dali Polakam. Mag.AŁ[1903].

Najstarsi informatorzy opowiadali, że w czasach ich młodości w każdej parafii, gdzie była większa grupa Polaków, przygotowywano dzieci do Pierwszej Komunii Świętej oraz spowiadano po polsku.

Ksiądz spowiadał, chto chce po polsku, chto po litewsku. Wędz.MR[1922].

Ojciec szedł po polsku, póki umarł, po polsku spowiadał się i mama po polsku, a my już po litewsku. Lipł.JT[1938].

Ksiądz pacierza uczył, jak kto chciał i była taka babulka, kto chciał po polsku, druga uczy po litewsku. Dwie takie babulitie byli, a my to nie, w domu my same, mamusia, wieczny pokój, wytłumaczy, katechizm mamy i nauczyli sia. Wod.AB[1916].

Po polsku do komunii szedłam, uczyłam sia po polsku, a teraz to i zapomniałam już, teraz wieńca po litewsku, lepiej po litewsku. Tam brać młodszy, tam

siostry moi szedli już potym po litewsku, tam do komunii no już potym ja ich ucyłam.
Wojn.KK[1927].

Możliwość spowiadania się po polsku w latach 90. XX wieku podczas prowadzonych przeze mnie badań terenowych była rzadka, gdyż niewielu księży władało polszczyzną, a czasem niektórzy z nich wykazywali, jak i w przeszłości, niechętny stosunek do spowiadania po polsku. Oto jak ujmowali to rozmówcy z różnych miejscowości Kowieńszczyzny:

No wie, ksiądz nie bardzo chętnie po polsku. A jak chtóren idzie po litewsku, on taki zadowolony. I mówi, jak już przyjemnie. A tu kto wie, jak harhoczysz?
Wędz.MR[1922].

Ksiądz już niejeden raz mi powiedziawszy, jak ty do spowiedzi po polsku idziesz.
Woł.AM[1918].

Teraz ksiądz staruszek, co był, to ja szedł do spowiedzi po polsku, a potym myślałam, teraz po litewsku, może jemu przyjemniej, jemu nie bardzo podobalo się, Pulacy, Pulacy, a Polak tak samo człowiek, teraz szedłem do spowiedzi do niego już po litewsku.
Wod.M[1937].

Nigdzie nie przygotowywano już do sakramentów po polsku, natomiast spowiedź po polsku przyjmowali jeszcze wówczas niektórzy księża (m.in. w Datnowie, Pacunelach i Żejmach) nawet mimo niezbyt dobrej znajomości języka:

My od małych dni polskie pacierze. Teraz jest ksiądz, on młody, ala po polsku umie i on niezawzięty. Myśla, co on powie, ja mówia, do spowiedzi by chciałam iść po polsku. (...) A ten jak przyjechał na starość, taka Szczerbinska jest tu bardzo kobieta polska. To ona mówiła, wiecie, jaki wesoły, jaki to ksiądz u nas jest. Ja poszłam po polsku, jak ślicznie wypowiadał i odpowiedział po polsku. Dobrze. Przyszedł kulędować, ja mówie dla księdza: słyszałam, że proboszcz umiecie po polsku i spuwiadacie. Tak, a ty chcesz po polsku. Po polsku. Dobrze, przychodź. I teraz my rada jesteśmi, że tutaj już można po polsku spuwiadać i rozmawiać. Teraz niezawzięta tutaj te księży.
Pac.IS[1930].

I ja teraz pójda du spuwiadzi du jego i mówia, że ja pu litewsku to ni umiem. Moga cokolek nia tak powiedzieć, mówia, przepędzicie ze spuwiadnicy, a on mówi, że nic, nic, ja wysłucham. A teraz, jak on w Żejmach, tam pu polsku też rozmawiaju, tak on śmieji się, mówi: „Norim ñe norim al'e v'i-st'ek is'imok'inom”. I młody proboszcz i spuwiada wszystkich pu polsku.
Kuł.WB[1930].

Podobnie w rejonie jezioroskim przygotowywano również po polsku w okresie przedwojennym do spowiedzi i Pierwszej Komunii Świętej. Jednak i tu respondenci podkreślali, że niechętnie spowiadano po polsku lub odmawiano nieraz spowiedzi po polsku. Pociągnęło to za sobą konieczność korzystania z sakramentów w języku

litewskim. W trakcie badań tylko najstarsi informatorzy wspominali o korzystaniu z posługi księdza po polsku, por.

Aj, przyjmuje ksiądz (do spowiedzi), jeśli po polsku, ja po polsku ida do spowiedzi po polsku. Ja mówia, że drenna, nie moga mówić po litewsku, nu mówi, sukalbiesma, co on tam powie, on nic nie mówi. A raniej to księdzcy nauczali, jeszcze cokolak mówili, a teraz nic nie mówion, teraz rozgrzeszenia daje i wszystko. Księdzy oni może umiejon które po polsku, ale więcej przysyłajon tutaj Litwinow księdzów, gdzie po polsku więcej ludzi, to tam więcej Litwinow przysyłajon, jest który bywali księdzy, że i po polsku umieli, ale teraz nie ma. Do spowiedzi tam przyjmuje, jak tam mówisz, tak on przyjmuje. Mag.AŁ[1903].

Do spowiedzi szedli my po polsku, pacierzy, wszystko. O teraz przewróciłam się już, już ida po litewsku, do komunii, do spowiedzi, już wyuczyl sie, umieli, ciężku była, a tak po polsku i duszli po polsku. Maz.SM[1923];

W przeszłości po polsku śpiewano także na pogrzebach, obecnie zdarza się to sporadycznie, por.

Po polsku przy Litwie, po polsku przy Litwie i na pogrzebach po polsku śpiewali, teraz już po litewsku więcej, ale i to, jak kiedy gdzie kto zerwo się i po polsku pośpiewajo. Mag.BP[1931].

Warto podkreślić rolę domu, rodziców, pokolenia dziadków, które uczyło swoje wnuki modlitwy w języku polskim, przekazywania polszczyzny jako języka *sacrum* w rodzinie. Dlatego też polszczyzna pozostawała na ogół językiem modlitwy osobistej, choć językiem liturgicznym, oficjalnym językiem religijnym był już litewski, por.

Mama uczyła nas pacierzy wszystko po polsku, a potam, jak już poszli da szkoły, to wszystka pa litewsku, przawróciła sia wszystko. Szuk.ZJ[1923];

Pacierzy mnie babuńka wyuczyla po polsku, ja umiem tyko po polsku. Po litewsku szedłam «do komunii» ale pacierzy mówiłam księdzu po polsku

Suw.HK[1929].

Widać, że rugowanie polszczyzny z Kościoła rzymskokatolickiego wraz z innymi czynnikami doprowadziło do szybkiej depolonizacji dużych obszarów polskojęzycznych, która dokonała się w zasadzie w ciągu pół wieku. Zachowanie natomiast polszczyzny jako języka liturgicznego to niewątpliwie szansa dla podtrzymania również polskości na dawnych Kresach Wschodnich, szansa na ożywienie pamięci o polskich korzeniach. Przekaz wiary dokonywany po polsku bądź po litewsku, wybór jednego z tych języków w sytuacji tożsamości wyznania – rzymskokatolickiego Polaków i Litwinów był znaczący dla procesu zachowywania własnej tożsamości narodowej bądź konwersji (reorientacji narodowej). I trudno wybór języka litewskiego motywować potrzebą zrozumienia przekazu prawdy Ewangelii, tak jak to się dzieje na Białorusi i Ukrainie w odniesieniu do języka białoruskiego i ukraiń-

skiego, gdzie znajomość polszczyzny jest szczątkowa, co utrudnia głoszenie i przyjmowanie Słowa Bożego. Z przytoczonych wyżej opowieści informatorów wynika bowiem, że w tych dawnych enklawach polskojęzycznych na Litwie (Kowieńskie i rejon jezioroski) zmiany języka liturgii często dokonywane były odgórnie, przez duchownych. Narzucany niezrozumiały dla wielu wiernych język litewski w sferze religijnej budził reakcje emocjonalne wiernych, rozgoryczenie i niechęć, potem rodził przyzwyczajenie do tego typu zmian i ostatecznie akceptację (mniej lub bardziej bierną) tego stanu rzeczy.

Inna była i jest natomiast sytuacja na Wileńszczyźnie, gdzie język polski zachowuje się stosunkowo dobrze jako język sfery *sacrum*, choć i tu widać wiele interesujących zjawisk i procesów niejednokrotnie podobnych do opisywanych. Przedstawienie funkcjonowania polszczyzny jako języka liturgicznego na Wileńszczyźnie wymaga jednak wzięcia pod uwagę wielu czynników i obszerniejszego opisu. Wykracza to poza ramy niniejszego szkicu skupionego w zasadzie tylko na jednym procesie – ograniczania i rugowania polszczyzny ze sfery religijnej w dwóch dawnych enklawach polskojęzycznych na Litwie, dziś zdeintegrowanych.

UWAGI O POLSZCZYŹNIE JAKO JĘZYKU RELIGIJNYM NA WSCHODZIE (ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM LITWY)

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy polszczyzny jako języka religijnego na Wschodzie, zwłaszcza na Litwie, w mniejszym stopniu na Białorusi i Ukrainie. Uwagę skupiono na zmianach językowych w sferze religijnej, w użyciu polszczyzny i innych języków w Kościele rzymskokatolickim. Zasygnalizowano proces depolonizacji Kościoła rzymskokatolickiego: białorutenizacji na Białorusi i ukraiinizacji na Ukrainie i omówiono postawy wiernych wobec usuwania polszczyzny z funkcji języka religijnego na rzecz języka białoruskiego i ukraińskiego. W odniesieniu do Litwy przedstawiono sytuację języka polskiego i proces ograniczania użycia polszczyzny i rugowania jej z Kościoła w dwóch enklawach polskojęzycznych, dziś zdeintegrowanych (Kowieńszczyzna i rejon jezioroski) na podstawie badań terenowych (wypowiedzi informatorów).

OBSERVATIONS ON POLISH AS A RELIGIOUS LANGUAGE IN EASTERN EUROPE (WITH FOCUS ON LITHUANIA)

SUMMARY

The paper discusses Polish as a religious language in Eastern Europe, particularly in Lithuania, and – to a lesser extent – Belarus and Ukraine. The author focuses on language changes within the sphere of religion concerning the use of Polish and other languages in

the Roman Catholic Church. The process of depolonizing the Roman Catholic Church along with its Belarusization in Belarus and Ukrainization in Ukraine has been observable. Moreover, the article overviews the response of the Church members to the eradication of Polish as a religious language and replacing it with Belarussian and Ukrainian. With respect to Lithuania, the analysis based on field research (informants) depicts the current situation of the Polish language as its usage has come to be limited and as it has begun to be eradicated from the Church in two Polish-speaking enclave communities that are disintegrated today (the Kaunas region and the Zarasai region).

BEMERKUNGEN ZUR POLNISCHEN SPRACHE ALS RELIGIÖSEN SPRACHE IM OSTEN (MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON LITAUEN)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel betrifft Polnisch als religiöse Sprache im Osten, insbesondere in Litauen, in geringerem Maße in Weißrussland und der Ukraine. Die Aufmerksamkeit gilt den sprachlichen Veränderungen im religiösen Bereich, der Verwendung von Polnisch und anderen Sprachen in der römisch-katholischen Kirche. Signalisiert wurde der Prozess der Depolonisierung der römisch-katholischen Kirche: Belarussisierung in Weißrussland und Ukrainisierung in der Ukraine. Besprochen wurden auch die Einstellungen der Gläubigen zur Entfernung des Polnischen aus der Funktion der religiösen Sprache zugunsten der weißrussischen und ukrainischen Sprache. Dargestellt wurden im Hinblick auf Litauen die Situation der polnischen Sprache und der Prozess der Begrenzung des Gebrauchs der polnischen Sprache oder sogar Versuche Polnisch aus der Kirche gänzlich zu verdrängen in zwei polnischsprachigen Enklaven, die inzwischen zerfallen sind (Kaunaser Gebiet und die Rajongemeinde Zarasai). Die Informationen gewann man auf der Grundlage von Feldforschungen (Aussagen von Informanten).

BIBLIOGRAFIA:

- Dzwonkowski R. (2012), *Dramat Polaków w Kościele katolickim na Kresach*, Warszawa [w:] <http://wspolnotapolska.org.pl/wydarzenia/dramat-polakow-w-kosciele-katolickim-na-kresach/>.
- Dzwonkowski R., Gorbaniuk O., Gorbaniuk J. (2001), *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie wobec języka polskiego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Dzwonkowski R., Gorbaniuk O., Gorbaniuk J. (2004), *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Białorusi wobec języka polskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Golachowska E. (2012), *Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, Wydawnictwo Agade.
- Kabzińska I. (1999), *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

- Kabzińska I. (2004), *Czy zmierzch stereotypu Polak – katolik?*, w: A. Kuczyński, M. Michalska (red.). *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 35–48.
- Karaś H. (2002), *Gwary polskie na Kowieńszczyźnie*, Warszawa – Puńsk: Wydawnictwo Auśra.
- Karaś H. (2015), *Odrodzenie polszczyzny czy jej zanik? O sytuacji języka polskiego na dawnych Kresach Wschodnich*, „Poradnik Językowy” 8, s. 18–35.
- Karaś H. (2017), *Język polski pogranicza litewsko-lotewsko-białoruskiego w świetle frekwencji cech językowych*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rieger J. (1996/2019), *Identyfikacja narodowa i religijna Polaków na Ukrainie*, w: tegoż, *Język polski na Kresach*, Warszawa 2019: Wydawnictwo DiG, s. 23–40 (przedruk artykułu opublikowanego w 1996 roku).
- Smułkowa E. (2002), *Rozwój Kościoła katolickiego w republice Białorusi – problemy społeczno-polityczne i językowe*, w: tejeż, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 501–508.

WYKAZ SKRÓTÓW INFORMATORÓW:

- Duk.AS[1946] – mężczyzna ur. w 1946 r., Dukiszki, rejon jezioroski (lit. *Dukiškės*)
- Imb.HP[1922] – kobieta ur. w 1922 r., Imbrody, rejon jezioroski (lit. *Imbradas*)
- Jan.EK[1923] – kobieta ur. w 1923 r., Janina, rejon jezioroski (lit. *Janina*)
- Jez.BK[1930] – mężczyzna ur. w 1930 r., Jeziorosy, rejon jezioroski (lit. *Zarasai*)
- Kuł.WB[1930] – kobieta ur. w 1930 r., Kułwa, rejon janowski, Kowieńszczyzna (lit. *Kulva*)
- Lipl.JT[1938] – mężczyzna ur. w 1938 r., Lipluny, rejon kiejdański, Kowieńszczyzna (lit. *Lipliūnai*)
- Mag.AŁ[1903] – kobieta ur. w 1903 r., Magucie, rejon jezioroski (lit. *Magučiai*)
- Mag.BP[1931] – kobieta ur. w 1931 r., Magucie, rejon jezioroski (lit. *Magučiai*)
- Maz.SM[1923] – kobieta ur. w 1923 r., Mazurki, rejon jezioroski (lit. *Mozūrėliai*)
- Mitr.HL[1916] – kobieta ur. w 1916 r., Mitruny, rejon poniewieski (lit. *Mitriūnai*)
- Pac.IS[1931] – kobieta ur. w 1931 r., Pacunele, rejon radwiliski, Kowieńszczyzna (lit. *Počiūnėliai*)
- Smoł.LR[1939] – kobieta ur. w 1939 r., Smołwy, rejon jezioroski (lit. *Smalvos*)
- Smoł.WS[1927] – mężczyzna ur. w 1939 r., Smołwy, rejon jezioroski (lit. *Smalvos*)
- Suw.HK[1929] – kobieta ur. w 1929 r., Suwieki, rejon jezioroski (lit. *Suviėkas*)
- Szuk.ZJ[1923] – kobieta ur. w 1923 r., Szukiszki, rejon jezioroski (lit. *Šukiškės*)
- Urn.GA[1916] – kobieta ur. w 1916 r., Urniaże, rejon kiejdański, Kowieńszczyzna (lit. *Urnėžiai*)
- Wędz.JK[1930] – kobieta ur. w 1930 r., Wędziagoła, rejon kowieński, Kowieńszczyzna (lit. *Vandžiogala*)
- Wędz.MR[1922] – kobieta ur. w 1922 r., Wędziagoła, rejon kowieński, Kowieńszczyzna (lit. *Vandžiogala*)
- Wędz.PG[1926] – kobieta ur. w 1926 r., Wędziagoła, rejon kowieński, Kowieńszczyzna (lit. *Vandžiogala*)
- Wod.AB[1916] – kobieta ur. w 1916 r., Wodokty, rejon radwiliski, Kowieńszczyzna (lit. *Vadaktai*)
- Woł.AM[1918] – mężczyzna ur. w 1918 r., Wołujcie, rejon kiejdański, Kowieńszczyzna (lit. *Valučia*)

IM DŁUŻSZA NOC, TYM WIĘCEJ GWIAZD. KRÓTKA RZECZ O ŚREDNIOWIECZU

Słowa kluczowe: średniowiecze, oświecenie, postęp, historia, dialektyka, ciało

Key words: Middle Ages, the Enlightenment, progress, history, dialectic, body

Schlüsselwörter: Mittelalter, Aufklärung, Fortschritt, Geschichte, Dialektik, Körper

*Świątynie starożytności skupiają Boga w człowieku,
Kościoły średniowieczne dążą wzwyż ku Bogu*

Johann Wolfgang Goethe¹.

WSTĘP

Człowiek jest istotą myślącą substancjalnie. A jego nieustanna tendencja do porządkowania fragmentów rzeczywistości, definiowania ich, łączenia i w efekcie rozumienia, jest główną przyczyną rozwoju nauki. Nie inaczej postępuje się w stosunku do historii. Najlepiej widać to w klasycznym podziale epok historycznych autorstwa Christopha Kellera. Uznał on, że dzieje świata można ująć w trzech dużych ramach czasowych, które nazwał: starożytnością, średniowieczem i nowożytnością. Co więcej, na średniowiecze przypadło aż dziesięć wieków². Periodyzacja jest nieodzownym czynnikiem racjonalizacji przeszłości, racjonalizacja natomiast, stanowi *conditio sine qua non* wszelkiej naukowości. Ale z periodyzacją wiąże się pewne niebezpieczeństwo: uproszczony sposób interpretacji rzeczywistości historycznej, gdzie jej ciągłość i olbrzymia złożoność – a w wypadku średniowiecza mówimy

* Dr Radosław Wiśniewski – doktor nauk humanistycznych z zakresu filozofii, pracownik Muzeum Pogranicza w Działdowie. Zainteresowania naukowe: historiozofia, filozofia polska, historia II wojny światowej, poezja (zwłaszcza XIX-wieczna). Współredaktor (wraz z dr. Michałem Rydlewskim) książki: *Filozoficzna refleksja nad kulturą. Polska humanistyka pierwszej połowy XX wieku*, Toruń 2013.

¹ J.W. Goethe, *Aforyzmy*, Warszawa 1984, s. 14.

² Żeby sprawę jeszcze bardziej skomplikować przypomnijmy, że francuski historyk Jacques Le Goff uważa, że średniowieczny „zespół wartości” zaczął rozpadać się w latach 1750–1850, a ostatecznie przestał istnieć dopiero w połowie XX wieku. Zob. w: *Średniowiecze zakończyło się w 1800 roku*, w: J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2017, s. 47–59.

o ponad tysiącu lat – zostaje zdezwuowana w sztywnych ramach pojęciowych umysłu³.

Epoka średniowiecza zyskała pejoratywne określenia: „ciemnej nocy”, „ciemnych wieków” czy „wieków barbarzyństwa” głównie za sprawą oświeceniowych intelektualistów. To dziwne, że reprezentanci czasów oświecenia – w których jedną z najważniejszych idei była wiara w nieograniczony postęp ludzkości – nie zauważyli żadnego postępu między V a XV wiekiem. Już w XIV w. renesansowy poeta Francesco Petrarca, definiując okres przejściowy pomiędzy starożytnością, a swoją terażniejszością, nazwał go *medium tempus* lub *media tempora*. Wolter – jeden z najważniejszych oświeceniowych krytyków średniowiecza – uważał, że był to okres zacofania, nietolerancji i barbarzyństwa. Widział w średniowieczu kulminację władzy Kościoła, która ingerowała w niemalże wszystkie sfery działalności człowieka. Władzę tę sprawowali – jak uważał – niedouczeni kapłani, mający nieograniczoną supremację nad zwykłymi śmiertelnikami. Wolter pisał: „Cała Europa marniała w tym upodleniu aż do XVI wieku (...) Porównywanie tamtych wieków z naszymi (niezależnie od perwersji i nieszczęść, z jakimi możemy się w nim spotkać) powinno uzmysłowić nam nasze szczęście”⁴. Interpretacja średniowiecza jako wieków ciemnych, mimo że ulega ciągłej rewizji historycznej, dominuje również współcześnie. Dobrym tego przykładem jest książka Józefa Putka o wymownym tytule *Mroki średniowiecza*. Już same rozdziały: „Tortury”, „Każń” czy „Pieniądz, wiara i polityka” sugerują nam stosunek autora do średniowiecza⁵. Można zapytać: czy dzisiaj nie ma tortur? każni? Są jeszcze bardziej brutalne i wymyślne niż wówczas. Pieniądz natomiast, ma obecnie nieporównywalnie większy wpływ na politykę, niż w wiekach średnich.

ŚREDNIOWIECZNE ORGANIZOWANIE CZASU

Oświecenie to epoka w której dominują takie tendencje intelektualne jak: racjonalizm, naturalizm, optymizm i antropocentryzm. Z tych pozycji przeprowadza się wówczas radykalną krytykę średniowiecznych koncepcji teologicznych, teocentrycznych czy uniwersalistycznych. Więcej, krytykuje się niemalże wszystko: śre-

³ Reakcją na takie pojmowanie historii – nazwijmy je „klasycznym” – była cała mnogość alternatywnych koncepcji historiozoficznych powstałych głównie w drugiej połowie XIX wieku, których jednym z głównych przedstawicieli był Wilhelm Dilthey. Ażebym pełniej uchwycić złożoność procesu dziejowego i uniknąć schematyzmu historycznego zaproponował on indywidualistyczny wariant poznawania historii. Dilthey uznał, że historia jest nie tylko tym, co było, ale tym co ciągle trwa, że jest żywym procesem, do którego należymy również my sami. Jeśli tak, to poznawanie historii polega na nieustannym przeżywaniu i odtwarzaniu tego procesu w przeżyciu. Historia jako nauka, ma zatem unikać schematów i trzymać się samego życia, jej właściwym zadaniem natomiast jest odszukiwanie w przeszłości typowych form życia. W przeżyciu ujmując „innych ludzi i rzeczy nie tylko jako realności – pisał Dilthey – które pozostają w związku przyczynowym ze mną i ze sobą nawzajem: powiązania życiowe prowadzą ode mnie we wszystkich kierunkach, odnoszą się do ludzi i rzeczy, zajmują wobec nich stanowisko, spełniają ich wymagania wobec mnie i oczekuje czegoś od nich” w: W. Dilthey, *O istocie filozofii. Inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Lagowska, Warszawa 1987, s. 120–121.

⁴ Cyt. za: J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, dz. cyt., s. 19–20.

⁵ Zob. J. Putek, *Mroki średniowiecza*, Warszawa 1985.

dniowieczną kulturę, architekturę, religijność, nawet codzienny sposób życia, nie dostrzegając w tamtej epoce nic pozytywnego⁶.

Główną *differentia specifica* epoki oświecenia była wiara w postęp, formułowano wówczas – na polu nauk społecznych, politycznych i filozoficznych – różną odmianę teorii postępu⁷. Współcześnie oczywiście i my nie wątpimy w zmienność świata. Człowiek z natury patrzy w przyszłość, gdzie lokuje swoje plany, oczekiwania czy nadzieje. Postęp nieustannie się dokonuje, co obecnie najwyraźniej widać w technologii informatycznej i inżynierskiej. Możemy wątpić czy dokonuje się on w innych dziedzinach, np. duchowej czy moralnej człowieka, ale to rozważania na inną okazję. Kiedy mówimy o postępie? „Myślenie w kategoriach postępu oznacza – pisał Zdzisław Krasnodębski – że dzieje, historia, nie są rozumiane jako zwykłe następstwo zdarzeń, ani też jako wieczny powrót tego samego, lecz jako całościowy, linearny, ciągły proces, skierowany ku pewnemu, choćby nawet ostatecznie nieosiągalnemu, celowi – proces, w którym zachodzi jakaś zasadnicza, dodatnio oceniana przemiana”⁸. Nawiązując do słów Krasnodębskiego uważamy, że gdyby nie linearna koncepcja czasu, która pojawiła się właśnie w średniowieczu, nie sformułowano by żadnej teorii postępu kilka wieków później. Przypomnijmy, że idea postępu została rozwinięta w XVII i XVIII wieku, w czasie zwycięskich rewolucji burżuazyjnych, gwałtownego rozwoju sił wytwórczych, w okresach wielkich odkryć geograficznych, wynalazków technicznych, szybkiego rozwoju nauk społecznych i przyrodniczych. Wówczas poszerzono zakres pojęcia „postępu” przeszczepiając je z nauki na dziedzinę społeczną, ekonomiczną i moralną.

Oświeceniowe koncepcje postępu charakteryzują cztery wyróżniki: 1) optymizm, czyli przekonanie o możliwości niczym nie skrzepowanego doskonalenia się gatunku ludzkiego. 2) Uniwersalizm, gdzie rozwój nie jest zjawiskiem elitarnym lecz ma na

⁶ Jeden z najwybitniejszych logików w dziejach Gottfried Wilhelm Leibniz na początku XVIII wieku napisał wstęp do XIII-wiecznej encyklopedii zadedykowanej cesarzowi Ottonowi IV. Na określenie jej treści użył łacińskiego słowa *stercus*, co oznacza nawóz, gnój, odchody lub jeszcze wulgarniej. Co ciekawe, w encyklopedii Gerwazy z Tilbury myśli w iście oświeceniowym stylu, ponieważ wyjaśnia, że to co nazywa się powszechnie „cudami” (sprawy wyjątkowe, szczególne, rzadkie) nie należy brać za nadnaturalne i cudowne. Zob. w: J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, dz. cyt., s. 21–22. Świadczy to tylko o tym, jak irracjonalne bywało często postrzeganie średniowiecza przez wybitnych przedstawicieli racjonalizmu, takich jak choćby Leibniz. Jeszcze na początku XIX wieku wybitny myśliciel Alexis de Tocqueville pisał o wiekach średnich: „(...) niemoc dotknęła wszystkie instytucje średniowieczne. Nawet to, co nie należało bezpośrednio do instytucji tej doby, ulega strupieszności przez zetknięcie z nimi. Arystokracja staje się zgrybiała, wolność polityczna wieków średnich jałowa, gdzie tylko dawne zgromadzenia prowincjonalne się zachowały, stanowią raczej przeszkodę postępowi, niż mu sprzyjają, stają się obce duchowi nowych czasów i tracą sympatię ludu” w: A. de Tocqueville, *Dawne rządy i rewolucja*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 29.

⁷ „Do przewodnich motywów myśli oświeceniowej – pisał Jerzy Szacki – należało, jak się wydaje, pojęcie postępu. Tkwiło ono bodaj *implicite* w samej idei «upełnoletnienia» człowieka, a więc przekonaniu, że czyniąc właściwy użytek ze swych władz poznawczych jest on w stanie wiedzieć coraz więcej i żyć coraz lepiej (...) Nawet ci pisarze, którzy – jak Rousseau – dostrzegać będą niebezpieczeństwa i wewnętrzne sprzeczności rozwoju społecznego, nie rezygnują całkowicie z pojęcia postępu, które będzie im służyć za układ odniesienia” w: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 94.

⁸ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Kraków 2009, s. 27.

celu dobro wszystkich ludzi, bez względu na jakiegokolwiek różnice cywilizacyjne, kulturowe, społeczne czy rasowe. W uniwersalizmie przyjmuje się istnienie wspólnych cech natury ludzkiej oraz skuteczność powszechności metod służących realizacji idei postępu. 3) Ciągłość: doskonalenie się ludzkości nigdy nie będzie etapem zamkniętym, ponieważ każdy z nich ograniczony jest tylko aktualnym stadium rozwoju i oceną ludzkich możliwości. W kontekście ciągłości, postęp ujmowano jako nieskończony w czasie lub ograniczony realizacją jakiegoś ustroju idealnego. 4) Autonomiczność postępu, czyli jego niezależność wobec jakichkolwiek determinantów transcendentnych i oddanie nad nim pełnej kontroli jednostce lub zbiorowości ludzkiej.

Najbardziej reprezentatywną cechą oświeceniowego rozumienia postępu było przekonanie o jego kumulatywności, podkreślano wówczas nieuchronność stopniowego gromadzenia wiedzy w różnych dziedzinach, co miałoby zapewnić coraz wyższy stopień kulturowy i cywilizacyjny ludzkości. Co więcej, wierząc w tę kumulację, mało który z oświeceniowych myślicieli dopuszczał możliwość regresu, uważano, że postęp dokonuje się niedostrzegalnie, w rezultacie codziennego wysiłku i gromadzenia doświadczeń ludzkich. Najsłynniejszą odmianą optymizmu historiozoficznego i kumulatywności wiedzy w historii filozofii reprezentował Jean Condorcet. Przyjął on, że prawidłowe odczytanie praw natury poprowadzi ludzkość do niczym nie ograniczonego postępu we wszystkich sferach działalności człowieka. Condorcet należy do przedstawicieli tak zwanego *ratiocentryzmu historiozoficznego*, czyli stanowiska, w którym przyjmuje się, że rozwój naukowy i kumulacja wiedzy są najważniejszymi warunkami do rozwoju cywilizacyjnego. „Kontemplując ten obraz – pisał Condorcet – przekonuje się człowiek o wartości swych trudów w walce o postęp rozumu w obronie wolności, ośmiela się włączyć je do wiecznego łańcucha ludzkich przeznaczeń i odnajduje prawdziwą nagrodę cnoty: radość, że stworzył trwałe dobro, którego nie zniszczy już fatalizm przywracający w ponurym odwecie przesady i niewolę”⁹.

Koncepcje postępu nie mogły zostać sformułowane w starożytności, którą tak zachwycali się renesansowi¹⁰ i oświeceniowi intelektualisci, krytykując przy tym średniowieczne wzorce. W starożytnej Grecji nie istniała historia w naszym rozumieniu, jako jednolity i linearny proces, mający swój początek i zamierzony cel. Na historię składało się wiele zdarzeń nie układających się w sensowną, teleologiczną całość. Istnienie człowieka utożsamiano często z cyklami natury, stąd przekonanie o cyklicznym modelu historii, w którym nie ma miejsca na jakikolwiek postęp. Wymownymi przykładami takiego myślenia są koncepcje Heraklita z Efezu i stoików, ten pierwszy mawiał: „Świat powstaje z ognia i znów w ogień się obraca, i to się na przemian powtarza przez całą wieczność. Tak jest przeznaczone”¹¹.

⁹ J. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, przeł. E. Hartley i J. Strzelecki, Kraków 1957, s. 247.

¹⁰ Znakomitym tego przykładem jest trzytomowe dzieło klasyka francuskiego renesansu Michela de Montaigne pt. „Próby”. *Essais* to skarbnica sentencji i aforyzmów starożytnych filozofów oraz *pean* na ich cześć, napisany zresztą w pięknym stylu. Zob. w: M. Montaigne, *Próby*, t. I–III, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.

¹¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 520.

Podstawą, pozwalającą rozpatrywać dzieje jako sensowny ciąg zdarzeń jest koncepcja czasu linearnego, w której wyróżnić możemy trzy wielkie płaszczyzny: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Za jej prekursora uważa się świętego Augustyna, który jako pierwszy wystąpił przeciwko antycznym, cyklicznym modelom historii. W *Wyznaniach* czytamy: „(...) długość czasu powstaje z wielu przemijających ruchów, które razem przestrzeni zająć nie mogą, a w wieczności nic nie przemija, lecz wszystko jest teraźniejsze, w czasie zaś nic nie jest teraźniejszym, ale przyszłość spędza przeszłość, a z przeszłości przyszłość wynika”¹². Wyróżniając określone wydarzenia historyczne, takie jak: stworzenie człowieka¹³, wędrówkę do Ziemi Obiecanej, niewolę babilońską, narodziny i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa oraz oczekiwanie na paruzję, Augustyn zwracał uwagę na ich wyjątkowość i niepowtarzalność. Czas historyczny stał się zatem linearny, rozciągły¹⁴, progresywny i finalistyczny, ponieważ wszystkie jego istotne elementy i etapy, zostały określone przez cel ostateczny i jemu podporządkowane.

Zerwanie z cyklicznym modelem czasu pociągnęło za sobą dwie fundamentalne konsekwencje. Po pierwsze, wymusiły one namysł nad przyszłością i dalszymi losami ludzkości. Po drugie, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, stały się oddzielnymi pod względem wartości elementami historycznymi, ale jednocześnie powiązаныmi ze sobą ogólną tendencją rozwojową.

„Przewodnym postulatem Augustyna – pisał Emil Angehrn – jest odsłonięcie historiozoficznej treści antycyklicznego pojmowania czasu. Jego pierwszymi konotacjami są jednorazowość, nieodwracalność, ostateczność; znaczący jest odpowiadający im moment twórczy, radykalna nowość w sferze wydarzeń, jak i pojawiających się trendów. Podobnie jak ustanowienie pierwszego początku, tak też historia jako całość jest procesem nie dającym się z niczego wyprowadzić (...) Nowość dochodzi to do głosu na dwu płaszczyznach: jako wtargnięcie wieczności w doczesność, i w jego obrębie jako uwolnienie od samotności i możliwość czegoś innego”¹⁵. Warto dodać, że postawienie problemu sensu dziejów przez Augustyna, ugruntowało i zintegrowało w tradycji chrześcijańskiej przekonanie o jedności ludzkości, uświadomiło równość wszystkich ludzi wobec Boga, zwróciło uwagę na skażenie natury ludzkiej grzechem pierworodnym, ale dało jednocześnie nadzieję wyzwolenia się z grzechu dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁶.

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. M.B. Szyszko, Warszawa 2008, s. 436.

¹³ „Niech więc zobaczą, że żaden czas bez stworzenia być nie może, i niech te próżne rzeczy mówić przestaną”. w: Tamże, s. 469.

¹⁴ „Stąd zdaje mi się – pisał św. Augustyn – że czas nic innego nie jest, jak rozciągłość” w: Tamże, s. 461.

¹⁵ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 42.

¹⁶ Na integracyjną rolę czasu linearnego zwracał też uwagę Karl Jaspers: „Rozpoznać naprawdę stan faktyczny czasu osiowego, uczynić zeń podstawę naszego uniwersalnego obrazu historii, znaczy to: pozyskać coś, co jest wspólne całej ludzkości, poza wszelkimi różnicami wiary. Postrzegać jedność historii wyłącznie z własnego gruntu życiowego i w perspektywie wiary – to jedno, myśleć zaś o niej w kategoriach komunikacji z każdym innym ludzkim gruntem, łącząc przy tym własną świadomość z obcą świadomością – to drugie” w: K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 33.

Nie sformułowano by koncepcji postępu, gdyby nie średniowieczne przekonanie o istnieniu podmiotu dziejowego, dzięki któremu zachodzi relacja pomiędzy zdarzeniami składającymi się na przebieg procesu historycznego. Wprawdzie w oświeceniu odrzucano zwykle istnienie podmiotu dziejowego w wersji średniowiecznej (a już na pewno jego ingerencję w historię), jako transcendentnej Opatrzności (Augustyn), ale samą ideę podmiotu zachowano. Podmiot ów rozumiano na wiele sposobów, wedle Woltera, Condorceta czy Bernarda Fontenelle źródłem postępu jest rozum ludzki, zdaniem Johna Stuarta Milla to czynniki psychologiczne wpływają na rozwój historii, August Comte czy Herbert Spencer w prawach przyrody widzieli *spiritus movens* doskonalenia się człowieka.

Średniowiecze okazało się epoką niezwykle innowacyjną jeśli idzie o organizowanie czasu. Chrześcijańska koncepcja czasu linearnego spowodowała, że zyskał on dwojaki wymiar: czasu cyklicznego, naturalnego, tożsamego z porami roku, z podziałem na miesiące, tygodnie, dni i noce oraz czasu linearnego, adekwatnemu historii. Więcej, w średniowieczu udoskonalono kontrolę nad czasem, tworząc nowe kalendaryze bazujące na tygodniu, wprowadzono jeden dzień odpoczynku i sześć dni pracy. Poza niedzielami obchodzono Święta Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy. Zielone Świętki celebrowano przez dwa dni, nie pracowano w święto Trzech Króli, w środę popielcową, Wniebowzięcie i Wniebowstąpienie, Boże Ciało, Wielki Piątek oraz w dni Najświętszej Maryi Panny, św. Piotra, św. Pawła i św. Jana. Mierzenie czasu spopularyzowało się dzięki dzwonom z początkiem VII wieku. Przełomowym wydarzeniem było jednak pojawienie się zegara mechanicznego, który w XIV zrewolucjonizował mierzenie czasu w całej Europie, dzięki temu dokonano regularnego pomiaru godziny i doby, którą podzielono na dwadzieścia cztery równe godziny¹⁷.

ROZWÓJ UNIwersYTETÓW I REWITALIZACJA STAROŻYTNEJ MYŚLI

W XIII w. intelektualna atmosfera w Europie nabrała nowego znaczenia. Miały na to wpływ dwa doniosłe wydarzenia: instytucjonalne zorganizowanie pracy naukowej poprzez stworzenie uniwersytetów oraz rewitalizacja starożytnej filozofii.

Pierwszy uniwersytet założono w Bolonii około 1088 roku, następnie powstawały w Paryżu¹⁸, Oksfordzie i Cambridge. W Sorbonie dominowały studia teologiczne i scholastyka, w Oksfordzie prym wiodły nauki przyrodnicze, matematyczne i hu-

¹⁷ Zob. w: J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, dz. cyt., s. 6–7. Więcej o tym, jak ówczesna rewolucja w organizowaniu czasu wpłynęła na codziennie życie mieszkańców średniowiecznych miast zob. w: *Czas w mieście*, w: H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego*, Poznań 2012, s. 134–147.

¹⁸ Dominikanin Tomasz z Irlandii w taki oto sposób opisywał średniowieczną stolicę Francji, pogrążoną w „wiekach ciemnych”: „Miasto Paryż jest, jak Ateny, podzielone na trzy części: jedna należy do kupców, rzemieślników i pospólstwa, i tę nazywa się wielkim Paryżem, druga należy do szlachetnie urodzonych, znajduje się tam dwór królewski i kościół katedralny, i tę nazywa się śródmieściem (la Cité); część trzecia, należąca do studentów i kolegów, nosi nazwę Uniwersytetu” cyt. za: J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 102.

manistyczne. To właśnie w Paryżu swoje pierwsze szlify teologiczne zdobywał Roger Bacon, następnie przeniósł się do Oksfordu i poświęcił naukom empirycznym.

Średniowieczne uniwersytety zapewniły sobie całkowity monopol w dziedzinie nauczania oraz poszukiwań intelektualnych. Trudno jest znaleźć wybitnego intelektualistę z XIII wieku, który nie byłby związany z życiem uniwersyteckim. Już wówczas powstały najważniejsze składowe instytucje uniwersytetu, a niektóre z nich przetrwały do dziś. 1) Wolność w poszukiwaniach naukowych: studenci nie byli wciągani do spisu uczelni, pracowano z jednym z magistrów. Każdy nowopowstały uniwersytet szybko zyskiwał własną pieczęć, symbol swej „wolności” 2) Interdyscyplinarność międzynarodowa: uniwersytety wymieniały nauczycieli z różnych krajów. W XIII-wiecznym Paryżu doszło nawet do sytuacji, że najślawniejszymi uczonymi byli Włosi i Anglicy. 3) Zachowanie ciągłości i hierarchii: wszystkie fakultety tworzyły naukową hierarchię, przygotowywały do medycyny, prawa czy teologii. Co ciekawe, przejście między nauczycielem a uczniem było płynne, adept uczył się, by następnie nauczać. Zdarzało się, że nauczyciele przerwali swoje wykłady, z powrotem stawali się uczniami, poświęcając się studiom teologicznym. 4) Autonomia prawna: w przypadku przestępstwa lub wykroczenia członka uniwersytetu, sąd na nim mógł wydać tylko rektor danej placówki. 5) Istniało prawo do strajków i secesji. 6) Każdy uniwersytet miał monopol do przedstawiania kandydatów na wysokie stanowiska uniwersyteckie¹⁹.

Naukowymi owocami średniowiecznych uniwersytetów były encyklopedie i sumy, warto wymienić kilka z nich: *Summa de anima* Jana z La Rochelle (ok. 1245 r.), *Opus maius* Rogera Bacona (ok. 1214–1294), *Suma teologiczna* Alberta Wielkiego (1206–1280) i oczywiście monumentalne, choć niedokończone, dzieło św. Tomasza z Akwinu *Summa theologiae*. Księga ta, nabrała tak wielkiego znaczenia, że na soborze trydenckim (1545–1563) umieszczono ją na ołtarzu, zaraz obok Biblii.

W renesansie i oświeceniu wynoszono zdobycze starożytności, podziwiano antyczną kulturę, sztukę, a zwłaszcza filozofię. Ale to właśnie w średniowieczu – szczególnie w XII i XIII wieku – odzyskano, przetłumaczono i spopularyzowano starożytną filozofię na niespotykaną dotąd skalę w historii. Pierwsze tłumaczenia dokonywane były z języka arabskiego na łacinę już w XI wieku, autorstwa mnicha Konstantego Afrykanina, który – uznając medycynę za „królową nauk” – przekładał głównie pisma greckich lekarzy: Hipokratesa i Galena²⁰.

W wieku XIII nastąpiła intensywne recepcja pism Arystotelesa, którego idee przeszczepiono we wszystkie niemalże dziedziny badawcze: teologię, logikę, teorię poznania, filozofię przyrody czy psychologię. Oznaczało to stopniowy zanik pierwiastka augustiańsko-platońskiego w średniowiecznej scholastyce, odchodzono od mistycyzmu na rzecz empiryzmu, malało znaczenie postawy emocjonalnej kosztem intelektualnej, subiektywizm ustępował pola obiektywizmowi. Najważniejszym myślicielem, który przeniósł idee Stagiryty na grunt religii chrześcijańskiej – co spowodowało również zmianę orientacji intelektualnej w drugiej połowie XIII wieku – był oczywiście Tomasz z Akwinu. Akwinata przejął arystotelesowską koncepcję przyczynowości, zakładającą istnienie pierwszego Poruszyciela (*primus motor*),

¹⁹ Zob. J. Le Goff, *Apogeum chrześcijaństwa*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 101–104.

²⁰ Zob. *Historia filozofii średniowiecznej*, pod red. J. Legowicza, Warszawa 1980, s. 24.

który sam będąc nieruchomym bytem, podtrzymuje wszelki ruch i istnienie w trwaniu²¹. Tomasz z Akwinu przeniósł tę myśl na grunt teologii chrześcijańskiej i uznał, że Bóg jest istotą doskonałą, samoistną i nieskończoną, która nie ma początku, nie ma przyczyny, ponieważ sama jest początkiem i przyczyną wszelkiego jestestwa²².

Przypomnijmy krótko, że wpływ Arystotelesa na myśl Akwinaty jest widoczny w wielu dziedzinach. W teorii poznania Tomasz zaakceptował arystotelesowskie rozumienie poznania jako procesu receptywnego, który swe źródło ma w sferze zmysłowej, a dopiero później odzwierciedla się w umyśle. Na bazie tego założenia sformułował on oryginalną w średniowieczu empiryczną teorię poznania. Wykorzystując arystotelesowską nomenklaturę, czyli pojęcia aktu (energii), potencji, formy i materii Akwinata sprecyzował koncepcje: filozofii przyrody, psychologii, duszy i ciała. Ponadto, aparat filozoficzny Stagiryty, pozwolił Tomaszowi sformułować nowatorską koncepcję osoby, która wpłynęła na proces budowania tożsamości europejskiej. Jej oddziaływanie widoczne jest współcześnie w personalizmie, a inspiracje Tomaszową koncepcją zauważymy w pismach: Étienne Gilsona, Josefa Piepera, Mieczysława Krąpcza czy Jana Pawła II²³.

DIALEKTYCZNY CHARAKTER POSTĘPU W ŚREDNIOWIECZU

Pisaliśmy już, że linearna koncepcja czasu św. Augustyna zrewolucjonizowała postrzeganie procesu historycznego, a w oświeceniu stanowiła płaszczyznę dzięki której sformułowano różne koncepcje postępu. Stwierdziliśmy też, że przekonanie oświeceniowych intelektualistów, jakoby przez dziesięć wieków istnienia rodzaju ludzkiego nie dokonywał się żaden postęp, było czystą naiwnością. Zastanówmy się zatem, jaka teoria postępu najbardziej charakteryzowałaby rozwój w wiekach średnich. Jacques Le Goff i Nicolas Truong w książce *Historia ciała w średniowieczu* sformułowali napięcia i paradoksy towarzyszące średniowiecznemu światopoglądowi. Widać je niemalże na każdym kroku: Bóg a człowiek, mężczyzna a kobieta, miasto a wieś, bogactwo a ubóstwo, rozum a wiara²⁴. Posiłkując się antynomiami Le Goffa i Truonga, chcemy pokazać na trzech przykładach, że rozwój w wiekach śred-

²¹ „Wszystko zaś – pisał w duchu filozofii Arystotelesa Akwinata – co jest w ruchu, wprawione jest w ruch przez coś innego. O tyle bowiem coś jest w ruchu, o ile jest w możliwości do tego, ku czemu jest poruszane; z drugiej strony: o tyle poruszyciel w ruch wprawia, o ile sam jest rzeczywistny. Wszak poruszanie znaczy: dobyć coś z możliwości (istnienia), do rzeczywistości (do aktualnego istnienia). Przenieść zaś coś z możliwości, do rzeczywistości może tylko taki byt, który sam jest rzeczywistny, (czyli byt już zaktualizowany)” w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. I, przeł. P. Belch OP, Londyn 1975, s. 48.

²² Zob. M. A. Krąpiec OP, *Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 34–37.

²³ Zob. Ks. M. Mróz, *Znaczenie pojęcia osoby dla budowania tożsamości europejskiej. Poszukiwania w obrębie myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: *Fundamenty średniowiecznej Europy*, pod red. Ż. Sztylec, ks. D. Zagórskiego, A. Radziwińskiego i R. Biskupa, Pelplin 2013, s. 411–428.

²⁴ Zob. J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Warszawa 2018, s. 9.

nich można interpretować wedle heglowskiego prawa dialektyki. Przypomnijmy je w zarysie, a potem przejdźmy do *meritum*.

Oświeceniowa koncepcja postępu Hegla jest natury dialektycznej. Hegel założył, że każdej tezie przeciwstawiona jest antyteza, z tych dwóch opozycyjnych członów wyodrębnia się synteza. Ta z kolei zawiera w sobie to, co „ożywcze”, postępowe z poprzedzających ją elementów. Synteza znosi dwa opozycyjne człony tworząc zarazem nową jakość. Co więcej, synteza – niwelując tezę i antytezę – sama staje się tezą, która napotyka na swoją antytezę, z czego następnie rodzi się synteza. Taki ciągły, jakościowy proces wzwyż, nazywa Hegel procesem dialektycznym. Autor *Fenomenologii ducha* uważał przy tym, że prawa dialektyki nie realizują się tylko w pojęciach logiki, a przynależą realnemu istnieniu. Oryginalność dialektyki Hegla polega na tym, że nie tylko znajduje ona faktyczne przeciwieństwo tezy (taką dialektykę nazywał niemiecki filozof negatywną i utożsamiał ją z koncepcją Platona), dialektyka pozytywna (czy też wyższa) kładzie nacisk na moment wyodrębnienia się nowej jakości w postaci syntezy²⁵.

Stosując metodę Hegla i posiłkując się przykładami średniowiecznych paradoksów interpretacji cielesności, które zobrazowali: Le Goff i Truong, zarysujemy trzy opozycyjne płaszczyzny, na podstawie których pokażemy proces formułowania się nowych idei i koncepcji w wiekach średnich. Antynomie Le Goffa i Truanga dotyczą głównie stosunku do ciała, ale – co chcemy pokazać – wpłynęły one także na inne dziedziny. Weźmy pod uwagę następujące opozycje i nazwijmy je roboczo: 1) opozycja somatyczna (Ewa–Maryja), 2) teologiczna (ciało–dusza), 3) eschatologiczna (ambiwalentny stosunek do ludzkich zwłok). Z antynomii tych – w myśl heglowskiej dialektyki – będziemy starali się pokazać rozwój średniowiecznej świadomości.

Sylwetki Ewy, pierwszej kobiety na ziemi oraz Maryi, rodzicielki Syna Bożego, stanowiły w średniowieczu dwa wykluczające się bieguny. Ewa–kusicielka, najpierw dała zwieść się Szatanowi, następnie nakłoniła Adama do zerwania jabłka z drzewa poznania dobra i zła, postrzegana w wiekach średnich jako sprawczyni największych nieszczęść człowieka, którego obłożono dziedzicznym grzechem pierworodnym i wygnano z raju na wieki. Pierwszą niewiastę, postrzegano jako symbol nagości, osobę bezwstydną, nie-moralną, epatującą erotyzmem, godną potępienia. Le Goff i Truong zauważyli, że w średniowieczu: „nagość kojarzy się z zagrożeniem, jeśli nie wręcz ze złem. Ma związek z dzikością i szaleństwem (...) Nagość należy do głównych oznak moralnego zagrożenia ze strony bezwstydu i erotyzmu. Natomiast ubiór to nie tylko przystrojenie, lecz również ochrona i uzbrojenie”²⁶.

W konfrontacji z Ewą, Maryja postrzegana jest jako odkupicielka, manifestuje ona piękno święte i wieczne wobec doczesnego i ulotnego. Skoro wydała na świat Jezusa Chrystusa, będącego zarazem człowiekiem i Bogiem, trzeba postrzegać ją jako matkę człowieka i Boga. W Ewangeliu według św. Łukasza czytamy: „anioł

²⁵ „Poruszając zasadę pojęcia – pisał Hegel – jako taką zasadę, która nie tylko doprowadza do rozplynięcia się szczegółowych postaci tego, co ogólne, lecz także je wytwarza, nazywam dialektyką (...) Wyższa dialektyka pojęcia polega na rozpatrywaniu określenia nie jako li tylko ograniczenia i przeciwieństwa, lecz także w ten sposób, by z tego określenia wydobyć pozytywne treści i pozytywny rezultat, gdyż tylko dzięki temu jest dialektyka ta rozwijaniem, immanentnym ruchem naprzód” w: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 53.

²⁶ J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, dz. cyt., s. 154.

rzekł do Niej: «Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca». Na to Maryja rzekła do anioła: «Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?». Anioł Jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym» (Łk 1,30–35). Maryja uosabia czystość i niewinność, na zawsze pozostaje dziewicą, a w chwili swoich narodzin zostaje zachowana od brzemienia grzechu pierworodnego.

Opozycja Ewa–Maryja sprawia, że w średniowieczu zaczyna się proces osławiania z nagością. Mimo, że Kościół potępił nagość, średniowieczne społeczeństwa robią pierwszy krok ku jej akceptacji. W momencie kiedy małżeństwo zostaje włączone w obszar prokreacji, małżonkom zezwala się spać nago, o czym świadczą liczne przedstawienia. Powolna ewolucja rehabilitacji nagości sprawia, że zaczyna ona rodzić kolejne oscylujące wokół siebie antynomie: piękno a grzech, niewinność a rozpusta²⁷.

Cieleśna niejednoznaczność wyrażająca się w opozycji Ewa–Maryja, prowadzi do jeszcze jednej konsekwencji, do stopniowego przeformułowania światopoglądu średniowiecznego, mianowicie: zostaje podniesiona rola kobiety. Już w XIII wieku Tomasz z Akwinu przyznawał wprawdzie, że podczas kopulacji to nasienie męskie zapewnia istnienie rodzaju ludzkiego, ale – przeciwstawiając się Augustyńskiej tezie o dwóch poziomach stworzenia – uważał, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni jednocześnie. Dusze kobiety i mężczyzny są więc sobie równe. Nie znaczy to oczywiście, że Tomasz z Akwinu był prekursorem emancypacji kobiet, bo jego poglądy w tej kwestii były jeszcze mocno zachowawcze, ale trzeba uznać, że zachował on chociażby teoretyczną równość mężczyzny i kobiety. Akwinata uważał, że gdyby Bóg chciał uwypuklić aksjologiczną wyższość kobiety nad mężczyzną, to stworzyłby ją z męskiej głowy, jeśli natomiast pragnąłby ją stworzyć niższą, stworzyłby ją ze stóp. W efekcie kobieta powstała ze środka ciała mężczyzny, przez co Bóg podkreślił ich równość wobec siebie²⁸.

Świadomość tego, że Bóg stworzył człowieka jako nagą istotę, że Syn Boży zrodził się z ciała kobiety, pociąga za sobą średniowieczną potrzebę dbania o cieleśność. We Włoszech, zwłaszcza w Toskanii, ale też w innych chrześcijańskich krajach, takich jak: Hiszpania, Anglia i Niemcy, następuje rozwój kąpieli leczniczych. Zanurzone w wodzie ciało staje się powszechnym obrazem, kojarzonym często z chrztem. Zarazem w większości chrześcijańskich miast świata, nawet w niewielkich miejscowościach, powstają liczne łaźnie publiczne. „Trzeba było dopiero renesansu – czytamy w *Historii ciała w średniowieczu* – aby w Europie zaczęto potępiać nagość, publicznie praktykowaną coraz rzadziej. W średniowieczu mężczyźni i kobiety ani w łaźni, ani w łóżku nie odrzucają nagości”²⁹.

²⁷ J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, dz. cyt., s. 154.

²⁸ Zob. Tamże, s. 58.

²⁹ Tamże, s. 159. Rainer Adolphi zwracał uwagę, że nowożytny racjonalizm wyparł cieleśność ze wszystkich dziedzin rzeczywistości, które wymykały się racjonalnej kontroli. Tłumiono ją, jako irracjonalną formę ludzkiego bytu, utożsamianą z jednostkami dzikimi, nieokrzesanymi i aspołecznymi. „Od tradycji platońskiej począwszy – dodawał Adolphi – przez rozmaite nurty hellenistyczne,

Przejdźmy teraz do drugiej opozycji dusza–ciało, która najwyraźniej realizuje się w sferze metafizycznej. Przypomnijmy, że to nie w średniowieczu dokonano radykalnego oddzielenia duszy od ciała, lecz dopiero w XVII wieku. Do XIII wieku w świadomości elity intelektualnej dominowała platońska koncepcja metempsychozy. Zakłada się w niej, że dusza istniała wcześniej od ciała, przebywała wówczas w świecie idei, by następnie przyoblec się w ciało. W momencie wejścia w ciało, dusza zapomniła o wszystkim czego nauczyła się w idealnym świecie, dlatego chcąc zdobyć wiedzę, musi ona podczas ziemskiej wędrówki przypominać sobie to, czego doświadczyła wcześniej. Koncepcja metempsychozy pociągnęła za sobą pogardę dla ciała, które stało się „więzieniem duszy”, a jej głównym celem wyzwolenie z łańcuchów cielesności, by na powrót zamieszkać w świecie idei³⁰. Tomasz z Akwinu łągodzi tę koncepcję, posiłkując się metafizyką Arystotelesa stwierdza, że „dusza jest formą ciała”. W myśl Akwinaty, człowiek składa się z dwóch ontologicznie różnych od siebie, acz połączonych, bytów: materialnego i śmiertelnego ciała oraz niematerialnej, wiecznej i stworzonej duszy. Świadomość o konieczności koegzystencji tych dwóch elementów reorientuje średniowieczne postrzeganie ciała, jako tworzu mającego wpływ na duszę. Ciało staje się narzędziem, które może ułatwić duszy jej zbawienie. Średniowiecze zyskuje jeszcze jeden argument na rzecz docenienia cielesności, którego brak starożytnym. Przecież to sam Jezus Chrystus, stał się człowiekiem z krwi i kości, podczas Wieczery zapewnił, że kto będzie spożywał Jego ciało i krew, dostąpi życia wiecznego.

Taki obrót rzeczy sprawia, że średniowiecze przeżywa swój wielki przewrót w sferze obyczajowości i moralności. Postuluje się umiarkowany tryb życia, krytykuje się obżarstwo, wystawność i pijaństwo. Powstaje ideał ascety, którego celem jest wyrzeczenie się przyjemności, walka z pokusami ciała, w celu zapewnienia duchowej równowagi, osiągnięcia wolności i zbliżenia się ku Bogu.

Od XIII wieku do kalendarza wprowadzone zostają posty, przewiduje się wstrzymywanie od jedzenia mięsa trzy dni w tygodniu, posty dotyczą Wielkiego Postu, Adwentu, Suchych Dni oraz w wigilię. Życie ludzkie zostaje uporządkowane, posty dyscyplinują pożądaną przypadłość ciała, chroniąc człowieka przed zdemoralizowaniem³¹.

Trzecia opozycja, czyli ambiwalentny stosunek do ludzkich zwłok, uświadomi nam cywilizacyjny przeskok, jaki dokonał się w średniowiecznej Europie, jeśli idzie o grzebanie zmarłych. Oczywiście nie uważamy, że dopiero od V wieku

a później – wczesnochrześcijańskie (zwłaszcza Pawła, który w *Liście do Rzymian* sprzeciwiał się tyranii ciała i życiu fałszywemu), aż po Augustyna, narastał teologiczny topos cielesności, który dotrwał aż do czasów dzisiejszych” w: R. Adolphi, *Ciało wkracza na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforze cielesności*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2015, t. IV, nr 2, s. 126.

³⁰ W *Fedonie* czytamy: „Ci, którzy kochają naukę, poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany” w: Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 152.

³¹ J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, dz. cyt., s. 41.

człowiek dwuznacznie interpretował ciało zmarłego, wcześniej pewnie też, ale to właśnie w wiekach średnich stosunek ten widać najwyraźniej. Na czym polega owa ambiwalencja? Na pierwszy rzut oka widok ludzkich zwłok budzi w nas obrzydzenie i niechęć. Czujemy, że to nie jest już ta osoba, którą pamiętamy, że coś już z niej odeszło bezpowrotnie, jakaś ważna, znana nam część. Ludzkie zwłoki rodzą dystans, poczucie ogromnej oddali i pustki, jaka w nas została. Ale z drugiej strony, zwłoki budzą też poczucie czci i szacunku, widzimy w nich ciągle obraz człowieka, który jeszcze nie dawno był wśród nas.

Dobrym kryterium aksjologicznej hierarchii danej cywilizacji jest sposób, w jaki grzebała ona swych zmarłych, sposób w jaki jej przedstawiciele przeżywali i przedstawiali śmierć swoich bliskich. W średniowieczu śmierć nieustannie towarzyszyła człowiekowi, średnia życia wynosiła wówczas ok. 40 lat, miasta rozrastały się, wszędzie szerzyły się zarazy pustoszące Europę. W średniowieczu zmarły człowiek otaczany jest nabożną czcią, Kościół formułuje „kartę funeralną Zachodu”, w której eksponuje znaczenie modlitwy, sprawowanie Eucharystii i jałmużny w intencji zmarłego. Już w VIII wieku Kościół potępia zabobone praktyki pogrzebowe, rozpowszechniając w zachodniej Europie msze i modlitwy za tych, którzy odeszli. Około 1030 r. mnisi z Cluny, w celu ujednoczenia praktyk pogrzebowych, ogłaszają dzień 2 listopada powszechnym i corocznym dniem wszystkich zmarłych. Na przełomie XII i XIII w. wprowadza się imiennosc każdego grobu, ciała zmarłych wynosi się z domów do kościoła, by oddać im szacunek podczas mszy. Spisuje się pierwsze testamenty, co ma upowszechnić i uporządkować system prawny³².

ZAKOŃCZENIE

Na początku naszych rozważań wspomnieliśmy o pejoratywnych określeniach średniowiecza, jedno z nich brzmiało: „wieki barbarzyńskie”. Bierze się ono z mylnego przekonania, jakoby w wiekach średnich miała miejsce rewolucja inżynierska w konstruowaniu wymyślnych narzędzi tortur. Wymieńmy więc najpowszechniejsze w ówczesnych czasach sposoby wykonywania kary śmierci: ścięcie, powieszenie, kamienowanie, obicie pałą, ukrzyżowanie, utopienie, wypuszczanie jelit, ćwiartowanie, nabijanie na pal, łamanie kołem, zakopywanie żywcem, zagłodzenie, spalanie. Przy bliższym zgłębieniu tematu, uświadomimy sobie, że większość narzędzi tortur i sposobów wykonywania kary śmierci, było już znanych i wykonywanych dużo wcześniej. Tadeusz Grabarczyk słusznie zauważył: „Średniowieczne państwa, powstałe na gruzach imperium rzymskiego, przejęły po nim wiele, w tym także rozmaite sposoby wykonywania kary śmierci. Już bowiem w starożytnym Rzymie znane były takie kary, jak ścięcie, powieszenie, ukrzyżowanie, utopienie, spalanie, łamanie kołem, wbijanie na pal”³³.

Krytycy epoki średniowiecza, uważający ją za ciemne wieki stagnacji, w których nie dokonywał się postęp, powinni konsekwentnie przyznać, że dokonał się on

³² J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, dz. cyt., s. 132–136.

³³ T. Grabarczyk, *Na gardle karanie. Kara śmierci w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008, s. 160.

choćby w jednej dziedzinie: w inżynierii uśmiercania. Ale i to okazuje się nieprawdą. Zacytujmy znowu Grabarczyka: „Jeśli z kolei porównać średniowiecze z epoką późniejszą, okaże się, że w czasach nowożytnych nie tylko przejęto większość sposobów uśmiercania, lecz wprowadzono wiele nowych, które skuteczniej niż dotychczasowe miały odstraszać od łamania prawa (...) Sądzę, że dobrze to ilustruje poniższy przykład. Kiedy w 1481 r. na Litwie ujawniono spisek na życie króla Kazimierza Jagiellończyka i jego rodziny, schwytani zamachowcy zostali ścięci. Gdy w 1620 r. chory psychicznie Michał Piekarski porwał się na życie Zygmunta III Wazy, raniąc króla, również skazany został na śmierć. Czasy się jednak zmieniły i zamachowca, którego w XV w. zapewne by ścięto, w XVII w. skazano na wyszukane męczarnie. Nim bowiem Piekarski zginął, obwożono go po mieście i szarpano rozżarzonymi cęgami. Następnie spalono i obcięto mu prawą rękę, po czym to samo zrobiono z lewą. Wreszcie rozszarpano go końmi. Jakby tego wszystkiego nie było dosyć, szczątki spalono, a prochy rozrzucano. Czy więc średniowiecze było okrutne? Z całą pewnością bywało okrutne, ale nie bardziej niż inne epoki”³⁴. Myślę, że współcześnie nie powinniśmy ulegać renesansowym i oświeceniowym tendencjom w krytycznych, jednostronnych ocenach średniowiecza, jako „ciemnej epoki”, a próbować na nowo ją odkrywać i redefiniować. Na koniec odwróćmy perspektywę i zastanówmy się, co mógłby powiedzieć średniowieczny człowiek o współczesności, a zwłaszcza o pierwszej połowie XX wieku?

IM DŁUŻSZA NOC, TYM WIĘCEJ GWIAZD. KRÓTKA RZECZ O ŚREDNIOWIECZU

STRESZCZENIE

W pracy przeciwstawiam się powszechnie dominującym opiniom, jakoby średniowiecze było „ciemnymi wiekami”, w których nie dokonywał się żaden postęp. Na taki obraz wieków średnich współcześnie, niebagatelny wpływ miał renesans i oświecenie. W tekście pokazuję, że powszechnie formułowane teorie postępu w oświeceniu, nigdy nie mogłyby powstać, bez linearnej koncepcji czasu św. Augustyna. Ponadto przypominam, że to właśnie w średniowieczu nastąpiła rewolucja naukowa: powstały uniwersytety oraz zapoczątkowano rewitalizację starożytnej myśli. W drugiej części pracy, posiłkując się średniowiecznymi antynomiami Jacquesa Le Goffa i Nicolasa Truonga z książki *Historia ciała w średniowieczu* i wykorzystując metodę dialektyczną Hegla, próbuję pokazać, że rozwój w średniowieczu można interpretować w sposób dialektyczny. Na przykład, ze sprzecznej interpretacji roli kobiecego ciała: Ewa-Maryja (pierwsza widziana jako kusicielka, druga jako odkupicielka), rodzi się w średniowiecznym świecie potrzeba podniesienia roli kobiety w społeczeństwie, ale też zaczyna się powolny proces akceptacji nagości.

³⁴ Tamże, s. 160–161.

**THE LONGER THE NIGHT, THE BRIGHTER THE STARS.
A SHORT THING ABOUT THE MIDDLE AGES**

SUMMARY

In the article, I oppose the prevalent opinions that the Middle Ages were „dark ages” during which no progress was made. Renaissance and Enlightenment influenced this interpretation of the Middle Ages today. In the article, I demonstrate that Enlightenment theories of progress could not arise without Saint Augustine’s linear time concept. I also remind that the scientific revolution took place in the Middle Ages: universities were formed and the revitalization of ancient Greek thought was initiated. In the second part of the article, I present a few antinomies from Jacques Le Goff’s and Nicolas Truong’s book *History of the Body in the Middle Ages* and using the Hegel dialectic method, I try to prove that development in the Middle Ages took place on the principle of opposites. For example, from different interpretations of the role of the female body (Eve–Mary: first seen as a temptress, the second as a redeemer), the role of women in the Middle Ages society is rising and the slow acceptance process for nakedness begins.

**JE LÄNGER DIE NACHT, DESTO MEHR STERNE.
EINE KURZE GESCHICHTE ÜBER DAS MITTELALTER**

ZUSAMMENFASSUNG

In meiner Arbeit lehne ich die vorherrschende Meinung ab, dass das Mittelalter ein „dunkles Zeitalter” war, in dem keine Fortschritte gemacht wurden. Für ein solches, heutiges Bild des Mittelalters hatten Renaissance und Aufklärung einen erheblichen Einfluss. In diesem Text zeige ich, dass die allgemein formulierten Theorien des Fortschritts in der Aufklärung niemals ohne die lineare Zeittheorie des heiligen Augustinus entstanden sind. Darüber hinaus möchte ich daran erinnern, dass im Mittelalter eine wissenschaftliche Revolution stattfand: die Universitäten wurden gegründet und die Wiederbelebung des antiken Denkens wurde eingeleitet. Im zweiten Teil der Arbeit versuche ich anhand der mittelalterlichen Antinomien von Jacques Le Goff und Nicolas Truong aus dem Buch *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter* und der dialektischen Methode von Hegel zu zeigen, dass die Entwicklung im Mittelalter nach dem Prinzip der Gegensätze stattfand. Zum Beispiel aus der widersprüchlichen Interpretation der Rolle des weiblichen Körpers: Ewa–Maryja (die erste als Verführerin, die zweite als Erlöserin gesehen) – in der mittelalterlichen Welt ist ein Gedanken geboren, die Rolle der Frau in der Gesellschaft zu stärken, aber beginnt auch der langsame Prozess der Akzeptanz von Nacktheit.

BIBLIOGRAFIA:

- Adolphi R., *Ciało wraca na scenę. O wypartym doświadczeniu i metaforyce cielesności*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2015, t. IV, nr 2.
 Angehrn E., *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007.
 Augustyn A., *Wyznania*, przeł. M.B. Szyszko, Warszawa 2008.

- Condorcet J., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, przeł. E. Hartley i J. Strzelecki, Kraków 1957.
- Dilthey W., *O istocie filozofii. I inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004.
- Fundamenty średniowiecznej Europy*, pod red. Ż. Sztylc, ks. D. Zagórskiego, A. Radziwińskiego i R. Biskupa, Pelplin 2013.
- Goethe J. W., *Aforyzmy*, Warszawa 1984.
- Grabarczyk T., *Na gardle karanie. Kara śmierci w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963.
- Historia filozofii średniowiecznej*, pod red. J. Legowicza, Warszawa 1980.
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Kraków 2009.
- Le Goff J., *Apogeum chrześcijaństwa*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2003.
- Le Goff J., *Długie średniowiecze*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2017.
- Le Goff J. i Truong N., *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Warszawa 2018.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1966.
- Montaigne M., *Próby*, t. I–III, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
- Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kraków 2007.
- Putek J., *Mroki średniowiecza*, Warszawa 1985.
- Samsonowicz H., *Życie miasta średniowiecznego*, Poznań 2012.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
- Tocqueville A., *Dawne rządy i rewolucja*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. I, przeł. P. Bełch OP, Londyn 1975.
- U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowski, Lublin 1994.

WIELKIE FORMY MUZYCZNE DEDYKOWANE ŚW. JACKOWI ODROWĄŻOWI

Słowa kluczowe: formy muzyczne, msza, kantata, koncert kościelny, św. Jacek Odrowąż

Keywords: musical forms, mass, cantata, church concert, St. Jacek Odrowąż

Schlüsselwörter: musikalische Formen, Messe, Kantate, Kirchenkonzert, hl. Hyazinth von Polen

Św. Jacek Odrowąż (†1257) duchowy uczeń św. Dominika stoi u fundamentów powołania do życia Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce. Wiadomo, że zakładał klasztory, ale nigdy nie osiadł w nich na stałe. Wybrał raczej wędrowne kaznodziejstwo, przemierzając wzdłuż i wszerz Polskę, Ruś i Prusy. Wiele wskazuje na to, że punktami jego oparcia w ostatniej ze wskazanych krain mogły być: Chełmno, czy też Elbląg¹, a źródła potwierdzają jego obecność w Gdańsku i Kwidzynie (1236 r.)².

W ostatnim czasie można mówić o ożywieniu badań nad życiem i spuścizną Świętego z rodu Odrowążów³. Zainteresowanie to jest widoczne również na gruncie muzykologicznym. Warto przypomnieć, że o życiu muzycznym w klasztorach dominikańskich pisali: o. Robert Świętochowski OP⁴ i ks. Karol

* 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 Zob. M. Kanior OSB, *Jacek święty dominikanin*, Kraków 2007, s. 50–54.

² Zob. J. Kłoczowski, *Jacek*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 210; D.A. Dekański, *Początki biskupstwa pomezjańskiego a chrystianizacja Żuławy Wielkiej*, w: *Żuławy i Mierzeja – moje miejsce na ziemi*, red. D.A. Dekański, Gdańsk 2001, s. 104. 172–173; J. Wiśniewski, *Posłannictwo misyjne św. Jacka Odrowąża dominikanina*, w: *Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017, s. 36.

³ Zob. *Jubileusz uczy. 900-lecie Kamienia Śląskiego*, red. E. Mateja, Opole 2005; *Święty Jacek Odrowąż. Studia i źródła*, red. M. Zdanek, Kraków 2007; *Święty Jacek Odrowąż – apostoł północnej Europy*, red. A. Nicoń, A. Wuwer, Roma – Katowice 2007; *Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017.

⁴ R. Świętochowski, *Tradycje muzyczne zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, „Muzyka” VIII, 1963, nr 1–2, s. 12–26 oraz „Muzyka” VIII, 1963, nr 3, s. 23–33; *Tradycje muzyczne zakonu kazno-*

Mrowiec CM⁵, a ostatnio Aleksandra Patalas⁶. Z okazji obchodów jubileuszu 750-lecia śmierci św. Jacka dominikanie krakowscy przygotowali rozbudowaną i piękną liturgię, przekazując jednocześnie w wersji drukowanej szerszemu gronu odbiorców jej śpiewy w zbiorze pt. *Misteria św. Jacka. Liturgia*⁷. O pieśniach kościelnych dedykowanych Świętemu i ich popularyzacji na Warmii przypominała w swoim opracowaniu prof. Zenona Rondonańska⁸. Prezentowany artykuł stanowi próbę przybliżenia współczesnemu odbiorcy wielkich form muzycznych⁹ związanych ze św. Jackiem Odrowążem.

OFICJUM RYMOWANE

Historia rhytmata czyli oficjum rymowane to teksty zamieszczane w *Liturgii Godzin* w formie rymowanych antyfon, responsoriów i hymnów, tworzone na podstawie opisów życia świętych. Oficjum, do którego dodawano melodie, by go nie odmawiać lecz śpiewać, określane było jako *historiae*. Postępujący od IX w. proces utrwalania się tej formy należy wiązać ze środowiskiem opactwa w Sankt Gallen (dziś Szwajcaria). Za ojca oficjum rymowanego uchodzi Amalary z Metz († 850)¹⁰.

dziejskiego w Polsce (ciąg dalszy), „Muzyka” VIII, 1963, nr 4, s. 10–31; *Tradycje muzyczne zakonu kaznodziejskiego w Polsce (dokończenie)*, „Muzyka” IX, 1964, nr 1–2, s. 49–61; *Tradycje muzyczne zakonu kaznodziejskiego w Polsce: uzupełnienie*, „Muzyka” IX, 1964, nr 1–2, s. 152.

⁵ Ks. Karol Mrowiec CM, *Katalog muzykaliów gidelskich. Rękopisy muzyczne kapeli klasztoru gidelskiego przechowywane w Archiwum Prowincji Polskiej OO. Dominikanów w Krakowie, Archiwum Prowincji Polskiej OO. Dominikanów, Kraków 1986.*

⁶ *Życie muzyczne w klasztorach dominikańskich w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Patalas, Kraków 2016.

⁷ W zbiorze znalazł się głównie repertuar gregoriański związany przede wszystkim z domikańską *Liturgią Godzin*, do którego dołączono także kompozycje polifoniczne współczesnych twórców. Zob. *Misteria św. Jacka. Liturgia*, red. R. Pożarski, Kraków 2007.

⁸ Z. Rondonańska, *Święty Jacek – na Warmii mało znany*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego*, red. K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, ks. J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 371–404.

⁹ Forma muzyczna – jeden z głównych terminów w teorii muzyki i w praktyce muzycznej; ogólna budowa utworu muzycznego; efekt współdziałania elementów dzieła muzycznego; środek realizacji wyrazu emocjonalnego dzieła muzycznego za pomocą konkretnych technik kompozytorskich, związany zawsze ze środkami wykonawczymi (obsadą). Do wielkich form instrumentalnych zaliczamy: sonatę, symfonię, koncert. Do wielkich form wokalnych: motet, mszę, oratorium. Okres baroku przyniósł rozkwit muzycznych form wokalnie-instrumentalnych, takich jak: opera, kantata, oratorium. Zob. J. Chomiński, *Forma*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Kraków 2001², s. 272–277; Zob. też: 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, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 143–156; Tenże, *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, w: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2016, s. 153–165.

¹⁰ Zob. J. Pikulik, *Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu*, w: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, red. tenże, Warszawa 1973, s. 283–296; J. Knappe, *Zur Benennung der*

W I poł. XVI w. powstało u krakowskich dominikanów oficjum rymowane o św. Jacku Odrowążu pt. *Adest dies celebris, quo nobis mater Ecclesia*. Jego autorstwo przypisuje się Dominikowi z Castelnedulo OP. Wydane u J. Halicza w Krakowie w 1540 r., zostało włączone do mszału drukowanego u M. Scharfenbergera w 1545 roku¹¹. Niemal w całości odnaleźć je można jeszcze w *Officia propria Patronum Poloniae*, wydanych w 1925 i 1938 dla diecezji: katowickiej i łuckiej. W 1962 r. zredukowano je do laudesów i II nieszpórów¹².

Pierwotnie w skład oficjum wchodziły jeszcze hymny: *Laudibus celsis veneremur omnes, Gaude mater Ecclesia* oraz *Aeterni regis maximus*¹³. Pierwszy z nich w sekwencjarzu dominikanów krakowskich z 1556 r. występuje z popularną w Europie melodią, stosowaną do wielu hymnów brewiarzowych tego okresu. W pięciu strofach safickich mniejszych¹⁴ autor dzieła, wzorując się na hymnie Pawła Diakona na cześć św. Jana Chrzyciela (*Ut queant laxis*), opiewa cnoty św. Jacka i nawiązując do łacińskiej formy jego imienia Hyacinthus, porównuje go do hiacyncytu¹⁵.

Hymn *Gaude mater Ecclesia* opisuje pobyt św. Jacka jako kanonika katedralnego wraz z biskupem krakowskim Iwonem Odrowążem w Rzymie, gdzie jako pierwszy z Polaków przyjął z rąk św. Dominika habit zakonny¹⁶. Trzeci z hymnów wchodzących pierwotnie w skład oficjum rymowanego, czyli *Aeterni regis maximus* składa się z pięciu strof. Widać tu liczne zapożyczenia z hymnu na Zesłanie Ducha Świętego (*Iam Christus astra ascenderit*), które służą określeniu cudów towarzyszących misyjnej działalności św. Jacka Odrowąża¹⁷.

W oficjum włoskim o św. Jacku Odrowążu odnajdujemy inny hymn *Christi fidelis nuntius*, który po raz pierwszy pojawił się w rękopisie dominikańskim z Udine (XVI w.)¹⁸. Hymn ten potwierdzają też źródła dominikańskie we Lwowie z 1743 r., a także *Proprium Poloniae* od 1938 roku. Treść hymnu nawiązuje do działalności kaznodziejskiej św. Jacka. Jawi się on w utworze jako: głosiciel zbawienia aż po krańce ziemi, nauczyciel prawdy i obyczajów, skłaniający serca do pokuty i przełamujący wrogą siłę szatana¹⁹.

Offizien im Mittelalter. Das Wort „historia“ als liturgischer Begriff, „Archiv für Liturgiewissenschaft“ 26(1984), s. 305–321; P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Lublin 2006.

¹¹ Zob. B. Gładysz, *O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki” 30(1933), s. 346–351.

¹² Zob. H. Kowalewicz, *Zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińskiej liryki średniowiecznej*, Poznań 1967, s. 143–146.

¹³ W. Danielski, *Adest dies celebris*, w: *EK*, t. 1, Lublin 1995, k. 84.

¹⁴ Strofa saficka mniejsza – starożytne metrum liryczne stworzone przez grecką poetkę Safonę (VII–VIII w. p.Ch.), a później kultywowane przez twórców starożytności i epoki nowożytnej.

¹⁵ H. Kowalewicz, *Zasięg terytorialny*, s. 145.

¹⁶ Tamże, s. 145.

¹⁷ Tamże, s. 146 oraz 265.

¹⁸ Zob. H.J. Sobeczko, *Kult liturgiczny Świętych Odrowążów na Śląsku*, w: *Jubileusz uczty 900-lecie Kamienia Śląskiego*, red. E. Mateja, Opole 2005, s. 9.

¹⁹ H. Kowalewicz, *Zasięg terytorialny*, s. 265.

Warto przypomnieć, że *Christi fidelis nuntius* stanowi drugą część hymnu *In hoc Hyacinthi iubilo*, kontynuowanego w laudesach jako hymn *Vox pura laudet exitum*²⁰.

SEKWENCJE

Osoba św. Jacka Odrowąża wpisana została także w mszalną twórczość sekwencyjną²¹. Wyrazem tego jest polska sekwencja *Salvatorem collaudemus* powstała w środowisku krakowskich dominikanów w I poł. XVI wieku. Odnajdujemy ją w jednym rękopisie (BDomKr 3263) oraz w dwóch drukach (mszale diecezji krakowskiej z 1545 r., a także graduale dominikańskim z XVI w.). Zbudowana jest z siedmiu podwójnych strof zawierających dwie wzmianki o Polsce. Brakuje w niej faktów zaczerpniętych z życia św. Jacka. Tekst sekwencji opublikował H. Kowalewicz, a zapis melodii ks. J. Pikulik²².

Sekwencja *Funde de caelestibus* pochodzi najprawdopodobniej od anonimowego niepolskiego autora z zakonu dominikanów. Pochodzi ona z przełomu XV/XVI w. i zachowała się jedynie w krakowskim antyfonarzu dominikańskim z drugiej połowy XVI wieku. Utwór składa się z siedmiu podwójnych strof i jednej końcowej, nawiązując wyraźnie do sekwencji o św. Stanisławie biskupie *Laudes Dei Cracovia*. Św. Jacek Odrowąż nazywany jest tutaj ozdobą zakonu, ojcem najświętszym, najmądrszym doktorem i człowiekiem najdroższym Bogu. Słowa sekwencji nawiązują także do jego posługi słowa, cudotwórczej mocy oraz umiłowania Matki Bożej²³.

AKLAMACJE ALLELUJA Z WERSETAMI

Obok wspomnianych wyżej sekwencji, w krakowskich źródłach dominikańskich, znajdujemy także dwie kompozycje *Alleluja* z wersetami, przeznaczone na wspomnienie św. Jacka Odrowąża, a zamieszczone w opracowaniu ks. prof. Jerzego Pikulika²⁴. Pierwszy z utworów został skomponowany w modus V.

²⁰ Zob. *Hymny kościelne*, przekł. T. Karyłowski TJ, wst. S. Windakiewicz, Warszawa 1978², s. 180–182.

²¹ Sekwencja (łac. *sequentia*) – śpiew liturgiczny wykonywany podczas Mszy przed Ewangelią. Jej podstawę stanowi tekst poetycki. Od hymnu różni się cechą charakterystyczną, jaką są strofy paralelne. Geneza sekwencji związana jest z tropowaniem (zaopatrywaniem w tekst) długich melizmatów, śpiewanych na samogłosce „a”, występującym po wersecie *Alleluja*. Zjawisko tekstowania jubilusa w *Alleluja* rozpoczęło się w Normandii, w klasztorze Jumiéges. Kontynuowano je w dwóch wielkich ośrodkach: opactwie St. Martial w akwitańskim Limoges oraz klasztorze St. Gallen, gdzie tworzył Notker Balbulus (†912). Polska twórczość sekwencyjna obejmuje ok. 150 utworów i sięga XI w. Zob. J. Pikulik, *Klasyczne formy chorału gregoriańskiego oraz monodii liturgicznej*, w: *Muzyka sakralna*, red. J. Masłowska, Warszawa 1998, s. 23.

²² H. Kowalewicz, *Zasięg terytorialny*, s. 143–144; J. Pikulik, *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi” 5(1976), s. 129–130.

²³ W. Głowa, *Funde de caelestibus*, w: *EK*, t. 5, Lublin 1989, k. 773.

²⁴ J. Pikulik, *Śpiewy Alleluia o świętych w polskich rękopisach przedtrydenckich*, Warszawa 1995, s. 146.

Alleluia. Gaude fili Hyacinthe, quia tuae a Filio meo exaudiuntur preces et quisquid petendum duxeris, me interveniente consequeris.

Styl wersetu jest neumatyczny. Bardziej rozbudowano tutaj tylko grupę inicjalną podkreślającą słowo „Gaude”, a więc wezwanie do radości. Również refren, który tworzą dwie tożsame formuły, należy do najmniej rozwiniętych. W melodii przeważa ruch łączny i skoki tercjowe. Relacje tekst – melodia są poprawne²⁵.

Drugi ze śpiewów *Alleluja* poświęconych św. Jackowi powstał również jeszcze przed jego kanonizacją, prawdopodobnie w Krakowie przed 1536 rokiem. Nie wyklucza się, że jego autorem jest br. Wiktoryn, gdyż jego podpis znajduje się po dokonaniu zapisu: *fr. Victorinus sac. (erdos)*. Zostawił go jako autor, albo jako skryptor. Znany był jako kopista graduła norbertanek krakowskich (ms. 508), wykonanego na zamówienie klasztoru Anny Grabowskiej. Strofa śpiewu składa się z czterech wersów o regularnej budowie: 8pp + 8pp + 8pp + 8pp. Rymuje się asonansem, a jego tok rytmiczny jest zróżnicowany. Wartość poetycka zwrotki nie jest duża:

*Alleluia. Memor pater, o Hyacinthe,
naturae nostrae fragilis,
stans coram Summo Iudice,
nos tuis iuva meritis*²⁶.

Melodia kompozycji zapisana została w modus III, charakterystycznym dla południowej Polski. Utwór ma styl neumatyczno-melizmatyczny. Bardziej rozbudowane grupy akcentują prośbę, aby modlących się wspomagały zasługi św. Jacka. Według ks. J. Pikulika relacje pomiędzy tekstem a melodią są poprawne²⁷.

POLICHÓRALNY KONCERT KOŚCIELNY *AVE FLORUM FLOS HYACINTHE*

Do grupy twórców dedykujących swoje dzieła św. Jackowi Odrowążowi zaliczyć trzeba Marcina Mielczewskiego [† 1651]. Należał on do najbardziej znanych w Europie przedstawicieli polskiej kultury muzycznej XVII w., działających zwłaszcza w wokalnie-instrumentalnych kapelach polskich Wazów. Wiadomo, że był muzykiem króla Władysława IV (a być może także Zygmunta III Wazy), a później kapelmistrzem w zespole królewicza Karola Ferdynanda Wazy – biskupa płockiego i wrocławskiego²⁸. W liczącym ok. 130 dzieł dorobku kompozytorskim Mielczewskiego dominują utwory religijne dawnego nurtu tzw. *stile antico* (msze i motety) oraz reprezentujące wokalnie-instrumentalny nurt wczesnego baroku określane jako *stile moderno* (koncerty kościelne, msze koncertujące, nieszpory, magnifikaty) z charakterystyczną dla niego techniką koncertującą. Mielczewski jako uczeń Fran-

²⁵ Tamże, s. 147.

²⁶ Tamże, s. 182.

²⁷ Tamże, s. 183.

²⁸ Zob. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000, s. 118.

ciszka Lilliusa był kontynuatorem tradycji religijnej muzyki włoskiej, szczególnie szkoły weneckiej i rzymskiej²⁹.

Jedyną znaną dotychczas kompozycją Mielczewskiego, oznaczoną bowiem jego monogramem „M.M.”, wykazującą ewidentne związki z dominikańską liturgią prowincji polskiej, jest zachowany w tzw. kolekcji Emila Bohna (znajdującej się dziś w Stadtbibliothek Preussischer Kulturbesitz w Berlinie), utwór zanotowany w manuskrypcie o sygnaturze Bohn Mus. ms. 170, 15³⁰.

Sporządzony w formie głosów rękopis zawiera następującą inskrypcję tytułową:

*Ave Florum Flos Hyacinthe a 18/
Cum Instrumentis/
M.M./
Halleluja./
Nun freund euch Gottes Kinder all,
der Herr fehrt auff mit grossem Schall./
Ascensionis Christi./
No. 222.*

Z badań prof. Barbary Przybyszewskiej-Jarmińskiej wynika, że w rękopisie zanotowano głosy czterech chórów: instrumentalnego, dwóch wokalnych i wokально-instrumentalnego (Chorus I: *Violino I, Violino II, Violino III, Violino IV*; Chorus II i III o składach: *Cantus, Altus, Tenor, Bassus*; Chorus IV: *Cantus, Altus Trombone, Tenor I Trombone, Tenor II Trombone, Bassus Trombone* oraz *Bassus pro Violono i Bassus pro Organo*)³¹.

Spoglądając na wielkość obsady tej kompozycji, należącej do gatunku wokально-instrumentalnego polichóralnego koncertu kościelnego³², należy sądzić, że powstała ona z okazji jakiejś szczególnie ważnej uroczystości. Zamieszczony w cytowanej wyżej inskrypcji łaciński tytuł utworu *Ave florum flos* stanowi pierwszy wers antyfony o św. Jacku, wykonywanej powszechnie w klasztorach dominikańskich prowincji polskiej co najmniej od XVII w. do dziś, w oktawę uroczystości ku czci

²⁹ Zob. T. Jasiński, *Odkrywanie Mielczewskiego. Nowe spojrzenie na repertuar rękopisu 10002 Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska (L)” 2(2004), s. 119–162.

³⁰ B. Przybyszewska-Jarmińska, *Nieznanym zbiór religijnych utworów wokально-instrumentalnych Marcina Mielczewskiego*, w: *Staropolszczyzna muzyczna. Księga konferencji*, red. J. Guzy-Pasiakowa, A. Leszczyńska, M. Perz, Warszawa 1998, s. 193–214.

³¹ B. Przybyszewska-Jarmińska, „*Ave florum flos Hyacinthe*” *Marcina Mielczewskiego. Problemy z rekonstrukcją oryginalnego kształtu kompozycji zachowanej z tekstem niemieckojęzycznej kontrafaktury*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio L - Artes” 1(2003), s. 113.

³² Koncert kościelny (od wł. *concertare* – współzawodniczyć) – jeden z najpopularniejszych gatunków wokально-instrumentalnej muzyki religijnej XVII i I poł. XVIII w. Za pierwsze opublikowane koncerty kościelne uważa się utwory religijne wydane w zbiorze *Concerti di Andrea, et di Giovanni Gabrieli* w Wenecji 1587 r. Forma ta, polegająca na kontrastowaniu ze sobą obsady i faktury, rozpowszechniła się w Polsce w XVII i XVIII w., o czym świadczy twórczość M. Mielczewskiego, S. Sarzyńskiego, J. Różyckiego i innych. Zob. H. Feicht, *Muzyka w okresie polskiego baroku*, w: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, t. II, red. Z.M. Szwejkowski, S. Łobaczewska, T. Strumiłło, Kraków 1958, s. 157–229.

św. Jacka i każdą środę w ramach komplety³³. Jednak omawiana tu kompozycja zanotowana została wyłącznie z tekstem niemieckiej kontrafaktury *Nun freund euch Gottes Kinder all*. W ten sposób dostosowano ją prawdopodobnie do potrzeb liturgii luterzańskich kościołów wrocławskich, gdzie mogła być wykonywana np. podczas uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego³⁴. Należy przypomnieć, że Karol Ferdynand Waza – protektor Mielczewskiego był biskupem wrocławskim, a kolekcja Bohna z omawianym tu manuskryptem przechowywana była do II wojny światowej w Stadtbibliothek we Wrocławiu.

Próby rekonstrukcji utworu, wraz z przywróceniem w nim łacińskiego tekstu poświęconego Jackowi Odrowążowi, podjęła się prof. B. Przybyszewska-Jarmińska, dokonując tego w oparciu o analogię do innego polichóralnego utworu Mielczewskiego *Victimae paschali laudes*. Autorka rekonstrukcji wkomponowała w miejsce niemieckich wersów słowa antyfony, zbudowanej z pięciu poetyckich dystychów o następującym kształcie:

*Ave, florum flos, Hyacinthe,
omni flore purior.
Ave, gemma pretiosa,
Cunctis gemmis clarior.
Ave, protector omnium
ad te confugientium.
Ave, caelestis incola,
succurre prece sedula.
O Hyacinthe sanctissime,
o Confessor dulcissime.
Alleluia³⁵.*

Zdaniem prof. Przybyszewskiej-Jarmińskiej, łacińskojęzyczna podstawa utworu nie mogła ograniczać się w wersji pierwotnej tylko do tekstu antyfony i następującego po niej wersetu *Alleluia*. Jakim tekstem była uzupełniona, nie wiadomo. Dlatego w rekonstrukcji zaproponowano wprowadzenie zwrotu pochwalnego *Laudamus te, dulcissime*, jako część zdania: *O Hyacinthe sanctissime, laudamus te, dulcissime, alleluia*. Propozycja ta, choć pozwala na zachowanie poprawności metro-rytmicznej struktury słowno-muzycznej, może być jednak traktowana wyłącznie jako uzupełnienie niezbędne dla celów wykonawczych. Na ile jest ono bliskie lub odległe od oryginału, trudno stwierdzić³⁶.

Reasumując, rekonstrukcja oryginalnej wersji kompozycji Mielczewskiego okazała się zadaniem niezwykle trudnym, ponieważ nie udało się ustalić, czy oryginalny tekst łaciński, czyli antyfony o św. Jacku, został w całości opracowany muzycznie przez kompozytora, czy wykorzystany został tylko jego fragment (albo tekst został rozbudowany). Nie było także jasne, w jaki sposób tekst słowny był

³³ Zob. E. Wiater, *Wierny pies pański. Biografia św. Jacka Odrowąza*, Kraków 2015, s. 229–230.

³⁴ B. Przybyszewska-Jarmińska, „*Ave florum flos Hyacinthe*”, s. 115.

³⁵ Tamże, s. 117.

³⁶ Tamże, s. 126.

pierwotnie podłożony pod nutami oraz czy wymagał wprowadzenia przez skryptora zmian rytmicznych, umożliwiających odpowiednie rozłożenie akcentów słownych.

Ponieważ M. Mielczewski jako mieszkaniec ul. Mostowej w Warszawie był niejako sąsiadem wznoszonego w tym czasie dominikańskiego klasztoru św. Jacka, a w swoim testamencie wyraził życzenie, aby zostać pochowanym w tym kościele, należy uważać za wielce prawdopodobne, że wieloobsadowy koncert kościelny *Ave florum flos Hyacinthe* mógł zostać napisany właśnie z myślą o tym miejscu³⁷.

KONCERT KOŚCIELNY *GAUDE FILII HIACINTHE*

Gaude Fili Hyacinthe to anonimowy koncert kościelny przeznaczony na głos sopranowy, dwoje skrzypiec i organy. Utwór nieznaney proveniencji, określanej jako podkrakowska, niesłusznie przypisywany przez Adolfa Chybińskiego Jackowi Różyckiemu (ze względu na zbieżność imienia kompozytora i tytułu dzieła), przechowywany jest w Bibliotece Jagiellońskiej w zbiorze rękopisów oznaczonych sygnaturą 5272 (fascykuł 46)³⁸. Kompozycja odnosi się do chwały św. Jacka i wstawiennictwa Matki Bożej. Jest ona bardzo krótka, o kilkuodcinkowej formie i niewymagająca pod względem technicznym:

Gaude Fili Hyacinthe quia tuae a Filio meo exaudiantur preces et quicquid petendum dixeris me interveniente consequeris. Gaude Fili Hyacinthe quia a Filio meo exaudiantur tuae preces. Gaude Fili Hyacinthe gaude gloriose. Alleluia.

Raduj się synu Jacku, ponieważ Twoje modlitwy do Syna mego zostały wysłuchane, a o cokolwiek – prosząc – zwracałeś się do mnie, pośredniczki, uzyskałeś. Raduj się synu Jacku, bowiem twoje modlitwy do Syna mego zostały wysłuchane. Raduj się synu Jacku w chwale. Alleluja³⁹.

KANTATA ŚWIĘTY JACEK PATRON KORONY POLSKIEJ

Okres baroku to czas rozkwitu kantaty (od łac. *cantare* – *śpiewać*), czyli niescenicznego utworu wokально-instrumentalnego, złożonego z arii, recytatywów, duetów, ansamblii, chóru i ritornelów instrumentalnych. Od opery i oratorium różniła się ona mniejszymi rozmiarami oraz większą różnorodnością tekstów⁴⁰.

³⁷ B. Przybyszewska-Jarumińska, „*Ave florum flos Hyacinthe*”, s. 110.

³⁸ Zob. Zofia Surowiak, *Zbiory muzyczne proveniencji podkrakowskiej*, zeszyt 1, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1972 (Musicalia vetera. Katalog tematyczny rękopiśmiennych za- bytków dawnej muzyki w Polsce, t. II).

³⁹ A. Patalas, *Życie muzyczne w klasztorach dominikańskich prowincji polskiej nieutrzymujących stałych kapel*, w: *Życie muzyczne w klasztorach dominikańskich w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Patalas, Kraków 2016, s. 23.

⁴⁰ Zob. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s.

Również na gruncie twórczości kantatowej odnajdujemy w historii muzyki polskiej odniesienie do św. Jacka Odrowąża. Chodzi tu o osobę Jakuba Gołąbka († 1789) – polskiego kompozytora, urodzonego na Śląsku i działającego w Krakowie. Wiadomo, że był on członkiem kapeli kościoła mariackiego, a od ok. 1774 r. śpiewakiem oraz kompozytorem kapeli katedry wawelskiej. W latach 1781–1787 pracował jako nauczyciel śpiewu w szkole muzycznej ks. kanonika Wacława Sierakowskiego. Oprócz Mszy, *a'capella* i z orkiestrą, twórczość religijna Gołąbka obejmowała także motety i nieszpory⁴¹.

Wiadomo, że w 1773 r. na dworze biskupa krakowskiego Kajetana Sołtyka wykonano napisaną przez Gołąbka *Kantatę ku czci św. Stanisława*. Ponad to w katalogach jego kompozycji, obok kantat ku czci bł. Bronisławy i św. Jana Kantego, odnajdujemy również kantatę *Święty Jacek Patron Korony Polskiej*⁴². Niestety materiał muzyczny tego utworu zaginął. Do czasów współczesnych przetrwało natomiast libretto, którego autorem był ks. W. Sierakowski⁴³. Wydane 1780 r. u Ignacego Grebela w Krakowie, jest dziś dostępne w zasobach Dolnośląskiej Biblioteki Cyfrowej we Wrocławiu (sygnatura oryginału XVIII–8.800)⁴⁴.

W utworze występują cztery osoby: św. Jacek Odrowąż, Świat, Bogomyślność oraz Próżna Chwała. Pierwsza część dzieła mówi o odkryciu powołania zakonnego przez Jacka Odrowąża. Zbudowana jest ona z pięciu arii przeplatanych dialogami. Wieńczy ją duet dwóch osób: Jacka i Bogobojności:

Ja: *Ach kiedyż przyjdą szczęśliwe czasy,*
 Bo: *Jeszcze do nieba zamknięte pasy,*
 Ja: *Ach pragnę serdecznie chwalić Boga wiecznie*
W Ojczyźnie błogosławionych.
 Bo: *Pierwey się bić o nią, niż siedzieć w Koronie,*
Ojczyzny chwałą zaszczyconych.
 Ja: *Ach kto mi da to zwycięstwo.*
 Bo: *Ufność i stateczne męstwo.*
 Ja: *Na wszystkie się szczerze ważę umartwienia,*
Abym doszedł prędkiej usprawiedliwienia,
Y stać się Bogu miłym.
 Bo: *Co przyobiecujesz pamiętay dochować,*
A możesz i w życiu wraz z Bogiem panować
Nad tym światem przegniłym.

⁴¹ A. Nowak-Romanowicz, *Gołąbek Jakub*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 3 (efg), red. E. Dziębowska, Kraków 1987, s. 372–373.

⁴² E. Hinz, *Muzyka kościelna w czasie polskiego oświecenia*, *SPeIp* 46(2013), s. 73.

⁴³ Ks. Wacław Sierakowski – ur. 1741 w Bogusławicach, zm. 1806 w Krakowie; polski muzyk, organizator życia muzycznego w Krakowie, gdzie był kanonikiem i proboszczem katedry. Założył szkołę śpiewu, organizował koncerty muzyki symfonicznej i chóralnej. Jest autorem podręcznika *Sztuka muzyki dla młodzieży krajowej* [1795–1796]. Pisał teksty do kantat J. Gołąbka, F.M. Langa i T. Zygmunrowskiego. Zob. T. Przybylski, *Kantata religijna w Krakowie czasów Stanisławowskich*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Stulisz, M.B. Stykowska, Lublin 1988, s. 173–188.

⁴⁴ <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/22129/edition/19627> [27 VII 2019].

Obay: *Poczekaj serce trochę, a osiągniesz Boga,
Tylko poznawszy która jest do niego droga,
Tę się trzymaj usilnie, patrz też na przykłady,
Mężów cnót wielkich, a w ich zacne wstępuj ślady*⁴⁵.

Część druga kantaty ukazuje św. Jacka w Rzymie, po przyjęciu habitu zakonnego z rąk św. Dominika. Składa się ona z czterech arii przeplecionych dialogami osób. Również na tym etapie Święty doświadcza pokus ze strony Świata i Próżnej Chwały, która rozpoczyna tę część: *Jacek już w Rzymie do Zakonu wstąpił, świat na nadziei pozyskania go już osechł. Jakże ja sobie teraz poradzę?*

Natomiast duchowego wsparcia i pouczeń udziela Świętemu Bogobojność np. *Wiedz o tym: iż i olbrzymy maleńkimi się rodzą: tak w połowie jest dzieła kto dobrze zaczął. Miej w tobie pokorę, a w Panu ufność, On cię nie opuści, On sam tylko wierny, i z pokusy przynieść pożytek.* Na zakończenie Bogobojność zwraca się także do słuchaczy opowieści: *Więc wzorem Jacka idźcie. Chwała jest cieniem cnoty, a i za niechcącemi idzie; upodobanie w dobrym mającemi.* Kantata kończy się śpiewem chóru i solistów:

*Zaszczyt Katedry, Zakonu ozdoba
Jacek niech szczęści Zgromadzenia oba
Bóg dla iego zasług.*

Solo: *Waleczny zwycięzco świata, ciała, czarta,
Solo: Jakieyże pochwały twa dzielność nie warta?*

Duet: *Więc twym ramieniem wspieray słabe siły,
By sidła czartów nam nic nie szkodziły.
Niech miasto Kraków, oraz i Ojczyznę wslawi,
W dobrach ciała i Duszy niech Bóg błogostawi
Nas wszystkich Jego sług*⁴⁶.

MSZA O ŚW. JACKU ODROWAŻU

Ślady obecności pierwszego z polskich dominikanów odnajdujemy również w dorobku współczesnych kompozytorów. Do tego grona należy Jacek Sykulski, znany przede wszystkim jako autor pieśni *Abba Ojciec* – hymnu Światowych Dni Młodzieży w Krakowie (1991)⁴⁷. W jego dorobku kompozytorskim znajdują się monumentalne dzieła, których premierowe wykonania odbyły się przy okazji znaczących wydarzeń historycznych. Przykładem mogą być utwory *Peace Meditation* oraz *Dance in the fire* napisane na pierwszą rocznicę wydarzeń wrześniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, które prezentowano w Strefie Zero

⁴⁵ <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/22129/edition/19627/content?ref=desc> [27 VII 2019].

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Jacek Sykulski – ur. 1964 w Poznaniu, polski kompozytor, dyrygent i chórmistrz, absolwent Akademii Muzycznej w Poznaniu w klasie kompozycji i klarnetu (prof. Florian Dąbrowski, prof. Zdzisław Nowak). Od 1996 do 2010 dyrygent i szef artystyczny Chóru Akademickiego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; od 2003 dyrektor Poznańskiego Chóru Chłopięcego.

w Nowym Jorku w 2002 roku. Dzieło *Voices from the past*, skomponowane z okazji 60. rocznicy Powstania w Gettcie Warszawskim, uświetniło koncert w berlińskim Haus des Rundfunks w 2003 roku. Na zamówienie Prezydenta Poznania, powstała *Missa 1956*, która została wykonana w dzień 50. rocznicy Powstania Poznańskiego Czerwca. W 2006 r. skomponowane zostało *Oratorium Gietrzwałdzkie*, które upamiętnia 130. rocznicę objawień maryjnych w Gietrzwałdzie⁴⁸.

W 2003 r. powstała *Msza o św. Jacku Odrowążu*, której premiera miała miejsce w 2004 r. podczas Kapituły Generalnej Zakonu Kaznodziejskiego w Krakowie⁴⁹. Warto przypomnieć, że od początku istnienia zakonu, czyli od ośmiu wieków, nigdy wcześniej tak ważne obrady nie odbyły się w Polsce. Do Krakowa przybyły najważniejsze osoby związane z zakonem dominikanów, w tym generał o. Carlos Azpiroz Costa z Argentyny⁵⁰.

Trzy części mszalne: *Kyrie eleison*, *Sanctus* oraz *Agnus Dei*, nawiązują w swojej melodyce m.in. do średniowiecznej polifonii z opactwa St. Martial w Limoges, czy paryskiej szkoły Notre Dame⁵¹. Opierają się one zasadniczo na dialogu solowych głosów kobiecych z chórem, przy czym we wszystkich częściach pojawia się w tle charakterystyczny dla średniowiecza *burdon*, a więc niezmienny dźwięk basowy spełniający rolę prostego akompaniamentu. Kompozytor wraz z Akademickim Chórem Uniwersytetu Poznańskiego zaprezentował swoje dzieło w 2004 r. m.in. także w dominikańskim kościele św. Wojciecha we Wrocławiu⁵². Unikatowe nagranie utworu dostępne jest wyłącznie w zasobach internetowych. Dokonano go w 2005 r. w kościele dominikanów w Poznaniu⁵³.

MISSA IN HONOREM SANCTI HYACINTHI

Innym współczesnym kompozytorem związanym swoją twórczością ze św. Jackiem Odrowążem jest Paweł Bębenek. Urodzony w Wadowicach (1972 r.) dorastał i rozwijał się artystycznie w środowisku krakowskich dominikanów. To w tym miejscu zetknął się z takimi osobowościami muzycznymi jak np. Marcin Bornus-

⁴⁸ Zob. <https://culture.pl/pl/tworca/jacek-sykulski> [2 sierpnia 2019]; P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, w: *Matka Boże Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, S. Kuprjaniuk, Olsztyn 2018, s. 248.

⁴⁹ Zob. <https://culture.pl/pl/tworca/jacek-sykulski> [3 sierpnia 2019].

⁵⁰ Zob. <http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,2232845.html> [5 sierpnia 2019]; *Albo posłemy najlepszego, albo nikogo. Z o. Carlosem Alfonso Azpirozem Costa, generałem dominikanów, przybyłym do Krakowa na kapitułę generalną zakonu, rozmawia Katarzyna Wiśniewska*, „Tygodnik Powszechny” nr 32, 8 sierpnia 2004, s. 11.

⁵¹ Szkoła Notre Dame lub Szkoła Paryska – nazwa grupy muzyków, w większości anonimowych, działających ok. 1160–1230 r. przy katedrze Notre Dame w Paryżu. Stanowiła ona ważny etap w rozwoju muzyki europejskiej, będąc ogniwem pomiędzy polifonią St. Martial (ok. 1100–1150) a kręgiem Francona z Kolonii i Petrusa de Cruce (koniec XIII w.). Jedynymi znanymi z imienia kompozytorami szkoły są: Leoninus i Perotinus. Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Historia muzyki*, cz. I, Kraków 1989, s. 103–104.

⁵² Zob. <https://www.niedziela.pl/artykul/31736/nd/Msza-o-sw-Jacku> [3 sierpnia 2019].

⁵³ Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=3hL7X4vDud8> [5 sierpnia 2019].

-Szczyński (twórca i lider zespołu „Bornus Consort”), czy też Antoni Pilch (lutni-
sta, absolwent Royal College of Music), z którym współpracował w ramach zespołu
„Bractwo Lutni”. Jak sam zauważa, wpływ na jego twórczość miała również współ-
praca z tak wybitnymi muzykami jak: Taivo Niitvägi (Linnamuusikud, Tallin) i An-
driej Kotow (Sirin, Moskwa)⁵⁴. Kompozytor jest absolwentem Podyplomowych
Studiów Chórmistrzostwa i Emisji Głosu w Akademii Muzycznej w Bydgoszczy.
Od 2002 jako dyrygent prowadził m.in. chór i orkiestrę Duszpasterstwa oo. Domi-
nikanów w Krakowie, chór Duszpasterstwa Karmelitów Bosych w Krakowie, chór
spotkania młodych w Wołczynie w ramach Duszpasterstwa oo. Kapucynów. Regu-
larnie prowadzi chóralne warsztaty liturgiczno-muzyczne na terenie Polski, Ukrainy,
Litwy, Białorusi, Rosji, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Danii i Stanów Zjednoczonych,
współpracując często przy tym z Hubertem Kowalskim, Piotrem Pałką oraz swo-
ją żoną Laurą Bębenek⁵⁵.

W dorobku P. Bębenka znajdują się m.in. hymny, psalmy, ostinata, kolędy,
Jutrznia za nienarodzonych, a także msze: *Missa de Misericordia*, *Missa de Sanctis*,
*Missa desiderii*⁵⁶. Do tej ostatniej grupy dołączyła w 2015 r. *Missa in honorem
sancti Hyacinthi*, czyli *Msza ku czci św. Jacka Odrowąża*, przeznaczona na cztero-
głosowy chór mieszany i orkiestrę. Składa się ona z trzech mszalnych części stałych:
Kyrie eleison, *Sanctus* oraz *Agnus Dei*, opatrzonych przez P. Bębenka dedykacją:
*Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Jackowi Jezierskiemu w I. rocznicę ingresu do
katedry św. Mikołaja w Elblągu*. Orkiestracji utworu dokonał pochodzący z Białe-
gostoku dyrygent i kompozytor Jan Krutul⁵⁷.

Premierowe wykonanie utworu odbyło się 20 września 2015 r. w Pasłęku, pod-
czas Mszy św. wieńczącej VII. Warsztaty Muzyki Liturgicznej, której przewod-
niczył bp Jacek Jezierski. W wygłoszonej homilii wyraził wdzięczność autorowi
dzieła, przypominając jednocześnie o potrzebie tworzenia nowych, zrozumiałych
w swym przekazie dla współczesnego odbiorcy dzieł muzyki kościelnej. W gronie

⁵⁴ Zob. <http://pawelbebenek.pl/o-mnie/> [4 sierpnia 2019].

⁵⁵ Zob. <https://fundacijaincanto.pl/pawel-bebenek/> [4 sierpnia 2019].

⁵⁶ Kompozycje zostały przez twórcę wydane w śpiewniku liturgicznym: P. Bębenek, *Canticum novum. Utwory wielogłosowe na chór mieszany a capella*, Kraków 2015. Znalazły także swoje miej-
sce w autorskiej dyskografii: *Dzięki Ci Panie. Msza o Miłosierdziu* – 2004 (Edycja Świętego Pawła,
wykonawca: Perflugium); *Boże mój Boże szukam Ciebie. Desiderii carmina* – 2008 (Edycja Świę-
tego Pawła) wykonawca: Mirabilia Musica); *Gdy się rodzi Zbawca świata* – 2010 Dominikański
Ośrodek Liturgiczny; *Jutrznia za nienarodzonych* – 2011 premiera internetowa (w nagraniu wzięli
udział studenci krakowskiego Duszpasterstwa Akademickiego „Beczka” oraz zaprzyjaźnieni instru-
mentalści). Zob. <https://www.chrzescijanskięgranie.pl/aktualnosci/201103-internetowa-premierajutrzni-za-nienarodzonych-25-marca-2011/> [4 sierpnia 2019].

⁵⁷ Jan Krutul (ur. 1987) – absolwent uczelni muzycznych w Białymstoku, Bydgoszczy i War-
szawie. Kształcił się pod kierunkiem prof. Violetty Bieleckiej (dyrygentura chóralna), prof. Tomasza
Bugaja (dyrygentura symfoniczno-operowa), prof. Pawła Łukaszewskiego (kompozycja). Jest lau-
reatem nagród w konkursach kompozytorskich, m.in. II nagrody w Międzynarodowym Konkursie
„Musica Sacra” 2014 (Kolonia, Niemcy), I nagrody w III Ogólnopolskim Konkursie w Zakresie
Kompozycji Chóralnej (Akademia Muzyczna we Wrocławiu), II nagrody I Białostockiego Festi-
walu Twórczości Muzycznej, III nagrody w Ogólnopolskim Konkursie Kompozytorskim Opus 966
[2014]. Obecnie pełni funkcję dyrygenta i menagera „Chóru Centrum Myśli Jana Pawła II”.
Zob. <https://www.centrumjp2.pl/kultura/chor/jan-krutul/> [4 sierpnia 2019].

wykonawców utworu znalazło się 80 śpiewaków oraz 20 instrumentalistów zespołu *Capella Sancti Nicolai* pod batutą ks. Piotra Towarka⁵⁸.

Missa in honorem s. Hyacinthi zachwyca od strony muzycznej swoją łagodnością, spokojem i prostotą. Na pierwszy plan wysuwa się tu również jej użyteczność. Wszystkie trzy części mszalne są krótkie i nadające się tym samym do wykorzystania we współczesnych celebracjach mszalnych. Dlatego też od momentu premiery rozbrzmiewała wielokrotnie w katedrze elbląskiej podczas Triduum Paschalnego, a ostatnio w ramach święceń biskupich bp. nominata Wojciecha Skibickiego (6 kwietnia 2019), którym przewodniczył bp J. Jezierski⁵⁹. Interesującym dodatkiem do niej może być, skomponowane także przez P. Bębenka, *Alleluia de Hyacinthi*⁶⁰.

PODSUMOWANIE

Obok wielu dziedzin sztuki (malarstwo, rzeźba) również muzyka użyczyła swej przestrzeni św. Jackowi Odrowążowi. Przykładem tego są zaprezentowane w niniejszym opracowaniu: oficjum rymowane *Adest dies celebris*, dwie sekwencje *Salvatorem collaudemus* oraz *Funde de caelestibus*, a także dwie melodie *Alleluja* mszalnego z wersetami (*Gaude fili Hyacinthe* oraz *Memor pater, o Hyacinthe*).

Przeprowadzona kwerenda, oprócz wymienionych wyżej utworów monodycznych, wskazała także na istnienie dzieł polifonicznych dedykowanych Świętemu. Są to: polichóralny koncert kościelny *Ave Florum Flos Hyacinthe* autorstwa Marcina Mielczewskiego (zanotowany w manuskrypcie wyłącznie z tekstem niemieckiej kontrafaktury *Nun freund euch Gottes Kinder all*), anonimowy koncert kościelny *Gaude Fili Hyacinthe*, a także kantata *Święty Jacek Patron Korony Polskiej* autorstwa Jakuba Gołąbka i ks. Wacława Sierakowskiego (niestety zachowana tylko w wersji tekstowej). Do tej grupy wpisują się również dwie współczesne kompozycje mszalne: *Msza o św. Jacku Odrowążu* autorstwa Jacka Sykulskiego oraz *Missa in honorem sancti Hyacinthi* skomponowana przez Pawła Bębenka.

Należy żywić głęboką nadzieję, że ostatnie ze wskazanych tu wielkich form muzycznych, będą stanowić swoisty punkt wyjścia oraz zachętę dla współczesnych twórców, aby poprzez dźwięk, melodię i harmonię przypominać jeszcze bardziej kolejnym pokoleniom o Świętym z rodu Odrowążów. Nie chodzi tu wszakże tylko o sam utwór muzyczny, jako sposób wypowiedzi na temat niezłomnego ewangelizatora Rusi, Pomorza i Prus. O wiele ważniejszym wezwaniem chwili, wydaje się dziś podjęcie wysiłku przekuwania wiary na kulturę, w tym przypadku kulturę muzyczną. Tym bardziej, że jej współczesny odbiorca coraz częściej styka się z tym, co określamy terminem *sacrum*, już nie tylko we wnętrzu kościoła i podczas liturgii, ale raczej w przestrzeni filharmonii, sali koncertowej lub teatru muzycznego.

⁵⁸ P. Towarek, *Charakterystyka kultury muzycznej diecezji elbląskiej*, w: *Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja, struktury, ludzie*, red. W. Zawadzki, Elbląg 2018, s. 259–260.

⁵⁹ Zob. *Święcenia biskupie biskupa nominata Wojciecha Skibickiego – biskupa pomocniczego diecezji elbląskiej – biskupa tytularnego Casae Nigrae*, opr. ks. P. Towarek, 6 kwietnia 2019 – katedra św. Mikołaja w Elblągu [druk: Biskupiec 2019], s. 7.

⁶⁰ Zob. P. Bębenek, *Canticum novum. Utwory wielogłosowe na chór mieszany a capella*, Kraków 2015, s. 18.

WIELKIE FORMY MUZYCZNE DEDYKOWANE ŚW. JACKOWI ODROWĄŻOWI

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł przybliży współczesnemu odbiorcy wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi. Należą do nich najpierw kompozycje monodyczne: oficjum rymowane *Adest dies celebris* (1540), dwie łacińskie sekwencje *Salvatorem collaudemus* (I poł. XVI w.) oraz *Funde de caelestibus* (z przełomu XV i XVI w.), a także dwie melodie *Alleluja* mszalnego z wersetami *Gaude fili Hyacinthe* oraz *Memor pater, o Hyacinthe* (1536). Do grupy kompozycji polifonicznych związanych ze św. Jackiem zaliczamy: polichórny koncert kościelny *Ave Florum Flos Hyacinthe* Marcina Mielczewskiego († 1651), anonimowy koncert kościelny *Gaude Fili Hyacinthe*, a także kantatę *Święty Jacek Patron Korony Polskiej* (1780) autorstwa Jakuba Gołąbka i ks. Wacława Sierakowskiego (zachowaną tylko w wersji tekstowej). Do kręgu tego należą także dwie współczesne kompozycje mszalne: *Msza o św. Jacku Odrowążu* (2004) autorstwa Jacka Sykulskiego oraz *Missa in honorem sancti Hyacinthi* (2015) skomponowana przez Pawła Bębenka.

THE GREAT MUSICAL FORMS DEDICATED TO SAINT JACEK ODROWĄŻ

SUMMARY

The presented article introduces the modern recipient to great musical forms dedicated to St. Jacek Odrowąż. These include first monodic compositions: rhyme officially *Adest dies celebris* (1540), two Latin sequences *Salvator collaudemus* (first half of the 16th century) and *Funde de caelestibus* (from the turn of the 15th and 16th centuries), as well as two melodies of the Mass *Alleluia* with verses *Gaude Hyacinthe* and *Memor pater, about Hyacinthe* (1536). To the group of polyphonic compositions related to St. Jacek Odrowąż includes: a polychoral church concert *Ave Florum Flos Hyacinthe* by Marcin Mielczewski (d. 1651), an anonymous church concert, as well as a cantata *Saint Jacek Patron of the Polish Crown* (1780) by Jakub Gołąbek and priest Wacław Sierakowski (preserved only in the text version). This group also includes two contemporary mass compositions: *Mass for St. Jacek Odrowąż* (2004) by Jacek Sykulski and *Missa in honorem sancti Hyacinthi* (2015) composed by Paweł Bębenek.

DIE HL. HYAZINTH VON POLEN GEWIDMETEN MUSIKALISCHE FORMEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel bringt dem zeitgenössischen Leserkreis die musikalischen Formen näher, die hl. Hyazinth von Polen gewidmet wurden. Zu ihnen gehören monodische Kompositionen: das gereimte Offizium *Adest dies celebris* (1540), zwei lateinische Sequenzen *Salvatorem collaudemus* (erste Hälfte des 16. Jahrhunderts) und *Funde de caelestibus*

(aus der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts), sowie zwei Melodien der *Messe-Hallelujah* mit Versen *Gaude fili Hyacinthe* und *Memor pater, o Hyacinthe* (1536). Die Gruppe der polyphonen Kompositionen im Zusammenhang mit hl. Hyazinth von Polen umfasst: das polychorale Kirchenkonzert *Ave Florum Flos Hyacinthe* von Marcin Mielczewski (gest. 1651), ein anonymes Kirchenkonzert *Gaude Fili Hiacinthe* sowie die Kantate *Święty Jacek Patron Korony Polskiej* (1780) von Jakub Gołąbek und Waclaw Sierakowski (nur in der Textversion erhalten). Dazu gehören auch zwei zeitgenössische Messenkompositionen: *Die Messe über hl. Hyazinth von Polen* (2004) von Jacek Sykulski und *Missa in honorem sancti Hyacinthi* (2015) von Paweł Bębenek.

BIBLIOGRAFIA:

- Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Historia muzyki*, cz. I, Kraków 1989.
- Danielski W., *Adest dies celebris*, w: *EK*, t. 1, Lublin 1995, k. 84.
- Dekański D.A., *Początki biskupstwa pomezkańskiego a chrystianizacja Żuławy Wielkiej, w: Żuławy i Mierzeja – moje miejsce na ziemi*, red. D.A. Dekański, Gdańsk 2001, s. 104.172–173.
- Feicht H., *Muzyka w okresie polskiego baroku*, w: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, t. II, red. Z.M. Szwejkowski, S. Łobaczewska, T. Strumiłło, Kraków 1958, s. 157–229.
- Gładysz B., *O łacińskich oficjach rymowanych z polskich źródeł średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki” 30(1933), s. 346–351.
- Głowa W., *Funde de caelestibus*, w: *EK*, t. 5, Lublin 1989, k. 773.
- Hinz E., *Muzyka kościelna w czasie polskiego oświecenia*, SPelp 46(2013), s. 71–81.
- Hinz H., *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000.
- Hymny kościelne*, przekł. T. Karyłowski TJ, wst. S. Windakiewicz, Warszawa 1978.
- Jasiński T., *Odkrywanie Mielczewskiego. Nowe spojrzenie na repertuar rękopisu 10002 Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska (L)” 2 (2004), s. 119–162.
- Jubileusz uczy. 900-lecie Kamienia Śląskiego*, red. E. Mateja, Opole 2005.
- Kanior M., *Jacek święty dominikanin*, Kraków 2007.
- Knape J., *Zur Benennung der Offizien im Mittelalter. Das Wort „historia” als liturgischer Begriff*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 26 (1984), s. 305–321.
- Kłoczowski J., *Jacek*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 201–215.
- Kowalewicz H., *Zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińskiej liryki średniowiecznej*, Poznań 1967.
- Pikulik J., *Klasyczne formy chorału gregoriańskiego oraz monodii liturgicznej*, w: *Muzyka sakralna*, red. J. Masłowska, Warszawa 1998, s. 17–24.
- Pikulik J., *Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu*, w: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, red. tenże, Warszawa 1973, s. 283–296.
- Pikulik J., *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi” t. 5 (1976).
- Przybylski T., *Kantata religijna w Krakowie czasów Stanisławowskich*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Stulisz, M.B. Stykowska, Lublin 1988, s. 173–188.

- Przybyszewska-Jarmińska B., „*Ave florum flos Hyacinthe*” Marcina Mielczewskiego. *Problemy z rekonstrukcją oryginalnego kształtu kompozycji zachowanej z tekstem niemieckojęzycznej kontrafaktury*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio L – Artes*” 1 (2003), s. 109–127.
- Przybyszewska-Jarmińska B., *Nieznany zbiór religijnych utworów wokalnoinstrumentalnych Marcina Mielczewskiego*, w: *Staropolszczyzna muzyczna. Księga konferencji*, red. J. Guzy-Pasiakowa, A. Leszczyńska, M. Perz, Warszawa 1998, s. 193–214.
- Rondomańska Z., *Święty Jacek – na Warmii mało znany*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego*, red. K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, ks. J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 371–404.
- Sobeczko H.J., *Kult liturgiczny Świętych Odrowążów na Śląsku*, w: *Jubileusz uczy. 900-lecie Kamienia Śląskiego*, red. E. Mateja, Opole 2005, s. 7–21.
- Święty Jacek Odrowąż – apostoł północnej Europy*, red. A. Nicoń, A. Wuwer, Roma – Katowice 2007.
- Święty Jacek Odrowąż. Studia i źródła*, red. M. Zdanek, Kraków 2007.
- Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017.
- Towarek P., *Charakterystyka kultury muzycznej diecezji elbląskiej*, w: *Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja, struktury, ludzie*, red. 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, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 143–156.
- Towarek P., *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, w: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2016, s. 153–165.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, w: *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, S. Kuprjaniuk, Olsztyn 2018, s. 243–262.
- Wiater E., *Wierny pies pański. Biografia św. Jacka Odrowąza*, Kraków 2015.
- Wiśniewski J., *Posłannictwo misyjne św. Jacka Odrowąza dominikanina*, w: *Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017, s. 29–41.
- Wiśniewski P., *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Lublin 2006.
- Życie muzyczne w klasztorach dominikańskich w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Patalas, Kraków 2016.

TEOLOGIA

KOSMOLOGIA JANA Z KWIDZYNA

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna, *Expositio Symboli*, kosmologia

Keywords: John of Marienwerder (Kwidzyn), *Expositio Symboli*, cosmology

Schlüsselwörter: Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli*, Kosmologie

Verba principalis: Ioannes de Marienwerder, *Expositio Symboli*, coelum et mundum

Jan z Kwidzyna (1343–1417), po niemiecku zwany Johannes von Marienwerder, urodził się w Kwidzynie, studiował w Pradze, w 1374 roku przyjął święcenia kapłańskie i został dziekanem wydziału sztuk wyzwolonych, a w 1384 roku profesorem teologii. Na skutek sporów narodowościowych powrócił do Kwidzyna, wstąpił do zakonu krzyżackiego, był dziekanem pomezkańskiej kapituły katedralnej, a w latach 1392–1394 kierownikiem duchowym błogosławionej Doroty z Mątów i rzecznikiem jej kanonizacji po śmierci¹.

Ksiądz Marian Borzyszkowski (1936–2001), urodzony w Zblewie na Pomorzu, ukończył Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie i przyjął święcenia kapłańskie w 1959 roku. Doktoryzował się u ojca profesora Alberta Mieczysława Krąpca OP² na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 1967 roku. Był stypendystą w Martin Grabmann Institut w Monachium u profesora Michała Schmausa. Habilitował się na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w 1972 roku, w oparciu o rozprawę: *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna 1343–1417*. Tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymał na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w 1987 roku, a zwyczajnego w roku 2000. Od 1999 roku był profesorem wydziału teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Odznaczony został godnościami kanonika warmińskiej kapituły katedralnej oraz protonotariusza apostolskiego³.

* Bp prof. zw. dr hab. Julian Wojtkowski – historyk dogmatu i teologii, tłumacz średniowiecznych tekstów teologicznych. Ostatnio opublikował polskie tłumaczenie traktatu Jana Torquemady „De Ecclesia”.

¹ M. Borzyszkowski: *Jan z Kwidzyna*, w: *EK*, t. 7, Lublin 1997, k. 913–914.

² J. Wojtkowski, *Kapłani archidiecezji warmińskiej zmarli w latach 1992–2002*, *SW* 40(2003), s. 508–509.

³ A. Kopiczko: *Duchowieństwo katolickie Diecezji Warmińskiej w latach 1945–1992*. Część 2: *Słownik*. Olsztyn 2007, s. 32–33.

Jan z Kwidzyna po roku 1399 opracował *Expositio Symboli Apostolorum*. Ks. M. Borzyszkowski rozpoczął krytyczne wydanie. W 1968 roku wydał *Tabula Expositionis*,⁴ a w 1974 roku *Prologus*.⁵

Na wniosek Księdza Biskupa Elbląskiego dr. Jacka Jezierskiego, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego podjął w bieżącym roku dokończenie wydania, wzbogacając je o przekład tekstu z łaciny na język polski. Na polecenie dziekana wydziału, księdza dr. hab. Marka Żmudzińskiego, profesora UWM, pracami kieruje pani prodziekan Wydziału Teologii, dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, profesor UWM.

Piszącemu te słowa przypadła w udziale transliteracja dwunastu *Artykułów* oraz przekład całości wraz z *Tablicą* i *Prologiem*. Ks. M. Borzyszkowski podziękował mi w przypisie do *Prologu* „za skolacjonowanie transkrypcji z fotokopiami obydwu rękopisów”. To było w latach 1968 i 1974. Po 51 i 45 latach czytam teksty jak nowe, niekiedy poprawiam ówczesne odczyty, ale praca jest urzekająca.

Niech poniższy urywek transkrypcji⁶ i przekładu pierwszego artykułu *Expositionis* Jana z Kwidzyna, ukazujący jego widzenie wszechświata, pomoże pojąć jego teologię dogmatyczną.

<p>M</p> <p>Natura uero corporea a deo formata tota consistit in celesti et elementalibus natura</p> <p>Ita quod celestis natura corporea est in tres principales celos distincta. scilicet. empirreum quod est supremum et sanctis angelis repletum, et crystallinum quod est infra empirreum et supra firmamentum quod est celum stellatum in quo stelle fixe sunt</p> <p>Intra firmamentum sunt septem orbis. planetarum qui sunt saturnus Jupiter. mars. sol. venus. mercurius. et luna.</p>	<p>Natura zaś cielesna przez Boga upostaciowana, cała polega na naturze niebieskiej i żywiołowej.</p> <p>Tak iż niebieska natura cielesna podzielona jest na trzy główne nieba, mianowicie empirejskie, które jest najwyższe i pełne świętych aniołów; i kryształowe, które jest poniżej empirejskiego a ponad nieboskłonem, które jest niebem gwiazdowym, na którym gwiazdy są umocowane.</p> <p>Pod nieboskłonem jest siedem kręgów planet, są to: Saturn, Jowisz, Mars, Słońce, Wenus, Merkury i Księżyc.</p>
---	--

⁴ Jan z Kwidzyna: *Spis treści wyjaśnienia Składu Apostolskiego (po 1399 roku)*, *SW* 5(1968), s. 585–590.

⁵ *Jana z Kwidzyna Prolog do „Expositio Symboli Apostolorum”*, w: *Textus et Studia Historiam Theologiae In Polonia Excultae Spectantia*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 2,2 (1974), s. 12–38.

⁶ Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku, Rkp 1977 k. 20b-20vc.

N

Natura uero elementalis in iiii^{or} speras distinguitur. scilicet. ignis aeris aque et terre in quibus [k.20vc] speris sunt elementa siue mixta. corpora. ualde multa.

Et sic procedendo a summo celi cardine usque ad centrum terre sunt decem orbis celestes et quatuor sphaere elementales ex quibus integratur et constituitur. tota. machina mundi sensibilis. distincte et perfecte et ordinate

Ita quod celestia influant in terrestria et elementalia

primo faciendo distinctionem temporum dierum mensium et annorum

secundo influunt concordando productionem rerum generabilium et corruptibilium. scilicet. rerum mineralium uegetabilium sensibilium et corporum humanorum etc.

Natura zaś żywiołowa dzieli się na cztery sfery, mianowicie: ognia, powietrza, wody i ziemi. W tych sferach są składniki, czyli mieszane ciała, bardzo liczne.

I tak postępując od najwyższego zawiasu nieba aż do środka ziemi jest dziesięć kręgów niebieskich i cztery sfery żywiołowe, z których scala się i ustanawia cała machina świata widzialnego, dokładnie, doskonale i porządnie.

Tak, że niebieskie wpływają na ziemskie i żywiołowe

Po pierwsze czyniąc różnicę czasów, dni, miesięcy i lat.

Po drugie wpływają uzgadniając tworzenie rzeczy powstawalnych i zniszczalnych, mianowicie bytów mineralnych, roślinnych, zmysłowych oraz ciał ludzkich itd.

KOSMOLOGIA JANA Z KWIDZYNA

STRESZCZENIE

W przygotowaniu jest transliteracja średniowiecznego rękopisu i jego tłumaczenia z łaciny na język polski. Chodzi o *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna (1343–1417). W przedłożonym artykule znajduje się fragment tłumaczenia *Expositio* (nr I). Przedstawia on zarys kosmologicznych poglądów prepozyta kapituły w Kwidzynie, a wcześniej profesora uniwersytetu w Pradze.

COSMOLOGY OF JOHN OF MARIENWERDER (KWIDZYN)

SUMMARY

A transliteration of the medieval manuscript and its translation from Latin into Polish are in preparation. It is about the *Expositio Symboli Apostolorum* of John of Kwidzyn (1343–1417). In the submitted article there is a fragment of the translation *Expositio* (No. I). It presents an outline of the cosmological views of the provost of the chapter in Kwidzyn and previously a professor at the University of Prague.

KOSMOLOGIE VON JOHANNES MARIENWERDER

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Transliteration des mittelalterlichen Manuskripts und dessen Übersetzung vom Lateinischen ins Polnische sind in Vorbereitung. Es handelt sich um „*Expositio Symboli Apostolorum*“ von Johannes Marienwerder (1343–1417). In dem vorliegenden Artikel befindet sich ein Teil der Übersetzung von „*Expositio*“ (Nr. 1). Aus dem Text ergibt sich ein Überblick über die kosmologischen Ansichten des Propstes vom Domkapitel in Marienwerder, der zuvor Professor an der Universität Prag war.

IOANNIS DE MARIENWERDER DOCTRINA DE COELO ET MUNDO

SUMMARIUM

Procedendo a summo caeli cardine usque ad centrum terrae sunt decem orbes caelestes et quattuor sphaera elementales, ex quibus integratur et constituitur tota machina mundi sensibilis, distincte, perfecte et ordinate.

BIBLIOGRAFIA:

- Jan z Kwidzyna, *Expositio Symboli Apostolorum*, PAN Biblioteka Gdańska, Rkp 1977 k. 20b-20vc.
- Jan z Kwidzyna, *Spis treści wyjaśnienia Składu Apostolskiego (po 1399 roku) – Tabula Expositio*, transliteracja M. Borzyszkowski, „Studia Warmińskie” 5(1968), s. 585–590.
- Jana z Kwidzyna *Prolog do „Expositio Symboli Apostolorum”*, w: *Textus et Studia Historiam Theologiae In Polonia Excultae Spectantia*, transliteracja M. Borzyszkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 2,2(1974), s. 12–38.
- Johannes Marienwerder, *De octo beatitudinibus*, PAN Biblioteka Gdańska, Ms Mar Q 27, k. 163r-170, transliteracja i przekład J. Wojkowski, „Forum Teologiczne” 18(2017), s. 243–272.
- Borzyszkowski M., *Jan z Kwidzyna*, w: *EK*, t. 7, Lublin 1997, k. 913–914.
- Borzyszkowski M., *Komentarz do Prologu „Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna*, w: *Textus et Studia Historiam Theologiae In Polonia Excultae Spectantia*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 2,2(1974), s. 39–61.
- Kowalczyk M., *Wprowadzenie do „De octo beatitudinibus” Jana z Kwidzyna w przekładzie ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego*, „Forum Teologiczne” 18(2017), s. 241–242.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie Diecezji Warmińskiej w latach 1945–1992. Część 2: Słownik*. Olsztyn 2007.
- Wojtkowski J., *Kapłani archidiecezji warmińskiej zmarli w latach 1992–2002*, „Studia Warmińskie” 40(2003), s. 471–511.

OPATRZNOŚĆ I PRZEZNACZENIE. TEOLOGICZNA REFLEKSJA NAD RZECZYWISTOŚCIĄ PRZEZNACZENIA

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Opatrzność, przeznaczenie, łaska, wolność, zbawienie

Keywords: Jesus Christ, Destiny, Providence, grace, liberty, salvation

Schlüsselwörter: Jesus Christus, Vorsehung, Bestimmung, Gnade, Freiheit, Erlösung

Czy człowieka da się zrozumieć w immanencji, czy trzeba koniecznie wyjść „poza” ramy ziemskiej historii, aby odkryć w całej pełni jego tajemnicę? Odpowiedzi padały różne w zależności od tego, kto był pytany i kto udzielał odpowiedzi. Z nauki, filozofii i teologii najbardziej – jak należy sądzić – ta ostatnia jest w stanie odkryć w pełni tajemnicę człowieka. Dlaczego? Ponieważ nauka zaprzątnięta jest wyłącznie *wiedzą* na temat człowieka, filozofia poszukuje przede wszystkim jego *sensu*, podczas gdy teologia, a wraz z nią wiara, pytają o jego przyszłość, o to, co wykracza poza czasowe ramy jego egzystencji, co przenosi go w rzeczywistość niewidzialną, wieczną. Interesując się jego zbawieniem, wiara i teologia pytają bowiem o *przeznaczenie* człowieka, czyli o to, przenosi go poza materialny czas, co pozwala mu dotykać wieczności.

W pytaniu o *przeznaczenie* teologii chodzi o (ostateczny) los człowieka, czyli o coś, co nie interesuje i nie może interesować ani nauki ani filozofii, lecz co interesuje wyłącznie wiarę, dlatego kieruje to pytanie do teologii. Nauka i filozofia nie wychodzą w swoich rozważaniach poza ziemski czas. Skupiają się one bowiem wyłącznie na tym, co człowiek wie (nauka) i na tym, co myśli (filozofia). Teologia idzie tymczasem dalej. Ponieważ pozostaje ona na usługach wiary, teologia stawia pytania dotyczące losów człowieka po śmierci. Tym sposobem kwestia zbawienia jest wiążąca dla teologii. Jest też tak dlatego, że teologia nie uważa śmierci fizycznej za koniec człowieka, widząc w niej wyłącznie „przejście” do innej, wyższej formy życia. Tym razem jednak będzie ono życiem niezniszczalnym, życiem wiecznym.

Teologia chrześcijańska uczy, że Bóg nie tylko troszczy się o świat. Bóg nie tylko zabiega o dobro człowieka, który jest w wędrówce przez materialny świat. Bóg czyni coś więcej; On ponadto prowadzi świat, w tym również człowieka, do wyzna-

* O. prof. zw. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv – kapłan, franciszkanin konwentualny, profesor nauk teologicznych, pracownik rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (Città del Vaticano).

czonemu im celu. Pragnieniem Boga jest, aby człowiek osiągnął pełnię szczęścia, czyli taki stopień swojego rozwoju, który odpowiada jego stworzeniu na „obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26). Bóg *przeznaczył* (powołał) zatem człowieka, od samego początku, czyli od momentu jego pojawienia się na świecie, do szczególnej wspólnoty z Sobą, którą pisarz natchniony oddał przez termin „podobieństwo”¹. Autor *Listu do Tesaloniczan* pisze:

Lecz my zawsze winniśmy dziękować Bogu za was, bracia umiłowani przez Pana, że wybrał was Bóg do zbawienia jako pierwociny przez uświęcenie Ducha i wiarę w prawdę. Po to wezwał was przez nasze głoszenie Ewangelii, abyście dostąpili chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa (2 Tes 2,13–14).

Od początku, od chwili stworzenia, człowiek został „wybrany” (przeznaczony) do zbawienia. Otrzymał jasny i wyraźny cel do osiągnięcia, a Bóg pomaga mu w jego realizacji. Stąd więc idea Opatrzności i idea *przeznaczenia* występują w ścisłej jedności, uzupełniają się lub też dopełniają. Jeżeli bowiem nauka o Opatrzności² mówi o ukrytej i twórczej obecności Boga w historii, którą kieruje i prowadzi do pełnego rozwoju (zbawienia), to tym samym zawiera w sobie ideę *przeznaczenia*, którego aktualizacją jest właśnie zbawienie.

Blaise Pascal (1623–1662), francuski matematyk, fizyk i filozof religii, sądził, że w słowie „zbawienie” tkwi klucz do prawdziwej wiedzy o człowieku. A ponieważ zbawienie idzie w ścisłej jedności z ideą Boga, dlatego nasza refleksja o Bożej Opatrzności musi znaleźć ujście w refleksji nad *przeznaczeniem*. Bez idei Boga i zbawienia, jako sensu i celu historii, człowiek mógłby popaść w rozpacz.

*Najgłębsze cierpienie – pisze Ernst Jünger – bierze się stąd, że odwracamy się od zbawienia. Konflikty moralne są tylko tego objawami. Zakwestionowana zostaje całość świata, skoro jego fundamentem jest nasze zbawienie. Każdy z nas jest Atlasem dźwigającym cały świat na ramionach*³.

PRZEZNACZENIE

Czym jest *przeznaczenie*? Jacek Salij, który wielokrotnie w swoich publikacjach powracał do tematu *przeznaczenia*, definiuje je, jako odwieczny, miłosierny i stały zamiar Boży zbawienia człowieka⁴. Uczy, że Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni (1 Tm 2,4), dlatego udziela wszystkim odpowiedniego do tego daru, tylko ci, którzy go odrzucają, nie dostępują zbawienia, zaś wszyscy pozostali, przyjmując Boży dar, dostępują zbawienia.

¹ Więcej na temat biblijnego «obrazu i podobieństwa» piszę w mojej książce *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 95n.

² Zob. Obszerną pracę na temat Bożej Opatrzności przedstawił: J. Szczurek, *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Kraków 2013.

³ E. Jünger, *La Cabane dans la vigne*, Paris 1988, s. 262, cyt. za: A. Gesché, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 20.

⁴ Zob. J. Salij, *Przeznaczenie*, w: *Katolicyzm A-Z*, (red.) Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 329.

Pojęcie *przeznaczenie* ma swoje korzenie w Biblii, chociaż sam termin „przeznaczenie” w niej się nie pojawia, nie brakuje natomiast terminów zbliżonych. Chrystus zachęca apostołów do radości, mówiąc: „Cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie” (Łk 10,20), a św. Paweł wyjaśnia, że jest to właśnie zasługą Boga: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swojej woli” (Ef 1,4–5). Termin *przeznaczenie* oznacza zatem „wybranie”, „powołanie” do przyjaźni z Bogiem. Nie jest czymś anonimowym, co spada na człowieka „z góry”, z zaświatów, ale wezwaniem oddolnym, płynącym z jego serca, które czuje się niespokojne, dopóki nie spocznie w Bogu⁵.

Przeznaczenie, które związaliśmy ze zbawieniem, jest zatem w sposób naturalny wpisane w Bożą Opatrzność. Teologia chrześcijańska uczy, że Bóg opiekuje się człowiekiem tylko dlatego, że pragnie obdarzyć go wiecznym zbawieniem, że powołał go do wspólnoty z Sobą, że z miłości wyznaczył (przeznaczył) mu „miejsce” obok Siebie. Odtąd Bóg towarzyszy człowiekowi na drogach historii. Bardzo się stara, aby człowiek nie zabłądził, nie zagubił się w świecie pokus, ale przyszedł na spotkanie ze swoim Stwórcą, czyli osiągnął zbawienie.

ŻYCIE WIECZNE

Biblia mówi o życiu wiecznym i w nie wierzy. Zresztą nie tylko księgi wiary chrześcijańskiej mówią o życiu wiecznym i zbawieniu. Idea zbawiania, a tym samym *przeznaczenia*, zależy od obrazu Boga, jaki człowiek posiada. Weźmy dla przykładu islam. W islamie Bóg jest zupełnie inny, teoretyczny. Jest całkowicie transcendentny, istniejący poza światem ludzkich doznań. Jest do nikogo i do niczego niepodobny, wie jednak, co skrywa się w sercu każdego człowieka⁶. Ów nieznamy, ale zarazem wszystkowiedzący Bóg, komunikuje ludziom swoje prawa i swoje nakazy za pośrednictwem proroka. Allah podaje prawa, które ludzie muszą wiernie (ślepo) wypełniać/przestrzegać⁷. Ponieważ osoba wierząca, nawet najbardziej gorliwa, nie dysponuje możliwością poznania Boga, dlatego zobowiązana jest wyłącznie do ślepego wypełniania Jego rozkazów, bez pytania o sens i bez oczekiwania jakich-

⁵ Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2000, s. 25. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1995 roku, zatytułowany *Teologia odkupienia*, wyraża tę prawdę w następujący sposób: „Bóg nie stworzył ludzkości nie mając określonej intencji. Stworzył ją z tych właśnie powodów, które zostały objawione w historii poprzez Boskie interwencje, to znaczy z miłości do ludzkości i ze względu na jej dobro. Wyrażając ściślej tę myśl, stworzył On osobę ludzką, aby zawrzeć z nią przymierze, aby uczynić ją uczestnikiem swojego Boskiego życia. Innymi słowy, jeśli istnieje stworzenie, to istnieje ono *przez łaskę*, dla życia Bożego, z Bogiem i dla Boga” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, Città del Vaticano 1995, nr 28), za: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_tologia-rendizione_pl.html.

⁶ *Il Corano*, 3,5; 22, 70, Traduzione ed introduzione di Angelo Terenzoni, Edizioni Polaris, 1995.

⁷ Stąd też nazwa religii muzułmańskiej *islam* – oznacza bezwzględne podporządkowanie się Bogu, a muzułmanin, *muslim*, to ten, kto Mu się całkowicie podporządkowuje.

kolwiek wyjaśnień. Allah, bowiem, jak wspomniałem, jest nie tylko bardzo odległy od człowieka, ale jest Bogiem potępiającym ludzką ciekawość. Jest Bogiem całkowicie odległym i niedostępnym, niepoznawalnym i obcym dla człowieka⁸. Stworzenie posiada formalny zakaz zbliżania się do Niego, a nawet jakiegokolwiek chęci Jego poznania. Posłuszeństwo Jemu jest równoznaczne z rezygnacją wszelkiej chęci poznania Go. Nie może więc zadawać Mu pytań, aby znaleźć zrozumienie sytuacji egzystencjalnej, jakiej się doświadcza. Wierny muzułmanin zobowiązany jest jedynie do biernego poddania się woli Bożej, ignorując zupełnie swoje *przeznaczenie*. Pobożność wyrasta z posłuszeństwa, które tłumaczy także akty religijne. I chociaż muzułmanin ignoruje głębię swojego życia, i chociaż obcy są mu Boże plany względem niego, wierzy, że jego egzystencja posiada wymiar religijny. Zgadza się na swoje *przeznaczenie*.

Również w chrześcijaństwie funkcjonowały radykalne nurty związane z *przeznaczeniem*. Jednym z ważniejszych, i nadal żywych, jest kalwinizm, który bierze nazwę od Jana Kalwina (1509–1564), francuskiego teologa protestanckiego⁹. Kontekst teologiczny, w jakim operuje Kalwin, różni się od muzułmańskiego. Wierzy on w niezmienną decyzję Boga, która dotyczy zbawienia, czyli życia wiecznego. Kalwin nie mówi, że należy poddać się Prawu, jakie udziela Wszechmocny i Miłosierny Pan, lecz żeby zaakceptować Jego odwieczne decyzje, zgodnie z którymi niektórzy ludzie dostąpią zbawienia, inni natomiast pójdą na wieczne potępienie¹⁰. Nikt z ludzi nie zna swojej przyszłości, ponieważ znana jest ona wyłącznie Bogu. Ignorując Boże plany, wierni żyją w jakimś rodzaju „świętej ignorancji” odnośnie swojego przeznaczania. Wierni nie mogą liczyć na żadne swoje ziemskie zasługi, ich dobre uczynki nie mają żadnego wpływu na ich ostateczne zbawienie. Pozostaje im tylko mocno ufać w obietnicę Chrystusa, że go dostąpią.

Tylko pod pewnymi względami myśl Jana Kalwina odbiega od obrazów Boga, jakie spotykamy w teologii muzułmańskiej. Ta dwa nurty łączy wspólna im idea niepoznawalności Boga. Mahomet i Kalwin są zdania, że Bóg Najwyższy jest odległy, zakryty nimbem tajemnicy, niepoznawalny i niedostępny. Graniczyłaby więc z bluźnierstwem, wręcz z idolatrią, jakakolwiek chęć zbliżenia się do Niego, tęsknota poznania Jego zbawczych zamiarów. W teologii Kalwina przewija się wiele odcieni nominalizmu, podkreślającego suwerenność Boga w swoich decyzjach, które są nieznane dla człowieka, a stąd nie może ich kontestować czy cieszyć się nimi. Nie ma więc możliwości odkrycia w historii, w której żyje i której dzieje współtworzy, zbawczych zamiarów Boga. W takim ujęciu, chyba słusznie, nasuwa się więc pytanie/wątpliwość, czy ma w ogóle sens idea Bożej Opatrzności? Jeżeli *przeznaczenie* każdego człowieka pozostaje na zawsze związane z boską predestynacją, czy jest

⁸ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002, s. 111.

⁹ Zob. S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995; A. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Warszawa 2009.

¹⁰ Jan Kalwin omawia temat predestynacji w swojej *Institutio religionis christianae* (pol. *Ustanowienie* (lub *Nauka*) *religii chrześcijańskiej*), wydanie łacińskie 1535, wydanie francuskie (*Institution de la religion chrétienne*) 1541. Kalwin kilkakrotnie poprawiał i rozszerzał łacińskie wydania swego dzieła – (w latach 1539, 1543, 1550), a ostatnie wydanie, znacznie poszerzone i poprawione, o objętości blisko pięciokrotnie większej od pierwotnej edycji, ukazało się w 1559 roku. W tej ostatniej wersji kwestia predestynacji pojawia się w *Księdze III*, rozdz. 21–24.

dozwolone mówić o pełnej miłości trosce Boga, jako Ojca wobec ziemskiej wędrówki człowieka?

JEZUS CHRYSZTUS REALIZACJA PRZEZNACZENIA

Słowo Boże otwiera czytelnika jednak na zupełnie inny obraz *przeznaczenia*. Mówi ono, że nie jestem skazani na anonimowe *fatum*, na bezosobową siłę, która narzuca swoją wolę bez pytania człowieka o zgodę. Objawienie – o czym przypomina Paul Valadier – ukazuje zupełnie inny obraz Boga, który czuwa nad stworzeniem¹¹. Na różne sposoby, słowem i czynami, Jezus przekonuje swoich uczniów, że Bóg jest ich „Ojcem”, że miłuje ich, jak tylko potrafi to czynić kochający i dobry ojciec, gotowym uczynić wiele, bardzo wiele dla nich, dla ich ziemskiego i wiecznego dobra. W Starym Testamencie określenie „Ojciec” nigdy nie przyjęło się, jako powszechnie używane imię Boga, co zmieniło się pod wpływem osoby i nauki Jezusa. Odtąd „Ojciec” stało się zasadniczym i najczęściej używanym określeniem Boga. Jezus używał nie tylko pospolitego żydowskiego wyrażenia „nasz Ojciec” (np. Mt 5,45; 6,9), ale także zażyłego, bardzo familiarnego, aramejskiego słowa „Abba”, które przyjęło się później w liturgicznej praktyce Kościoła (Mk 14,36; Rz 8,15; Ga 4,6). Słowo „Abba” było absolutnym *novum*. Pojęcie Boga jako Ojca wyrażało nie tylko poświadczony przez Jezusa i Kościół osobisty związek z Bogiem (np. Mt 11,25–27) ponieważ w tym środowisku kulturalnym ze słowem „ojciec” łączyły się także szczególne konotacje, a mianowicie posłuszeństwa, pośrednictwa i dziedzictwa¹².

Chrystus nie każe uginać kolana przed Tym, który jest Wszechmocny, niepoznawalny i anonimowy w swoich zrzędzeniach. Przeciwnie, Jezus Chrystus zaprasza swoich słuchaczy i naśladowców do zwracania się do Boga słowami „Ojczy nasz” (Mt 6, 9–13; Łk 11, 1–4). Zachęca ich, aby uznali Go za swojego miłosiernego Ojca, który z wielką miłością troszczy się o swoje dzieci. Jezus mówi im, że Ten, który jest Ojcem, nie potrzebuje anonimowego kultu, lecz, przeciwnie, oczekuje na pełną ufności modlitwę, która płynie z serca pokornego i miłującego. Bóg, o którym mówi Jezus, jawi się jako Bóg pełen miłosierdzia, który niczego nie ukrywa przed człowiekiem, ale – owszem – objawia przed nim swoje plany. A ponadto posyła do niego swojego umiłowanego Syna, Jezusa Chrystusa, aby razem z Jego stworzeniem szedł drogą do zbawienia, która prowadzi przez radości i cierpienia, poprzez śmierć i zmartwychwstanie.

W Jezusie Chrystusie Bóg daje się człowiekowi. W swoim Synu okazał mu swoją miłosierną miłość i wezwał, aby człowiek żył odtąd Jego darem miłości. Taka postawa Boga rodzi *zaufanie*, które jest czymś innym, niż nakaz poddania się i ślepego posłuszeństwa. Dziecko ufa swojemu ojcu/matce i kiedy prosi go/ją o rybę wie, że nie otrzyma węża (por. Łk 11,11n)¹³. Z ksiąg Pisma Świętego wynika zatem jasno, że pragnieniem Boga (powołaniem) jest, aby Jego stworzenie osiągnęło prawdziwe

¹¹ P. Valadier, *Lueurs dan l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, Paris 2017, s. 55n.

¹² *Imiona Boga w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa, 32004, s. 413–414.

¹³ W tym duchu idzie również kazanie Jezusa na Górze (por. Mt 5,1–12).

szczęście, nie zaś, aby doznało niepowodzenia. Bóg zatem nie raduje się z grzechu swojego stworzenia. Przeciwnie, bardzo się smuci i jest gotów uczynić wiele (ofiaruje na śmierć swojego Syna), aby stworzenie uniknęło porażki i osiągnęło zbawienie. To jest ideą przewodnią chrześcijańskiego *przeznaczenia* nad którym czuwa Boża Opatrzność.

Chrześcijaństwo nie tylko ośmiela się nazywać Boga swoim „Ojcem”, ale jest również jedyną religią, która mówi, że sam Bóg wszedł w historię i dokonał zbawczych aktów, zapraszając równocześnie do wejścia w tę zbawczą dynamikę. Inne religie mają swoich proroków lub założycieli (Mojżesza, Buddę, Mahometa itd.), tymczasem chrześcijaństwo mówi, że pośrednik – Jezus Chrystus – jest samym Bogiem, Bożym Synem. Kiedy więc teologia chrześcijańska mówi o *przeznaczeniu*, patrzy z miłością na Jezusa Chrystusa, który pokazuje to, co jest najważniejsze w chrześcijańskim rozumieniu *przeznaczenia*, jaka myśl jest przewodnią?, kim jest Ten, kto działa najwięcej?

WCIELENIE I ZMARTWYCHWSTANIE

Jezus nie tylko mówił, że Bóg jest naszym „Ojcem”, On nie tylko czynił cuda, które potwierdzały radosną i wielką prawdę o Bożym ojcostwie, ale czynił coś więcej, coś radykalnie więcej: Jezus przyjął naszą ludzką naturę. On stał się jednym z nas. Odtąd Bóg nie tylko „towarzyszy” (Boża Opatrzność) człowiekowi i światu w ich drodze do celu, ale *idzie razem z nimi*, z miłością *towarzyszy* im do celu, wiernie *prowadzi* ich na spotkanie z Bogiem, ich Ojcem (*przeznaczenie*)¹⁴. W Jezusie Chrystusie Bóg przeżył ludzkie życie, czyli nie tylko komunikował się z człowiekiem, sam pozostając poza czasem, w wieczności, ale w Jezusie wszedł w granice czasu, aby przeżyć razem z nim to, co niesie czas, jego radości i trudności, zmagania i walkę, i pomóc mu osiągnąć zbawienie.

Bóg, który staje się człowiekiem, jest tym samym Bogiem, którego Biblia ukazuje, jako Stwórcę i Zbawcę. Nie zrezygnował z bycia Stwórcą, ale zarazem chciał być blisko swojego stworzenia. W tajemnicy Wcielenia Bóg nie ograniczył się zatem wyłącznie do podtrzymywania istniejącego w świecie porządku, ale antycypował już jego ostateczny cel, czyli zbawienie. Dokonał czegoś, co jest dla nas ludzi wręcz niepojęte, niewyobrażalne, jedyne. Św. Katarzyna ze Sieny, pełna zdumienia prawdą boskiego Wcielenia, wręcz wykrzykuje:

*O przepaści miłości! Któż serce może się obronić, aby nie pęknąć na widok wysokości, co zstąpiła do takiej niskości, jaką jest człowieczeństwo nasze? Jesteśmy obrazem twoim, a Ty obrazem naszym, przez zjednoczenie, którego dokonałeś w człowieku, ukrywając wieczną boskość pod nędzną chmurą zepsutej gliny Adama*¹⁵.

¹⁴ W spotkaniu z Marią Magdaleną Jezus odróżnia wyraźnie swoją relację z Ojcem od relacji z Nim uczniów. Mówi: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20,17).

¹⁵ Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga boskiej nauki XIII*, przeł. L. Staff, Poznań 1987, s. 45.

W tajemnicy Wcielenia Jezus Chrystus, Boży Syn, Odwieczny, przyjął dobrowolnie naszą ludzką naturę (z wyjątkiem grzechu) i jej konsekwencje, wynikające również z czasowości. Przewycięzył w ten sposób nestoriański podział na boską niecierpiętlivość i ludzką podatność na cierpienie¹⁶. W tajemnicy Wcielenia to, co wieczne złączyło się z czasowym, to, co nieprzemijające z tym, co przemijające. Człowiek powołany do wspólnoty z Bogiem w tajemnicy Wcielenia, w której Bóg stał się Człowiekiem, zrealizował zadanie/powołanie do jedności z Najwyższym. W misterium Wcielenia tajemnica Bożej Opatrzności ustąpiła miejsca pełnej i ostatecznej realizacji *przeznaczenia*, która dokonała się w zmartwychwstaniu. Tajemnica zmartwychwstania stanowi nierozłączną część Wcielenia. „Bóg wcielony, który umarł i pozostał martwy stanowiłby sprzeczność”¹⁷. „Posyłając swojego Syna w ludzkiej postaci – uczy teologia katolicka – Bóg, Stwórca i Zbawca świata, wyeliminował wszelkie wątpliwości odnośnie do Boskiego planu dotyczącego zbawczego przymierza”¹⁸.

Dziwne wydać się może działanie Boga w tajemnicy Wcielenia. Zamiast działać wprost, ingerować w sytuacje trudne, prostować „od razu” to, co się komplikuje, wyprzedzać sytuacje dwuznaczne, które pojawiają się na horyzoncie historii (wszak jest Bogiem wszechwiedzącym), oto posyła swojego Syna i działa w historii w sposób „pośredni”. Naprawia rzeczywistość „od środka”, nie „od zewnątrz”. Czy było to konieczne? Nie sposób odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie. Bogactwo Bożego miłosierdzia jest bowiem niepojęte dla stworzonej inteligencji. Może ona jedynie przypuszczać, że Bóg uczynił to z szacunku dla ludzkiej wolności. Stwórca jest zdolny działać w świecie na różne sposoby. Jeśli chce, może elastycznie ingerować w procesy, które się w nim dokonują, zawsze jednak czyni to z wielkim poszanowaniem dla ludzkiej wolności. Wcielenie jest tego szczególnym wyrazem, gdzie Bóg, niczego nie narzucając, do niczego nie zmuszając, wziął na siebie ciężar wolności człowieka w konfrontacji z tym, co niesie życie. Szczególnym tego przykładem jest modlitwa Jezusa w ogrodzie Getsemani: „Ojczy mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26,39)¹⁹.

W Jezusie, który jako Boży Syn, przyjął ludzkie ciało i stał się podobnym do ludzi we wszystkim za wyjątkiem grzechu, nastąpiło doskonałe uzgodnienie woli boskiej i ludzkiej, a zarazem nastąpił nowy porządek, nowe odczytanie tajemnicy Bożej Opatrzności i *przeznaczenia* (zmartwychwstanie). Zmartwychwstanie nie jest tylko pełną realizacją naszego powołania do wspólnoty z Bogiem, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Poprzez Jego ludzką naturę, człowiek już teraz, będąc jeszcze w czasie ziemskim, uczestniczy już we chwalebnej wieczności. Bardzo wiele

¹⁶ Zob. J. C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, przekł. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 157–158.

¹⁷ Tamże, 159.

¹⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, nr 34.

¹⁹ Przywołany już wyżej dokument *Teologia odkupienia* uczy, że „Przyjście jedyne Bożego Syna do serca historii ludzkości objawia Bożą wolę stałości w przeprowadzeniu Jego planu mimo ludzkiego sprzeciwu. Misterium Chrystusa, zwłaszcza zaś Jego krzyż, jak ukazuje ciężar i skutki grzechu dla części ludzkości – „misterium” niegodziwości – tak jest również jasnym i definitywnym objawieniem darmowego, radykalnie przebaczącego i eschatologicznie zwycięskiego charakteru miłości Bożej” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, nr 42).

mówił na ten temat św. Paweł w *2 Liście do Koryntian*. Paweł uznaje nasze obecne ciało za „przybytek doczesnego zamieszkania” i każe czekać z nadzieją na „dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2 Kor 5,1). Przez zmartwychwstanie Chrystusa człowiek już teraz, żyjąc jeszcze w tym świecie, uwikłany w ciało, ma potencjalnie udział w nowym życiu. Jego pośmiertna egzystencja zaczęła się już teraz, z chwilą zmartwychwstania Chrystusa. Jezus antycypował to, co człowiek spodziewa się otrzymać w całej pełni po śmierci. I chociaż terazniejszy nie złał się jeszcze w stopniu doskonałym z czasem pośmiertnym (nastąpi to dopiero na końcu czasów), już teraz niesie on w sobie przedsmak przyszłego eonu.

To, że Chrystus przyjął ciało i ono zostało Jego „ozdobą” również w wieczności, bowiem nie pozbył się go, oznacza, że odkupił On każde stworzenie, to już istniejące i to, które teoretycznie mogłyby się dopiero pojawić²⁰. We Wcieleniu Bóg już nie tylko *relacjonuje się ze światem*, nie tylko wchodzi z nim w intymny *dialog*, ale czyni coś radykalnie więcej – w jakimś stopniu „poślubia” jego cielesność. Nie znaczy to, że w tajemnicy Wcielenia świat stworzony zespała się cielesnie z Bogiem. Nic z tego. W żadnym wypadku stworzony świat nie staje się „bogiem” poprzez fakt przyjęcia przez Chrystusa naszej ludzkiej natury. Nawet po Wcieleniu Chrystus pozostał Bogiem, podobnym wprawdzie do nas we wszystkim, ale wolnym od grzechu. Jednak przyjmując ludzkie ciało (czyli materialny świat), Bóg – jak uczy teologia – nadał ciału szczególnie rodzaj godności, zbliżył go jeszcze mocniej do siebie, podkreślając, że wszystko, co stworzył, jest bardzo dobre, w tym również ciało (por. Rdz 1,12n).

PRZEZNACZENIE I TAJEMNICA EUCHARYSTII

Im poważniej traktujemy prawdę o Wcieleniu i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, tym łatwiej możemy odczytać najważniejsze idee zawarte w tajemnicy Bożej Opatrzności i w tajemnicy *przeznaczenia*. Na zawsze pozostaną one „tajemnicami”, czyli prawdami nie w pełni odkrytymi dla ludzkiej inteligencji, ciągle okrytymi mgłą niewiedzy. Kiedy jednak spoglądamy na nie przez pryzmat Jezusa Chrystusa, stają się one bliższe i jaśniejsze²¹. Teologia chrześcijańska uczy, że Boża Opatrzność związana jest z „pierwszym” stworzeniem, zaś *przeznaczenie*, jak można wnioskować, wiąże się z „drugim/nowym” stworzeniem, z tajemnicą Wcielenia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa²². Jego przebóstwienie w czasie jest dla nas zapowiedzią i zarazem powołaniem do jego realizacji. Pisze św. Piotr:

²⁰ Zob. mój artykuł Z.J. Kijas, *Czy kosmita może zostać zbawiony?*, w: *Mity współczesnej duchowości*, red. Ł. Trzcziński, Kraków 2010, s. 137–149.

²¹ Św. Paweł stwierdza, iż nasze obecne poznanie jest jakby odbite w zwierciadle, w oczekiwaniu na przyszłe, pełne objawienie (1 Kor 13,12).

²² Dokument *Teologia odkupienia* uczy, że „Jeżeli rzeczywiście Bóg musiał posłać Swojego jedyne Syna dla *odnowy* Jego zbawczego planu wpisanego w sam akt stwórczy, to stało się tak dlatego, że plan ten został radykalnie zagubiony. Jego powodzenie wiąże się z tym „nowym początkiem”, który św. Ireneusz nazwał „rekapitulacją”. Jeżeli Syn Boży wcielił się, aby *odnowić* przy mierze Boskie, to stało się to nie dlatego, jakoby zostało ono złamane z woli Bożej, lecz z woli ludzi.

Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego, które jest zachowane dla was w niebie (1 P 1,3–4).

Ważna wydaje mi się tutaj wypowiedź Apostoła. Sugeruje on kierunek refleksji, który może doprowadzić wierzącego do rozwiązania na czym polega tajemnica *przeznaczenia* i w jaki sposób dokonuje się jej realizacja. Św. Piotr uczy, że jest ona w pierwszym rzędzie dziełem Boga i Jego miłosierdzia. Przemówił do nas nie przez błyskawice i grzmoty, ale poprzez swojego Jezusa Chrystusa, w którym i przez którego, już obdarzył nas zbawieniem, nie naruszając naszej wolności. Słuszna wydaje się być sugestia J.C. Polkinghorne'a, którą czyni, w nawiązaniu do Wcielenia, na temat sakramentów, szczególnie zaś Eucharystii²³. Właśnie w niej, w której uczestniczy aktywnie osoba wierząca, dokonuje się ciągła realizacja tajemnicy *przeznaczenia*, zmiana chleba w Ciało i wina w Krew Chrystusa, a tym samym „zamiana” tego co ziemskie, w to co nie z tego świata, tego co czasowe w to co wieczne, tego co słabe w to co mocne. W sakramencie Eucharystii ma miejsce ciągła przemiana, jakiś rodzaj przeobstwienia świata z wielkim poszanowaniem jego wolności, jednak bez lekceważenia jego ostatecznego powołania, czyli bycia jednym z Bogiem.

TERAŹNIEJSZOŚĆ MIEJSCEM REALIZACJI PRZEZNACZENIA

Wielu wydaje się, jakoby w *przeznaczeniu* chodziło o coś, co ma się dokonać gdzieś tam w wieczności, „poza” czasem, czyli po śmierci. Takie myślenie jest jednak dalekie dla autentycznie chrześcijańskiej teologii, przeciwnej wszelkiemu ostremu podziałowi na „ten” i „tamten” świat. Odrzuca ona istnienie dwóch radykalnie odmiennych od siebie światów, o nie przystających do siebie prawach i, co zatem idzie, odmiennych konsekwencjach. Uczy natomiast, że wszystko, także obietnice królestwa i ich ziszczenie, rozgrywa się w wyborach podejmowanych już tutaj, w „obecnym” świecie, czego konsekwencje przeżywa się w „tamnym” świecie. Istnieje zatem jeden i ten sam świat, podzielony przez śmierć na świat widzialny i niewidzialny. Ten zatem, kto przyjął słowa życia i praktykuje już teraz, ma w sobie życie wieczne²⁴. To bardzo ważna uwaga. Pismo Święte sugeruje, że czas, w którym teraz żyjemy, jest jedynym czasem, który został dany do naszej dyspozycji i w którym jedynie realizuje się nasze wieczne uświęcenie. Tej prawdy trzyma się więc również wiernie teologia, która nie każe szukać jakiegoś innego świata. Zamiarem teologii nie jest wyprowadzić nas z tego świata i udać się w poszukiwaniu innego, lepszego świata. Przeciwnie, uczy ona, że świat w którym żyjemy, czyli ten obecny,

I jeśli, aby je odnowić, wcielony Syn musiał wypełnić wolę Ojca, jeśli musiał stać się *posłusznym aż do śmierci* i to śmierci krzyżowej, to dlatego, że prawdziwe źródło ludzkiego nieszczęścia tkwi w nieposłuszeństwie, grzechu, odmowie postępowania drogą przymierza ofiarowanego przez Boga” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, nr 36).

²³ J.C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, s. 164–168.

²⁴ A. Gesché, *Przeznaczenie*, s. 130.

jest jedynym światem, jaki posiadamy, aby zrealizować nasze powołanie do jedności z Bogiem. Nie wolno nam szukać czy tęsknić za innym światem, zwalniając się przez to z obowiązków, jakie nakłada na nas aktualny świat. Musimy wziąć pełną odpowiedzialność za naszą teraźniejszość, za świat, w którym żyjemy, za jego kształt i historię, którą tworzymy. Tylko wówczas odpowiadamy na poważnie wezwaniu Boga do świętości i przygotowujemy się na spotkanie z Nim w wieczności. Słuszna jest zatem uwaga Adolphe Gesché, że „mówić o życiu wiecznym to określać sens, jaki nadajemy życiu ziemskiemu, a bynajmniej nie wskazywać na jakiś świat inny niż ten”²⁵.

Czy teologia ma rację? Czy istotnie nie mamy oczekiwać „nowej ziemi i nowego nieba” (Ap 21,1)? Czy aby czas, w którym żyjemy, nie jest wyłącznie „sceną, na której, od pierwszego do drugiego Adama, dokonuje się dramat zbawienia i życia całego rodzaju ludzkiego”²⁶. Teologia chrześcijańska bardzo poważnie odnosi się do tego pytania i szuka odpowiedzi. Zauważa, że przywołany dokument *Teologia odkupienia* mówi, że cały bieg historii jest nie tylko sceną na której rozgrywa się dramat zbawienia człowieka, historia jest również czasem „łaski i chwały Boga”²⁷. Ujmuje tym samym w krótkiej wypowiedzi prawdę *Nowego Testamentu*, który głosi, że nadeszło (albo „przybliżyło się”, zob. Rz 13,12) zbawienie i otrzymaliśmy łaskę, która przeprowadza nas z królestwa ciemności do królestwa światła (zob. J 5,24; 1J 2,8; 3,14).

Cała tradycja chrześcijańska, która idzie za wskazaniem św. Pawła (zob. Ef 2,5–6; Kol 2,12; 3,1), zgodnie utrzymuje, że już teraz, w tym czasie, jesteśmy wskrzeszeni z Chrystusem. Píše Apostoł do chrześcijan w Rzymie: „Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie, gdyśmy [jeszcze] byli bezsilni” (Rz 5,6). Grzech i śmierć nadal istnieją, lecz ci, którzy idą za Chrystusem, zostali już uwolnieni od grzechu i śmierci. Znacząco w tym kontekście brzmią słowa autora *Listu do Hebrajczyków*:

I my zatem mając dokoła siebie takie mnóstwo świadków, odłożywszy wszelki ciężar, [a przede wszystkim] grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala (Hbr 12,1–2a).

Pismo Święte mówi, że królestwo już jest pośród nas, że jest ono udziałem tych, którzy idą za Jezusem i żyją według Jego przykazań. A zatem wieczne przeznaczenie człowieka aktualizuje się już w obecnym czasie. Zbawienie czy potępienie następuje już w życiu ziemskim poprzez pełnienie dobrych uczynków i otwieranie się na Bożą łaskę lub jej odrzucanie. Człowiek nie musi oczekiwać w napięciu na to, co przyjdzie, bo nic innego już nie otrzyma. Bóg nie jest magiem, który wyciąga z kapelusza królika, którego tam nie włożył. Po śmierci Bóg nagradza ludzi za dobre czyny, jakie uczynili w ziemskim życiu i karze za złe lub za te, które winni uczynić a nie zrobili²⁸. Człowiek nie żyje więc w niepewności „co Bóg z nim zrobi”, ale

²⁵ A. Gesché, *Przeznaczenie*, s. 130.

²⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, nr 45.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. mowę Jezusa o Sądzie Ostatecznym (Mt 25,31–46).

w swojej wolności decyduje już teraz, w tym życiu, jak oceni go Bóg na końcu jego ziemskiej pielgrzymki.

Prawda o Sądzie kryje jeszcze inną, ważną prawdę, która mówi, że Bóg nie pogardził tym światem, nie przygląda mi się z pewnej odległości, nie rezerwuje człowiekowi swoich darów w zaświatach, kiedy znajdzie się już poza ziemskim czasem, kiedy zejdzie z ziemskiego padoku. Kiedy Chrystus zniósł prawo grzechu i śmierci, nosimy w sobie udział w życiu Trójcy.

JUŻ, ALE NIE W PEŁNI

Czy prawdą jest jednak, że cała obietnica chrześcijańska spełnia się już w *obecnym* czasie? Czy po śmierci nic nas już nie czeka? Czy nie będzie niczego więcej? Takie myślenie jest błędne. Bóg, który jest źródłem życia i jego pełnią, jest zarazem Bogiem, który ciągle się daje. Wiele sugestii w tym kierunku zaczerpnąć można z *Listów św. Pawła*, który pisze:

Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz (1 Kor 13,12). A jeżeli mieszka w was Duch Tęgo, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa 'Jezusa' z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha (Rz 8,11).

W każdej z tych wypowiedzi Apostoł mówi o pewnym wzroście doskonałości, jaki będzie mieć miejsce po śmierci, lecz – co bardzo ważne – początek tego wzrostu bierze swój początek już w obecnym życiu, w tym czasie. Istnieje też wiele pięknych wypowiedzi Jezusa o powrocie do Ojca, chociażby następująca: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce” (J 14,2).

Człowiek jest powołany to bycia tam, gdzie jest Bóg, a skoro On nas „powołał do wiecznej swojej chwały” (1 P 5,10) i skoro to „jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2), dlatego człowieka żyje nadzieją na bycie jeszcze bliżej Boga. W Bogu jest bowiem jego ostateczne *przeznaczenie*.

* * *

Nie było moim zamiarem powiedzenie wszystkiego o Bożej Opatrzności i o *przeznaczeniu*. Są to tematy na tyle ważne dla wiary i na tyle obszerne dla refleksji teologicznej, że nie sposób wyczerpać ich treści w krótkim tekście. Chciałem jednak zwrócić uwagę czytelnika na ich tematyczną bliskość, którą spina Boże miłosierdzie. Miłość Boga towarzyszy człowiekowi od początku, od chwili narodzenia i prowadzi go wiernie na spotkanie z Sobą. Bóg nie pozostawił człowieka bez celu, nie kazał mu błądzić po pustyni świata, lecz wskazał mu jasny cel (i to jest *przeznaczenie*), czyli zbawienie, wspólnotę z Sobą. Wcielenie Jezusa Chrystusa jest, z jednej strony najwyższym wyrazem Bożej Opatrzności, z drugiej zaś najlepszym „komentarzem” do zrozumienia, czym jest *przeznaczenie*, do czego Bóg powołuje człowieka.

Przez swoje życie, słowa i czyny, a nade wszystko poprzez swoje cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, Jezus uczy, że *przeznaczeniem* każdego człowieka jest wieczne szczęście we wspólnocie z Bogiem. Powołanie to nie jest tajemnicą znaną wyłącznie Bogu, ale przez dzieło Jezusa Chrystusa dał ją poznać wszystkim i wszystkich wzywa do Siebie. Lecz Bóg nie tylko *powołuje* człowieka do wspólnoty z Sobą, ale *posłał* do niego swojego Syna, aby *szedł* razem z nim, *pomagał* mu przezwycięzać trudności, zwyciężyć ciemności cierpienia i śmierci, i doprowadził do zbawienia. A zatem *przeznaczenie* nie jest już dłużej tajemnicą Boga, ile raczej „tajemnicą” człowieka; zależy bowiem od człowieka, od jego wolności, czy otworzy się na Boga i przyjmie Jego łaskę i otrzyma zbawienie, czy przeciwnie – odrzuci ją i oddali się dobrowolnie od Boga.

OPATRZNOŚĆ I PRZEZNACZENIE. TEOLOGICZNA REFLEKSJA NAD RZECZYWISTOŚCIĄ PRZEZNACZENIA

STRESZCZENIE

Miłość Boga towarzyszy człowiekowi od początku, od chwili narodzenia i prowadzi go wiernie na spotkanie z Sobą. Bóg nie pozostawił człowiek bez celu, nie kazał mu błądzić po pustyni świata, lecz wskazał mu jasny cel (i to jest *przeznaczenie*), czyli zbawienie, wspólnotę z Sobą. Wcielenie Jezusa Chrystusa jest, z jednej strony najwyższym wyrazem Bożej Opatrzności, z drugiej zaś najlepszym „komentarzem” do zrozumienia, czym jest *przeznaczenie*, do czego Bóg *powołuje* człowieka. Przez swoje życie, słowa i czyny, a nade wszystko poprzez swoje cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, Jezus uczy bowiem, że *przeznaczeniem* każdego człowieka jest wieczne szczęście we wspólnocie z Bogiem. Powołanie to nie jest tajemnicą znaną wyłącznie Bogu, ale przez dzieło Jezusa Chrystusa dał ją poznać wszystkim i wszystkich wzywa do Siebie. Lecz Bóg nie tylko *powołuje* człowieka do wspólnoty z Sobą, ale *posłał* do niego swojego Syna, aby *szedł* razem z nim, *pomagał* mu przezwycięzać trudności, zwyciężyć ciemności cierpienia i śmierci, i doprowadził do zbawienia. A zatem *przeznaczenie* nie jest już dłużej tajemnicą Boga, ile raczej „tajemnicą” człowieka; zależy bowiem od człowieka, od jego wolności, czy otworzy się na Boga i przyjmie Jego łaskę i otrzyma zbawienie, czy przeciwnie – odrzuci ją i oddali się dobrowolnie od Boga.

**PROVIDENCE AND DESTINY:
A THEOLOGICAL REFLECTION ON THE REALITY OF DESTINY**

SUMMARY

God accompanies man from the beginning, from the moment of birth, and leads him faithfully to the meeting with Himself. God did not leave man without a purpose, he did not make him wander in the desert of the world, but He showed him a clear goal (and this is *Destiny*), that is, salvation, fellowship with Himself. On the one hand, the incarnation of Jesus Christ is the highest expression of God's Providence, and on the other, the best 'commentary' to understand what *Destiny* is and to what God calls us. Through His life, words and deeds, and above all through His suffering, death and resurrection, Jesus teaches that everyone's destiny is eternal happiness in communion with God. This vocation is not a secret known only to God, but through the work of Jesus Christ He made it clear to everyone and calls everyone to Himself. But God not only *calls* (from above) to fellowship with Himself, but He sent his Son to men *to go* with them, *help* them overcome difficulties and the darkness of suffering and death, and finally lead them to salvation. Therefore *Destiny* is no longer the secret of God, but rather the 'secret' of man; for it depends on man, on his freedom, whether he will open himself to God and accept His grace and receive salvation, or – on the contrary – he will reject the grace and remove himself freely from God's presence.

**VORSEHUNG UND BESTIMMUNG. TEOLOGISCHE REFLEXION
ÜBER DIE WAHRHEIT DER BESTIMMUNG.**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Liebe Gottes begleitet den Menschen von Anfang an, von Geburt an, und führt ihn treu zur Begegnung mit sich selbst. Gott ließ den Menschen weder allein, noch ließ Er ihn durch die Wüste der Welt irren, sondern Er zeigte ihm einen klaren Zweck (und das ist *die Bestimmung*), das heißt Erlösung, Gemeinschaft mit sich selbst. Die Menschwerdung Jesu Christi ist einerseits der höchste Ausdruck der göttlichen Vorsehung und andererseits der beste „Kommentar“, um zu verstehen, was *Bestimmung* ist, wozu Gott den Menschen auffordert. Durch sein Leben, seine Worte und Taten und vor allem durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung lehrt Jesus, dass *die Bestimmung* eines jeden Menschen das ewige Glück in Gemeinschaft mit Gott ist. Diese Berufung ist kein Geheimnis, das nur Gott bekannt ist, sondern durch das Werk Jesu Christi offenbarte es Gott der Schöpfer allen und lud jeden zu sich selbst ein. Gott *ruft* den Menschen nicht nur zur Gemeinschaft mit sich selbst auf, sondern Er *sandte* auch seinen Sohn zum Menschen, um mit ihm zu *gehen*, ihm zu *helfen*, seine menschlichen Schwierigkeiten bewältigen, die Dunkelheit von Leid und Tod zu überwinden und zur Erlösung zu führen. *Die Prädestination* ist also kein Geheimnis Gottes mehr, sondern ein „Geheimnis“ des Menschen; sie hängt vom Menschen ab, von seiner Freiheit, davon, ob er sich für Gott öffnet und seine Gnade annimmt und Erlösung empfängt oder im Gegenteil, Gottes Stimme ablehnt und sich freiwillig von Gott distanziert.

BIBLIOGRAFIA:

- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002.
- Gesché A., *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006.
- Il Corano*, Traduzione ed introduzione di A. Terenzoni, Milano 1995.
- Imiona Boga w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 3, 2004, s. 413–414.
- Jünger E., *La Cabane dans la vigne*, Paris 1988.
- Kijas Z.J., *Czy kosmita może zostać zbawiony?*, w: *Mity współczesnej duchowości*, red. Ł. Trzciniński, Kraków 2010, s. 137–149.
- Kijas Z.J., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- McGrath A., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Warszawa 2009.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, Città del Vaticano 1995.
- Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.
- Polkinghorne J.C., *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, przekł. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- Szczurek J., *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Kraków 2013.
- Salij J., *Przeznaczenie*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 329–330.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2000.
- Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga boskiej nauki*, przekł. L. Staff, Poznań 1987.
- Valadier P., *Lueurs dan l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, Paris 2017.

LA UNICIDAD DE LA IGLESIA Y LA CUESTIÓN DEL *SUBSISTIT IN* (LG 8)

Palabras Clave: Iglesia, Ecumenismo, Unicidad

Keywords: Church, Ecumenism, Unicity

Schlüsselwörter: Kirche, Ökumenismus, Einzigkeit

Słowa kluczowe: Kościół, ekumenizm, wyjątkowość

INTRODUCCIÓN

“Única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo” (UR 1). Cada grupo cristiano se designa como “Iglesia suya y de Dios”, y sostiene ser la verdadera herencia de Jesucristo, pues el motivo que llevó a la ruptura era el deseo de vivir en autenticidad el Evangelio del Señor; y se estimaba que eso sólo era posible con la separación de quienes presuntamente no habrían mantenido la pureza de la tradición apostólica. Pero tales rupturas contradicen el designio divino de unidad. El Movimiento ecuménico surgió con el objetivo de superar esa contradicción, pues “estamos de acuerdo en que no hay dos Iglesias, una visible y otra invisible, sino una Iglesia que debe encontrar manifestación visible en la tierra” (*Tercera Conferencia Mundial de Fe y Constitución*, Lund, 1952).

Ahora bien, mientras persiste la separación, se hace necesario considerar si la pluralidad de Iglesias y Comunidades cristianas ha comprometido la unicidad de la Iglesia¹. La fe católica sostiene que, a pesar de las separaciones, la Iglesia querida por Jesús existe en continuidad de origen como sujeto no dividido ni fragmentado (cf. san Juan Pablo II, enc. *Ut unum sint*, n. 11). La indefectibilidad de las promesas

* Prof. dr José Ramón VILLAR SALDAÑA – Sacerdote español de la Prelatura del Opus Dei, Doctor en Teología, Licenciado en Derecho Civil, Profesor de la Facultad de Teología [Eclesiología, Sacramentos, Ecumenismo] de la Universidad de Navarra en Pamplona [España].

¹ Para referirse a las separaciones cristianas, el Concilio Vaticano II utiliza la fórmula „Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana”. En la actualidad se prefiere hablar -en lugar de Iglesias „separadas”- de las *demás* Iglesias, tradiciones o confesiones cristianas, etc., y de ese modo connotar el patrimonio común que ya nos une en grados distintos. De manera análoga, “hoy se tiende a sustituir incluso el uso de la expresión *hermanos separados* por términos

de Jesús sobre su Iglesia, y la permanente acción del Espíritu, impiden pensar que la Iglesia exista ahora dispersa en un conjunto de ramas separadas, sin que ninguna de ellas pueda pretender ser „la” Iglesia. Por eso, la Iglesia católica sostiene su continuidad histórica con la única Iglesia. Pero entiende esta convicción de tal modo que, sin renunciar a ella, reconoce verdadera realidad eclesial en las demás Iglesias y Comunidades. „Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial” (ibid., n. 13). En efecto, el concilio Vaticano II afirmó que la Iglesia una y única „subsiste en” la Iglesia católica, “si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica” (cf. LG 8). La expresión *subsistit in* sustituyó la redacción previa que decía que la Iglesia de Cristo *est* la Iglesia católica. En estas páginas intentaremos ponderar el alcance de la nueva fórmula, de la que se ha dicho que “contiene *in nuce* el entero problema ecuménico” (W. Kasper), pues “en la diferencia entre ‘subsistit’ y ‘est’ subyace todo el problema ecuménico” (J. Ratzinger). Para comprenderlo, debemos arrancar desde la época previa al concilio.

LA CONSIDERACIÓN DE LAS SEPARACIONES ANTES DEL CONCILIO VATICANO II

El origen remoto del tema nos remite a la relación entre Iglesia y salvación, cuestión que desde los primeros siglos se resumió en la máxima patristica “fuera de la Iglesia no hay salvación” (*extra ecclesiam nulla salus*), porque Cristo constituyó una única institución de salvación, su Cuerpo que es la Iglesia. Ahora bien, “Dios, nuestro Salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (cf. 1 Tm 2,3–4); y esta voluntad divina no puede ser ineficaz. Por eso, *extra ecclesiam nulla salus* no debe entenderse en el sentido jansenista de *extra ecclesiam nulla conceditur gratia* (proposición condenada por Clemente XI; DH 2429). Pero habrá que explicar cómo es posible esa donación de gracia salvífica sin una pertenencia visible a la Iglesia, si ésta es la sola institución de salvación.

La historia de la cuestión es amplia, y se centraba en la reflexión sobre una posible pertenencia, ahora invisible, a la Iglesia. Una propuesta frecuente desde el s. XVI distinguía entre el alma y el cuerpo de la Iglesia: se podría pertenecer al “alma” de la Iglesia, es decir, a la comunidad invisible de gracia en Cristo, aun sin estar incorporado a su cuerpo visible. Los problemas que planteaba distinguir un alma más extensa que el cuerpo que anima, llevaron a buscar otras soluciones; por ej., la distinción entre el Cuerpo de Cristo en sentido “eminente”, al que se pertenecería de modo visible; y el Cuerpo de Cristo en sentido “simple”, al que pertenecería quien vive en gracia,

más adecuados para evocar la profundidad de la comunión – ligada al carácter bautismal – que el Espíritu alimenta a pesar de las roturas históricas y canónicas. Se habla de ‘otros cristianos’, de ‘otros bautizados’, de ‘cristianos de otras Comunidades’. El *Directorio para la aplicación de los principios y de las normas acerca del ecumenismo* llama a las Comunidades a las que pertenecen estos cristianos como ‘Iglesias o Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica’. Esta ampliación de la terminología traduce una notable evolución de la mentalidad. La conciencia de la común pertenencia a Cristo se profundiza” (san Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, n. 42).

sin ser miembro visible de la Iglesia. O bien distinguir entre miembros “de Cristo” (por gracia), y miembros “del Cuerpo de Cristo” (pertenencia visible). Otras distinciones similares conocieron variada fortuna, pero importa notar que todas coincidían, de un modo u otro, en imaginar un Cuerpo de Cristo espiritual y meta-histórico separado de la institución social de la Iglesia. En definitiva, apuntaban la existencia de “dos” Iglesias, una visible (Iglesia católica) y otra invisible (el Cuerpo místico).

El papa Pío XII, en sus encíclicas *Mystici Corporis* (29-VI-1943) y *Humani generis* (12-VI-1950), salió al paso de esos planteamientos, y afirmó que el Cuerpo místico de Cristo “es” (*est*) un sujeto histórico concreto, a saber, la Iglesia católica-romana. Esa identidad se afirmaba, sin embargo, de modo excluyente, pues se reservaba la condición de miembro “real”, “efectivo” (*reapse*) de la Iglesia solo a los católicos. Las nociones de “pertenencia” y de “miembro” eran, pues, indivisas (no se pensaba todavía en “grados” de incorporación o de comunión): es miembro del Cuerpo místico de Cristo solo quien pertenece a la Iglesia católica mediante el triple vínculo visible de la misma profesión de fe, la celebración de los mismos sacramentos y la dependencia de los mismos pastores, especialmente del Papa. La encíclica sin duda admitía -como era habitual- que las disposiciones subjetivas (buena fe e ignorancia inculpable, etc.) de los no bautizados, o de los bautizados no católicos, podían suponer un “deseo inconsciente”, un deseo o *votum* implícito de incorporación a la Iglesia, y así suplir las deficiencias de su estado objetivo de separación y alcanzar la salvación.

Ese planteamiento, sin embargo, connumeraba indiscriminadamente a los bautizados no católicos con los no bautizados, todos ellos excluidos de la Iglesia y solo “ordenados” al Cuerpo místico. Además, nada se decía sobre un posible valor de las Iglesias y Comunidades no católicas como tales. Para la encíclica, la salvación de sus miembros sucedería, no en virtud de una posible eficacia salvífica de sus comunidades de pertenencia, sino en virtud de las citadas disposiciones subjetivas, y “al margen” de las comunidades e incluso “a pesar” de ellas, puesto que éstas eran la causa de que vivieran separados de la verdadera Iglesia. Era ésta una explicación al uso entonces en la teología católica, como ilustran las palabras de un conocido estudio de la época: “todas las Iglesias disidentes [el autor se refiere a las ortodoxas], precisamente en cuanto organismos religiosos, son totalmente inútiles en orden a la salvación; todavía más, han de ser consideradas como grandes obstáculos para la salvación e instrumentos de muerte, en cuanto retienen a los hombres lejos de la verdadera arca de salvación. Si bien pueden ser provechosas para aquellos de sus fieles que se encuentran en el error de buena fe y bien dispuestos, y les pueden comunicar la vida divina, esto sucede *per accidens*, es decir, en cuanto que, por disposición de la divina providencia, o también por positiva voluntad de la Iglesia verdadera, son asumidas en ciertos casos como mero instrumento o canal para otorgar dones espirituales. Porque por sí mismas (*ex se*) carecen de toda gracia espiritual que transmitan a las almas; todo aquello que retienen de los tesoros de la Redención manan de la Iglesia verdadera, y pertenecen a ella como bien propio”².

² M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris: Letouzey et Ané, 1926, vol. I, 39.

La tesis era nítida: la posible salvación individual de los cristianos no católicos sucede *per accidens*, por voluntad misericordiosa de Dios, porque „por sí mismas” (*ex se*) sus comunidades carecen de eficacia espiritual. No se les reconocía eclesialidad alguna, siquiera imperfecta (a pesar de que retienen „tesoros de la redención”, no se extraían las consecuencias de ello). También la terminología oficial evitaba dotarlas de índole eclesial, usando expresiones como: grupos de acatólicos, disidentes, herejes, cismáticos, etc.; y sus comunidades eran: sociedades religiosas, congregaciones, gentes separadas de la Iglesia romana, numerosas personas fuera de la Iglesia, aquellos fuera del redil de la Iglesia, etc. En cambio, sorprendentemente siempre se llamó „Iglesias” a las ortodoxas, asunto que, bien reflexionado, habría replanteado el sentido negativo con que se las valoraba.

Así las cosas, sólo cabía orar y trabajar para el „retorno de los disidentes” a la Iglesia católica, individualmente o en grupo, cuando movidos por la gracia divina cayeran en la cuenta de su grave situación, y regresaran al hogar del que salieron. Era el método entonces llamado „unionismo”, promovido con buena voluntad, pero que no honraba la verdad completa sobre las Iglesias y comunidades cristianas. Por eso, en las décadas precedentes al concilio Vaticano II la teología más comprometida con el incipiente Movimiento ecuménico invitó a ponderar el estatuto teológico de las Iglesias y Comunidades en cuanto tales. No era posible ignorar que la condición cristiana de sus miembros derivaba de la fe y del bautismo recibido precisamente „en ellas”. En consecuencia, la reflexión sobre la salvación de los no católicos individualmente considerados debía prolongarse con la consideración de sus Iglesias y Comunidades, aspecto que llevó a cabo el concilio Vaticano II.

EL CONCILIO VATICANO II

La cuestión del valor objetivo de las demás Iglesias y Comunidades ofrecerá dificultades a una minoría de Padres conciliares, debido en parte a la novedad del enfoque, pero también a causa de la complejidad del asunto, pues reconocer alguna realidad eclesial „fuera” de la institucionalidad católica supondría afirmar que existe „Iglesia fuera de la Iglesia”, y negar la unicidad de la Iglesia. Por ello, esos Padres habrían preferido que la enseñanza conciliar se centrara en el aspecto tradicional de la salvación individual de los no católicos. Sin embargo, el Concilio afirmó ambos aspectos en el n. 8 de LG: la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica, aunque fuera de ella existen elementos de eclesialidad más o menos perfecta.

Recordemos brevemente el itinerario del n. 8 hasta su tenor definitivo. El borrador preparatorio de *Ecclesia* de 1962 recogía la doctrina de *Mystici Corporis* en el título del n. 7, que decía así: *Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus*; y en el cuerpo del párrafo se afirmaba que el nombre de „Iglesia” corresponde por derecho propio sólo a la Católica Romana (*sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia*). No añadía, pues, novedad alguna a la encíclica de Pío XII. El llamado „esquema Philips”, que sustituyó al anterior como borrador de trabajo, y también otros esquemas manejados en ese tiempo (de origen alemán, chileno, italiano, francés), mantenían la identidad (*est*) entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica. Ahora bien, estos textos ya aludían a „bienes o elementos de santificación” que

existen „fuera” de su organismo visible: la Iglesia Católica „es” la Iglesia de Cristo, „aunque” – decía el esquema Philips – „fuera” de su marco visible existen elementos propios de ella que impelen a la unidad católica. (El Concilio ofrece enumeraciones de „bienes o elementos de Iglesia” en LG 15 y en UR 3: Escritura, sacramentos, sobre todo el bautismo y la eucaristía, la sucesión apostólica en el ministerio, etc., que fundamentan una eclesialidad más o menos perfecta hasta el punto de llamar a algunas, en rigor, „Iglesias”, como las Ortodoxas).

El paso definitivo se dio en la revisión de 1963, cuando la Comisión conciliar substituyó *est*, primero por *adest*, y finalmente por *subsistit in* en el n. 7, que pasaba a ser el actual n. 8: “Esta Iglesia, constituida y organizada en este mundo como una sociedad, *subsistit in* la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque [*licet*] fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica”. La Comisión justificaba el cambio de este modo: “en lugar de ‘est’ se dice ‘subsistit in’, para que la expresión concuerde mejor con la afirmación de los elementos eclesiales que existen fuera”³.

Hasta aquí los datos que ofrece la documentación conciliar sobre el n. 8 de *Lumen gentium*. No obstante, para una visión completa del tema, hay que añadir que el n. 3 del Decr. *Unitatis redintegratio* ofrecerá desarrollos ulteriores. En síntesis, el Decreto afirma: a) como muchos de los „elementos o bienes” a los que se refiere LG 8 se encuentran en las Iglesias y Comunidades eclesiales, „el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de tales Iglesias y Comunidades como medios de salvación”; b) su capacidad salvífica „deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia católica”; c) “Solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos”, pues “el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un solo colegio apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios”.

LA NOVEDAD CONCILIAR

La Comisión no explicaba por qué *subsistit in* “concuerda mejor” con la existencia de elementos fuera de la institucionalidad católica. Es fácil deducir el motivo. En *Mystici Corporis* la identidad (*est*) se afirmaba -como dijimos- en sentido excluyente, pues implicaba negar a los bautizados no católicos su condición de miembros verdaderos (*reapse*) del Cuerpo de Cristo, e ignorar el valor eclesial de sus comunidades de pertenencia. Por eso, la existencia de elementos eclesiales “no concordaba” con un *est* que en el momento del concilio era inevitable entenderlo a la luz de la encíclica de Pío XII. Se buscó otra expresión. No satisfizo a la Comisión decir que la Iglesia de Cristo *adest* (“está presente”) en la Iglesia católica. Se acordó decir *subsistit in*.

³ “...loco ‘est’, dicitur ‘subsistit in’, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis eclesialibus quae alibi *adsunt*” (*Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Vaticanis: Città del Vaticano, 1996–1999, vol. III/1, 177).

En rigor, la novedad conciliar consistió en reconocer esos elementos eclesiales; pero indirectamente obligó al abandono del *est*. Este abandono fue un paso tan significativo que en los años posteriores al concilio dio lugar a pensar que la Iglesia católica habría renunciado sin más a su identidad con la Iglesia de Cristo. Sin embargo, quien fuera secretario de la Comisión redactora de *Lumen gentium*, el teólogo lovaniense Gérard Philips, afirmaba tras la clausura del concilio: “La Iglesia Romana puede reconocer auténticos valores de Iglesia en los demás cristianos, sin renegar en los más mínimo el carácter absoluto de la unicidad que su dueño y fundador imprimió en lo más profundo de su substancia”⁴. Para Yves Congar, el cambio del *est* por *subsistit in* no suponía una ruptura con la tradición dogmática precedente: el Concilio “ha abandonado, no la afirmación de que la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles se encuentra en la Iglesia católica, sino la tesis de una identidad tal entre esta Iglesia y los dones (por los cuales Cristo constituye su Cuerpo) que la Iglesia católica sería ‘Iglesia’ de manera exclusiva y que los demás cristianos (se les consideraba en cuanto individuos) no podían ser llamados miembros del Cuerpo de Cristo, sino solamente ‘ordenados’ a este Cuerpo (tesis de la enc. *Mystici Corporis*)”⁵. Para Walter Kasper, *subsistit in* englobaría el propósito esencial del *est*, y su interpretación como una renuncia a la identidad -y el consiguiente relativismo eclesiológico- sería una idea ajena a la conciencia católica⁶; con *subsistit in* “la Iglesia católica no solo afirma que es una parte de la Iglesia una, sino más bien que solamente en ella ‘subsiste’ en toda su plenitud la única Iglesia de Jesucristo”⁷.

En realidad, la afirmación de la existencia de elementos eclesiales fuera de la Iglesia católica sin renunciar a la vez a su identidad con la Iglesia de Cristo supone, en relación con el magisterio previo, un desarrollo dogmático que es fruto de una intensificación del *sensus fidei*, que penetra más profundamente en la verdad creída (cf. LG 12). Es algo característico de la tradición católica que una convicción de fe (la unicidad de la Iglesia), sin abandonarse, integre un nuevo dato (hay elementos eclesiales „fuera” de la Iglesia católica), que es tan verdadero como la convicción de que se partía. Dicho gráficamente, es „pasar de *un poco* de verdad a *un poco más* de verdad”⁸. Estamos ante un caso de lo que Benedicto XVI llamó „reforma en la continuidad” como característica de la enseñanza del Vaticano II.

Esta novedad ha hecho más complejo articular la unicidad de la Iglesia con la existencia de una pluralidad de sujetos eclesiales; de modo que se ha cumplido el va-

⁴ *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona: Herder, 1967, t. I, 150.

⁵ “Le développement de l’évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan”, en: *Revue de droit canonique* 25 (1975) 177.

⁶ W. Kasper, *Obra completa*. vol. 15: *La unidad en Jesucristo. Escritos de Ecumenismo II*, Santander: Sal Terrae 2016, 688–689; vid. vol. 14: *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de Ecumenismo I*, Santander: Sal Terrae 2014, 132.

⁷ W. Kasper, *Obra completa*, cit., vol. 14, 226–227. De esa misma opinión eran algunos ilustres teólogos no católicos (Jean Bosc, Oscar Cullman, John N.D. Kelly, etc.), que en la época del Concilio consideraban el „subsistit in” como un permanecer en la tradicional pretensión católica (que obviamente no compartían), aunque subrayaban el avance que significaba reconocer la eclesialidad de las demás comunidades cristianas.

⁸ B.-D. de la Soujeole, “Et pourtant..., elle subsiste!”, en: *Revue thomiste* 100 (2000) 548–549.

ticinio de Philips de que la expresión *subsistit in* haría correr ríos de tinta⁹. En efecto, en el contexto de *Mystici Corporis*, la unicidad estaba asegurada por simple eliminación del problema, al no reconocer eclesialidad alguna fuera de la institucionalidad católica. A partir del concilio hay que explicar cómo es posible una eclesialidad externa a la católica, sin que eso suponga una fragmentación de la Iglesia de Cristo, idea que desecha la tradición católica (y las Iglesias ortodoxas), pues „única es la Iglesia fundada por Cristo Señor” (UR 1), y esa “unidad que Cristo dio a su Iglesia desde un principio,... creemos subsiste inamisible en la Iglesia católica” (UR 4).

RECEPCIÓN DE LA ENSEÑANZA CONCILIAR

Quedaba abierta así la tarea teológica de armonizar unicidad y pluralidad. En la teología católica actual se han seguido dos formas principales de aproximarse a esta cuestión, que a su vez dependen del sentido que se atribuya al verbo *subsistere*, a saber, según la noción técnico-escolástica del término, o bien según su uso en el lenguaje ordinario.

Una primera aproximación sostiene que, como la Comisión no indicó el sentido en que utiliza el verbo *subsistere*, nada impide entenderlo según la noción técnica de “subsistencia”, que era el uso familiar a la formación recibida por los Padres conciliares. “La palabra ‘subsistit’ deriva de la filosofía antigua, desarrollada ulteriormente en la escolástica. A ella corresponde la palabra griega ‘hypóstasis’, que en la cristología desempeña un papel fundamental para describir la unión de las naturalezas divina y humana en la persona de Cristo. ‘Subsistere’ es un caso especial de ‘esse’. Es el ser en la forma de un sujeto ‘a se stante’. Aquí se trata precisamente de esto. El concilio quiere decir que la Iglesia de Jesucristo, como sujeto concreto en este mundo, puede encontrarse en la Iglesia católica. Eso sólo puede suceder una vez, y la concepción según la cual el ‘subsistit’ se debería multiplicar no corresponde a lo que pretendía decir. Con la palabra ‘subsistit’ el concilio quería expresar la singularidad y la no multiplicabilidad de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica”¹⁰. Esta posición es la que también sostiene la Congr. para la Doctrina de la Fe¹¹. Tiene a su favor que la Comisión conciliar no consideró suficiente afirmar un genérico *adest* („estar presente”) inicialmente propuesto para sustituir a *est*, y optó por *subsistere*, que connota una presencia cualificada de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica.

Una segunda aproximación sostiene que, como la Comisión conciliar no indicó en qué sentido deba entenderse el verbo *subsistere*, nada impide tomarlo en el sentido habitual que tiene en el uso común del lenguaje, es decir, „subsistir” como

⁹ Cf. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, cit., 149.

¹⁰ J. Ratzinger, „La eclesiología del Concilio Vaticano II”, en Id., *Convocados en el camino de la fe*, Madrid: Cristiandad, 2004, 153.

¹¹ Cf. *Notificación sobre el volumen «Iglesia: carisma y poder» del P. Leonardo Boff* (11–III–1985) AAS 77 (1985) 756–762. La Congregación mantiene la idea en el año 2007, cf. *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, 29 VI 2007: AAS 99 [2007] 820–821, segunda respuesta.

“un permanecer, un continuar existiendo”. “El significado de *subsistit* que mejor corresponde al latín clásico y al contexto en que aparece es ‘continúa existiendo’ (*continues to exist*). (...) se puede concluir que el concilio pretendía afirmar que la Iglesia que Cristo fundó sigue existiendo en la Iglesia católica con una plenitud de medios de gracia y unidad que no se hallan en ninguna otra Iglesia”¹². De modo que la Iglesia de Cristo subsiste en plenitud de medios salvíficos en la Iglesia católica, y también subsiste -continúa existiendo- sin esa plenitud en las demás Iglesias.

Conviene observar que la diferencia entre ambas posiciones no se reduce a una cuestión terminológica. Si la „subsistencia” se entiende como término técnico, entonces la Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia católica no sólo según una sola plenitud cuantitativa de elementos salvíficos, sino según el modo cualitativo de interrelacionarse esos elementos en la Iglesia de Cristo, modo que sucede en un solo sujeto histórico. Si la „subsistencia” es un permanecer o seguir existiendo, la presencia de la Iglesia de Cristo se realizaría cuantitativa y gradualmente en varios sujetos: de modo pleno en la Iglesia católica, y menos pleno en las demás Iglesias.

Ambas aproximaciones se basan en argumentos legítimos, pero no agotan la reflexión sobre el tema. En lo que sigue proponemos a título personal unas consideraciones ulteriores.

SACRAMENTALIDAD „PARTICIPADA”

a) Iglesia de Cristo e Iglesia católica

Un aspecto que ha sido menos tratado es precisar qué designa la expresión „Iglesia de Cristo”. El n. 8 de *Lumen gentium* dice que la única Iglesia de Cristo confesada en el Símbolo es una sociedad visible en este mundo, y subsiste en la Iglesia católica: *Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur... subsistit in Ecclesia catholica*. UR n. 3 habla de elementos eclesiales presentes en las Iglesias y Comunidades separadas de la Iglesia católica, que proceden de Cristo y conducen a Él, y que pertenecen “por derecho a la única Iglesia de Cristo (*ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent*)”. En otro momento el n. 3 aúna Iglesia de Cristo e Iglesia católica: “solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo (*per solam enim catholicam Christi Ecclesiam*), que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos”. La pregunta que surge es si “Iglesia de Cristo” e “Iglesia católica” son entidades diferentes.

Si son entidades diferentes, la Iglesia de Cristo parece concebirse como el sujeto meta-histórico e ideal de Iglesia; la Iglesia católica sería, en cambio, el sujeto histórico caracterizado por ser su plena concreción terrena junto con otros sujetos -las demás Iglesias- que también la realizarían, si bien de modo menos pleno. En

¹² F.A. Sullivan, “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no ‘que ella es’, sino que ella ‘subsiste en’ la Iglesia católica romana”, en: R. La-tourelle (ed.) *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1987, 613.

rigor, la unicidad habría que atribuirle a esa Iglesia que a modo de *civitas platónica* vendría diversamente reflejada en una pluralidad de sujetos separados y autónomos entre sí. El concilio, a nuestro juicio, desconoce ese planteamiento. La *relatio* al n. 8 de *Lumen gentium* dice que su intención “es mostrar que la Iglesia, de la cual se ha descrito su íntima y arcana naturaleza [en los nn. 1–7]..., aquí en la tierra *se encuentra concretamente [concrete inveniri] en la Iglesia católica (...)*. De ese modo se evita la impresión de que la descripción de la Iglesia que propone el concilio fuera meramente idealista e irreal”; y, tras mencionar el cambio de *est* por *subsistit*, reitera: “El misterio de la Iglesia no es una ficción idealista o irreal, sino que existe en la misma sociedad concreta católica, bajo la guía del sucesor de Pedro y de los obispos en comunión con él”¹³.

Otra posibilidad es pensar que la fórmula „Iglesia de Cristo” indica el designio divino referido a la Iglesia del futuro, que mientras peregrina no ha alcanzado su perfección escatológica. Pero en este caso la Iglesia de Cristo tampoco sería un sujeto diferente de la Iglesia peregrina, puesto que la Iglesia consumada no será otra diversa de la terrena; la Iglesia que vive en la tierra -señala Philips- no será reemplazada en la consumación por otro sujeto diferente¹⁴. La diferencia entre la Iglesia peregrina y la Iglesia consumada no es de sujetos, sino de „estados” de un mismo sujeto que se encamina a la consumación (la actual „sociedad de los santos”, que forma parte de la Iglesia, también está ahora a la espera de la plenitud final...).

Lo anterior invita a afirmar una identidad entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica. Bien entendido que ahora tal identidad no puede concebirse en el sentido de *Mystici Corporis*, pues es una identidad tal que permite reconocer elementos eclesiales fuera de la Iglesia. Se ha hablado de una nueva orientación „inclusiva” de tal identidad. “La opción fundamental del Vaticano II -comentaba hace años Avery Dulles- fue el paso de un sustancialismo exclusivista a uno inclusivista (...), el Concilio interpretó la doctrina de manera inclusiva en lugar de exclusiva, en orden a permitir que otras comunidades cristianas participen auténticamente de la realidad de la Iglesia de Cristo”¹⁵. Recientemente se ha dicho que “una relación de identidad (Cuerpo místico = Iglesia católica romana) puede concebirse al menos de dos maneras: de una manera exclusiva (esta era la situación de la doctrina en *Mystici Corporis* y *Humani generis*), o de una manera inclusiva (aquí se encuentra todo el sentido del progreso llevado a cabo en el Vaticano II)”¹⁶. ¿Qué aporta esta nueva orientación para compaginar la unicidad de la Iglesia y la pluralidad de Iglesias?

¹³ «...loco ‘est’, dicitur ‘subsistit in’, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi *adsunt* (...) *Mysterium Ecclesiae* tamen non est figmentum idealisticum aut irrealis, sed existit in ipsa societate concreta catholica sub ductu successoris Petri et Episcoporum in eius communione» (*Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Vaticanis: Città del Vaticano, 1996–1999, vol. III/1, 176.177.180).

¹⁴ Cf. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, cit., vol. I, 145–146.

¹⁵ A. Dulles, “The Church, the Churches, and the Catholic Church”, en: *Theological Studies* 33 (1972) 210 y 233.

¹⁶ B.-D. de la Soujeole, “Et pourtant... elle subsiste!”, cit., 542.

b) Identidad inclusiva y elementos eclesiales

Una identidad inclusiva implica que los elementos de Iglesia que están „fuera” de la Iglesia católica no son distintos, en realidad, de los que existen „dentro” de ella. Por ej., cuando la Iglesia católica reconoce la eucaristía celebrada en las Iglesias ortodoxas significa que la eucaristía ortodoxa es –si acudimos a la precisión de la lengua latina- la „misma” (*ipsa*) que la católica, no simplemente „igual” (*eadem*). No son dos eucaristías semejantes, sino la misma y única eucaristía. La sucesión apostólica en las Iglesias ortodoxas -que reconoce la Iglesia católica- es la misma en ambas Iglesias. No existen varios bautismos (católico, ortodoxo o luterano), sino un único bautismo. Nada impide prolongar esa idea y considerar que, al igual que el bautismo, otros elementos que existen „fuera” de la Iglesia católica son, en realidad, los mismos que constituyen la única sacramentalidad de la Iglesia de Cristo que subsiste en la católica. Los elementos que constituyen a la Iglesia como sacramento de salvación son „unos y los mismos” en la Iglesia católica y en las demás Iglesias. No existen dos formas de sacramentalidad salvífica, una católico-romana, y otra distinta yuxtapuesta a ella, sino la única sacramentalidad de la Iglesia de Cristo, que subsiste en la católica. Por eso, se entiende que el concilio afirme que la eficacia salvífica de las demás Iglesias “deriva (*derivatur*) de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que ha sido entregada a la Iglesia católica (*quae Ecclesiae catholicae concredita est*)” (UR 3). En ese sentido “la eclesialidad de los demás cuerpos cristianos -afirma Congar- sólo puede ser apreciada en relación con esta Iglesia [católica]”¹⁷.

Esa relación de origen (*derivatur*) puede explicarse mediante una noción tradicional en la teología, que es la de „participación”¹⁸. „Participar” es poseer de modo imperfecto y limitado la perfección que se encuentra de modo total y perfecto en otro ser¹⁹. Análogamente las Iglesias y Comunidades participan en grado diverso de la única sacramentalidad salvífica, que subsiste en la Iglesia católica. Con ello no sucede una fragmentación de la única Iglesia porque, en rigor, no se produce una pluralidad de Iglesias, sino una pluralidad de participaciones en mayor o menor grado en el sujeto histórico en el que subsiste „toda entera” la sacramentalidad de la Iglesia de Cristo. Más precisamente “esa eclesialidad imperfecta [de las demás Iglesias] no hace número con la Iglesia Católica (existe solo una Iglesia), sino que representa esta única Iglesia, la católico-romana, imperfectamente realizada en las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas”²⁰. De modo que la Iglesia de Cristo se hace presente en las demás Iglesias en virtud de su participación en la sacramentalidad de la católica.

Entiéndase bien la cuestión. Bajo el aspecto sociológico, la Iglesia católica y las demás Iglesias son una pluralidad de instituciones que se encuentran unas „fuera” de otras; y bajo ese aspecto la Iglesia católica es una más entre otras, „hace número” con

¹⁷ “Le développement de l’évaluation ecclésiologique...”, cit., 173.

¹⁸ Cf. Th. G. Guarino, *The disputed teachings of Vatican II: continuity and reversal in Catholic doctrine*, Eerdmans: Grand Rapids, 2018, 104–106.

¹⁹ Por ej., Dios es el ser *per essentiam*, y todos los demás seres son *per participationem* en el acto de ser (*actus essendi*) que Dios posee de modo infinito y las criaturas de modo finito.

²⁰ D. de la Soujeole, “Et pourtant..., elle subsiste!”, cit., 541.

ellas; y todos los bautizados son confesionalmente católicos, ortodoxos, luteranos, etc. Pero en cuanto realizaciones participadas de la única sacramentalidad que subsiste en la católica, las Iglesias no son extrínsecas unas a otras, hay una inmanencia interior entre ellas y la católica. Esa interioridad permite decir al concilio que “quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica (...) de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios” (UR 3), “están verdaderamente incorporados a ella por el bautismo” (UR 4). En otras palabras, todo bautismo válido celebrado en una Iglesia y Comunidad incorpora radicalmente a la Iglesia católica; por eso, no es necesario bautizar a quien -ortodoxo o protestante- se incorpora plenamente a ella²¹.

Hay que anotar una precisión. Algunos de los elementos eclesiales presentes en cada Iglesia pueden encontrarse más desarrollados existencialmente en ellas que en la católica. La Iglesia católica no desconoce, por ej., la sinodalidad o la dimensión colegial del episcopado, que sin embargo es realizada de manera intensa en las Iglesias ortodoxas. La fuerza salvífica de la Palabra o el sacerdocio bautismal han sido aspectos subrayados en la tradición protestante. Las diversas Iglesias y Comunidades han desplegado potencialidades de valores genuinos algo adormecidos en la Iglesia católica según épocas. Por eso, la Iglesia católica ha de sentirse interpelada para asumir la experiencia cristiana vivida en las demás Iglesias, de manera que pueda expresar en sí misma „su propia plenitud de catolicidad” (UR 4).

Una aproximación como la sugerida despoja del sentido excluyente al *est*, y permite compaginar las posiciones antes mencionadas: la Iglesia de Cristo „subsiste” en la Iglesia católica, y es la Iglesia católica la que “permanece, continúa existiendo” en las demás Iglesias, haciendo presente y operativa en ellas la única Iglesia en grados diversos.

Sería precipitado sospechar aquí una especie de „colonialismo” católico de las demás Iglesias. En realidad, la Iglesia católica manifiesta el alto concepto teológico que le merecen las demás Iglesias y Comunidades, a las que considera realizaciones parciales de sí misma y, por tanto, de la única Iglesia de Cristo. En todo caso, sea con unas u otras propuestas, la teología no puede obviar la tarea de articular la pluralidad de Iglesias con la convicción de que “la verdadera y única Iglesia de Cristo existe históricamente de una manera concreta, de tal modo que la Iglesia católica ha de calificarse como la forma existencial de la Iglesia de Cristo”²².

²¹ Cf. Y. Congar, “Le développement de l’évaluation ecclésiologique...”, cit., 173, nota 18. Naturalmente esos bautizados pertenecen de una forma incoada que tiende de suyo a la plena incorporación eucarística, cf. UR 22.

²² S. Pie-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, Estella: Verbo divino, 1995, 98.

LA UNICIDAD DE LA IGLESIA Y LA CUESTIÓN DEL *SUBSISTIT IN* (LG 8)

RESUMEN

La Iglesia Católica sostiene su continuidad histórica con la única Iglesia de Cristo. Pero reconoce verdadera realidad eclesial en las demás Iglesias y Comunidades separadas de ella. Este hecho no multiplica la única Iglesia en varias Iglesias. Bajo el aspecto sociológico, la Iglesia Católica y las demás Iglesias son una pluralidad de instituciones que se encuentran unas „fuera” de otras; y bajo ese aspecto la Iglesia Católica es una más entre otras, hace número con ellas. Pero en cuanto todas las Iglesias y Comunidades eclesiales son realizaciones participadas de la única sacramentalidad de la Iglesia de Cristo que „subsiste en” la Iglesia Católica, hay una inmanencia interior entre todas ellas y la Católica.

WYJĄTKOWOŚĆ KOŚCIOŁA I KWESTIA *SUBSISTIT IN* (LG 8)

STRESZCZENIE

Kościół katolicki zachowuje historyczną ciągłość z jedynym Kościołem Chrystusowym. Uznaje przy tym istnienie prawdziwych elementów eklezjalności w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych nie będących z nim w pełnej jedności. Nie oznacza to, że jedyny Kościół Chrystusowy jest obecny w wielu Kościołach. W aspekcie socjologicznym Kościół katolicki i inne Kościoły tworzą wiele instytucji niezależnych od siebie; i w tym sensie Kościół katolicki jest jednym z wielu. Ponieważ wszystkie Kościoły i Wspólnoty kościelne uczestniczą na różny sposób w jedynej rzeczywistości sakramentalnej Kościoła Chrystusowego, która „trwa” w Kościele katolickim, to istnieje wewnętrzny związek między nimi a Kościołem katolickim.

THE UNIQUENESS OF THE CHURCH AND THE THEME OF „*SUBSISTIT IN*” (LG 8)

SUMMARY

The Catholic Church maintains that it is in historical continuity with the one Church of Christ. But it acknowledges a genuine eclesial reality in other churches and communities that are separated from it. This does not multiply the one Church into several churches. From a purely sociological point of view the Catholic Church and the other churches may appear to be a plurality of institutions that are „external” to one another, and from such a perspective the Catholic Church would appear simply to be one of the number of churches. However, insofar as all the churches and eclesial communities are participatory realizations of the single sacramentality of the Church of Christ, which „subsists in” the Catholic Church, there is an immanence between the separated churches and communities and the Catholic Church.

DIE EINZIGKEIT DER KIRCHE UND DIE FORMEL „SUBSISTIT IN“ (LG 8)

ZUSAMMENFASSUNG

Die katholische Kirche behauptet die Existenz ihrer historischen Kontinuität mit der einen und einzigen Kirche Christi, bei gleichzeitiger Anerkennung wahrer kirchlicher Realität der von ihr getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Dies bedeutet jedoch keine Multiplizierung der einzigen Kirche in mehrere Kirchen. Soziologisch gesehen, bildet die katholische Kirche zusammen mit den anderen Kirchen eine Pluralität von Institutionen, die sich „ausserhalb“ voneinander befinden; in diesem Sinn ist die katholische Kirche, numerisch gesehen, eine von ihnen. Jedoch von dem Blickpunkt her, dass alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften partizipative Verkörperungen der einzigen Sakramentalität der Kirche Christi sind, die in der katholischen Kirche verwirklicht ist, besteht eine innere Immanenz dieser Gemeinschaften untereinander und mit der katholischen Kirche.

BIBLIOGRAFÍA

- Baum, G., „La realidad eclesial de las otras Iglesias”, en: *Concilium* 4 (1965) 66–89.
- Betti, U., “Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. A proposito di un’espressione della Lumen Gentium”, en: *Antonianum* 61 (1986) 726–745.
- Congar, Y.M.-J., “Le développement de l’évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan”, en: *Revue de droit canonique* 25 (1975) 168–198.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, “Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia” (29–VI–2007).
- De la Soujeole, B.-D., “Et pourtant..., elle subsiste!”, en: *Revue thomiste* 100 (2000) 531–549.
- Dulles, A., “The Church, the Churches, and the Catholic Church”, en: *Theological Studies* 33 (1972) 199–234.
- Gribomont, J., “Du sacrement de l’Église et de ses réalisations imparfaites. Essai du théologie du schisme”, en: *Irénikon* 22 (1949) 345–367.
- Kasper, W., *Obra completa*. vol. 15: *La unidad en Jesucristo. Escritos de Ecumenismo II*, Santander: Sal Terrae 2016; y vol. 14: *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de Ecumenismo I*, Santander: Sal Terrae 2014.
- Lamirande, E., “La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des *vestigia Ecclesiae*”, en: *Istina* 10 (1964), 25–58.
- Philips, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona: Herder, 1967, t. I.
- Ratzinger, J., “La eclesiología del Concilio Vaticano II”, en Id., *Convocados en el camino de la fe*, Madrid: Cristiandad, 2004, 129–157.
- Rodríguez, P.-Villar, J.R., “Las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana”, en: *Diálogo Ecueménico* 39 (2004) 537–623.
- Sullivan, F.A., “La única Iglesia de Cristo ‘subsiste’ en la Iglesia católica”, en: Idem, *La Iglesia en la que creemos*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995, 33–46.
- Willebrands, J., “La signification de *subsistit in* dans l’ecclésiologie de communion”, en: *La Documentation Catholique* 85 (1988) 35–41.

GÉNÉRATION HYPER-CONNECTÉE ET DISCERNEMENT

Mots-clés : Discernement, Culture numérique, Communication, Franciscanisme, Éthique

Keywords: Discernment, Digital culture, Communication, Franciscanism, Ethics

Schlüsselwörter: Orientierung, digitale Kultur, Kommunikation, Franziskanertum, Ethik

Palabras clave: Discernimiento, Cultura digital, Comunicación, Franciscanismo, Ética

Słowa kluczowe: rozeznanie, kultura cyfrowa, komunikacja, franciszkanizm, etyka

L'hyper-connexion et l'hyper-accélération de la société actuelle „dépassé notre capacité de réflexion et de jugement”¹. « Beaucoup de personnes font l'expérience d'un profond déséquilibre qui les pousse à faire les choses à toute vitesse »². Le pape François appelle „*rapidación*” la frénésie de vie et de travail qui conduit à une agitation irréfléchie et provoque l'indifférence, la tension, la violence et la confrontation, au lieu de favoriser une approche respectueuse de tout ce qui nous entoure. Dans ce contexte, le discernement est plus nécessaire que jamais.

« Aujourd'hui, l'aptitude au discernement est redevenue particulièrement nécessaire. En effet, la vie actuelle offre d'énormes possibilités d'actions et de distractions et le monde les présente comme si elles étaient toutes valables et bonnes. Tout le monde, mais spécialement les jeunes, est exposé à un zapping constant. Il est possible de naviguer sur deux ou trois écrans si-

* Martín Carballo Núñez, OFM, est né à Figueruela de Arriba (Zamora, Espagne). Il est titulaire d'un doctorat en théologie morale (Alfonsianum, Rome), d'une licence en philologie germanique (Université de Saint-Jacques-de-Compostelle), d'un master en communication sociale (Université pontificale grégorienne, Rome) et il est technicien en informatique de gestion. Il enseigne actuellement théologie morale et éthique de la communication dans trois universités : deux à Rome : Antonianum (PUA) et Alfonsiana (PUL) ; un aux États-Unis : le FST, affilié à l'université de San Diego (Californie). À la Université pontificale Antonianum (PUA), il a été vice-recteur et recteur *Magnificus ad interim* pendant trois ans.

¹ François, „Message pour la 48e Journée mondiale des communications sociales” (24.01.2014), [JCS], in *L'Osservatore Romano*, [OR], 154/18 (24.01.2014) 8.

² François, « *Laudato Si'*. Lettre encyclique » (24.05.2015), [LS], n. 225, in *AAS* 107/9 (2015) 847–945.

multanément et d’interagir en même temps sur différents lieux virtuels. Sans la sagesse du discernement, nous pouvons devenir facilement des marionnettes à la merci des tendances du moment »³.

La première partie de cet article souligne la nécessité du discernement dans la société d’aujourd’hui et en indique certaines de ses caractéristiques. On accorde une attention particulière à la perspective franciscaine⁴. La deuxième partie examine comment le mettre en pratique pour répondre aux défis éthiques de la culture numérique.

LE DISCERNEMENT

Le discernement est généralement compris comme la faculté de juger, évaluer et distinguer correctement. Il „ne requiert pas seulement une bonne capacité à raisonner ou le sens commun”⁵. La tradition de l’Église le considère comme un don divin qui nous permet de « prendre des décisions et d’orienter les actions dans des situations d’incertitude »⁶. Il ne devrait pas être réduit aux moments extraordinaires, car nous en avons toujours besoin, même „dans ce qui paraît négligeable”, simple et quotidien (*GE* 169). Il s’applique à une pluralité de situations : par exemple on parle du discernement des signes des temps, du discernement moral, spirituel, vocationnel, etc⁷.

« Le discernement spirituel n’exclut pas les apports des connaissances humaines, existentielles, psychologiques, sociologiques ou morales. Mais il les transcende. [...] Il s’agit d’entrevoir le sens de ma vie devant le Père [...]. Il ne requiert pas de capacités spéciales, [...] parce que] le Père se révèle volontiers aux humbles » (*GE* 170).

³ François, « *Gaudete et Exsultate*. Exhortation Apostolique » (19.03.2018), [*GE*], LEV, Cité du Vatican 2018, n. 167

⁴ Sur le discernement dans la perspective franciscaine : Kohler J., „Vida franciscana y discernimiento”, in *Pax et Bonum* 190 (1984) 165–167 ; Uribe F., « Presupuestos y principios básicos del discernimiento según San François d’Assisi », in *Selecciones de Franciscanismo*, 84 (1999) 337–356 ; Acosta Maestre E., « El discernimiento de espíritus y su aplicación según san François », in *Laurentianum* 23 (1984) 414–448 ; Fortunato E., *Discernere con Francesco d’Assisi : le scelte spirituali e vocazionali*, EMP, Padova 1997. Une version réduite de cet article et en langue italienne : *Studia Moralia Supplementum* 8 (2018) 223–231.

⁵ *GE* 166. « Le discernement n’est pas une autoanalyse intimiste, une introspection égoïste ». *GE* 175

⁶ XV^e Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques, *Document préparatoire : Les jeunes, la foi et le discernement vocationnel*, LEV, Cité du Vatican 2016, [DP], n. 2.

⁷ DP 2 ; cf. Gagliardi A., *Sul discernimento degli spiriti : commento alle regole per il discernimento degli spiriti di Sant’Ignazio di Loyola*, ADP, Roma 2000 ; Aroldi P., *La responsabilità difficile. Media e discernimento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 ; Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, Apostolato della Preghiera, Roma 2002 ; Dougherty R.M., *Discernment. A path to spiritual awakening*, Paulist Press, New York 2009 ; Martin J., „Discernment”, in McElwee J.J. – Wooden C., ed., *A Pope Francis Lexicon*, Liturgical Press, Collegeville 2018, 48–52.

En parlant de François d'Assise, Bonaventure décrit le discernement comme le souci constant de rechercher „avec un empressement tout particulier par quelle voie et de quelle manière il pourrait accomplir plus parfaitement le bon vouloir de Dieu”⁸.

1. Nécessité et objectif du discernement

La tradition et la praxis spirituelle de l'Église affirment que le discernement est indispensable pour connaître la volonté de Dieu⁹. En fait, « à chaque carrefour de routes, je dois discerner un bien concret, le pas en avant dans l'amour que je peux accomplir, et aussi la manière dont le Seigneur veut que je le fasse »¹⁰.

Le sujet a besoin de discernement pour identifier le bien qui lui est possible dans des situations concrètes ; c'est-à-dire qu'il essaie de trouver ce qui, pour le moment, c'est « la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande au milieu de la complexité concrète des limitations, même si elle n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif »¹¹.

À présent, le discernement continue d'être essentiel. Bombardés par tant de suggestions médiatiques, technologiques et consuméristes, nous pouvons avoir l'impression d'être plus autonomes lorsque, en réalité, nous ne faisons que changer l'objet de nos dépendances.

2. François d'Assise l'a pratiqué constamment

François d'Assise a constamment pratiqué le discernement, car connaître et suivre la volonté de Dieu était „sa suprême philosophie” et „son désir souverain” (*LM* 12,2). Il a également averti les supérieurs qu'ils devraient discerner¹² avant d'accorder la permission de prêcher, d'aller parmi les infidèles et aussi pour « d'autres choses »¹³.

Pour le pratiquer correctement et nous préparer à accueillir l'illumination du Saint-Esprit, François d'Assise a indiqué que nous avons besoin de la prière, la pauvreté intérieure, la pureté, la simplicité et l'écoute de la Parole¹⁴. Chacun doit dis-

⁸ Bonaventure, „La Légende majeure”, [*LM*], 12,2 ; cf. Dalarun J. (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines, Paris 2010, [Éc-Cerf], 2203–2240.

⁹ Bianchi E., « L'arte del discernimento spirituale », in *Donne Chiesa Mondo* 60 (2017) 17.

¹⁰ François, « Rencontre du Saint-Père avec le clergé de Rome » (2.03.2017), in *OR* 51 (3.03.2017) 8.

¹¹ François, « *Amoris Laetitia*. Exhortation Apostolique post-synodale » (19.03.2016), [*AL*], LEV, Cité du Vatican 2016, 303.

¹² « Le ministre, lui, prendra bien garde d'accorder cette autorisation sans discernement ». François d'Assise, „*Règle non bullata* de 1221”, [*Rnb*], in Vorreux D. (ed.), *Les écrits de Saint François et de Sainte Claire d'Assise*, Les Éditions Franciscaines, Paris 2002, [ÉcritsEF], n. 17,2, p. 17 (cf. Éc-Cerf 181–228).

¹³ *Rnb* 16,4 ; cf. *Rb*, 12,1–2 ; 2,1–5.

¹⁴ François d'Assise « ordonna aussi à la pieuse vierge Claire de faire prier pour la même fin la plus pure et la plus simple des religieuses confiées à sa conduite, et de prier elle-même afin de connaître la volonté divine ». *LM* 12,2.

cerner s'il a l'Esprit du Seigneur¹⁵, ce qui est la chose le plus souhaitable par-dessus tout¹⁶, ou s'il est guidé par l'esprit de la chair¹⁷. La pauvreté intérieure est un critère certain de la présence de l'Esprit du Seigneur (*Adm* 12), tandis que l'orgueil, la présomption, l'exaltation de soi et l'arrogance sont des signes de l'esprit de la chair¹⁸.

En évitant toute tentation au gnosticisme, qui transforme « l'expérience chrétienne en un ensemble d'élucubrations mentales »¹⁹, François d'Assise voulait « s'enquérir auprès des sages et des simples, des parfaits et des imparfaits, des jeunes et des vieux », même „en des points de moindre importance” (*LM* 12.2). L'expérience de vivre parmi les mendiants et les lépreux l'a aidé à discerner correctement, a transformé sa façon de voir la réalité et l'a amené à dire adieu au monde²⁰. Il a donc voulu que ses frères habitent pendant un certain temps dans une léproserie, au service des lépreux et vivant parmi eux²¹.

En même temps, François priait le Seigneur : « Viens éclairer les ténèbres de mon cœur ; [...] donne-moi de sentir et de connaître »²². En demandant l'illumination du cœur, il souligne que la connaissance qu'il désirait n'était pas simplement rationnelle mais vitale, intégrale. Cela implique non seulement son esprit, mais aussi son cœur, tout son être. C'est seulement ainsi qu'il peut accomplir la volonté sainte de Dieu (*OrSD* 5).

En effet, dans la perspective franciscaine, la vraie sagesse („savourer”) va de pair avec la „*delectatio*” et la fruition amoureuse avec le Bien-aimé²³, parce que « là où la raison ne voit plus, c'est l'amour qui voit »²⁴.

¹⁵ François d'Assise, „Admonitions”, [Adm], 12 (ÉcritsEF, 17 ; cf. Éc-Cerf 272–296).

¹⁶ « Ils doivent par-dessus tout souhaiter d'avoir l'Esprit du Seigneur et de le laisser agir en eux ; de le prier toujours d'un cœur pur ; de posséder l'humilité ». François d'Assise, „*Règle bullata* de 1223” [Rb], 10,8–9 (ÉcritsEF 57 ; cf. Éc-Cerf 255–271). Il voulait le proclamer „ministre général”. Celano T. De, « Mémorial dans le désir de l'âme (1246–1247, Vita II) », [2Cel], 193 (Éc-Cerf 1427–1738).

¹⁷ « Qui est docile a l'esprit du Seigneur veut mortifier et humilier cette chair égoïste, vile et abjecte ; il s'applique à l'humilité et à la patience, à la pure simplicité et à la paix véritable de l'esprit », *Rnb* 17,14–15.

¹⁸ *Adm* 2,3–4 ; 18,2.

¹⁹ GE 46. « Il me plaît que tu enseignes aux frères la sainte théologie, à condition qu'en te livrant à cette étude tu n'enseignes pas en toi l'esprit de prière et de dévotion ». François d'Assise, « Lettre à frère Antoine », n. 2 (ÉcritsEF 98 ; cf. Éc-Cerf 380–383).

²⁰ François d'Assise, „Testament”, [Test], 1–3 (ÉcritsEF 59 ; cf. Éc-Cerf 301–314).

²¹ « Légende de Pérouse (Compilation d'Assise) », [*Lp*], 9 (Éc-Cerf 1185–1412).

²² François d'Assise, „Prière devant le crucifix”, [*OrSD*], 2–4 ; « Ainsi nous deviendrons capables, intérieurement purifiés, illumines et embrasés par le feu du Saint-Esprit, de suivre les traces de ton Fils bien-aimé notre Seigneur Jésus-Christ ». Id., « Lettre à tout l'Ordre », [*CtO*], 51 (ÉcritsEF 90 ; cf. Éc-Cerf 359–374).

²³ « Quod delectat animam, delectat in ratione boni et pulcri ; et quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulchritudo, ideo in Deo solo es perfecta delectatio. Bonaventure, „Commentaria in I librum Sententiarum”, [*ISent.*], d. 1 a. 3 q. 2, in Id., *Opera omnia*, 10 vol., Ad Claras Aquas 1883–1902, [*Quaracchi*], I 41a. Sur la primauté de la vie affective à Bonaventure : Battaglia V., *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione* 3, EDB, Bologna 2011, 45–49.

²⁴ Benoît XVI, „Audience générale” (17.03.2010), n. 2, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, [*InsB16*], LEV, Cité du Vatican, VI/1 (2010) 344.

3. Éléments du discernement

« Reconnaître, interpréter et choisir »²⁵. Avec ces mots, le pape François a résumé les éléments du discernement. Reconnaître implique le silence, l'écoute, la proximité affectueuse avec les personnes et les événements, afin de comprendre leur pertinence et leur influence sur l'intériorité du sujet.

Il est ensuite nécessaire d'interpréter correctement cette expérience pour comprendre l'origine et la signification des désirs, des sentiments et des émotions vécus par le sujet (*AL* 143). Cette phrase n'est pas facile : elle nécessite du temps, de la patience et de la formation.

Après avoir reconnu et interprété, il faut décider à la lumière de l'Esprit ; c'est-à-dire, prendre les choix les plus appropriées, sortir de soi et marcher résolument, sans crainte, dans la bonne direction. C'est ce que François d'Assise faisait, comme le rapporte Bonaventure : Lorsque les frères „lui eurent appris la volonté du Ciel”, « François se leva aussitôt, s'apprêta à partir et se mit en route sans retard » (*LM* 12,2).

Le discernement est un exercice de responsabilité qui libère le sujet de la volatilité et du relativisme que la société de consommation favorise et, dans un certain sens, impose.

4. Le renouvellement de l'esprit

Le discernement est un processus long, dynamique et laborieux, qui nous aide à nous ouvrir progressivement à la direction et à l'illumination du Saint-Esprit. C'est une école d'écoute et de contemplation qui nous prépare à prendre les bonnes décisions conformément à notre vocation et mission ; c'est-à-dire „selon Dieu”.

Bonaventure affirme que François d'Assise a suivi ce processus graduellement. Par exemple, il nous dit qu'au début de sa conversion, le jeune François « n'avait point appris à contempler encore les choses célestes, et il n'était point accoutumé à goûter les joies divines », et donc il « ignorait alors-les desseins du Ciel sur lui » (*LM* 1,2). Dans sa vie, François devra constamment réviser sa perception de la volonté divine sur lui, en commençant par cette indication initiale : « François, allez et réparez ma maison, car elle tombe en ruine » (*LM* 2,1).

Le pape François affirme que la miséricorde est le noyau de l'Évangile²⁶ et un critère décisif pour déterminer l'authenticité de notre vie et de nos actions (*GE* 105). Les œuvres de miséricorde peuvent être encore plus nobles que les actes de culte²⁷. Cela est également évident dans la vie de François d'Assise. Ce n'est pas un hasard qu'il a reconnu l'authenticité de sa propre conversion lorsque le Seigneur l'a conduit parmi les lépreux et qu'il a pu pratiquer la miséricorde avec eux, ce qu'il avait trou-

²⁵ François, « *Evangelii gaudium. Exhortation Apostolique* » (24.11.2013), n. 51, in *AAS* 105 (2013) 1019–1137.

²⁶ François, « *Misericordiae Vultus. Bulle d'indiction du jubilé extraordinaire de la miséricorde* » (11.04.2015), [*MV*], n. 1, in *OR* 65/16 (16.04.2015) 10–15, ici 10.

²⁷ Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II, II, q. 30 a. 4.

vée impossible quand il était encore dans le péché. À partir de ce moment-là, dit-il, « ce qui m'avait semblé si amer s'était changé pour moi en douceur pour l'esprit et pour le corps » (*Test* 3).

Le discernement exige le renouvellement de l'esprit afin de distinguer « quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît » (Rm 12,2). Pour cela, il faut avoir „un cœur plein de jugement” (1 Re 3,9), qui entend et voit²⁸. Il ne faut pas être obsédé par l'utilité et par le résultat immédiat, parce que Dieu parle en toutes circonstances et sa parole porte „fruit en son temps”²⁹.

CULTURE NUMÉRIQUE ET DISCERNEMENT

Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (TIC) sont un motif d'admiration et d'espoir³⁰, car elles renforcent les liens fraternels de la famille humaine, encouragent la collaboration et la solidarité face à des problèmes graves et urgents, aident à clarifier les abus, stimulent le progrès, favorisent une concurrence responsable et servent de canal pour l'enrichissement spirituel et la réflexion éthique³¹.

Cependant, les nouveaux médias présentent également des défis qui nécessitent un discernement continu. Par exemple, ils agissent en tant que filtres et peuvent entraver une communication authentique. Ils aident à augmenter l'empathie, mais peuvent aussi la diminuer³² et favoriser un narcissisme narcotique³³. En effet, « la consommation de l'information superficielle et les formes de communication rapide et virtuelle peuvent également être un facteur d'abrutissement qui nous enlève tout notre temps et nous éloigne de la chair souffrante des frères » (*GE* 108).

Les médias facilitent l'accès à toutes sortes d'information, mais ils peuvent aussi effacer les frontières entre la vérité et le mensonge, la réalité et l'illusion. Ils

²⁸ « Ce cœur voit où l'amour est nécessaire et il agit en conséquence ». Benoît XVI, « *Deus caritas est. Lettre encyclique* » (25.12.2005), [DC], n. 25, in AAS 98 (2006) 217–252.

²⁹ Sal 1,3 ; La Parole semée exige d'être constant et de ne pas être étouffé par les inquiétudes du monde. Mc 4,16–20.

³⁰ Les médias sociaux sont „des dons de Dieu”. JCS 1991, 2. Cf. Concile Vatican II, « *Inter mirifica. Décret* » (4.12.1963), [IM], n. 1–2, in AAS 56 (1964) 145–157 ; Jean-Paul II, « *Redemptoris misio. Lettre encyclique* » (7.12.1990), [RM], n. 37, in AAS 83 (1991) 249–340 ; Paul VI, « *Evangelii nuntiandi. Exhortation Apostolique* » (8.12.1975), [EN], in AAS 58 (1976) 5–7645 ; Conseil Pontifical pour les Communications Sociales, [PCCS], „Éthique dans les Communications Sociales” (4.06.2000), n. 4, in OR (31.05.2000) suppl., insert tabloïd, p. I–IV ; „Une des plus grandes bénédictions de notre temps”. JCS 1973.

³¹ Cf. Rossi P.J. – Soukup P., *Mass media and the moral imagination. Communication, culture and theology*, Sheed & Ward, Kansas 1994, 4 ; Lauder R.E., « Business, cinema and sin », in *Teaching Business Ethics* 6 (2002) 63–72.

³² Une étude montre que depuis 2001, l'empathie des étudiants universitaires qui utilisent régulièrement les nouvelles technologies a rapidement diminué : Konrath S. – O'Brien E.H. – Hsing C., « Changes in Dispositional Empathy in American College Students over Time : a Meta-analysis, » in *Personality and Social Psychology Review* 15/2 (2011) 180–198.

³³ Marcellán Eigorri J.A., „Los medios de comunicación social”, in Cuadron A.A., ed., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid 1993, 380.

aident à apprécier la diversité, mais ils peuvent aussi favoriser l'homogénéisation et le narcissisme.

La plupart d'entre eux sont contrôlés par des multinationales qui répondent à une logique commerciale et matérialiste. Elles cherchent, avant tout, le maximum d'avantages économiques et, pour l'obtenir, elles proposent des modèles de vie fondés sur l'avoir et la possession, devenant ainsi le mégaphone de « l'impérialisme culturel »³⁴, „du matérialisme économique et du relativisme éthique”³⁵. Leur véritable objectif n'est pas d'informer, mais d'obtenir la réponse consumériste qui leur convient³⁶.

1. Hyper-connectés et hyper-accélérés

Les télécommunications et les appareils mobiles nous permettent d'être toujours connectés, soumis à un flux d'appels continu qui rendent l'introspection difficile. La „fièvre du cellulaire”³⁷ et les programmes de communication instantanée (*Messenger*, *WhatsApp*, etc.) nous poussent à réagir immédiatement aux messages reçus, sans nous permettre un temps de réflexion, avec des réactions rapides et émotionnelles (« J'aime ça »). Il est donc difficile d'élaborer l'expérience intérieurement et de l'assimiler de manière réfléchie. Les émotions sont préférées aux sentiments, les réactions instinctives à une réflexion pondérée.

La succession continue d'événements rend difficile la perception du temps et de l'espace. De nombreux utilisateurs des médias numériques passent rapidement d'un site à l'autre, d'un programme télévisé à un autre, sans but précis, toujours à la recherche de nouveaux stimulants. Ils tentent ainsi de compenser une incapacité croissante d'introspection et un niveau de saturation en baisse³⁸. Alessandro Baricco parle des „nouveaux barbares”, qui préfèrent la vitesse à la réflexion »³⁹.

La technologie favorise une „attention partielle continue”⁴⁰. Le sujet parle via Skype, en tapant Word et en effectuant une recherche sur Google. La réalisation simultanée de diverses tâches (*multitasking*), le passage continu d'un environnement

³⁴ ECS 16. « Modern capitalism needs men who [...] can be guided without force, led without leaders, prompted without aim ». Fromm E., *The art of loving*, Harper & Row, New York 1956, 85.

³⁵ JCS 2008, 5 ; cf. ECS 15. « Si nous ne cultivons pas une certaine austérité, si nous ne luttons pas contre cette fièvre que nous impose la société de consommation pour nous vendre des choses, [nous ne pourrions pas approcher] la chair souffrante des frères » GE 108.

³⁶ Chiavacci E., „Tra illusione e impegno”, in RTM 139 (2003) 345.

³⁷ Castells M. et al., *Mobile communication and society : a global perspective*, MIT, Cambridge MA 2007, 131.

³⁸ Carr N., *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano 2011.

³⁹ « La superficie al posto della profondità, la velocità al posto della riflessione, le sequenze al posto dell'analisi, il surf al posto dell'approfondimento, la comunicazione al posto dell'espressione, il multitasking al posto della specializzazione, il piacere al posto della fatica ». Baricco A., *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2006, 178.

⁴⁰ „Continuous partial attention”. Stone L., cité dans Lynch J., *Il profumo dei limoni. Tecnologia e rapporti umani nell'era di Facebook*, Lindau, Torino 2013, 45.

à l'autre et la rapidité avec laquelle le sujet reçoit et envoie des informations peuvent le conduire à la confusion⁴¹.

2. Relations conditionnées par la technologie

Aujourd'hui, « la culture digitale influence de manière décisive la formation de la pensée et la façon d'être en relation avec le monde et particulièrement avec les personnes »⁴². Dans ce contexte, « il est très important de mettre en évidence le fait que l'expérience de relations relayées technologiquement structure la conception du monde, de la réalité et des rapports interpersonnels » (DP I,2).

Les aspects positifs sont nombreux. Par exemple, les nouveaux médias facilitent l'être toujours « en ligne », accessibles pour la rencontre communicative et, ce faisant, « augmentent les possibilités d'une confrontation féconde et d'un enrichissement réciproque » (DP I,1).

D'autre part, « dans une culture souvent dominée par la technique, les formes de tristesse et de solitude semblent se multiplier »⁴³. Les réseaux sociaux encouragent souvent des relations superficielles et sans substance, sans aucun engagement ni responsabilité⁴⁴. David Riesman parle d'une „foule solitaire” pour désigner des individus hésitants, consuméristes et anxieux, qui cherchent un refuge émotionnel dans le domaine privé, perdent tout intérêt pour la vie publique et se laissent contrôler par les médias, sans discernement⁴⁵. Les difficultés économiques, la complexité et les rapides changements sociaux sont source d'incertitude et de vulnérabilité, en particulier chez les jeunes générations.

Les programmes de navigation Internet facilitent nos recherches en ligne, sur la base de celles que nous avons déjà faites auparavant. C'est très pratique de trouver rapidement ce que nous cherchons, mais il est également vrai que cela peut aussi nous enfermer de plus en plus dans une bulle et nourrir notre complaisance narcissique, nous faisant croire que tout le monde pense comme nous⁴⁶. Ce risque était déjà présent avant l'arrivée d'Internet. Miguel de Unamuno (1864–1936) y fait allusion avec une certaine ironie : « La plupart des lecteurs, – dit-il, connaissent

⁴¹ „Infocalisse babelica”. Stephenson N., *Snow Crash*, Bantam Dell, New York 2003, 69. « Esos internautas que viven en un continuo zapping, ¿qué sentido dar a su deseo desenfadado de información y de encuentro? ¿Bulimia de la comunicación? ¿Enfermedad de la interioridad? » Bezaçon J.N., *Dios no es un ser solitario. La Trinidad en la vida de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 16.

⁴² François, « *Vultum Dei Quaerere. Constitution apostolique* » (29.06.2016), LEV, Cité du Vatican 2016, n. 2.

⁴³ François, « *Misericordia et misera. Lettre apostolique* » (20.11.2016), n. 3, in *AAS* 108 (2016) 1311–1327.

⁴⁴ Internet « is largely home to weak, artificial connections, what I call thin relationships... They aren't real because they're not marked by mutual investment ». Haque U., „The Social Media bubble”, in *Harvard Business Review* (23.03.2010)

⁴⁵ Riesman D. – Glazer N. – Denney R., *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Barcelona 1981.

⁴⁶ Cf. Pariser E., *Il filtro. Quello che Internet ci nasconde*, Il Saggiatore, Milano 2012.

leur journal par cœur, mais ils continuent à le lire, car il est si agréable pour eux de s'entendre tout en buvant du chocolat ! »⁴⁷.

Aujourd'hui, de nombreuses « relations deviennent de plus en plus fonctionnelles et autoréférentielles, mais il est également vrai que la crise même de ces relations permet de prendre conscience de la nécessité de relations »⁴⁸ libres et ouvertes à la diversité.

3. Le discernement à l'ère numérique

La rapidité avec laquelle l'information est transmise „ne permet pas une expression de soi mesurée et correcte” (JCS 2014). Est donc plus difficile « le développement d'une capacité de vivre avec sagesse, de penser en profondeur, d'aimer avec générosité » (LS 47).

L'information a le potentiel de nous amener à la connaissance et à la sagesse, mais aujourd'hui, elle semble être devenue une fin en soi, causant confusion et désorientation. Parmi tant de réponses, nous trouvons difficile d'articuler les bonnes questions. Bombardés d'un déluge d'informations non vérifiées et décontextualisées, nous avons besoin de valeurs et de points de référence clairs pour éviter la désorientation, le relativisme et le fondamentalisme. En fait, beaucoup de gens « essaient de compenser leur vide existentiel avec des produits cosmétiques, des vêtements, des salles de musculation, des drogues, des médicaments, des boissons, des voitures et des gadgets high Tec »⁴⁹.

La formation et la croissance humaines exigent silence, discernement et intériorisation. Les émotions, intenses et éphémères, doivent céder le pas aux sentiments, qui « sont toujours l'expression d'une interprétation personnelle et réflexive du sujet »⁵⁰.

« Les sentiments sont des états affectifs à base cognitive. Ils diffèrent des émotions sensibles et des passions en ce qu'ils sont des phénomènes stables et durables, généralement moins intenses que les émotions et les passions. Cependant, les sentiments ne sont pas opposés à la rationalité, car ils vont de pair avec le jugement du valeur »⁵¹.

⁴⁷ Cité dans Martínez Albertos J.L., *El lenguaje periodístico*, Paraninfo, Madrid 1989, 99.

⁴⁸ Oggi molte « relazioni diventano sempre più funzionali e autoreferenziali, ma è anche vero che proprio la crisi di quelle relazioni fa emergere il bisogno di relazioni sovralfunzionali ed eterofunzionali ». Donati P., *Sociologia della relazione*, Il Mulino, Bologna 2013, 61.

⁴⁹ Molti « riempiono il proprio vuoto esistenziale con mode, cosmetici, palestre, droghe, farmaci, psicologi, cibo, bevande, automobili e gadget tecnologici Pasqualetti F., « Giovani, fede e vocazione cristiana nell'era della tecnologia digitale », in *Salesianum* 79 (2017) 231–256, ici 252.

⁵⁰ Bissi A., „Discernimento e corso della vita”, in *CredereOggi* 221 (2017) 99–111, ici 105. [Traduction libre].

⁵¹ « I sentimenti sono stati affettivi a fondamento conoscitivo ; si differenziano dalle pure emozioni sensibili e dalle passioni, in quanto sono fenomeni stabili, duraturi, generalmente meno intensi delle emozioni e delle passioni. Il sentire, comunque, non si oppone alla razionalità, poiché viene esercitato insieme al giudizio di valore ». Battaglia V., *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù*, 18. « Si deve a Max Scheler il merito di aver dato consistenza teorica alla connessione intrinseca, intenzionale, tra sentimento e valore : il valore è l'oggetto specifico del sentimento ». *Ibid.*

4. Vivre dans la vérité

Nous devons distinguer clairement entre les dimensions technologiques et anthropologiques de la communication. Une chose sont les technologies que nous utilisons et une autre les aspects humains que leur utilisation implique. Les défis anthropologiques ont été fondamentalement les mêmes tout au long de l'histoire, même si les technologies utilisées changent et évoluent. Par exemple, Platon nous dit que Socrate a refusé d'utiliser l'écriture, parce qu'il pensait que cela ne pourrait pas nous conduire à une véritable compréhension des idées. L'écriture, dit-il, n'a pas d'interlocuteur défini qui puisse répondre aux objections possibles. « Le livre a toujours besoin de l'aide du père, car il n'est pas capable de se défendre »⁵², il n'a pas de vie.

Au premier siècle de notre ère, le poète Juvenal a déploré le populisme des empereurs romains, qui anesthésiaient les masses avec „du pain et des jeux” (*panem et circenses*)⁵³. Dans ce contexte social ludique, les Pères de l'Église ont mis en garde contre le danger de devenir spectateurs et acteurs dans une pseudo-réalité sans consistance ontologique. Le principal risque qu'ils perçoivent ne concerne pas tant le contenu violent ou immoral des spectacles, mais le danger qu'ils présentent concernant le critère de la vérité, car ils atténuent la distinction entre vrai et faux, réalité et fiction.

Tertullian (155–240) affirme que ces spectacles ne sont pas appropriés pour les chrétiens, car ils contredisent la *ratio veritatis* de la création⁵⁴. En regardant ces représentations, le spectateur se réjouit des émotions fortes, mais il ne se sente pas responsable ; seulement excité et curieux⁵⁵. Il n'est pas poussé à revoir sa propre vie et à lutter contre les injustices, parce qu'il voit tout comme pure fiction⁵⁶. De cette façon on met en danger ce „vivre dans la vérité” qui doit caractériser le chrétien⁵⁷.

Les techniques de „pain et jeux du cirque” que les empereurs romains utilisaient pour maintenir la population distrait et conformiste sont encore utilisés aujourd'hui. Différents types de populisme politique, économique et culturel cherchent à anesthésier et à manipuler la population. Le système socio-économique mondial ne pousse

⁵² Platone, *Il Fedro*, n° 275, in Modugno G., ed., *Platone ; le opere*, X, 31 vol., Vecchioni, Aquila 1929, 186.

⁵³ « *Iam pridem, ex quo suffragia nulli uendimus, effudit curas ; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses* ». *Iunii Iuvenalis Saturae D.*, X, 77–81, édité par Campana P., Mondadori Education, Firenze 2004, 63.

⁵⁴ Quintus Septimius F. Tertullianus, *De spectaculis*, édité par Leopold E.F., cap. I,1, Lipsiae 1839, p. 6.

⁵⁵ « La curiosità è caratterizzata da una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta. Essa rifugge dalla contemplazione serena, dominata com'è dall'irrequietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la novità e il cambiamento ». Heidegger M., *Essere e tempo*, Milano 1976¹⁰, 217–218.

⁵⁶ « Come avviene che a teatro l'uomo cerca la sofferenza contemplando vicende luttuose e tragiche? [...] Dov'è la misericordia nella finzione delle scene? Là non si è sollecitati a soccorrere, ma soltanto eccitati a soffrire, e si apprezza tanto più l'attore di quelle figurazioni, quanto più si soffre ». Sant'Agostino, *Le Confessioni*, III, 2,2, Città Nuova, Rome 1971, 62

⁵⁷ Lugaesi L., „*I padri della Chiesa fra teatro e internet*”, in *OR* (16.02.2011) 4 ; cf. Id., *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II–IV secolo)*, Morcelliana, Brescia 2008.

pas les gens à penser, mais à acheter (consommérisme), comme Aldous Huxley et Neil Postman nous l'ont rappelé de manière suggestive⁵⁸. Quelqu'un a qualifié ironiquement les médias d'armes de „distraction massive”⁵⁹.

Dans ce contexte social ludique, qui présente certaines similitudes avec la période des Pères de l'Église, nous devons également „vivre dans la vérité”, c'est-à-dire avec responsabilité et discernement constant. Sur le plan personnel, cela implique de trouver « des occasions de goûter la valeur du silence et de la contemplation et de former à la relecture de ses propres expériences et à l'écoute de la conscience » (DP 4).

5. La narration à l'ère numérique

La communication numérique nous permet de suivre et de garder une trace de nos activités avec des coordonnées spatio-temporelles précises. Le sujet peut élaborer un récit polyphonique de sa vie à partir des multiples données enregistrées en ligne par lui ou par d'autres personnes : photos, messages, blogs, achats, vidéos. Le fait de l'avoir partagé rend cette information encore plus significative et évocatrice.

Malgré ces possibilités, la communication en ligne est souvent fragmentaire, autoréférentielle et incohérente sur le plan narratif. Elle est souvent réduite à juxtaposer des contenus évocateurs ou des images ravissantes, sans jamais former un discours cohérent et bien articulé. Tout semble être un bazar affectif, une mosaïque d'expériences sans séquence logique claire, sans sens ni direction. Dans ce contexte de communication, les gens se sentent « coincés dans le présent parce qu'ils oublient le passé et craignent l'avenir »⁶⁰. Nous devons surmonter cette fragmentation pour retrouver la capacité de narrer notre propre histoire⁶¹.

L'incapacité à raconter et à se raconter rend difficile la formation de la propre identité. Pour compenser ce vide existentiel, certains jeunes cherchent refuge dans des gangs urbains, en tant que forme de socialisation provisoire et instable⁶² ; d'autres suivent et imitent passionnément des célébrités publiques. Se retrouvant sans valeurs significatives, dans un environnement très technique, ils ont également tendance à s'enfermer pour « protéger une intériorité fragile, vulnérable et impuisante »⁶³.

⁵⁸ Postman N., *Divertirse hasta morir : el discurso público en la era del „show business”*, Tempestad, Barcelona 2012 ; Huxley A., *un mundo feliz*, Debolsillo, Barcelona 2017.

⁵⁹ C'était aussi le titre en anglais d'un téléfilm commercialisé en 1997. Cf. <https://www.imdb.com/title/tt0120487/> (accès: 20.07.2018).

⁶⁰ La gente oggi è, « paradossalmente, (s)premuta sul presente perché è dimentica del passato, [...] e „tème” il futuro ». Pasquale G., « *Sensus fidei, luogo privilegiato del discernimento* », in *CredereOggi* 221 (2017) 55–69, ici 57.

⁶¹ Cf. Cantelmi T., « Mondì telematici, comunicazione digitale e vita consacrata : uso, abuso e tecnodipendenza », in Alday J.M., ed., *Nuovi media e vita consacrata*, Ancora, Milano 2011, 129.

⁶² Castells M., *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, II (*El poder de la identidad*), 3 vol, Madrid 1998, 87.

⁶³ Corradi V., « Giovani ed esperienza religiosa : verso nuovi paradigmi », in *Salesianum* 79 (2017) 210–230, ici 220. [Traduction libre].

6. Apprendre à narrer

L'acte narratif fait appel à la mémoire pour éclairer le présent et l'ouvrir vers le futur⁶⁴. Sans la capacité de narrer et de discerner, „les faits de la vie restent isolés et incompréhensibles”⁶⁵. Ce n'est pas par hasard que la narration occupe une place centrale dans l'Évangile, alors que dans d'autres religions et philosophies religieuses, « l'histoire est relativement marginale »⁶⁶.

La narration sera authentique si : a) elle fait revivre une expérience ; b) donne des orientations, en évoquant et en suggérant plutôt qu'en imposant des formules fixes déjà élaborées ; c) aide les gens à revivre des expériences dont ils se souviennent ; d) offre de la sécurité et de l'espoir pour l'avenir⁶⁷.

Pour aider les autres dans l'art de la narration, le formateur doit intégrer la maïeutique et l'herméneutique. Avec la maïeutique, chacun est aidé à faire naître la vérité qu'il a déjà à l'intérieur, afin qu'il puisse exprimer de manière autonome ses propres conclusions et significations. Avec l'herméneutique, le sujet est aidé à interpréter correctement ce qu'il ressent et expérimente, en lui donnant des critères de lecture appropriés, en lui permettant d'éveiller ses idéaux et ses motivations, afin qu'il puisse saisir l'unité intime et la continuité de sa propre vie comme une histoire du salut⁶⁸. Ce processus doit être interactif. Toutes les personnes impliquées doivent apprendre à écouter la voix de l'Esprit et à s'écouter les unes les autres.

Suivant cette façon de penser, François d'Assise considère le discernement comme le seul guide des vertus (*2Cel* 154) et la première qualité que les responsables des frères doivent avoir (*2Cel* 74). „Le père de cette famille”, dit-il, doit être une personne „de grand discernement” (*2Cel* 185). Il regarde le discernement comme une forme d'obéissance⁶⁹ et demande que ses frères « se rendent volontiers service et s'obéissent mutuellement » (*Rnb* 5,14). Il souligne aussi l'importance des relations fraternelles dans le discernement.

CONCLUSION

Le discernement nous aide à « sortir » de ce qui nous bloque et à « voir » avec respect « dans la profondeur du cœur, sans être pour autant ni envahissant ni menaçant ». Il « appelle » également à la nouveauté de la vie (*DP* I,1). Cela nous permet

⁶⁴ Toriello F., *Narrazione e insegnamento della religione*, in *Insegnare Religione* 9 (1996) 1,7.

⁶⁵ Piccolo G., « Chi è la persona che discerne? », in *CredereOggi* 221 (2017) 7–19, ici 8. [Traduction libre].

⁶⁶ Wilder A.N., *Jesus' parables and the war of myths*, SPCK 1982, 54 et 71, cité dans Brooks P., *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, Elle di ci, Leumann 1987.63.

⁶⁷ Cf. Cravotta G., *Torniamo a raccontare!*, in Id., ed., *Catechesi narrativa*, Napoli 1985, 16–17.

⁶⁸ « I giovani cercano adulti per attivare un confronto significativo di "umanità" di sentimento, per valutare, maturare idee e riferimenti di valore della vita ». Orlando V., « Presentazione », in *Salesianum* 79 (2017) 201–209, ici 203.

⁶⁹ Hubaut M., „Cómo discierne Francisco la voluntad de Dios”, in *SelFran* 28 (1981) 67–74, ici 73.

de percevoir l'unité de notre être et la portée de nos expériences, en unifiant le présent avec le passé et en l'ouvrant vers le futur⁷⁰. François d'Assise continue d'être aujourd'hui un modèle de ce type de discernement⁷¹.

Dans un monde hyper-connecté et hyper-accélééré, saturé d'appels, il ne faut pas oublier que la liberté n'est pas possible sans une discipline intérieure qui nous permet de garder le cœur et la vue, de surveiller nos émotions et nos sentiments, de consacrer du temps à la réflexion et au silence méditatif, et de maintenir un rythme de gestion équilibré du temps (vie spirituelle, étude, travail, repas, repos).

Nous devons récupérer la capacité de narrer notre propre histoire, en donnant un sens à la succession d'expériences et d'événements personnels, en formant un récit polyphonique de nous-mêmes⁷². En reprenant toute notre vie « à partir du fondement ultime, dans lequel nos contradictions sont réconciliées »⁷³, nous pourrions vivre sereinement dans le présent et avancer avec espoir vers l'avenir.

GENERACJA HIPERŁĄCZNOŚCI I JEJ ROZEZNANIE

STRESZCZENIE

Artykuł podkreśla potrzebę rozeznania we współczesnym społeczeństwie hiperłączości i hiperprzyspieszenia. Obecne szaleństwo życia i pracy prowadzi do bezmyślnego działania i wywołuje obojętność i napięcie. Ponadto „szybkość przekazywania informacji przekracza naszą zdolność refleksji i oceny”. W pierwszej części artykułu wskazano na ważne – z punktu widzenia franciszkanizmu – zasady rozeznania współczesnego pokolenia. W drugiej części pokazano, jak wprowadzić je w życie, aby sprostać etycznym wyzwaniom kultury cyfrowej.

HYPER-CONNECTED GENERATION AND DISCERNMENT

SUMMARY

This article asserts the urgent need of discernment in our hyper-connected and hyper-accelerated society, which drives people to frenetic activity and constant hurry. Besides, „the speed with which information is communicated exceeds our capacity for reflection and

⁷⁰ Toriello F., „Narrazione e insegnamento della religione”, in *Insegnare Religione* 9 (1996) 1,7 ; Cravotta G., « Torniamo a raccontare! », in Id., ed., *Catechesi narrativa*, Napoli 1985, 16–17.

⁷¹ Sobre el largo proceso de discernimiento que llevó a su conversión : Carbajo Núñez M., *Francisco de Asís y la ética global*, PPC, Madrid 2008, 47–68 ; Uribe F., „El proceso vocacional de Francisco de Asís”, in *SelFran* 88 (2001) 44–69.

⁷² Bernardelli A., *La narrazione*, Laterza, Bari 1999, 58–85.

⁷³ Garrido J., *Releer la propia historia : sobre los ciclos vitales y sus crisis*, Frontera, Vitoria 1997, 63.

judgement". The first part of the article focuses on discernment and indicates some of its characteristics. The second part reflects on how to practice it in order to meet the ethical challenges of our digital culture.

HYPERLINKGENERATION UND IHRE ORIENTIERUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel betont die Notwendigkeit, die Orientierung in der heutigen Gesellschaft der blitzschnellen Nachrichtenübermittlung und Hyperbeschleunigung des Lebenstempos zu gewinnen. Der gegenwärtige Wahnsinn des Lebens und der Arbeit führt zu gedankenlosem Handeln und verursacht Gleichgültigkeit und Stress. Darüber hinaus „übersteigt die Geschwindigkeit, mit der Informationen übertragen werden, unsere Fähigkeit zu reflektieren und zu bewerten.“ Der erste Teil des Artikels beleuchtet die aus franziskanischer Sicht wichtigen Prinzipien, nach denen die moderne Generation die Orientierung in der heutigen Welt gewinnen sollte. Der zweite Teil zeigt, wie diese Regeln umgesetzt werden können, um den ethischen Herausforderungen der digitalen Kultur gewachsen zu sein.

GENERACIÓN HÍPER-CONECTADA Y DISCERNIMIENTO

RESUMEN

Este artículo afirma la necesidad del discernimiento en nuestra sociedad híper-conectada e híper-acelerada. Al actual frenesí de vida y trabajo, se añade la velocidad de la comunicación, que „supera nuestra capacidad de reflexión y de juicio“. La primera parte del artículo se centra en el discernimiento e indica algunas de sus características, prestando una especial atención a la perspectiva franciscana. La segunda parte ofrece algunas indicaciones sobre cómo practicarlo para hacer frente a los desafíos éticos de la cultura digital.

GÉNÉRATION HYPER-CONNECTÉE ET DISCERNEMENT

RÉSUMÉ

Cet article souligne la nécessité du discernement dans la société hyper-connectée et hyper-accélérée d'aujourd'hui. L'actuel frénésie de vie et du travail conduit à une agitation irréfléchie et provoque indifférence et tension. Par ailleurs, « la rapidité avec laquelle l'information est communiquée dépasse notre capacité de réflexion et de jugement ». La première partie de cet article indique certaines des caractéristiques du discernement, en accordant une attention particulière à la perspective franciscaine. La deuxième partie examine comment le mettre en pratique pour répondre aux défis éthiques de la culture numérique.

BIBLIOGRAPHIE:

- Bougon B. & FALQUE L., *L'art de choisir avec Ignace de Loyola*, Fidélité, Namur 2018.
- Castillo J.M., *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*, Sígueme, Salamanca 2007.
- Costa G., *Il discernimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.
- Dougherty R.M., *Discernment. A path to spiritual awakening*, Paulist Press, New York 2009.
- Lynch J., *Il profumo dei limoni. Tecnologia e rapporti umani nell'era di Facebook*, Lindau, Torino 2013.
- Pasqualetti F., « Giovani, fede e vocazione cristiana nell'era della tecnologia digitale », in *Salesianum* 79 (2017) 231–256.

ŚW. MARCIN Z TOURS: DUCHOWOŚĆ, KULT, WZÓR EWANGELIZACJI W DZIELE INTEGRACJI EUROPY

Słowa kluczowe: św. Marcin z Tours, kult, duchowość, życie monastyczne, patronat, Kętrzyn, pielgrzymki, sztuka, duszpasterstwo

Keywords: St. Martin of Tours, cult, spirituality, monastic life, patronage, Kętrzyn, pilgrimages, art, God's service

Schlüsselwörter: Martin von Tours, Kult, Spiritualität, Klosterleben, Patronage, Rastenburg, Wallfahrten, Kunst, Seelsorge

Kościół katolicki wspomina 11 listopada św. Marcina biskupa Tours, założyciela pierwszych klasztorów na Zachodzie, mnicha, w młodości żołnierza¹. Dla potomnych stał się on „ikoną miłości bliźniego”, jak go określił Benedykt XVI². Marcin z Tours jest też „świętym niepodzielonego chrześcijaństwa”, czczonym również przez Kościół ewangelicki, prawosławny i anglikański. Główne uroczystości międzywyznaniowe odbywały się w 2016 r. z racji jubileuszu 1700-lecia urodzin św. Marcina. Według papieża Franciszka św. Marcin jest świętym, jakiego potrzebuje współczesna Europa, a więc takim, który w decydującej chwili życia poszedł: „na peryferia” by je ewangelizować³. Jest on też budowniczym pokoju, starań o większą solidarność oraz zwrócenia większej uwagi na grupy ludzi z marginesu: żebraków, osób wykluczonych, odmawiających walki z bronią u nogi. Tym sposobem przyczynił się on także do tego, by o chrześcijanach w IV w. mówić jako o ludziach w pełni wolnych⁴. Do dziedzictwa Marcinowego nawiązał w 2016 r. także Kętrzyn, którego

* Ks. prof. zw. dr hab. Władysław Nowak – kapłan archidiecezji warmińskiej. Obszary badań: liturgia, ekumenizm, mariologia, liturgiczna pobożność ludowa. Prodziekan Wydziału Teologii UWM (1999–2002) oraz kierownik Katedry Teologii Praktycznej i Ekumenizmu (1999–2009), członek Pontificia Academia Mariana Internationalis w Rzymie. Autor ponad 250 publikacji naukowych.

¹ W. Al. Niewęglowski, *Leksykon świętych*, Warszawa 2006, s. 181; K. Panuś, *Święty Marcin*, Kraków 2003.

² Benedykt XVI, *Wzór miłości braterskiej św. Marcina* (rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 11 listopada 2007), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) nr 1/2008, s. 58–59.

³ Zob. <https://www.niedziela.pl/artukul/23150/Papiez-o-sw-Marcinie-z-Tours-ojciec> [13 lipca 2019].

⁴ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków – Tyniec 1995, s. 11–39.

radni w odpowiedzi na inicjatywę burmistrza, podjęli jednomyślnie uchwałę, o ustanowieniu św. Marcina z Tours patronem miasta. Upoważniła ona władze miejskie, aby wystąpić z wnioskiem do arcybiskupa metropolity warmińskiego Wojciecha Ziemy o rozpoczęcie procedury kościelnej w tej sprawie. Jak napisano w uzasadnieniu uchwały, postać św. Marcina związana jest nierozzerwalnie z historią Kętrzyna. Dzień jego wspomnienia w kalendarzu liturgicznym, to jednocześnie rocznica założenia miasta w 1357 r.⁵, a także Narodowe Święto Niepodległości. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w dniu 9 sierpnia 2017 r. potwierdziła wybór św. Marcina z Tours na patrona miasta Kętrzyn. W dokumencie kongregacji przypomniano, że Święty jako prawdziwy pasterz kształcił swoje duchowieństwo, uczył pojednania, a także podejmował działalność misyjną w Galii, zwłaszcza jej obszarów wiejskich⁶. Decyzję Stolicy Apostolskiej ogłosił 11 listopada 2017 r. podczas Mszy św. pontyfikalnej w Bazylice Kolegiackiej św. Jerzego w Kętrzynie arcybiskup metropolita warmiński Józef Górzyński⁷. To ważne dla miasta oraz archidiecezji wydarzenie skłania do refleksji nad życiem, duchowością, kultem i przestaniem, jakie pozostawił po sobie św. Marcin z Tours.

1. DUCHOWOŚĆ ŚW. MARCINA

Św. Marcin urodził się w 316 r. w Panonii (dzisiejsze Węgry). Podobnie jak jego ojciec był żołnierzem, chociaż po przyjęciu chrztu porzucił służbę wojskową⁸. Ojciec przyszłego biskupa Tours, jako rzymski legionista doszedł do godności trybuna. Być może wojskowa droga życia zadecydowała, że nadał swojemu synowi imię, pochodzące od boga wojny Marsa. Marcin jako dziecko osiadł wraz z rodzicami we włoskiej Pawii, gdzie poznał chrześcijan i mając zaledwie 10 lat, wpisał się na listę katechumenów. Rodzice nie chcieli jednak zgodzić się na chrzest syna. Również miejscowy biskup był temu niechętny, obawiając się gniewu ojca Marcina. Stąd też Marcin został ochrzczony później, w wieku 26 lat, a więc w 339 roku⁹.

W 338 r. Marcin, jako rzymski legionista, przerzucony został wraz z całym garnizonem do Galii, w okolice miasta Amiens. Tu właśnie miało miejsce wydarzenie znane z żywotów Świętego i utrwalone w bogatej ikonografii. Gdy Marcin przebywał pod Amiens, spotkał biedaka i ofiarował mu połowę swojego płaszcza, o czym zaświadcza Sulpicjusz Sewer¹⁰. Trzeba pamiętać, że połowa obszernej oponczy le-

⁵ J. Sikorski, *Kętrzyn średniowieczny*, w: *Kętrzyn. Dzieje Miasta*, red. S. Achremczyk, Kętrzyn 2016, s. 100.

⁶ *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, Prot. N. 485/16. *Varmiensis*. (...) *Congregatio porro de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, vigore facultatum eidem a Summo Pontifice FRANCISCO Tributarium, attentis expositis, cum electionem et approbationem ad iuris praescriptum peractas esse constat, precibus annuit atque SANCTUM MARTINUM TURO-NENSEM, EPISCOPUM, PATRONUM APUD DEUM URBIS V.D. KĘTRZYN confirmat. ..., die 9 augusti 2017. Robertus Card. Sarah Pr.

⁷ Zob. <https://olsztyn.gosc.pl/doc/4314737.Idealny-na-te-czasy> (30 lipca 2019).

⁸ *Martinus ep. Turonensis*, w: *Bibliotheca Hagiographica Latina Vol. 2*. Société des Bollandistes (ed.). Bruxelles: Société des Bollandistes, 1901, s. 823–830.

⁹ M. Daniluk, *Marcin z Tours I*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1232.

¹⁰ Sulpicjusz Sewer, *Żywot świętego Marcina 3*, w: Sulpicjusz Sewer: *Pisma o św. Marcinie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków –Tyniec 1995, s. 55.

gionisty stanowiła wówczas własność garnizonu, druga zaś była własnością żołnierza. Dając więc potrzebującemu połowę płaszcza, Marcin dał wszystko, co do niego należało. W ten sposób zaczął realizować Ewangelię, z którą zetknął się w Italii. Prowadzone tam żywe dyskusje na temat wiary, zbliżyły go do nauki Chrystusa, która ujęła Marcina swoim posłannictwem braterstwa i pokoju. Duchowość Marcina, to duchowość oparta na radykalizmie Ewangelii.

1.1. Zwycięstwo przez wybór krzyża

We wczesnochrześcijańskiej praktyce panowało przekonanie, że chrześcijanie nie powinni pełnić służby wojskowej, gdyż jest ona związana z przelewem krwi. Dlatego również Marcin postanowił zrezygnować z życia legionisty. Okazja ku temu nadarzyła się w czasie wyprawy wojskowej przed Wormacją, gdy cesarz Julian, późniejszy Apostata, osobiście rozdawał nagrody pieniężne (*donativum*). Marcin zrezygnował z tego wyróżnienia i twierdzące, że jest żołnierzem Chrystusa, poprosił dowódcę o zwolnienie z wojska. Wobec zarzutów o tchórzostwo oświadczył, że pójdzie na wroga ze znakiem krzyża w dłoni. Zakuty w kajdany oczekiwał na bitwę, ale przybyli posłowie przeciwnika prosząc o pokój. Zwolnienie ze służby wojskowej uzyskał po zakończeniu wojny¹¹.

Po powrocie z wyprawy wojennej Marcin udał się na Węgry, do swoich rodziców. Tu zdołał ich jeszcze przed śmiercią nawrócić na wiarę chrześcijańską. W drodze powrotnej do Galii zatrzymał się w Mediolanie, którego biskup był arianinem. Gdy zaczął występować przeciw arianom, ci wyrzucili go z miasta. Z Mediolanu udał się do Francji, do miasta Poitiers, gdzie został serdecznie przyjęty przez tamtejszego biskupa św. Hilarego (†367)¹².

1.2. Wybór życia zakonnego

Marcin żył w czasach św. Antoniego Wielkiego (zm. 357 r.), egipskiego pustelnika, opata i ojca pustyni. Na Wschodzie i Zachodzie rozpoczynała się wówczas epoka życia monastycznego¹³. Gdy spotkał się ze św. Hilarym – biskupem Poitiers i opowiedział o pragnieniu służby Bogu w charakterze ascety, ten wydzielił mu w pobliskim Ligugé pustelnię. Wokół nowego pustelnika dość szybko zaczęli gromadzić się uczniowie, tak że w 361 r. założył w tym miejscu pierwszy klasztor w Galii, gdzie zamieszkał z kilkoma towarzyszami. W ten sposób stał się ojcem życia zakonnego we Francji. Został też akolitą, a następnie diakonem. Po pewnym czasie osiadł jako pustelnik na wysepce Gallinara w pobliżu Genui, gromadząc wokół siebie kolejnych uczniów¹⁴.

¹¹ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma*, s. 19.

¹² Sulpicjusz Sewer, *Żywot świętego Marcina 5*, w: Sulpicjusz Sewer: *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków – Tyniec 1995, s. 58.

¹³ Por. M. Daniluk, *Marcin z Tours I*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1232–1233.

¹⁴ M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma*, s. 20.

2. BISKUP MNICH I DUSZPASTERZ

Życie duchowe i cuda czynione przez Marcina budziły uznanie i szacunek. Po śmierci biskupa Tours, to właśnie on został wybrany pasterzem Kościoła lokalnego (371 r.)¹⁵. Wyróżniał się ascezą, zakładając nowe opactwa, które łączyły koncepcję życia mniszego z pracą misyjną. Sam podjął wiele wypraw misyjnych. Rozpoczął chrystianizację prowincji galijskiej i prowadził ją w sposób bardzo systematyczny. Był znanym apostołem wsi. Jako doświadczony żołnierz nie zrażał się niepowodzeniami, ale konsekwentnie realizował wytyczone sobie zadania. Jeszcze za życia nazywany był mężem Bożym. Sulpicjusz Sewer wspomina cuda wymodlone przez biskupa Marcina, a także wielką liczbę nawróconych przez niego pogan. Pisarz ten, przypomina także zmagania Świętego z duchami nieczystymi, które atakowały go tym częściej, im więcej dusz nawracał na wiarę chrześcijańską¹⁶.

Marcin jako biskup Tours wprowadził nowy styl pracy w swojej diecezji. Dotychczasowym zwyczajem było zamieszkanie biskupa przy katedrze, gdzie przyjmował petentów. Tymczasem Marcin prawie stale był poza domem, wśród wiernych, z którymi nawiązywał kontakty. Często uczestniczył w synodach i odwiedzał sąsiednich biskupów. Był zaprzyjaźniony ze świętymi: Ambrożym, Wiktorynem i Paulinem z Noli. Mimo zasiadania przez 26 lat na stolicy biskupiej żył bardzo skromnie, a zgodnie z ówczesną duchowością swoje ciało umartwiał nosząc włosiennicę. Praktykował też post i podejmował pokutę za grzechy swoich wiernych.

Św. Marcin rozpoczął też na Zachodzie regularne akcje burzenia świątyń i bałwanów pogańskich oraz wycinania tzw. świętych gajów. Dzięki nadzwyczajnej jego gorliwości wkrótce z diecezji zniknęły wszystkie świątynie pogańskie. Jako biskup w dalszym ciągu prowadził życie mnisze w klasztorze Marmoutier nieopodal Tours, gdzie przewodził zgromadzeniu osiemdziesięciu zakonników. Był bardzo surowy dla siebie, a wyrozumiały dla innych. Często potępiał błędy heretyków, ale ich samych bronił przed surowymi karami. W tym duchu zwalczał m.in. Itacjusza z Ossanowy, który domagał się kary śmierci dla heretyków. Bronił też ubogich przed bezwzględnym opodatkowaniem rzymskim i był promotorem sprawiedliwości wobec słabszych¹⁷.

3. KULT

Marcin zmarł 8 listopada 397 r. w Candes podczas podróży duszpasterskiej. Jako pierwszy wyznawca – niemęczennik – zaczął odbierać cześć w Kościele Zachodnim. Wspomnienie liturgiczne św. Marcina ustanowione przez Perpetuusa (ok. 461–491), ustalono na 11 listopada dla upamiętnienia złożenia zwłok w podziemiach katedry w Tours¹⁸. Kult św. Marcina zaczął początkowo szerzyć się na terenie

¹⁵ Sulpicjusz Sewer, *Żywot świętego Marcina* 9, w: Sulpicjusz Sewer: *Pisma*, s. 63–64.

¹⁶ Zob. Sulpicjusz Sewer, *Żywot świętego Marcina* 10–24, w: Sulpicjusz Sewer: *Pisma*, s. 63–83; Sulpicjusz Sewer, *Listy*, w: Sulpicjusz Sewer: *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak. Kraków – Tyniec 1995, s. 91–108; R. Wiśniewski, *Pogaństwo, herezja i diabeł w świecie św. Marcina i Sulpicjusza Sewera*, „Meander” 54(1999), s. 59–78.

¹⁷ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma*, s. 22–24.

¹⁸ *Vita Sancti Martini Episcopi et Confessoris*, w: *Sulpicii Severi libri qui supersunt*, ed. C. Halm, Wien 1866, s. 107–137, seria: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Vol. 1. (łac.).

Francji, a od połowy VI w. rozciągnął się na całą ówczesną Europę chrześcijańską. Nad jego grobem biskup Brykcjusz, uczeń i następca na stolicy biskupiej, na początku V w. polecił wznieść kaplicę. Natomiast biskup Perpetuus kilkadziesiąt lat później powiększył świątynię do rozmiarów wspaniałej bazyliki. W średniowieczu grób św. Marcina był nie tylko celem licznych pielgrzymek, ale też narodowym sanktuarium frankońskim. Król Chlodwig I (†511) ogłosił go „panem i opiekunem królów frankońskich i frankońskiego ludu”¹⁹. W XVI w. relikwie Świętego zniszczyli hugenoci. Niewielka ich część zachowała się w krypcie bazyliki w Tours, nad którą w 1900 r. wzniesiono nowy kościół, który jest wciąż licznie nawiedzanym miejscem pielgrzymkowym²⁰. We wrześniu 1996 r. Jan Paweł II, jako szósty w historii papież, odwiedził grób patrona archidiecezji Tours oraz Francji i uroczystie otworzył Rok św. Marcina, upamiętniający 1600. rocznicę śmierci tego apostoła wsi francuskiej²¹.

Mówiąc o kulcie, należy wspomnieć, że za frankońską relikwią państwową uważano także płaszcz św. Marcina. Towarzyszył on wszystkim narodowym wyprawom wojennym, natomiast w okresie pokoju przechowywano go w pałacu królewskim w Paryżu. Być może paryska kaplica pałacowa Sainte-Chapelle, wzięła swą nazwę właśnie od Marcinowego płaszcza (łac. *cappa* – *płaszcz*, *capella* – *kaplica*)²². Warto nadmienić jeszcze, że liturgiczne święto skromnego biskupa z Tours rozpoczynało w Kościele w Galii okres adwentu, co potwierdził synod w Macon (582 r.) ustanawiając post adwentowy od 11 listopada.

4. PATRONAT

Św. Marcin jest patronem Francji, królewskiego rodu Merowingów, diecezji w Eisenstadt w Austrii, dwóch diecezji niemieckich: mogunckiej (Meinz) i rotterburdzko-stuttgardzkiej oraz diecezji Amiens (Francja). Jako swego patrona wybrały św. Marcina kraje związkowe: austriacki Burgenland i szwajcarski kanton Schwyz. Wizerunek świętego widnieje też na oficjalnej pieczęci niemieckiego miasta Moguncja.

Najstarszą świątynią rzymską poświęconą św. Marcinowi, a datowaną na V w., jest „San Martino al Monti” na wzgórzu Oppio. Ponadto wiele kościołów na całym świecie nosi jego imię. We Francji jest ich ok. 4 tysięcy, a z jego imieniem związanych jest 220 miejscowości. Pod wezwaniem św. Marcina jest też m.in. katedra w Bratysławie, dwa kościoły w Kolonii, a także ponad 500 świątyń w Hiszpanii, 700 we Włoszech oraz 350 na Węgrzech. W Anglii imię św. Marcina związane z małym kościołem w Canterbury, który jest jednocześnie najstarszym używanym kościołem w tym kraju. Od imienia świętego wzięła swą nazwą wyspa Martynika

¹⁹ Zob. M. Daniluk, *Marcin z Tours II: Kult*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1232–1233.

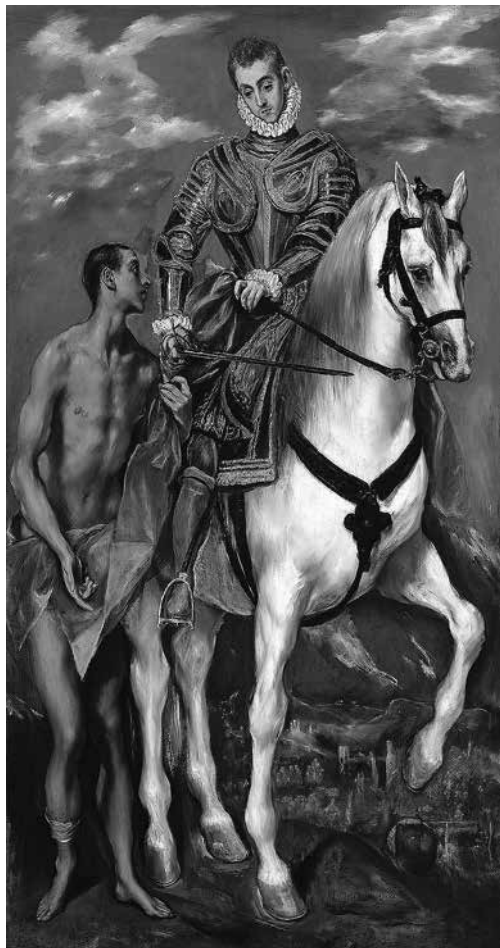
²⁰ Zob. G. Karolewicz, *Kult św. Marcina w Polsce do schyłku XVI wieku*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 8(1970), z. 1, s. 421–445.

²¹ Zob. <http://www.janpawel2.pl/jan-pawe-ii/pielgrzymki1/392-francja-19--23-ix-1996> (20 lipca 2019).

²² Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma*, s. 37.

na małych Antylach oraz liczne źródła wód mineralnych. Imię Martin jest jednym z najpopularniejszych we Francji²³.

W pobożności ludowej św. Marcin z Tours jest patronem: dzieci, hotelarzy, jeźdźców, kawalerii, kapeluszników, kowali, krawców, młynarzy, tkaczy, więźniów, właścicieli winnic, żebraków, pasterzy, garbarzy. Ponad to patronuje on także Gwardii Szwajcarskiej, rycerzom, żołnierzom, podróżującym i uchodźcom²⁴. Jego atrybutami są: dzban, gęś, koń, księga, model kościoła, dwa psy lub żebrak u jego stóp, płaszcz rozcięty na pół.



Św. Marcin i żebrak, obraz El Greco

²³ H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 4: *M-P*, Kraków 2000, s. 86.

²⁴ H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 6: *W-Z*, Kraków 2007, s. 506.

W ikonografii przedstawia się św. Marcina jako kapłana lub biskupa, najczęściej jednak jako rycerza na koniu, który przekazuje swój płaszcz żołnierski dla przyodziania żebraka. Ostatnie z przedstawień, bazujące na przełomowym wydarzeniu z życia Świętego, podkreśla jego miłosierdzie i dobroczynność wobec ubogich. Przypomina też wszystkim wyznawcom słowa samego Chrystusa: *cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40)²⁵. Spotkanie z żebrakiem stało się inspiracją dla wielu artystów. Przykładem mogą być freski Simone Martiniego namalowane w latach 1322–1326 w Bazylice Dolnej w Asyżu, albo znany obraz El Greco z ok. 1597–1599, znajdujący się w National Gallery of Art w Waszyngtonie (zob. ilustracja na str. 6)²⁶. W sztuce polskiej najwcześniejsze przedstawienie św. Marcina na koniu i obdarowującego płaszczem żebraka stanowi fresk z kaplicy św. Jakuba w opactwie cysterskim w Łądzie, powstały po 1370 roku. Wyjątkową redakcją tego tematu jest też malowidło ściennie z XIV w. w Okoninie k. Grudziądza, na którym widoczni są dwaj żebracy, klęczący i stojący o kulach²⁷.

Imię Świętego obrało sobie pięciu papieży, a ostatni z nich – papież Marcin V (†1431) został wybrany na Stolicę Piotrową 11 listopada. W Polsce św. Marcin należy także do popularnych świętych. Imię to znane jest w naszym kraju od XII wieku. U schyłku średniowiecza budowane są kościoły parafialne pod jego wezwaniem. Obecnie jest ich ponad 200, w tym trzy na Warmii: w Ostródzie, Ełdychach oraz Tolkowcu. Przy okazji warto przypomnieć, że na Warmii dzień św. Marcina był, według statutów kapitulnych i katedralnych, dniem kończącym rok „finansowy” oraz dniem rozliczeń²⁸.

Dziś dzień wspomnienia św. Marcina uroczyście obchodzą w Polsce: Poznań, Jarocin, Krzeszowice, Bydgoszcz, Jawor, Opatów, a także Kętrzyn, przy czym w czterech ostatnich z wymienionych miast Marcin jest ich patronem. Po Jerozolimie, Rzymie i Composteli, Tours stało się jednym z najpopularniejszych miejsc pielgrzymkowych Europy. Przyczyniły się do tego z pewnością dzieła Sulpicjusza Sewera dotyczące św. Marcina, a więc *Żywot*, *Listy* i *Dialogi*, które obok *Żywota św. Antoniego*, należały do poczytnych dzieł średniowiecza, obecnych także w zmiennej formie w zbiorach legend²⁹.

²⁵ Zob. Sulpicjusz Sewer, *Dialogi o życiu świętego Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków – Tyniec 1995, s. 109–190; M. Pastwa, *Marcin z Tours IV: Ikonografia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1235–1237.

²⁶ M.G. Balzarini, *Marcin, Święty*, w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. wyd. pol. M. Samek-Pieniążek, Kielce 2013, s. 531.

²⁷ Zob. J. Jagła, *Boska medycyna i niebiescy uzdrowiciele wobec kalectwa i chorób człowieka. Ikonografia „Patronów od Chorób” i „Świętych Miłujących Zebraków” w sztuce polskiej XIV–XVII wieku*, Warszawa 2004, s. 216–237.

²⁸ Zob. *Statuty Maurycjańskie Kapituły Dobromiejskiej z roku 1533*, pkt. 16, 19, 21, 26, tłum. M. Wysocki, „Rocznik Dobromiejski” 2(2008), s. 81–85.

²⁹ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma*, s. 33; *Martyrologium czyli wspomnienia świętych przypadające na poszczególne dni roku*, red. H. Fros SJ, Warszawa 1984, s. 239–240.

5. JUBILEUSZOWY ROK ŚW. MARCINA W DZIELE REWALORYZACJI JEGO KULTU

Jubileusz 1700. rocznicy urodzin św. Marcina z Tours obchodzony był w różnych częściach świata niezwykle uroczystie. Rozpoczął go 1 listopada 2015 r. Kościół katolicki na Węgrzech Mszą św. w Szombathely. Specjalnym wysłannikiem Ojca Świętego Franciszka na węgierskie obchody urodzin przyszłego biskupa Tours w dniu 9 lipca 2016 r. został ustanowiony arcybiskup Pragi kard. Dominik Duka OP, któremu papież w liście z dnia 4 kwietnia 2015 r. przypomniał, że słusznie i zasłużenie można nazwać św. Marcina „ojcem ubogich”. Według papieża Franciszka węgierskie obchody jubileuszu urodzin Świętego mogą przyczynić się do tego, by jego wzorem coraz większą miłością otaczać chorych i potrzebujących, umacniać wiarę katolicką i podejmować w Europie nową ewangelizację³⁰.

W dniach 1–8 listopada 2016 r. w diecezji Szombathely odbywało się „Marcinowe święto”, które zwieńczyła Msza św. odprawiona 11 listopada. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Węgier bp András Veres, w okolicznościowym liście pisał, że życie św. Marcina jest ponadczasowym przykładem ze względu na jego wrażliwość wobec bliźnich. Przypomniał też, że Święty był człowiekiem pokoju czego przykładem może być chociażby doprowadzenie do zgody zwaśnionych współbraci w Candes. 1 listopada podczas Mszy św. bp Veres poświęcił w katedrze odrestaurowaną kaplicę Matki Bożej, a 6 listopada nowy portal z reliefem, przedstawiającym sześć scen z życia św. Marcina. Z kolei 8 listopada, na zakończenie Mszy św., miała miejsce premiera oratorium *Chwała św. Marcina* autorstwa Mikłosa Kocsara i László Józsa, co wpisuje się w proces rewaloryzacji kultu Świętego³¹.

Rocznica 1700-lecia urodzin św. Marcina zbiegła się z Nadzwyczajnym Jubileuszem Miłosierdzia. Dlatego też w katedrze w Szombathely powstała nowa brama, ozdobiona płaskorzeźbami przedstawiającymi sceny z życia Świętego, która stała się równocześnie diecezjalnymi Drzwiami Świętymi Roku Miłosierdzia. W węgierskie obchody rocznicowe wpisała się także peregrynacja relikwii św. Marcina po diecezjach Szombathely i Pannonhalma³². Obok celebracji liturgicznych oraz pielgrzymek rok jubileuszowy obfitował także w liczne koncerty, kongresy, sesje naukowe, historyczne i artystyczne, a ponadto wystawy, jarmarki, wydarzenia sportowe i muzyczne³³.

Interesującą propozycją na czas roku jubileuszowego był również tzw. projekty transgraniczne, np. władze turystyczne Węgier i Austrii przygotowały szlak „od św. Marcina do Szent Márton”. Natomiast istniejąca od lat „Droga św. Marcina” (Via Sancti Martini), łącząca Szombathely z Tours we Francji, została przedłużona i prowadzić będzie z Szombathely przez Pécs do Mitrovicy w Kosowie. Trzeba przypomnieć,

³⁰ Zob. <https://www.niedziela.pl/artykul/23150/Papiez-o-sw-Marcinie-z-Tours-ojciec> (13 lipca 2019).

³¹ Zob. <https://ekai.pl/rocznica-urodzin-sw-marcina-swietego-niepodzielonego-chrzescijan-stwa/> (14 lipca 2019).

³² Zob. <http://www.idziemy.pl/kosciol/wegierskie-obchody-1700-lecia-urodzin-sw-marcina> (14 lipca 2019).

³³ Zob. <https://www.niedziela.pl/artykul/22264/Rzym-symposium-o-sw-Marcinie-i> (16 lipca 2019).

że szlak ten, uznany przez Radę Europy za „drogę kultury” wyznaczają ciemnoczerwone tablice z żółtym krzyżem i pieczęcią Rady. Trasa rozciąga się na długości około 1800 km³⁴. W związku z rokiem jubileuszowym, w październiku 2016 r. obradowała w Tours międzynarodowa konferencja, której towarzyszyła wystawa dzieł sztuki. Natomiast w listopadzie miała tu miejsce procesja statkiem, nawiązująca do przewiezienia zwłok św. Marcina z Candes na miejsce pochówku w katedrze w Tours³⁵.

W świętowanie jubileuszu Marcinowego wpisało się także węgierskie arcyopactwo Pannonhalma, które jest miejscem odkrycia powołania zakonnego przez przyszłego biskupa Tours. Arcyopat Asztrik Varszegi w okolicznościowym liście podkreślił, że św. Marcin jest „częścią życia” benedyktyńskiego opactwa oraz parafii, nad którymi benedyktyni sprawują opiekę. Życzył, aby poznawać kim był, jak żył i działał św. Marcin – jako „poszukujący Chrystusa brat, biskup i dobroczyńca”³⁶.

6. ŚW. MARCIN WZÓR EWANGELIZACJI DLA WSPÓŁCZESNYCH

Największym czynem św. Marcina była jego działalność misyjna w Galii (obecnej Francji). Ta działalność promieniuje i jest wciąż aktualnym wzorem do naśladowania. Tym bardziej, że we współczesnym świecie nadal istnieje problem bezdomności, ubóstwa, nędzy, krzywdy niewinnych, o czym wciąż przypomina papież Franciszek³⁷. W dniu ogłoszenia św. Marcina patronem miasta Kętrzyn arcybiskup metropolita warmiński Józef Górczyński mówił: „Wybór patrona wiąże się z dwoma aspektami. Pierwszy to wzór do naśladowania. Drugi to, oczywiście, opieka. Jego życie jest niezwykle ubogacające, pozwala odwoływać się do postaw wobec Boga i drugiego człowieka oraz wartości, które niósł. Miał wiele działań o charakterze społecznym, na rzecz budowania pokoju, jednania ludzi, czynienia świata lepszym. Potrafił doskonale budować życie społeczne”³⁸.

PODSUMOWANIE

Kościół katolicki wspomina 11 listopada św. Marcina z Tours, założyciela pierwszych klasztorów na Zachodzie, mnicha, biskupa, a w młodości żołnierza. To pierwszy święty Kościoła zachodniego, wywodzący się spoza grona męczenników. Jest on budowniczym pokoju oraz starań o większą solidarność, zwłaszcza z wykluczo-

³⁴ K. Orzechowska-Kowalska, *Europejski Szlak Pielgrzymkowy Rady Europy nośnikiem wybranych wartości kulturowych*, w: M.K. Leniartek, (red.), *Komercjalizm turystyki kulturowej*, Wrocław 2008, s. 289–298.

³⁵ Zob. <https://ekai.pl/rocznica-urodzin-sw-marcina-swietego-niepodzielonego-chrzescijan-stwa/> (14 lipca 2019).

³⁶ Zob. [https://www.niedziela.pl/artukul/18935/Rozpoczynaja-sie-obchody-1700-rocznicy\(25lipca-2019\)](https://www.niedziela.pl/artukul/18935/Rozpoczynaja-sie-obchody-1700-rocznicy(25lipca-2019)).

³⁷ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, wyd. pol., Częstochowa 2013, nr 186–192.

³⁸ Zob. <https://olsztyn.gosc.pl/doc/4314737.Idealny-na-te-czasy> (30 lipca 2019).

nymi: ubogimi, potrzebującymi, uchodźcami. Papież Benedykt XVI nazwał go „ikoną miłości bliźniego”, a Franciszek „ojcem ubogich”. Św. Marcin jest też świętym niepodzielnego chrześcijaństwa, czczonym przez Kościoły: katolicki, ewangelicki, prawosławny i anglikański. Przez wybór św. Marcina na patrona miasta Kętrzyn włączyło się nie tylko w europejską „Drogę św. Marcina jako drogę kultury” wyznaczoną przez Radę Europy, ale także we wspólnotę duchowych następców i naśladowców Świętego, pragnących powracać do autentycznych korzeni starego kontynentu.

**ŚW. MARCIN Z TOURS:
DUCHOWOŚĆ, KULT, WZÓR EWANGELIZACJI W DZIELE INTEGRACJI
EUROPY**

STRESZCZENIE

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 9 sierpnia 2017 r. zatwierdziła św. Marcina z Tours biskupa jako patrona miasta Kętrzyn. Kult św. Marcina szerzył się we Francji, a w Europie od VI wieku. Grób Świętego stał się celem pielgrzymek. Marcin był pierwszym ze świętych spoza grona męczenników. Jest on patronem diecezji Moguncja i Rottenburg-Stuttgart w Niemczech, Eisenstadt w Austrii. W Polsce imię Marcin znane jest od XII wieku. Św. Marcin należy do najbardziej popularnych świętych. Wystawiono około 200 kościołów ku jego czci. Przedstawia się go jako kapłana z mieczem i płaszczem żołnierskim u nóg lub jako rycerza na koniu rozcinającego płaszcz żołnierski i podającego go żebrakowi. Marcin jest patronem sukienników. Jest też świętym „narodowym” Francji, patronem Gwardii Szwajcarskiej, rycerzy, żołnierzy, podróżujących, uchodźców, kowali, żebraków, pasterzy, tkaczy, właścicieli winnic, garbarzy, hotelarzy.

**ST. MARTIN OF TOURS:
THE CULT, SPIRITUALITY AND THE MODEL OF EVANGELISM
IN THE INTEGRATION OF EUROPE**

SUMMARY

The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments approved St. Martin of Tours to be the saint patron of the town of Kętrzyn. St. Martin's cult spread in France and in Europe since the 6th century. St. Martin's tomb became the destination for pilgrimages. He was the first saint from outside the group of martyrs. He is the saint patron of the dioceses of Mainz and Rottenburg-Stuttgart in Germany and Eisenstadt in Austria. In Poland his name has been known since the 12th century. He is one of the most popular saints. Over 200 churches has been erected under his name. He is portrayed as a priest wielding a sword and with a soldier's cloak at his feet or as a knight on horseback cutting a cloak in two and handing one half to a beggar. He is the saint patron of tailors. He is also the national saint patron of France, the Pontifical Swiss Guards, knights, soldiers, travelers, refugees, blacksmiths, beggars, shepherds, weavers, wine makers, tanners and hotel-keepers.

**MARTIN VON TOURS: SPIRITUALITÄT, KULT, VORBILD DER
EVANGELISIERUNG IN BEZUG AUF DIE INTEGRATION EUROPAS**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung wählte am 9. August 2017 den Bischof Martin von Tours zum Patron der Stadt Kętrzyn (Rastenburg). Der Kult des Heiligen Martin verbreitete sich in Frankreich und in Europa seit dem sechsten Jahrhundert. Das Grab des Heiligen wurde zu einem Wallfahrtsort. Martin war der erste Heilige, der keinen Märtyrertod erlitt. Er ist der Patron der Bistümer Mainz und Rottenburg-Stuttgart in Deutschland, Eisenstadt in Österreich. In Polen ist der Name Martin (pol. Marcin) seit dem 12. Jahrhundert bekannt. Hl. Martin ist einer der beliebtesten Heiligen. Ihm zu Ehren wurden rund 200 Kirchen errichtet. Er wird als Priester mit einem Schwert und einem Soldatenmantel oder als Ritter auf einem Pferd dargestellt, der seinen Mantel abschneidet und ihn einem Bettler gibt. Martin ist der Patron der Tuchmacher. Er ist auch ein Nationalheiliger Frankreichs, Schutzpatron der Schweizer Garde, Patron von Rittern, Soldaten, Reisenden, Flüchtlingen, Schmieden, Bettlern, Hirten, Webern, Besitzern der Weingüter, Gerbern, Hoteliers.

BIBLIOGRAFIA:

- Balzarini M.G., *Marcin, Święty*, w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. wyd. pol. M. Samek-Pieniążek, Kielce 2013, s. 530–531.
- Benedykt XVI, *Wzór miłości braterskiej św. Marcina* (rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 11 listopada 2007), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) nr 1/2008, s. 58–59.
- Daniluk M., *Marcin z Tours I–II*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1232–1234.
- Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, T. Richter, wst. opr. kom., D.A. Sikorski. Kraków – Tyniec 2002.
- Jagla J., *Boska medycyna i niebiescy uzdrowiciele wobec kalectwa i chorób człowieka. Ikonografia „Patronów od Chorób” i „Świętych Miłujących Żebraków” w sztuce polskiej XIV–XVII wieku*, Warszawa 2004.
- Karolewicz G., *Kult św. Marcina w Polsce do schyłku XVI wieku*, „Studia Theologica Varsoviensia” 8(1970), z. 1, s. 421–445.
- Martinus ep. Turonensis, w: *Bibliotheca Hagiographica Latina* Vol. 2. Société des Bollandistes (ed.). Bruksela: Société des Bollandistes, 1901, s. 823–830. (łac.) Wykaz hagiograficznych tekstów łacińskich poświęconych świętemu Marcinowi z Tours.
- Martyrologium czyli wspomnienia świętych przypadające na poszczególne dni roku*, red. H. Fros SJ, Warszawa 1984, s. 239–240.
- Orzechowska-Kowalska K., *Europejski Szlak Pielgrzymkowy Rady Europy nośnikiem wybranych wartości kulturowych*, w: M.K. Leniartek, (red.), *Komercjalizm turystyki kulturowej*, Wrocław 2008, s. 289–298.
- Panuś K., *Święty Marcin*, Kraków 2003.
- Pastwa M., *Marcin z Tours IV: Ikonografia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1235–1237.

- Statuty Maurycjańskie Kapituły Dobromiejskiej z roku 1533*, tłum. M. Wysocki, „Rocznik Dobromiejski” 2(2008), s. 81–85.
- Sulpicjusz Sewer, *Żywot świętego Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków – Tyniec 1995, s. 49–87.
- Sulpicjusz Sewer: *Listy*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków – Tyniec 1995, s. 91–108.
- Sulpicjusz Sewer, *Dialogi o życiu świętego Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków – Tyniec 1995, s. 109–190.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*. Kraków – Tyniec 1995, s. 11–39.
- Wiśniewski R., *Pogaństwo, herezja i diabeł w świecie św. Marcina i Sulpicjusza Sewera*, „Meander” 54(1999), s. 59–78.

MIEJSCE ŻONY W POWOŁANIU I POSŁUDZE DIAKONA STAŁEGO W ŚWIETLE *WYTICZNYCH DOTYCZĄCYCH* *FORMACJI, ŻYCIA I POSŁUGI DIAKONÓW STAŁYCH* *W POLSCE*

Słowa kluczowe: diakonat stały, żona diakona, Kościół w Polsce

Keywords: permanent diaconate, deacon's wife, Church in Poland

Schlüsselwörter: Ständiger Diakonat, Ehefrau des Diakons, Kirche in Polen

WSTĘP

Tematem niezwykle istotnym w refleksji nad powołaniem diakona stałego w Kościele w Polsce jest obecność jego żony. Diakonat stały, choć możliwy do przeżywania także w stanie bezżennym, dotyczy przede wszystkim mężczyzn żyjących w małżeństwie. Obecnie w Polsce na 31 diakonów stałych, którzy posługują w ośmiu diecezjach, tylko jeden przeżywa swoje powołanie jako celibatariusz.

W Kościele w naszym kraju zaczynamy zbierać pierwsze doświadczenia roli i miejsca żony w powołaniu męża i ojca, a jednocześnie duchownego, który pełni posługę diakona stałego¹. Nie mam wątpliwości, że na samym początku potrzebna nam jest przede wszystkim pewna wrażliwość i otwartość, aby te doświadczenia w ogóle zauważyć. Poza tym potrzebujemy nie tylko świadectw samych diakonów o ich małżonkach, ale przede wszystkim świadectw i refleksji żon diakonów stałych².

* Dk. prof. zw. dr hab. Waldemar Rozynkowski – diakon stały diecezji toruńskiej, historyk, specjalizacja naukowa: historia Kościoła; pracownik Instytutu Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wicedyrektor Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej Toruńskiej; E-mail: wr@umk.pl

¹ W. Rozynkowski, *Pierwsze doświadczenia i pierwsze wyzwania – o diakonacie stałym w Polsce*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia–teologia–wyzwania*, red. W. Rozynkowski, Pelplin 2019, s. 235–236.

² Świadectwa żon diakonów stałych zob.: K. Czogalik, *Żona diakona*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia–teologia–wyzwania*, red. W. Rozynkowski, Pelplin 2019, s. 243–245; V. Wilczek, *Jak to jest być żoną diakona?*, w: tamże, s. 247–248; I. Chmielewska, *Diakonat mego męża jest powołaniem, które dał nam Pan*, w: tamże, s. 249–251. Są to jedne z nielicznych publikowanych świadectw żon diakonów stałych posługujących w Kościele w Polsce.

Podczas rekolekcji, które przeżywali diakoni stali oraz osoby zainteresowane tym powołaniem w dniach 18–21 lipca 2019 roku w Wigrach, bardzo mocno wybrzmiał temat obecności żony w powołaniu diakona stałego. Wydaje się, że po przeszło 11 latach obecności w Kościele w Polsce diakonów stałych, zagadnienie to staje przed nami jako niezwykle ważne i zasługujące na poważne zainteresowanie. Dotyczy to na pewno diecezji, w których posługują już diakoni stali, ale nie tylko. Nie możemy chociażby zapominać o diecezjach, w których przygotowują się kandydaci do święceń. Żona odgrywa bowiem kluczową, można nawet rzec, fundamentalną rolę w przygotowaniu do święceń diakonatu, to ona wyraża na nie zgodę (bez zgody żony mąż nie może otrzymać święceń), a następnie współuczestniczy w powołaniu swojego męża, diakona stałego. Jego powołanie, jest do pewnego stopnia, także i jej powołaniem.

Kluczową rolę w każdym małżeństwie, także i diakona stałego, odgrywa więc między małżonkami³. Nie mamy wątpliwości, że jej jakość rzutuje na całe powołanie diakona stałego. To więc ma wpływ między innymi na to, czy diakon stały będzie przeżywał swoje powołanie głównie w perspektywie życia osobistego, czy też uwzględni w nim żonę. To więc z żoną nadaje, zarówno konkretnej posłudze diakona stałego, jak i całościowemu jego powołaniu, wyjątkowy, małżeński rys.

Myślę, że nakreślona powyżej perspektywa, dla wielu osób w Kościele w Polsce, jest nie tylko nowa, ale również niezrozumiała. Na żonę bowiem, a szerzej na rodzinę diakona, patrzy się przede wszystkim z perspektywy trudności i ograniczeń w jego posłudze. A może nawet jako na swoisty bagaż, który niesie on na sobie. W konsekwencji w żonie widzi się nawet przeszkodę w poważnym potraktowaniu powołania diakona stałego.

W niniejszym artykule odwołamy się do tekstów odnoszących się do żony diakona, czasami szerzej, do jego rodziny, które znajdujemy w *Wytocznych dotyczących formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce z 2015 roku*⁴. Przywołały więc dokument przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, który wyznacza ramy obecności diakona stałego w Kościele w Polsce. Zauważmy, że *Wytoczne* obowiązujące w naszym kraju zostały oparte o dwa główne dokumenty watykańskie odnoszące się do diakonatu stałego, które zostały opublikowane w 1998 roku: *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium (Wytoczne dotyczące formacji diakonów stałych)* oraz *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium (Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych)*⁵.

³ O więzi małżeńskiej zob.: K. Knotz, *Zaślubiny w Bogu mężczyzny i kobiety*, Częstochowa 2014, s. 77–85; tenże, *Obudzić sakrament małżeństwa*, Częstochowa 2018, s. 26–29.

⁴ Wytoczne zostały przyjęte podczas 369. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w dniu 9 czerwca 2015 roku, na podstawie Uchwały nr 19/369/2015. Otrzymały aprobatę Kongregacji ds. Duchowieństwa w dniu 4 września 2015 r. (Prot. N. 20152433) i obowiązują przez okres 6 lat (do 2021 roku), zob. *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 27: 2015, s. 66–84.

⁵ Dokumenty te zostały opublikowane w: *Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*, red. R. Selejda, Częstochowa 2004, s. 87–217.

GENEZA WYTYCZNYCH

Odwołując się do genezy *Wytycznych* przywołamy kilka podstawowych faktów z historii wprowadzania diakonatu stałego w Kościele w Polsce⁶. Obecność tego powołania w naszym kraju uzależniona była przede wszystkim od decyzji księży biskupów. Na pierwsze wypowiedzi episkopatu czekaliśmy do końca lat 90. minionego wieku. Możliwość wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele w Polsce została odnotowana w dokumentach będących pokłosiem II Polskiego Synodu Plenarnego, który trwał w latach 1991–1999⁷.

W październiku 1998 roku Komisja Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa powołała grupę ekspertów, która pod przewodnictwem biskupa Teofila Wilskiego zajęła się przygotowaniem materiałów dotyczących kwestii wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele w Polsce. Grupa ta zakończyła pracę w marcu 1999 roku, przekazując biskupowi T. Wilskiemu materiały, które miały pomóc biskupom podczas dyskusji przed podjęciem decyzji o wprowadzeniu diakonatu stałego w Polsce. 20 czerwca 2001 roku podczas 313 zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu biskupi podjęli uchwałę, aby zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o pozwolenie na wprowadzenie w Kościele w Polsce diakonatu stałego⁸.

Kolejnym krokiem podjętym przez biskupów było zobowiązanie Komisji Episkopatu ds. Duchowieństwa do przygotowania szczegółowych norm dotyczących formacji i posługi diakona stałego w Kościele w Polsce. Zorganizowanie tzw. zespołu ekspertów zlecono biskupowi T. Wilskiemu. Pierwsza redakcja *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych w Polsce* (tak brzmiał pierwotnie tytuł przygotowanego dokumentu) była gotowa już 25 marca 2002 roku. Następnie przygotowany dokument trafił do konsultacji. Już w lipcu 2002 roku, powstał ostateczny projekt dokumentu, który został przekazany Komisji Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa, której ówczesnie przewodniczył biskup toruński Andrzej Suski. Na kolejnych etapach zatwierdzania dokumentu to właśnie on był jego głównym promotorem. *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce* (dalej: *Wytyczne*) zostały przyjęte na 324. sesji plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, która odbyła się w Warszawie w dniach 21–22 października 2003 roku⁹. Następnie, wypracowany dokument został przesłany do Watykanu do Kongregacji

⁶ Zagadnienie historii wprowadzania w Kościele w Polsce diakonatu zob.: M. Marczewski, *Zanim wprowadzono diakonat stały w Polsce*, *Diakon*, t. 11: 2014, s. 7–33; W. Rozynekowski, *Diakoniat stały w Kościele w Polsce – zarys historyczny*, w: *Diakoniat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 69–82. W obydwu pozycjach zob. szczegółowy wykaz literatury.

⁷ *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 40, s. 197.

⁸ *Obrady w Łowiczu. 313 zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski*, Wiadomości KAI, nr 26: 2001, s. 10; M. Andrzej, *Ku stałemu diakonatowi w Polsce*, *Diakon*, t. 1: 2004, s. 13–17; W. Śmigiel, J.I. Kunikowski, *Diakoniat stały w Polsce. Podstawy, formacja i zadania*, Pelplin 2012, s. 46–47.

⁹ Dokument opublikowano drukiem: Konferencja Episkopatu Polski: *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, Częstochowa 2004.

ds. Wychowania Katolickiego. Kongregacja zatwierdziła dokument dekretem z dnia 22 stycznia 2004 roku¹⁰.

Przyjęte w 2004 roku *Wytyczne* obowiązywały przez sześć lat. Ponowne zatwierdzenie, nieznacznie poprawionych *Wytycznych* przez Konferencję Episkopatu Polski nastąpiło 9 czerwca 2015 roku. Dokument został przyjęty także na okres sześciu lat¹¹.

ZAPISY W WYTYCZNYCH

Przyjęte *Wytyczne* składają się z trzech części: 1. *Podstawy teologiczne diakonatu stałego*; 2. *Zasady formacji diakonów stałych*; 3. *Posługa i życie diakonów stałych*. Najbardziej rozbudowana jest część druga i to właśnie w niej spotykamy najczęściej bezpośrednich odniesień do żon diakonów stałych. Oznacza to, że obecność żon przywoływana jest w *Wytycznych* głównie na etapie formacji przed przyjęciem święceń diakonatu przez ich mężów.

1. Świadek domu

W numerze 23 *Wytycznych* czytamy: *W przypadku mężczyzn żonatych, należy zwrócić uwagę, aby byli dopuszczeni do diakonatu ci, którzy żyjąc od wielu lat w małżeństwie potwierdzili umiejętność kierowania własnym domem w duchu chrześcijańskim oraz cieszą się dobrą opinią (por. RFD 37; SDO III 11.13)*¹². Jest to pierwszy zapis w analizowanym dokumencie, który w sposób bezpośredni odwołuje nas do znaczenia kontekstu małżeńskiego (rodzinnego) w powołaniu diakona stałego. Przywołano tu biblijne wskazówki dotyczące powołania i posługi diakona związane z jego domem (zob.: 1 Tym 3,8–13). W przypadku diakona stałego to niezwykle ważne i trafne kryterium pomagające w rozeznawaniu jego powołania. Zauważmy również, że kryterium świadectwa chrześcijańskiego domu, jakby trochę zapomniane w kontekście święceń, właśnie dzięki diakonatowi stałemu, na nowo dzisiaj wybrzmiewa w życiu wspólnoty Kościoła.

Do świadectwa życia małżeńskiego diakona i jego żony odwołuje nas także numer 61 *Wytycznych*: *Diakon i jego żona winni być żywym przykładem wierności i nierozdzielności małżeństwa chrześcijańskiego, aby w duchu wiary podejmując wyzwanie małżeńskiego życia i wymagania życia codziennego, umacniali życie rodzinne nie tylko wspólnoty Kościoła, ale też całego społeczeństwa. Ich życie ma być świadectwem tego, jak obowiązki rodzinne, praca i posługiwanie mogą być zharmonizowane w służbie misji Kościoła. Diakoni, ich żony i ich dzieci mogą być przykładem i zachętą dla wszystkich innych, którzy pracują nad kształtowaniem chrze-*

¹⁰ M. Barczewski, *Diakonat stały w Kościele polskim*, „Studia Bydgoskie”, t. 2: 2008, s. 129–130; M. Marczewski, *Diakonat stały w Polsce- szanse i zagrożenia*, „Teologia Praktyczna”, t. 3: 2002, s. 275–277.

¹¹ *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, Akta Konferencji Episkopatu Polski, 2015, nr 27, Warszawa 2016, s. 66–84 (dalej: *Wytyczne*).

¹² *Wytyczne*, nr 23.

ścijańskiego życia rodzinnego. Sprostanie tym zadaniom wymaga odpowiedniego przygotowania, które nosi miano formacji rodzinnej (por. RFD 56; DMD 81)¹³.

2. Doświadczenie życia małżeńskiego

Niezwykle ważny zapis spotykamy w *Wytocznych* pod numerem 27: *Nieżonaty kandydat do diakonatu stałego może być dopuszczony do tych święceń dopiero po ukończeniu dwudziestego piątego roku życia. Kandydat związany zaś małżeństwem, nie wcześniej jak po ukończeniu trzydziestego piątego roku życia (por. KPK, kan. 1031 § 2; RFD 35; SDO II, 5; III, 12) i po przynajmniej pięciu latach małżeństwa¹⁴.*

Jak widać w przyjętych wymogach związanych z dopuszczeniem do święceń odwołano się nie tylko do wieku żonatego kandydata, ale także do okresu małżeńskiego, przynajmniej pięciu lat. Doświadczenie pokazuje wyraźnie, że jest to nie tylko bardzo ważne, ale niezmiernie trafne kryterium dopuszczenia do święceń diakonatu żonatych kandydatów. Roztropność, doświadczenie, a nawet zdrowy rozsądek wskazują, że w powołaniu diakona stałego niezwykle ważne są dojrzałe relacje małżeńskie. Aby je zbudować potrzeba przede wszystkim czasu, który ofiarują sobie małżonkowie.

W niektórych diecezjach okres pożycia małżeńskiego, dopuszczający do podjęcia formacji do diakonatu stałego został nawet wydłużony. Dla przykładu w *Statucie diakona stałego w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej* czytamy, że: *W zwyczajnych okolicznościach żonaty kandydat do diakonatu stałego powinien przynajmniej od dziesięciu lat pozostawać w kanonicznym związku małżeńskim (nr 8).*

3. Obecność żony w formacji

Stosunkowo dużo zapisów w analizowanym dokumencie odnosi nas do obecności żony w formacji kandydata do diakonatu, a po święceniach już diakona. I nie chodzi tu tylko o towarzyszenie mężowi w jego formacji, ale także o stworzenie dla żon specjalnej ścieżki formacyjnej. W *Wytocznych* pod numerem 54 czytamy: *W formację „należy włączyć, w odpowiedni sposób, żony i dzieci kandydatów żonatych. (...) Szczególnie dla żon kandydatów powinno się przewidzieć specyficzny program ich formacji, który przygotowałby je do przyszłej misji towarzyszenia i pomocy mężom w wykonywaniu ich posługi” (RFD 56)¹⁵.*

Żony, a szerzej rodziny, mają towarzyszyć w formacji kandydatom do diakonatu od samego początku, od aspirantury. W *Wytocznych* czytamy: *Pierwszym etapem doświadczenia i przeżycia wspólnej formacji będą dla aspirantów i ich rodzin (por.*

¹³ *Wytoczne*, nr 61.

¹⁴ Tamże, nr 27.

¹⁵ Tamże, nr 54.

RFD 42 i 47) rekolekcje, w miarę możliwości dwutygodniowe, kończące okres propedeutyczny i poprzedzające obrzęd dopuszczenia do grona kandydatów do święceń¹⁶.

Odniesienie do formacji żon spotykamy w punktach odwołujących nas do wizji funkcjonowania ośrodków formacji diakonów stałych. W dokumencie czytamy, że ich zadaniem jest prowadzenie nie tylko formacji przygotowującej kandydatów do święceń, ale również: *formacji stałej diakonów i ich rodzin*¹⁷. Natomiast dyrektor odpowiedzialny za formację powinien utrzymywać: *kontakty z rodzinami aspirantów i kandydatów żonatych* (nr 38)¹⁸.

W dokumencie podkreślono także wartość sakramentalnego małżeństwa, które pomaga w formacji kandydata przygotowującego się do święceń diakonatu: *W przypadku aspirantów i kandydatów żonatych należy uczynić wszystko, aby zawarte małżeństwo przyczyniało się skutecznie do umocnienia ich formacji do diakonatu* (por. RFD 27)¹⁹. W sakramencie małżeństwa dostrzega się więc źródło pomocy na drodze formacji przyszłego diakona stałego.

Odniesienie do żony oraz rodziny diakona stałego spotykamy także w punkcie, w którym *Wytyczne* charakteryzują formację stałą diakona: *Sytuacja diakonów stałych żonatych wymaga, by prócz już wskazanych form kształcenia permanentnego, angażujących ich osobiście, zaplanować i przedsięwziąć „inicjatywy i plany stałej formacji, które będą angażowały w pewnym sensie i w określonych sytuacjach również ich małżonki oraz całe rodziny”* (por. DMD 81). *Wówczas rodziny diakonów stałych uczestniczyłyby na przykład w dwutygodniowej formacji, łącząc wypoczynek ciała z duchową i intelektualną formacją. Chodzi o to, by zaangażowanie pastoralne ojca rodziny nie eliminowało go z życia rodzinnego i jednocześnie, by wypoczynek scalał rodzinę, a dla biorących w nim udział stawał się miejscem wymiany myśli, doświadczeń, intelektualnego namysłu, modlitwy i nawrócenia*²⁰.

4. Obecność w ruchach eklezjalnych

Wytyczne podkreślają rolę grup pastoralnych w formacji kandydatów do diakonatu, jak i w życiu wyświęconych już diakonów stałych. Dokument odwołuje się konkretnie do ruchów, które są propozycją formacyjną dla małżeństw i rodzin. W numerze 62 czytamy: *Wskazane jest, by aspiranci, kandydaci na diakonów i sami diakoni stali należeli ze swymi rodzinami do ruchów eklezjalnych, które skierowane są na formację małżeństw i rodzin*²¹.

Wielu diakonów stałych w Polsce ma doświadczenie wzrastania w mniejszych grupach i ruchach kościelnych. Można nawet powiedzieć, że ich powołanie dojrzało właśnie w tych środowiskach. Ruchy eklezjalne nie są więc dla nich nowością. Powyższy zapis w *Wytycznych* można również odczytać, jako zachętę dla diakonów

¹⁶ *Wytyczne*, nr 62.

¹⁷ Tamże, nr 36.

¹⁸ Tamże, nr 38.

¹⁹ Tamże, nr 45.

²⁰ Tamże, nr 86.

²¹ Tamże, nr 62.

i ich żon, aby trwali także po święceniach we wspólnotach i grupach religijnych. Z doświadczenia wiemy, że środowiska te mogą się stać dla diakona stałego także miejscami jego posługi.

5. Zgoda żony

Zgoda żony warunkuje przyjęcie święceń diakonatu. Pośród dokumentów, które powinien złożyć przyszły diakon w *Wytycznych* wymieniono: *Do prośby o dopuszczenie do święceń kandydat powinien dołączyć świadectwo chrztu i bierzmowania oraz przyjęcia posług akolity i lektora, zaświadczenie o należycie odbytych studiach (por. KPK kan. 1032), a jeśli jest żonaty, to również świadectwo ślubu i pisemnie wyrażoną zgodę żony (por. RFD 61)*²².

Konieczność zgody żony na święcenia męża można odnieść do wymogów prawnych. I jest to na pewno słuszna interpretacja. W zgodzie żony na święcenia męża dotykamy jednak jeszcze innych wymiarów. Chodzi na przykład także o podkreślenie jedności małżeńskiej w tak ważnych decyzjach jakimi są święcenia. Poza tym za decyzją żony kryje się także i to, że jest ona pierwszą i wydaje się, że najważniejszą osobą, która weryfikuje powołanie do diakonatu swojego męża.

6. Posługa i życie

W kilku miejscach *Wytyczne* przywołują obecność żony w posłudze diakona stałego. W części poświęconej formacji czytamy: *W formacji diakonów żonatych nie należy pomijać znaczenia wkładu, jaki wnoszą oni w kształtowanie swego życia rodzinnego. Mąż i żona wshedłszy we wspólnotę życia, są wezwani, by pomagać i służyć sobie nawzajem (por. KDK 48). Stąd też żona diakona ma pośrednio udział w jego diakońskiej posłudze*²³.

Żona diakona stałego zajmuje więc ważne miejsce w posłudze swojego męża. To jest po części i jej posługa. Potwierdza to chociażby świadectwo żony diakona stałego, która swoją refleksję nad powołaniem męża zatytułowała: *Diakon mego męża jest powołaniem, które dał nam Pan*²⁴. Żona może uczestniczyć w posłudze diakona stałego w różnych wymiarach. Może chociażby wspólnie z mężem modlić się za Kościół, papieża oraz biskupów odmawiając *Liturgię Godzin*. Poza tym żona diakona może być obecna w różnych posługach męża, chociażby w duszpasterstwie małżeństw, czy posłudze pośród chorych i starszych. To właśnie ona może wnieść do tych posług swoją kobiecą wrażliwość oraz intuicję.

W części *Wytycznych* poświęconych *Posłudze i życiu diakonów stałych* odwołanie do żony, a szerzej do rodziny spotykamy w dwóch punktach. Dotykają one praktycznej strony życia diakona stałego oraz jego rodziny. Pierwszy został umiesz-

²² *Wytyczne*, nr 71.

²³ Tamże, nr 61.

²⁴ Zob.: I. Chmielewska, *Diakon mego męża jest powołaniem, które dał nam Pan*, w: *Diakon stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozyński, Pelplin 2019, s. 249–251.

czony w punkcie dotyczącym kwestii wynagradzania diakonów stałych: *Do prawa partykularnego należy uregulowanie stosownymi przepisami wszelkich aspektów, które mogą zaistnieć w przypadku utraty przez diakona jego świeckiego zatrudnienia bądź też jego śmierci i wynikających z tego obowiązków wobec małżonki i dzieci (zob. DMD 20)*²⁵.

Drugi zapis dotyczy kwestii ubezpieczenia: *Opieka społeczna dla diakonów, jeżeli nie zostało inaczej przewidziane, winna być powierzona właściwej instytucji (por. DMD 16; KPK, kan. 1274 §2). Dlatego biskup diecezjalny (przełożony zakonny) winien zatroszczyć się o należyte ubezpieczenie zdrowotne i społeczne diakonów i ich rodzin*²⁶.

ZAKOŃCZENIE

Obecność żony w powołaniu diakona stałego, dodajmy wyraźnie duchownego katolickiego, to zupełnie nowa jakość w Kościele w Polsce. Mimo, że minęło 11 lat od pierwszych święceń żonatego mężczyzny w naszym kraju, to cały czas jesteśmy na początku refleksji nad tym zagadnieniem, a właściwie powołaniem żony i uczymy się je zauważać. Nie mam wątpliwości, że jest to jedno z najważniejszych wyzwań, które stoi zarówno przed samymi diakonami stałymi, biskupami, którzy decydują się na obecność tego powołania w swoich diecezjach, odpowiedzialnymi za formację do diakonatu oraz formację stałą diakonów, a nawet konkretnymi księżmi proboszczami, którzy otwierają parafie na obecność tego powołania. Wydaje się, że od poważnej i odpowiedzialnej refleksji nad miejscem żony w powołaniu diakona stałego będzie zależała zarówno jakość, jak i sama obecność tego powołania w Polsce.

Niniejszy artykuł jest tylko przyczynkiem do bardzo ważnej refleksji na temat roli żony w powołaniu i posłudze diakona stałego w Kościele w Polsce. Takiej refleksji, jak do tej pory właściwie brakuje. Ilustracją tego może być brak publikacji na ten temat. Skromny jest, jak do tej pory, także głos samych diakonów stałych w tej kwestii. Jest to jednak do pewnego stopnia zrozumiałe. Jesteśmy cały czas na początku obecności powołania diakona stałego w naszym kraju, a więc najpierw uczymy się je zauważać i akceptować. Wydaje się jednak, że trzeba już dzisiaj podjąć odpowiedzialną refleksję nad miejscem żony w powołaniu i posłudze diakona stałego. Jeżeli chcemy poważnie podejść do obecności diakonów stałych w Kościele w naszym kraju to nie da się pominąć ich żon, mało tego, trzeba je wyraźnie zauważyć. Nie mam wątpliwości, że to przede wszystkim żony diakonów stałych wspierają swoich mężów oraz to one pomagają pełniej, prawdziwiej i realniej spojrzeć na ich powołanie oraz posługę.

Odwołajmy się w tym miejscu do słów Giesele Bialecki, żony diakona stałego posługującego przez wiele lat w Kościele w Belgii: *Przede wszystkim żona diakona jest tą, która podtrzymuje i wspiera, która jest tam, gdzie on, aby dodawać mu odwagi, aby ożywiać jego powołanie dyskretnie i z miłością. Jest też tą, która odkrywa*

²⁵ *Wýtyczne*, nr 93, p. 4.

²⁶ Tamże, nr 94.

potrzeby i popiera wiele inicjatyw. Rolę tę uważam za najważniejszą, bo gdy żona nie uczestniczy w pełni w diakonacie swego męża, to jego zaangażowanie będzie mniejsze i słabsze. Czasem może przynieść nawet niepowodzenia. W naszej diecezji mamy kilka takich przykładów. Profetyczna rola żony diakona ma swe źródło w sercu jej kobiecości, w tym „dodatku duszy”, dzięki któremu kobieta może wiele dać²⁷.

Analizowane *Wýtyczne* zwracają przede wszystkim uwagę na kilka istotnych zagadnień dotyczących roli i miejsca żony w procesie formacji do święceń diakona stałego. Zdecydowanie mniej jest w nich wątków małżeńskich odnoszących się do posługi oraz życia diakonów stałych. Taka dysproporcja jest jednak zrozumiała. Wydaje się, że wynika ona przede wszystkim z faktu odkrywania powołania diakona stałego w Kościele w Polsce.

MIEJSCE ŻONY W POWOŁANIU I POSŁUDZE DIAKONA STAŁEGO W ŚWIETLE WYTICZNYCH DOTYCZĄCYCH FORMACJI, ŻYCIA I POSŁUGI DIAKONÓW STAŁYCH W POLSCE

STRESZCZENIE

Tematem niezwykle istotnym w refleksji nad powołaniem diakona stałego w Kościele w Polsce jest obecność jego żony. Diakonat stały, choć możliwy do przeżywania także w stanie bezżennym, dotyczy przede wszystkim mężczyzn żyjących w małżeństwie. Obecnie w Polsce na 31 diakonów stałych, którzy posługują w 8 diecezjach, tylko jeden przeżywa swoje powołanie jako celibatariusz.

W Kościele w naszym kraju zaczynamy zbierać pierwsze doświadczenia roli i miejsca żony w powołaniu męża i ojca, a jednocześnie duchownego, który pełni posługę diakona stałego. Nie mam wątpliwości, że na samym początku potrzebna nam jest przede wszystkim pewna wrażliwość i otwartość, aby te doświadczenia w ogóle zauważyć. Poza tym potrzebujemy nie tylko świadectw samych diakonów o ich małżonkach, ale przede wszystkim świadectw i refleksji żon diakonów stałych.

W niniejszym artykule odwołano się do tekstów odnoszących się do żony diakona, czasami szerzej, do jego rodziny, które znajdują się w *Wýtycznych dotyczących formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce* z 2015 roku. Chodzi o dokument przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, który wyznacza ramy obecności diakona stałego w Kościele w Polsce.

Wýtyczne zwracają przede wszystkim uwagę na kilka istotnych zagadnień dotyczących roli i miejsca żony w procesie formacji do święceń diakona stałego. Zdecydowanie mniej jest w nich wątków małżeńskich odnoszących się do posługi oraz życia diakonów stałych. Taka dysproporcja jest jednak zrozumiała. Wydaje się, że wynika ona przede wszystkim z faktu odkrywania powołania diakona stałego w Kościele w Polsce.

²⁷ G. Białecki, *Żona diakona*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, red. M. Marczewski, Suwałki 1991, s. 128–129.

**ROLE OF A WIFE IN VOCATION AND MINISTRY OF PERMANENT DEACON
ACCORDING TO *DIRECTORY FOR THE FORMATION, LIFE AND MINISTRY
OF PERMANENT DEACONS IN POLAND***

SUMMARY

The very important issue in considering the vocation of a permanent deacon in the Church in Poland is a presence of his wife. The permanent diaconate, although accessible for the single, is mostly taken on by married men. From all 31 permanent deacons who serve in Poland in 8 dioceses, only one remains in celibacy.

Within the Church in Poland we have just began to acquire first experiences of a role of a wife in vocation of a husband and father who is committed to serve as a permanent deacon. I have no doubts that what we need most in the beginning is a kind of sensitivity and openness to notice that experience. We also should pay attention not only to deacons' opinions, but even more to statements and reflections of their wives.

The article analyzes statements that refer to deacon's wife or his family published in *Directory for the Formation, Life and Ministry of Permanent Deacons in Poland* from 2015. It is a document of the Polish Bishops' Conference setting frames for the presence of permanent deacons in the Church in Poland.

The *Directory* focusses on several important issues referring to a role and place of a wife in formation to ordination of a permanent deacon. It gives less attention to those aspects of marriage which refer to ministry and life of deacons. This disproportion is understood, however, and seems to be a result of discovering the vocation of permanent deacon in the Church in Poland.

**DIE ROLLE DER EHEFRAU IN DER BERUFUNG UND IM DIENST
DES STÄNDIGEN DIAKONS IM LICHT DER RICHTLINIEN FÜR DIE
AUSBILDUNG, DAS LEBEN UND DEN DIENST DER STÄNDIGEN DIAKONE IN
POLEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Ein äußerst wichtiges Thema bei den Überlegungen über die Berufung eines ständigen Diakons in der polnischen Kirche ist die Anwesenheit seiner Frau. Der ständige Diakonat, obwohl auch in der Ehelosigkeit erfahrbar, betrifft hauptsächlich Männer, die eine Ehe geschlossen. Derzeit leben in Polen 31 ständige Diakone, die in 8 Diözesen tätig sind, und nur einer von ihnen setzt seine Berufung im Zölibat um.

In der Kirche hierzulande beginnen wir erst, die Erfahrungen mit der Rolle einer Frau in der Berufung eines Ehemanns und Vaters und gleichzeitig eines Geistlichen zu sammeln, der den Dienst eines ständigen Diakons ausübt. Ich habe keinen Zweifel daran, dass wir von Anfang an vor allem eine gewisse Sensibilität und Offenheit brauchen, um diese Erfahrungen überhaupt wahrzunehmen. Darüber hinaus brauchen wir nicht nur die Zeugnisse der Diakone selbst über ihre Ehepartner, sondern vor allem die Zeugnisse und Überlegungen der Ehefrauen der ständigen Diakone.

In diesem Artikel wird auf die Texte verwiesen, die sich auf die Frau des Diakons beziehen, manchmal allgemeiner auf seine Familie, die in den *Richtlinien für die Ausbildung, das Leben und den Dienst der ständigen Diakone in Polen aus dem Jahre 2015* zu finden sind.

Es handelt sich um ein von der polnischen Bischofskonferenz angenommenes Dokument, das den Rahmen für die Anwesenheit eines ständigen Diakons in der Kirche in Polen festlegt.

Die Richtlinien weisen auf einige wichtige Fragen hin, die die Rolle und die Stellung der Frau bei der Vorbereitung auf die Weihe eines ständigen Diakons betreffen. Im Dokument gibt es weitaus weniger eheliche Motive, die sich auf den Dienst und das Leben der ständigen Diakone beziehen. Ein solches Missverhältnis ist jedoch nachvollziehbar. Es scheint, dass es in erster Linie auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass die Berufung zum ständigen Diakon in der Kirche in Polen weiterhin entdeckt wird.

BIBLIOGRAFIA:

- Andrzej M., *Ku stałemu diakonatowi w Polsce*, „Diakon”, t. 1 (2004), s. 13–17.
- Barczewski M., *Diakonat stały w Kościele polskim*, „Studia Bydgoskie”, t. 2 (2008), s. 121–134.
- Bialecki G., *Żona diakona*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, red. M. Marczewski, Suwałki 1991, s. 125–130.
- Chmielewska I., *Diakonat mego męża jest powołaniem, które dał nam Pan*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 249–251.
- Czogalik K., *Żona diakona*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 243–245.
- Diakonat stały. Dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*, red. R. Selejda, Częstochowa 2004.
- Knotz K., *Obudzić sakrament małżeństwa*, Częstochowa 2018.
- Knotz K., *Zaślubiny w Bogu mężczyzny i kobiety*, Częstochowa 2014.
- Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.
- Marczewski M., *Diakonat stały w Polsce – szanse i zagrożenia*, „Teologia Praktyczna”, t. 3 (2002), s. 275–285.
- Marczewski M., *Zanim wprowadzono diakonat stały w Polsce*, „Diakon”, t. 11 (2014), s. 7–33.
- Obrazy w Łowiczu. 313 zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski*, „Wiadomości KAI”, nr 26 (2001), s. 10.
- Rozynekowski W., *Diakonat stały w Kościele w Polsce – zarys historyczny*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 69–82.
- Rozynekowski W., *Pierwsze doświadczenia i pierwsze wyzwania – o diakonacie stałym w Polsce*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 235–236.
- Śmigiel W., Kunikowski J.I., *Diakonat stały w Polsce. Podstawy, formacja i zadania*, Pelplin 2012.
- Wilczek V., *Jak to jest być żoną diakona?*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 247–248.
- Wýtyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, Częstochowa 2004.
- Wýtyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, Akta Konferencji Episkopatu Polski, 2015, nr 27, Warszawa 2016, s. 66–84.

ODWIECZNE SŁOWO BOGA I CZAS W MYŚLI TEOLOGICZNEJ JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Odwieczne Słowo, Syn Boży, „pełnia czasów”, objawienie, nowe życie, zbawienie

Key words: John Paul II, the Eternal Word, the Son of God, „the fullness of time”, the revelation, the new life, the salvation

Schlüsselwörter: Johannes Paul II, das Ewige Wort, der Gottes Sohn, „die Fülle der Zeit”, die Offenbarung, das neue Leben, die Erlösung

Tradycja chrześcijańska rozważa w relacji do Stwórcy istotę Słowa odwiecznego, co ma swój wyraz w poznawaniu Boga na drodze naturalnego, jak i zarazem nadprzyrodzonego doświadczania istnienia Boskiej rzeczywistości. Dla papieża Jana Pawła II, odwieczna egzystencja Jezusa jako Boga istnieje we wzajemnej miłości Trójcy Świętej¹. Mówi o tym sam Chrystus w sporze z uczonymi w Piśmie, którzy oskarżali Go o posiadanie w sobie mocy Belzebuba (por. Mk 3,22–30). W odpowiedzi na ten zarzut Jezus odpowiada wezwaniem do dokonania refleksji duchowej nad swym dotychczasowym zatroskaniem o swoje wnętrze i praktyki religijne, co w konsekwencji ma prowadzić słuchających Go do odkrycia w sobie na nowo możliwości życia w strukturach prawdziwej wiary². Chrystus jako nauczający w przypowieściach w formie słów staje się czytelnym znakiem wiary dla ludzi jako Słowo Boga. Na tę prawdę wskazuje Jan Paweł II, który wyjaśnia, że „Jezus mówi o sobie (...) jako Syn Człowieczy. Czyni tak zarówno ze względu na istniejącą w Nim osobową jedność człowieka i Boga, jak i na pedagogikę wiary stosowaną wobec uczniów, których prowadzi stopniowo (...) do poznania tajemnic swej prawdy. Jako Syn Człowieczy nie waha się mówić: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie” (J

* Ks. prof. zw. dr hab. 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: *Chryzologiczny charakter życia chrześcijańskiego w świetle pism św. Klary z Asyżu*, Częstochowa 2002; *Kościół trzeciego tysiąclecia w literaturze teologicznej*, Warszawa 2006.

¹ Por. Jan Paweł II, *W Imię Przenajświętszej Trójcy ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000* (katechezy wygłoszone od 19 listopada 1997 do 21 marca 2001), Città del Vaticano 2002, s. 374–379.

² Por. Tenże, *Anioł Pański z Papieżem*, Città del Vaticano 1986, s. 58–60.

14,1)³. Chrystus mówił słuchającym Go o Bogu, jako o swoim Ojcu, w taki sposób, że każdy człowiek z tłumu rozumiał Jego przesłanie. Sposób Jezusowego nawiązywania dialogu z ludźmi charakteryzuje się troską o każdego człowieka będącego w potrzebie i zarazem mocą przeobrażającego działania⁴.

Tajemnica Jezusa weryfikuje każde rozumowe poznanie Jego osoby. W świecie mówionego czy pisanego słowa Jezus jest „żywym Słowem i skutecznym” w swym wyrazie. W tej analogii znamienne jest to, że tylko trzy przypowieści Jezusa: o nierozumnym bogaczu, o bogaczu i Łazarzu oraz o faryzeuszu i celniku mają jasno sprecyzowany wydzźwięk istnienia życia nadprzyrodzonego, relacji z eschatologią, czymś żywym w wieczności. Pozostałe przypowieści Jezusowe skupiają się na tematyce codziennej, ludzkiej, ziemskiej egzystencji. Pośrednio odnoszą się do dążeń ludzkich dotyczących zdobywania zasług dla osiągnięcia królestwa niebieskiego. W tych przypowieściach nie mówi się wprost o Bogu, z imienia. Słuchacze jednak mają możliwość odniesienia i skonfrontowania zasłyszanego przesłania do działania zbawczego Boga dostrzeganego w Jezusie. To rodzi w sercach wielu osób z tłumu pragnienie odnowy dotychczasowego życia moralno-duchowego i religijnego oraz wejścia na drogę nawrócenia. Słowa Jezusa „zapraszają” do udziału w „reorganizacji” dotychczasowego stylu życia i otwarcia się w pełni na moc zbawienia oferowaną przez Boga (por. Mk 2,1–3.5). To otwiera oczy wielu na fakt, że Jezus nie jest jedynie prorokiem, ale „żywym i skutecznym” Słowem Boga⁵. „Aby nadać większą wiarygodność swoim słowom – mówi Papież – Jezus odwołuje się do swoich dzieł: do wszystkiego, czego dokonał na oczach uczniów i całej rzeszy. Są to dzieła święte, często cuda, których dokonuje na znak, że mówi prawdę”⁶ Swoją osobą Chrystus ukazuje i wypowiada to, czego dotychczas nie można było zobaczyć czy usłyszeć. Jezus jest Kimś więcej niż tylko usłyszonym słowem dokonującym uzdrowienia duchowego oraz fizycznego. Jest On Słowem z mocą, Słowem, które jest Bogiem dającym zbawienie światu⁷. Potwierdzają to dokonane przez Jezusa cuda uzdrowień, egzorcyzmów, uwolnień opętanych od złych demonów, a nadto wskrzeszenia zmarłych. Na słowa Jezusa wychodzi z grobu zmarły Łazarz, wstaje z mar młodzieniec z Naim czy córka Jaira. W Jezusowej mowie – jak przekonuje Jan Paweł II w swoich katechezach – dominuje niezwykłość ducha, Jego znajomość ludzkich sumień, zdolność rozeznawania złych duchów i wypędzania ich z opętanych, Jego konsekwentnie wierna postawa swemu Ojcu⁸. Jezus żyje jako „posiadający” Słowo Ojca, by być „przekazem” Ojca skierowanym do świata z orędziem zbawienia każdego człowieka. Tym samym jest On tym, który posiada w sobie naturę królestwa Bożego i ukazuje sobą cel swej misji, to jest wprowadzenie ludzi do królestwa niebieskiego.

³ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (katechezy wygłoszone od 27 sierpnia 1986 do 19 kwietnia 1989), Città del Vaticano 1989, s. 268.

⁴ Por. Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit” do młodych i całego Ludu Bożego, Loretto, 25 marca 2019*, Poznań 2019, s. 76–78.

⁵ Por. R. Faricy, *Building God's World*, New Jersey 1976, s. 36–71.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 269.

⁷ Por. E. Schweizer, *Gesù la parabola di Dio. Il punto sulla vita di Gesù*, Brescia 1996, s. 59–62.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół*, (katechezy wygłoszone od 10 lipca 1991 do 30 sierpnia 1995), Città del Vaticano 1996, s. 45–52.

„Słowo Boże stało się Ciałem i zamieszkało między nami”, aby potem w darze konsekrowanego chleba i wina było pokarmem dla zdążających do wieczności⁹.

SYN BOŻY JAKO „SŁOWO ŻYCIA”

Jezus – jest Tym, który „wyszedł od Ojca” i „wszedł w świat”, aby objawić Boga – swego Ojca, a w posłaniu Ducha Świętego dać ludziom „możliwość” udziału w życiu Bożym. W tym dostrzega Jan Paweł II dar Bożej opatrności nad stworzonym przez siebie światem, co szczególnie dla chrześcijaństwa jest doświadczaniem bliskości Boga w sposób niejednokrotnie zaskakujący¹⁰. Przez wieki przemawiał Bóg do ludzi „wielokrotnie i na różne sposoby (...) przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2). „Posłanie” Jezusa stało się „nowością” Boga Ojca ukazaną światu w zrębach czasu i przestrzeni¹¹. Ożyła nadzieja sprawowanej co roku w tradycji żydowskiej tajemnicy Paschy, która w „arce czasu” stała się zapowiedzią królestwa Bożego – wydarzeniem Wieczery Pańskiej, dramatem Wielkiego Piątku i chwalebne go zmartwychwstania Syna Bożego. Tę prawdę przybliży światu w swoim nauczaniu apostołskim Papież z Polski wskazując w sposób bardzo dobitny fakt, że Nazarejczyk dźwigał „sobą” nadzieję „pełni czasów” i ukazał ludzkości tajemnicę zbawienia wpisaną w historię każdego człowieka i w bieg zdarzeń ludzkich dziejów¹². Tak to stał się Chrystus fundamentem i centrum wydarzeń historii; „wszystko przez Nie (Słowo) się stało, a bez Niego nic się nie stało” (J 1,3). Poprzez swoje wcielenie, Jezus, w tajemnicy paschalnej i w posłaniu Ducha Świętego „ukonstytuował pulsujące serce czasów” oraz mistyczną „godzinę”, w której królestwo Boże stało się „bliskie” (por. Mk 1,5)¹³. Tak dokonało się wszczepienie w ziemię korzeni winnego krzewu dającego winny napój przeistaczany mocą słów konsekracji w życiodajną Krew Zbawiciela. Testament Chrystusowej misji zbawienia przejęło chrześcijaństwo, które los ludzkiego życia wszczepia w „Boży krwiobieg” i utrzymuje przy życiu, dzięki mocy życia, wypływającego z przebitego boku Zbawiciela.

W akcie wcielenia – jak wskazuje Ojciec św. – Jezus stał się człowiekiem i poprzez swoją służbę dla realizacji Bożych planów zbawczych, dzięki unii hipostatycznej, staje się „światłem świata” i Synem Człowieczym¹⁴. On to wchodząc w przestrzeń ludzkiego życia daje ludzkości możliwość rozeznania na nowo prawdziwego piękna i dobra mającego swe źródło Boga. Jezus jest Słowem Ojca wypowiedzianym „w tych ostatecznych dniach do nas” (Hbr 1,2), które zwiera sobą

⁹ Por. Joseph Ratzinger – Benoît XVI, *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Librairie Éditrice Vaticane 2011, s. 162–168.

¹⁰ Por. Johannes Paul II, *Der Heilige Geist*, St. Ottilien 1993, s. 297–342.

¹¹ Por. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, 54n.

¹² Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 489–494.

¹³ Por. C. Dotolo, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, Milano 2002, s. 71n.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000* (Watykan 29 listopada 1998), n. 9–10; S. Ewertowski, *Transcendencja ludzkiej osoby*, w: *Veritas Christi liberat*. Pod red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 187–202.

czasy antycznego oczekiwania na zapowiadanego przez proroków Mesjasza, a wraz z Nim na zaistnienie czasów mesjańskich¹⁵. Bóg wypowiedział się przez swego Syna – w Synu, a objawienie, którego autorem jest Bóg Ojciec, stało się poprzez ten fakt orędzim zbawienia usłyszanym i widzianym przez świat (por. Hbr 2,3)¹⁶. Ten nowy czas historii ludzkich dziejów został przyobleczonej w szatę Mesjasza, „tkaną od góry do dołu” (J 19,23), o którą świat w osobach żołnierzy symbolicznie rzucił los. Chrystus, który w blasku chwały po swej męce zmartwychwstaje jako Dawca życia i świętości, poddaje się woli Ojca. Fakt dokonanego dzieła odkupienia rodzaju ludzkiego – jak wskazuje Papież w swej bulli *Tajemnica Wcielenia* – przywróciło światu barwy prawdziwego piękna Bożej egzystencji znajdującej swe miejsce w zespolonej jedności stworzenia z Bogiem – Stwórcą¹⁷. Jezus jest „nosicielem” wyrazu piękna i jasności Bożego blasku, które nie jest nawet porównywalne z harmonią „ludzkiego piękna”, gdyż wyraża splendor Bożego piękna. Syn Boży jest blaskiem Boga Ojca, a w Nim ten blask emanuje na świat. Poprzez to staje się Chrystus objawieniem prawdy o Bogu Ojcu. Tym samym jest Słowem Ojca – jako „Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”, Tym, który zaświadczył o Bogu Ojcu, którego nikt nie widział (por. J 1,18)¹⁸.

Chrześcijaństwo odczytało w tajemnicy Trójcy Świętej prawdę Bożą, że Ojciec, który nie jest Słowem, ale „ciszą wieczności”, objawił się przez swojego Syna Jezusa Chrystusa, który jest Jego Słowem „wychodzącym z ciszy”. Jezus przychodzi na świat, by mówić o wieczności, a jako Słowo Ojca zostaje intronizowane i otoczone chwałą przez samego Ojca. Akcentując tę prawdę w swoim nauczaniu apostołskim, Jan Paweł II wskazuje na fakt, że „w Jezusie z Nazaretu znalazły swoje wypełnienie wszystkie proroctwa *Starego Testamentu*, które odnosiły się do mającego przyjść Mesjasza, czyli Tego, którego Bóg namaści i pośle dla zbawienia człowieka, dla zbawienia świata”¹⁹. Zatem Bóg, który mówi przez Syna, mówi do ludzi w Kimś jednym, którym jest Chrystus – Jego Syn. To Boże synostwo określa sam Jezus jako swoją właściwość ontologiczną. To przekłada się na nową jakość przekazu objawienia Boga i jego interwencji w historię dziejów ludzkości²⁰. Jezus jako Syn Człowieczy, przyjmując ludzką naturę, ożywia w człowieku uśmierconą grzechem świętość. Ten fakt podkreśla zarazem jedność i pełnię solidarności Boga z człowiekiem i z ludzką słabością. Poprzez cierpienie i doświadczenie śmierci ludzkiej staje się Jezus fundamentem nowego kapłaństwa i spełnieniem ofiary paschalnej celebrowanej w nawiązaniu do starotestamentalnych obrzędów tradycji żydowskiej.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 4 marca 1979, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 6–76.

¹⁶ Por. Cz. Rychlicki, *Bosko-ludzkie misterium chrześcijaństwa*, w: *In Persona Christi*, red. K. Gózdź, t. I, Lublin 2009, s. 255–277.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium*, 2n; L. Balter, *Jezus Chrystus, Jedyne Zbawiciel świata wczoraj, dziś i na wieki*, *Communio* 2 (1997), s. 125–128.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu, Le credo du nouveau pape*, Paris 2001, s. 187–188; K. Gózdź, *Realność więzi z Chrystusem*, w: *Teologia i świat osoby*, red. Cz. Bartnik, Lublin 2008, s. 30–35.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 138.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Dio e il mondo*, Cinisello Balsamo 2001, s. 62n.

Dla Jana Pawła II misja Jezusa, w aspekcie eschatologicznym urzeczywistnia pełnię miłości Boga Ojca – Stwórcy względem świata i wszystkich ludzi²¹. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Bóg Ojciec „zlewa” na swego Syna „przeznaczenie” świata i dokonanie odkupienia rodzaju ludzkiego. Wszystko w zamyśle Bożym zostaje poddane zbawieniu dokonującemu się w Synu i przez Syna. Ta „mowa” Ojca w Synu wyraża odwieczną wolę Bożą objawiającą się w darze nowego przymierza (por. Ef 1,9–10). Dzięki woli Ojca wszystko ma już swe wypełnienie w dokonanym dziele odkupienia rodzaju ludzkiego przez Syna Bożego. Nie jest to już pewna idea Boga, która była zapowiedzią w zapisie historii świata, ale rzeczywiście dokonanym odkupieniem człowieka. Bóg Narodu Wybranego staje się przez Jezusa i w Jezusie Bogiem wszystkich narodów wszystkich czasów²². Bóg bowiem darzy miłością swoją stworzony przez siebie świat i ten świat podtrzymuje nadal przy życiu w jedności ze sobą.

W swoim pasterskim przesłaniu podczas jednej z audiencji generalnej w Roku Odkupienia, Jan Paweł II wyraził istotę tej miłości wskazując, że Bóg Ojciec posyłając na świat swego Syna pragnie, aby każdy człowiek miał w Nim życie i w Jego łasce pełnię zjednoczenia z Nim²³. To ukazuje prawdę, że każdy człowiek jest wezwany do życia miłością Bożą emanującą z Boga i rozlewającą się na wszystkich ludzi. Dlatego posłał Ojciec swego Syna, aby „oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,9–10). W tym zawiera się bogactwo miłości Bożej względem człowieka, która raz wyrażona przez Ojca w stwórczym „Niech się stanie” (Rdz 1,3), trwa niezmiennie przez całe dzieje ludzkości wszechczasów. Bóg kocha stworzony przez siebie świat, który jest niejako metaforą i symbolem Jego obecności. Świat jest przeznaczony Bogu. Stworzenie świata było wyrazem miłości Stwórcy do stworzenia. Posłanie na świat Bożego Syna ma na celu danie każdemu człowiekowi Bożego życia, analogicznie do „tchnienia” danego w akcie stworzenia pierwszemu człowiekowi ulepiionemu z gliny²⁴.

Jezus Chrystus urodził się z niewiasty Maryi, aby zamieszkać między ludźmi w strukturach ziemskiej egzystencji i tym samym ludzkość odnowić. Misję zapoczątkowanego przez Jezusa dzieła zbawienia – jak podkreśla papież Jan Paweł II – kontynuuje Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa²⁵. W swym oddziaływaniu na świat Kościół strzeże i przekazuje depozyt Bożej prawdy poprzez działanie misyjne mocą Ducha Świętego. Ten mandat Kościoła wyrasta z korzeni posłania Syna Bożego przez

²¹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 236–241.

²² Por. P. Coda – Ch. Hennecke, *La fede, evento e promessa*, Roma 2000, s. 94n.

²³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na audiencji generalnej „Miłość Boga czeka na odpowiedź człowieka”* z 13 II 2002, *L'Osservatore Romano* (wersja polska) 4 (2002), s. 13; Tenże, *Przemówienie na audiencji generalnej „«Poszukiwany» przez Boga, człowiek «szuka Boga»”* z 5 VII 2000, *L'Osservatore Romano* (wersja polska) 1 (2001), s. 34–35.

²⁴ Por. <http://papiez.wiara.pl/doc/1558211.Duch-Swiety-wprowadza-nas-w-Boza-Prawde.Katechezapapieża Franciszka z 15 maja 2013 roku>.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół*, s. 73.

Ojca dla zbawienia świata. Bóg Ojciec „przemówił w swoim Synu”, który stał się objawieniem Boga i relacji osobowych istniejących w Trójcy Świętej²⁶. Tajemnica objawienia osobowych relacji transcendentnego Boga stała się dostrzegalna w immanentnej sferze życia ludzkiej historii. Chrystus przychodzi na świat jako Bóg, przyjmuje naturę ludzką, staje się niejako „wyjściem Boga z samego siebie” i „wejściem w rodzaj ludzki”²⁷.

SŁOWO I CZAS

Objawienie świadczy, że Bóg w Chrystusie „przychodzi w czasie”, stał się „znakiem czasu” w czasie ludzkich dziejów²⁸. „Gdy nadeszła pełnia czasów” zaczęła się dokonywać historia „pełni”. Czas nie został zatrzymany przez Słowo – Jezusa, przez Ojca – żyjącego wiecznie czy Ducha Świętego – dar wiecznej miłości w Bogu, ale „wspiął się w przyszłość” znaną tylko Ojca. Poprzez swoje objawienie – jak wyjaśnia w swym nauczaniu Jan Paweł II – Bóg dał się poznać człowiekowi w każdym czasie ludzkiej historii²⁹. To przekonuje, że Syn Boży stał się po to człowiekiem, aby „przyjść z wysokości nieba” w ludzkie dzieje. Jezus przyjął wymiar historycznego istnienia, umiejscowionego w czasie i w przestrzeni, a tym samym sprawił, że historia ludzkiej rzeczywistości stała się Jego własną historią. W konsekwencji „nasz czas stał się czasem wieczności, nasza śmierć «śmiercią» Boga nieśmiertelnego”³⁰.

„Gdy nadeszła pełnia czasów, Bóg posłał swego Syna” (Gal 4,4). Św. Paweł przedstawia tę myśl w formie literackiej jako *Sendenformel* (forma posłania) z podtekstem zainicjowania „akcji apostołskiej”, którą on Apostoł Narodów podjął i kontynuował w krajach misyjnych. Przyjście Chrystusa na ziemię odczytuje on jako „pełnię realizowania się” zapowiedzi prorockich z pism *Starego Testamentu*. W Gal 4,4 użyty zwrot *plenitudo temporis* (*το πληρωμα του χρονου*) w kontekście czasu nie odnosi się tylko do pełnej stabilności biegu wydarzeń wpisanych w fazę odmierzanego czasu i spełnienia się zapowiedzi w czasie. Ten zwrot wyraża „czas posłania odwiecznego Syna Bożego” w czas ludzkich dziejów „dla dokonania pełni czasów” (Ef 1,10). Wyraża nie czas natężonego trwania, lecz kontynuację. Czas jako trwanie pewnego fenomenu nie zostaje spełniony, wyczerpany, lecz trwa i przechodzi w „działanie” zbawczej inspiracji twórczej w ludzkiej historii bez terminowych ograniczeń. Ma to znamiona Bożego działania eschatologicznego „wychodzącego” z Ojca i „wchodzącego” w misję Syna – Jezusa. Widoczne jest to najbardziej w „czasie” zmartwychwstania Ukrzyżowanego jako zespolenie życia w granicach ludzkiej

²⁶ Por. R. Fisichella, *Dio e amore, Commento teologico-pastorale a „Deus caritas est”*, Citta del Vaticano 2006, s. 5n.

²⁷ Por. E. Sienkiewicz, *Osoba ludzka w kontekście encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie 13 (2008), s. 265–293.

²⁸ Por. P. Scarafoni, *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Milano 2002, s. 81n.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 188n.

³⁰ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Ciniello Balsamo, Milano 1990, s. 287, (tł. wł.).

egzystencji Jezusa z wiecznie istniejącym Bogiem Ojcem. Chrystus jest „warunkiem nowości” Boga w czasie, możliwością, gdyż Ojciec „przemówił” w Nim do ludzi, aby zbawić świat³¹.

Sam „czas nie dobiegł końca” (por. Ef 1,10), lecz się wypełnił, dopełnił. „Pełnia czasów” stała się początkiem zapowiadanego zbawienia człowieka podjętego przez Syna Bożego. Bóg sam interweniował w bieg zdarzeń historii sprawiając „przełom” w dziejach ludzkości. Tym „przełomem” jest Syn Boży, Jego wcielenie, dzięki czemu świat otrzymuje w darze nowy wymiar „zdążania do świętości”³². Poprzez fakt, że Chrystus jest pokornym sługą, została „otwarta” ludzkości droga dojścia do Boga Ojca szczególnie tym, którzy w dawnym czasie byli „zniewoleni”. W akcie wcielenia Syna Bożego dokonała się wielka „eksplozja” zamierzchłych czasów ku trwaniu i zdążaniu do wiecznej świętości. Jezus chociaż był Bogiem, pod sercem Maryi – niewiasty był niejako „wszczepiony” jak winna latorośl w krwiobieg karmiącej go sobą Matki. Poprzez przeniknięcie czasu życia ludzkiego obecnością Boga, czas człowieka nabiera wymiaru „czasu liturgicznego”, „czasu świętego”. Odwieczny Bóg działał w ograniczonym schemacie odmierzenia czasu przez człowieka. Chrystus przychodzi w czasie, aby być dla świata czasem, „czasem liturgicznym” odmie- rzającym historię zbawienia³³.

„Chrystus – czas” przychodzi, aby być trwaniem „czasu” w „czasie liturgicznym”, który z dziejów ludzkości czyni historię zbawienia. Jezus staje się Tym, który w „czasie” rodzi wszystko, daje rozwój, pomnaża owoce dobra i prawdy. On jest początkiem, „trwaniem” i przyszłością czasu jako „pełni”. On jest Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, Chrystus „wczoraj, dziś i na zawsze” (Hbr 13,8). Człowiek nie może poznać Boga „bez Boga”. Dlatego doznaje pomocy od Odwiecznego Słowa, który pomaga ludziom poznać Ojca. Syn Boży poprzez osobowe objawienie siebie pozwala poznać światu Boga Ojca, gdyż poznanie Syna jest poznaniem Ojca. „Wszystko zostało objawione przez Słowo”. Przez żywe Słowo zostaje poznany żywy i prawdziwy Ojciec, a istotą „pełni” jest to objawienie Boga Ojca przez Odwieczne Słowo w ludzkim ciele. Fakt przyjscia na świat Syna Bożego nadaje dziejom ludzkości „nowość życia”. Dla Jana Pawła II *novum* Boga jest specyfiką objawienia się Boga Ojca światu przez Syna Człowieczego. Wcielenie jest pierwszą „nowością” Słowa wpisującego się w historię ludzkich dziejów i jest „źródłem” każdej następującej „nowości” Boga zaistniałej w ludzkiej egzystencji³⁴.

Dla Papieża, sens „pełni czasów” jako dokonujące się objawienie Boga w Synu Bożym nie jest tylko „pełnią” istniejącego świata w Jezusie i z Nim Boga Ojca, lecz także poznaniem doskonałości Boga³⁵. Jezus jest „miejscem” doskonałej w Nim obecności „mieszkającego” w Nim Ojca. Poprzez swoje wcielenie stał się Chrystus „pełnią” w wymiarze posiadanych i udzielanych światu Bożych darów. „Pełnia czasów” – jak wskazuje Ojciec św. w swoich katechezach podczas audiencji środo-

³¹ Por. H. Sewe – R. Minnerath, *La libertà dell'atto di fede*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, (a cura di R. Fisichella), Milano 2000, s. 631–637.

³² Por. R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1987, s. 97n.

³³ Por. Cz. Bartnik, *Cur Deus homo*, w: *Bóg człowiekiem*, Lublin 1989, s. 347–358.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 187–190.

³⁵ Tamże, s. 191–193.

wych na temat wiary – dokonuje się w „pełni Boga” i wyraża istotę „pełni życia”³⁶. W niej objawia się na drodze wiary wszechmogący Bóg jako Stworzyciel, Zbawiciel i Uświęciciel ludzkości. Człowiek wiary dostrzega w Trójcy Świętej źródło życia i świętości, co odpowiada pragnieniu wszczepienia się w „życiodajny krwiobieg Boga”. Bóg objawiając się człowiekowi na drodze wiary ubogaca świat swoimi darami, miłością, prawdą, życiem, gdyż sam jest źródłem dobra, prawdy, miłości, prawdziwego życia. Przez swego umiłowanego Syna objawia to wszystko, co jest Jego zamiarem od wieczności, co dokonuje się w terażniejszości i co przygotował ludziom na wieki³⁷. W Jezusie Bóg komunikuje się z ludźmi w pełni rzeczywistości swego istnienia i pełni absolutnej przynoszącej światu dar zbawienia i pojednania (por. Kol 1,19–2,9; Ef 1,23; J 1,16; 1 Kor 15,28). Bóg, „Ten, który rozkazał ciemnością, by zajaśniały światem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej w obliczu Chrystusa” (2 Kor 2,6). W tym daje się odkryć prawdę o Jezusowej misji zbawczej: „On, istniejąc w postaci Bożej, (...) ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrzny przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,6–11). Pochodząc od Boga Ojca Jezus, Jego Syn jest „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3).

„PEŁNIA” JAKO ZBAWIENIE

Idea „pełnia czasów” (*το πληρωμα του χρονου*) wpisuje się w bieg wydarzeń historii zbawienia. W swoim przekazie o ekonomii zbawienia św. Pawła pisze: „Bóg (...) w Nim wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,3–10). „Czas” (*chronos*) nie tylko wyraża „kondycję” zbawienia czy „spełnienie się” zapowiedzianego przyjścia Mesjasza (por. Gal 4,4), lecz stał się „czasem” pełni (*kairos*) „czasu” dokonanej dzięki ofierze Jezusa. Ekonomia zbawienia „wyjaśnia”, że Bóg Stwórca jest właśnie Ojcem Jezusa Chrystusa scalającego Stare i Nowe Przymierze, co jest jednym i tym samym działaniem Boga. Oba Przymierza korespondują ze sobą, a „czas pełni” jest efektem Bożej

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 214–218.

³⁷ Por. P. Gisel, *La creazione*, Genova 1987, s. 225–229.

ekonomii zbawienia i stanowi centrum historii zbawienia. Ten zaistniały „czas” wyjawia odwieczną zbawczą wolę Ojca względem przez Siebie stworzonego świata³⁸.

W perspektywie Ef 1,3–10, Chrystus dopełnia „czas” w sensie eschatologicznym, z uwzględnieniem przeszłości ludzkości i z zapatrywaniem na na zbawczą przyszłość każdego człowieka. Ten wymiar eschatologii „pełni czasów” wyraża pojęcie „przyjęcia” przez Jezusa swego „bycia” w strukturach ludzkiej natury ograniczonej czasem i zarazem jest „nośnikiem” spełniania się historii zbawienia w dziejach ludzkości w aspekcie *kairos* (por. 2 Kor 6,2; Ef 5,16), gdyż „w Chrystusie ochrzczony żyje bez czasu” (por. 1 Kor 10,11; Ef 9,26; 1 Pt 4,7)³⁹.

W „czasach teraźniejszości” zawiera się „znak końca”, zbliżanie się „czasów ostatecznych” i zaistnienie „nowych”. „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1,15). „Pełnia czasów” wyraża również walor teologiczny czasów „dany” przez Boga Narodowi Wybranemu. Jednak „pełnia czasów” znajduje swoje uzasadnienie najbardziej zrozumiałe w interpretacji chrystologicznej. „Pełnia Boskości” – jak wyjaśnia Jan Paweł II – „zamieszkała” poprzez akt wcielenia Jezusa w ludzkiej naturze⁴⁰. Chrystus stał się „Nowym Adamem”, Tym, który „przynosi” życie Boże w życie świata dotkniętego grzechem, cierpieniem i śmiercią. Dokonujący się w Jezusie „czas zbawienia” ma już wymiar wieczności, do której człowiek od początku swego zrodzenia jest przeznaczony. Człowiek jest powołany do „wiecznego trwania” z Bogiem w szczęśliwej wieczności. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, wpisany w „czas zbawienia”, podprowadza ludzkość do wieczności. Wyprowadza ją z życia ograniczonego czasem ziemskiej tylko egzystencji i wprowadza w wieczne życie Boga. Życie Boże, wieczność, wykracza poza ramy doczesności znane człowiekowi z ludzkich doświadczeń. Ten dar dany ludzkości przez Ojca, w Jezusie, dopełnia dzieło powołania człowieka do świętości i wiecznego zbawienia. Przez trwanie w Bożej sprawiedliwości, pokoju i nowym życiu – czyli w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem – człowiek wchodzi w zakres oddziaływania „dynamicznej” egzystencji Boga objawionej we wspólnocie trynitarniej. Przez fakt swego zmartwychwstania daje Jezus ludzkości moc wyjścia w „czasie” z więzów życia w grzechu, wprowadzając we wspólne trwanie w *agape*. To otwiera człowiekowi horyzont poznania swego miejsca w danym „czasie i przestrzeni” swej egzystencji i skłania do podjęcia decyzji aktem wolnej woli wyboru „powrotu” na drogę zbawienia z dotychczasowego kroczenia ścieżkami grzechu⁴¹. „Czasowość” trwania w grzechu staje w korelacji do bezkresnej wieczności bycia zbawionym. „Wszystko, co jest pod słońcem” – życie ludzkie i jego sens – ma w swej perspektywie przemijania i ograniczoności sposobność wejścia w koleiny „filozofii pełni” ukazanej światu w Betlejem, gdzie „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Jezus sobą sprawił, że „pełnia czasów” stała się „czasem pełni”. W tym sensie człowiek i jego natura nie została „unicestwiona”, lecz na nowo otrzymała łaskę bycia taką, jaką była od stworzenia do chwili zaistnienia w niej grzechu pierwotnego.

³⁸ Por. B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991, s. 246–261.

³⁹ Por. R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1988, s. 97.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *W Imię Przenajświętszej Trójcy*, s. 383–385.

⁴¹ Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1998, s. 429–459.

W myśli teologicznej Jana Pawła II, „pełnia”, jako zbawienie dokonane przez Jezusa w dziele odkupienia stała się nową perspektywą życia człowieka w sferze wiecznego szczęścia w niebie⁴². „Chrystus ofiarował samego siebie za wszystkich” (Hbr 7,27). Ta jedyna ofiara Jezusa stanowi apogeum historii zbawienia, która przywraca światu „czas stabilności” (por. Rz 3,26). „Jeden za wszystkich” (por. Hbr 9,12; 10,10) i „wszystko jeden raz” stało się doskonałą ofiarą paschalną Syna Bożego. Od tego „czasu” chrześcijaństwo żyje przez Chrystusa – Alfę i Omegę, a ludzkość przeżywając swoje odkupienie w „czasie liturgicznym” odkrywa wartość całej swej egzystencji przenikniętej Bożą łaską. Świat zatem trwa w prawdziwym „czasie”, gdy jedynie w wiernym Bogu ma swoje „zaczepienie”⁴³.

„Czas” identyfikuje się z Chrystusem i Jego dziełem zbawczym. On to jako Zbawiciel świata jest całym sobą „wczoraj, dziś i na wieki” (Hbr 13,8). Świat, „wchodząc” w Chrystusa, przeniknięty zostaje bezgraniczną łaską „bycia posłanym” do zbawienia i trwania w wolności i usprawiedliwieniu. Doświadczenie „czasu” Chrystusa jest życiem „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”⁴⁴. To nadaje ludzkiej egzystencji walor świętości, która przez Boga udzielona ludziom pomaga im wyrzec się zła i zczyńić wszystko, by grzech ponownie człowieka nie opanował. Chrystus jako inicjator „odnowy” – jak naucza Jan Paweł II – prowadzi ludzi przez drogi życia ziemskiego i ma moc otworzyć człowiekowi bramy wiecznego szczęścia⁴⁵. Tak jak misterium paschalne Jezusa dokonało odkupienia ludzkości, tak na nowo odkrywana jest przed światem w historii sposobność zejścia z drogi grzechu i wejścia w ślady męki Jezusa i Jego zmartwychwstania.

„Czas” jest w Chrystusie, „czasem” jest Chrystus. To otwiera ludzkości perspektywę nie tylko „życia w czasie”, ale i celebrację „czasu” jako udział w „pełni życia” z Bogiem, która jest dla każdego człowieka „pełnią zbawienia”. W tej analogii – jak wskazuje Ojciec św. – Chrystus jest „nowym początkiem” życia ludzkiego, „nowością” jako przyszłość i przeszłość „nowości”⁴⁶. W tym świetle Jezus daje możliwość życia już „przyszłością”. Ma ono swoje zakotwiczenie w „Baranku nieskałanym i zmartwychwstałym” (por. Ap 21,1), który obdarza swoich wiernych mocą uwolnienia z więzów grzechu i daje sposobność trwania w łasce Bożej. Ta „nowość” Bożego działania odnawia i umacnia ludzkie życie oraz przysposabia człowieka do świętości. W tym znaczeniu „czas liturgiczny” jako „czas pełni zbawienia” celebruje wydarzenie przychodzącego Boga do swego stworzenia⁴⁷.

⁴² Por. Johannes Paul II, *Der Heilige Geist*, s. 201–202.

⁴³ Por. J. Królikowski, *Wokół podstaw teologii słowa Bożego*, w: *In Persona Christi*, red. K. Gózdź, Lublin 2009, t. I, s. 315–330.

⁴⁴ Por. M. Gagliardi, *La verita e sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Siena 2017, s. 117–145.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, Città del Vaticano 2002, s. 422–423.

⁴⁶ Tamże, s. 392–394.

⁴⁷ Por. G. Kraus, *Nauka o łasce – Zbawienie jako łaska. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999, s. 201–260.

„STANIE SIĘ” SŁOWA

Wejście Syna Bożego w dzieje ludzkie jest wyrazem „prostoty” i „wolności” Boga. „Pełnia czasów” jest pieśnią radości i nadziei w przeciwieństwie do panującego w świecie od grzechu pierworodnego zła, chaosu, nicości i tragizmu. *Modus vivendi* Słowa, które „stało się ciałem” nadaje światu barwy pokoju, prawdy, wolności, prawdziwego życia, zmartwychwstania. Tę prawdę podejmuje w swoim przesłaniu apostołskim Jan Paweł II, wskazując, że Słowo przychodząc w danym „czasie i przestrzeni” objawia ludzkości życie w „strukturach” wieczności⁴⁸. Jezus jest niejako „możliwością Boga” poza Bogiem, objawieniem się Boga poza „swoim czasem”, tj. wiecznością. To odkrywa prawdę, że „czas” człowieka nie ma początku w upadku Adama, lecz jest możliwością bycia wolnym. Historia ludzkości nie może być historią wiecznie trwającego upadku. Przeciwnie, historia znajduje swój sens ostateczny w „możliwości” odkrycia życia „nowością” i w „nowości możliwości”. Dlatego wcielenie Słowa, Jego Pascha, wyznacza światu nowe horyzonty „czasu”⁴⁹. Krzyż Jezusa jako owoc niesprawiedliwości ludzkiej „wprowadza” człowieka w poszukiwania tego, co „jest” rzeczywiście po śmierci ludzkiej. A tam jest wieczność!

„Pełnia czasów” nie jest „końcem czasów” ani „czasem końca”. Byłoby to zaprzeczeniem nadziei, która prowadzi do „wiary, nawet wbrew nadziei”. „Czas” jest aktem stwarzającym i konstytuującym i trwa bez końca w sferze duchowej. Potwierdza to unia hipostatyczna Jezusa, gdy Chrystus w tajemnicy wcielenia łączy naturę Boską z naturą ludzką. Ciało ludzkie Jezusa jest świadectwem ograniczonej w „czasie” egzystencji biologicznej człowieka do momentu śmierci. Zarazem w Jezusie „czas” jest „pełnią wieczności”, gdyż *kairos* to nie *chronos*. Dlatego Chrystus „odnawia” wszystko ograniczone „czasem” poprzez przekazanie światu daru wiecznego zbawienia⁵⁰.

W myśli teologicznej Jana Pawła II, Bóg jest Sprawcą dynamizmu w „czasie” i stał się „pełnią immanentnego bycia”⁵¹. Zatem „stawanie się” z mocy Bożej jest życiem. Sam Bóg „staje się” dającym życie w swej „mowie” objawiając, że to co nie możliwe staje się możliwe na Jego słowo i nabiera formy „czasu” trwania. W przekazie *Księgi Rodzaju* o stworzeniu świata natchniony Autor zapisał: „I rzekł Bóg: Niech stanie się światłość. I stała się światłość” (Rdz 1,3). „I widział Bóg, że światłość była dobra. (...) I nazwał Bóg światłość dniem (...). Potem rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo (...). I stworzył Bóg człowieka (...)” (Rdz 1,4–26). Jezus w swoim przyjsciu od Ojca do stworzenia wyjawia to, czym żyje Bóg – miłością. On sprawia, że w „pełni czasów” Bóg „czyni wszystko nowe” i tym samym ukazuje udział Boga w „odnowie” świata i „nową obecność” człowieka w Bogu. „Czas” jest ciągłym stwarzaniem przez Boga w człowieku „nowego życia”. Dokonuje się to w procesie rozpoczętego przez Boga aktu stworzenia świata. Jest On niejako „początkiem” świata, który permanentnie trwa, jest tym *hic et nunc*, co otrzymało dar „ciągłej nowości”. „Nowość” przyszła od Boga w Jezusie

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *W Imię Przenajświętszej Trójcy*, s. 437–439.

⁴⁹ Por. M. Morwood, *Understanding God and Jesus in a New Millenium*, Mystic 2002, s. 44–52.

⁵⁰ Tamże, s. 53–71.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *W Imię Trójcy Przenajświętszej*, s. 371–373.

Chrystusie i przejawia się procesie urzeczywistniania prawdziwych wartości Bożego życia w świecie⁵². Chrystus stał się niejako „nośnikiem” tego, co jest wpisane w dzieło stworzenia i zbawienia, w kosmologię i objawienie, jest „Tak” Boga Ojca wypowiedzianym względem świata, Słowem, które „stało się ciałem i zamieszkało wśród ludzi”. Po fakcie wcielenia Bóg nie mówi już o sobie w historii świata. Teraz „mówi” to Jego Syn w wydarzeniach zbawczych poprzez swoją mękę, krzyż, śmierć na Golgocie i swoje chwalebne zmartwychwstanie. To jest „przejaw” łaski Boga dla „odnowy” świata w „czasie” naznaczonym miłością zbawczą. „Pełnia czasów” w korelacji do „stania się” Słowa jest więc „czasem łaski”, „czasem”, w którym Bóg posyła do serc ludzkich Ducha Świętego, który woła: „Abba, Ojcze” (Gal 4,6). Tym samym „pełnia czasów” jest „czasem wolności” i „czasem wyzwolenia” wprowadzającym człowieka na drogę świętości i wiecznego zbawienia⁵³.

W „staniu się” Słowa dopełnił się dialog między Bogiem i światem, którego zapowiedzią był w Narodzie Wybranym dialog Najwyższego z Izraelitami. W poznaniu zaś Jezusa przez ludzi objawia się sam Bóg o obliczu miłości stwórczej i zbawczej. „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca Mego”, powie Jezus do Filipa, gdy ten prosił Go: „Pokaż nam Ojca” (por. J 14,9). Ze „słuchania” Syna Bożego emanuje „widzenie” Ojca. Kto zatem „widzi” Syna Bożego, „słucha” Ojca. W tej analogii „słuchanie” jest niejako „prawdziwą ikoną Niewidzialnego”. W Słowie można „słuchać” Ojca, który staje się obecny w „słowie” i „słuchaniu”. To ma swoją wymowę w wydarzeniu zbawczym, gdy Ojciec, który przychodzi w Synu, cierpi aż do męki na krzyżu, aby być „usłyszany”. Cierpi, aby otworzyć uszy. Dlatego Jezus tak wielu z grona głuchoniemych przywrócił słuch i mowę, aby „usłyszawszy” mogli „głosić” światu – kim jest Bóg (por. Mk 7,31–37)⁵⁴.

ODWIECZNE SŁOWO BOGA I CZAS W MYŚLI TEOLOGICZNEJ JANA PAWŁA II

STRESZCZENIE

Jezus Chrystus jako Słowo życia jest tym, który „wychodzi” od Ojca i „przychodzi” na świat, aby objawić ludzkości ukryte od wieków oblicze Boga i obdarzyć Duchem Świętym, co w konsekwencji staje się jednocześnie udziałem człowieka w życiu Boga. W tym kontekście należy dostrzec element nadziei człowieka i jego wizji przyszłości w świetle objawienia Jezusa Chrystusa. Chrystus przychodząc w ludzkim ciele ukazuje sens istnienia ludzkiej egzystencji, w perspektywie Bożego stworzenia i wezwania do zbawienia. Dla Jana Pawła II, Chrystus istniejąc w „czasie i przestrzeni” daje strukturze ludzkiego istnienia możliwość rozeznania wieczności. Jako Światło świata Syn Człowieczy ukazuje specyfikę przestrzeni życia i bogactwo darów Ojca obdarzającego rodzaj ludzki nowym wymiarem egzystencji.

⁵² Por. C. Dotolo, *La rivelazione cristiana*, s. 92n.

⁵³ Por. B. Forte, *Teologia della storia*, s. 253n.

⁵⁴ Por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Brescia 1980, s. 33–134.

Jezus jako Słowo Ojca objawia istniejącą harmonię trynitarną, która emanuje Bożymi darami na świat. Chrystus jako Syn Boży jest Słowem Ojca. Jako Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, jest Tym, którego Ojciec posłał na świat celem zbawienia każdego człowieka. Bóg Ojciec objawia się – jak naucza Jan Paweł II – przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa, który jest Jego Słowem wychodzącym z *silenzio*, z milczenia. Jezus przychodząc na świat „mówi” ludzkości o swym Ojcu i o dokonujących z „milczenia Boga” wielkich dziełach stwórczych i zbawczych. W Jezusie Chrystusie urzeczywistnia się dar obecności Boga – w Eucharystii. Ten dar nowej „jakości” objawienia się Boga jest wymownym faktem interwencji Boga w historię świata, którego jest on Stwórcą. Jeśli Syn Boży istnieje poprzez swoją egzystencję w wymiarze ziemskim, to nadal pozostaje „objawieniem niebieskim”. Chrystus w pełni solidaryzuje się z człowiekiem i jego ludzką słabością. Dlatego sprawia, że cierpienie i doświadczenie ludzkiej śmierci staje się fundamentem Jego kapłaństwa i sensem Jego własnej Paschy.

THE ETERNAL DIVINE WORD AND TIME IN THE THEOLOGICAL IDEA OF JOHN PAUL II

SUMMARY

„In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God, and (...) the Word became flesh and dwelt among us” (Joh 1,1–14). Jesus as the eternal divine Word comes from God and is really God. Jesus’ origin, His provenance, is the true „beginning” – the primordial source from which all things come, the „light” and the „time” that makes the world into the cosmos. Consequently, He is making known the terms and the demands, which are necessary to perform in order to receive the „new life” of God and the participation in His heavenly kingdom. Certainly the proclamation of Jesus as the eternal Word of God had in itself the announcement of truth and the understanding of the plan divine with regard to mankind, which had the character of salvation on the aspect of eschatology. In the theological idea of saint John Paul II, what is distinctive in Jesus proclamation about your Father-God, is the „signs of time”, which gave people the possibility to see and understand the situation of daily life in the reality of salvation. If the announcement of Jesus is true, it has to grant for historical reconstruction and has to express his truth on the new dimension of existential. In this situation, the answer of the man of faith has to be the motivation to take up the „deed” of the renovation of self-life and the imitation of God. This constitutes as the Christian thought that the central point of the theological interpretation of the value of salvation is realized – *hic et nun* – as the historical and existential value of the human life in the right of the kingdom divine. The proclamation of Jesus as the Word of God about the „new life”, presents to man the values of the divine existence. On one hand, it is the gift of freedom and the liberation from sin, where the love of God is absolutely necessary. On the other hand, the „new life” opens for man the space of liberty of life, where God forgives the human offences and the sins, both past and present. Well now the resume of the call to imitate God is the acceptance of the divine gift, which changes the man himself, and all the people, who seek the help and good councils to live the norm divine. These witnesses in the human mentality the consciousness of the existence based on the divine laws, which have in themselves the dimension eschatological.

DAS EWIGE WORT GOTTES UND ZEIT IM THEOLOGISCHEN GEDANKEN JOHANNES PAUL II

ZUSAMMENFASSUNG

„Im Anfang war das Wort, und das Wort was bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1). Jesus hat verkündet, dass Er als das Ewige Wort von seinem Vater gekommen ist. Er hat von seinem himmlischen Vater erzählt, der aus Liebe zur Welt Ihn als Erlöser der Menschen gesandt hat. Seine Botschaft hat die Dimension der göttlichen Liebe, die dem Menschen immer neue Perspektiven der Hoffnung geben kann. Seine Worten und seine Tätigkeit haben die Glaubwürdigkeit seiner Verkündigung bestätigt. Wie hl. Johannes Paul II in seinen theologischen Gedanken stellt vor, Jesus hat den Menschen die neue Dimension des Lebens gezeigt, das *durch* Gott, *in* Gott und *mit* Gott die wahren Früchte bringt. Jeder, der sich um seine Bekehrung und die Nachfolge Gottes bemüht, kann in sich die Wirkung der Gnade Gottes spüren. Nur Gott kann den Menschen das geben, was sonst der Mensch dem anderen Menschen nur versprechen kann. Und der Mensch erkennt erst nach vielen persönlichen Erlebnissen, dass nur *mit* Gott, *durch* Gott und *in* Gott das Leben Wert und Sinn hat. Aber um das zu erfahren, braucht es die wahre Beziehung zu Gott. Wer Gott ist und was er den Menschen gibt, ist größer als sich der Mensch vorstellen kann. Jesus hat durch seine Verkündigung von der Erlösung den Menschen die Perspektive der Ewigkeit gezeigt, die dem irdischen Leben neuen Sinn gibt. Er gibt als *Lehrer* und *Arzt* des Leibes und der Seele den Menschen die Gnade der Heilung. Die Heilung der Kranken zeigen die Notwendigkeit der Schließung des Wortes Gottes und des Lebens *mit* Gott, dass man nicht taub gegenüber der Botschaft Jesu sein darf und stumm gegenüber ihrer Verkündigung. Man kann nicht verkündigen, wenn man den sprechenden Gott nicht hört.

BIBLIOGRAFIA

- Balter L., *Jezus Chrystus, Jedyny Zbawiciel świata wczoraj, dziś i na wieki*, Communio 2 (1997), s. 125–128.
- Bartnik Cz., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.
- Bartnik Cz., *Cur Deus homo*, w: *Bóg człowiekiem*, Lublin 1989, s. 347–358.
- Coda P. – Hennecke Ch., *La fede, evento e promessa*, Roma 2000.
- Dotolo C., *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, Milano 2002.
- Ewertowski S., *Transcendencja ludzkiej osoby*, w: *Veritas Christi liberat*. Pod red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 187–202.
- Faricy R., *Building God's World*, New Jersey 1976.
- Fisichella R., *Dio e amore, Commento teologico-pastorale a „Deus caritas est”*, Citta del Vaticano 2006.
- Forte B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit” do młodych i całego Ludu Bożego, Loreto, 25 marca 2019*, Poznań 2019.
- Gagliardi M., *La verita e sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Siena 2017.
- Gisel P., *La creazione*, Genova 1987.

- Góźdz K., *Realność więzi z Chrystusem*, w: *Teologia i świat osoby*, red. Cz. Bartnik, Lublin 2008, s. 30–35.
- <http://papiez.wiara.pl/doc/1558211.Duch-Swiety-wprowadza-nas-w-Boza-Prawde.Katechezapapieza-Franciszka-z-15-maja-2013-roku>.
- Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000* (Watykan 29 listopada 1998).
- Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, Città del Vaticano 1985.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na audyencji generalnej „Miłość Boga czeka na odpowiedź człowieka”* z 13 II 2002, L'Osservatore Romano (wersja polska) 4 (2002), s. 13.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na audyencji generalnej „«Poszukiwany» przez Boga, człowiek «szuka» Boga”* z 5 VII 2000, L'Osservatore Romano (wersja polska) 1 (2001), s. 34–35.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis, Rzym, 4 marca 1979*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 6–76.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (katechezy wygłoszone od 27 sierpnia 1986 do 19 kwietnia 1989), Città del Vaticano 1989.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół* (katechezy wygłoszone od 10 lipca 1991 do 30 sierpnia 1995), Città del Vaticano 1996.
- Jan Paweł II, *W Imię Przenajświętszej Trójcy ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000* (katechezy wygłoszone od 19 listopada 1997 do 21 marca 2001), Città del Vaticano 2002.
- Johannes Paul II, *Der Heilige Geist*, St. Ottilien 1993.
- Kraus G., *Nauka o łasce – Zbawienie jako łaska. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999.
- Królikowski J., *Wokół podstaw teologii słowa Bożego*, w: *In Persona Christi*. Pod red. K. Góźdz, Lublin 2009, t. I, s. 315–330.
- Morwood M., *Understanding God and Jesus in a New Millenium*, Mystic 2002.
- Müller G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1998.
- Penna R., *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1987.
- Pesch R., *Il vangelo di Marco*, Brescia 1980.
- Rahner K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cini-sello Balsamo, Milano 1990.
- Ratzinger J. – Benoît XVI, *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Librairie Éditrice Vaticane 2011.
- Ratzinger J., *Dio e il mondo*, Cinisello Balsamo 2001.
- Ratzinger J., *Voici quel est notre Dieu, Le credo du nouveau pape*, Paris 2001.
- Rychlicki Cz., *Bosko-ludzkie misterium chrześcijaństwa*, w: *In Persona Christi*. Pod red. K. Góźdz, Lublin 2009, t. I, s. 255–277.
- Scarafoni P., *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Milano 2002.
- Schweizer E., *Gesù la parabola di Dio. Il punto sulla vita di Gesù*, Brescia 1996.
- Sewe H.-Minnerath R., *La libertà dell'atto di fede*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, (a cura di R. Fisichella), Milano 2000.
- Sienkiewicz E., *Osoba ludzka w kontekście encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 13 (2008), s. 265–293.

WARMIŃSKA HAGIOLOGIA (2010–2018)

Słowa kluczowe: świętość, święci, Warmia, seminaria hagiologiczne, badania interdyscyplinarne

Keywords: holiness, saints, Warmia, hagiological seminars, interdisciplinary research

Schlüsselwörter: Heiligkeit, Heilige, Ermland, hagiologische Seminare, interdisziplinäre Forschung

„Warmińska hagiologia” jest kwestią, która wyłoniła się ze zintegrowanej współpracy badawczej interdyscyplinarnej i transdyscyplinarnej nad tematyką dotyczącą świętych i świętości. Obejmuje ona trzy obszary: 1) zagadnienie świętości (od gr. *hagios* – święty) ujęte systematycznie, 2) egzemplifikację aspektów hagiologicznych w ludzkiej przestrzeni życia i działania, 3) specyfikę aktywności badawczej grona specjalistów rekrutujących się z warmińskiego środowiska naukowego, w latach 2010–2018 – czyli ‘hagiologów warmińskich’. Połączenie tych obszarów wynika z potrzeby dokonania pierwszych prób systematyzacji danych uzyskanych w wyniku badań w ramach „hagiologii aspektowej”¹. „Warmińską hagiologię” cechuje wieloaspektowość, a jej pierwszy zakres znajduje się w pytaniu o wkład badań warmińskich w hagiologię aspektową. Odpowiedź na to pytanie jest celem niniejszego przedłożenia. Inicjatywę integracji badań podjęło środowisko teologiczne, zapraszając do współpracy innych specjalistów: historyków, historyków sztuki, muzykologów, literaturoznawców, kulturoznawców i religioznawców.

* Dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM – teolog dogmatyk, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Niniejszy artykuł dedykuję księdzu biskupowi Jackowi Jezierskiemu, który w roku 2010 dał impuls do badań hagiologicznych na Warmii.

¹ „Hagiologia aspektowa” – jest pojęciem nowym ze względu na określenie „aspektowa”. Zostało ono opisane w artykule: K. Parzych-Blakiewicz, *Hagiologia ‘aspektowa’ jako perspektywa integracji badań teologicznych i niateologicznych*, *SW* t. 56 (2019) (w druku). Zaproponowane dookreślenie jest konieczne dla odróżnienia od „hagiologii”, która w teologii klasycznej zajmuje się kwestią świętości u kandydatów na ołtarze. Systematykę badań hagiologicznych opracował ks. prof. Ireneusz Werbiński w książce pt. *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004.

Realizacja postawionego celu odbywa się w sześciu punktach. Najpierw zostanie opisane chrześcijańskie rozumienie świętości (1), wprowadzające czytelnika w istotę badań hagiologicznych w zespołach interdyscyplinarnych i transdyscyplinarnych (2). Następnie będą opisane seminaria hagiologiczne, które odbyły się na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie w latach 2010–2018 (3), wraz ze wskazaniem wkładu poszczególnych dyscyplin do wspólnych osiągnięć w ramach badań hagiologicznych (4). Następnie przedstawiona jest specyfika tworzenia hagiologicznego profilu świętych (5). Na koniec opisane znaczenie badań hagiologicznych dla społeczeństwa (6).

CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE ŚWIĘTOŚCI

Źródła biblijne ukazują świętość jako kategorię bytu i moralności. Kategorię bytu określa aspekt teologalny: „Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty” (Kpł 11,44) – brzmi wezwanie starotestamentowe. Kategorię moralności określa aspekt powołania, wypowiedziany w słowach Jezusa Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

Świętość jest przymiotem Boskim – Bóg jest święty w sferze ontologicznej, jako Absolut. Tylko Bóg JEST święty – jest On ŚWIĘTYM. Człowiekowi natomiast, świętość jest zadana, a od człowieka wierzącego wręcz wymagana. Z ludzkiej perspektywy patrząc, doświadczenie świętości jest darem od Boga i innych ludzi, stawiającym wyzwania do podjęcia wysiłków religijnych i duchowych zmierzających do podwyższenia duchowej i moralnej jakości życia osobistego. Z perspektywy teologicznej świętość jest powołaniem, którego wypełnienie utożsamia się z pragnieniem upodobnienia do Boga, który prawdziwie jest Święty i życiem w zażyłości z Nim². Katecheza kościelna, zwłaszcza w obszarze dotyczącym moralności, jest skoncentrowana na wdrażaniu w życie wiernych stylu, który odpowiada biblijnym standardom i uczy naśladowania Jezusa Chrystusa. Liturgia zaś, koncentruje się na organizowaniu sfery sakramentalnego spotkania człowieka z Bogiem, dającej możliwość bezpośredniego dostępu do łaski nadprzyrodzonej. Ponadto, do praktyki kościelnej należy także kanoniczna procedura beatyfikacji i kanonizacji niektórych chrześcijan, umożliwiająca tzw. „wyniesienie na ołtarze”, to znaczy umieszczenie wizerunku świątobliwego chrześcijanina w liturgicznej przestrzeni *sacrum*, celem wskazania na jego cnoty godne naśladowania przez chrześcijan.

Tematowi świętości w całości dedykowane są dwie wypowiedzi magisterialne: piąty rozdział konstytucji Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium* (1965) i adhortacja apostolska papieża Franciszka *Gaudete et exsultate* (2018). Wspólne spojrzenie na oba dokumenty jest potrzebne do tego, aby naszkicować wstęp do poszerzonej refleksji teologicznej nad kwestią świętości ludzkiej w perspektywie systematycznych badań hagiologicznych.

Dokumenty Magisterium Kościoła – *Lumen gentium* oraz *Gaudete et exsultate* – przedstawiają świętość jako powołanie Boże obejmujące każdego człowieka i dotyczące wszystkich sfer ludzkiego życia. Konstytucja przedstawia teologalne

² Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”* (18 III 2018), n. 1.

podłoże świętości, w której osoba ludzka uczestniczy przez pośrednictwo Kościoła³. Papież Franciszek łączy ze świętością cechy wskazujące na etos chrześcijański utożsamiany ze stylem życia naśladowującym Jezusa z Nazaretu i wdrażającym ewangeliczne zasady budowania królestwa Bożego⁴. W badaniach hagiologicznych te założenia teologiczne wskazują dwa kierunki rozwoju osoby ludzkiej, właściwe dla wzrastania w świętości: fundamentalne odniesienie do Boga jako aksjologicznego Absolutu oraz imperatyw działania i aktywności na rzecz wspólnoty i całego stworzenia, według paradygmatu, którym jest Jezus Chrystus. Święci, stanowiący przedmiot badań hagiologii aspektowej, w sposób wiarygodny wskazują na różnorodne sposoby budowania fundamentów teologicznych w życiu osobistym poszczególnych ludzi. Uczą też naśladować Jezusa Chrystusa w formowaniu własnego etosu oraz tworzenia wspólnot i uczestnictwa w życiu społeczeństwa.

HAGIOLOGICZNA INTEGRACJA BADAŃ SPECJALISTYCZNYCH

W dokumentach Magisterium Kościoła tematyka świętości jest rozproszona – rozłożona na wiele wątków i przedstawiana wieloaspektowo. Być może z tego powodu jest dość mało intensywnie podejmowana w badaniach systematycznych poza teologią duchowości. W dziedzinie nauk teologicznych uformowała się hagiologia jako specjalność opracowująca metody badań nad świętością osób poddawanych procesowi beatyfikacji i kanonizacji⁵. Nie ma jednak systematycznego obszaru badań nad przedmiotem hagiologicznym znajdującym się w ludzkiej przestrzeni życia i działania – w kulturze, wspólnotach ludzkich oraz etosie życia. Tymczasem, taka perspektywa badań teologicznych daje możliwość diagnozującego spojrzenia na ludzką rzeczywistość, dostarczając przesłanek do organizowania pracy duszpasterskiej zgodnie z potrzebami określonego pokolenia, populacji, wspólnoty, a nawet pojedynczej osoby.

Nowe spojrzenie – nazwijmy je tu ‘hagiologicznym’ – jest właściwe dla historiozawczej koncepcji teologii, zgodnej z nauką *Vaticanum II*⁶. Do jego uzyskania przyczyniają się badania nad obecnością elementów związanych ze świętymi w wierze, pobożności, teologii i sztuce – aktualnie i w przeszłości. Dostarczają one danych uzyskanych innymi metodami niż teologiczne, a jednocześnie istotnymi do utworzenia hagiologicznego spojrzenia na ludzką rzeczywistość. Są to jednak badania wymagające zintegrowania kompetencji specjalistów z różnych dyscyplin

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1964), n. 39: „Kościół (...) jest (...) nieskazitelnie święty. Chrystus bowiem jako Syn Boży, który wraz z Ojcem i Duchem doznaje czci jako «sam jeden Święty», umiłował Kościół jako swoją oblubienicę, wydając zań samego siebie, aby go uświęcić (...) Dlatego wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości...”

⁴ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, n. 25.

⁵ Zob. I. Werbiński, s. 151–166.

⁶ Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 25–34.

naukowych, dlatego są badaniami interdyscyplinarnymi, które mają charakter multidyscyplinarny i transdyscyplinarny⁷.

Inicjacja nowych – hagiologicznych badań ma miejsce podczas warmińskich seminariów hagiologicznych, odbywających się każdego roku, począwszy od 2010, w listopadzie, na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Seminaria te stanowią platformę naukowego spotkania, które stwarza okazję do integracji badań różnych specjalistów, a wśród nich naukowców oraz osoby związane zawodowo z kulturalną i społeczną przestrzenią życia ludzkiego.

WARMIŃSKIE SEMINARIA HAGIOLOGICZNE W LATACH 2010–2018

Seminaria hagiologiczne są organizowane na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, niektóre współorganizowane z Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej „Hosianum” (2013, 2014, 2015) oraz z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej (2012, 2013) – z tego tytułu nazywam je ‘warmińskimi’. Dwa seminaria zostały włączone w większe wydarzenia naukowe: Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii UWM (2016) w Olsztynie oraz Gietrzwałdzkie Dni Nauki i Sztuki (2017).

Początkowo, seminaria nie posiadały dookreślenia ‘hagiologiczne’, ale pochodzące od imienia świętego, który był głównym bohaterem dyskusji. Określenie ‘hagiologiczny’ pojawiło się w miarę dojrzewania świadomości naukowej o motywie integracji wspólnych badań.

Seminaria warmińskie zostały zainicjowane przez księdza biskupa Jacka Jezierskiego, który zwrócił się do mnie z sugestią rozważenia projektu zorganizowania sesji mariologicznej. Pierwsze warmińskie seminarium hagiologiczne, o tematyce maryjnej i mariologicznej, odbyło się 9 listopada 2010 roku⁸. Po prawie dziewięciu latach intuicja biskupa Jezierskiego jawi się jako profetyczna z perspektywy cza-

⁷ Interdyscyplinarność rozumiana jest jako współpraca badawcza różnych dyscyplin – międzydyscyplinarność (zob. D. Opozda, *Interdyscyplinarność i intradyscyplinarność w pedagogice rodziny*, „Paedagogia Christiana” 2014, nr 2, s. 172; M. Nowak, *Dialog interdyscyplinarny i jego modele w uprawianiu pedagogiki*, „Rozprawy Społeczne” 2010, nr 1, s. 3–14). Transdyscyplinarność to cecha badań interdyscyplinarnych, polegająca na zaangażowaniu dyscyplin praktycznych i teoretycznych, kompetentnych do rozpoznania i opisanego przedmiotu (zob. M. Blassnigg, *Powrót do ludzkich wartości poprzez transdyscyplinarność*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2011, nr 1(9), s. 167n). Multidyscyplinarność oznacza autonomiczne badanie przedmiotu, a następnie łączenie wyników badań wykonanych w poszczególnych środowiskach specjalistycznych (zob. J. Kozłowski, *Narodziny i rozwój dyscyplin naukowych*, „Sprawy Nauki. Biuletyn Komitetu Badań Naukowych” 1996, nr 1, dostęp w: *Komitet Badań Naukowych* (online), w strukturach strony archiwalnej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, aktualizowanej do 5 lipca 2004, 12.02.2019, <<http://kbn.icm.edu.pl/pub/kbn/sn/archiwum/9601/kozlow.html>>, s. 3). Więcej na temat interdyscyplinarnego skorelowania prac badawczych w obszarze hagiologicznym piszę w artykule: *Hagiologia ‘aspektowa’ jako propozycja integracji badań teologicznych i nieteologicznych*.

⁸ Zob. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, *Seminarium mariologiczne i maryjne „Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna” (9 XI 2010 r.)*, *SW* t. 48, 2011, s. 339–341.

su i wydarzeń. Seminaria dotyczące świętych spotkały się bowiem z zainteresowaniem. Publikacje ich dotyczące układają się w serię i znajdują czytelników. Tematyka angażuje coraz to nowe osoby.

Z dyskusji w roku 2010 nad koncepcją warmińskich seminariów wynika, że biskupowi Jezierskiemu chodziło o ukazanie osoby Maryi w wierze, kulcie, teologii i sztuce – w perspektywie regionalnej i uniwersalnej. Koncepcja takiego spojrzenia na Matkę Bożą odpowiadała potrzebie dowiedzenia się czy istnieje, jeśli tak, to w jakim sensie, korelacja zasobów wiedzy teologicznej z zawartością informacji o tematyce mariologicznej w świadectwach ludzkiej działalności artystycznej i literackiej. Z tego powodu, do udziału w seminarium naukowym zostali zaproszeni historycy sztuki, historycy regionu, literaturoznawcy, pedagodzy, teologowie różnej specjalności, z propozycją odpowiedzi na pytanie o obecność treści mariologicznych i maryjnych w źródłach właściwych dla ich własnej dyscypliny lub specjalności oraz zainteresowań naukowych. Wystąpienia miały być krótkie – ‘instant’ – przedstawiające w jasny, klarowny, wręcz lapidarny sposób problematykę źródłową. Zwięzłe wypowiedzi dawały obecnym więcej czasu seminaryjnego na dyskusję inspirującą do opracowania konkretnych zagadnień, stanowiących rozdziały późniejszej pracy zbiorowej oraz były bardziej zrozumiałe dla uczestników nieobeznanych z terminologią specjalistyczną. Taką też koncepcję przyjęto przy organizacji kolejnych seminariów.

Uczestnicy seminarium – zarówno prelegenci, jak i słuchacze – są zapraszani do współtworzenia monografii wieloautorskiej, jako owocu corocznej dyskusji interdyscyplinarnej. W publikacji, zazwyczaj są wyodrębnione części: historyczna, dotycząca literatury, sztuki i muzyki oraz teologiczna. W niektórych tomach oznaczony jest zbiór opracowań powiązanych z tematyką warmińską.

Wśród autorów publikacji znajdują się nie tylko prelegenci, ale także osoby przysłuchujące się relacjom i dyskusji. Są nimi pracownicy naukowcy, ale także osoby związane z innymi instytucjami (muzea, archiwa, wydział sztuki administracji kościelnej). W ten sposób na publikację zbiorową składają się opracowania naukowe oraz opisy i wykazy źródeł, czasem także eseje i świadectwa. Sensem uwzględnienia nie tylko wypowiedzi ściśle naukowych, ale także popularno-naukowych lub popularnych jest wydobywanie z przestrzeni kultury wszystkich możliwych do zdefiniowania elementów powiązanych z osobą świętego, dostępnych multi- i transdyscyplinarnie. Z tego powodu, publikacje powstałe jako owoc dyskusji seminaryjnej, są nie tylko opracowaniami, ale także źródłami i przyczynkami do dalszych badań hagiologicznych.

Seminarium mariologiczne inaugurujące warmińskie seminaria hagiologiczne, które odbyło się 9 listopada 2010 roku⁹, było zatytułowane: „Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna (seminarium mariologiczne i maryjne)”. W efekcie powstała książka pt. *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna* (red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne: Olsztyn 2011, ss. 325).

⁹ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <<http://www.uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Sympozja/SemMar/Program.htm>>.

Kolejne warmińskie seminaria były dedykowane świętym, według sugestii podanej przez uczestników seminariów. Drugie seminarium odbyło się 9 listopada 2011 roku. Zostało poświęcone św. Józefowi „w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna”¹⁰. Monografia pt. *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna* (ss. 238), pod redakcją bpa Jacka Jezierskiego, Katarzyny Parzych-Blakiewicz i ks. Pawła Rabczyńskiego została wydana przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne w 2012 roku. Trzecie seminarium hagiologiczne odbyło się 7 listopada 2012 r.; temat: „Św. Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa regionalna i uniwersalna”¹¹; publikacja pt. *Święty Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna* pod redakcją Katarzyny Parzych-Blakiewicz (Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2013, ss. 267). Kolejne trzy warmińskie seminaria hagiologiczne, wraz z publikacją o tym samym tytule co seminarium, będącą wynikiem dyskusji to:

- 5 listopada 2013 roku; temat: „Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna”¹²; książka pod redakcją Katarzyny Parzych-Blakiewicz (Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne: Olsztyn 2014, ss. 315).
- 5 listopada 2014 roku; temat: „Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna”¹³; książka pod redakcją bpa Jacka Jezierskiego, Katarzyny Parzych-Blakiewicz, ks. Pawła Rabczyńskiego (Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2015, ss. 390).
- 5 listopada 2015 roku; temat: „Św. Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna”¹⁴; książka pod redakcją bpa Jacka Jezierskiego, Katarzyny Parzych-Blakiewicz, ks. Pawła Rabczyńskiego (Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2016, ss. 363)¹⁵.

W roku 2016, seminarium hagiologiczne zostało włączone do XVII Dni Interdyscyplinarnych na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, które odbyły się w dniach 7–9 listopada 2016, współorganizowane z Wydziałem Sztuki UWM w Olsztynie.

¹⁰ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <<http://www.uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Sympozja/2011-11-plakat.pdf>>.

¹¹ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <<http://www.uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Sympozja/Antoni/ProgAntoni.htm>>.

¹² Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <http://www.uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Sympozja/PROGRAM_mikolaj.pdf>.

¹³ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <http://www.uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Sympozja/PROGRAM_MMagdalena.pdf>.

¹⁴ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <http://www.uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Sympozja/PROGRAM_Sw_Katarzyna.htm>.

¹⁵ Zob. omówienie: Z. Kupisiński, *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, „Roczniki Teologiczne” 2018, nr 8, s. 167–171.

Temat: „Między *sacrum* a *profanum* – święci w kulturze”¹⁶. Prelegenci podjęli tematykę dotyczącą wielu świętych oraz wskazali na kilka aspektów świętości. Opracowano dwie monografie zbiorowe: *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych* (praca zbiorowa pod redakcją Katarzyny Parzych-Blakiewicz, wydana przez Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 2017, ss. 327)¹⁷ oraz *Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna* (redakcja: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2017, ss. 168).

W roku 2017 seminarium hagiologiczne było częścią Gietrzwałdzkich Dni Nauki i Sztuki – zorganizowanych z okazji 140. rocznicy objawień maryjnych w Gietrzwałdzie, w dniach 6–7 listopada 2017 r.¹⁸ Temat seminarium: „Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa regionalna i uniwersalna”. Paralelnym wydarzeniem obok Dni było międzynarodowe sympozjum mariologiczne pt. „Objawienia maryjne XIX i XX wieku wobec potrzeb duszpasterskich współczesnego pokolenia chrześcijan”. Współorganizatorami, wraz z Wydziałem Teologii UWM w Olsztynie był Wydział Sztuki UWM w Olsztynie, Sanktuarium Matki Bożej Gietrzwałdzkiej oraz Bazylika konkatedralna św. Jakuba w Olsztynie. Ukazała się książka pt. *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna* (redakcja: Katarzyna Parzych-Blakiewicz i Stanisław Kuprjanik; Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2018, ss. 316), zawierająca teksty polskojęzyczne. Z intencją upowszechnienia wiedzy o objawieniach gietrzwałdzkich wśród czytelników poza polskim kręgiem językowym, niektóre rozdziały opublikowano także w języku angielskim, na łamach rocznika „Forum Teologiczne” t. 19 (2018), wydanego przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

W roku 2018, warmińskie seminarium hagiologiczne zostało poświęcone św. Jakubowi Apostołowi Więszemu. Odbyło się ono w dniu 6 XI 2018 roku, było współorganizowane przez Wydział Teologii UWM w Olsztynie i Parafię Archikatedralną przy Bazylice Katedralnej św. Jakuba w Olsztynie¹⁹. Na rok 2019, planowana jest tematyka dotycząca św. Tadeusza Judy.

¹⁶ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <<http://uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/Swieci/>>. Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Sprawozdanie z XVII Dni Interdyscyplinarnych pt. „Między sacrum a profanum – święci w kulturze”, Olsztyn 7–9 listopada 2016 r.*, SE t. 18, 2017, s. 591–593.

¹⁷ Zob. omówienie publikacji: P. Towarek, *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017 (ss. 327), „Forum Teologiczne” t. 19, 2018, s. 269–274.

¹⁸ Zob. program seminarium: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <http://uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/gietrzwald/program_sem.htm/>, zob. stronę internetową Gietrzwałdzkich Dni Nauki i Sztuki: tamże, dostęp: 12.07.2019, <<http://uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/gietrzwald/>>. Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Gietrzwałdzkie Dni Nauki i Sztuki, 6–7 listopada 2017 r.*, „Forum Teologiczne” t. 19 (2018), s. 277–279.

¹⁹ Zob. program: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), dostęp: 12.07.2019, <http://www.uwm.edu.pl/ztdif/wp-content/uploads/2018/01/Program_Sw_Jakub.pdf>.

SEMINARIA WARMIŃSKIE JAKO PLATFORMA DYSKUSJI INTERDYSCYPLINARNYCH

Dyskusja o świętych podczas seminariów warmińskich toczyła się w obszarze obejmującym problematykę historyczną²⁰, historii sztuki²¹, muzykologii²², literaturoznawstwa²³, religioznawstwa²⁴, kulturoznawstwa²⁵ i teologii²⁶. Dotychczas podjęto refleksję na temat świętych z dawniejszych epok, sięgając aż do źródeł biblijnych.

Historyczna perspektywa ukazała dwa aspekty: 1) różnorodność patrociniów obejmujących świątynie i kapliczki oraz elementy wyposażenia świątynnego (obrazy, rzeźby, feretrony, ozdobienia żyrandoli oraz kielichów) z odniesieniem do atrybutów wskazujących na świętego patrona, 2) praktyki religijne ujawniające duchowe przywiązanie do świętego patrona, np. łosiery (pielgrzymki wotywnie znane na Warmii).

Historia sztuki ukazała świętych jako temat często podejmowany przez artystów każdej epoki. Dzieła artystyczne przedstawiają wizerunek świętego wraz ze wskazaniem szczegółów charakteryzujących jego duchowy profil. Tematyka świętych jest podejmowana w różnych formach artystycznych. Są to dzieła umieszczone w prze-

²⁰ Uczestnicy: ks. Stanisław Bafia, ks. Krzysztof Bielawny, Jan Chłosta, ks. Dawid Galanciak, Janusz Hochleitner (†2018), Janusz Jasiński, ks. Marek Jodkowski, ks. Andrzej Kopiczko, Stanisław Kuprjaniuk, Magdalena Swaryczewska, ks. Jan Wiśniewski, s. Maria Wójcik.

²¹ Uczestnicy: s. Janina Bosko, Jowita Jagła, ks. Marek Jodkowski, Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska, Dorota Lekka, ks. Paweł W. Maciąg, Urszula Mazurczak, ks. Arkadiusz Nocoń, Anna Pacanowska, Jadwiga Semków, Elżbieta Topolnicka-Niemcewicz, ks. Szymon Tracz, Weronika Wojnowska, ks. Jacek Maciej Wojtkowski.

²² Uczestnicy: Zenona Rondonańska, Kinga Stycharz-Bogacz, Zofia Szon, ks. Piotr Towarek.

²³ Uczestnicy: Iwona Gosik-Kapelińska, Magdalena Dziugiel-Łaguna, Magdalena Garnczarska, Marta M. Kacprzak, Anna Komendzińska, Zoja Kuca, Katarzyna Kuchowicz, s. Bożena Leszczyńska, Marta Łukaszewicz, ks. Jan Roslan, Anna Rzymska, Katarzyna Wasińczuk.

²⁴ Uczestnicy: Zoja Jaroszewicz-Pieresałwcew, Ewelina M. Mączka, Eugeniusz Sakowicz, ks. Edward Sito, ks. Józef Węclawik.

²⁵ Uczestnicy: Zbigniew Borkowski, Grażyna Czerniak, ks. Dariusz Doburzyński, ks. Stefan Ewertowski, Ewa Garstka, ks. Ryszard Hajduk, Janusz Hochleitner, Katarzyna Ignas, bp Jacek Jezierski, ks. Józef Kloch, Roman Kordonsky, Jolanta Kowalik, Krzysztof Kowalik, Agnieszka Laddach, s. Marta Teresa Majerczyk, ks. Bogdan W. Matysiak, ks. Przemysław Nowak, ks. Dariusz Pater, Maria Piechocka-Kłos, Agnieszka i Michał Ptak, ks. Józef Węclawik, Izabela Wyszowska.

²⁶ Uczestnicy: ks. Marek Adamczyk, ks. Grzegorz Bachanek, bp Rudolf Bażanowski, Beata Bilicka, ks. Kazimierz Brzozowski, ks. Ryszard Bugajski, o. Franciszek Chodkowski, Tomasz Czura, Grzegorz Cwikliński, ks. Piotr Dernowski, ks. Tomasz Garwoliński, ks. Jan Guzowski, ks. Ryszard Hajduk, ks. Wojciech Hanc, bp Jacek Jezierski, Joanna Jaremko, ks. Marek Karczewski, o. Zdzisław J. Kijas, ks. Józef Kopciński, Piotr Koprowski, Marta Kowalczyk, ks. Jakub Kuchta, Mirosław Kuczowski, Helena Kuczyńska, Magdalena Lisecka, ks. Marian Machinek, ks. Bartłomiej Matczak, Aleksandra Nalewaj, o. Stanisław Celestyn Napiórkowski, ks. Jacek Neumann, ks. Jan Nowak, Marzena Ogrodowczyk, o. Mieczysław Celestyn Paczkowski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Roman Płoński, o. Szczeban T. Praškiewicz, ks. Grzegorz Puchalski, ks. Paweł Rabczyński, Anna Rondonańska, ks. Sławomir Ropiak, Mateusz Rutynowski, s. Anna Hanna Rzymska, o. Jacek Salij, Dominic P.G. Sheridan, ks. Tomasz Szafanda, ks. Jerzy Szymik, Alicja Święcicka, William A. Thomas, Grzegorz Wodziński, bp Julian Wojtkowski, ks. Edward Wiszowaty, Anna Zelma, ks. Marek Żmudziński, ks. Zdzisław J. Żywica.

strzeni sakralnej lub znajdujące się w muzeum, często będące zapisem przesłania teologicznego (ikona).

Muzykologiczna perspektywa dla tematyki hagiologicznej była rozwijana w trzech zakresach: pieśni i piosenki religijne, wielkie formy muzyczne oraz muzyka pop. Tematyka świętych generalnie jest podporządkowana tematyce chrystologicznej lub teologalnej, wyjątkiem są pieśni maryjne, które tworzą własny zbiór. Większość pieśni pochodzi z epoki przed Soborem Watykańskim II. Wówczas religijność miała charakter bardziej ludowy, a to sprzyjało pobożności skierowanej do świętych. Wyjątkiem jest św. Jakub, którego kult w ramach ruchu pielgrzymkowego do Santiago de Compostela wzrósł w XXI wieku, powodując powstanie nowych, współczesnych pieśni o tematyce jakubowej. Wielkie formy muzyczne to msze, oratoria, kantaty o tematyce dotyczącej świętych.

Święci dostarczają motywów literackich, wykorzystywanych tak przez autorów minionych epok, jak i współczesnych. Wokół wielu postaci świętych utworzyły się legendy promujące heroizm wiary, doskonałość moralną i gorliwą pobożność. Podobnie utwory poetyckie wskazują na wyjątkowość świętych. Znane są też powieści i opowiadania fabularne, skoncentrowane na życiu świętych, niektóre z nich upowszechnione w formie filmowej. Obok literaturoznawczych, w hagiologii warmińskiej jest też jedno opracowanie językoznawcze s. Haliny Karaś.

Święci zajmują szczególne miejsce w przestrzeni kultury. Ślady dawnej pobożności przeniknęły do zwyczajów świeckich²⁷. Postacie świętych są tu często zdeformowane. Także w mediach społecznościowych można znaleźć wiele opisów uczuć, jakimi internauci darzą świętych. Pobożność wyrażona w ten sposób generalnie nie posiada profilu teologalnego, niemniej jest swoistym gestem pobożności i ujawnieniem uczuć religijnych.

Teologiczny obszar badań hagiologicznych opiera się przede wszystkim na źródłach biblijnych i Tradycji. Należy tu zwrócić uwagę na wartość tekstów liturgicznych, wypowiedzi papieskich oraz teksty modlitw do odmawiania podczas nabożeństw paraliturgicznych oraz prywatnych. Dużą wartość mają także apokryfy oraz świadectwa osobistego doznania łask za wstawiennictwem świętego.

Teologiczny obszar badań hagiologicznych obejmuje także zasady wykorzystania motywu hagiologicznego w różnych formach wypowiedzi duszpasterskiej. Wartością dodaną do osiągnięć w dziedzinie nauk teologicznych tego kierunku badań jest ubogacenie kerygmatu przekazywanego w homiliach oraz przez katechezę parafialną i szkolną.

Hagiologiczne profile świętych

Wielospecjalistyczna analiza źródeł hagiologicznych pozwala wyłonić dwa rodzaje danych: tworzące profil świętego zachowany w pamięci wiernych – kulturowy, oraz tworzące profil świętego szkicowany przez nauczycieli wiary – eklezjalny. Oba profile są jak dwie strony monety – nie można ich rozdzielić, ale mogą się one od siebie znacząco różnić. Aby utworzyć hagiologiczny profil świętego, trzeba z obu profili

²⁷ Np. związane ze wspomnieniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Mikołaja.

– kulturowego i eklezjalnego – odczytać treść hagiologiczną, z zachowaniem specyfiki epoki, w której powstały ‘ślady’ świętego. Profil zintegrowany – hagiologiczny – stanowi swoisty komentarz do ewangelii będącej osobą i czynem Jezusa Chrystusa.

Sens tworzenia hagiologicznych profili świętych wynika z potrzeby przybliżania ludziom treści orędzia ewangelicznego, które – ze względu na element czasowy oddalający kulturowo pokolenia kolejnych epok – jest coraz słabiej czytelne. Niebezpieczeństwo zaniechania starań o właściwe odczytanie treści orędzia ewangelicznego osłabia umiejętność odczytywania czystej Prawdy w nim zawartej²⁸, czyli Prawdy absolutnej²⁹. W efekcie dochodzi do zubożenia kultury i osłabienia lub zaniku wartości ewangelicznych, spowodowanego nierozumieniem lub zafałszowaniem sprawiającym niekompatybilność logiki ewangelii z logiką życiową kolejnych pokoleń. Tymczasem Prawda absolutna – czyli ta, która przekracza ludzką rzeczywistość i dynamizuje ją, wyzwalaając człowieka z więzów i ograniczeń społecznych i osobistych – przenika ewangelie spisanej oraz ludzi świętych³⁰. Według źródeł teologicznych, urzeczywistnieniem Prawdy absolutnej jest wcielona osoba Syna Bożego – Jezus Chrystus (por. J 14,6). Przyjęcie w wierze Prawdy Chrystusa jest podstawą chrześcijańskiej wolności³¹ – czyli daje wyzwolenie, które jest spełnieniem dzieła zbawienia w konkretnej osobie ludzkiej. Dlatego też ludźmi świętymi można nazwać tych, którzy stają się *ż y w y m i* świadkami Jezusa Chrystusa i Jego nauczania oraz *ś w i a d k a m i o ż y w i a n y m i* w życiu wewnętrznym Kościoła – eklezjalnie – poprzez beatyfikacje i kanonizacje.

²⁸ Pojęcie „prawda” odpowiada biblijnemu rozumieniu słów będących formą hebrajskiego rdzenia *mn*. Teologiczny sens tych słów „wyraża ideę stałości, niezmienności, wierności, uczciwości, szlachetności, prawdziwości, rzetelności, niezawodności, pewności (...) Łączącym je pierwiastkiem jest nie tylko aspekt duchowy, wewnętrzny, osobowościowy, lecz także przejawiający się w działaniu na zewnątrz aspekt ergatywny” – zob. B.W. Matysiak, *Właściwości teologiczne hebrajskiego rdzenia mn*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księędza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 143.

²⁹ Nie chodzi o odniesienie do rozumu ale konotacje teologiczne, dlatego „Prawdę absolutną” pojmuję jako transcendentną – według św. Augustyna oraz bytową – według św. Tomasza (zob. Z. Sajdek, *Poznanie naukowe a prawda absolutna. Krytyka argumentu za istnieniem Boga Siemiona L. Franka*, „Racjonalia” 2016, nr 6 [DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/r.2144>], s. 30n], co w perspektywie hagiologicznej, ze względu na czynnik antropologiczny, można nazwać egzystencjalnym ujęciem prawdy.

³⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6 VIII 1993), n. 11: „Stwierdzenie, że «jeden tylko jest Dobry», odsyła nas zatem do «pierwszej tablicy» przykazań, która wzywa do uznania Boga jako jedyne i absolutnego Pana i do oddawania czci tylko Jemu ze względu na Jego nieskończoną świętość” (por. Wj 20,2–11). „Dobro to przynależność do Boga, posłuszeństwo wobec Niego, pokorne obcowanie z Nim, pełnienie sprawiedliwości i umiłowanie życzliwości” (por. Mi 6,8). „Uznanie Pana jako Boga stanowi najgłębszą istotę, samo serce Prawa, z którego wypływają i ku któremu prowadzą nakazy szczegółowe. Poprzez moralność przykazań ujawnia się przynależność ludu Izraela do Pana, ponieważ tylko Bóg jest Tym, który jest dobry. Takie świadectwo daje Pismo Święte, którego każda stronica jest przeniknięta żywą świadomością absolutnej świętości Boga: «Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów»” (Iz 6,3).

³¹ Por. R. Krawczyk, *Prawda Chrystusa wyzwala i zobowiązuje w świetle Ewangelii świętego Jana*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księędza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 116–117.

Warmińskie seminaria hagiologiczne stały się okazją do utworzenia kilku hagiologicznych profili świętych³². Pierwsze seminaria dostarczały zbioru informacji na temat śladów świętego w określonych źródłach. Z czasem, wśród dyskusji nad specyfiką lokowania się informacji hagiologicznych w różnych zakamarkach kultury, pojawiła się nowa perspektywa spojrzenia na świętego. Okazało się, że wiele szczegółów dotyczących osoby i życia świętych, zwłaszcza z dawniejszych epok – znajduje się w świeckiej części przestrzeni kulturowej. Liturgia i teologia skupiają się na rdzeniu chrystologicznym, dopuszczając szeroką ścieżkę maryjną i mariologiczną, zaś pozostali święci jawią się jako swoisty dodatek. Zestawiając dane na temat świętego, pochodzące z możliwie wszystkich zakamarków kultury, daje się utworzyć obraz ‘człowieka chrystusowego’ – który swoją osobą jest komentarzem do ewangelii.

Na przestrzeni lat organizacji i uczestnictwa w seminariach hagiologicznych, okazało się, że jeśli spojrzeć na poszczególnych świętych jako na swoiste ‘skrypty’ do studiowania źródła, którym jest Pismo Święte, każdy z nich ukazuje się inaczej, niepowtarzalnie, wyjątkowo. Jest to pierwsze osiągnięcie dyskusji interdyscyplinarnych, poszerza ono stan badań podstawowych w teologii.

Drugie osiągnięcie kilkuletnich dyskusji hagiologicznych pokazało również, że ów hagiologiczny profil można utworzyć na bazie informacji kompleksowych, z różnych źródeł. Do jego utworzenia niezbędne jest spojrzenie specjalistyczne historyka, historyka sztuki, ikonoznawcy, teologa, kulturoznawcy, religioznawcy, muzykologa, literaturoznawcy. Nie każdy święty pozostawił ślad w każdym ze specjalistycznych zakresów źródłowych. Niemniej, spojrzenie przez pryzmat badań nad kilkoma świętymi, pozwala stwierdzić, że nawet drobny ślad, choćby zdeformowany (jak np. w przypadku św. Mikołaja³³ czy św. Marii Magdaleny³⁴) ma wartość dla całościowych badaniach hagiologicznych.

ZNACZENIE BADAŃ HAGIOLOGICZNYCH DLA SPOŁECZEŃSTWA

Aktualnie, w Polsce i na świecie, wartość badań naukowych jest mierzona wpływem wyników badań na zmiany gospodarcze i społeczne. Trend ten dotyczy także nauk humanistycznych i teologicznych. Z tego względu także badania hagiologiczne należy zweryfikować pod kątem kreowania wpływu na otoczenie, a nawet pod kątem innowacyjności³⁵.

³² Św. Marii Magdaleny – jako teologicznego paradygmatu spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem, św. Jacka Odrowąża – jako wzoru gorliwości w ewangelizacji, św. Mikołaja z Myry – jako symbolu miłości chrześcijańskiej w dialogu dzieł.

³³ Profil św. Mikołaja z Myry, jako dobroczyńcy, zredukowany do dobrodusznego krasnala z prezentami lub występującego w reklamie Coca-Coli.

³⁴ Wypaczony profil biograficzny i etyczny św. Magdaleny, ukazujący ją jako nawróconą jawnogrzesznicę, przedstawiany w utworach literackich, w produkcjach filmowych, a nawet w tradycji katolickiej.

³⁵ Innowacyjność jest cechą nauk empirycznych i technicznych, wskazującą na aspekt uprzątnienia w gospodarce i ekonomii efektów badań naukowych. Wraz z reformą nauki według

Dotychczasowe osiągnięcia warmińskich badań hagiologicznych obejmują dziejowo-hagiologiczny aspekt badań teologicznych. Wykazały, że zawartość aksjologiczna kultury pozostawionej przez minione pokolenia jest odczytywana i przejmowana przez aktualne pokolenie, jako dziedzictwo godne kontynuacji. Warmiński kontekst badań teologicznych uwzględnia wkład działalności kościelnej w tworzenie ciągłości kulturowej pomimo braku ciągłości rodowej z pokoleniami Warmiaków wysiedlonych po II wojnie światowej. Ten kontekst określił zakres źródłowy badań teologicznych, wskazując na miejsca, pomniki i tradycję religijności katolickiej, którą charakteryzuje maryjność, kult świętych, a także kwestia ekumeniczna.

Do warmińskich źródeł teologicznych należy zaliczyć: świątynie i ich wyposażenie oraz patrocinia, kult maryjny związany z wydarzeniami gietrzwałdzkimi 1877 roku, pieśni religijne i ludowe. Te źródła zostały poddane badaniom multidyscyplinarnym i transdyscyplinarnym. Pozwoliły na sformułowanie wniosku, że badania nad kulturą warmińską wymagają integracji badań prowadzonych różnymi metodami specjalistycznymi. Teologia zostaje tu zaangażowana do korelowania wielospecjalistycznych wyników badań w aspekcie dziejowo-hagiologicznym, który określa specyfikę integracji badań multidyscyplinarnych i transdyscyplinarnych.

Element dziejowy aspektu dziejowo-hagiologicznego określa perspektywę wspólnych badań, zwracając uwagę na specyficzny – warmiński – element procesu ewolucji przemian kulturowych, polegający na budowaniu świadomości współczesnych mieszkańców Warmii na fundamencie aksjologicznym pozostawionym przez pokolenia ludzi niebędących ich naturalnymi przodkami. Element hagiologiczny aspektu dziejowo-hagiologicznego także określa specyfikę religijnej tożsamości dawnych polskich Warmiaków – jako mieszkańców „Świętej Warmii”, to znaczy świadomych swojej katolickości.

Wyniki warmińskich badań hagiologicznych mają znaczenie w kreowaniu wpływu teologii i humanistyki na społeczeństwo i gospodarkę w dwóch aspektach: merytorycznym i komunikacji środowiskowej.

- a) Aspekt merytoryczny dotyczy tematyki badań obejmujących: dzieje budowy i odbudowy świątyń; patrocinia świętych (w miastach, parafiach, wspólnotach religijnych); formy kultu świętych; dzieła sztuki przedstawiające świętych; działalność kulturalna, edukacyjna i duszpasterska na Warmii w przeszłości i obecnie.
- b) Komunikacja środowiskowa dotyczy kontaktów naukowych na dwóch poziomach: multidyscyplinarnym (pomiędzy teologami a historykami regionu, historykami sztuki, muzykologami, kulturoznawcami; z ukierunkowaniem na korelację badań) i transdyscyplinarnym (pomiędzy teologami a praktykami; z ukierunkowaniem na wypracowanie paradygmatu przekraczania granic teoretycznych osiągnięć badawczych w kierunku upracticznienia wyników badań w ramach dyscyplin teologicznych, humanistycznych i społecznych).

tzw. Ustawy 2.0 z 2018 roku, także nauki humanistyczne są oceniane pod kątem wpływu na otoczenie, mierzonego współczynnikami liczbowymi. Więcej, o propozycji dla „humanistyki innowacyjnej” z uwzględnieniem koncepcji integracji nauk wokół przedmiotu hagiologicznego, zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Hagiologia 'aspektowa' jako propozycja integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *SW*, t. 56 (2019) [w druku].

Kreowanie wpływu na gospodarkę, na obecnym etapie warmińskich badań hagiologicznych, polega na opracowaniu artykułów i monografii naukowych, organizacji wydarzeń naukowych (konferencje, sympozja, seminaria – międzynarodowe w kraju i za granicą oraz ogólnopolskie) i popularnonaukowych (włączenie się w dziesięcioletni projekt diecezjalny, pt. „Prowadzeni orędem Maryi. Nowenna gietrzwałdzka”).

PODSUMOWANIE

Określenie „Warmińska hagiologia” wskazuje na naukowe badania, ale i na gro- no różnych specjalistów, którzy zajmują się tematyką dotyczącą świętych i śladów jakie pozostawili w różnych miejscach kultury. Inicjatorem badań hagiologicznych na Warmii jest biskup Jacek Jezierski. Badania prowadzone w latach 2010–2018 zostały przeprowadzone metodą właściwą dla źródeł obejmujących przestrzeń zapisu śladów świętych. Inicjacja badań hagiologicznych pochodzi z teologii, jako dziedziny nauk właściwej dla badań nad świętością jako przedmiotem ludzkiego poznania i doświadczenia. Wyniki badań wskazują na hagiologię aspektową jako nowy obszar dziedziny dla specjalizacji w ramach kilku dyscyplin (historia, sztuka, muzykologia, literaturoznawstwo, teologia, religioznawstwo, kulturoznawstwo, a nawet medioznawstwo).

Warmińskie seminaria hagiologiczne wskazały na istnienie powiązań – w tematyce dotyczącej świętych – między treścią źródeł historycznych, muzykologicznych, artystycznych i historii sztuki, literaturoznawczych, kulturoznawczych, religioznawczych i teologicznych. Ukazały także, że sieć powiązań pomiędzy różnymi metodami badawczymi oparta na integracji badań, służy formowaniu trwałych i wartościowych fundamentów dla umacniania tożsamości dziejowej i kulturowej. Integracja badań interdyscyplinarnych w zespołach transdyscyplinarnych i multidyscyplinarnych sprawia wydobycie nowych aksjologicznych treści ze źródeł historycznych oraz różnorodnych elementów tworzących przestrzeń kultury. Hagiologiczny aspekt badań oznacza teleologię antropologiczną, w której chodzi o to, by człowiek spełnił się w ciągu swojego życia, osiągając stan świętości mierzony jakością osobową bytu ludzkiego.

WARMIŃSKA HAGIOLOGIA (2010–2018)

STRESZCZENIE

Artykuł jest opisem kilkuletnich prac teologów, historyków regionu, historyków sztuki, muzykologów, literaturoznawców, kulturoznawców i religioznawców nad tematyką dotyczącą miejsca świętych w wierze, pobożności, teologii i sztuce, dawniej i współcześnie, w perspektywie uniwersalnej i regionalnej. W latach 2010–2018, w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, odbyło się osiem seminariów i jedna konferencja poświęcona

tematyce hagiologicznej – czyli dotyczącej świętych i świętości (gr. *hagios* – święty). Inicjatywa badań hagiologicznych pochodzi ze środowiska teologów warmińskich, z inspiracji biskupa Jacka Jezierskiego. Tematyka hagiologiczna była dyskutowana interdyscyplinarnie. Dotyczyła: Matki Bożej, św. Józefa, św. Antoniego Padewskiego, św. Mikołaja z Myry, św. Marii Magdaleny, św. Katarzyny Aleksandryjskiej, św. Jacka Odrowąża, Wszystkich Świętych, Matki Bożej Gietrzwałdzkiej, św. Jakuba Apostoła (Większego). Wyniki dyskusji zostały opracowane w formie prac zbiorowych. Konkluzje wskazują na możliwość tworzenia hagiologicznych profili świętych oraz zasadność doprecyzowania metodologii badań trans- i multidyscyplinarnych w zakresie obejmującym nową, dotychczas nie uprawianą dyscyplinę o nazwie: hagiologia aspektowa. Nowa dyscyplina skupia na wspólnym przedmiocie badawczym – świętości – specjalistów różnych dyscyplin, ukierunkowując na innowacyjność.

WARMIAN HAGIOLOGY (2010–2018)

SUMMARY

The paper is a description of several years' work of theologians, historians of the region, art historians, musicologists, literary researchers, cultural scholars and religious researchers on the subject of saints' place in faith, piety, theology and art, formerly and nowadays, in an universal and regional perspective. In the 2010–2018, at the University of Warmia and Mazury in Olsztyn, were eight seminars and one conference on the hagiological theme – that is concerning the saints and holiness (gr. *hagios* – saint). The hagiological research initiative comes from the Warmian theologians, inspired by Bishop Jacek Jezierski. The hagiological topic was discussed interdisciplinary. Subject, whose were on the top: Mother of God, St. Joseph, St. Anthony of Padova, St. Nicholas of Myra, St. Mary Magdalene, St. Catherine of Alexandria, St. Jacek Odrowąż, All Saints, Our Lady of Gietrzwałd, St. Jacob the Apostle (Larger). The results of the discussions were developed in the books – as a collective works. Conclusions point to the possibility of creating hagiological profiles of saints, and the appropriateness of specifying the methodology of trans- and multidisciplinary research in the field of a new, hitherto unrecognized discipline, which has been called: aspectual hagiology. The new discipline convenes the specialists in various disciplines, on a common research subject – holiness, and directs towards the innovation.

ERMLÄNDISCHE HAGIOLOGIE (2010 – 2018)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel beschreibt eine mehrjährige Arbeit von Theologen, Historikern der Region, Kunsthistorikern, Musikwissenschaftlern, Literaturwissenschaftlern, Kultur- und Religionswissenschaftlern zum Thema der Rolle von Heiligen im Glauben, in der Frömmigkeit, in der Theologie, in der Kunst, in der Vergangenheit und in der Gegenwart, in einer universellen und regionalen Perspektive. In den Jahren 2010–2018 widmeten sich an der Universität Ermland-Masuren in Olsztyn (Allenstein) acht Seminare und eine Konferenz dem Thema Hagiologie – im thematischen Mittelpunkt standen also Heilige und Heiligkeit

(griech. *hagios* – heilig). Die hagiologische Forschungsinitiative geht von den ermländischen Theologen aus, die vom Bischof Jacek Jezierski inspiriert wurden. Hagiologische Themen wurden interdisziplinär diskutiert. Es ging um Mutter Gottes, hl. Josef, hl. Antonius von Padua, hl. Nikolaus von Myra, hl. Maria Magdalena, hl. Katharina von Alexandrien, hl. Hyazinth von Polen, Allerheiligen, Muttergottes von Dietrichswalde, hl. Jakobus den Älteren. Die Ergebnisse der Diskussionen wurden in Form von Gemeinschaftsarbeiten festgehalten. Die Schlussfolgerungen weisen auf die Möglichkeit hin, hagiologische Profile der heiligen Personen zu erstellen. Ansonsten wurde betont, dass voll begründet ist, die Methodologie der trans- und multidisziplinären Forschung im Rahmen einer neuen, noch nicht praktizierten Disziplin – Aspekthagiologie – zu klären. Die neue Disziplin konzentriert sich auf einen gemeinsamen Forschungsgegenstand – Heiligkeit und lenkt somit die Interessen von Spezialisten verschiedener Disziplinen auf Innovation.

BIBLIOGRAFIA:

- Blassnigg M., *Powrót do ludzkich wartości poprzez transdyscyplinarność*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2011, nr 1(9), s. 167–169.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”* (18 III 2018), w: *The Holy See* (online), dostęp: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html>, 2.08.2019.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6 VIII 1993), w: *The Holy See* (online), dostęp: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html>, 2.08.2019.
- Jezierski J., Parzych-Blakiewicz K., *Seminarium mariologiczne i maryjne „Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna”* (9 XI 2010 r.), *SW* t. 48 (2011), s. 339–341.
- Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej* (online), [zakładka: archiwum/Sympozja/].
- Kozłowski J., *Narodziny i rozwój dyscyplin naukowych*, „Sprawy Nauki. Biuletyn Komitetu Badań Naukowych” 1996, nr 1, dostęp w: *Komitet Badań Naukowych* (online), w strukturach strony archiwalnej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, aktualizowanej do 5 lipca 2004, 12.02.2019, <<http://kbn.icm.edu.pl/pub/kbn/sn/archiwum/9601/kozlow.html>>, s. 3.
- Krawczyk R., *Prawda Chrystusa wyzwala i zobowiązuje w świetle Ewangelii świętego Jana*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 111–122.
- Kupisiński Z., *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, „Roczniki Teologiczne” 2018, nr 8, s. 167–171.
- Matysiak B.W., *Właściwości teologiczne hebrajskiego rdzenia `mn*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 133–143.

- Nowak M., *Dialog interdyscyplinarny i jego modele w uprawianiu pedagogiki*, „Rozprawy Społeczne” 2010, nr 1, s. 3–14.
- Opozda D., *Interdyscyplinarność i intradyscyplinarność w pedagogice rodziny*, „Paedagogia Christiana” 2014, nr 2, s. 169–182.
- Parzych-Blakiewicz K., *Gietrzwałdzkie Dni Nauki i Sztuki, 6–7 listopada 2017 r.*, „Forum Teologiczne” t. 19 (2018), s. 277–279.
- Parzych-Blakiewicz K., *Hagiologia ‘aspektowa’ jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *SW* t. 56 (2019) (w druku).
- Parzych-Blakiewicz K., *Sprawozdanie z XVII Dni Interdyscyplinarnych pt. „Między sacrum a profanum – święci w kulturze”, Olsztyn 7–9 listopada 2016 r.*, *SE* t. 18 (2017), s. 591–593.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.
- Sajdek Z., *Poznanie naukowe a prawda absolutna. Krytyka argumentu za istnieniem Boga Siemiona L. Franka*, „Racjonalia” 2016, nr 6 (DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/r.2144>), s. 25–40.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Pallottinum – Poznań 2002, s. 104–166.
- Towarek P., *Święci w wierze, tradycji, literaturze i sztuce. Inspiracje do badań hagiologicznych*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2017 (ss. 327), „Forum Teologiczne” t. 19 (2018), s. 269–274.
- Werbiński I., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004.

STRUKTURALNE PRZEMIANY RODZINY W AFRYCE SUBSAHARYJSKIEJ W DOBIE NOWOCZESNOŚCI

Słowa kluczowe: rodzina poszerzona, poligamia, przyrost naturalny, rodzina nuklearna, jednorodzicielstwo, utrzymanie rodziny

Keywords: extended family, polygamy, birth rate, nuclear family, single-parenthood, family support

Schlüsselwörter: Großfamilie, Polygamie, Geburtenrate, Kernfamilie, Alleinerziehende, Familienunterstützung

Chcąc mówić o strukturalnych przemianach rodziny w Afryce trzeba by sięgnąć do początków epoki kolonialnej, kiedy to skonfrontowane zostały wielka rodzina poszerzona z rodziną nuklearną kolonizatorów. Wielka rodzina nie stanowiła jedynie podstawowej komórki społecznej, ale również była korporacją ekonomiczną, w której, przynajmniej w Afryce Zachodniej, niebywałą rolę odgrywali niewolnicy uważani za członków rodziny. W tych społecznościach agrarnych liczyły się ręce do pracy, stąd kładziono nacisk na posiadanie licznego potomstwa, a w związku z tym na powiększanie liczby potencjalnych rodziców, żon i niewolnic – matek przychodzących na świat dzieci. Czynnikiem demograficzny był więc bardzo ważny, ponieważ gwarantował bogactwo materialne i siłę władzy¹. Poszerzona rodzina lub lineaż² stanowiły jednostkę ekonomicznie niezależną. Niewiele produktów koniecznych do życia należało zakupić. Była to najczęściej sól, sprowadzana z solanek nadmorskich lub złóż śródlądowych³.

* Dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD – prof. UWM w Olsztynie, pracuje w Katedrze Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii UWM, etnolog i religioznawca, prowadzi badania na temat przemian społeczno-kulturowych w Afryce. Ostatnio opublikował: *Twórcza codzienność mieszkańców Lomé* (Olsztyn 2018).

¹ Jednym z wielu przykładów jest przypadek pewnej rodziny Gouin, której zmagania o liczebność i siłę przedstawia Michèle Dacher w *Cent ans au village. Chronique familiale gouin (Bourkina Faso)*, Paris 2005.

² Lineaż – grupa pochodzeniowa wywodząca się od znanego przodka, obejmująca żyjących i zmarłych członków tej wspólnoty. Więcej zob. S. Szykiewicz, *Lineaż*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 210–211.

³ Dobrym przykładem jest lud Konkomba z Północnego Togo i Północnej Ghany. Zob. J.J. Pawlik, *Paroisses traditionnelles Konkomba*, w: *Espace et lieux sacrés*, pod red. J.J. Pawlik, Bassar 1993, s. 37–46.

Kolonizacja zmusiła wielką rodzinę do włączenia się do narzuconego systemu społeczno-ekonomicznego wprowadzając przymusowe prace, obowiązkowe świadczenia na rzecz kolonii czy obowiązek szkolny, jednocześnie redukując do formy symbolicznej lokalny system władzy reprezentowany przez wodzostwa i królestwa. Początkowo, proponowany przez kolonizatorów rozwój nie był uważany przez miejscowych za pożyteczny. Budowa dróg i linii kolejowych służyła w pierwszej kolejności Europejczykom i afrykańskim kupcom, obcym społeczności chłopskiej. Rozwój transportu i komunikacji ułatwiał kontrolę nad krajem oraz wywóz towarów przemysłowych, których produkcję narzucano wieśniakom (uprawa bawełny) lub do których zbioru ich zmuszano (na przykład kauczuku). Większe jednostki polityczne podporządkowano zarządowi kolonialnemu, natomiast życie w podstawowych komórkach społecznych pozostało niezmienione, z wyjątkiem, kiedy mężczyźni decydowali się na emigrację zarobkową lub byli zmuszani do robót publicznych.

Wprowadzane systematycznie w czasach kolonialnych i po uzyskaniu niepodległości regulacje prawne faworyzowały rodzinę nuklearną i czynią to po dziś dzień, o czym świadczą na przykład dodatki rodzinne na ograniczoną liczbę dzieci czy *Kodeks rodzinny* odnoszący się wyłącznie do rodziny nuklearnej⁴. Nie bez znaczenia w tym względzie było rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa, które stało się religią dominującą w wielu krajach Afryki, szczególnie Środkowej, Południowej i Wschodniej. Chrześcijaństwo, we wszystkich odmianach, przyjmuje bowiem model rodziny nuklearnej i monogamicznej.

Współcześnie, wielopłaszczyznowe relacje zależności spowodowały, szczególnie w Afryce Zachodniej, potrójne rozumienie małżeństwa: tradycyjne, świeckie i kościelne⁵. Formy te współistnieją po dziś dzień, ale w zależności od kraju lub regionu jedno z nich przeważa. Trzeba też wziąć pod uwagę istnienie związków nieformalnych, których liczba może być zaskakująco duża. Małżeństwo stricte tradycyjne spotykane jest jeszcze w środowisku wiejskim, ale najczęściej ogranicza się do formy symbolicznej, aby oddać hołd tradycji i uszanować krewnych partnera i partnerki. Małżeństwo cywilne zawierają osoby, które chcą prawnie usankcjonować związek, mieszkańcy miast, w pierwszej kolejności pracownicy sektora publicznego, ponieważ legalny związek upoważnia do otrzymania dodatku rodzinnego. Ten typ małżeństwa staje się coraz bardziej popularny. Małżeństwo u wyznawców islamu ma charakter tradycyjno-religijny. Islam dopuszcza formy małżeństwa tradycyjnego. Wymogi, jakie stawia, to przynależność do islamu i formalizacja kontraktu.

Całkiem inaczej przedstawia się sprawa u chrześcijan, a w szczególności u katolików. Nierozzerwalność sakramentalnego związku powstrzymuje wiele rodzin chrześcijańskich od małżeństwa religijnego. Wynika to z powagi wydarzenia, jakim jest ślub kościelny, z czym związane są koszty zorganizowania wystawnego przyjęcia. Faktem jest, że tam, gdzie chrześcijaństwo dominuje, małżeństwo sakramentalne jest normalnością, natomiast z punktu widzenia duszpasterskiego sytuacja

⁴ Z wyjątkiem niektórych krajów frankofońskiej Afryki, gdzie dopuszcza się pod pewnymi warunkami poligamię. Zob. na przykład *Kodeks Rodzinny Togo, Code des personnes et de la famille*, „Journal officiel de la République Togolaise” nr 25/4, 31 Janvier 1980.

⁵ Zob. J.J. Pawlik, *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeńska we współczesnym Togo*, „Nurt SVD” 2006, t. 40/2 /114), s. 89–104.

staje się w tym względzie wręcz dramatyczna, kiedy chrześcijanie są w mniejszości. Choć czasem zdarzają się wyjątki, pary decydują się zawrzeć związek sakramentalny dopiero po latach, kiedy spełnili wszystkie wymogi małżeństwa tradycyjnego. W międzyczasie nie mogą przystępować do Komunii św. podobnie jak poligamii⁶.

Jednak to nie sam związek małżeński stanowi o przemianach, jakie występują w afrykańskiej rodzinie współczesnej. Okazuje się, że zawarcie związku małżeńskiego jest wypadkową napięć między tradycyjną formą rodziny poszerzonej a współczesną rodziną nuklearną. Ponadto, istotny wpływ na trwałość więzów rodzinnych ma sytuacja materialna, która w dużym stopniu warunkuje funkcjonowanie tej podstawowej komórki społecznej. W niniejszym artykule przedstawione zostaną główne tendencje zmian w strukturze rodziny, konsekwencje przejścia od tradycji do nowoczesności i czynniki zagrażające życiu rodzinnemu.

POSIADANIE DZIECI

Tradycja afrykańska uznaje każde dziecko za dar niebios. W rodzinie poszerzonej narodziny dziecka oznaczały dodatkowe ręce do pracy w polu. Liczne potomstwo było też błogosławieństwem przodków, którym przypisywano dobry urodzaj i płodność kobiet. Każde też narodziny odbiegające od normy traktowano jako interwencję z zewnątrz, spoza tego świata (narodziny bliźniąt, albinosi, anomalie przy porodzie). Znaczenie dzieci podkreśla negatywny stosunek do bezpłodności i bezdzietności. Zwykle kobieta, która nie była matką, nie cieszyła się pełnym statusem członka rodziny męża⁷.

To położenie akcentu na płodzenie dzieci, jako podstawowego celu rodziny przyczynia się do wysokiej dzietności kobiety afrykańskiej. W środowiskach mużłmańskich jest ona wyższa ze względu na wczesne wychodzenie za mąż przez kobiety. W środowiskach chrześcijańskich jest ona niższa, ponieważ kładzie się większy nacisk na edukację dziewcząt, co siłą rzeczy przyczynia się do późniejszego zawierania związku. Z faktem tym jednak wiąże się poważny problem aborcji przy stosunkowo niewielkim użyciu środków antykoncepcyjnych. Afiwa N'Bouke zwraca uwagę na znaczenie statusu kobiety zamężnej, jeśli chodzi o zakwalifikowanie ciąży jako niechcianej. Ponadto wskazuje na fakt, że aborcja jest jednym z podstawowych środków ograniczania liczby narodzin. Stąd, decyzja o aborcji zależy od liczby posiadanych już dzieci⁸.

Wysoki wskaźnik dzietności związany był nie tylko ze wczesnym macierzyństwem trwającym do końca wieku reprodukcyjnego, ale również z wysoką śmiertelnością dzieci. Lęk przed śmiercią dziecka zachęca do wzmożonej prokreacji z nadzieją, że część dzieci przeżyje. Przyzwyczajenie to przetrwało mimo znac-

⁶ Tamże, s. 103.

⁷ Więcej zob. J.J. Pawlik, *Tradycyjna rodzina afrykańska wobec dzieci*, w: *Dzieci żyjące na ulicy – nowe zjawisko miast afrykańskich*, pod red. J. Różański OMI, Warszawa 2004, s. 9–26.

⁸ Zob. A. N'Bouke, *L'influence des facteurs socioculturels sur la décision d'avorter une grossesse chez les femmes de Lomé (Togo)*, www.erudit.org/livre/aidelf/2008/001521.co.pdf, s. 531–534 (dostęp: 18.07.2017).

nej poprawie opieki pre- i postnatalnej oraz rozpowszechnieniu szczepień. Czasem poliginia pobudzała współzawodnictwo między żonami, która urodzi mężowi więcej dzieci. Niemniej generalnie rzecz biorąc poliginia nie jest istotnym czynnikiem wzrostu płodności⁹.

W Afryce Subsaharyjskiej ogólnie daje się zauważyć spadek wskaźnika płodności. Jest on dużo mniejszy na wsiach niż w środowisku miejskim. Spowodowane jest to utrzymaniem się na wsi tradycyjnej struktury rodziny, która w miastach staje się rzadkością. Na wsi duże znaczenie odgrywa wciąż rodzina poszerzona, w miastach dominują związki nuklearne lub niepełne (jednorodzielskie). Na wsiach ponadto przetrwało w dużym stopniu przekonanie, że nowy potomek to kolejne ręce do pracy. W miastach natomiast, gdzie dominuje walka o przeżycie, dodatkowe dziecko odbiera się coraz częściej jako obciążenie. Świadczy o tym chociażby wzrastająca liczba dzieci wypędzanych z domu i żyjących na ulicy¹⁰.

Ważnym czynnikiem w zmniejszaniu wskaźnika porodów jest również wiek urodzenia pierwszego dziecka, który istotnie różni się między wsią a miastem (między 16 a 21 rokiem życia), a także dostęp do służby zdrowia, który lepszy jest w mieście (środki antykoncepcyjne, możliwość aborcji, szczepienia ochronne dla dzieci). Świadomość znaczenia edukacji i konieczności zdobycia zawodu przez kobiety jest dużo wyższa w mieście niż na wsi. Kobiety planują ciążę i liczbę dzieci, które chciałyby mieć, nie zdając się już ani na Boga, ani na przypadek. Niemniej, nie jest jeszcze zjawisko powszechne. Liczba ciąży niechcianych, aborcji i samotnych matek jest zatrważająca. Z pewnością, dużą pomocą w celu podratowania sytuacji jest edukacja. Niemniej, decydujący w tym względzie będzie wpływ, jaki wywierają praktyka moralna Kościołów chrześcijańskich. W tym względzie rygorizm Kościołów neopentekostalnych jest dużo bardziej skuteczny niż nauczanie Kościołów misyjnych.

NAPIĘCIE MIĘDZY TRADYCJĄ A NOWOCZESNOŚCIĄ

Przejście od tradycyjnej rodziny do małej rodziny nuklearnej wiąże się z nieuniknionymi napięciami społecznym. Rodzina tradycyjna opierała się na więzach pokrewieństwa, które regulowały przynależność do pokolenia i kolejność narodzin. Zajmowana pozycja wyznaczała zakres odpowiedzialności w tak ściśle zdefiniowanej strukturze lineażowej. Kiedy grupa stawała się zbyt duża, dzieliła się na segmen-

⁹ Donatien Beguy podaje następujące powody: 1. mąż dzieli łożę z wieloma kobietami, które niekoniecznie muszą z nim mieszkać; 2. mąż jest często dużo starszy niż żona, dlatego jego zdolność zapłodnienia może być zmniejszona; 3. poliginia ułatwia tradycyjne praktyki utrzymania odstępu między kolejnymi narodzinami; 4. mąż decyduje się na drugą żonę, kiedy pierwsza jest bezpłodna, a wtedy rodzi tylko jedna. D. Beguy, *L'effet du travail féminin sur l'espacement des grossesses à Dakar et à Lomé*, s. 171, www.erudit.org/livre/aidelf/2006/001307.co.pdf (dostęp: 1.06.2014).

¹⁰ Yves Marguerat zastanawiając się nad przyczynami zjawiska dzieci ulicy, pisze w następujący sposób: „Marginalizacja młodych w Lomé nie jest w pierwszej kolejności problemem biedy, ale osłabienia struktury rodzinnej. [...] Jest to wynik nałożenia się niedostatków osobistych na porażkę społeczną w świecie zurbanizowanym, zmonetyzowanym, od dawna ‘unowocześnionym’”. Y. Marguerat, *Dynamique urbaine, jeunesse et histoire au Togo*, Lomé 1999, s. 144–145.

ty, zaś zbyt małe jednostki pokrewieństwa, nie rokujące na przeżycie, łączyły się tworząc nową grupę korporacyjną¹¹.

Tworzenie się rodzin nuklearnych poza grupami korporacyjnymi łączy się z załamaniem, a przynajmniej osłabieniem kolektywnego, ukierunkowanego na pokrewieństwo systemu produkcji i reprodukcji. Całkowite odłączenie się od grupy pochodzenia jest mało możliwe w wioskach, gdzie własność ziemi ma charakter kolektywny i trudno oderwać się lub zerwać zależność od grupy korporacyjnej, od rodziny poszerzonej. Staje się zaś koniecznością w miastach, w sytuacji, kiedy głowa rodziny podjęła pracę zarobkową. U rodzin nuklearnych żyjących samodzielnie zauważa się znaczące przejście od wysokiej do niskiej dzietności. Praca zarobkowa, ekonomia pieniądza i ukonkretnione koszty życia przyczyniły się do zmiany wartości dzieci. Z jednej strony nie są one inwestycją, która zwróci się wkrótce w postaci taniej siły roboczej, z drugiej zaś dzieci związane są z wydatkami nie tylko na utrzymanie, ale również na edukację. Wyprawka do szkoły dla kilkoro dzieci może stanowić trudny do udźwignięcia wydatek dla rodziny.

W dzisiejszej, trudnej sytuacji ekonomicznej większości krajów afrykańskich, ciężar programów dostosowania strukturalnego spoczywa na ludności. Szczególnie dotkliwe skutki ma zamrożenie płac, co powoduje, że wraz z inflacją budżet rodziny nie tylko zostaje uszczuplony, ale zmusza małżonków do dodatkowej pracy (drugi etat, praca kobiet). W kontekście kryzysu komplementarność pary małżeńskiej staje się koniecznością. Jednak w tych trudnych sytuacjach mężczyzna rzadko znajduje pracę w formalnym sektorze ekonomii i czasem musi pogodzić się z faktem, że będzie żył na koszt żony, która dobrze sobie radzi. W rzeczywistości, to kobiety w trudnym położeniu ekonomicznym wychodzą obronną ręką, wykazując się innowacyjnością i kreatywnością w sektorze nieformalnym, który dostosowuje się do fluktuacji rynkowej. Nie lepsza jest sytuacja we wsiach. Osłabienie roli mężczyzny jako chlebodawcy, prowadzi do alkoholizmu, brutalności, gwałtów i stosunków pozamałżeńskich¹².

Przejście jednak z rodziny poszerzonej do nuklearnej nie zrywa więzów z grupą pokrewieństwa. Mimo trudnej sytuacji ludzi zatrudnionych, muszą oni spełniać oczekiwania rodziny poszerzonej. Przede wszystkim jest to ciąg zależności wynikający z osiągniętej pozycji społecznej. Często powierza się krewnemu w mieście dzieci z wioski w celu zapewnienia im edukacji. Wiadomo, że w mieście jest większy wybór szkół i są one lepszej jakości. Jeśli ktoś, dzięki rodzinie, osiągnął wykształcenie, czuje się zobowiązany, aby uczynić podobnie dla następnej generacji. Krewni domagają się od pracujących w mieście porad i pomocy materialnej. Uciekają się nawet do pozanaturalnych sankcji, aby wymusić pomoc i to nie tylko względem tych, którzy pracują w kraju, ale również względem tych, którzy wyemigrowali na Zachód¹³.

¹¹ Więcej zob. J.J. Pawlik, *Przywództwo lineażowe w Afryce – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: *Przywództwo i przywódcy we współczesnej Afryce*, pod red. A Żukowski, Olsztyn 2008, s. 53–69.

¹² B. Bigombe, G.M. Khadiagala, *Major Trends Affecting Families in Sub-Saharan Africa*, s. 10, https://www.researchgate.net/publication/39439143_Major_trends_affecting_families_in_Sub-Saharan_Africa/link/0fcfd50d47ce05ed22000000/download (dostęp: 16.08.2019).

¹³ Więcej zob. P. Geschiere, *Witchcraft. The Dangers of Intimacy and the Struggle Over Trust*, w: *Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary Engagements with Intimacy, Sociality and Trust*, pod red. V. Broch-Due, M. Ystanes, New York 2016, s. 60–83.

Wraz ze zmieniającymi się warunkami życia coraz więcej kobiet jest niezamężnych, stanu wolnego (przesunięty wiek zamążpójścia), rozwiedzionych oraz wdów (wysoka umieralność mężczyzn). Powoduje to rozprzestrzenianie się związków nieformalnych, zawieranych za obopólną zgodą bez dzielenia wspólnego mieszkania. Ciekawym zjawiskiem, typowym dla miast afrykańskich, jest jednorodzicielstwo. Dotyczy ono w szczególności młodych kobiet i podważa oparty na pokrewieństwie model rodziny. Zjawisko to występuje głównie w dużych miastach, w których kobiety znajdują zatrudnienie w sektorze formalnym i nieformalnym. Zdarza się, że to kobieta utrzymuje rodzinę, mąż jej zaś zarabia niewiele, albo nie znajduje zatrudnienia lub zamówień. To kobieta podejmuje decyzję, aby wyrzucić męża z domu, uważając go za darmozjada, za dodatkową osobę, którą trzeba wyżywić. Czasem kobiety wspomagają się wzajemnie w walce o przeżycie, a dopuszczają mężów jedynie w celach seksualnych. Taka sytuacja jednorodzicielstwa występuje przeważnie wśród biednych¹⁴.

Poliginia może sprzyjać jednorodzicielstwu. Dotyczy to w szczególności miast. Ponieważ warunki mieszkaniowe na obszarze miasta nie pozwalają często na zamieszkanie kilku żon razem, powstają gospodarstwa „matrycentryczne”, które składają się z matki i dzieci oraz odwiedzającego ich często ojca. Mają oni szczęście, jeśli ojciec jest w stanie utrzymać tak uformowanych kilka gospodarstw domowych. Jest to w pewnym sensie dobrowolna separacja małżonków, ale może ona wynikać również z konieczności separacji związanej z emigracją męża w poszukiwaniu pracy¹⁵.

Rodziny jednorodzicielskie stały się odróżniającym wzorem społecznego krajobrazu Afryki. Przyczyniają się one do rozkładu rodziny przez osłabienie solidarności między małżonkami. W sytuacji narastania tego zjawiska w Afryce, potrzebne są programy pomocy samotnym matkom na poziomie państwowym. Większość krajów afrykańskich nie gwarantuje urlopu macierzyńskiego dla samotnych pracujących matek. Wprowadzenie odpowiedniego prawa wyszłoby naprzeciw tym nowym trendom społecznym. Konieczna byłaby również troska o dzieci samotnych matek, by zredukować bariery społeczno-ekonomiczne, z jakimi borykają się te nowe formy rodziny¹⁶.

Ogólną tendencją jest zakładanie niezależnych, nuklearnych rodzin. Starzy i młodzi więc nie żyją już pod jednym dachem. Jednak te nowoczesne układy zniszczyły kluczowe cechy społecznego bezpieczeństwa, jakie gwarantował system tradycyjny, który zapewniał wsparcie między pokoleniami. Dotyczy to na pierwszym miejscu wdów. Zwykle tracą one prawo do jakiegokolwiek własności po śmierci męża, która będzie dziedziczona przez jego młodszych braci. Z tym wiąże się często utrata dochodów i zmniejszenie się standardu życia. Jednak odpowiedzialność za dzieci spoczywa dalej na wdowie, która tworząc gospodarstwo jednorodzicielskie boryka się zwykle z poważnymi trudnościami materialnymi¹⁷.

¹⁴ B. Bigombe, G.M. Khadiaga, *Major Trends...*, art. cyt., s. 8.

¹⁵ Tamże, s. 13.

¹⁶ Tamże, s. 11.

¹⁷ Tamże, s. 25.

Kruchość rodziny, niestałość związków a szczególnie bieda, mają istotny wpływ na życie dzieci. Często, już w młodym wieku, muszą zadbać o siebie. Pracujące dzieci mają znaczący wkład do budżetu rodziny. Aby ulżyć biedzie, niektórzy rodzice wydają wcześniej córki za mąż. Są znane inne, radykalne sposoby pozbywania się dzieci, które zasiła grono dzieci ulicy. Najczęściej inicjatorem wydalenia dziecka jest macocha, która rzuca na nie podejrzenie o czarownictwo. Dzieci te, aby przeżyć, mają się wszelkich zajęć nie zawsze legalnych. Dziewczynki natomiast wcześniej czy później staną się młodocianymi prostytutkami¹⁸.

Od kilkudziesięciu lat w Afryce Subsaharyjskiej wielkie szkody wyrządza AIDS. W krajach południowej Afryki liczba zakażonych przewyższa 40%. Choroba ta uderza przede wszystkim w generację ludzi w średnim wieku. Choroba ta nie tylko rozbija rodziny, ale też jest często tragicznym w skutkach sprawdzianem zaufania dla małżonków. W konsekwencji, powiększa się liczba wdów i wdowców, którzy mają na utrzymaniu stosunkowo małe dzieci, a kiedy zaś oboje rodziców umiera, prawnymi opiekunami stają się dziadkowie, którym przychodzi bardzo trudno sprostać wyżywieniu wnuków. Ponadto, wiele wyalienowanych dzieci zalega ulice, stwarzając nową falę głodu, choroby i przestępstw, tworząc gotową klientelę do zasilenia różnego rodzaju grup przestępczych. Ze względu na fizyczną i społeczną kruchość, szczególnie narażone na zakażenie są młode dziewczyny, niekiedy przymuszane do seksu, niekiedy zaś uprawiające seks przeżycia, na który godzą się z konieczności, aby zapewnić sobie dach nad głową i pożywienie. W niektórych krajach, jedna na cztery dziewczyny w wieku od 15 do 19 lat żyje z HIV, w porównaniu do jednego na dwudziestu pięciu chłopców tej samej grupy wieku¹⁹.

PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

Przede wszystkim trzeba uwzględnić gwałtowny rozwój miast afrykańskich. Polega on nie tyle na wzroście inwestycji, co na niekończącej się migracji ludności ze wsi oraz z mniejszych miast do metropolii. Migracje te przekładają się na niewyobrażalne liczby. I tak, na przykład, na 500-kilometrowym pasie między Benin City w Nigerii a Akrą, stolicą Ghany, żyje około 25 milionów mieszkańców, w tym w pięciu miastach powyżej miliona²⁰. W większości miast zaledwie znikoma część mieszkańców stanowią autochtoni. Inni, nowoprzybyli, uważają się zwykle za „tymczasowych”. Mając na uwadze mobilność ludności oraz brak kapitału, jednostki, biznes i instytucje preferują zatrudnienie nad produktywnością. Wychodząc naprzeciw potrzebom tak wielu przybywającym rozwija się działalność w sektorze nieformalnym. Jak tylko dochód z tej działalności gospodarczej pokrywa potrzeby podstawowe więcej niż jednej rodziny, jest ona natychmiast rozdzielana na innych²¹.

¹⁸ Więcej zob. Y. Marguerat, *Dynamique urbaine...*, dz. cyt., s. 129–153.

¹⁹ U. Kristoffersson, *HIV/AIDS as a Human Security Issue. A Gender Perspective*, <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/hivaids/kristoffersson.htm> (dostęp: 23.04.2013).

²⁰ *Preparing for the Future. A Vision of West Africa in the Year 2020. West Africa Long-Term Perspective Study*, pod red. J.-M. Cour, S. Snrech, Paris 1998 s. 21.

²¹ Tamże, s. 13–14.

Sytuacja materialna tworzy przyszłość rodziny. Zubożenie ludności miast dotyczy nie tylko siły roboczej niewykwalifikowanej czy nowych migrantów ze wsi, ale również pracowników sektora publicznego. W Niamej, stolicy Mali, połowa rodzin tej grupy jest biedna, w Wagadugu, Kotonu i Lomé – jedna trzecia, w Abidżanie i Dakarze – jedna piąta²². W obliczu kryzysu ekonomicznego sytuacja na wsiach wydaje się lepsza niż w miastach, szczególnie jeśli chodzi o zaspokojenie potrzeb żywieniowych. Jeśli zaś chodzi o opiekę zdrowotną i dostęp do szkół, miasto znacznie przewyższa wioski. Dlatego też, bogactwo możliwości oraz dostęp do informacji powodują, że powszechnie uważa się migrowanie do miast za korzystne²³.

Przemiana w strukturze rodziny prowadzi do kształtowania się społeczeństwa opartego na rodzinie nuklearnej na niekorzyść rodziny poszerzonej. Wyraża się to w rozluźnieniu więzi genealogicznych przez nieprzestrzeganie tradycyjnych wzajemnych zobowiązań, obowiązków i odpowiedzialności względem krewnych poza rodziną nuklearną. Dotyczy to przede wszystkim podjęcie się skolaryzacji dzieci braci, sióstr i kuzynów, a także, poza troską o rodziców i rodzeństwo, otoczenie opieką starszych krewnych. Wspomnieć również należy unikanie zobowiązań dotyczących kultu przodków i innych duchów tradycyjnych.

Należy nadmienić wzmocnienie więzi małżeńskiej na niekorzyść więzi pokrewieństwa. Zauważa się poświęcanie więcej czasu i środków dla żony i dzieci, a także legowanie dziedzictwa na korzyść tych ostatnich. Z sytuacją tą łączy się zanik lub osłabienie sankcji tradycyjnych, które były wykorzystywane do utrzymania zależności opartych na pokrewieństwie (wyklęcie, wydziedziczenie). Temu procesowi sprzyja wzrost liczby rodzin etnicznie mieszanych, u których pokrewieństwo jest wielostronne i nie jest oparte na pochodzeniu.

Spójeczno-ekonomiczne zmiany pozytywnie wpływają na strukturę rodziny przez rozwój edukacji, opieki zdrowotnej, możliwości zatrudnienia oraz migracji. Jednocześnie mają one skutki negatywne wynikające z kruchości ekonomicznej, nieprawidłowego zarządzania, konfliktów obywatelskich oraz ogłupiającej biedy. Często bowiem walka o przeżycie rozbija rodzinę czy to przez powstawanie gospodarstw jednorodzielskich (separacja małżonków), czy też przez wyrzucanie z domu nieużytecznych, zwykle słabych i bezrobotnych członków, głównie dzieci, które w efekcie zaludniają ulice.

W jakim stopniu przemiany zachodzące na poziomie rodziny afrykańskiej mają wpływ na przysłowiową solidarność afrykańską? Solidarność jest zawsze rozumiana jako akt darmowy, ale w rzeczywistości tak nie jest. Kiedy otrzymuje się dar od członka poszerzonej rodziny, każdy wie dobrze, że trzeba będzie coś zrobić w zamian. Solidarność afrykańska jest typowa dla społeczności wspólnotowej, w której uważa się, że nikt nie rozwija się sam, nikt nie jest jednostką niezależną. Coraz jednak częściej praktyka ta jest przeżywana jako przymus. Wraz z rozwojem miast i możliwością zarobienia pieniędzy bez pomocy grupy pokrewieństwa solidarność

²² M. Razafindrakoto, F. Roubaud, *Pauvreté et récession dans les métropoles africaines et malgaches. Eléments de diagnostic*, s. 14, http://www.dial.prd.fr/dial_publication/PDF/Doc_travail/2001-10.pdf (dostęp: 1.09.2010).

²³ Więcej zob. J.J. Pawlik, *Zubożenie ludności miejskiej w Afryce Zachodniej*, w: *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowski, Olsztyn 2011, s. 452–453.

przybiera formę karykaturalną. Tradycyjne przywiązanie do ziemi, wierzenia oraz kontrola społeczna spowalniają jednak proces indywidualizacji. Stąd przystępowanie do religii importowanych motywowane jest często nadzieją na uwolnienie się od tego przymusu. Po tej linii działają niezależne Kościoły i sekty. Kładą one nacisk na wspólnotę sąsiedztwa wyrывая jak gdyby ludzi z ich wspólnot pochodzenia i zastępują solidarność tradycyjną, obowiązkiem wsparcia w ramach własnej wspólnoty²⁴.

Nie tylko trudna sytuacja materialna powoduje osłabienie więzi rodzinnych. Istotnym czynnikiem są również zmiany obyczajowe powstałe w spotkaniu z kulturą Zachodu. W tym zakresie wspomnieć należy rozluźnienie płciowe przed ślubem, zmniejszenie roli rytuałów dojrzwanie, czystość przedmałżeńska straciła znaczenie, częste cięższe przedmałżeńskie, aborcja, rozwody i wolność wdów.

Pisząc o Ghanie, G.K. Nukunya podkreśla, że ślub kościelny zawiera tylko niewielką liczbę chrześcijan, głównie wysoko wykształconych i gorliwych. W powszechnym mniemaniu uważa się, że takie związki wiążą nieodwołalnie ręce mężczyzny i ograniczają jego aktywność pozamałżeńską. Faktem jest, że większość mężczyzny uważa, że mają prawo do kilku kobiet, co ślub kościelny wyklucza. Ślub połączony jest zwykle z weselem w stylu zachodnim, szampanem, toastami i dzieleniem tortu przez nowożeńców. Stąd nierzadko, argumentem opóźniającym zawarcie związku małżeńskiego w kościele jest brak funduszy na zorganizowanie wesela²⁵.

Wydaje się, że z czasem będzie następował wzrost znaczenia monogamicznej rodziny nuklearnej. Niemniej podkreślić należy, że trwałość takiej rodziny zależy będzie od poziomu dobrobytu, który przynajmniej zapewni podstawowe jej potrzeby. Przy rozkładzie rodziny poszerzonej rodzice będą mogli liczyć na wsparcie wspólnoty współwyznawców, czy to w kościołach misyjnych, czy w neopentekostalnych. Proces ten jednak potrwa jeszcze długo i trudno się spodziewać, że w ciągu najbliższych dwudziestu lat się zakończy. Dzisiejsza tendencja do tworzenia rodzin matrycentrycznych nie napawa optymizmem. Przywrócenie roli mężczyzny zależy od sytuacji na rynku pracy, a jej perspektywy w Afryce są bardzo ograniczone.

STRUKTURALNE PRZEMIANY RODZINY W AFRYCE SUBSAHARYJSKIEJ W DOBIE NOWOCZESNOŚCI

STRESZCZENIE

Od czasów kolonialnych w Afryce następowały gruntowne zmiany w strukturze rodziny. Z poszerzonej rodziny wielopokoleniowej, która funkcjonowała nie tylko jako podstawowa jednostka społeczna, ale również jako spójny system gospodarczy, następuje przejście do rodziny nuklearnej, dwupokoleniowej, funkcjonującej w systemie gospodarki nowoczesnej.

²⁴ Por. S. Ndembo, *La solidarité africaine relève de la générosité*, w: *L'Afrique des idées reçues*, pod red. Georges Courade, Paris 2006, s. 207–212.

²⁵ G.K. Nukunya, *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*, Accra 2003, s. 156–157.

Mimo upływu z górą wieku, przemiany te wciąż trwają, ponieważ nie jest możliwa odgórną ingerencją wprowadzająca tak radykalną zmianę na poziomie społecznym. Tego typu przemiana rodziny ma swoje uwarunkowania. Przede wszystkim wiąże się z pojmowaniem małżeństwa i rodziny, które ewoluuje pod wpływem religii monoteistycznych. Dalej, zależy ona od uniezależnienia ekonomicznego i społecznego monogamicznej pary małżeńskiej od grupy pochodzeniowej. W końcu, kontekst społeczno-gospodarczy kraju musi umożliwiać małżonkom zdobycie środków materialnych dla życia rodziny. Konsekwencją tej przemiany jest osłabienie przysłowiowej solidarności afrykańskiej, a w sytuacji, kiedy rodzina nuklearna nie jest w stanie się utrzymać, nietrwałość związków i tworzenie się rodzin jednorodzielskich. Plusem przemiany jest ograniczenie liczby dzieci, możliwość rozwijania inicjatyw i kreatywności, a także utworzenie warunków sprzyjających wierności małżeńskiej.

STRUCTURAL CHANGES IN THE FAMILY IN SUB-SAHARAN AFRICA IN THE MODERN ERA

SUMMARY

Since colonial times in Africa there have been profound changes in the structure of the family. From the extended multi-generational family, which functioned not only as the basic social unit, but also as a coherent economic system, there is a transition to a nuclear family, two-generational, functioning in the system of modern economy. Despite the passage of more than a century, these changes are still ongoing, because it is not possible through top-down interference to introduce such a radical change at the social level. This type of family transformation has its own conditions. First of all, it is associated with the concept of marriage and family, which evolves under the influence of monotheistic religions. Further, it depends on the economic and social independence of the monogamous married couple from the origin group. Finally, the socio-economic context of the country must enable spouses to obtain material resources for the life of the family. The consequence of this transformation is the weakening of the proverbial African solidarity and in a situation where the nuclear family is unable to provide a livelihood, it means the weakness of matrimonial bonds, and the formation of a one-parent family. The advantage of change is limiting the number of children, the opportunity to develop initiatives and creativity, as well as creating conditions favorable for marital fidelity.

STRUKTURELLE VERÄNDERUNGEN IN DER FAMILIE IN AFRIKA SÜDLICH DER SAHARA IN DER NEUZEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Seit der Kolonialzeit in Afrika hat sich die Struktur der Familie grundlegend verändert. Von der erweiterten Familie mit mehreren Generationen, die nicht nur als grundlegende soziale Einheit, sondern auch als kohärentes Wirtschaftssystem fungierte, geht der Übergang zu einer Familie mit zwei Generationen über, die im System der modernen Wirtschaft funktioniert. Trotz des Verlaufs von mehr als einem Jahrhundert dauern diese Änderungen

noch an, da es nicht möglich ist, von oben nach unten einzugreifen, um eine derart radikale Veränderung auf sozialer Ebene einzuführen. Diese Art der Familienumwandlung hat ihre eigenen Bedingungen. Erstens ist es mit dem Konzept von Ehe und Familie verbunden, das sich unter dem Einfluss monotheistischer Religionen entwickelt. Dann hängt es von der wirtschaftlichen und sozialen Unabhängigkeit des monogamen Ehepaares von der Herkunftsgruppe ab. Schließlich muss der sozioökonomische Kontext des Landes es den Ehepartnern ermöglichen, materielle Ressourcen für das Leben der Familie zu beschaffen. Die Folge dieser Transformation ist die Schwächung der sprichwörtlichen afrikanischen Solidarität und in einer Situation, in der die Kernfamilie nicht in der Lage ist, sich selbst zu erhalten, die Unbeständigkeit von Beziehungen und die Bildung einer Einelternfamilie. Der Vorteil des Wandels liegt in der Begrenzung der Kinderzahl, der Möglichkeit, Initiativen und Kreativität zu entwickeln und Bedingungen zu schaffen, die der ehelichen Treue fördern.

BIBLIOGRAFIA:

- Beguy D., *L'effet du travail féminin sur l'espacement des grossesses à Dakar et à Lomé*, www.erudit.org/livre/aidelf/2006/001307.co.pdf (dostęp: 1.06.2014).
- Bigombe B., G.M. Khadiagala, *Major Trends Affecting Families in Sub-Saharan Africa*, https://www.researchgate.net/publication/39439143_Major_trends_affecting_families_in_Sub-Saharan_Africa/link/0fcfd50d47ce05ed22000000/download (dostęp: 16.08.2019).
- Code des personnes et de la famille*, „Journal officiel de la République Togolaise” nr 25/4, 31 Janvier 1980.
- Dacher M., *Cent ans au village. Chronique familiale gouin (Bourkina Faso)*, Paris 2005.
- Geschiere P., *Witchcraft. The Dangers of Intimacy and the Struggle Over Trust*, w: *Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary Engagements with Intimacy, Sociality and Trust*, pod red. V. Broch-Due, M. Ystanes, New York 2016, s. 60–83.
- Kristoffersoon U., *HIV/AIDS as a Human Security Issue. A Gender Perspective*, <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/hivaids/kristoffersson.htm> (dostęp: 23.04.2013).
- Marguerat Y., *Dynamique urbaine, jeunesse et histoire au Togo*, Lomé 1999.
- N'Bouke A., *L'influence des facteurs socioculturels sur la décision d'avorter une grossesse chez les femmes de Lomé (Togo)*, www.erudit.org/livre/aidelf/2008/001521.co.pdf (dostęp: 18.07.2017).
- Ndembou S., *La solidarité africaine relève de la générosité*, w: *L'Afrique des idées reçues*, pod red. Georges Courade, Paris 2006, s. 207–212.
- Nukunya G.K., *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*, Accra 2003.
- Pawlik J.J., *Paroisses traditionnelles Konkomba*, w: *Espace et lieux sacrés*, pod red. J.J. Pawlik, Bassar 1993, s. 37–46.
- Pawlik J.J., *Tradycyjna rodzina afrykańska wobec dzieci*, w: *Dzieci żyjące na ulicy – nowe zjawisko miast afrykańskich*, pod red. J. Różański OMI, Warszawa 2004, s. 9–26.
- Pawlik J.J., *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeńska we współczesnym Togo*, „Nurt SVD” 2006, t. 40/2 /114, s. 89–104.
- Pawlik J.J., *Przywództwo lineażowe w Afryce – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: *Przywództwo i przywódcy we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowski, Olsztyn 2008, s. 53–69.

- Pawlik J.J., *Zubożenie ludności miejskiej w Afryce Zachodniej*, w: *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowski, Olsztyn 2011, s. 447–467.
- Preparing for the Future. A Vision of West Africa in the Year 2020. West Africa Long-Term Perspective Study*, pod red. J.-M. Cour, S. Snrech, Paris 1998.
- Razafindrakoto M., F. Roubaud, *Pauvreté et récession dans les métropoles africaines et malgaches. Eléments de diagnostic*, http://www.dial.prd.fr/dial_publication/PDF/Doc_travail/2001-10.pdf (dostęp: 1.09.2010).
- Szynkiewicz S., *Lineaż*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 210–211.

RZYMIANIE W *MARAN ATHA* JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA (1779)

Słowa kluczowe: egzegeza oświeceniowa, Johann Gottfried Herder, Rzymianie, *Maran Atha*, hermeneutyka biblijna Herdera

Keywords: Enlightenment exegesis, Johann Gottfried Herder, Romans, *Maran Atha*, Biblical hermeneutics of Herder

Schlüsselwörter: Aufklärungsexegese, Johann Gottfried Herder, Römer, *Maran Atha*, Herders biblische Hermeneutik

WSTĘP

W poniższym artykule przedstawiono owoce analizy komentarza do *Apokalipsy św. Jana* autorstwa Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803) noszącego tytuł *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel* (dalej jako *MA*). Komentarz został wydany w Rydze w roku 1779 przez wydawnictwo Johanna F. Hartknocha. Dodatkowo korzystano z powiązanych z tą publikacją tekstów zawartych w zbiorze dzieł autora w opracowaniu Johanna Georga Müllera, wydanego jako *Johannes Offenbarung von Johann Gottfried Herder*, Göttsche Buchhandlung, Stuttgart–Tübingen 1829 (dalej jako *JO*). Komentarz Herdera do *Ap* choć nie należy do głównych dzieł teologicznych autora, był znany już na przełomie XVIII i XIX w.¹ Dzisiaj niewiele mówi się o literaturze teologicznej Herdera, jeszcze mniej o jego interpretacji ostatniej księgi biblijnej². Wśród cech szczególnych

* Ks. dr hab. Marek Karczewski – prof. UWM, bibliista, wykładowca Wydziału Teologii UWM w Olsztynie (Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych) oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, ORCID 0000–0001–9435–3832.

¹ L. Berthold, *Schriften des alten und neuen Testaments*, J.J. Palm, Erlangen 1814, s. 1907–1908 zalicza *MA* do siedmiu najważniejszych komentarzy protestanckich przełomu XVII i XVIII w. M. Stuart, *Commentary on the Apocalypse*, vol. I, Newmann, New York 1845, s. 471–472 do zwolenników poglądów Herdera zalicza Franza G. Hartwiga, którego komentarz do *Ap* został opublikowany w latach 1780–1783. Do ważnych interpretatorów *Ap* zaliczali Herdera m.in. G.J. Planck, *Introduction to Sacred Philology and Interpretation*, Clark, Edinburgh 1844, s. 219 i W.M. De Wette, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis*, Weidenmann, Leipzig 1848, s. 24–25.

² Wybór najnowszych studiów dotyczących egzegezy biblijnej Herdera przedstawia M. Gerhards, *Herder, Johann Gottfried* (2016), s. 34–36, w: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/>

komentarza Herdera³ do *Ap* należy wymienić oryginalne podejście do Imperium Rzymskiego. Jest ono ściśle powiązane z poglądem autora na temat okoliczności powstania *Ap* oraz wydarzeń, których miałyby dotyczyć większość jej treści.

Artykuł zawiera trzy główne punkty.

W punkcie pierwszym przedstawiono krótką charakterystykę poglądów Herdera na temat historycznych okoliczności powstania *Ap* oraz ich znaczenia w analizowanym komentarzu. Okoliczności te są wedle autora ściśle związane z relacjami żydowsko-rzymskimi w przededniu wybuchu wojny żydowskiej (66–70). Temat wojny żydowskiej zajmuje w *MA* istotne miejsce, nie jest jednak najważniejszy i jedyny.

W punkcie drugim zaprezentowano różne sposoby odnoszenia się do rzeczywistości imperialnej w *MA*. Można mówić o kilku głównych sposobach prezentacji Imperium Rzymskiego w *MA*. Po pierwsze, Herder przedstawia Rzymian jako zwycięską armię. Ponadto odnosi się do konkretnych postaci, wśród których wymienia osoby związane z Jerozolimą, dowódców wojsk rzymskich i cesarzy. Pojawiają się także pojedyncze odniesienia do symboli rzymskich.

W ostatnim, trzecim punkcie omówiono kwestię moralnej oceny działań Imperium przez autora komentarza. Jest ona wkomponowana w całościową koncepcję interpretacji *Ap* jako księgi dotyczącej również kary Bożej, która zgodnie z zapowiedziami Ewangelii miała spaść na Jerozolimę.

ZNACZENIE WOJNY ŻYDOWSKIEJ (66–73 R.) W INTERPRETACJI APOKALIPSY ŚW. JANA

Johann Gottfried Herder należy zwolenników poglądu, według którego *Ap* powstała przed rokiem 70 po Chr.⁴ Według Herdera autorem *Ap* jest Jan Apostoł, autor Ewangelii. Dostrzegalne to na poziomie stosowanej terminologii, gramatyki i stylu

46886/ (dostęp 15.08.2019). Studium poetyki jako środowiska przekazu teologicznego m.in. w *MA* prezentuje D. Kohler, *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*, de Gruyter, Berlin–München–Boston 2015.

³ Zob. M. Karczewski, *Messages to the Seven Churches in Johannes Offenbarung* by Johann Gottfried Herder, *SE* 19 (2018), s. 261–276; tenże, *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; tenże, *Jerozolima w Maran Atha Johanna Gottfrieda Herdera (1779), SW* (2019) (w druku).

⁴ Pogląd ten był podzielany przez niektórych egzegetów protestanckich z przełomu XVII i XIX w. takich jak F. Abauzit, *Discours historique sur l’Apocalypse*, [brak wydawcy], London 1770 (*MA*, s. 243), J. Ch. Harrenberg, *Erklärung der Offenbarung Johannis*, Meyrische Buchhandlung, Braunschweig 1759, s. 351–352; H. Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*, vol. VIII, W. Zuidema, Groningae 1830, s. 236–237.244. Podobnie twierdził katolicki egzegeta J. Harduin, *Joannis Harduini e Societate Jesu Commentarius in Novum Testamentum*, H. Du Sauzet, Amsterdam 1741, s. 732–735.771–773. Aktualnie przyjmuje się, że ostatecznej redakcji *Ap* dokonano się po roku 70 najprawdopodobniej za panowania Domicjana. Jednak nie wyklucza się, że w ostatecznej formie księgi znajdują się elementy związane z tradycją pisaną i uszną sprzed roku 60, zob. D.E. Aune, *Revelation 1–5, Word Biblical Commentary* 52a, Nelson, Nashville 1997, s. LVI–LVII; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, Święty Paweł, Częstochowa 2012, s. 43–45.

języka greckiego oraz związków teologii *Ap* i *J*⁵. Początkowe stadium powstania księgi związane jest z pobytom Jana na odosobnieniu na Patmos za panowania cesarza Nerona około roku 63 lub 64. Stałą siedzibą Jana był Efez i tam miała dokonać się ostateczna redakcja *Ap*. Księga powstałaby zatem na sześć-siedem lat przed upadkiem Jerozolimy w roku 70⁶. Szczegółowych informacji na temat czasu powstania *Ap* Herder doszukiwał się w wizji Bestii z *Ap* 17. Tekst *Ap* 17,10–14 miałby zawierać szczegółowe wskazówki dotyczące przywódców Sanhedrynu i książąt izraelskich w czasie do upadku Jerozolimy⁷. Powiązanie okoliczności powstania i realizacji części zapowiedzi *Ap* z kontekstem konfliktu między Imperium Rzymskim i żydowską ludnością okupowanego Izraela umożliwiło interpretację licznych tekstów z *Ap* 11–19 w tej właśnie perspektywie. Herder konsekwentnie promuje pogląd o pierwszorzędnym znaczeniu konfliktu żydowsko-rzymskiego w zawartych w *Ap* prorocत्वach. Wśród pozabiblijnych źródeł historycznych, do których odwołuje się Herder pierwsze miejsce zajmują *De bello Judaico* (dalej jako *De bello*) oraz *Antiquitates Judaice* (dalej jako *Ant.*) Józefa Flawiusza. Według Herdera świadectwa Józefa Flawiusza stanowią dodatkowe potwierdzenie wypełnienia prorocत्वa *Ap* i źródło wielu szczegółowych informacji na temat wydarzeń z lat 66–73⁸. Odniesienia do Imperium Rzymskiego są zatem postrzegane jako część prorocत्वa dotyczącego upadku Izraela i Jerozolimy. Jednak ich interpretacja zachowuje daleko idącą oryginalność. Liczne teksty, które aktualnie uważane są za klasyczne odniesienia do Rzymu, Herder odczytuje w inny sposób. Dotyczy to w szczególności interpretacji *Ap* 13 i 16–18, które wg klasycznej interpretacji dotyczą wrogię wobec chrześcijaństwa imperialnego Rzymu⁹. Teksty te Herder interpretuje konsekwentnie jako odnoszące się do społeczności żydowskiej i Jerozolimy w czasie wojny żydowskiej¹⁰.

Należy podkreślić, że Herder nie ogranicza się do uznania, jakoby profetyczne przesłanie *Ap* przestało obowiązywać w momencie upadku powstania Żydów przeciwko Rzymianom. Związane z nimi wydarzenia są wkomponowane w ciąg za-

⁵ *MA*, s. 271–273, 320–322, 327–328.

⁶ Tamże, s. 182–184, 274, 281; *JO*, s. 262–263.

⁷ *MA*, s. 183–188.

⁸ Tamże, s. 186.

⁹ Interpretację Herdera dotyczącą *Ap* 13.16–19 odrzucali tacy egzegeci jak J.G. Eichhorn, *Commentarius in Apocalypsis Joannis*, vol. II, Typis J.Ch. Dietrich, Gottingae 1791, s. 104.161–254; tenże, *Einleitung in das Neue Testament*, vol. II, 2, Weidemann, Leipzig 1811, s. 333–334 czy F. Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*. IV Theil, I Band. *Einleitung in die Offenbarung Johannis*, Weber, Bonn 1832, s. 164–171. We wstępie do *JO*, s. 7–8 J.G. Müller krytykuje tendencję Herdera do przesadnego wiązania *Ap* z kontekstem wojny żydowskiej.

¹⁰ Wśród zwolenników poglądów Herdera znajdowali się wspomniany F.G. Hartwig *Apologie der Apokalypse wider falschen Tadel und falsches Lob*, Teil I–IV, J. Ch. Stöbel, Chemnitz 1780–1783 czy F.J. Züllig, *Johannes des Gottesbesprachen, eschatologische Geschichte*, E. Schweitzerbart, Stuttgart 1834, s. XI. 142. Współcześnie interpretację *Ap* 17 jako prorocत्वa na temat Jerozolimy przyjmują tacy egzegeci jak A.J. Beagley, D.C. Chilton, E. Corsini, D. Holweda, E. Lupieri, A. Naccacci, B.J. Malina, J. Massyngeberde Ford, J.J. Pilch, zob. relacje w G. Biguzzi, *Interpretazione antiromana e antigerosolimitana di Babilonia in Ap*, *Rivista Biblica Italiana* 49 (2001), s. 173–201 oraz S. Witkowski, „Wielki Babilon” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogię Bogu świata*, La Salette, Kraków 2012, s. 366–367.

powiedzi zawartych w *Starym* i *Nowym Testamencie*, dotyczących losów Izraela¹¹. W perspektywie nadziei pierwszych chrześcijan, oczekujących szybkiej realizacji paruzji przesłanie *Ap* posiada specjalne znaczenie. Te same teksty mogą odnosić się zarówno do konkretnych postaci historycznych jaki również do samego Chrystusa¹². Zapowiadają wydarzenia współczesne w relacji do pierwszych chrześcijan, ale jednocześnie zachowują perspektywę eschatologiczną. W rzeczywistości bowiem Jan otrzymał prorocstwo dotyczące najpierw nadchodzącej wojny żydowskiej i upadku stolicy Izraela. W opinii Herdera prorocstwa *Ap* są zgodne z zapowiedziami Jezusa Chrystusa dotyczącymi losu Jerozolimy (Mt 23,38–39; Mk 13; Łk 21,5–38)¹³. Zapowiedzi te budziły grozę wśród pierwszych chrześcijan, wśród których większość stanowili etniczni Żydzi. Ich wypełnienie w latach 66–73 upewniało ich, że również pozostałe zawarte w *Ap* zapowiedzi eschatologiczne, takie jak powtórne przyjsie Chrystusa, wypełnią się¹⁴. Doświadczenie to miało skłonić pierwszych wierzących do wytrwałego oczekiwania wypełnienia obietnic eschatologicznych, choć wydawało się im, że moment paruzji opóźnia się. Właśnie paruzja i wprowadzenie królestwa Bożego stanowi według Herdera¹⁵ istotę przesłania *Ap*.

ODNIESIENIA DO RZYMU W *MARAN ATHA*

Lektura prorocstwa *Ap* jako zapowiedzi wydarzeń wojny żydowskiej przeciw Rzymianom powoduje, że zasadniczo Herder odnosi się do Imperium Rzymskiego właśnie z tego okresu. Autor dopatruje się prorocstw na temat znaczenia Rzymu w różnych etapach tego konfliktu. Zasadniczo etapy te są zabieżne z linearnym układem symbolicznej treści *Ap* 6–19. Obejmują wydarzenia sprzed wojny żydowskiej, poprzez szczegółowy opis wydarzeń w obleganej przez wojska rzymskie Jerozolimie aż po opis upadku ostatniej twierdzy powstańców żydowskich w Masadzie. Niekiedy odniesienia do Rzymu posiadają charakter bardziej uniwersalny, niezależny od szczegółowego kontekstu wydarzeń historycznych¹⁶.

Największą ilościowo grupa tekstów zawiera ogólne odniesienia do wojsk rzymskich. Ich zwyczajski pochód jest zmierza w kierunku stolicy. Walka z Rzymianami jest niezwykle trudna. Powstańcy są manipulowani przez swoich przywódców, którzy obiecują im nadejście pomocy z zewnątrz. Ta jednak nie nadchodzi. Wojska rzymskie jak walec przewalają się przez zbuntowaną prowincję niszcząc wszelkie punkty oporu. Ostatecznie, po beznadziejnej walce zostaje zdobyta także Jerozolima. Co ciekawe, Herder przypisuje zniszczenie świątyni nie tyle oblegającym miasto Rzymianom, co bezmyślności jego skłóconych ze sobą obrońców.

¹¹ *MA*, s. 111.

¹² Tamże, s. 317.

¹³ Tamże, 293, 309; *JO*, 262, 290.

¹⁴ *MA*, s. 317, 319, 325–326; *JO*, s. 262–264.

¹⁵ *JO*, s. 263–264.

¹⁶ Por. *MA*, s. 93. Mieszkańcy Izraela i Jerozolimy bardziej niż Rzymian bali się band powstańczych i stronnictw antyrzymskich.

Już w komentarzu do wizji czterech Jeźdźców w *Ap* 6,1–8 jak również do szóstej pieczęci w *Ap* 6,12–17 autor dostrzega zapowiedzi działań Rzymian. Herder wskazuje na znaczenie polityczne klęsk wojsk Heroda Antypasa w wojnie z królem Arabii Aretasem IV w latach 36–37: „Herodes mit seinem Heer ward in offener Feldschlacht geschlagen, der Sieg war den Römern selbst empfindlich”¹⁷. Pośrednio o działaniach wojsk rzymskich mówi się w komentarzu do *Ap* 8,6–13. W obrazie pierwszej trąby pojawiają się symbole gradu i ognia zmieszane z krwią. Herder pyta: „Hagel mit Feuer und Blut vermenget; wer versteht das Bild nicht? Wer versteht nicht im Jüdischen Kriege?”¹⁸. Jest oczywiste, że ogień i krew to według komentatora symbole zniszczenia, które niosła armia rzymska. Z tekstem tym Herder wiąże inne wydarzenie, jakim była rzeź Żydów dokonana przez Rzymian okolicach Jaffy. Autor pisze: „Die Juden fliehen aufs Meer bei Joppe: es erhebt sich ein ungestümmter Wind: sie ersaufen, erwürgen sich selbst, werden von den Römern erwürgt: des Morgens ist das Meer voll Blut”¹⁹. Do pochodu wojsk rzymskich miała nawiązywać wprost wizja konnicy (*Ap* 9,16–19) stanowiąca część przesłania szóstej trąby (*Ap* 9,13–21). Omawiając ten tekst autor komentarza odpowiada na postawione przez siebie pytanie: „Wir dürfen nicht lange fragen: wer dies Kriegsheer in unserer Geschichte war; es ist Zug für Zug das Römische Heer, das jetzt nach langem Harren, nach Hagel – Feuer – und Blutregen zum Tode, zum völligen Ruin heranzog”²⁰. Symboliczna, demoniczna konnica miała zatem zapowiadać pochód Rzymian pod wodzą Tytusa. Podobną interpretację Herder stosuje wobec wizji żniw i winobrania z *Ap* 14,15–20. Obfitość krwi oznacza krwawą łaźnię, którą Rzymianie i powstańcy zgotowali Judei i Jerozolimie. Autor podkreśla wyjątkowość obrazu winobrania: „Dies war der gröseste Umfang des Jüdischen Landes, das gleichsam ganz von Blut floß! Von Blut bis die Gebisse der Pferde. Schreckliche Bilder! Grausende Vorstellung, dass ein ganzes Land ein abzukelternder Weinstock sey! Ein ganzes Land dürre Ernte! Und Juda wars; schon floß dies Blutbad außerhalb der Stadt, in sie solls kommen”²¹. Aluzje do zdobycia przez Rzymian twierdzy Antonia Herder dostrzega w wizji czwartej plagi *Ap* 16,8–9: „Antonia war eingenommen und die Römer fingen, da sie nicht anders könnten mit Feuer an”²². Pożar spowodował śmierć sześciu tysięcy osób oraz strawił dziedzińce świątyni oraz ją samą²³. Temat wojsk rzymskich pojawia się także w komentarzu do symbolu Harmagedonu. Historycznie związany jest on z Megiddo, miejscem śmierci króla Jozjasza w roku 609 przed Chr.²⁴. *Ap* 16,12–16 wskazuje się na działanie Eleazara, ostatniego przywódcy rebeliantów, którzy wraz z kobietami i dziećmi ukryli się w twierdzy Masada. Właśnie tam należy szukać apokaliptycznego Harmagedonu. Herder potępia beznadziejną walkę Żydów oraz ich samobójczą śmierć: „Ein wahres Harmageddon! Ein Ort des Weinens

¹⁷ *MA*, s. 64. W cytatach z dzieł Herdera zachowano oryginalną pisownię wydawcy.

¹⁸ Tamże, s. 85.

¹⁹ Tamże, s. 86.

²⁰ Tamże, s. 97.

²¹ Tamże, s. 162.

²² Tamże, s. 167.

²³ Tamże, s. 167–168.

²⁴ Tamże, s. 173.

und Würgens: sie umarmeten sich, küßten sich, weineten und tödteten einander: die Römer fanden nichts als Leichname und Schauer"²⁵. Twierdza i tak została zdobyta przez Rzymian. Bezsensowna ofiara Żydów była efektem zgubnego wpływu Eleazara.

Poza wojskami rzymskimi Herder odnosi się także do konkretnych Rzymian, którzy odegrali istotną rolę w czasie wojny żydowskiej. Pierwszą z postaci jest rzymski prokurator Judei w latach 64–66 Gesjusz Florus²⁶. Był odpowiedzialny za brutalne traktowanie ludności żydowskiej oraz dotkliwe represje antyżydowskie w czasie święta Paschy w roku 66. Według Herdera zapowiedź wydarzeń dotyczących początku powstania antyrzymskiego wiąże się z przesłaniem szóstej pieczęci w *Ap* 6,12–17²⁷. O samym Florusie autor komentarza pisze w kontekście omawiania losu Żydów, których „Florus plünderte, geiseselte, kreuzige”²⁸.

W kontekście komentarza do drugiego „Biada” (*Ap* 11,14) wspomina się także Cestiusza, dowódcę wojsk rzymskich, który próbował spacyfikować ludność żydowską, sprowokowaną do wystąpień przez Florusa. Gallus Cestius Gallus próbował zdobyć Jerozolimę na początku powstania w roku 66, jednak musiał się wycofać²⁹. Herder stwierdza, że „alles Glück der Juden gegen Cestius ist nur Hagel, Blut, Feuerregen und Aegyptische Pagen”³⁰. Chwilowy sukces powstańców nie oznaczał, że odniosą końcowy sukces.

Poza rzymskim prokuratorem, który przyczynił się wybuchu wojny żydowskiej oraz pierwszym dowódcą wojsk rzymskich Herder wymienia Wespazjana i innych cesarzy.

Wespazjan wzmiankowany jest w *Maran Atha* sześć razy³¹. Jest przedstawiany jako dowódca wojsk rzymskich do chwili, gdy zastąpił go jego syn Tytus³². Po powrocie do Rzymu Wespazjan został cesarzem, natomiast Tytus kontynuował kampanię wojsk rzymskich w Judei³³.

Tytus jest wymieniony aż dwadzieścia razy³⁴. Jest przedstawiony jako przywódca legionów rzymskich zbliżających się do Jerozolimy oraz sprzymierzonych z nimi wrogów. Herder pisze: „Titus rückte vom Euphrat her Legionen heran und alle Hülfsvölker zusammen – ein furchtbares Heer”³⁵. Tytus jest pierwszorzędnym przedstawicielem potęgi Rzymu. Jego zwycięstwo nad buntownikami żydowskimi posiada wiele odniesień. Jest on przede wszystkim wykonawcą planów Bożych, które dla powstańców nie liczyły się wcale. Poprzez działanie Tytusa i wojsk rzymskich dokonuje się kara Boża, na którą podejmujący walkę Żydzi poprzez swoje niemoral-

²⁵ *MA*, s. 174.

²⁶ Tacyt, *Dzieje*, V, 10; *De bello*, II, 14; *Ant.*, XX, 11.

²⁷ *MA*, s. 69–71.

²⁸ Tamże, s. 71.

²⁹ *De bello*, II, 14.

³⁰ *MA*, s. 117.

³¹ Tamże, s. 86, 92–93, 152, 173, 294.

³² Tamże, s. 173.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 97–98, 139, 144–145, 149, 152, 169, 172–173, 176, 201–205, 220, 317.

³⁵ Tamże, s. 97.

ne życie w pełni zasłużyli. W szczególny sposób jednak Tytus wypełnia wolę Bożą wobec przywódców powstania, którym Herder zarzuca manipulację, kłamstwo, używanie przemocy i nieliczenie się z losem ludności kraju i Jerozolimy³⁶. Tytus jest tym, który zwycięża Bestię i Fałszywego Proroka, których Herder identyfikuje z Eleazarem i Szymonem ben Gorionem, przywódcami buntowników³⁷. On także jest zwycięskim zdobywcą miasta. W czasie oblężenia próbował negocjować z powstańcami. Ci jednak odrzucali jego propozycje zakończenia walki. W czasie walk Tytus próbował ocalić świątynię jerozolimską: „Da der Tempel im Brande stand, gab Titus den Tyrannen nochmals Gehör: sie ergaben sich nicht [...]. Als Satane standen sie da, in erloschenem Glanz und zerbissen ihre Zunge von Schmerz und ließen nicht ab von ihren Werke”³⁸. Za jej zniszczenie odpowiedzialni byli przede wszystkim obrońcy, którzy pomimo beznadziejnej sytuacji odrzucali propozycję poddania się. Tytusowi poddali się potomkowie królowej Adiabeny mieszkających w Jerozolimie³⁹. Herder dostrzega jego cechy w wizji Jeźdźca na białym koniu, który ostatecznie zwycięża Bestię i Fałszywego Proroka (*Ap* 19,11)⁴⁰.

Ponadto Herder przywołuje imiona różnych cesarzy rzymskich w kontekście polemiki z poglądami innych komentatorów *Ap* na temat czasu powstania księgi. Autor *Maran Atha* pyta: „Wenn ist die Offenabrung geschrieben? [...]. Einer sagt: unter Nero; der andere unter Domitian; der dritte unter Claudius; der vierte unter Trajan, Hadrian”⁴¹. Dla Herdera jest oczywiste, że *Ap* została zredagowana za panowania Nerona, do którego jednak sam tekst księgi się nie odnosił. Autor komentarza odnosi się także do cesarza Konstantyna polemizując z poglądem, jakoby obraz niebiańskiej Jerozolimy miałyby nawiązywać do odbudowy miasta w czasie jego panowania⁴². Według Herdera wprawdzie konieczne było zniszczenie historycznej Jerozolimy, jednak *Ap* nie mówi kiedy nadejdzie czas nowej, duchowej Jerozolimy.

Apokaliptyczny orzeł, który obwieszcza ludziom nadchodzące „Biada” według *MA* jest tożsamy z rzymskim orłem, symbolem imperium. Autor pisze: „Der Römische Adler flog jetzt durch Himmels Mitte und rief: weh! weh! Auf solche Dinge werden Schrecklichere folgen: er rief gleichsam schon seine Brüder zum Leichenfelde”⁴³. Rzymski orzeł jest symbolem nadchodzącej wojny i upadku Jerozolimy⁴⁴.

Herder wspomina także o przedstawieniach Rzymian nie podając jednak konkretnych⁴⁵.

³⁶ *MA*, s. 144.

³⁷ Tamże, s. 144–145, 150–153. Szymon (Rabban Simon) jest według Herdera Antychrystem, do którego odnosi się liczba 666.

³⁸ Tamże, s. 169.

³⁹ Tamże, s. 172.

⁴⁰ Tamże, s. 202.

⁴¹ Tamże, s. 182.

⁴² Tamże, s. 315–316.

⁴³ Tamże, s. 88.

⁴⁴ Tamże, s. 117.

⁴⁵ Tamże, s. 99.

Rzymianie występują w *MA* przede wszystkim jako siła militarna. W przypadku Wespazjana i Tytusa widać jednak, że Herder dostrzega w nich postaci o szczególnym znaczeniu i przywiązuje dużą rolę do prezentacji ich indywidualnych cech. Jest to widoczne szczególnie w przypadku interpretacji tekstów *Ap*, które miałyby odnosić się do Tytusa, zwycięskiego wodza wojsk rzymskich, zdobywcy Jerozolimy i późniejszego cesarza. Należy także podkreślić, że w *MA* Herder nie podejmuje polemiki o podłożu konfesyjnym, dla luteranizmu tradycyjnie antykatolickiej. Temat Rzymu jako centrum katolicyzmu jest praktycznie nieobecny.

RZYM JAKO NARZĘDZIE KARY BOŻEJ

W związku z interpretacją większości tekstów jako związanych z kontekstem wojny żydowskiej w komentarzu Herdera Rzym odgrywa zasadniczo inną rolę niż w ówczesnych opracowaniach innych autorów. Teksty, które również we współczesnej egzegezie traktowane są jako oczywiste aluzje do Imperium Rzymskiego jak wizje Bestii z *Ap* 13,1–18 czy tradycyjnie wiązane z zapowiedzią upadku Rzymu – wizja Wielkiej Nierządnic w *Ap* 17 i elegia w *Ap* 18 – według Herdera odnoszą się do sytuacji w obozie powstańców żydowskich i w oblężonej Jerozolimie. Stąd w *Maran Atha* Rzym jest postrzegany przede wszystkim jako narzędzie kary Bożej, która zgodnie z zapowiedziami samego Jezusa Chrystusa miały spaść na Jerozolimę. Stosunek Herdera do Rzymian jest przeważnie przepełniony podziwem, rzadziej neutralny. Ich pochód jest nie do zatrzymania a ich zwycięstwo jest kwestią czasu. Autor jest natomiast bardzo krytyczny wobec Żydów podejmujących walkę przeciw Rzymianom. Jednak nie wydaje się, by ton komentarza był antysemitki. Po pierwsze, autor dostrzega wśród Żydów postaci pozytywne. Stają się one ofiarami wzajemnych intryg i walk prowadzonych przez niemoralnych i odrzucających wolę Bożą przywódców powstania. Warto wspomnieć interpretację śmierci i zmartwychwstania dwóch Świadców w *Ap* 11,1–13. Są to według Herdera⁴⁶ arcykapłani Ananos (Annasz II syn Annasza)⁴⁷ i Jezus (syn Gamaliela)⁴⁸. Bóg wywyższył ich po ich śmierci, co autor *Ap* przedstawił jako ich zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba w *Ap* 11,11–12. Po drugie, autor komentarza podkreśla, że zarówno autor *Ap* jak pierwsza wspólnota chrześcijańska, do której skierowane było jest prococtwo, byli Żydami⁴⁹. Jako związani z Jerozolimą bardzo przeżyli upadek miasta i świątyni⁵⁰.

Rzymianie są przedstawieni jako bardzo dobrzy żołnierze, doskonale zorganizowani i skuteczni. Poza przykładem Gesjusza Florusa, który okazał się być okrutnikiem

⁴⁶ *MA*, s. 114–115. *De bello*, IV, 5,2.

⁴⁷ Pełnił urząd arcykapłana w roku 62. Zob. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Teil II, Hinrichs, Leipzig 1886, s. 170–171), E. H. Hirsch, *High Priest*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7689-high-priest#> (dostęp 15.08.2019), M. Naimska, *Annasz II Młodszy*, http://www.jhi.pl/psj/Annasz_II_Mlodszy (dostęp 15.08.2019).

⁴⁸ Pełnił urząd arcykapłana w latach 63–64. E. Schürer, tamże, s. 171; E. G. Hirsch, tamże.

⁴⁹ *MA*, s. 310; *JO*, s. 262, 290.

⁵⁰ *MA*, s. 309.

w komentarzu trudno znaleźć jakieś zarzuty do Rzymian⁵¹. Podziw dla nich osiąga wyjątkowy poziom w przypadku interpretacji tekstów, które według komentatora, dotyczą Tytusa, dowódcy wojsk rzymskich. Tytus jest nie tylko narzędziem Bożym. W perspektywie prorocstwa o upadku Jerozolimy do niego odnoszą się teksty mówiące o Królu Królów i Panu Panów. Bezpośrednio mówią one o panowaniu Boga, jednak Bóg zdobywa Jerozolimę przez Tytusa. Herder pisze: „Ich gebe es zu, daß in der Geschichte dieses Buch und auf dieser Stelle das Aueßere, des Bildes, worin sich der Gedanke kleidet, vom Sieger Jerusalems genommen sey, dem herrlichen Titus⁵²”. Według autora Tytus stojąc na ruinach Jerozolimy przypisał zwycięstwo Bogu. Zwycięstwo było jednym powodów, dla których został on wybrany cesarzem. W rzeczywistości był widzialnym narzędziem niebiańskiego Cesarza – Boga. Bóg zwyciężył poprzez Tytusa. Herder pisze o inicjatywie Boga: „Der führte Krieg, der siegte; der triumphirt hier in Titus Gestalt auf seinem weißem Rosse und das Heer seine Ueberwinder folgt ihm nach⁵³”. Autor wymienia cechy Tytusa, do których zalicza jego łagodność, dobroć, wrażliwość, szlachetność⁵⁴. Według Herdera Tytus chciał uratować Jerozolimę i cierpiał z powodu jej tragedii: „Er weinte, da er das innere Bludbad Jerusalems sah⁵⁵”. Zarówno Tytus jak i Rzymianie doprowadzili do całkowitego zniszczenia Jerozolimy choć tak naprawdę tego nie chcieli. Wypełnili oni wolę Boga i byli narzędziem Jego gniewu⁵⁶.

PODSUMOWANIE

Swój pogląd na temat relacji *Ap* do Imperium Rzymskiego Herder wyraził wielokrotnie w komentarzu do tej księgi biblijnej. Według egzegety tekst *Ap*, nawiązując do tekstów *Starego* i *Nowego Testamentu* zapowiada najpierw wydarzenia dotyczące upadku okupowanego przez Rzymian Izraela oraz zniszczenia jego stolicy. Powodem tych tragicznych wydarzeń była niemoralna i zwrócona przeciw Bogu postawa niektórych przedstawicieli elit żydowskich. Niszczycielska wojna, śmierć i zniszczenie musiały nastąpić. Bóg sam chciał ukarać swój lud. Narzędziem kary uczynił Rzymian. Jednak nie oni, ale sami Żydzi ponoszą odpowiedzialność za tragiczne skutki wojny przeciw Rzymowi. Niektórzy przedstawiciele Rzymu wykazali się wielką szlachetnością i sami oddawali cześć Bogu najwyższemu. Należał do nich Tytus, który dzięki zwycięstwo w Judei został cesarzem rzymskim. Poglądy Herdera zostały w większości odrzucone. Jednak Herder jako komentator i egzegeta podjął oryginalną próbę interpretacji najtrudniejszej i najbardziej tajemniczej księgi biblijnej.

⁵¹ Tamże, s. 71.

⁵² Tamże, s. 201.

⁵³ Tamże, s. 202.

⁵⁴ Tamże, s. 203, 204, 205.

⁵⁵ Tamże, s. 203.

⁵⁶ Tamże, s. 317.

RZYMIANIE W *MARAN ATHA* JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA (1779)

STRESZCZENIE

Prezentowany artykuł nosi tytuł *Rzymianie w Maran Atha Johanna Gottfrieda Herdera (1779)*. J.G. Herder (1744–1803) należy do wybitnych postaci naszego regionu. We współczesnej dyskusji naukowej na temat jego dorobku i znaczenia przeważają studia związane z jego twórczością jako filozofa, antropologa kultury, lingwisty czy teologa, jednak jego egzegeza biblijna jest mało znana. Do ważnych dzieł egzegetycznych Herdera należy zaliczyć komentarz do Apokalipsy św. Jana *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft der Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, Ryga 1779. Jedną z ważnych cech komentarza stanowi interpretacja szeregu tekstów *Ap* jako zapowiedzi wydarzeń wojny żydowskiej (66–73). W czasie tego konfliktu kluczową rolę odegrały wojska rzymskie i ich dowódcy. Herder przedstawia Rzymian jako wykonawców wyroków Bożych wobec ówczesnego Izraela i Jerozolimy. Odpowiedzialność za klęskę ponoszą bowiem przedstawiciele elit powstańczych. Mimo oczywistych aluzji do działań Rzymian wobec Żydów, tekst *Ap* posiada także znaczenie eschatologiczne i chrystologiczne. W ten sposób Herder wiąże kontekst kulturowy powstania *Ap* z jej przesłaniem teologicznym.

ROMANS IN *MARAN ATHA* BY JOHANN GOTTFRIED HERDER (1779)

SUMMARY

The subject of the presented paper is *Romans in Maran Atha by Johann Gottfried Herder (1779)*. J.G. Herder (1744–1803) is one of the outstanding figures of our region. The contemporary academic discussion concerning his achievements and significance predominantly consists of studies related to his work as a philosopher, cultural anthropologist, linguist and theologian, but his biblical exegesis is less known. One of Herder's important exegetic works is *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft der Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, Riga 1779. The author interprets numerous texts of the *Apocalypse* as referring to the Jewish war (66–73). During the conflict the Romans and their commanders played an important role. Herder represents the Romans as executors of God's punishment against Israel and Jerusalem. Responsibility for disaster lies with the representatives of Jewish insurgents. Apart from allusions to the Romans and the Jews text of the *Apocalypse* refers to eschatology and christology. On this way Herder links the cultural context and theology of the biblical book.

DIE RÖMER IN *MARAN ATHA* VON JOHANNA GOTTFRIED HERDER (1779)

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel trägt den Titel *Römer in Maran Atha von Johann Gottfried Herder (1779)*. J.G. Herder (1744-1803) ist einer der bekanntesten Persönlichkeiten unserer Region. In der zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion über seine Leistungen und Bedeutung dominieren Studien im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Philosoph,

Kulturanthropologe, Sprachwissenschaftler oder Theologe, aber seine biblische Exegese ist wenig bekannt. Zu den wichtigen exegetischen Werken von Herder gehört ein Kommentar zur Offenbarung des Johannes *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, Riga 1779. Eines der wichtigsten Merkmale des Kommentars ist die Interpretation einer Reihe von Texten aus der Apokalypse als Vorbote der Ereignisse des Judenkriegs (66-73). Während dieses Konflikts spielten die römische Armee und ihre Anführer eine entscheidende Rolle. Herder präsentiert die Römer als Vollstrecker der damaligen Urteile Gottes gegen Israel und Jerusalem. Die Verantwortung für die Niederlage liegt bei den Vertretern der aufständischen Eliten. Trotz der offensichtlichen Anspielungen auf das Vorgehen der Römer gegenüber den Juden hat der Text der Apokalypse auch eschatologische und christologische Bedeutung. Auf diese Weise verbindet Herder den kulturellen Kontext der Ursprünge der Apokalypse mit ihrer theologischen Botschaft.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła:

- Herder J. G., *Briefe, das Studium der Theologie*, Teil II, Zweyte verbesserte Auflage, C. L. Hoffmanns, Weimar 1785.
- Herder J. G., *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel*, J. G. Hartknoch, Riga 1779.
- Müller J. G. (ed.), *Johannes Offenbarung von Johann Gottfried Herder*, Gottasche Buchhandlung, Stuttgart – Tübingen 1829.

Opracowania:

- Abauzit F., *Discours historique sur l'Apocalypse*, [b.w.] London 1770.
- Aune D. E., *Revelation 1–5*, Word Biblical Commentary 52a, Nelson, Nashville 1997.
- Berthold L., *Schriften des alten und neuen Testaments*, J. J. Palm, Erlangen 1814.
- Biguzzi G., *Interpretazione antiromana e antigerosolimitana di Babilonia in Ap*, Rivista Biblica Italiana 49 (2001), s. 173–201.
- De Wette W. M. L., *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis*, Weidenmann, Leipzig 1848.
- Eichhorn J. G., *Commentarius in Apocalypsis Joannis*, vol. II, Typis J. Ch Dietrich, Gottingae 1791.
- Eichhorn J. G., *Einleitung in das Neue Testament*, II, 2, Weidenmann, Leipzig 1811.
- Gerhards M., *Herder, Johann Gottfried*, 2016, w: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46886/> (dostęp 15.08.2019).
- Grotius H., *Annotationes in Novum Testamentum*, vol. VIII, W. Zuidema, Groningae 1830.
- Harrenberg J. Ch., *Erklärung der Offenbarung Johannis*, Meyrische Buchhandlung, Braunschweig 1759.
- Hartwig F. G., *Apologie der Apokalypse wider falschen Tadel und falsches Lob*, Teil I–IV, J. Ch. Stöbel, Chemnitz 1780–1783.
- Hirsch E. G., *High Priest*, w: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7689-high-priest#> (dostęp 15.08.2019).
- Joannis Harduini e Societate Jesu Commentarius in Novum Testamentum*, H. Du Sauzet, Amsterdam 1741.

- Karczewski M., *Messages to the Seven Churches in Johannes Offenbarung by Johann Gottfried Herder*, *Studia Elbląskie* XIX(2018), s. 261–276.
- Karczewski M., *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.
- Kohler D., *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*, de Gruyter, Berlin – München – Boston 2015.
- Lücke F., *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. IV Theil, I Band. Einleitung in die Offenbarung Johannis*, Weber, Bonn 1832.
- Naimska M., *Annasz II Młodszy*, w: http://www.jhi.pl/psj/Annasz_II_Mlodszy (dostęp 15.08.2019).
- Planck G.J., *Introduction to Sacred Philology and Interpretation*, Clark, Edinburgh 1844.
- Schürer E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Teil II, Hinrichs, Leipzig 1886.
- Stuart M., *Commentary on the Apocalypse*, Vol. I, Newman, New York 1845.
- Witkowski S., „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, La Salette, Kraków 2012.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Święty Paweł, Częstochowa 2012.
- Züllig F.J., *Johannes des Gottesbesprachen, eschatologische Geschichte*, E. Schweitzerbart, Stuttgart 1834.

GENEZA I OBCHODY UROCZYSTOŚCI OBJAWIENIA PAŃSKIEGO. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: Objawienie Pańskie, polskie zwyczaje ludowe, pobożność ludowa

Key words: Epiphany, Polish folk customs, popular devoutness

Schlüsselwörter: Erscheinung des Herrn (Epiphanie), Volksbräuche, Frömmigkeit

Objawienie Pańskie, Epifania (łac. *Epifania Domini*; gr. ἐπιφάνεια, epifaneia; objawienie, ukazanie się) nazywana w Polsce świętem Trzech Króli, to uroczystość upamiętniająca pokłon mędrców, chrzest Pański oraz znak w Kanie Galilejskiej¹. Jej celem jest uczcić objawienie się Boga człowiekowi (teofania), przypomnieć o obecności Boga w historii człowieka, a także wskazać na uzdolnienie człowieka do rozumowego poznania Boga².

Objawienie Pańskie w Kościele rzymskokatolickim obchodzone jest 6 stycznia i w liturgii nawiązuje do Ewangelii św. Mateusza (Mt 2,1–12), gdzie opisano pokłon trzech magów, przedstawiający w sposób symboliczny pokłon ludzi z wszystkich narodów przed Bogiem Wcielonym. W Kościele ewangelicko-augsburskim Objawienie Pańskie obchodzone jest 6 stycznia pod nazwą Epifanii. Pod tą samą nazwą – Epifanii – Objawienie Pańskie obchodzone w tradycji prawosławnej w dniach między 6 a 19 stycznia, co wynika z porządku kalendarza juliańskiego.

Obchodom święta Trzech Króli w Polsce towarzyszy wiele tradycji i zwyczajów, które charakteryzują pobożność ludową tych ziem, ukazując poprzez radosne celebacje i zabawy przenikanie do życia wątków biblijnych oraz mieszanie się *sacrum* i *profanum*. Problem ten zauważył też o. Andrzej Bober, który pisał, że „polska

* Dr hab. Marta Kowalczyk – teolog, absolwentka Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i UWM w Olsztynie, profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. 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. Mechtildy von Hackenborn*, 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 Matów*, Poznań 2018.

¹ A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, w: *EK*, t. 14, Lublin 2010, kol. 181. Por. *KKK*, Poznań 1995, 1171.

² J. Szlaga, *Epifania*, w: *EK*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1020–1021.

nazwa *święto Trzech Króli* wypacza właściwy sens Epifanii³, której istotą obchodów powinna być prawda o Bogu, który objawia się w ludzkiej postaci.

GENEZA UROCZYŚCOCI OBJAWIENIA PAŃSKIEGO

Uroczystość Objawienia Pańskiego należy do pierwszych, obchodzonych przez chrześcijan, a nawiązujących do wypełnienia się w Jezusie Chrystusie zapowiedzi *Starego Testamentu*. Na Wschodzie pierwsze jej ślady spotyka się już w III w., gdzie tego dnia Kościół grecki celebrował święto Bożego Narodzenia, poszerzone jako uroczystość Epifanii (nazywanej tam „świętem Świateł”), czyli zjawienia się Boga na ziemi w tajemnicy wcielenia. Na termin wcześniejszy, bo na II w. wskazuje Andrzej Rutkowski, który podaje, że: „zwyczaj świętowania uroczystości 6 I wywodzi się prawdopodobnie z Egiptu i kręgu gnostyckiej sekty bazylidianów, którzy od końca II w. podczas czuwania w nocy z 5 na 6 I w święto Chrztu Pańskiego upamiętniali Jego objawienie pojmowane jako wzięcie przez boski *Logos* w posiadanie człowieka Jezusa i zstąpienie niebiańskiego Chrystusa na Jezusa, uczynienie Go Jezusem Chrystusem i zespolenie ludzkiej natury Jezusa z boskim *Logosem* (Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I 21; GCS LII 2, 65–93; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III 11,7; PG 7,884–885)⁴. Na możliwy wybór tego dnia, jako chęci zastąpienia egipskiego święta Nilu lub innych uroczystości pogańskich, wskazuje tzw. hipoteza zastępstwa. Głosi ona, że obchody narodzenia Jezusa zostały wprowadzone po to, by „zastąpić” pogańskie święto słońca, przypadające w świecie antycznym 25 grudnia, a Epifania celebrowana 6 stycznia powstała w wyniku schrystianizowania różnych innych uroczystości⁵. Jako źródła tej interpretacji Józef Naumowicz wskazuje m.in. pisma Epifaniasza z Salaminy, Tomasza z Edessy (nestoriański autor z Syrii Wschodniej), notkę anonimowego autora z rękopisu traktatu Dionizego Barsalibiego w *Komentarzach do Ewangelii*, wydane w 1632 r. dzieło *Historiomastix* autorstwa Williama Prynne’a, czy pisma purytańskiego duchownego Thomasa Mocketa. Sam autor jest zdania, że „daty kultu pogańskiego nie miały decydującego wpływu na powstanie świąt Bożego Narodzenia i Epifanii i na wyznaczenie ich obchodów 25 grudnia i 6 stycznia⁶. Według J. Naumowicza „dzień szósty wybrano przez analogię do szóstego dnia stworzenia. Narodzenie Syna Bożego dokonało się zatem w tym dniu, w którym został stworzony człowiek⁷. Tym samym autor przychyliła się bardziej do opinii Josepha Ratzingera, że święto powstało „w wyniku rozwoju roku liturgicznego, a daty ich obchodów zostały ustalone na podstawie danych biblijnych⁸.

³ A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1967, s. 560–561.

⁴ A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, kol. 181–182. Według Józefa Naumowicza „zwolennicy Bazylidesa wyznaczali chrzest Jezusa na 10 stycznia i wtedy świętowali. Data 6 stycznia pochodzi natomiast ze źródeł niebazylidiańskich. Jest ważna, gdyż zbiega się z później przyjętym dniem Epifanii”. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016, EPUB: *Narodziny_Bozego_Narodzenia.epub*.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże. Zob. też: J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 98.

Według Andrzeja Rutkowskiego chrześcijańską epifanię zaczęto świętować w reakcji na gnostyckie idee, a od 375 r. Kościół egipski upamiętniał w tym terminie Boże Narodzenie, pokłon Trzech Mędrców i znak w Kanie (Jan Kasjan, *Collationes patrum*, X 2; PL 49,820–823; Epifaniusz, *Panarion*, LI 9,16; PG 41,888–954)⁹. W Jerozolimie w 328 r. biskup Makarios po raz pierwszy wyznaczył datę obchodów narodzenia Jezusa, a potem także Jego chrztu, na dzień 6 stycznia, co poprzez cyfrę „sześć” miało stanowić symbol świata stworzonego, wynikający z idei zawartej w *Księdze Rodzaju*, że „świat został stworzony w ciągu sześciu dni, a pierwszy człowiek w „szóstym dniu” tygodnia”¹⁰. Termin ten miał więc uwydatnić symbolicznie narodzenie cielesne i fizyczne Jezusa Chrystusa, które dokonało się w warunkach świata stworzonego, zgodnie z zaplanowanymi przez Stwórcę cyklami natury, co wyklucza odniesienie do idei gnostyckich. Dlatego na przełomie IV i V w. celebrowano w tym dniu Boże Narodzenie, organizując procesję z Jerozolimy do Betlejem, czuwanie w bazylice Narodzenia Pańskiego, modlitwy w Anastasis i bazylice Ukrzyżowania oraz wprowadzono oktavę uroczystości¹¹.

Według J. Naumowicza: „Taki sposób rozumienia Epifanii od samego początku, i to w miejscu jej powstania (diecezja jerozolimska), sprawił, że mogła się ona zupełnie pokojowo rozwijać w dwóch formach: albo wyłącznie jako święto narodzenia, albo też jako celebracja narodzenia i chrztu Jezusa”¹². Podsumowując, można powtórzyć, za autorem, że „około 330 roku (najpóźniej w 336), Rzym stworzył własne święto obchodzone 25 grudnia, skupione wyłącznie na narodzeniu Jezusa i rocznicy tego wydarzenia. Natomiast 6 stycznia celebrowano najpierw chrzest i pierwszy cud Jezusa w Kanie, a potem także pokłon Mędrców w Betlejem”¹³.

⁹ A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, kol. 182.

¹⁰ Biskup Jerozolimy Makarios pisał o święcie Epifanii w liście z września 335 roku, skierowanym do Wrtanesa, głównego biskupa Armenii. Zawarte tam sformułowanie „święta Epifania narodzenia Pana”, wskazuje, że była to uroczystość Objawienia, jakie się dokonało przez narodzenie Jezusa, choć święto tematycznie wiązało się także z Jego chrztem. „Chrystus bowiem – wyjaśnia dalej Makarios – „tego samego dnia” kalendarzowego, w którym się urodził, został też ochrzczony. Obie te tajemnice łączą się ze sobą. Narodzenie Jezusa przynosi bowiem oświecenie, czyli objawienie, zaś w świętym źródle chrztu dokonuje się duchowe narodzenie”. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, EPUB: *Narodziny_Bozego_Narodzenia.epub*.

¹¹ A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, kol. 182. Opis hiszpańskiej pątniczki Egerii z 384 roku zawiera informacje o tym, że celebracja Epifanii, sprawowana pod przewodnictwem miejscowego biskupa, zaczynała się w Betlejem i obejmowała trzy stacje: modlitwy na Polu Pasterzy i przy Grocie Narodzenia, a także całonocne czuwanie w bazylice – na pamiątkę nocy, w której narodził się Chrystus. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, EPUB: *Narodziny_Bozego_Narodzenia.epub*.

¹² Pierwotna Epifania w Palestynie nie była świętem chrztu Jezusa. 25 grudnia przypadało zwykle wspomnienie „Jakuba i Dawida”. Święto 25 grudnia wprowadzono tam dopiero ok. 564 r. Można więc powiedzieć, że na Wschodzie tego dnia akcentowano bardziej narodzenie Boga w ciele, a na Zachodzie objawienie się Boga poprzez znaki – „rozpoznanie” go przez znaki – astronomiczne, które doprowadziły magów do Dzieciątka i „głos z nieba” podczas chrztu w Jordanie obwieszczaający „To jest mój Syn umiłowany” (Mt 3,13–17). J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, EPUB: *Narodziny_Bozego_Narodzenia.epub*.

¹³ Tamże.

Pewnym jest, że przed 386 r. obchodzono Objawienie Pańskie także w Antiochii, akcentując Boże Narodzenie i Chrzesz Pański¹⁴. Zaś przybycie i pokłon Mędrców uwydatniono i przyjęto w liturgii rzymskiej w 350 r., odczytując tego dnia fragmenty Iz 60,1–6 i Mt 2,1–12¹⁵, co sprawia, że na Zachodzie uroczystość Objawienia Pańskiego datuje się – oddzielnie od Bożego Narodzenia – od końca IV w. Najpierw bowiem pokłon Mędrców, chrzesz Pański i znak w Kanie zaczęto celebrować ok. 361 r. w Galii, a następnie w północnej Italii i Hiszpanii¹⁶. W krajach niemieckojęzycznych tematyka pokłonu Mędrców weszła do liturgii po sprowadzeniu w 1164 r. z Mediolanu do Kolonii domniemanych relikwii Trzech Mędrców¹⁷. Po Soborze Watykańskim II w tekstach liturgicznych na ten dzień uwydatniono teologiczną symbolikę światła oraz wolę Boga Ojca, by objawienie i prawda o zbawieniu dotarły do wszystkich narodów¹⁸.

Według *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r. (kan. 1246 § 1) Objawienie Pańskie należy do uroczystości obowiązujących w Kościele Powszechnym.

W powojennej Polsce dzień Objawienia Pańskiego był dniem wolnym od pracy do 16 listopada 1960 roku, co zostało zniesione ustawą Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej¹⁹. Powracając do dawnych tradycji we wrześniu 2010 roku rozpoczęto prace legislacyjne nad ponownym przywróceniem dnia wolnego, co udało się osiągnąć uchwałą Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej przy okazji zmiany *Kodeksu pracy*. Ustawa została podpisana przez prezydenta Bronisława Komorowskiego 19 listopada 2010 r. i ogłoszona w *Dzienniku Ustaw* 26 listopada 2010 r.²⁰. 6 stycznia 2011 r., był pierwszym od 1960 r. dniem Objawienia Pańskiego wolnym od pracy.

KRÓLOWIE, MAGOWIE, MĘDRCY?

Wystarczy zajrzeć do Ewangelii, by zorientować się, że o królach, którzy w Betlejem oddawali pokłon Jezusowi, Ewangelista Mateusz nie napisał ani słowa (Mt 2,1–12). Autor przekazu napisał bowiem o magach, określanych też w polskim tłumaczeniu mianem mędrców. I choć polska tradycja 6 stycznia nazywa świętem Trzech Króli, to pewników dotyczących postaci, które złożyły w Betlejem hołd Dzieciątku jest niewiele...

¹⁴ W Antiochii w związku z Epifanią istniał chrześcijański zwyczaj czerpania wody w nocy z 5 na 6 stycznia. Potwierdzał go w IV w. Jan Chryzostom. Epifaniusz natomiast w praktyce tej widział potwierdzenie cudu w Kanie, gdy podczas wesela Jezus polecił „napełnić stągwie wodą”, a woda zamieniła się w wino. Epifaniusz opisał trzy takie niezwykle miejsca: Kibyrę, Gerazę i Nil. Tamże.

¹⁵ A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, kol. 182.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ustawa z dnia 16 listopada 1960 r. o zmianie ustawy o dniach wolnych od pracy. Dz.U. 1960 nr 51 poz. 297.

²⁰ Ustawa z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw. Dz.U. 2010 nr 224 poz. 1459.

Ewangelie nie wymieniają bowiem liczby królów, choć z ilości darów złożonych Dzieciątku Jezus wnioskowano, że było ich trzech, jednak dzieło *Opus imperfectum in Matthaeum* z IV w. i ariańska legenda z VI w. mówią o dwunastu królach, w kapadockim kościele skalnym w Göreme występuje ich sześciu²¹, a istnieje jeszcze podanie o czwartym królu, który zagubił drogę do Zbawiciela²². Liczba „trzy” pojawiła się u Orygenesesa (†ok. 251 r.), który stwierdził, że skoro były trzy dary, to

²¹ Na rysunkach w rzymskich katakumbach aż do IV w., przedstawiano dwóch, trzech, czterech lub sześciu magów. W Syrii i Armenii przyjęła się wówczas tradycja, że było ich dwunastu, co miało symbolizować dwunastu Apostołów i dwanaście plemion Izraela. S. Kobielus, *Trzej Królowie*, w: *EK*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1113–1115.

²² Pewna stara legenda nieznanego autora opowiada o czwartym królu, który wraz z trzema innymi wyruszył w drogę, by oddać pokłon nowonarodzonemu Dzieciątku Jezus. Podarkiem, który król zabrał ze sobą w drogę były trzy kamienie szlachetne o wielkiej wartości. Jednak zmierzając do celu, usłyszał zawodzący płacz dziecka. Kiedy podszedł bliżej ujrzał leżącego chłopczyka, który był nagi i krwawił z pięciu ran. Bezbronne i poranione dziecko zrobiło na nim takie wrażenie, że jego serce napełniło się litością. Młody król podniósł dziecko i zawrócił do wioski, którą właśnie minął, ale tam nikt nie znał chłopczyka. Pielgrzymujący do Betlejem król poszukał więc kobiety, która zgodziła się zaopiekować malcem i przekazała jej jeden z drogocennych kamieni, by w ten sposób zabezpieczyć życie dziecka, po czym udał się w dalszą drogę. Gwiazda nadal wskazywała mu kierunek, ale z każdym krokiem coraz bardziej zdawał sobie sprawę, że bezbronne dziecko czyniło go wrażliwym na nędzę świata. Kiedy król przechodził przez miasto, naprzeciw niego szedł orszak pogrzebowy żegnający zmarłego ojca rodziny. Jak się okazało, żona zmarłego i ich wspólne dzieci miały zostać sprzedane do niewoli tuż po ceremonii pogrzebowej. Poruszony tą wiadomością król przekazał im drugi drogocenny kamień i w ten sposób uratował życie matki i dzieci. Gdy powędrował dalej, zorientował się, że nie widzi już gwiazdy, która miała zaprowadzić go do Syna Bożego. Zaczął dręczyć się wyrzutami sumienia, że nie był wierny wobec swojego powołania i nie wypełni swojej misji. I wówczas jeszcze raz zajaśniała na niebie gwiazda. Wędrował za nią przez nieznaną ziemię, na których trwała wojna. Kiedy król dotarł do pewnej wioski, zobaczył jak żołnierze zgromadzili razem wszystkich mężczyzn żeby ich zabić. Poruszony tym widokiem czwarty król wykupił ich życie od oprawców za trzeci szlachetny kamień. Jednak pertraktacje zajęły jakiś czas i król nie zorientował się, że gwiazdy za którą podążał już nie widać. Pozbawiony kosztowności dalej wędrował pomagając potrzebującym wsparcia ludziom. Doszło nawet do tego, że gdy przybył do pewnego portu w chwili, gdy ojciec rodziny jako wioślarz na jednej z galeri miał odpokutować za swoją winę, on sam zaofiarował siebie za niego i pracował przez wiele lat na galerze. Wtedy, wśród tęsknoty za najbliższymi i własnym krajem, w jego sercu pojawiło się wewnętrzne światło i ogarnęła go spokojna pewność, że mimo wszystko wybrał właściwą drogę. Panowie, którzy go zatrudniali przeczuwając niezwykłość człowieka wypuścili czwartego króla na wolność. Wówczas, we śnie znowu zobaczył gwiazdę i usłyszał głos: „Pospiesz się! Pospiesz się!”. Zbudził się w środku nocy i wówczas ujrzał gwiazdę, która doprowadziła go do bram wielkiego miasta. Tam, wraz tłumem ludzi został wypchnięty na wzgórze, na którym stały trzy krzyże. Ponad środkowym krzyżem jaśniała dobrze znana mu gwiazda. Kiedy zerknął w stronę ukrzyżowanych, jego spojrzenie spotkało się ze wzrokiem człowieka, który wisi na tym właśnie krzyżu. Jego spojrzenie było pełne cierpienia, ale też widać w nim było bezgraniczną miłość. Jego ręce były przybite do krzyża gwoździami i rozchodziły się z nich jakby promienie. Ten przejmujący widok przywołał u króla myśl, że chyba właśnie odnalazł cel, do którego pielgrzymował niemal przez całe życie. Pomyślał, że ten człowiek na krzyżu jest królem wszystkich ludzi utrudzonych i obciążonych sprawami świata. Wtedy opadł pod krzyżem na kolana, a w jego otwarte ręce spadły trzy krople krwi, które lśniły bardziej niż szlachetne kamienie, które chciał podarować dziecięciu. A kiedy Jezus umarł z okrzykiem na ustach, umarł też wpatrzony w niego czwarty król. Jego twarz była spokojna i jaśniała jak gwiazda. M. Maliński, *Czwarty król, Bajki nie tylko dla dzieci*, Wrocław 1994, s. 8–13. Por. J. Włodarczyk, *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, Warszawa 2005, s. 15–45.

tylu musiało być również wręczających²³. W wieku IV pogląd ten stopniowo się upowszechnił i pośród wielu wątpliwości, które towarzyszą opisowi niezwykłych wydarzeń związanych z narodzinami Jezusa Chrystusa jedno tylko nie budzi wątpliwości – dary magów, czyli złoto, kadzidło i mirra oraz ich symboliczne znaczenie. I tak – złoto symbolizowało coś co jest piękne, chwalebne, wartościowe, oznaczając jednocześnie godność Jezusa jako króla. Kadzidło używane było w świątyniach podczas składania ofiar jako symbol modlitwy i symbolicznie wyrażało, że Jezus jest Bogiem. Mirra to balsam, którym namaszczano zmarłych oraz składnik, który dodawano do wina, by je wzmocnił tworząc napój, który podawano skazańcom, co stanowiło zapowiedź męki Jezusa Chrystusa i Jego pogrzebu. Jezus otrzymał więc złoto jako król, kadzidło jako Bóg i mirrę jako człowiek. Taką wymowę miały dary magów i ich wyprawa do dziecięcia urodzonego w Betlejem – Domu Chleba, choć o warte zauważenia ewangelie apokryficzne dzieciństwa rozszerzają liczbę królewskich darów. I tak – Gaspar ofiarował kadzidło, nard, cynamon i pachnidła; Melchior – mirrę, aloes, muślin, purpurę, taśmy lniane oraz księgi zapisane i opieczętowne palcem Bożym; Baltazar – złoto, srebro, drogie kamienie, perły oraz olejek do namaszczenia, który wskazywał na królewską godność Chrystusa²⁴.

Samo zaś przybycie, pochodzenie i hołd przybyszów wskazują symbolicznie na pokłon ludzi z wszystkich narodów przed Bogiem Wcielonym oraz na uniwersalność zbawienia ponad wszelkimi podziałami. Na taką interpretację tego zdarzenia wskazuje również fakt, że według średniowiecznej tradycji, jeden z magów był czarnoskóry, choć wcześniej tylko niekiedy przedstawiano Baltazara jako Araba o śniadej skórze²⁵. Melchior symbolizował zatem potomków Jafeta, czyli rasę białą z Europy, Kacper – Sema, czyli ludy semickie z Azji, a Baltazar – Chama, czyli Afrykańczyków. Przy czym na przełomie wieków wygląd magów ustalany był równie arbitralnie jak ich imiona²⁶. Niewiadomych jest jednak jeszcze więcej, ponieważ na początku VIII wieku Beda Czcigodny pisał, że Melchior miał siwe włosy i brodę, Baltazar śniadą skórę i czarną brodę, a Kacper, najmłodszy z nich, nie miał brody.

²³ G. Górny, *Trzej Królowie. Dziesięć tajemnic. Sekrety Bożego Narodzenia*, Warszawa 2016, s. 60.

²⁴ S. Kobielus, *Trzej Królowie*, kol. 1114.

²⁵ Tradycja ta wiąże się z głośnymi odkryciami geograficznymi, które stały się w XV wieku, kiedy w latach 1446–1448 Portugalczycy dotarli do Przylądka Zielonego u ujścia rzek Senegalu i Gambii, a w 1456 odkryli Wyspy Zielonego Przylądka, gdzie zetknęli się z ludźmi o czarnej skórze. W roku 1470 znany malarz, Hans Memling postanowił jednego z Króli uczynić Murzynem, by dobitniej zaznaczyć, że cały świat oddawał hołdy Jezusowi. Zbiegło się to z popularną wówczas koncepcją teologiczną, by traktować Trzech Króli jako trzech synów Noego, reprezentujących trzy rasy ludzkie i trzy części znanego wówczas ludziom świata. J. Włodarczyk, *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, Warszawa 2005, s. 38–39.

²⁶ Na średniowiecznych wyobrażeniach królowie występują z imionami. W miniaturze *Ewangeliarza Egberta* (ok. 980 r., Stadtbibliothek, Trewir) przy postaciach widnieją imiona: Caspar, Melchias i Pudizar. W XII w. Piotr Comestor w dziele *Historia scholastica* wymienił imiona trzech magów w języku greckim – Apellus, Amerus i Damasius; hebrajskim – Galgalat, Magalath i Sarahim; oraz po łacinie – Baltasar, Gaspar i Melchior. Natomiast Zachariasz Chrysopolitanus w dziele *De concordia evangelistarum* (PL 186,83) podał łacińskie odpowiedniki imion greckich: Apellius – Fidelis, Amerus – Humilis i Damascus – Misericors oraz hebrajskie: Magalath – Nuntius, Galgalath – Devotus i Saracin – Gratia. S. Kobielus, *Trzej Królowie*, kol. 1113.

Na początku XV wieku, autor *Żywotów świętych*, Petrus Natalibus określił z kolei, że Melchior miał lat 60, Kacper 40, a Baltazar 20.

Sam św. Mateusz nazwał ludzi, którzy przyszli ze Wschodu oddać pokłon Jezusowi mianem „magoi”, czyli magów²⁷. Przy czym ewangelista nie pisał o tym, by byli oni królami. Jako pierwszy nazwał ich „królami ze Wschodu” rzymski teolog, Tertulian na początku III wieku (ok. 160 – ok. 220)²⁸. Myśl tę podchwycił w VI wieku Cezary z Arles (†542), gdyż określenie „mag” nabierało dla Kościoła coraz bardziej ujemnego znaczenia, kojarząc się z potępianymi okultystycznymi praktykami i pogańskimi rytuałami. Tymczasem w starożytności magami nazywano w Persji, Medii i Babilonii ludzi wykształconych, zajmujących się m.in. astronomią, którzy byli przeważnie doradcami władców, pełniąc jednocześnie funkcje kapłańskie²⁹. Na taki stan rzeczy wskazuje też miejsce, z którego przywędrowali magowie, okreśłani w Polsce mianem mędrców, gdyż w czasach, kiedy powstawała Ewangelia według św. Mateusza „Wschodem”, nazywano ziemię na wschód od rzeki Jordan, co wskazuje na ówczesną Persję lub Medię³⁰. Obecnie na ziemiach tych krain istnieje państwo Iran, a w nim miejscowość Kashan, z której prawdopodobnie wyruszyli magowie, choć istnieje też teza, że byli oni Chaldeczykami, czyli ludem babilońskim, zamieszkującym ziemię dzisiejszego Iraku³¹ lub pochodzili z obszaru Hiszpanii lub Etiopii, na co według G. Górnego może wskazywać interpretacja prorocstwa z psalmu 72³².

W sztuce bizantyjskiej pokłon magów ukazywany był zgodnie z ceremoniałem dworskim Bizancjum³³. Początkowo strojem mędrców były orientalne obcisłe spodnie, spódniczka, narzucona na ramiona pelerynka oraz stylizowana na perską czapka. Od ok. VI w., mędrcy z magów stopniowo przekształcali się w królów, a od X w. zaczęto zmieniać ich perskie stroje i nakrycia głowy na korony, co w XII w. było już powszechne³⁴. W późnym średniowieczu pokłon króli przekształcił się

²⁷ J. Włodarczyk, *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, s. 36.

²⁸ Tamże. Według G. Górnego wpływ na „przemianę” magów w królów mogła też mieć interpretacja Psalmu 72, zawierającego prorocstwo mesjańskie: „Królowi Tarszisz i wysp przyniosą dary, królowie Szeby i Saby złożą daninę. I oddadzą mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą mu służyły. Przeto będzie żył i dadzą mu złoto z Saby, zawsze będą się modlić za niego, nieustannie mu błogosławić.” (Ps 72,10–11.15). G. Górny, *Trzej Królowie*, s. 61.

²⁹ Grzegorz Górny zauważa, że wyraz „magos” pojawia się w *Nowym Testamencie* zaledwie 5 razy. Przy czym, jak podaje niemiecki biblista Gerhard Delling wyraz ten w kulturze hellenistycznej posiadał kilka znaczeń. Oznaczał bowiem zarówno członka perskiej kasty kapłańskiej, mędrcza, znawcę nauk tajemnych, astrologa, ale i czarownika, oszusta i uwodziciela. Przykładem „magos” negatywnego jest wymieniany w *Dziejach Apostolskich* fałszywy prorok Elimas z Pafos (Dz 13, 6–12), który obawiając się, że straci swoje wpływy, przeciwstawiał się przyjęciu przez prokonsula Sergiusza Pawła chrześcijaństwa głoszonego przez Pawła i Barnabę. Oburzony postępowaniem Elimasa Paweł sprowadził na niego czasową ślepotę, co przekonało prokonsula do przyjęcia chrześcijaństwa. Natomiast „magos”, którzy oddali pokłon Jezusowi to zdecydowanie znawcy astrologii. G. Górny, *Trzej Królowie*, s. 54–55.

³⁰ J. Włodarczyk, *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, s. 31, 34.

³¹ Tamże, s. 34. Zob. też: G. Górny, *Trzej Królowie*, s. 67–73.

³² Wymienione w psalmie Tarszisz, czyli Tartessos leżało w Hiszpanii, a Szeba to dawna nazwa królestwa Abisynii, czyli Etiopii. G. Górny, *Trzej Królowie*, s. 61.

³³ S. Kobielus, *Trzej Królowie*, kol. 1114.

³⁴ S. Kobielus, *Trzej Królowie*, kol. 1114.

w akt pobożności, stąd od XIII w. hołd bywał przedstawiany jako pocałunek stóp Dzieciątka, a od XIV w. jako pocałunek ręki³⁵.

Wiadomo, że ci, którzy pokłonili się Jezusowi, dotarli do Niego, idąc za gwiazdą. Na przestrzeni wieków istniało wiele hipotez próbujących dokładnie określić o jaką gwiazdę może chodzić. Podejrzewano nawet, że była to kometa Halleya, która pojawia się na niebie co 76 lat. Przelatywała ona jednak w 12 r. p.n.e., a więc za wcześnie³⁶. Pojawiła się też koncepcja, iż tajemniczym zjawiskiem był wybuch supernowej, która może być widoczna bardzo długo przez wiele miesięcy i tak jasna, że widać ją nawet w dzień. Byłaby to ciekawa hipoteza, gdyby nie fakt, że ówczesni astronomowie, którzy znali i opisywali te zjawiska, nie dostrzegli takiego wybuchu między 135 r. p.n.e. a 173 r. n.e.³⁷.

Obecnie najwięcej zwolenników ma hipoteza wybitnego astronoma, Jana Keplera (1571–1630), sformułowana w 1606 roku. Odkrył on, że w 7 i na początku 6 r. p.n.e. miała miejsce tzw. potrójna koniunkcja Jowisza, Saturna i Marsa³⁸. Taka potrójna koniunkcja zdarza się mniej więcej co 800 lat i jest wyjątkowo jasna. Poza tym w 7 r. p.n.e. koniunkcja Jowisza i Saturna pojawiła się aż trzykrotnie: 27 maja, 6 października i 1 grudnia. Przy tej ostatniej koniunkcji do dwóch największych planet dołączył Mars. Hipoteza ta wydaje się więc przekonująca. Po pierwsze dlatego, że 7 lub 6 rok p.n.e. jest możliwą i prawdopodobną datą narodzin Chrystusa. Wiadomo wszak, że Dionizy Mały ustalając w VI wieku datę urodzin Zbawiciela popełnił błędy w obliczeniach³⁹. Po drugie koniunkcja Jowisza i Saturna mogła zastanowić uczonych ze Wschodu, gdyż wiedzę astrologiczną traktowano wówczas bardzo poważnie.

Do rozważenia pozostaje jeszcze kwestia imion magów, z którymi łączy się zwyczaj pisania tego dnia na drzwiach domostw symboli K+M+B oraz święcenia tego dnia złota i kadzidła, który wykształcił się na przełomie XV i XVI wieku⁴⁰. Poświęcanym kadzidłem, którym była żywica z jałowca, okadzano domy i obejście, co miało znaczenie symbolicznego zabezpieczenia przed nieszczęściami. Obrzęd ten nawiązuje do zwyczaju okadzania ołtarzy, który występował u wielu narodów starożytnych, także wśród Żydów (Wj 30,1.7–9; Łk 1). W Biblii jest mowa o kadzidle i mirze 22 razy. Mirra to żywica drzewa *Commiphore*, a kadzidło – to żywica z różnych drzew, z domieszką aromatów wielu ziół. Samych drzew wonnych, balsamicznych jest ponad 10 gatunków i rosną one głównie w Afryce – Somalia i Etiopia – oraz w Arabii Saudyjskiej.

³⁵ Tamże, kol. 1115.

³⁶ Hipoteza ta ma jeszcze dwie poważne słabości. Po pierwsze kometa zwykle była uważana za zły znak, symbol nadciągających nieszczęść, więc i magowie zinterpretowali by ją zupełnie inaczej. Po drugie była zjawiskiem znanym powszechnie od dawna, zapewne więc i Ewangelista nie użyłby słowa gwiazda, gdyby pisał o komecie. J. Włodarczyk, *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, s. 18, 95, 98.

³⁷ Tamże, s. 100, 106.

³⁸ Koniunkcja oznacza złączenie, w tym przypadku pozorne. Trzy planety „ustawiają się” na jednej linii z Ziemią w stosunku do Słońca, tak, że wydaje się jakby były jedną, wielką, mocno świecącą gwiazdą. Tamże, s. 111–115. Por. G. Górny, *Trzej Królowie*, s. 88–89.

³⁹ J. Włodarczyk, *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, s. 66–67, 69–70.

⁴⁰ Tamże, s. 16.

Dopiero od XVIII w. rozpowszechnił się także zwyczaj święcenia kredy, którą zwyczajowo w święto Trzech Króli na drzwiach wejściowych w wielu domach dla błogosławieństwa Bożego wypisywane są inicjały Mędrców, które mogą też być pierwszymi literami łacińskiego zdania: (Niech) Chrystus mieszkanie błogosławi – po łacinie: *Christus mansionem benedicat*⁴¹ lub Świętej Rodziny (J+M+J) oraz data bieżącego roku. Niestety, co do imion przybyszów z darami, a więc i zwyczajowych symboli literowych K+M+B, także istnieje wiele wątpliwości.

Trzy znane nam dziś imiona królów pojawiły się po raz pierwszy ok. roku 520 na mozaice zdobiącej kościół San Apollinare Nuovo w Rawennie, która wówczas była stolicą posiadłości bizantyńskich w Italii. Nad postaciami umieszczono tam wyraźne napisy: Balthassar, Melchior i Gaspar. Te same imiona podał później teolog – Beda Czcigodny (675–735). Co ciekawe, wcześniej w różnych regionach nazywano magów innymi imionami. Dla Greków magowie nazywali się Apellicon, Amerim i Serakin, dla Syryjczyków: Kagpha, Badalilma i Badadakharida, a dla Etiopczyków: Ator, Sater i Paratoras⁴². Pomimo wyteżonych prac naukowców pewników dotyczących przybyszów, którzy pokłonili się Chrystusowi w Betlejem pozostaje wciąż sporo. Podsumowując jednak, można stwierdzić, że ewangeliczna historia według św. Mateusza opowiada o trzech cudzoziemcach ze Wschodu, którzy podążając za gwiazdą, wyruszyli w drogę do Betlejem, aby tam złożyć pokłon narodzonemu królowi żydowskiemu. Po drodze wstąpili na dwór Heroda, który w narodzonym dziecięciu upatrywał przeciwnika. Mędrcy, odnalazłszy stajenkę betlejemską, ofiarowali Dzieciątku swoje cenne dary – mirrę, złoto i kadzidło, po czym otrzymawszy podczas snu wskazówkę, aby nie wracać do Heroda, wyruszyli z powrotem do swych krajów inną drogą.

OBYCZAJE LUDOWE KULTYWOWANE W OBJAWIENIE PAŃSKIE

Czas od Bożego Narodzenia do Trzech Króli uważano tak dalece za święty, że nie wykonywano w nim żadnych ciężkich prac, takich jak: młocka, mielenie ziarna na żarnach, przędzenie. Za to śpiewano kolędy o Trzech Królach, dzieci chodziły po domach z gwiazdą⁴³ lub poprzebierane za zwierzęta⁴⁴, otrzymując od gospodyń mające zapewnić szczęście „szczodraki” lub fafernuchy⁴⁵, a w domach pod koniec

⁴¹ Św. Augustyn tłumaczył ten skrót jako *Christus Multorum Benefactor*, czyli *Chrystus dobroczyńcą wielu*.

⁴² A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, w: *EK*, t. 14, Lublin 2010, kol. 183.

⁴³ J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 2, *Wiek XVI–XVIII*, Warszawa 1960, s. 45.

⁴⁴ Jak podaje J. Bystron: „Powszechne było przebieranie się za zwierzęta i obchodzenie domów, przy czym improwizowani aktorzy śpiewali kolędy i zbierali datki. Już w średniowieczu spotykamy się z zakazami kościelnymi tych maskarad, które widocznie były odczuwane jeszcze jako pozostłość pogańska. (...) Maskarady te przedłużały się następnie na cały mięsopust i kończyły się czasem dopiero we wstępną środę”. Tamże, s. 46.

⁴⁵ Wypiekane na Kurpiach na Trzech Króli ciastka z marchwi, pieprzu i miodu – które, tak jak „nowe latka” zapewnić miały powodzenie i dobrobyt w nowym roku.

obiadu świątecznego rozdzielano ciasto – kto otrzymał kawałek z migdałem, został królem migdałowym.

Pomimo świątecznej radości, na ziemiach polskich pamiętano tego dnia o zmarłych. Witold Klinger opisuje zwyczaj polski, nakazujący podczas wieczerzy w wigilię Trzech Króli zachowywać zupełne milczenie, co koreluje ze zwyczajem pogrzebowym Serbów, według którego w czasie stypy w domu zmarłego „wszyscy siedzą, jak niemi, jedzą i piją, nie mówiąc ani słowa, i rozchodzą się do domów w milczeniu i przy tym wszyscy naraz”⁴⁶. Istniał też obrzęd wyganiania dusz po dokonaniu już ich uczczeniu jadłem i modlitwą, co polegało na tym, że „wieczorem przed Trzema Królami („hołodna kutja”) cała rodzina wychodzi na podwórze i tłucze pałkami („kaczałki”) po płotach, kto zaś posiada rusznicę, ten strzela z niej na postrach; drugi znów na tem, że na Trzech Króli mieszkańcy chaty biorą do garnka nieco grochu warzonego, nieco chleba i wody święconej i obchodząc chlewy, gumno, podwórze, kropią wodą, krusząc chleb i rzucają o ścianę grochem”⁴⁷. Nawiązując do obrzędów pogrzebowych i na pomyślność kadzidłem do dnia dzisiejszego okadza się domostwa, budynki gospodarcze i obory, a w nich zwierzęta. Poświęconą w kościele kredą dla błogosławieństwa wypisuje się na drzwiach domostw litery K+M+B, symbolicznie nawiązujące do inicjałów mędrców ze Wschodu. Tego dnia święconym złotem dotykano całej szyi, by uchronić ją od choroby⁴⁸. Sam zaś król Jan Kazimierz miał zwyczaj, że w uroczystość Objawienia Pańskiego składał na ołtarzu jako ofiarę wszystkie monety bite w roku ubiegłym⁴⁹.

Do zwyczajów w pobożności ludowej związanych z Objawieniem Pańskim należały także m.in. herody, wypiek tzw. rogatego chleba oraz krakowskie wesele i tzw. dialogi⁵⁰. Jak podaje Zbigniew Kuchowicz: „od dnia Trzech Króli inne grupy kołędników chodziły po domach z gwiazdą o drewnianej konstrukcji, wylepionej kolorowym papierem. Oni również składali życzenia pomyślności, śpiewali kolędy, wygłaszali dialogi, czasem nawet wystawiali misteria: sceny przepowiedni narodzin Jezusa, podróż Matki Boskiej i św. Józefa do Betlejem, witanie Dzieciątka przez Trzech Króli, hołd pasterzy itp. Po przedstawieniu orator domagał się dowcipnie datku lub poczęstunku”⁵¹.

Kołędowanie z gwiazdą i śpiewanie kolęd na placach jest znane także w Austrii i Niemczech, gdzie tego dnia zbierane są datki na cele charytatywne⁵². We Francji istnieje nadal zwyczaj przygotowywania tzw. placków Trzech Króli, a we Włoszech obdarowywania dzieci podarkami (Befana – skażenie nazwy święta: „Epiphania”)⁵³.

Tego dnia, jako że karnawał był w pełni „hulanki urządził także plebs miejski. Czeladź organizowała specjalne zabawy, na które zapraszano nawet córki mistrzów. Czeladnicy musieli jednak czuwać, by były one stale „obtańcowywane”. Kto po-

⁴⁶ W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926, s. 78–79.

⁴⁷ Tamże, s. 39–40.

⁴⁸ A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, w: *EK*, t. 14, kol. 183.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Z. Kuchowicz, *Obyczaje Staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 389.

⁵² A. Rutkowski, *Objawienie Pańskie*, w: *EK*, t. 14, kol. 183.

⁵³ Tamże.

zwolił swej tancerce podczas tańca stać, płacił karę. Na zabawach grzmiała muzyka, szły tany i rozbrzmiewały rozmaite piosneczki. A oto dla przykładu kilka piosenek, które śpiewano po mieszczańskich domach: *U naszego Państwa lebski jest woźnica, Kiedy jedzie z góry, nie trzeba mu bica. U naszej Jejmości pozłacana kości, Nikomu nie wolno, tylko Jegomości! Albo: Tańcowała, nie umiała, Tylko nogą posmykała*⁵⁴.

W dużych miastach największą karnawałową atrakcją były liczne bale i przyjęcia. Jak podaje Z. Kuchowicz: „w Gdańsku urządzano je we Dworze Artusa, w domach cechowych, w prywatnych mieszkaniach patrycjuszowskich. Po sutym poczęstunku rozpoczynano tańce i zespołowe gry towarzyskie”. Gdański karnawał słynął w całej Polsce, nic też dziwnego, że w XVII wieku w tamtejszych zabawach karnawałowych uczestniczyli nawet królowie, tłumnie ściągająca też na nie szlachta. Panowie urządzali maskarady i hulali po balach, krążąc po mieście w przebraniu „na kształt młodych diabłów”⁵⁵. W końcu XVIII w. najslynniejsze bale karnawałowe urządzano w Warszawie. Magnaci, patrycjat miejski dawali uczty, na które spraszano dziesiątki, a nawet setki biesiadników. Bal poprzedzała wykwinna kolacja, „a po niej maski wpuszczano”⁵⁶. „Na bale te i na uczty wprawdzie wydawano bilety, ale tylko dlatego, że miejscowość pewną liczbę osób dopuścić dozwalała. O sknerstwie lub wyłączeniu osób, o wydzielaniu pewnego towarzystwa nie myślano wcale”⁵⁷. W ten sposób świętowanie Objawienia Pańskiego zachowało do dnia dzisiejszego przede wszystkim radosny i rodzinny charakter, co od 2009 r. organizując pierwsze takie obchody w Warszawie, kultywuje Fundacja Orszak Trzech Króli, która wzmacniając tradycje jasełkowe organizuje w wielu miastach w Polsce barwny pochód postaci związanych z ewangelicznym przekazem dotyczącym pokłonu trzech mędrców⁵⁸. Orszak prowadzi Trzej Królowie symbolizujący trzy kontynenty – Europę, Azję i Afrykę. W trakcie pochodu można obejrzeć scenki rodzajowe, m.in. spotkanie u króla Heroda, czy wizytę w gospodzie oraz wziąć udział w „Bitwie dobra ze złem”. Od 2009 r. Orszak Trzech Króli, rozpowszechnił się na liczne kraje jak: Anglia, Austria, Łotwa, Rumunia, Ukraina, Włochy, a także Stany Zjednoczone, Ekwador, Rwanda, Republika Środkowoafrykańska i Demokratyczna Republika Konga. W ten sposób zapoczątkowany niedawno w Polsce zwyczaj rodzinnego świętowania Objawienia Pańskiego, osób w przebraniach, z koronami na głowach, podążających za orszakiem królewskim, któremu towarzyszą często żywe zwierzęta, zakończony uroczystym błogosławieństwem w kościele, do którego zmierzają kolędnicy, oddziałuje kulturowo na inne kraje i społeczności, niosąc chrześcijański przekaz o Bożym Narodzeniu. W ten sposób przekaz o Uroczystości Objawienia Pańskiego obchodzonej w Polsce pod nazwą Trzech Króli przenika do sfery *profanum*, kreując w oparciu o treści biblijne określone postawy i zachowania wśród świeckich.

⁵⁴ Z. Kuchowicz, *Obyczaje Staropolskie XVII–XVIII wieku*, s. 395.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tradycja organizowania tego dnia procesji ulicami miast zrodziła się w Hiszpanii w XIX wieku. Przebrana w postaci z Ewangelii ludność przeszła przez miasto Alcoy w 1866 roku. Największe orszaki organizowane są w Sewilli i w Grenadzie. G. Górny, *Trzej Królowie*, s. 161.

GENEZA I OBCHODY UROCZYŚCOCI OBJAWIENIA PAŃSKIEGO. ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

Objawienie Pańskie w Kościele rzymsko-katolickim obchodzone jest 6 stycznia i w liturgii nawiązuje do Ewangelii św. Mateusza (Mt 2,1–12), gdzie opisano pokłon Trzech Magów, przedstawiający w sposób symboliczny pokłon ludzi z wszystkich narodów przed Bogiem Wcielonym. W Kościele ewangelicko-augsburskim Objawienie Pańskie obchodzone jest 6 stycznia pod nazwą Epifanii. Pod tą samą nazwą – Epifanii – Objawienie Pańskie obchodzone jest w tradycji prawosławnej w dniach między 6 a 19 stycznia, co wynika z porządku kalendarza juliańskiego.

Obchodom święta Trzech Króli w Polsce towarzyszy wiele tradycji i zwyczajów, które charakteryzują pobożność ludową tych ziem – święcenia kredy, którą na drzwiach wejściowych w domach wypisywane są inicjały Mędrców (K+M+B) lub Świętej Rodziny (J+M+J) oraz data bieżącego roku; chodzenie po domach kolędników z gwiazdą; krakowskie „wesele” i tzw. dialogi; okolicznościowe wypieki ciasta i chleba; barwne orszaki przechodzące ulicami miast. Zwyczaje te pokazują proces mieszania się tego dnia *sacrum* i *profanum*. Można powiedzieć, że pobożność ludowa przez radosne celebracje i zabawy zaadaptowała na swoje potrzeby jedno z wydarzeń biblijnych.

ORIGINS AND CELEBRATION OF THE EPIPHANY IN POLAND. OUTLINE OF THE PROBLEM

SUMMARY

The Epiphany in the Roman Catholic Church is celebrated on 6 January, and in the liturgy refers to the Gospel of St. Matthew (Mt 2,1–12) where the adoration of the Magi is described and presents a symbolical bow of persons from all nations before the Incarnated God. In the Evangelical Church of the Augsburg Confession the Three Kings' Day is celebrated on 6 January under the name of Epiphany. The same term – Epiphany – is used in the Orthodox Church but the celebration falls on 6 to 19 January, depending on the Julian calendar.

The celebration of the Three Kings' Day in Poland is accompanied by many traditions and customs which define the piety of people in these lands – blessing the chalk used to write the Magi's initials on the entrance doors (K+M+B) or the Holy Family's (J+M+J) and current year; carol singers visiting people; performances and role playing (the so-called dialogues); occasional bread and cake baking; colorful processions along city streets. These customs demonstrate how the sacred and the profane intersperse on this day. We can say that piety adapted one of the biblical events for its purposes through cheerful celebrations and fun.

GENESE UND FEIER ZUR ERSCHEINUNG DES HERRN IN POLEN. UMRISS DES PROBLEMS

ZUSAMMENFASSUNG

Die Erscheinung des Herrn (Epiphanie) in der römisch-katholischen Kirche wird am 6. Januar gefeiert. In der Liturgie bezieht sich sie auf Evangelium nach Matthäus (Mt. 2,1–12), in dem die Verbeugung drei Magier beschrieben wurde, die symbolisch eine Verbeugung der Menschen aller Nationen vor dem Gott darstellt. In der Evangelisch-Augsburgischen Kirche ist die Erscheinung des Herrn am 6. Januar als Epiphania gefeiert. Unter dem gleichen Namen – Epiphania – Erscheinung des Herrn ist in der orthodoxen Tradition zwischen 6. und 19. Januar nach der Reihenfolge des julianischen Kalenders gefeiert.

Dreikönigfest in Polen ist mit vielen Traditionen und Sitten verbunden, die echte Volksfrömmigkeit dieses Gebiets charakterisieren - geweihte Kreide, mit der die Initialen C+M+B oder der Heiligen Familien an die Tür und das Datum laufendes Jahres geschrieben werden; Gehen der Sternsinger mit einem Stern von Haus zu Haus; Krakauer Hochzeit und sog. Dialogen (Veranstaltungen); gelegentliches Backen der Kuchen und Brote; bunte Prozessionen, die durch die Straßen der Städte gehen. Diese Sitten stellen ein Prozess der Verbindung von *Sacrum* und *Profanum* dar. Man kann sagen, dass die Volksfrömmigkeit durch freudige Feier und Spiele an ihre Bedürfnisse eines von biblischen Ereignissen anpasste.

BIBLIOGRAFIA:

- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1967.
Bystroń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, Warszawa 1960.
Górny G., *Trzej Królowie. Dziesięć tajemnic. Sekrety Bożego Narodzenia*, Warszawa 2016.
Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. J. Pollak, Wrocław 1951.
Klinger W., *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926.
Kobielus S., *Trzej Królowie*, w: *EK*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1113–1115.
Kuchowicz Z., *Obyczaje Staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975.
Naumowicz J., *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016.
Ogrodowska B., *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa 2001.
Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
Rutkowski A., *Objawienie Pańskie*, w: *EK*, t. 14, Lublin 2010, kol. 181–183.
Szlaga J., *Epifania*, w: *EK*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1020–1021.
Usiądek J., *Rok liturgiczny w rodzinie. Tradycja i obrzędy*, Olsztyn 1998.
Ustawa z dnia 16 listopada 1960 r. o zmianie ustawy o dniach wolnych od pracy. Dz.U. 1960 nr 51 poz. 297.
Ustawa z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw. Dz.U. 2010 nr 224 poz. 1459.
Włodarczyk J., *Tajemnica gwiazdy betlejemskiej*, Warszawa 2005.

PRYMAT BISKUPA RZYMU JAKO POSŁUGA JEDNOŚCI

Słowa kluczowe: prymat Biskupa Rzymu, struktura prymacjalna Kościoła, struktura kolegialna Kościoła, jedność Kościoła

Keywords: primacy of the Bishop of Rome, patriarchal structure of the Church, collegial structure of the church.

Schlüsselworte: Primat des Bischofs von Rom, Primatstruktur der Kirche, kollegialer Aufbau der Kirche, Einheit der Kirche

Na forum ruchu ekumenicznego problematyka prymatu Biskupa Rzymu jawi się jako ważny temat dialogów Kościoła rzymskokatolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami eklezjalnymi. Należy go rozpatrywać odwołując się przede wszystkim do tajemnicy Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa. Podstawowym i fundamentalnym przymiotem Eklezji jest jedność. Wyraża ona najgłębszą istotę wspólnoty wierzących w Jezusa, tak Jego bezpośrednich uczniów jak i kontynuatorów dzieła głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu, aż do eschatologicznego wypełnienia w Królestwie Bożym.

JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Ustanowiona przez Jezusa Chrystusa Eklezja jest zgromadzeniem ludu Bożego – Izraela czasów ostatecznych. *Dzieje Apostolskie*, rysując obraz i ukazując doświadczenie wczesnego Kościoła, przedstawiają wspólnotę Dwunastu wraz z Maryją, innymi kobietami i krewnymi Jezusa jako nieustanne, ciągle nowe gromadzenie się (zob. Dz 1, 12–14: *Wtedy wrócili do Jerozolimy z góry, zwanej Oliwną, która leży blisko Jerozolimy, w odległości drogi szabatowej. Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan, Jakub i Andrzej, Filip i Tomasz, Bartłomiej i Mateusz, Jakub, syn Alfeusza, i Szymon Gorliwy, i Juda, [brat] Jakuba. Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa,*

* Ks. dr hab. Paweł Rabczyński – kapłan archidiecezji warmińskiej, kanonik fromborski, teolog (teologia fundamentalna), adiunkt w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, autor monografii *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007.

i braćmi Jego). Zauważmy, że uczniowie nie spotykają się w oddzielnych grupach, lecz wszyscy razem, w dodatku w tym samym pomieszczeniu. Jedno miejsce ma tutaj znaczenie symboliczne. Dla pierwotnego Kościoła stanie się przesłaniem, że wspólnocie wierzących w Jezusa Zmartwychwstałego nie wolno się dzielić. Jedno miejsce jest znakiem jedności Eklezji, a gromadzący się w nim są jej pierwowzorem. Autor *Dziejów Apostolskich* podkreśla, że zgromadzenie trwa jednomyślnie na modlitwie, oczekując na dar Ducha Świętego. Oznacza to, że podstawowym sposobem istnienia Kościoła jest ufne błaganie Boga o przyjście Parakleta. To On jest w centrum Eklezji – Duch Jezusa, który umożliwia jednomyślność zgromadzenia i jest siłą jego żywotności. *Dzieje Apostolskie* ukazują, że wierzący w Zmartwychwstałego Pana są wciąż jednym zgromadzeniem, trwają w jednym Duchu, nawet wtedy, gdy miejsce ich gromadzenia się zmienia. Spotykają się w świątyni, po domach, ale zawsze stanowią jedną wspólnotę, mimo pojawiających się różnic, a następnie przesładować. Eklezja jest także miejscem wzajemnego upominania i ciągłego pojednania. Obejmuje wszystkie płaszczyzny życia wierzących i nakierowuje je na wolę Bożą, na Boży plan zbawienia. Kościół czerpie swoje siły z jedności. Potwierdza to fakt, że właśnie jedność jest głównym tematem nowotestamentowej paraklezy (por. Rz 12,16; 15,5n; 1 Kor 1,10; 12,25; 2 Kor 13,11; Ef 4,1–6; Flp 1,27–2,4; Kol 4,2; 3,15; 1 P 3,8)¹.

Źródłem i wzorem jedności zgromadzonych jest komunია Osób w Trójcy Świętej. Bóg, nawiązując z uczniami Jezusa zbawczy dialog, zaprasza ich do uczestnictwa w tej komunii, aby stanowili jedno z Nim, jak również między sobą. Podstawą jedności Eklezji jest wyznawanie tej samej wiary, celebrowanie tych samych sakramentów i uznanie komunii hierarchicznej².

Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* podkreśla, że *jedność dana przez Ducha Świętego nie polega jedynie na tym, że ludzie gromadzą się w społeczność, która jest zwykłą sumą osób. [...] Wierni stanowią jedno, ponieważ w Duchu trwają w komunii Syna, w Nim zaś — w Jego komunii z Ojcem: „mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1,3). Tak więc, dla Kościoła katolickiego komunია chrześcijan nie jest niczym innym, jak objawieniem się w nich łaski, poprzez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej komunii, to znaczy swojego życia wiecznego. Słowa Chrystusa: „aby wszyscy stanowili jedno” są zatem modlitwą skierowaną do Ojca, aby Jego zamysł w pełni się urzeczywistnił, tak aby „wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy” (Ef 3,9). Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: „ut unum sint”³. Dlatego też Cz.S. Bartnik stwierdza, że Trójca Święta jest najwyższym modelem Kościoła: jak w Bogu Trzy osoby stanowią realną odrębność a zarazem*

¹ Zob. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005, s. 329–355.

² Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 14; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 9.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 9.

absolutną jedność, podobnie i chrześcijanie tworzą rzeczywistą wielość osobową Kościoła⁴. S. Nagy dostrzeża w społecznej rzeczywistości Kościoła dwie cechy: organiczną jedność oraz harmonijną różnorodność. Jedność wspólnoty ma swoje źródło w misterium Chrystusa, natomiast jej życie jest odbiciem komunii miłości Trzech Osób Bożych⁵. Kościoła Chrystusowego nie da się sprowadzić tylko do społeczności (*societas*). Jest on komunią osobową (*koinonia, communio*), rodzajem jedności międzyosobowej o głębokiej więzi wewnętrznej. Komunia eklezjalna już się realizuje, ale jest także zadaniem dla Kościoła⁶.

ROZWÓJ DOKTRYNY O PRYMACIE BISKUPA RZYMU

Na przestrzeni wieków można zaobserwować ciągłość w rozwoju doktryny o prymacie Biskupa Rzymu⁷. Urząd następcy Piotra, choć został dany Kościołowi jako jego podstawowa struktura, to jedna kształtował się przez wieki, wzrastał i rozwijał się wraz z całą wspólnotą wierzących w Jezusa Chrystusa w jej permanentnej eklezjogenezie. Kościół jest przecież rzeczywistością dynamiczną (*in statu fieri*), niezwykle żywotną, co podkreślają jego obrazy i nazwy: Boża budowla zbudowana z żywych kamieni, szczep Boży, Oblubienica Boga, Ciało Chrystusa, lud Boży w drodze⁸. Urząd Piotrowy został zaszczerpiony w żywy organizm Eklezji, aby nieustannie budować jej jedność. Prymat Biskupa Rzymu nie jest wymysłem gminy popaschalnej, lecz jest głęboko zakorzeniony w eklezjotwórczym dziele Jezusa Chrystusa, o czym świadczą głównie trzy teksty *Nowego Testamentu*: obietnica dana Piotrowi w okolicy Cezarei Filipowej (Mt 16,18n); obietnica dana Piotrowi

⁴ Cz.S. Bartnik, *Personalizacja Kościoła w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32 (1980) nr 11, s. 1415.

⁵ Zob. S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 63.

⁶ Zob. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 240–241.

⁷ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 90–93; Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, Watykan 1999, p. 8: *Świadectwa dotyczące posługi Piotrowej można znaleźć we wszystkich — choć różnorodnych — elementach tradycji nowotestamentowej: zarówno u synoptyków — w różnych ujęciach u Mateusza, Łukasza i Marka — jak i w corpus Paulinum i w tradycji Janowej; każde z nich zawiera elementy oryginalne, odmienne pod względem narracyjnym, ale całkowicie zgodne co do istotnego znaczenia. Jest to znak, że posługa Piotrowa była uważana za konstytutywny element Kościoła*. Zob. także J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, wyd. polskie red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, s. 558–622; Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 192–205, 234–253; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Lublin 2014, s. 249–279; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 110–148; H. Seweryniak, *Geografia wiary*, Warszawa 2010, s. 269–288; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1992, s. 381–384; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s. 89–95; J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 174–190; J.M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, Brescia 1985; A. Carrasco, *Le primat de l'évêque de Rome*, Freiburg 1990; K. Schatz, *Der päpstliche primat*, Würzburg 1990; S. Grzechowiak, *Kościół, kim jesteś? Studium eklezjologii*, Gniezno 2002, s. 268–285; M. Żmudziński, *Ty jesteś Piotr. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Olsztyn 2003.

⁸ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 6.

podczas Ostatniej Wieczerzy (Łk 22,31n); rozmowa ze Zmartwychwstałym nad Jeziorem Tyberiadzkim (J, 21,15–17). Jak stwierdza G. Lohfink, Piotr jest ukazany w Ewangeliach jako typ, figura, pierwowzór ucznia i apostoła; jako ten, który został ustanowiony fundamentem Kościoła oraz przykładem, modelem i postacią do naśladowania, czyli także pierwowzorem przedstawiciela urzędu kościelnego⁹.

Kościół rzymskokatolicki niezmiennie utrzymuje, że prymat Biskupa Rzymu jest *darem Chrystusa dla Kościoła jako niezbędną posługą na rzecz jedności*, a także swoistym zabezpieczeniem wolności biskupów i Kościołów partykularnych przed ingerencjami władzy politycznej¹⁰. Ponadto jest przekonany, że – zgodnie z tradycją apostołską i z wiarą Ojców – pośród wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych, tylko on zachował posługę Następcy Apostoła Piotra w osobie Biskupa Rzymu jako widzialny znak i gwarancję jedności¹¹.

Niewątpliwie swoistym apogeum nauczania o funkcji prymacjalnej Następcy Piotra była definicja dogmatyczna I Soboru Watykańskiego¹². Podczas IV sesji publicznej 18 lipca 1870 roku przyjęto konstytucję o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*. W jej wstępie czytamy o celach prymatu: *Aby zaś episkopat był jeden i niepodzielny oraz aby cała rzesza wiernych mogła być zachowana w jedności wiary i w komunii przez związanych ze sobą nawzajem kapłanów, stawiając św. Piotra na czele pozostałych apostołów, ustanowił w nim trwałą zasadę i widzialny fundament tej dwojakiej jedności*¹³. W pierwszym rozdziale tego dokumentu jest mowa o ustanowieniu prymatu w osobie św. Piotra: *Nauczamy zatem i wyjaśniamy, zgodnie ze świadectwami Ewangelii, że Chrystus Pan bezpośrednio i wprost przyrzekł oraz udzielił św. Piotrowi Apostołowi prymatu jurysdykcji nad całym Kościołem Bożym*¹⁴; w drugim – o jego ciągłości w biskupach Rzymu: *Nikt nie może wątpić, a wiedziano o tym w każdej epoce, że święty i błogosławiony Piotr, książę i głowa apostołów, filar wiary oraz fundament Kościoła katolickiego, przyjął klucze królestwa od naszego Pana Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela rodzaju ludzkiego. Tenże Piotr żyje, przewodzi i sprawuje sąd aż do dziś i na zawsze w swoich następcach, biskupach świętej Stolicy rzymskiej, przez niego założonej i uświęconej Jego krwią. Dlatego ktokolwiek na tej katedrze następuje po Piotrze, ten z ustanowienia samego Chrystusa otrzymuje prymat Piotra w Kościele powszechnym. „Istnieje zatem dalej rozporządzanie prawdy, a św. Piotr trwając w przyjętej sile skały, nie porzuca otrzymanego steru Kościoła”*¹⁵, w trzecim – o naturze prymatu: *Wsparci jasnym świadectwem Pisma Świętego oraz postępując za wyraźnymi i oczywistymi postanowieniami zarówno naszych poprzedników biskupów Rzymu, jak i soborów generalnych,*

⁹ Zob. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 455–461.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 2.

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 88.

¹² Zob. G. Greshake, *Der Glaube und die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums über den päpstlichen Primat*, „*Studia Nauk Teologicznych*”10 (2015), s. 107–121.

¹³ Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, nr 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst łaciński i polski, t. IV: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 913–915.

¹⁴ Tamże, nr 5.

¹⁵ Tamże, nr 12–13.

odnawiamy definicję ekumenicznego Soboru Florenckiego, według której wszyscy wierni Chrystusa powinni wierzyć, że „Święta Stolica Apostolska oraz biskup rzymski posiadają prymat nad całym światem, a biskup Rzymu jest następcą św. Piotra, księcia apostołów, i prawdziwym zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan. Jemu w osobie św. Piotra przekazana została przez Pana naszego Jezusa Chrystusa pełna władza pasterzowania, rządzenia i kierowania Kościołem powszechnym, zgodnie z uchwałami soborów powszechnych i świętych kanonów”. Dlatego nauczamy i wyjaśniamy, że Kościół rzymski, z rozporządzenia Pana posiada nad wszystkimi innymi [Kościółami] pierwszeństwo zwyczajnej władzy, oraz że ta jurysdykcyjna władza biskupa Rzymu, która jest rzeczywiście biskupia, jest bezpośrednia: wobec niej obowiązani są zachować hierarchiczne podporządkowanie i prawdziwe posłuszeństwo pasterze i wierni wszelkiego obrządku i godności, każdy z osobna i wszyscy razem, i to nie tylko w sprawach wiary i moralności, ale także w kwestiach dotyczących dyscypliny i kierowania Kościołem rozproszonym po całym świecie; w ten sposób, żeby – przez zachowanie jedności zarówno wspólnoty, jak i wyznawania tej samej wiary z biskupem Rzymu – Kościół Chrystusa był jedną owczarnią wokół jednego najwyższego pasterza¹⁶, w czwartym – o nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu: *My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, naszego Zbawiciela, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, za zgodą świętego soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że gdy biskup Rzymu przemawia ex cathedra, to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostolskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecanej mu w [osobie] św. Piotra, wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności. Dlatego takie definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmiennalne¹⁷.*

W dokumentach II Soboru Watykańskiego (1962–1965), a szczególnie w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, odnajdujemy potwierdzenie nauki wyłożonej w konstytucji *Pastor aeternus*, z jednoczesnym podkreśleniem zasady kolegialności biskupów¹⁸. W numerze 18. wspomnianej konstytucji czytamy: *Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu Biskupa Rzymskiego i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim Sobór święty na nowo wszystkim wiernym do wierzenia podaje, a kontynuując rozpoczęte dzieło, postanawia wszem wobec przedstawić i ogłosić naukę o biskupach, następcach Apostołów, którzy wraz z następcą Piotra, Namiestnikiem Chrystusowym, i widzialną Głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego. Obok ustanowionego z woli Chrystusa urzędu prymatu trwa nieprzerwanie urząd apostołatu. Tak jak każdorazowy biskup Rzymu jest następcą Piotra, tak następcami apostołów są ustanowieni przez nich biskupi: Tak samo zaś jak trwa nieprzerwanie urząd (munus) powierzony przez Pana indywidualnie Piotrowi, pierwszemu z Apostołów, i mający*

¹⁶ Tamże, nr 16–17.

¹⁷ Tamże, nr 36.

¹⁸ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 242–245.

być przekazywanym jego następcom, tak też nieprzerwanie trwa w Kościele urząd Apostołów – pasterzowanie Kościołowi – mający być bez przerwy sprawowany przez poświęcony stan biskupi. Toteż Sobór święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów, jako pasterze Kościoła, kto tedy ich słucha, słucha Chrystusa, a kto nimi gardzi, Chrystusem gardzi i Tym, który posłał Chrystusa (por. Łk 10,16)¹⁹. W ten sposób kolegium apostołów znajduje swoją kontynuację w kolegium biskupów. Jest ono ciałem o organicznej strukturze, w której poszczególni członkowie, stojący na czele swych Kościołów partykularnych, solidarnie uczestniczą w *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, a papież zajmuje urząd jego głowy. Kolegium biskupie nie jest zespołem sobie równych (*coetus aequalium*), a biskup Rzymu jest kimś więcej niż tylko *primus inter pares*. Następca Piotra – Zastępca Chrystusa i Pasterz całego Kościoła – jest głową, czyli zwierzchnikiem kolegium biskupów i posiada najwyższą władzę w Kościele²⁰. Następcy kolegium apostołskiego, sprawujący posługę nauczania i kierowania ludem Bożym, stanowią – zawsze i tylko ze swoją głową – podmiot najwyższej i pełnej władzy w Kościele, która może być wykonywana wyłącznie za zgodą biskupa Rzymu²¹. Tak rozumiane kolegium biskupów ukazuje różnorodność, powszechność i jedność Kościoła pojętego jako *Corpus Ecclesiarum*²². W konstytucji *Lumen gentium* czytamy: *Kolegialna jedność przejawia się również w stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności. [...] Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedynej, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym. Niektóre spośród*

¹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 20.

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 6: *Wszyscy biskupi uczestniczą w sollicitudo omnium Ecclesiarum jako członkowie Kolegium Biskupów, będącego kontynuacją Kolegium Apostołów, do którego należała także postać tak niezwykła jak św. Paweł. Ten powszechny wymiar ich episkopé (czuwania) jest nierozdzielnie związany z partykularnym wymiarem powierzonych im urzędów. W przypadku Biskupa Rzymu – który jest Zastępcą Chrystusa w sposób właściwy dla Piotra jako Głowa Kolegium Biskupów – sollicitudo omnium Ecclesiarum zyskuje szczególną moc, ponieważ łączy się z nią pełna i najwyższa władza w Kościele: władza rzeczywiście biskupia, nie tylko najwyższa, pełna i powszechna, ale także bezpośrednia nad wszystkimi – zarówno pasterzami, jak i poszczególnymi wiernymi. Zob. także R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin 2004, s. 179–198.*

²¹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 22–25.

²² 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. 215–216.

nich, a mianowicie starożytne Kościoły patriarchalne, będące niejako macierzami wiary, zrodziły z siebie inne, jakby córki, i aż do naszych czasów pozostały związane z nimi ściślejszymi więzami miłości w życiu sakramentalnym i we wzajemnym poszanowaniu praw i urzędów. Ta duchem jedności przepojona różnorodność Kościołów lokalnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnej Kościoła²³.

Ożywiony przez *Vaticanum II* zmysł kolegialny (*affectus collegialis*) ukazał, że prymat nie przeciwstawia się apostołatowi i odwrotnie, ale istnieje między nimi pierwotna i zasadnicza harmonia. Biskup Rzymu należy do kolegium, którego członkowie są braćmi w jednej wierze i posługiwaniu²⁴. Tak więc kolegialność nie przeciwstawia się osobitemu sprawowaniu prymatu przez Następcę Piotra ani nie umniejsza jego posługi²⁵.

PIERWSZY POŚRÓD SŁUG JEDNOŚCI

Jak już zostało wcześniej uwypuklone, prymat biskupa Rzymu jest posługą jedności i polega on przede wszystkim na trosce Następcy Piotra o komunie wszystkich Kościołów partykularnych (lokalnych). Realizacja wskazanego celu wymaga, aby łączył się on z autorytetem i konkretną władzą. Nie może on być jedynie prymatem honorowy, pozbawionym jurysdykcji. Z drugiej strony należy podkreślić, że prymat biskupa Rzymu nie jest władzą absolutną nad Kościołem, biskupami, czy też pojedynczymi wiernymi. Następca Piotra jest również uczniem Jezusa Chrystusa, poszukującym dróg jedności i pojednania oraz sługą prawdy, szczególnie otwartym i wrażliwym na działanie Ducha Świętego, ciesząc się charyzmatem Jego specjalnej asystencji. Papieskie ministerium dobrze oddaje określenie Jana Pawła II – *pierwszy pośród sług jedności*²⁶. Biskup Rzymu jest uległy prawdom wiary, zawartym w Bożym Objawieniu, a przekazywanym przez Pismo Święte i Tradycję. Jako posłuszny woli Bożej, zabezpiecza także bezwzględność wierność słowu Bożemu w całym

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 23.

²⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 27: *Biskupi kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa radami, zachętami i przykładami, ale także mocą swego autorytetu i władzy świętej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej w prawdzie i świętości, pamiętając o tym, że kto jest większy, ma być jako mniejszy, a położony jako usługujący (por. Łk 22,26–27). Władza ta, którą w imieniu Chrystusa osobiście sprawują, jest własną, zwyczajną i bezpośrednią, choć jej wykonywanie kierowane jest w ostatecznej instancji przez najwyższą władzę Kościoła i ze względu na dobro Kościoła lub wiernych może być w pewnej mierze ograniczane. Na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla swych poddanych, sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostołatu. Im właśnie powierzony został w pełni urząd pasterski, czyli ustawiczna i codzienna troska o własne ich owoce, i nie należy uważać biskupów za wikariuszy Biskupów Rzymskich, ponieważ sprawują sobie właściwą władzę i z całą słusnością nazywają się Przełożonymi ludu, którym kierują. Władzy ich tedy nie niweczy władza najwyższa i powszechna, lecz przeciwnie, potwierdza ją, umacnia i broni, podczas gdy Duch Święty strzeże niezawodnie ustanowionej przez Chrystusa formy rządów w Jego Kościele.*

²⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 5; J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 579–613.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 94.

Kościele. Czyni to również poprzez osobiste świadectwo życia, aż po męczeństwo²⁷. Będąc członkiem kolegium biskupiego, wsłuchuje się w głos Kościołów partykularnych, a także w *sensus fidei* całego ludu Bożego, zjednoczonego ze swymi pasterzami²⁸.

Sprawowanie prymatu, jego formy, sposoby realizacji, należy rozpatrywać biorąc pod uwagę dwie podstawowe przesłanki: jedność episkopatu i biskupi charakter prymatu. W encyklice *Ut unum sint* znajdujemy następujące wytłumaczenie: *Misja Biskupa Rzymu w gronie wszystkich Pasterzy polega właśnie na tym, że ma on „czuwać” (episkopein) niczym strażnik, aby dzięki Pasterzom we wszystkich Kościołach partykularnych słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza. W ten sposób w każdym z powierzonych im Kościołów partykularnych urzeczywistnia się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół. Wszystkie Kościoły trwają w pełnej i widzialnej komunii, bo wszyscy Pasterze są w jedności z Piotrem, a tym samym w jedności Chrystusa*²⁹. Należy jeszcze dodać, że choć prymat Następcy Piotra przybiera różne formy, zgodnie ze zmieniającymi się okolicznościami życia Kościoła³⁰, i jest sprawowany na wielu płaszczyznach (czuwanie nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim, zlecenie wyświęcenia nowych biskupów, przyjęcie od nich wyznania wiary katolickiej, dopomaganie wszystkim w wytrwaniu w wyznawanej wierze, wydawanie praw dla całego Kościoła, ustanawianie struktur duszpasterskich służących różnym Kościołom partykularnym, nadawanie mocy wiążącej postanowieniom synodów partykularnych, zatwierdzanie ponad diecezjalnych zgromadzeń zakonnych), to jednak urzeczywistnia się przede wszystkim przez przekazywanie słowa Bożego. Jest to specyficzna i wyjątkowa odpowiedzialność za misję ewangelizacyjną³¹.

Realizacja posługi prymacjalnej dokonuje się poprzez sprawowanie najwyższego i powszechnego urzędu nauczycielskiego, obejmującego w pewnych przypadkach także przywilej nieomyślności, oraz władzę rządów kościelnych, koniecznych dla umocnienia oraz obrony jedności wiary i wspólnoty eklezjalnej. Bez władzy jurysdykcyjnej, wyrażającej się w kościelnej *praxis*, prymat byłby tylko pozorem³². Zakres funkcji prymacjalnej zmienia się w czasie i zależy od potrzeb Kościoła w danej epoce historycznej (*necessitas Ecclesiae*). Nie można więc na podstawie samego faktu, że

²⁷ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 613–621.

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 10.

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 94.

³⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 48: *Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata* [...]; Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 12: *Konkretnie formy sprawowania posługi Piotrowej są dla niej charakterystyczne w takiej mierze, w jakiej stanowią wierną realizację — w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca — wymogów, które wynikają z ostatecznego celu właściwego Prymatowi (jedność Kościoła). Większy lub mniejszy zasięg tych konkretnych form będzie w każdej epoce historycznej zależał od *necessitas Ecclesiae*. Duch Święty pomaga Kościołowi poznawać tę *necessitas*, a Biskup Rzymu, wsłuchując się w głos Ducha działającego w Kościołach, stara się znaleźć odpowiedź oraz udziela jej w momencie, gdy uzna to za stosowne, i w wybranej przez siebie formie.*

³¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 8–10.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 94: *To Następca św. Piotra ma przypominać o nakazach wynikających ze wspólnego dobra Kościoła, gdyby ktoś doznawał pokusy, by o nich zapomnieć w imię własnych interesów. To on ma obowiązek przestrzegać i budzić czujność, a czasem orzekać,*

w przeszłości jakieś zadanie było realizowane lub nie było realizowane przez następcę Piotra w ramach prymatu orzekać o jego kompetencjach w przyszłości. Ostateczne rozeznanie i określenie dotyczące zgodności między naturą posługi Piotrowej a formami jej sprawowania dokonuje się w łonie samego Kościoła (*in Ecclesia*), pod natchnieniem Ducha Świętego i w braterskim dialogu Biskupa Rzymu z kolegium biskupim, zgodnie z aktualnymi potrzebami Kościoła. Tak więc od samego następcy Piotra zależy sposób sprawowania własnej posługi prymacjalnej w Kościele³³.

Niewątpliwie rzymskokatolickie nauczanie o prymacie Biskupa Rzymu stanowi dużą trudność na płaszczyźnie przywracania jedności chrześcijan. Różne rozumienie pierwszeństwa następcy Piotra odgrywa zasadniczą rolę w podziałach pomiędzy Kościołami i wspólnotami ekumenicznymi, co bardzo wyraźnie uwidoczniło się w prowadzonych dialogach ekumenicznych³⁴. Przykładem tego mogą być słowa metropolity grecko-prawosławnego Szwajcarii Damaskinosa (1936–2011), pioniera prawosławnego ekumenizmu, zawarte w jego liście do ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary kardynała Josepha Ratzingera, datowanym na 30 października 2000 r. Czytamy tam: *Zrozumieliśmy ponadto, że główną przeszkodę na drodze przywrócenia pełnej wspólnoty stanowi jurysdykcyjny prymat papieża. W rzeczy samej najtrudniejszy wydaje się problem porządku Kościoła: z jednej strony dla Rzymu, ponieważ prymat sedes Romana uważa on za konstytutywny dla jedności Kościoła; z drugiej strony dla Wschodu, ponieważ w tych roszczeniach widzi on naruszenie episkopalnej struktury Kościoła. Odpowiadając na list metropolity późniejszy papież napisał: Prymat – powiedział to sam Paweł VI – stanowi w pewnym sensie „główną przeszkodę” na drodze przywracania pełnej wspólnoty. Ale jest on też głównym czynnikiem umożliwiającym ją, ponieważ bez niego Kościół już dawno rozpadłby się na Kościoły narodowe i obrzędowe, które stałyby się nieprzejrzanym wprost terenem ekumenicznym; ponieważ umożliwia także dokonywanie wiążących kroków prowadzących ku jedności*³⁵.

Kościół rzymskokatolicki jest przekonany, że komunია Kościołów partykularnych z Kościołem Rzymu oraz ich Biskupów z Biskupem Rzymu jest w Bożym zamyśle podstawowym warunkiem pełnej i widzialnej komunii³⁶. Stwierdzenie to znajduje swoje uzasadnienie w konieczności wyrażenia jedności Kościoła w sposób widzialny w postaci jednej jednoczącej wszystkich biskupów z Chrystusem i wszystkich chrześcijan w swojej wierze. Funkcja prymatu Następcy Piotra, polegająca na przewodniczeniu w prawdzie i miłości, trwa w Kościele, aby był on widzialną komunią wszystkich uczniów Chrystusa³⁷.

że ta czy inna szerząca się opinia jest nie do pogodzenia z jednością wiary. Gdy wymagają tego okoliczności, przemawia w imieniu wszystkich Pasterzy będących w komunii z nim. Może też — pod ściśle określonymi warunkami, sformułowanymi przez Sobór Watykański I — orzec ex cathedra, że dana doktryna należy do depozytu wiary.

³³ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 12–13; Kongregacja Nauki Wiary, *List Communio in notio*, Watykan 1992, nr 18.

³⁴ Zob. J. Nastalek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008, s. 53.

³⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne*, wyd. polskie red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2013, s. 726, 737.

³⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 97.

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 97; Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, nr 15.

PRYMAT BISKUPA RZYMU JAKO POSŁUGA JEDNOŚCI

STRESZCZENIE

Problematyka prymatu Biskupa Rzymu należy do najważniejszych zagadnień poruszanych na płaszczyźnie ekumenicznej podczas prowadzonych dialogów Kościoła rzymskokatolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami eklezjalnymi. Należy go rozpatrywać odwołując się przede wszystkim do tajemnicy Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa, którego podstawowym i fundamentalnym przymiotem jest jedność. Źródłem i wzorem jedności eklezjalnej jest komunია Osób w Trójcy Świętej. Podstawą jedności Kościoła jest wyznawanie tej samej wiary, celebrowanie tych samych sakramentów i uznanie komunii hierarchicznej. Na przestrzeni wieków można zaobserwować ciągłość w rozwoju doktryny o prymacie Biskupa Rzymu. Urząd Następcy Piotra należy do podstawowych struktur Kościoła. Kształtował się przez wieki, wzrastał i rozwijał się wraz z całą wspólnotą wierzących w Jezusa Chrystusa w jej permanentnej eklezjogenezie. Kościół rzymskokatolicki niezmiennie utrzymuje, że prymat Biskupa Rzymu jest darem Chrystusa dla Kościoła jako niezbędna posługa na rzecz jedności. Papieskie ministerium dobrze oddaje określenie Jana Pawła II – pierwszy pośród sług jedności. Struktura prymacjalna Kościoła nie przeciwstawia się jego strukturze kolegialnej. Istnieje między nimi pierwotna i zasadnicza harmonia.

THE PRIMACY OF THE BISHOP OF ROME AS A SERVICE OF UNITY

SUMMARY

The subject of the primacy of the Bishop of Rome is one of important and up-to-date theological issues. It is particularly significant in the sphere of ecumenism. The primacy of Peter and his followers can be presented with reference to the mystery of the Church as a divine-human reality, whose basic quality is unity. The primacy of the Bishop of Rome by the will of Jesus Christ is a necessary service aimed at ecclesiastic unity. Fulfilling this aim requires that it is linked with an authority and a specific jurisdictional power. The patriarchal structure of the Church does not impede its collegial structure.

DER PRIMAT DES BISCHOFS VON ROM ALS DIENST DER EINHEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Die Problematik des Primats des Bischofs von Rom gehört zu den wichtigsten Fragen, die auf ökumenischer Ebene während der Gespräche der römisch-katholischen Kirche mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aufgeworfen wird. Man sollte dabei in erster Linie auf das Mysterium der Kirche Bezug nehmen, die von Jesus Christus gegründet wurde und dessen grundlegendes Merkmal die Einheit ist. Die Quelle und das Modell der kirchlichen Einheit ist die Gemeinschaft der Personen in der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Grundlage der Einheit der Kirche ist das Bekenntnis zum selben Glauben, die Feier der selben Sakramente und die Anerkennung der hierarchischen Gemeinschaft. Im Laufe der Jahr-

hunderte ist eine Kontinuität in der Entwicklung der Lehre über den Primat des Bischofs von Rom festzustellen. Das Amt des Nachfolgers des hl. Petrus gehört zu den Grundstrukturen der Kirche. Es wurde über Jahrhunderte gestaltet, wuchs und entwickelte sich mit der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen an Jesus Christus in ihrer ständigen Ekklesiogenese. Die römisch-katholische Kirche vertritt ausnahmslos die Auffassung, dass der Primat des Bischofs von Rom eine Gabe Christi an die Kirche ist und als unentbehrlicher Dienst zugunsten der kirchlichen Einheit verstanden werden soll. Das päpstliche Amt spiegelt gut ein Ausdruck wider, der von Johannes Paul II. formuliert wurde: der erste unter den Dienern der Einheit. Die Primatstruktur der Kirche widerspricht nicht ihrem kollegialen Aufbau. Zwischen ihnen besteht eine ursprüngliche und grundlegende Harmonie.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz.S., *Kościół*, Lublin 2009.
- Bartnik Cz.S., *Personalizacja Kościoła w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32 (1980) nr 11, s. 1412–1418.
- Carrasco A., *Le primat de l'évêque de Rome*, Freiburg 1990.
- Greshake G., *Der Glaube und die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums über den päpstlichen Primat*, „Studia Nauk Teologicznych” 10 (2015), s. 107–121.
- Grzechowiak S., *Kościół, kim jesteś? Studium eklezjologii*, Gniezno 2002.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Communionis notio*, Watykan 1992.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005.
- Mastej J., *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.
- 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.
- Morawa J., *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 174–190.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- Nastalek J., *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008.
- Pié-Ninot S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, wyd. polskie, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, wyd. polskie, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2013.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Lublin 2014.
- Schatz K., *Der päpstliche primat*, Würzburg 1990.
- Seweryniak H., *Geografia wiary*, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996.
- Słupek R., *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin 2004.

- Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst łaciński i polski, t. IV: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 913–927.
- Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 105–166.
- Tillard J.M.R., *Il vescovo di Roma*, Brescia 1985.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1992.
- Żmudziński M., *Ty jesteś Piotr. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Olsztyn 2003.

L'EVANGELIZZAZIONE NELL'ENCICLICA *SLAVORUM APOSTOLI* E L'IMPEGNO DI GIOVANNI PAOLO II PER L'IDENTITÀ EUROPEA E L'UNITÀ DEI CRISTIANI

- Słowa kluczowe:** Europa, chrześcijaństwo, jedność i tożsamość, święci Cyryl i Metody, Jan Paweł II
- Key words:** Europe, Christianity, unity and identity, Saints Cyril and Methodius, John Paul II
- Schlüsselwörter:** Europa, Christentum, Einheit und Identität, die Heiligen Kyrill und Method, Johannes Paul II.
- Parole chiavi:** Europa, cristianesimo, unità e identità, santi Cirillo e Metodio, Giovanni Paolo II

INTRODUZIONE

Di fronte all'evidente crisi culturale, spirituale, sociale, politica nei nostri tempi, sul piano mondiale, un fenomeno particolare costituisce l'Europa, che come continente almeno da due millenni e in particolare dal 313 (Editto di Milano) ha iniziato il lungo processo di integrazione il cui principio era il cristianesimo arricchito dal pensiero greco e dalla civiltà romana. Si è trattato di un processo difficile in quanto abbracciava un sempre maggiore numero di tradizioni, popoli, culture, tribù molto differenti e variegati. Questo processo non era lineare né omogeneo né uguale dovunque, ma molto complesso e complicato. Non arrivava alle varie parti di questo „frammento” del mondo in maniera uguale e programmata, ma attraverso le varie vie che inglobavano i diversi popoli. Tuttavia il cristianesimo è diventato un principio decisivo per creare quella realtà che chiamiamo Europa. A tanti di essi con la stessa religione, spiritualità e con la sua cultura ha dato l'identità, la lingua, la ricchezza culturale. Ciò che era particolare è il fatto che, come dice Giovanni Paolo II, l'Europa nonostante la diversità delle varie civiltà si è sentita unita, soprattutto a partire dalla missione dei santi Cirillo e Metodio (il secolo IX) verso i popoli slavi dell'Est che hanno ricevuto e riscoperto la propria identità e col tempo si è aperta ad essi la

* O. dr hab. Maksym Adam Kopiec OFM – franciszkanin; doktorat z teologii – Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie 2005, habilitacja – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 2018; w latach 2005–2019 pracownik naukowy na Papieskim Uniwersytecie Antonianum w Rzymie; adres do korespondencji: maksymk@libero.it

strada verso l'Occidente già cristianizzato. Da qualche secolo è iniziato il regresso nella vita degli europei conducendo alla decostruzione, alle divisioni e alle lotte interne nell'Europa. Dai secoli XVI/XVII si è vista una lenta, ma sistematica decristianizzazione, che ha provocato la nascita delle ideologie totalitarie, rivoluzionarie e gli eventi più tragici e sanguinosi nella storia del Vecchio Continente. Oggi sembra più che mai una cosa urgente ricostruire e ridare all'Europa il suo vero volto.

Pertanto l'Europa e la sua riunificazione erano sicuramente tra le maggiori preoccupazioni e sfide che stavano nel cuore di Giovanni Paolo II, come lo dimostrava entro tutto il suo lungo pontificato. Secondo Giovanni Paolo II l'essenza del concetto d'Europa non risiedeva nei confini geografici. Il nucleo della sua identità è costituito dalla cultura¹ e dalla storia.

La storia d'Europa, infatti, è un grande fiume, nel quale sboccano numerosi affluenti, e la varietà delle tradizioni e delle culture che la formano è la sua grande ricchezza. Le fondamenta dell'identità dell'Europa sono costruite sul cristianesimo. E l'attuale mancanza di una sua unità spirituale, scaturisce principalmente dalla crisi di questa autocoscienza cristiana².

diceva a Gniezno nel 1997 anno³.

Tale premura del papa derivava dalla condizione di declino e di pauperizzazione culturale, etica e religiosa in cui, da alcuni secoli e in modo particolare da alcuni decenni, si trova la civiltà europea. La crisi odierna che ha fatto perdere all'Europa le sue radici, la sua identità e la sua unità sta provocando il rischio di perdere tutto questo quasi bimillenario patrimonio delle nazioni che costituiscono quell'ente chiamato „Europa”, il „Vecchio Continente” con tutta la sua ricchissima civiltà.

Allo stesso tempo emergono le tendenze unificatrici (Unione Europea) secondo cui l'unificazione è possibile in base a generici e vaghi „valori umani” ed allo sviluppo economico. Tuttavia il progresso tecno-scientifico ed economico sul piano unicamente orizzontale è troppo poco per giungere all'unità dell'Europa e alla sua identità⁴. In tal modo il mondo d'oggi tende a „laicizzare la salvezza”, cioè ridurla ad una dimensione meramente orizzontale. L'uomo dell'Occidente, rimuovendo Dio dalla vita pubblica e riconducendolo al campo del sentimentalismo privato, crede di essere autosufficiente e padrone del suo destino ultimo, riconoscendo e accettando i valori semplicemente temporali, mutevoli e relativi⁵. Tra questi “neo-valori”

¹ Sul concetto della „cultura” e dell'uomo come „essere culturale” e „creatore della cultura” si veda: Cfr. S. Nagy, *Ewangelia a kultura w ujęciu Encykliki Slavorum apostoli*, in *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, a cura di M. Radwan – T. Styczeń, Roma 1998, 110.

² Omelia di Giovanni Paolo II, Piazza Sant'Adalberto (Gniezno), Martedì, 3 giugno 1997, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970603_gniezno.html.

³ Cfr. M. Przeworski, *Jana Pawła Europa dwóch pluc*, <http://franciszka3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc>.

⁴ Cfr. P. Siedlanowski, *Święci Cyryl i Metody – powrót do fundamentów Europy*, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/swieci-cyryl-i-metody-powrot-do-fundamentow-europy/>.

⁵ Cfr. K. Parzych-Blakiewicz, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, 128.

– o meglio “anti-valori”, della nuova Europa Occidentale ci sono il libertinismo e l'arbitrarietà in campo etico⁶, il consumismo, l'edonismo, l'individualismo, il mondo virtuale, la cibernetica, ecc. In fin dei conti la condizione dell'Europa Occidentale – ben conosciuta e diagnosticata dal papa slavo, venuto dall'Est-Europa, isolata e chiusa nel sistema comunista, grazie ai frequenti contatti con l'Ovest – si manifestava come sperduta e malata a causa dell'allontanamento dal Dio cristiano⁷.

La sua intuizione gli aveva suggerito di tornare alle figure dei santi Cirillo e Metodio come promotori dell'identità dell'Europa e della sua unità fondate sulla cultura cristiana. Si può dunque presumere che questo sia stato principalmente il motivo che ha spinto il papa a scrivere l'enciclica *Slavorum apostoli*⁸. Desiderava esprimere che pur nella diversità delle tradizioni intra-europee esiste un fondamento comune dell'identità europea che è anche il principio unitario dei popoli del Vecchio Continente, cioè il cristianesimo. Riportando le figure dei santi Cirillo e Metodio e la loro opera, esprimeva la convinzione che questi apostoli degli slavi, sono indispensabili da proporre all'Europa⁹ per intraprendere il tentativo di uscire fuori dallo smarrimento socio-culturale, morale, spirituale, umanistico e così via, per ritrovare l'originale identità e l'unità delle due tradizioni – Occidentale ed Orientale – complementari e inseparabili che nella Chiesa di Cristo trovano il punto di unità e di convergenza.

Slavorum apostoli è dedicata ai santi strettamente legati al largo mondo e alla variegata civiltà slava, ai maestri della cultura e identità slava, Cirillo e Metodio. Rimane però il problema di grande importanza di come inserire il Vangelo nelle loro culture autoctone riconoscendo la loro autonomia conformemente con la mentalità dei popoli evangelizzati e tenendo conto del concreto contesto storico, culturale, mentale ecc. Su questo sfondo appare la novità della missione di Cirillo e Metodio. Tuttavia fa discutere l'adeguatezza del loro modo di evangelizzare tra i teologi, gli studiosi, i pensatori, molti dei quali affermano che il Papa slavo intendesse dire che i valori della tradizione cirillo-metodiana porterebbero un messaggio pieno della forza di far scoprire l'identità della persona e delle nazioni e dare il fondamento per l'unità delle persone o delle *enclaves* o tribù che, pur nella diversità delle tradizioni, possono costruire una civiltà omogenea¹⁰.

⁶ Per evidenziare la differenza tra la libertà e il libertinismo nell'ottica di Giovanni Paolo II, si consiglia il saggio di G. Borgonovo *Per una libertà finalmente liberata* in *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, a cura di L. Melina – J. Noriega, Roma 2004, 517–525. G. Borgonovo, infatti, studiando l'opera di Karol Wojtyła, *Persona e atto*, (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982), scopre le intuizioni del futuro papa formulate nella *Gaudium et spes* al n. 17, del Vaticanum II: “Dio volle lasciare l'uomo (...) così che egli cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con l'adesione a Lui, alla piena e beata perfezione”. La sua comprensione della libertà risuona anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 1749: “Quando agisce liberamente, l'uomo è, per così dire, il padre dei propri atti”.

⁷ Cfr. I. Fucek, *Sens i znaczenie „Nowej Ewangelizacji”*, in *Nowa Ewangelizacja*. „Kolekcja Communio”, Poznań 1993, 24.

⁸ Giovanni Paolo II, Enciclica *Slavorum apostoli* (= *SA*), 2 giugno 1985, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html

⁹ Cfr. P. Thibaud, *Europa Zachodnia i Jan Paweł*, in *Więź* 5 (1979), 113.

¹⁰ Cfr. M. Rembierz, *Na zdrowie, bracia Słowianie!*, Civitas Christiana, <http://e-civitas.pl/na-zdrowie-bracia-slowianie/>.

L'OPERA DEI SANTI CIRILLO E METODIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

1. Accenni biografici

I due fratelli, Cirillo e Metodio nacquero a Salonicco, che nel IX secolo era un importante centro di vita commerciale e politica dell'Impero bizantino e posto di rilievo nella vita intellettuale e sociale di quella regione dei Balcani, al confine dei territori slavi, chiamata con un nome slavo: Solun. Metodio era il fratello maggiore e verosimilmente il suo nome di battesimo era Michele. Nacque tra gli anni 815 e 820. Cirillo, di nome Costantino, nacque nell'anno 827 o 828. Il padre era un alto funzionario dell'amministrazione imperiale e Metodio intraprese una simile carriera raggiungendo la carica di arconte, ossia preposto in una delle province di frontiera, nella quale vivevano molti Slavi. Tuttavia, verso l'anno 840 egli interruppe la carriera per ritirarsi in uno dei monasteri ai piedi del monte Olimpo in Bitinia, noto allora col nome di Sacra Montagna. Cirillo seguì gli studi a Bisanzio, dove ricevette gli ordini sacri dopo aver rifiutato una brillante affermazione politica. Per le sue eccezionali doti e conoscenze culturali e religiose egli si vide affidare delicate mansioni ecclesiastiche, come quella di bibliotecario dell'archivio annesso alla grande Chiesa di Santa Sofia in Costantinopoli e al contempo l'incarico di segretario del Patriarca della stessa città. Egli però voleva esimersi da questi incarichi per dedicarsi ad una vita contemplativa, fuori da una vita ambiziosa. Così si rifugiò di nascosto in un monastero sulle coste del Mar Nero. Ritrovato dopo sei mesi, fu convinto ad accettare l'insegnamento delle discipline filosofiche presso la scuola superiore di Costantinopoli che gli guadagnò il titolo, l'epiteto di Filosofo, con cui è tuttora conosciuto, per il suo eccellente sapere. Più tardi fu inviato dall'imperatore e dal Patriarca in missione presso i Saraceni. Terminato questo incarico si ritirò dalla vita pubblica e raggiunse il fratello nel monastero. Ma insieme con lui, fu inviato presso i Khazari in qualità di esperto religioso e culturale. In Crimea credettero di aver trovato la Chiesa dove era stato sepolto san Clemente, papa romano martire, e ne recuperarono le reliquie finché le poterono deporre solennemente a Roma, consegnandole a papa Adriano II¹¹.

L'evento, che doveva decidere di tutto il corso ulteriore della loro vita, fu la richiesta del principe Rastislav della Grande Moravia all'Imperatore Michele III, di inviare ai suoi popoli un Vescovo e maestro in grado di spiegare loro la vera fede Cristiana nella loro lingua.

Furono scelti i santi Cirillo e Metodio, i quali prontamente accettarono giungendo nella Grande Moravia nell'836, intraprendendo tra quei popoli quella missione durata tutta la vita, trascorsa tra viaggi, privazioni, sofferenze, ostilità e persecuzioni, che per Metodio giunsero alla prigionia. Sopportarono tutto con forte fede ed invincibile speranza in Dio, recavano con sé i testi della Sacra Scrittura indispensabili alla celebrazione della sacra liturgia, preparati e tradotti da loro in lingua paleoslava. Tre anni dopo nel viaggio verso Roma con i loro discepoli, papa Adriano II, succeduto a Nicola I, li accolse e approvò i libri liturgici slavi che ordinò di de-

¹¹ Cfr. SA 4.

porre sull'altare della chiesa di Santa Maria al Presepe, oggi Santa Maria Maggiore e raccomandò di ordinare Sacerdoti i loro discepoli. Metodio dovette continuare il cammino da solo perché il fratello si ammalò gravemente, e morì nell'869 a Roma, poco dopo aver emesso i voti e messo l'abito monastico¹². Consacrato vescovo per la diocesi di Pannonia, l'attività apostolica di Metodio fu interrotta da complicazioni politico-religiose da portarlo in carcere per due anni. Venne liberato dietro intervento di Giovanni VIII e assolto nell'Urbe da tutte le colpe, ottenne la pubblicazione della bolla *Industriae tuae*, che restituiva le prerogative riconosciute alla liturgia in lingua slava dal predecessore Adriano II. Analogo riconoscimento ebbe dall'imperatore bizantino e dal patriarca Fozio, in quel tempo in comunione con Roma, quando si recò a Costantinopoli nell'881 o 882. Dedicò gli ultimi anni della sua vita soprattutto ad ulteriori traduzioni della Sacra Scrittura e dei libri liturgici, delle opere dei Padri della Chiesa e della raccolta delle leggi ecclesiastiche e civili bizantine, detta *Nomocanone*. Morì il 6 aprile 885 al servizio della Chiesa instaurata tra i popoli slavi¹³. Metodio divenne la guida e il legittimo pastore della Chiesa venerato con il fratello Costantino¹⁴ (Cirillo) quale annunciatore del Vangelo e maestro „da parte di Dio e del santo apostolo Pietro” e come fondamento della piena unità tra le Chiese recenti e quelle più antiche¹⁵.

2. L'opera di evangelizzazione e di unificazione dei popoli slavi dei santi Cirillo e Metodio

Bizantini di cultura, i fratelli Cirillo e Metodio seppero farsi apostoli degli Slavi nel pieno senso della parola. Alla richiesta a loro rivolta risposero con le parole di Costantino (Cirillo) indirizzate all'imperatore Michele III: „Per quanto stanco e fisicamente provato, io andrò con gioia in quel paese”¹⁶; „con gioia io parto per la fede cristiana”¹⁷. La verità e la forza del loro mandato missionario nascevano dal profondo del mistero della Redenzione, e la loro opera di evangelizzazione tra i popoli slavi doveva costituire un importante anello nella missione affidata dal Salvatore fino alla fine dei tempi alla Chiesa universale. Essa fu adempimento – nel tempo e nelle circostanze concrete – delle parole di Cristo, il quale nella potenza della sua Croce e della sua Risurrezione ordinò agli apostoli „Predicate il Vangelo a ogni creatura”; „andando ammaestrate tutte le nazioni”.

I due santi Fratelli ebbero adeguate risorse di energia, di prudenza, di zelo e di carità indispensabili per offrire un concreto aiuto, ai futuri credenti per portare loro

¹² Cfr. SA 5.

¹³ Cfr. SA 6.

¹⁴ Cfr. J.M. Veselý, *Grideranno le pietre. Commento all'enciclica Slavorum apostoli*, Roma 1987, 43.

¹⁵ Cfr. L. Graceffo, *Sintesi Slavorum apostoli. Enciclica di Giovanni Paolo II*, http://old.lanuo-varegaldi.it/doc/evento/SLAVORUM_APOSTOLI_sintesi.pdf.

¹⁶ *Vita Constantini* XIV, 9: ed. cit., p. 200, in *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*, Fontes, recensuerunt et illustraverunt Fr. Grivec et Fr. Tomšič (Radovi Staroslavenskog Instituta, Knjiga 4, Zagreb 1960).

¹⁷ *Vita Constantini* XIV, 2–4: ed. cit., p. 199.

luce e indicare il bene al fine di raggiungerlo. A tale scopo desiderarono diventare simili sotto ogni aspetto a coloro ai quali recavano il Vangelo; vollero diventare parte di quei popoli e dividerne in tutto la sorte¹⁸.

In precedenza, Costantino (Cirillo) ed i suoi collaboratori si erano preoccupati di creare un nuovo alfabeto, perché le verità da annunciare e da spiegare potessero essere scritte nella lingua slava e risultassero in tal modo pienamente comprensibili ed assimilabili dai loro destinatari. Per tradurre le verità evangeliche in una lingua nuova, essi dovettero preoccuparsi di conoscere bene il mondo interiore di coloro, ai quali avevano intenzione di annunciare la Parola di Dio con immagini e concetti che suonassero loro familiari. Innestare correttamente le nozioni della Bibbia e i concetti della teologia greca in un contesto di esperienze storiche e di pensieri molto diversi, apparve loro una condizione indispensabile per la riuscita dell'attività missionaria. Si trattava di un nuovo metodo di catechesi. Invitati anche a Roma, esitarono a recarsi, ricevuti prima nell'867 da papa Nicola I e poi nell'879 da papa Giovanni VIII, i quali vollero confrontare la dottrina che essi insegnavano nella Grande Moravia con quella lasciata dai santi apostoli Pietro e Paolo alla Chiesa¹⁹.

Caratteristica di condotta di Cirillo e Metodio è il loro modo pacifico di edificare la Chiesa, guidati dalla loro visione della Chiesa, una, santa e universale. Già ai loro tempi le differenze tra Costantinopoli e Roma avevano cominciato a profilarsi come pretesti di disunione, anche se la deplorabile scissione tra le due parti della stessa cristianità era ancora lontana. Entrambi i Fratelli, non ebbero timore di usare la lingua slava per la liturgia, strumento efficace, per amore di giustizia e con evidente zelo apostolico verso popoli che si stavano sviluppando. Il cristianesimo occidentale, aveva amalgamato i gruppi etnici sopraggiunti con le popolazioni latine residenti estendendo a tutti, nell'intento di unirli, la lingua, la liturgia e la cultura latina, trasmesse dalla Chiesa di Roma. Si può capire come in tale situazione ogni diversità venisse talvolta intesa come minaccia ad un'unità e come potesse diventare grande la tentazione di eliminarla, anche con forme di coercizione. Essi cercarono poi, in un certo senso, che fosse confermata la loro missione per mandato di Costantinopoli, volgendo alla Sede Apostolica di Roma, centro visibile dell'unità della Chiesa. Si può dire che l'invocazione di Gesù nella preghiera sacerdotale – *ut unum sint* – rappresenti la loro divisa missionaria. Per noi oggi il loro apostolato possiede anche quell'eloquenza di un appello ecumenico: è un invito a riedificare, nella pace della riconciliazione, l'unità che è stata gravemente incrinata dopo i tempi dei santi Cirillo e Metodio e, in primissimo luogo, tra Oriente ed Occidente. Senza l'ombra di dubbio loro possono anche essere definiti come i precursori dell'ecumenismo, per aver voluto eliminare o diminuire ogni divisione vera o apparente tra le singole Comunità appartenenti alla stessa Chiesa. Divisione che purtroppo avvenne nella storia della Chiesa e ancora perdura e contraddice la volontà di Cristo²⁰.

¹⁸ Cfr. S. Nagy, *Ewangelia a kultura w ujęciu Encykliki „Slavorum apostoli”*, in *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, 108.

¹⁹ Cfr. SA 11.

²⁰ Cfr. L. Graceffo, *Sintesi Slavorum apostoli. Enciclica di Giovanni Paolo II*, http://old.lanovaregaldi.it/doc/evento/SLAVORUM_APOSTOLI_sintesi.pdf.

GLI EFFETTI DELL'OPERA MISSIONARIA DEI SANTI CIRILLO E METODIO NELLA SUCCESSIVA STORIA DELL'EUROPA

1. Gli esiti positivi

Nell'enciclica *Slavorum Apostoli*, il papa ha messo in rilievo il contributo dei Fratelli di Salonicco nell'opera di inculturazione attraverso l'impiantamento del Vangelo nelle culture autoctone²¹:

*Incarnando il Vangelo nella peculiare cultura dei popoli che evangelizzavano, i santi Cirillo e Metodio ebbero particolari meriti per la formazione e lo sviluppo di quella stessa cultura o, meglio, di molte culture. Infatti, tutte le culture delle Nazioni slave debbono il proprio „inizio” o il proprio sviluppo all'opera dei Fratelli di Salonicco. Questi, infatti, con la creazione, originale e geniale, di un alfabeto per la lingua slava, diedero un contributo fondamentale alla cultura e alla letteratura di tutte le Nazioni slave*²².

Se Giovanni Paolo II ha desiderato promulgare l'enciclica *Slavorum apostoli*, era perché voleva evidenziare l'enorme e profondo significato dei due santi apostoli degli Slavi per la cultura e l'ecumenismo, sottolineando il loro „senso cattolico della Chiesa”. Infatti furono inviati dal patriarca di Costantinopoli a realizzare la missione, però operavano in stretta unione con la Chiesa di Roma²³. “Attuando il proprio carisma, Cirillo e Metodio recarono un contributo decisivo alla costruzione dell'Europa non solo nella comunione religiosa cristiana, ma anche ai fini della sua unione civile e culturale. Nemmeno oggi esiste un'altra via per superare le tensioni e riparare le rotture e gli antagonismi sia nell'Europa che nel mondo, i quali minacciano di provocare una spaventosa distruzione di vite e di valori. Essere cristiani nel nostro tempo significa essere artefici di comunione nella Chiesa e nella società”²⁴.

Di fatto, il tema principale dell'enciclica non è la ricca vita dei due santi missionari dell'Est Europa, ma il frutto i cui benedetti effetti fino ai nostri tempi non sono sufficientemente presi in considerazione. Infatti permangono finora ed essendo scoperti diventano più eloquenti dal momento in cui in essi si percepisce un orizzonte entro cui è possibile valutare ciò che avvenne nel passato e avverrà nel futuro. Il primo grande patrimonio della loro opera è il valore della cultura nella vita e nell'attività della Chiesa²⁵.

Inoltre, a causa del suo carattere *polonicum*, per il fatto di fare, all'interno del documento, un accenno a Cracovia, vale la pena riportare il frammento del capitolo VI dell'enciclica²⁶:

²¹ Cfr. S. Górzna, *Inkulturacja w nauczaniu Jana Pawła II i w dokumentach Kurii Rzymskiej*, SE XVIII (2017), 529.

²² SA 21.

²³ <http://idziemy.pl/kosciol/swieto-sw-cyryla-i-metodego-patronow-europy>.

²⁴ SA 27.

²⁵ Cfr. S. Nagy, *Ewangelia a kultura w ujęciu „Encykliki Slavorum apostoli”*, in *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, 108.

²⁶ Cfr. M. Zięba, „Jestem z Wami”: *kompedium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, https://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Slavorum_Apostoli.

I fratelli di Salonicco erano eredi non solo della fede, ma anche della cultura della Grecia antica, continuata da Bisanzio. E si sa quale importanza questa eredità abbia per l'intera cultura europea e, direttamente o indirettamente, per quella universale. Nell'opera di evangelizzazione, che essi compirono – come pionieri in territorio abitato da popoli slavi –, è contenuto al tempo stesso un modello di ciò che oggi porta il nome di „inculturazione” – l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone – ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa²⁷.

Giovanni Paolo II presenta i fratelli di Salonicco come patroni e promotori dell'ecumenismo, dei continui e instancabili tentativi volti all'unità dei cristiani. Si tratta dei tentativi consistenti nell'abbinare la fedeltà e il rispetto al *depositum fidei* con la matura comprensione dell'originalità della tradizione slava, nel tutelare la loro autonomia politica e nell'edificare la Chiesa con mezzi pacifici. La riflessione del papa sui santi Cirillo e Metodio è molto attuale in quanto dimostravano nella loro attività la cattolicità della Chiesa²⁸ ed adempivano in pratica i difficili modelli di incarnare la Buona Novella di Gesù Cristo in diverse culture: Il Vangelo non impoverisce né elimina ciò, che ogni uomo, popolo, nazione e cultura nell'arco della loro storia vengono a scoprire, conoscere e realizzare come il bene, la verità e la bellezza. Piuttosto stimola e incoraggia che questi valori siano assimilati, perfezionati e santificati²⁹. Il papa – nel mondo politicamente e culturalmente diviso, straziato dai conflitti mondiali – mette con la voce forte in rilievo, che ogni nazione e ogni cultura ha il suo luogo nel disegno salvifico di Dio e che essere cristiano nei nostri tempi richiede di essere il portatore della comunione nella Chiesa e nella società. Per realizzare questo fine, imitando la grande intuizione dei Fratelli di Salonicco, occorrono: l'apertura dello spirito verso i fratelli, la reciproca comprensione, essere pronti alla collaborazione sulla strada verso il generoso scambio dei beni culturali e spirituali³⁰.

L'attività apostolico-missionaria dei santi Cirillo e Metodio, che cade nella seconda metà del IX secolo, può considerarsi la prima efficace evangelizzazione degli Slavi. Essa interessò in diverso grado i singoli territori, abbracciò la Moravia, la Slovacchia e la Pannonia (cioè una parte dell'odierna Ungheria). Ancora verso la metà del X sec., ai tempi di Venceslao, esisteva una forte compenetrazione degli elementi di entrambi i riti con un'avanzata simbiosi di tutte e due le lingue usate nella liturgia: la lingua slava e la lingua latina. Servirsi della lingua natia: e su tale base

²⁷ SA 21.

²⁸ Con la cattolicità si intende il contributo dei due apostoli degli slavi dato sul piano del progresso prima verticale, poi anche orizzontale. “L'espressione proviene dal greco *kata* o *kath*, e *holos*: *katholikos* – per tutti, per sempre, totalmente, tutto intero, completo – quasi sempre adoperata nell'ambiente ecclesiale, in relazione alla crescita del Corpo Mistico”: J.M. Veselý, *Grideranno le pietre. Commento all'enciclica „Slavorum apostoli”*, 42–43. La Chiesa è „cattolica” anche perché sa presentare in ogni contesto umano la verità rivelata (cfr. SA 18) intatta nel suo contenuto divino, in modo da farla incontrare con i pensieri e le giuste attese di ogni uomo e di ogni popolo (...) nell'attiva corresponsabilità (cfr. SA 12–13). J.M. Veselý, *Grideranno le pietre. Commento all'enciclica „Slavorum apostoli”*, 43.

²⁹ Cfr. M. Zięba, *Jestem z Wami: kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, https://www.centrumjp2.pl/wikipj2/index.php?title=Slavorum_Apostoli.

³⁰ Cfr. SA 24.

potè svilupparsi la terminologia cristiana nella Boemia, e da qui, successivamente in Polonia. Le notizie circa il principe dei Vislani nella Vita di Metodio sono il più antico cenno storico riguardante una delle tribù polacche. Il battesimo della Polonia nel 966, nella persona del primo sovrano storico Mieszko, che sposò la principessa boema Dubravka, avvenne principalmente per mezzo della Chiesa boema, e per questa via il cristianesimo giunse in Polonia da Roma nella forma latina. Resta, il fatto che i primordi del cristianesimo in Polonia si collegano in qualche modo con l'opera dei Fratelli partiti da Salonico. Tra gli Slavi della penisola Balcanica le sollecitudini dei santi Fratelli fruttificarono ancor più visibilmente. Grazie al loro apostolato si consolidò il cristianesimo già da tempo radicato in Croazia³¹.

Infine appare qui ancora un altro aspetto della loro opera. La grande fama dei due santi coltivata e trasmessa dall'una all'altra generazione dei cristiani dell'Est, ha stimolato il cristianesimo orientale a farsi la strada verso il cristianesimo dell'Ovest, ormai, da qualche secolo prima, ben fondato, organizzato, penetrante la civiltà occidentale. La fatica e l'impegno del cristianesimo slavo aveva come obiettivo di giungere all'unità con la più antica Chiesa dell'Ovest³². Si potrebbe dire che, dopo secoli, attendevano con l'arrivo del papa slavo che egli facesse giustizia rendendo visibili al mondo i memorabili ed innumerevoli meriti nell'edificazione dell'Europa cristiana e unita, e facendo vedere il loro contributo nel risolvere le questioni urgenti nella storia della Chiesa. Di questo era consapevole proprio questo papa, che affermava quanto si sentiva responsabile appunto lui, il primo papa proveniente dall'Est, di fare tutto il possibile affinché non fosse archiviata la memoria di questi primi due grandi apostoli dei popoli slavi:

Conviene, pertanto, che tutta la Chiesa celebri con solennità e con gioia gli undici secoli trascorsi dalla conclusione dell'opera apostolica del primo arcivescovo ordinato a Roma per i popoli slavi, Metodio, e di suo fratello Cirillo, ricordando l'ingresso di questi popoli sulla scena della storia della salvezza e nel novero delle Nazioni europee che, già durante i secoli precedenti, avevano accolto il messaggio evangelico. Tutti possono comprendere con quale profonda esultanza intende partecipare a questa celebrazione il primo figlio della stirpe slava chiamato, dopo quasi due millenni, ad occupare la sede episcopale che fu di San Pietro in questa città di Roma³³.

E in un'altra occasione riprende questa idea, affermando:

Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo, che questo Papa polacco, Papa slavo, proprio ora manifesti l'unità spirituale dell'Europa cristiana? Sappiamo che questa unità cristiana dell'Europa è composta da due grandi tradizioni: quella dell'Occidente e quella dell'Oriente³⁴.

³¹ Cfr. L. Graceffo, *Sintesi Slavorum apostoli. Enciclica di Giovanni Paolo II*, http://old.lanuo-varegaldi.it/doc/evento/SLAVORUM_APOSTOLI_sintesi.pdf. Si veda SA 23–24.

³² Cfr. X.L. Górka, *Doktryna ekumeniczna Kongresów Velehradzkich (1907–1936)*, in „Studia Ekumeniczne”, vol. I, Warszawa 1982, 5–122.

³³ SA 28.

³⁴ Omelia di Giovanni Paolo II, Piazza Sant'Adalberto (Gniezno), Martedì, 3 giugno 1997, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970603_gniezno.html.

Avendo la profonda coscienza dell'importanza dell'opera compiuta dai Santi di Salonicco e dei loro meriti per la cultura di tutti i popoli e di tutte le Nazioni slave, in un certo senso, costantemente presenti nella storia e nella vita di questi popoli e di queste Nazioni³⁵, Giovanni Paolo II con la Lettera apostolica *Egregiae virtutis*, del 31 dicembre 1980 li proclamò co-patroni dell'Europa³⁶. Inoltre, questo atto era accompagnato da due circostanze particolari³⁷: l'XI centenario della Lettera pontificia *Industriae tuae*, con la quale Giovanni VIII nell'anno 880 approvò l'uso della lingua slava nella liturgia tradotta dai due santi Fratelli³⁸ e il primo centenario della citata Epistola enciclica *Grande munus* di Leone XIII³⁹.

E poiché, prima ancora, Paolo VI aveva proclamato san Benedetto il patrono dell'Europa, allora in questo modo è stata sottolineata l'unità dell'Europa: dell'Est e dell'Ovest⁴⁰.

2. Gli effetti non riusciti: la sconfitta con la Chiesa Ortodossa

Per Giovanni Paolo II l'ecumenismo era una delle priorità del suo pontificato. Manteneva una grande speranza di poter iniziare un vero, costante ed efficace dialogo con la Chiesa Ortodossa.

Già dall'inizio del suo incarico di Successore di san Pietro voleva recarsi a Istanbul per far visita al patriarca ecumenico Dimitri I, in occasione della festa di sant'Andrea. Questo desiderio si è compiuto un anno dopo, il 30 novembre 1979. La visita ha avuto un grande successo. In quella circostanza venne stabilito l'ufficiale dialogo teologico tra le Chiese cattolica e ortodossa in virtù del quale è stata convocata una Commissione Internazionale Bilaterale tra le due Chiese. L'obiettivo principale del dialogo – come è stata sottolineato nella comune Dichiarazione – doveva essere il maggior impegno per far tornare la piena comunione, in modo da celebrare insieme la divina Eucarestia.

Sin dall'esordio del pontificato, Giovanni Paolo II – come nessun altro suo predecessore era interessato alla rinascita della Chiesa greco-cattolica in Ucraina. Già nel mese di marzo del 1980 ha convocato a Roma un sinodo straordinario al quale sono stati invitati i rappresentanti della diaspora, maggiormente del Canada. Anche se le sue iniziative furono oggetto di critiche perfino da parte dei suoi collaboratori del Segretariato Vaticano per l'Unità dei Cristiani – non ci ha rinunciato. Il papa con un aperto stupore aveva ricordato, che nessuno dei capi di questa Chiesa dei martiri, negò la sua fedeltà a Roma, nonostante le persecuzioni, oppure gli anni vissuti nelle carceri o cacciati nei gulag. Nell'aprile 1988 il papa ha pubblicato la lettera ai

³⁵ Cfr. SA 22.

³⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica „Egregiae virtutis”*, 31 dicembre 1980, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html.

³⁷ Cfr. Ch. Taizzani, *Una sola Chiesa, una sola Europa*, 12 febbraio 2017, <http://www.diocesi-civita Castellana.com/images%202017/avvenire%202017/170212.pdf>.

³⁸ Cfr. *Magna Moraviae Fontes Historici*, t. III, Brno 1969, pp. 197–208.

³⁹ Cfr. Leonis XIII „Acta”, vol. II, pp. 125–137.

⁴⁰ Cfr. <http://idziemy.pl/kosciol/swieto-sw-cyryla-i-metodego-patronow-europy>.

greco-cattolici ucraini *Magnum Baptismi donum*⁴¹, in cui ha ricordato che il millennio del battesimo del principe Vladimir nel 988 è pure, storicamente, un millennio dei cattolici ucraini. Il papa si è fatto coinvolgere senza riserve nell'organizzazione dell'anniversario del millennio del battesimo della Rus' di Kiev, celebrati nella forma della liturgia e dei convegni con la partecipazione dei gerarchi e degli studiosi greco-cattolici nella Città Eterna. Il 9 luglio 1988 a Roma, Giovanni Paolo II ha tenuto un'omelia nella chiesa ucraina Santa Sophia in lingua ucraina, e all'indomani ha celebrato una solenne liturgia in rito bizantino. La conseguenza spontanea di queste attività del papa era il risveglio delle strutture della Chiesa ucraina greco-cattolica dopo il crollo dell'Unione Sovietica.

Tutto ciò però ha reso più difficili i contatti con la Chiesa ortodossa, innanzitutto con quella russa. Quanto invece alla Commissione Internazionale Bilaterale per il Dialogo, i loro rappresentanti, particolarmente i teologi di entrambe le Chiese, negli anni 80' hanno redatto alcuni documenti soprattutto riguardo ai sacramenti. Purtroppo non hanno ufficialmente ottenuto l'approvazione né in Occidente, né in Oriente. È successo così, perché questo dialogo si è indebolito ed ha subito un certo regresso dopo l'anno 1989. La causa principale sta nel fatto che in quel periodo si sono rinnovate le strutture delle Chiese greco-cattoliche in Ucraina e Romania. Oltre questo è stata riattivata l'attività della Chiesa Romano-cattolica in Russia dopo la caduta dell'URSS. Il 13 aprile 1991 sono state create le Amministrazioni Apostoliche a Mosca ed a Novosibirsk⁴².

L'abisso tra il mondo est-europeo ortodosso e il Vaticano è diventato più profondo con lo scoppio della guerra tra i paesi balcanici nel 1992. L'immediato riconoscimento dalla Santa Sede della Slovenia e della Croazia ha fatto reagire gli ortodossi serbi che si sono sentiti in dovere di esprimere solidarietà verso i loro „fratelli” russi.

Nel 1993 – provando a salvare la situazione – la Commissione Internazionale Bilaterale per il Dialogo ha promulgato il documento (Dichiarazione di Balamand⁴³), che cercava di presentare la comune posizione di fronte al problema del cosiddetto uniatismo. Secondo la Dichiarazione, le Chiese ortodosse e la Chiesa romano-cattolica confermarono vicendevolmente il riconoscimento come le Chiese „sorelle” e hanno rifiutato sia l'uniatismo che il proselitismo considerandoli come atteggiamenti ostacolanti l'unità della Chiesa. La proclamazione della Dichiarazione di Balamand – che era un gesto della buona volontà da parte del Vaticano – non ha malauguratamente risanato le relazioni reciproche.

Nonostante ciò Giovanni Paolo II non si rassegnava né si arrendeva. A maggio 1995 scrisse l'enciclica *Ut unum sint*⁴⁴, in cui ha ricordato che il reciproco avvicinamento dei cristiani è „irrevocabile”. Ha menzionato pure, che solo dai cristiani stes-

⁴¹ Si veda *Il Regno Documenti*, 9/1988, 01/05/1988, 265.

⁴² Cfr. M. Przciszewski, *Jana Pawła Europa dwóch pluc*, <http://franciszkanska3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc>.

⁴³ Cfr. Joint International Commission for the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church: Seventh Plenary Session. Balamand school of theology (Lebanon) June 17–24, 1993, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html.

⁴⁴ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.

si, occidentali ed orientali dipende se, torneranno all'unità nella diversità⁴⁵, come quella nei tempi dei primi concili.

Quasi contemporaneamente con l'enciclica, il Papa ha scritto la Lettera apostolica *Orientalium lumen*⁴⁶, nella quale ha espresso la sua premura per l'unità della Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse. Partendo dall'orizzonte teologico di percepire l'unità della Chiesa – che essenzialmente è una sola – mette in evidenza, che nell'agire ecumenico tutte e due le sue mani, cattolica e ortodossa, hanno l'obbligo di conoscersi e rispettarsi a vicenda.

Negli anni successivi Giovanni Paolo II intraprendeva numerosi tentativi di incontrarsi con il patriarca di Mosca e di tutte le Russie Alessio II; prima in Ungheria in occasione della visita apostolica nel 1996, e poi durante L'Assemblea ecumenica d'Europa, dove si sarebbe dovuto svolgere l'incontro a giugno del 1997 a Graz. Purtroppo l'incontro non è avvenuto, poiché il Patriarcato lo ha disdetto, spiegando che il motivo del suo rifiuto – un'altra volta – era la questione della Chiesa greco-cattolica in Ucraina.

In questa difficile situazione aveva un particolare significato il pellegrinaggio di Giovanni Paolo II in Romania a maggio del 1999. Il papa per la prima volta nella storia è arrivato in un paese a maggioranza ortodossa – la Romania. La visita del papa si svolse in un clima del tutto inatteso persino dai più grandi ottimisti. A sorpresa, il papa è stato accolto in modo particolarmente cordiale dai gerarchi rumeni ortodossi, con il patriarca Teoctist a capo. Il fatto che sia stata unanimemente acclamata ad alta voce la parola „unitate” (unità) dai 300 mila partecipanti alla Santa Messa a Bucarest, tra cui cattolici, ortodossi e greco-cattolici, è stata la conferma dell'inevitabile e comune desiderio dell'unità dei cristiani delle diverse confessioni. La Romania era il primo paese ortodosso, in cui Giovanni Paolo II è stato accolto con tale entusiasmo. Questo era possibile perché la Chiesa ortodossa rumena si era completamente liberata da quella russa, avvicinandosi alla Chiesa di Costantinopoli.

Anche i successivi pellegrinaggi nei paesi ortodossi sono stati fruttuosi e ben andati, come quello in Georgia a novembre nel 1999, e dopo in Grecia a maggio del 2001. In Grecia, il Santo Padre nel suo discorso all'arcivescovo di Atene Christodoulos ed agli altri Vescovi della Chiesa Ortodossa di Grecia ha chiesto il perdono „Per le occasioni passate e presenti, nelle quali figli e figlie della Chiesa cattolica hanno peccato con azioni o omissioni contro i loro fratelli e le loro sorelle ortodosse, che il Signore ci conceda il perdono che imploriamo da Lui!”⁴⁷. Questo evento è stato definito storico, paragonabile all'incontro di Paolo VI con Atenagora I nel 1965 finito con la revoca dell'anatema.

A giugno 2001, Giovanni Paolo II si è recato in Ucraina. Ha fatto gli incontri con i rappresentanti della ufficiale (canonica) Chiesa ortodossa, il che aveva piuttosto

⁴⁵ Cfr. *UUS* 61.

⁴⁶ Per la ricorrenza centenaria della *Orientalium dignitas* di papa Leone XIII, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html.

⁴⁷ Discorso di Giovanni Paolo II a Sua Beatitudine Christodoulos, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, venerdì, 4 maggio 2001, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/may/documents/hf_jp-ii_spe_20010504_archbishop-athens.html.

il carattere di cortesia. La visita in Ucraina ha fatto scorgere soprattutto la forza e il dinamismo della Chiesa ucraina greco-cattolica. Un altro paese con la maggioranza della popolazione ortodossa dove è arrivato il papa era la Bulgaria a maggio del 2002. L'atmosfera di questa visita non assomigliava però a quella in Romania, seppur il sinodo della Chiesa ortodossa bulgara ha accolto il papa cordialmente e in maniera aperta e calorosa. Tuttavia una parte della gerarchia ortodossa ha boicottato l'incontro con il papa⁴⁸.

Intanto la situazione d'impatto con la Chiesa russa perdurava, anzi aumentava. La ragione di questa difficile circostanza stava nel fatto che la Santa Sede l'11 febbraio 2002 aveva sollevato le Amministrazioni Apostoliche al rango di diocesi per i cattolici di rito latino sul territorio della Federazione Russa. Volendo esprimere il rispetto verso la Chiesa ortodossa russa, a queste nuove diocesi era stato assegnato il titolo usando i nomi dei santi, e non delle città come era prassi per la Chiesa ortodossa⁴⁹. La decisione della Santa Sede provocò però l'indignazione della Chiesa ortodossa russa e, di conseguenza, chiuse definitivamente a Giovanni Paolo II la possibilità di un pellegrinaggio in Russia. Il papa non andò mai in Russia, nonostante il fatto che era stato ufficialmente invitato dai presidenti: Mikhail Gorbaciov e Boris Yeltsin.

Tuttavia, Giovanni Paolo II instancabilmente continuava a dimostrare gli ultimi gesti d'apertura, come ad esempio il 28 agosto 2004, quando ha restituito al Patriarcato di Mosca la copia dell'icona della Beata Vergine Maria di Kazan', che dal 1993 si trovava negli appartamenti privati di Giovanni Paolo II.

Il dialogo ufficiale con la Chiesa di Mosca è stato ripreso soltanto dopo la morte di Giovanni Paolo II – a Beograd a settembre 2006.

L'impossibilità della riconciliazione e del dialogo con il Patriarcato di Mosca era una grande delusione, anzi, un dolore per lo stesso papa e una delle sue maggiori sconfitte, nell'arco di questo lungo pontificato. Questo però non vuol dire che la visione profetica di Giovanni Paolo II sia andata in fumo – la ri-edificazione dell'Europa dei „due polmoni“. Ciò che è venuto bene e va considerato come successo è ridare il valore alla tradizione spirituale orientale come parte integrante di tutta la tradizione cristiana in Europa; cosa che egli poneva fin dall'inizio del suo pontificato come una delle sue priorità.

⁴⁸ Cfr. M. Przewozniak, *Jana Pawła Europa dwóch plus*, <http://franciszka3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-plus>.

⁴⁹ *Constitutio apostolica Moscoviensis Matris Dei*, Provincia Ecclesiastica *Moscoviensis Matris Dei* Appellanda in Russia conditur, 11 febbraio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_moscoviensis-matris-dei.html.

Constitutio apostolica Ircutscana Sancti Iosephi, in *Russia nova conditur dioecesis ircutscana Sancti Iosephi*, 11 febbraio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_ircutscana-sancti-iosephi.html.

Constitutio apostolica Neosibirianae Transfigurationis, administratio apostolica siberiae occidentalis latimorum ad gradum evehitur et dignitatem Dioecesis, Neosibirianae Trasfigurationis appellandae, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_neosibirianae-transfigurationis.html.

Constitutio apostolica Saratoviensis Sancti Clementis, in *Russia nova Dioecesis Saratoviensis Sancti Clementis appellanda erigitur*, 11 febbraio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_saratoviensis-sancti-clementis.html.

Un altro vantaggio degli sforzi del papa era la riscoperta della comune identità spirituale (malgrado le differenze sociali, politiche e culturali) sui territori dall'Atlantico fino ai confini dell'Est-Ucraina. „Il polmone orientale” è presente lì grazie alla Chiesa ucraina greco-cattolica e alla Chiesa rumena ortodossa. In tale composizione tutti e due i polmoni dell'Europa possono respirare in armonia. Includere in questa comunità la Chiesa ortodossa russa rimarrà il compito dei successivi pontificati. Si deve solo sperare che questo accadrà e si realizzerà prima della fine dei tempi⁵⁰.

IL DESIDERIO DI SAN GIOVANNI PAOLO II: L'IDENTITÀ CRISTIANA E L'UNITÀ DEL „VECCHIO CONTINENTE”

Vedendo nei santi di Salonicco i modelli dell'opera evangelizzatrice che favorisce e fa scoprire l'identità e l'unità dell'Europa, il papa afferma:

Fin dal IX secolo, quando nell'Europa cristiana si stava delineando un nuovo assetto, i santi Cirillo e Metodio ci propongono un messaggio che si rivela attualissimo per la nostra epoca, la quale, proprio in ragione dei tanti e complessi problemi di ordine religioso e culturale, civile e internazionale, cerca una vitale unità nella reale comunione di varie componenti. Dei due evangelizzatori si può dire che caratteristico fu il loro amore alla comunione della Chiesa universale sia in Oriente che in Occidente e, in essa, alla Chiesa particolare che stava nascendo nelle nazioni slave. Da essi anche per i cristiani e gli uomini del nostro tempo deriva l'invito a costruire insieme la comunione⁵¹.

Ovviamente, la costruzione, o piuttosto, la riscoperta dell'identità europea richiede un reciproco rispetto di fronte alla diversità culturale delle varie regioni e parti del mondo e delle loro tradizioni religiose. Questo è stato il suo l'ulteriore *leitmotiv* del suo insegnamento.

Nell'Esortazione *Ecclesia in Europa* del 2003 r. egli spiega la sua visione con queste parole:

Dire „Europa” deve voler dire „apertura”. Nonostante esperienze e segni contrari che pure non sono mancati, è la sua stessa storia ad esigerlo: «L'Europa non è in realtà un territorio chiuso o isolato; si è costruita andando incontro, al di là dei mari, ad altri popoli, ad altre culture, ad altre civiltà». Perciò deve essere un Continente aperto e accogliente, continuando a realizzare nell'attuale globalizzazione forme di cooperazione non solo economica, ma anche sociale e culturale⁵².

⁵⁰ Cfr. M. Przewczewski, *Jana Pawła Europa dwóch pluc*, <http://franciszka3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc>.

⁵¹ SA 26.

⁵² Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale „Ecclesia in Europa”*, 111, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.

Ne deriva, che per ricostruire l'unità dell'Europa – come scrive Giovanni Paolo II – è indispensabile porre l'accento su due elementi. Primo, non si deve scordare il suo patrimonio, secondo, occorre ritrovare le nuove fonti della speranza per l'Europa. Questa fonte è tuttora costituita dal cristianesimo. Di questo proprio parla, la già citata, Esortazione *Ecclesia in Europa* del 2003⁵³.

La speranza si riferisce alla ri-vivificazione dei „due polmoni” dell'Europa in modo che possano funzionare in piena unità. Per questo è tanto rilevante per l'Europa l'impegno ecumenico: „evangelizzazione e unità, evangelizzazione ed ecumenismo sono indissolubilmente legati tra di loro”⁵⁴ – constata il papa nella stessa Esortazione. Aggiunge anche, che nessuna delle Chiese cristiane è senza colpa di fronte all'Europa divisa. Pertanto ancor di più devono darsi da fare per giungere all'unità perduta dell'Est e dell'Ovest. Tutte e due le parti sono inseparabili, hanno bisogno l'una dell'altra, sono infatti complementari.

Conviene ricordare, che nel 1978, quando Karol Wojtyła è stato eletto papa, l'Europa era composta da due blocchi contrastanti ed opposti, praticamente da due mondi diversi separati dalla „cortina di ferro”. Il processo della sempre più stretta integrazione dei Paesi dell'Ovest, aveva però un aspetto negativo, in quanto nella mentalità dei cittadini dell'Occidente – il concetto dell'Europa era ridotto alla linea segnata dal fiume Elba, oltre il quale c'era un universo sconosciuto, quasi per niente descritto o determinato, un Est che suscitava il terrore.

La comparsa del Polacco sul trono papale ha rotto radicalmente questo schema. Giovanni Paolo II esplicitamente lo ha fatto capire già alcuni mesi dopo la sua elezione, durante il suo primo pellegrinaggio in Polonia a giugno del 1979 a Gniezno, quando ha espresso quelle indimenticabili parole alle nazioni dell'Europa:

*Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo, che questo Papa polacco, Papa slavo, proprio ora manifesti l'unità spirituale dell'Europa cristiana? Sappiamo che questa unità cristiana dell'Europa è composta da due grandi tradizioni: dell'Occidente e dell'Oriente. Noi Polacchi, che abbiamo scelto durante tutto il millennio la partecipazione alla Tradizione Occidentale, così come i nostri fratelli Lituani, abbiamo sempre rispettato durante il nostro millennio le tradizioni cristiane dell'Oriente*⁵⁵.

In questa circostanza Giovanni Paolo II ha messo evidentemente in questione la cosiddetta Ost-Politik del Vaticano dei tempi di Paolo VI. Era infatti la politica che aveva sancito la divisione dell'Europa in due blocchi, cercando di raggiungere e acquistare, tramite la via diplomatica, un certo margine di libertà per i credenti. La linea di Giovanni Paolo II era diversa. Subito ha fatto leva sull'obiettivo principale e ultimo, che era la riunificazione dell'Europa attraverso la ricostruzione della sua unità nella sfera della cultura e della religione. Ecco il più profondo fondamento dell'Eu-

⁵³ Cfr. S. Magister, *L'Europa s'è smarrita. E Giovanni Paolo II le insegna la strada*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/6958.html>.

⁵⁴ *Ecclesia in Europa*, 54.

⁵⁵ Omelia di Sua Santità Giovanni Paolo II, Cattedrale di Gniezno 3 giugno 1979, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790603_polonia-gniezno-cattedrale.html.

ropa che per i secoli l'aveva resa sempre più integrata ed unita: il cristianesimo con il suo Vangelo, con la sua comprensione dell'uomo, con il suo contributo al progresso della storia dei popoli e delle nazioni. Non si tratta della pretesa di impadronirsi della storia universale. La storia dell'Europa è come un grande fiume nel quale sfociano, gli affluenti, i torrenti, i ruscelli, i canali, in modo che la diversità delle tradizioni e delle culture, senza cadere nel sincretismo, crea la sua ricchezza e l'unità.

Un altro passo di grande significato sulla strada verso quest'obiettivo fu la proclamazione da parte di Giovanni Paolo II nel 1980, dei santi Cirillo e Metodio co-patroni dell'Europa. „Cirillo e Metodio, nella loro personalità e nella loro opera, sono figure che risvegliano in tutti i cristiani una grande «nostalgia per l'unione» e per l'unità tra le due Chiese sorelle dell'Oriente e dell'Occidente”⁵⁶ – ha scritto il papa nella *Slavorum apostoli*.

Gli sforzi di Giovanni Paolo II al fine di creare l'unità tra il cristianesimo europeo ed Orientale non si limitavano solamente al campo ecclesiale. Il 20 maggio del 1985 visitò la Sede della Comunità Economica Europea a Bruxelles. Quello era ancora il periodo in cui nessuno dei politici europei metteva in dubbio l'ordine di Yalta. Intanto Giovanni Paolo II chiaramente affermava che „gli europei non possono rassegnarsi alla divisione del loro continente. I Paesi che, per ragioni differenti, non partecipano alle vostre istituzioni, non possono essere allontanati da un desiderio fondamentale di unità”⁵⁷.

Nel 1988 al Parlamento Europeo, il papa, come promotore, presentò la prospettiva di allargamento della Comunità Europea abbracciando le nazioni dell'Est:

*Altre nazioni potranno certamente unirsi a quelle che sono qui rappresentate. Il mio voto di pastore supremo della Chiesa universale, venuto dall'Europa centrale e che conosce le aspirazioni dei popoli slavi, quest'altro „polmone” della nostra stessa patria europea, il mio voto è che l'Europa, dandosi sovraneamente libere istituzioni, possa un giorno estendersi alle dimensioni che le sono state date dalla geografia e più ancora dalla storia. Come potrei non desiderarlo, dato che la cultura ispirata dalla fede cristiana ha profondamente segnato la storia di tutti i popoli della nostra unica Europa, greci e latini, tedeschi e slavi, malgrado tutte le vicissitudini e al di là dei sistemi sociali e delle ideologie?*⁵⁸.

In questo modo ha esplicitato una visione dell'Europa come „guida” della civiltà globale, mondiale e universale. A tal punto ha aggiunto, che se possa di nuovo meritare questo titolo deve rimanere fedele alla sua preziosa tradizione umanistica, che attingeva al cristianesimo e dimostrava l'apertura all'ispirazione religiosa.

⁵⁶ SA 27.

⁵⁷ Visita di Giovanni Paolo II alla Sede della Comunità Economica Europea, Bruxelles – lunedì, 20 maggio 1985, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html.

⁵⁸ Discorso di Giovanni Paolo II durante la visita al Parlamento Europeo, Palazzo d'Europa – Strasburgo (Francia). Martedì, 11 ottobre 1988, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/october/documents/hf_jp-ii_spe_19881011_european-parliament.html.

A questo punto vale la pena ricordare, che i tentativi verso la ri-unificazione furono contemporaneamente sostenuti dal patriarca ecumenico Bartolomeo I. In occasione della sua visita al Parlamento Europeo nel 1994, il patriarca non solo appoggiava l'idea dell'integrazione dell'Europa, ma analogicamente al papa, aveva fatto un appello ai politici, di non limitarsi allo stretto circolo dei paesi occidentali. Esattamente come il papa aveva ricordato, che l'unione del Continente costituisce il comune compito, particolarmente sul piano della cultura, nella quale la Vecchia e la Nuova Roma continuano ad essere considerate come punti di riferimento per una unità culturale dell'Europa⁵⁹.

Nell'autunno del 1991 Giovanni Paolo II convocò un'Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi dedicato alla situazione nell'Europa. L'assemblea era indispensabile nella prospettiva della riunificazione all'interno della Chiesa stessa in Europa. Fu una piattaforma finora sconosciuta del dialogo tra i vescovi della Vecchia Europa con quelli dell'Europa Medio-orientale.

A giugno del 1997 a Gniezno, Giovanni Paolo II durante la Santa Messa, si rivolse ai presidenti dei sette paesi europei: Polonia, Germania, Repubblica Ceca, Lituania, Ucraina, Slovacchia e Ungheria. Affermò senza mezzi termini che: "non ci sarà l'unità dell'Europa fino a quando essa non si fonderà nell'unità dello spirito"⁶⁰. Ha ribadito che proprio il cristianesimo ha dato all'Europa il più profondo fondamento dell'unità. Era contrario, cosa di capitale importanza, all'idea di costruire nuovi muri nell'Europa; in primis quelli che potrebbero chiudere l'Unione Europea lasciando fuori gli altri paesi del Continente, soprattutto dopo il crollo del comunismo sovietico nel 1989⁶¹.

In occasione del pellegrinaggio in Cecoslovacchia nel 1990, ribadì il legame tra la cultura slava e Roma:

È certamente provvidenziale che sia toccato proprio a me di essere il primo Pontefice ad entrare in questa Terra per portarle dalla Città Eterna il saluto della pace. I fedeli della Boemia, della Moravia e della Slovacchia hanno a Roma un Pastore che comprende la loro lingua. Egli, tuttavia, comprendeva anche il loro silenzio. Quando la Chiesa in questo Paese era Chiesa del silenzio egli considerava parte della sua missione essere la sua voce. Ora il mio primo compito verso questa Chiesa locale è quello che Gesù ha affidato a Pietro: confermare nella fede i propri fratelli (cf. Lc 22, 32)"⁶². Nello stesso discorso ha espresso le parole di capitale significato: „La pretesa di costruire un mondo senza Dio si è dimostrata illusoria. E non poteva essere diversamente. Rimanevano misteriosi soltanto il momento e le modalità"⁶³.

⁵⁹ Cfr. M. Przciszewski, *Jana Pawła Europa dwóch pluc*, <http://franciszkanska3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc>.

⁶⁰ Omelia di Giovanni Paolo II, 4, Piazza Sant'Adalberto (Gniezno) – Martedì, 3 giugno 1997, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970603_gniezno.html.

⁶¹ Cfr. idem.

⁶² Discorso di Giovanni Paolo II, 3–4, Aeroporto internazionale di Praga (Repubblica Federativa Ceca e Slovacca). Sabato, 21 aprile 1990.

⁶³ Idem.

Durante il pellegrinaggio in Croazia a giugno 2003, il papa fermamente ha dato l'appoggio ai tentativi verso la piena integrazione di questo paese con la comunità europea⁶⁴.

*La Croazia ha posto recentemente la sua candidatura a divenire parte integrante, anche dal punto di vista politico ed economico, della grande famiglia dei popoli d'Europa. Non posso che esprimere l'augurio di una felice realizzazione di tale aspirazione: la ricca tradizione della Croazia contribuirà sicuramente a rafforzare l'Unione sia come entità amministrativa e territoriale che come realtà culturale e spirituale*⁶⁵ – ha esplicitato il papa.

Attraverso le visite apostoliche, i viaggi e i pellegrinaggi Giovanni Paolo II cercava di ricordare, suscitare, infuocare tra i popoli europei la loro identità, la voleva risvegliare con le parole di fiducia tuttavia, allo stesso tempo si accorgeva della condizione culturale e spirituale dei membri del nostro continente. La sua profonda preoccupazione è stata testimoniata dall'ex presidente francese Valéry Giscard d'Estaing.

Infatti Giscard d'Estaing, subito dopo la morte del papa, ha svelato, che Giovanni Paolo II personalmente fortemente perseguiva che nel Trattato di Costituzione Europea fosse inserito il riferimento al cristianesimo. Il papa ha espresso questo profondo desiderio al politico francese alla fine di questo personale colloquio. Divulgando questo fatto ad uno dei giornali francesi Giscard d'Estaing – che era uno dei membri della commissione che stava preparando il Trattato Costituzionale – ha confessato al papa, che la sua richiesta non avrebbe potuto essere accettata. Una delle principali cause risiedeva nella forma procedurale, cioè che il testo del Trattato deve avere l'approvazione di tutti i 25 paesi dell'Unione Europea.

Il papa molte volte affermava e ricordava, che la fioritura spirituale e culturale del „Vecchio Continente” era dovuta al pensiero antico dei Greci, Romani, Ebrei e cristiani. E proprio con il cristianesimo è strettamente e in maniera indissolubile connessa la storia di questo continente. Distanziarsi dalla storia e dai fatti rattristava il papa⁶⁶.

Le moderne correnti di pensiero lasciano l'Europa alla deriva in modo che va nella direzione contraria a tutto ciò in cui si trovano le fonti della sua forza spirituale. Allo stesso tempo invece le ispirazioni cristiane vengono pian piano smaltite ed estinte nella vita delle nazioni di una ricca e cristiana tradizione – ecco un riassunto di quanto pensava nella profondità dell'anima il papa; il suo pensiero che voleva manifestare e condividere con gli abitanti del „Vecchio Continente”⁶⁷.

Questa seria perplessità spingeva il papa polacco a scuotere le menti degli uomini e delle donne per far riflettere e ripensare ad ogni abitante d'Europa sulla loro

⁶⁴ Cfr. M. Przewczewski, *Jana Pawła Europa dwóch pluc*, <http://franciszkanska3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc>.

⁶⁵ Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II, 3, 3, Aeroporto Internazionale Adrija Riviera Kvarner di Rijeka/Krk. Giovedì, 5 giugno 2003, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/june/documents/hf_jp-ii_spe_20030605_welcome-croatia.html.

⁶⁶ Cfr. *Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II al Corpo Diplomatico Accreditato presso la Santa Sede, Giovedì, 10 gennaio 2002*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020110_diplomatic-corps.html.

⁶⁷ Cfr. *Jan Paweł II i integracja Europy*, KAI, <http://www.zano.diecezja.tarnow.pl/index.php/component/content/article/8-nowoci/newsy/3516-jan-pawel-ii-i-integracja-europy>.

identità fondata sul cristianesimo⁶⁸. Da qui uno dei discorsi che esprimeva la sua preoccupazione e la premura per il futuro del Vecchio Continente avvenne in Spagna a novembre del 1982; un discorso chiamato „Atto Europeistico” espresso nel santuario di Santiago de Compostela:

Io, Giovanni Paolo, figlio della Nazione polacca, che si è sempre considerata europea, per le sue origini, tradizioni, cultura e rapporti vitali, slava tra i latini e latina tra gli slavi; io, successore di Pietro nella Sede di Roma, Sede che Cristo volle collocare in Europa e che l'Europa ama per il suo sforzo nella diffusione del Cristianesimo in tutto il mondo; io, Vescovo di Roma e Pastore della Chiesa universale, da Santiago, grido con amore a te, antica Europa: «Ritrova te stessa. Sii te stessa. Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici. Torna a vivere dei valori autentici che hanno reso gloriosa la tua storia e benefica la tua presenza negli altri continenti»⁶⁹.

Proprio in questo atto di Santiago de Compostela del 1982 r. Giovanni Paolo affermava ancora che

La storia della formazione delle nazioni europee scorre parallela a quella della loro evangelizzazione, fino al punto che le frontiere europee coincidono con quelle della penetrazione del Vangelo. Dopo venti secoli di storia, nonostante i sanguinosi conflitti che hanno contrapposto tra loro i popoli d'Europa, e nonostante le crisi spirituali che hanno segnato la vita del Continente – fino a porre alla coscienza del nostro tempo gravi interrogativi sulle sorti del suo futuro – si deve ancora affermare che l'identità europea è incomprendibile senza il Cristianesimo, e che proprio in esso si ritrovano quelle radici comuni dalle quali è maturata la civiltà del vecchio continente, la sua cultura, il suo dinamismo, la sua operosità, la sua capacità di espansione costruttiva anche negli altri continenti; in una parola, tutto ciò che costituisce la sua gloria⁷⁰.

Quindi uno dei principi più costitutivi e comuni che uniscono le diverse trame culturali in Europa è il cristianesimo. Prescindendo dal cristianesimo scompare il fondamento del suo patrimonio – non ci sarà più una sola Europa.

Dopo la caduta del comunismo, il papa spesso metteva in guardia, che – nonostante il crollo del „muro di Berlino” – nel Continente si stanno creando i nuovi muri, prima di tutto i muri dei vari nazionalismi. Parecchie volte metteva in rilievo, che gli europei d'oggi soffocano e zittiscono nelle loro coscienze la voce di Dio e vogliono vivere „come se Dio non esistesse”. Quando a marzo 2004 in occasione di ricevere il Premio Internazionale di Carlo Magno ha fatto un discorso che sembrava essere una specie di testamento in cui ha abbozzato uno schizzo della futura Europa:

⁶⁸ Cfr. S. Magister, *Il papa sgrida l'Europa. Quella degli smemorati*, http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7531.html?refresh_ce.

⁶⁹ Atto Europeistico a Santiago de Compostela, Discorso di Giovanni Paolo II, il Martedì, 9 novembre 1982, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html.

⁷⁰ Cfr. idem.

*L'Europa che ho in mente è un'unità politica, anzi spirituale, nella quale i politici cristiani di tutti i paesi agiscono nella coscienza delle ricchezze umane che la fede porta con sé: uomini e donne impegnati a far diventare fecondi tali valori, ponendosi al servizio di tutti per un'Europa dell'uomo, sul quale splenda il volto di Dio. Questo è il sogno che porto nel cuore e che vorrei affidare in questa occasione a Lei e alle generazioni future*⁷¹.

Pur se il suo incarico di per sé era universale come vicario di Cristo e successore del primo tra gli Apostoli, san Pietro, non nascondeva il suo intimo legame con la propria patria, l'amore e la preoccupazione verso di essa. Ha lasciato alla Polonia e ai suoi connazionali un programma espresso al termine dell'ultima visita nella sua terra ad agosto 2002. Nemmeno un anno prima che la Polonia firmasse il Trattato di adesione all'UE, ad aprile 2003, Giovanni Paolo II incoraggiava ed esortava i Polacchi affinché custodissero e coltivassero la loro identità nazionale, culturale e religiosa. Nel momento di congedo dalla Polonia, all'aeroporto di Cracovia ha detto:

*Abbraccio con lo sguardo dell'anima l'intera mia amata Patria. Gioisco dei successi, delle buone aspirazioni e delle iniziative coraggiose. Con inquietudine ho parlato delle difficoltà e di quanto costano i cambiamenti, che dolorosamente ricadono sui più poveri e sui più deboli, sui disoccupati, sui senzatetto e su chi è costretto a vivere in condizioni sempre più difficili e nell'incertezza dell'avvenire. Partendo, voglio raccomandare queste precarie situazioni della nostra Patria alla Provvidenza Divina e invitare i responsabili della gestione dello Stato ad essere sempre premurosi per il bene della Repubblica e dei suoi cittadini. Lo spirito di misericordia, di fraterna solidarietà, di concordia e di autentica attenzione al bene della Patria regni tra voi. Spero che coltivando tutti questi valori la società polacca, che da secoli appartiene all'Europa, troverà una collocazione appropriata nelle strutture della Comunità Europea. E non solo non perderà la propria identità, ma arricchirà la sua tradizione, quella del Continente e di tutto il mondo*⁷².

Il giornale francese „Le Monde”, facendo commento a queste parole del papa, ha sottolineato che egli desiderava rendere la Polonia cristiana un modello per tutta l'Europa che si trova nella fase di costruzione. Lo stesso giornale ha notato che durante la Santa Messa a Cracovia, il papa ha collocato al centro dell'Unione Europea la sua dimensione spirituale, e ha aggiunto che in quel giorno la città di Cracovia è diventata il punto di riferimento per tutta l'Europa⁷³.

⁷¹ Discorso di Giovanni Paolo II ai membri del Direttivo del Premio Carlo Magno, Mercoledì, 24 marzo 2004, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/march/documents/hf_jp-ii_spe_20040324_premio-carlo-magno.html.

⁷² Cerimonia di congedo del Santo Padre Giovanni Paolo II, Aeroporto Internazionale di Kraków-Balice, Lunedì, 19 agosto 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/august/documents/hf_jp-ii_spe_20020819_departure-poland.html.

⁷³ Cfr. „Jan Paweł II i integracja Europy”, KAI, <http://www.zabno.diecezja.tarnow.pl/index.php/component/content/article/8-nowoci/newsy/3516-jan-pawel-ii-i-integracja-europy>.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

L'Enciclica *Slavorum apostoli*, tenendo conto delle nuove circostanze, dedica molto spazio al fatto che come successore di san Pietro è stato eletto un papa venuto dalla Polonia, e dunque da una delle nazioni slave. Tuttavia al centro del documento stanno le figure dei santi Cirillo e Metodio, i missionari greci venerati come costruttori del cristianesimo e della cultura dei popoli slavi – certo, anche i papi precedenti ne hanno parlato. In questo documento il papa slavo riflette su questo argomento in una nuova prospettiva, dimostrando il significato e l'importanza dell'opera dei Santi di Salonicco nel contesto dell'attuale situazione in cui si trova la Chiesa e il mondo. Egli sottolinea soprattutto il carattere missionario, culturale e pastorale della loro azione evangelizzatrice. Questo ha una grande rilevanza sia per gli Slavi che per tutta l'Europa – ormai divisa e piena di diverse disproporzioni sui piani vari e di grande spessore – se essa vuole e desidera tornare all'unione per mezzo della riconciliazione tra le nazioni, sarà un evento di grande rilievo per tutte le nazioni del mondo⁷⁴.

Oggi in Europa si ha a che fare con una crisi mai prima vissuta, con una situazione di svuotamento spirituale, religioso, etico e perfino umano, che la cultura odierna non riesce né a superare né a risolvere. Un evidente sintomo di questa decadenza è la sempre più dominante presenza e penetrazione del mondo musulmano⁷⁵ e ne derivano i continui conflitti; anzi si aggiungono anche i profondi dissensi tra gli stessi paesi europei legati alla politica migratoria.

Innanzitutto l'Europa Occidentale con la secolarizzazione e la marginalizzazione del cristianesimo, è diventata vulnerabile e indifesa. Si è creato un clima di confusione e di lotta intro-europea tra le varie nazioni per difendere i propri interessi, prima di tutto di potere e di economia. In effetti manca una piattaforma per agevolare un dialogo costruttivo che avrebbe come fine il bene comune di tutte le nazioni dell'Unione Europea.

Nel contesto dell'altamente tesa atmosfera politica, la Polonia si presenta come paese in cui le correnti della sinistra liberale hanno forte appoggio dai rappresentanti dei paesi occidentali di maggiore prosperità, di migliore condizione economica e di più forte potere come Germania e Francia. Le stesse correnti trovano sostegno da parte delle varie ONG (tipo quella di G. Soros), che mirano a indebolire, se non a far sparire l'identità cristiana e nazionale; infatti anche i concetti „cristiani credenti” e del „patriottismo” sono stati sostituiti, rispettivamente, da quelli del „fondamentalismo” e del „nazionalismo”. Tuttavia questi tentativi ostili non sono riusciti ancora a realizzare il loro progetto di sottoporre la Polonia alle loro ideologie.

Oltre agli spettacolari mezzi mediatici diffusi dai mass-media privati di origine occidentale di stampo liberale, il popolo sembra continuare ad essere fedele ai propri valori derivati dalla cultura cristiana e dall'identità nazionale. Solo la Chiesa con il suo insegnamento, con la sapienza del Vangelo è in grado di dare il senso e il rimedio a questa traumatica esperienza in cui si trova l'Occidente.

⁷⁴ Cfr. <https://wiadomosci.wp.pl/slavorum-apostoli-apostolowie-slowian-6032042082272385a>

⁷⁵ A questo punto si consiglia la lettura dell'articolo di Aldo Maria Valli, “Vogliamo diventare chrislamisti?”, <https://www.aldomaria.va/2019/01/18/vogliamo-diventare-chrislamisti/>.

Concludendo, quale messaggio vuole offrire a tutti noi Giovanni Paolo II riportando le figure dei santi Cirillo e Metodio? Esso possiede una doppia dimensione. Primo: non si può capire la Chiesa, se non la si ama. Essa mostra un viso umano deformato, ma il suo capo è Cristo. Egli è la speranza. Il secondo aspetto del messaggio sta invece nel compito di recuperare la dovuta importanza e il ruolo del cristianesimo nella cultura europea. L'assenza o la scomparsa del cristianesimo lascia l'Europa alla deriva verso la „civiltà della morte”. Priva delle proprie radici si perde nel suo egoismo. La soluzione è unica: il ritorno alle origini, riscoprire le fonti della vitalità, nascoste nelle sue fondamenta. Unicamente da lì può arrivare il soccorso. Il fatto di riscoprire e riportare le figure dei santi Cirillo e Metodio con la loro opera evangelizzatrice nella *Slavorum apostoli*, era e continua ad essere una chiamata di Giovanni Paolo II rivolta ai popoli, alle nazioni e ad ogni persona che vive in Europa, con cui vuole sollecitare in loro il desiderio di cercare e riacquistare l'originale e la più profonda identità del „Vecchio Continente” che si sta perdendo. Di questo deterioramento siamo testimoni noi oggi, quasi quaranta anni dopo la promulgazione dell'enciclica. In questo contesto *Slavorum apostoli* più che mai diventa attuale e sempre nuova, da rileggere e applicare nella vita della nostra civiltà.

**EWANGELIZACJA W ENCYKLICE „SLAVORUM APOSTOLI”
A ZAANGAŻOWANIE JANA PAWŁA II
W ODNOWIENIE EUROPEJSKIEJ TOŻSAMOŚCI
I PRZYWRÓCENIE JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN**

STRESZCZENIE

8 grudnia 2018 w warmińskim Sanktuarium Matki Bożej Gietrzwałdzkiej, metropolita szczeciński abp Andrzej Dzięga wypowiedział słowa, które stały się dla autora niniejszego artykułu inspiracją do podjęcia refleksji nad kwestią Europy, jej korzeni, tożsamości, jedności w aktualnym kontekście historycznym. Temat wydaje się tym bardziej istotny, im bardziej ujawnia się ewidentny kryzys przeżywany w Europie, w różnych obszarach jej życia: kulturowym, społecznym, religijnym, antropologicznym. Problem ten był przedmiotem wielu przemyśleń Jana Pawła II do tego stopnia że papież Polak w sposób zdecydowany zaangażował się i podjął wielki trud, aby wskazać Europie, iż jedyną skuteczną i pewną drogą do odnowy kontynentu jest powrót do swych źródeł, przede wszystkim do chrześcijaństwa. Wyrazem jego troski i aktywności na rzecz przypomnienia Europejczykom ich tożsamości i jedności było ogłoszenie w 1980 r. świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy. Pięć lat później, w 1985 roku, w swojej czwartej encyklice, przywołał postacie tychże świętych ewangelizatorów wśród ludów słowiańskich, jako wzór autentycznego i właściwego działania dla dobra Europy, przywrócenia jej tożsamości i jedności.

**EVANGELIZATION IN THE ENCYCLICAL *SLAVORUM APOSTOLI*
AND THE INVOLVEMENT OF JOHN PAUL II IN RENEWING
THE EUROPEAN IDENTITY AND REINSTATING
THE UNITY OF CHRISTIANS**

SUMMARY

December 8, 2018 in the Warmia Shrine of Our Lady of Gietrzwałd, Metropolitan of Szczecin Archbishop Andrzej Dzięga said words that became the inspiration for the author of this article to reflect on the issue of Europe, its roots, identity and unity in the current historical context. The subject seems all the more important, the more evident is the evident crisis experienced in Europe, in various areas of its life: cultural, social, religious, and anthropological. This problem was the subject of many reflections of John Paul II to the extent that the pope Pole in a determined way engaged and made great effort to show Europe that the only effective and sure way to renew the continent is to return to its sources, primarily to Christianity. An expression of his concern and activity to remind Europeans of their identity and unity was the establish 1980 of the Saints Cyril and Methodius, co-patrons of Europe. Five years later, in 1985, in his fourth encyclical, John Paul II recalled the figures of these holy evangelizers among the Slav peoples as a model of authentic and proper action for the good of Europe, the restoration of its identity and unity.

**EVANGELISIERUNG IN DER ENZYKLIKA „*SLAVORUM APOSTOLI*“
UND ENGAGEMENT VON JOHANNES PAULS II. FÜR DIE ERNEUERUNG
DER EUROPÄISCHEN IDENTITÄT UND WIEDERHERSTELLUNG
DER EINHEIT VON CHRISTEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Am 8. Dezember 2018 drückte der Stettiner Metropolit Erzbischof Andrzej Dzięga im Sanktuarium der Muttergottes vom Ermland die Worte aus, die den Autor des vorliegenden Artikels dazu bewegten, Überlegungen zum Thema Europa, seinen Wurzeln, seiner Identität und Einheit im gegenwärtigen historischen Kontext anzustellen. Das Thema scheint umso wichtiger zu sein, je mehr sich die offenkundige Krise in Europa in verschiedenen Lebensbereichen zeigt: in kultureller, sozialer, religiöser sowie anthropologischer Dimension. Dieses Problem war Gegenstand vieler Überlegungen von Johannes Paul II. Der polnische Papst engagierte sich entschlossen und unternahm große Anstrengungen, um Europa zu zeigen, dass der einzige wirksame und sichere Weg zur Erneuerung des Kontinents die Rückkehr zu seinen Quellen ist, vor allem zum Christentum. Ein Ausdruck seiner Besorgnis und Bestrebungen, die Europäer an ihre Identität und Einheit zu erinnern, war die Erhebung von Heiligen Kyrill und Method zu Schutzpatronen Europas im Jahr 1980. Fünf Jahre später, 1985, erinnerte der Papst in seiner vierten Enzyklika an die Gestalten dieser heiligen Evangelisierer unter den slawischen Völkern und bezeichnete sie als Vorbild für authentisches und angemessenes Handeln zum Wohle Europas. Seiner Ansicht nach trugen die Heiligen dazu bei, die europäische Identität und Einheit wiederherzustellen.

L'EVANGELIZZAZIONE NELL'ENCICLICA „SLAVORUM APOSTOLI” E L'IMPEGNO DI GIOVANNI PAOLO II PER L'IDENTITÀ EUROPEA E L'UNITÀ DEI CRISTIANI

RIASSUNTO

L'8 dicembre 2018 al santuario della BVM a Gietrzwałd in Varmia (nord-est della Polonia), le parole dell'arcivescovo di Szczecin mons. Andrzej Dzięga, hanno ispirato e stimolato l'autore dell'articolo a fare almeno un primo passo ed aprire la discussione sulla questione dell'Europa, delle sue radici, della sua identità, della sua originale unità nel contesto attuale. Il tema è tanto urgente in quanto oggi appare evidente la crisi vissuta dall'Europa caratterizzata da una forte destabilizzazione culturale, religiosa, antropologica. Questo problema è stato molto approfondito da Giovanni Paolo II e dai suoi innumerevoli impegni e sforzi per ricordare ed indicare all'Europa l'unica via salutare ed efficace per tornare ad essere se stessa: il cristianesimo. A dimostrazione del suo interesse per le sorti dell'Europa, Giovanni Paolo II, nel 1980 ha proclamato co-patroni dell'Europa i santi Cirillo e Metodio, Cinque anni dopo, nel 1985, con la sua quarta enciclica, ha voluto riportare le figure di questi due santi evangelizzatori dei popoli slavi, come esempio dell'impegno profuso per l'unità e l'identità del Vecchio Continente.

BIBLIOGRAFIA

- Borgonovo G., *Per una libertà finalmente liberata in Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, a cura di L. Melina – J. Noriega, Roma 2004, 517–525.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana 2012.
- Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, in *Enchiridion Vaticanum* 1, 1319–1644.
- Fucek I., *Sens i znaczenie „Nowej Ewangelizacji”*, in *Nowa Ewangelizacja. „Kolekcja Communio”*, Poznań 1993.
- Giovanni Paolo II, Atto Europeistico a Santiago de Compostela, il Martedì, 9 novembre 1982, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html.
- Giovanni Paolo II, Constitutio apostolica *Ircutscana Sancti Iosephi*, in Russia nova conditur dioecesis Ircutscana Sancti Iosephi, 11 febbraio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_ircutscana-sancti-iosephi.html.
- Giovanni Paolo II, Constitutio apostolica *Moscoviensis Matris Dei*, Provincia Ecclesiastica *Moscoviensis Matris Dei Appellanda in Russia conditur*, 11 febbraio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_moscoviensis-matris-dei.html.
- Giovanni Paolo II, Constitutio apostolica *Neosibirianae Transfigurationis, administratio apostolica siberiae occidentalis latimorum ad gradum evehitur et dignitatem Dioecesis, Neosibirianae Trasfigurationis appellandae*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_neosibirianae-transfigurationis.html.

- Giovanni Paolo II, Constitutio apostolica *Saratoviensis Sancti Clementis*, in *Russia nova Dioecesis Saratoviensis Sancti Clementis appellanda erigitur*, 11 febbraio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_20020211_saratoviensis-sancti-clementis.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso ai membri del Direttivo del Premio Carlo Magno, Mercoledì, 24 marzo 2004, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/march/documents/hf_jp-ii_spe_20040324_premio-carlo-magno.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso al Corpo Diplomatico Accreditato presso la Santa Sede, Giovedì, 10 gennaio 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020110_diplomatic-corps.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso all'Aeroporto Internazionale Adrija Riviera Kvarner di Rijeka/Krk.
- Giovanni Paolo II, Discorso all'Aeroporto Internazionale di Praga (Repubblica Federativa Ceca e Slovacca), Sabato, 21 aprile 1990, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf-jp-ii_spe_19900421_arrivo-praga.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso a Sua Beatitudine Christodoulos, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, venerdì, 4 maggio 2001, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/may/documents/hf_jp-ii_spe_20010504_archbishop-athens.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso durante la Cerimonia di congedo Aeroporto Internazionale di Kraków-Balice, Lunedì, 19 agosto 2002, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/august/documents/hf_jp-ii_spe_20020819_departure-poland.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso nella Sede della Comunità Economica Europea, Bruxelles – lunedì, 20 maggio 1985, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html.
- Giovanni Paolo II, Discorso nel Parlamento Europeo, Palazzo d'Europa – Strasburgo (Francia), Martedì, 11 ottobre 1988, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/october/documents/hf_jp-ii_spe_19881011_european-parliament.html.
- Giovanni Paolo II, Enciclica *Slavorum apostoli* (= SA), 2 giugno 1985, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html.
- Giovanni Paolo II, Enciclica *Ut unum sint*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.
- Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, 111, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.
- Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Egregiae virtutis*, 31 dicembre 1980, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html.
- Giovanni Paolo II, Omelia in Piazza Sant'Adalberto (Gniezno), Martedì, 3 giugno 1997, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970603_gniezno.html.
- Giovedì, 5 giugno 2003, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2003/june/documents/hf_jp-ii_spe_20030605_welcome-croatia.html.
- Górka X.L., *Doktryna ekumeniczna Kongresów Velehradzkich (1907–1936)*, in „Studia Ekumeniczne”, vol. I, Warszawa 1982, 5–122.
- Górzna S., *Inkulturacja w nauczaniu Jana Pawła II i w dokumentach Kurii Rzymskiej*, in *SE XVIII* (2017), 525–536.
- Graceffo L., *Sintesi Slavorum apostoli. Enciclica di Giovanni Paolo II*, http://old.lanuovaregaldi.it/doc/evento/SLAVORUM_APOSTOLI_sintesi.pdf.

Il Regno Documenti, 9/1988, 01/05/1988.

Joint International Commission for the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church: Seventh Plenary Session. Balamand school of theology (Lebanon) June 17–24, 1993.

KAI Jan Paweł II i integracja Europy, <http://www.zano.diecezja.tarnow.pl/index.php/component/content/article/8-nowoci/newsy/3516-jan-pawel-ii-i-integracja-europy>.

Leone XIII Lettera apostolica, *Orientalium dignitas*, https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18941130_orientalium-dignitas.html.

Magister S., *Il papa sgrida l'Europa. Quella degli smemorati*, http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7531.html?refresh_ce.

Magister S., *L'Europa s'è smarrita. E Giovanni Paolo II le insegna la strada*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/6958.html>.

Magna Moraviae Fontes Historici, t. III, Brno 1969.

Nagy S., *Ewangelia a kultura w ujęciu Encykliki „Slavorum apostoli”*, in *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, a cura di M. Radwan – T. Styczeń, Roma 1998, 106–118.

Parzych-Blakiewicz K., *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.

Przeciszewski M., *Jana Pawła Europa dwóch płuc*, <http://franciskanska3.pl/aktualnosci/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc>.

Rembierz M., *Na zdrowie, bracia Słowianie!*, Civitas Christiana, <http://e-civitas.pl/na-zdrowie-bracia-slowianie/>.

Siedlanowski P., *Święci Cyryl i Metody – powrót do fundamentów Europy*, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/swieci-cyryl-i-metody-powrot-do-fundamentow-europy/>.

Taizzani Ch., *Una sola Chiesa, una sola Europa*, 12 febbraio 2017, <http://www.diocesicivita-castellana.com/images%202017/avvenire%202017/170212.pdf>.

Thibaud P., „Europa Zachodnia i Jan Paweł”, in *Więź* 5 (1979).

Valli Aldo Maria, *Vogliamo diventare chrislamisti?*, <https://www.aldomariava.lli.it/2019/01/18/vogliamo-diventare-chrislamisti/>.

Vesely J.M., *Grideranno le pietre. Commento all'enciclica „Slavorum apostoli”*, Roma 1987. *Vita Constantini XIV*, in *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*, Fontes, recensuerunt et illustraverunt Fr. Grivec et Fr. Tomšič (Radovi Staroslavenskog Instituta, Knjiga 4, Zagreb 1960).

Wojtyła K., *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982.

Zięba M., *Jestem z Wami: kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, https://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Slavorum_Apostoli.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

<http://idziemy.pl/kosciol/swieto-sw-cyryla-i-metodego-patronow-europy>

<https://wiadomosci.wp.pl/slavorum-apostoli-apostolowie-slowian-6032042082272385a>

**„IMPERATOR INTRA ECCLESIAM...” (EP. 75A,36).
ZAANGAŻOWANIE ŚW. AMBROŻEGO W KSZTAŁTOWANIE
ŻYCIA RELIGIJNEGO WŁADCÓW RZYMSKICH W ŚWIETLE
WYBRANYCH MÓW I LISTÓW**

Słowa kluczowe: Ambroży z Mediolanu, Walentynian II, Teodozjusz I, chrzest pragnienia, pokuta

Key words: Ambrose of Milan, Valentinian II, Theodosius I, baptism of desire, penitence

Schlüsselwörter: Ambrosius von Mailand, Valentinian II, Theodosius I, die Begierdetaufe, die Sühne

Od czasów panowania Konstantyna Wielkiego (306–337 n.e.), problem relacji władcy do Kościoła stał się jedną z podstawowych kwestii w Imperium Rzymskim¹. We wspólnocie wierzących zdawano sobie sprawę z wpływu, jaki osobiste przekonania panujących mogły wywierać na życie poszczególnych wiernych i całej wspólnoty. Sokrates Scholastyk pisał w prologu do *V Księgi* swojej *Historii Kościoła*: „Kreśląc te dzieje ani przez chwilę nie tracę z pola mej uwagi również i cesarzy, bo odkąd zaczęli przyjmować chrześcijaństwo, zawisły od nich sprawy Kościoła”². Wielu biskupów, zwłaszcza w zachodniej części Cesarstwa, uważało jednak, że chrześcijański cesarz, choć wyróżniony z racji sprawowanej władzy, jest jednym z członków Kościoła, podległym podobnym prawom, jak pozostali chrześcijanie. Pogląd taki reprezentował zwłaszcza pasterz Mediolanu – św. Ambroży³.

Jego działalność zajmuje szczególne miejsce w historii relacji władzy cesarskiej z ludźmi Kościoła. Pasterz ten w ciągu ponad dwudziestu lat zasiadania na mediolańskiej stolicy biskupiej (374–397 n.e.) mógł bowiem wielokrotnie osobi-

* Ks. Michał Ludewicz – prezbiter diecezji opolskiej, doktorant przy Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, E-mail: mludewicz@wp.pl ORCID: 0000-0002-9473-7745

¹ Jak pisze E. Wipszycka: „Historia cesarskich interwencji w sprawach Kościoła jest fascynująca, cieszy się więc niezmiennym zainteresowaniem ze strony badaczy”. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 135.

² Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, wstęp do *księgi V*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 394.

³ Poglądy Ambrożego na temat władzy rzymskiej analizuje: M. Wysocki, *Obraz chrześcijańskiej władcy w listach św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 34 (2014), t. 61, s. 171–177.

ście spotykać się z cesarzami, urzędnikami rzymskiej administracji, czy przedstawicielami wojska. Ważnym czynnikiem ułatwiającym wzajemne kontakty pomiędzy biskupem a reprezentantami władzy była decyzja cesarza Gracjana, który od 381 r. wybrał Mediolan na swoją stałą siedzibę. Odtąd, aż do 402 r. to północno-italskie miasto pozostawało faktyczną stolicą Cesarstwa Rzymskiego⁴.

Wzajemne kontakty biskupa z rzymską administracją nie były wolne od napięć i konfrontacji. Szczytowy moment konfliktu Ambrożego z władzą cesarską przypadł na lata 385–386 n.e. Biskup zmuszony był wtedy odpiierać pretensje cesarskiej administracji żądającej wydania kolejno dwóch mediolańskich bazylik. W trakcie tych wydarzeń Ambroży sformułował własną opinię na temat pozycji władcy wewnątrz wspólnoty wierzących. Mediolański pasterz wyraził ją w zwięzłych słowach: „Cesarz jest w Kościele, nie ponad Kościołem”⁵.

W listach, mowach i okolicznościowych tekstach kierowanych do władców Ambroży wyciągał praktyczne konsekwencje z głoszonej przez siebie maksymy. Według pasterza Mediolanu wynikały z niej określone następstwa zarówno dla biskupa jako duszpasterza, jak i cesarza jako członka wspólnoty wierzących. Ambroży szanował cesarza jako piastuna najwyższej władzy otrzymanej od Boga⁶, jednocześnie jednak widział w nim jednego z wiernych mediolańskiego Kościoła, za których zbawienie czuł się osobiście odpowiedzialny.

Niniejszy artykuł ma za zadanie ukazać, jak wyrażała się troska Ambrożego o życie religijne cesarzy i członków ich rodzin. Znalazła ona odzwierciedlenie w listach kierowanych do panujących⁷, mowach wygłoszonych z okazji pogrzebu Walentyniana II⁸ oraz Teodozjusza⁹, jak również w traktacie *O wierze* skierowanym do cesarza Gracjana¹⁰.

Zdaniem Ambrożego, podstawową cnotą umożliwiającą władcy owocne praktykowanie życia religijnego jest wiara¹¹. Pisząc do Walentyniana II, pasterz Mediolanu stwierdza krótko: „A nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego

⁴ McLynn N., *Ambrose of Milan. Church and court in a christian capital*, Berkeley – Los Angeles – London 1994, s. 120.

⁵ Ambroży z Mediolanu, *List 75a,36*, w: Tenże, *Listy*, t. III, przekład i przypisy P. Nowak OFM, Kraków 2012, s. 93.

⁶ Na temat poglądów Ambrożego na istotę władzy cesarskiej: M. Ludewicz, „*Chociaż jesteś cesarzem, powinieneś bardziej być poddany Bogu*”. *Refleksje św. Ambrożego nad władzą cesarską w świetle wybranych mów i listów*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 39 (2019), nr 1, s. 117–129.

⁷ Charakterystykę *Listów* Ambrożego kierowanych do cesarzy syntetycznie przedstawia artykuł: P.J. Nowak OFM, *Imperator Ecclesiae Filius – Ep. 75a,36. Duszpasterska troska o rządzących w Listach św. Ambrożego do cesarzy*, w: J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki (red.), *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, Lublin 2009, s. 91–111.

⁸ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Walentyniana*, przekład i komentarz A. Kotłowska, Rhomaioi. *Źródła do historii Bizancjum*, z. 1, Poznań 2007.

⁹ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Teodozjusza*, przekład i komentarz A. Kotłowska, Rhomaioi. *Źródła do historii Bizancjum*, z. 2, Poznań 2008.

¹⁰ Ambroży z Mediolanu, *O wierze*, tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970.

¹¹ Na temat wiary w *listach* św. Ambrożego: M. Wysocki, „*Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary*” (*Ep. 72,12*). *Wiara w świetle listów św. Ambrożego*, „*Vox Patrum*” t. 60 (2013), s. 497–511.

od wiary¹². Odnosząc się przy tym do młodego wieku cesarza, biskup oświadcza, że wiek nie ma znaczenia dla wypełniania obowiązków płynących z wyznawanej wiary. Jego zdaniem, „Dla Chrystusa każdy wiek jest doskonały, dla Boga każdy dojrzały. Nie uznaje się dzieciństwa w wierze: także małe dzieci wyznały Chrystusa wobec prześladowców nieulekłymi ustami”¹³.

Ambroży nakłaniał przy tym cesarza, aby dał świadectwo wyznawanej wierze. Biskup zdawał sobie przy tym sprawę, że wierność wyznawanym zasadom nie jest łatwa, ale tylko ona, jak pokazuje przykład świętych, przynosi zwycięstwo. Zdaniem pasterza cesarskiej stolicy, „(...) nasza wiara jest plonem dusz; winobranie Kościoła jest łaska zasług, przez którą od początku świata zielenił się (Kościół) w świętych, lecz w ostatnim okresie rozprzestrzenił się pośród ludów, aby wszyscy poznali, że wiara w Chrystusa nie wkrada się przez jakieś osoby niedoświadczone – bo bez przeciwnika nie ma żadnego wieńca zwycięstwa (...)”¹⁴.

Według Ambrożego niezłomna wiara wielu świadków Chrystusa przyniosła znaczny rozwój Kościoła, taką też wiarę powinien prezentować cesarz. Przykładem praktykowania wiary był dla Ambrożego władający we wschodniej części Imperium Teodozjusz, do którego biskup pisał: „Twój duch jest oddany wszechmocemu Bogu przez czystą i szczerą wiarę”¹⁵. Przemawiając zaś do żołnierzy obecnych na pogrzebie Teodozjusza w 395 r., pasterz Mediolanu stwierdzał: „Wiara Teodozjusza okazała się waszym zwycięstwem (...)”¹⁶.

Związek pomiędzy wiarą cesarza a pomyślnością w walce obecny jest także w traktacie *Wierze (De fide)*, jaki Ambroży skierował do Gracjana. Pisał w nim: „Prosisz mnie dostojny cesarzu o pisemny wykład wiary, teraz gdy masz wyruszyć na wojnę. Rozumiesz bowiem, że zwycięstwo zwykło się raczej osiągać wiarą wodza, niż walecznością żołnierzy”¹⁷.

Posługując się analogią wojownika obecną w Ef 6,13–17, Ambroży zachęcał władcę: „Wyrusz przeto ochraniający «tarczą wiary» i «mieczem ducha», wyrusz po zwycięstwo przyobiecane w czasach odległych i przepowiedziane w Bożych prorocत्वach”¹⁸. Biskup był przekonany, że to wiara katolicka wyznawana przez cesarza z pewnością przyczyni się do zwycięstwa nad wrogami zewnętrznymi¹⁹.

Ambroży dostrzegał równocześnie zależność istniejącą pomiędzy prawowiernością a powodzeniem wojennym, pisze bowiem: „Wiadomo przecież, że dotychczas spadał na nas gniew Boży, w ten sposób, że właśnie tam łamano wierność wobec Imperium Rzymskiego, gdzie ją łamano wobec Boga”²⁰. Swój wywód biskup kończył modlitwą: „Okaz teraz, Panie, jawnie sąd Twojej chwały, aby ten, który wierzy w Ciebie jako w «Pana zastępów» (...) ufny w pomoc Twej chwały odniósł zwy-

¹² Ambroży z Mediolanu, *List 72,12* (P. Nowak, t. III, s. 26).

¹³ Ambroży z Mediolanu, *List 72,15* (P. Nowak, t. III, s. 27).

¹⁴ Tenże, tamże 72,29 (P. Nowak, t. III, s. 49–50).

¹⁵ Tenże, tamże 9*,1 (P. Nowak, t. III, s. 173).

¹⁶ Tenże, *Mowa na śmierć Teodozjusza* 8 (Rhomaioi 2, s. 21).

¹⁷ Tenże, *O wierze. Do cesarza Gracjana* I. 1 (I. Bogaszewicz, s. 9).

¹⁸ Tenże, tamże. 136 (I. Bogaszewicz, s. 77).

¹⁹ Tenże, tamże. 139 (I. Bogaszewicz, s. 78).

²⁰ Tenże, tamże. 139 (I. Bogaszewicz, s. 78).

cięstwo swej wiary²¹. W spodziewanym zwycięstwie nad gockimi barbarzyńcami, którzy od 378 r. pustoszyli ziemie rzymskie, Ambroży widział manifestację Bożej przychylności dla imperatora trwającego w prawdziwej wierze.

Droga wiary chrześcijańskiej rozpoczyna się od chrztu. W IV stuleciu utrzymywała się praktyka przyjmowania tego sakramentu w dojrzałym wieku²². Spośród władców, z którymi stykał się Ambroży, Teodozjusz (346–395) przyjął pierwszy z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w 380 r. Stało się to jednak bez pośrednictwa biskupa Mediolanu, gdyż cesarz otrzymał chrzest z rąk biskupa Tesaloniki Acholiusza, kiedy to leżał zmożony chorobą zagrażającą jego życiu²³. Nie wiemy, w jakich okolicznościach chrzest przyjął Gracjan²⁴. Znanе są natomiast wydarzenia związane z drogą do chrztu cesarza Walentyniana II. Miały one ścisły związek z ówczesną sytuacją polityczną, a niebagatelną rolę odegrał w nich sam Ambroży²⁵.

Wiosną 392 r. nad przejściami alpejskimi dostrzeżono grasujących barbarzyńców, co spowodowało panikę w Mediolanie. Najbliższe siły wojskowe znajdowały się w Galii pod nominalną komendą Walentyniana II. Postanowiono zatem zwrócić się do młodego cesarza o ochronę Italii i przybycie do Mediolanu. Na czele poselstwa postawiono Ambrożego, ten jednak zwlekał jakiś czas z wyruszeniem w drogę, i dopiero ponaglące pismo samego cesarza skłoniło go do podjęcia podróży. Walentynian II prosił w liście, aby biskup przybył i podjął się mediacji pomiędzy nim a Arbogastem, dowódcą wojskowym przydzielonym mu do pomocy przez rządzącego na wschodzie Teodozjusza. Ponadto władca wyrażał prośbę, by biskup udzielił mu sakramentu chrztu świętego²⁶.

Nim jednak Ambroży zdążył przybyć do Vienne nad Rodanem, cesarza znaleziono martwego, wiszącego na pętli. W liście do Teodozjusza pisanym wkrótce po tym wydarzeniu, Ambroży tak opisywał swój ówczesny stan ducha: „Jakże więc nie miałbym ubolewać, że on będąc w rozkwicie życia, zanim dostąpił łaski sakramentów, których pragnął, zmarł nagłą śmiercią?”²⁷.

Nagle odejście Walentyniana, jeszcze przed przyjęciem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, postawiło przed Ambrożym doniosły problem teologiczno-pastoralny. Biskup zmuszony został do refleksji nad pośmiertnym losem cesarza, głównie z powodu pozostających w żałobie sióstr panującego – Justy i Graty. Do nich to zwracał się pasterz Mediolanu w mowie pogrzebowej ku czci zmarłego: „Lecz słyszę, że smucicie się, ponieważ nie przyjął sakramentów chrztu. Powiedzcie mi: co

²¹ Tenże, tamże. 143 (I. Bogaszewicz, s. 79).

²² H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 64.

²³ W. Ceran, *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003, s. 17.

²⁴ Młodość Gracjana opisuje m.in. M. McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367–455*, Oxford 2013, s. 48–70.

²⁵ Ówczesną sytuację polityczną analizuje: K. Kęciek, *Początek ostatniego odrodzenia pogańskiego na Zachodzie i śmierć Walentyniana II*, „Przegląd Historyczny”, 81, 1990, s. 377–403.

²⁶ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Walentyniana* 23–25 (Rhomaioi I, s. 29–31).

²⁷ Ambroży z Mediolanu, *List 25,3* w: Tenże, *Listy*, t. I, przekład i przypisy P. Nowak OFM, Kraków 2012, s. 190.

innego jest w was, jeśli nie wola, jeśli nie pragnienie? A przecież już od dawna miał tę chęć, aby zanim przybędzie do Italii, przejść wtajemniczenie (...)”²⁸.

Pragnąc pocieszyć siostry zmarłego, Ambroży rozwija teologię chrztu pragnienia. Biskup stwierdza stanowczo: „Czyż nie ma zatem łaski, której pragnął, nie ma łaski, której się domagał? A ponieważ prosił, otrzymał, stosownie do tego: «Sprawiedliwy choćby umarł przedwcześnie, znajdzie odpoczynek» (Mdr 4,7)”²⁹. W swoją refleksję mediolański duszpasterz wplata modlitwę, w której prosi Boga: „Przekaż więc Ojczyźnie Święty, dar słudze twemu (...). Przekaż, powiadam, słudze twemu Walentynianowi dar, którego pragnął (...). Przekaż przeto słudze twemu dar twojej łaski, której on nigdy nie zaprzeczył (...)”³⁰.

Następnie biskup rozwiązuje kwestię braku formalnego aktu chrztu. Dla rozwikłania tego problemu przywołał przykład męczenników: „Przeto męczennicy, jeśli byli katechumenami nie zostają ukoronowani; nie są bowiem ukoronowani, jeśli nie przejdą inicjacji. W takim wypadku oczyszczają się własną krwią”³¹. Przywoławszy przykład męczenników, biskup dochodzi do konkluzji, że jak ich oczyściła (ochrzciła) przelana krew, tak zmarły przedwcześnie cesarz został oczyszczony przez własną pobożność i wolę przyjęcia sakramentu³². W dalszej części swej przemowy pogrzebowej pasterz Mediolanu nie waha się wyznać otwarcie, że to sam Chrystus ochrzcił Walentyniana: „(...) Nie ktokolwiek, lecz Chrystus oświecił ciebie duchową łaską. On ciebie ochrzcił, ponieważ zabrakło tobie działań ludzkich”³³. Przedstawione argumenty pozwoliły Ambrożemu na to, by w zakończeniu mowy stwierdzić: „My też nie wątpimy o zasługach Walentyniana, lecz uwierzmy już zwłaszcza świadectwom aniołów, że po starciu skazy grzechu wstępuje oczyszczony, obmyła go własna wiara, poświęciło pragnienie”³⁴.

Przypadek cesarza Walentyniana II stał się dla Ambrożego okazją do rozwinięcia refleksji teologicznej na temat chrztu pragnienia. Nauka biskupa Mediolanu o tym zagadnieniu do dziś zachowuje swoją aktualność i jest przedmiotem nauczania Kościoła³⁵.

Według praktyki starożytnego Kościoła wraz ze chrztem przyjmowano sakramenty bierzmowania i Eucharystii³⁶. Dalsza możliwość uczestnictwa w Ofierze Eucharystycznej uzależniona była jednak od dyspozycji duchowej wiernego. Właśnie mając świadomość wagi Sakramentu Ołtarza, Ambroży wzbraniał się przed przyjęciem w kościele Teodozjusza splamionego zbrodnią na mieszkańcach Tesaloniki

²⁸ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Walentyniana* 51 (Rhomaioi I, s. 45).

²⁹ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Walentyniana* 51 (Rhomaioi I, s. 45).

³⁰ Tenże, *Mowa na śmierć Walentyniana* 52 (Rhomaioi I, s. 45).

³¹ Tenże, *Mowa na śmierć Walentyniana* 53 (Rhomaioi I, s. 47).

³² Tenże, tamże (Rhomaioi I, s. 47).

³³ Tenże, *Mowa na śmierć Walentyniana* 75 (Rhomaioi I, s. 57).

³⁴ Tenże, tamże (Rhomaioi I, s. 57).

³⁵ KKK 1258–1259, Poznań 2002, s. 312–313.

³⁶ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 64.

dokonaną w 390 r.³⁷ Pasterz Mediolanu w swym liście do cesarza przytaczał sen, w którym widział Teodozjusza, przychodzącego do kościoła, gdzie jednak biskupowi nie było wolno składać ofiary³⁸. Podobną troskę o świętość Eucharystii Ambroży wyrażał już wcześniej, w 384 r. Wtedy to duszpasterz cesarskiej stolicy pouczał Walentyniana II, nakłanianego do przywrócenia ołtarza bogini Wiktorii w senacie, że taki akt byłby świętokradztwem, wykluczającym go (choć ciągle jeszcze nieochrzczonego) ze wspólnoty wierzących³⁹. Ambroży ostrzegał cesarza w sugestywnych słowach: „Będziesz mógł udać się do kościoła razem z innymi, ale nie znajdziesz tam kapłana albo znajdziesz go stawiającego ci opór. Cóż odpowiesz kapłanowi, gdy ci powie: „Kościół nie szuka twoich darów, ponieważ, darami ozdobiłeś świątynie pogańskie. Ołtarz Chrystusa odrzuca twoje dary, ponieważ uczyniłeś ołtarz bałwanom pogańskim (...). Pan Jezus odmawia ci i odrzuca twoje wyrazy czci, ponieważ czciłeś bożki (...).”⁴⁰

Sprzeciw Ambrożego był motywowany nie tylko obroną godności sakramentu Eucharystii, ale także panującym ówczesnie w społeczeństwie przekonaniem opartym na antycznej tradycji, mówiącym, że obecność nawet jednego bezbożnika w zgromadzeniu, mogła sprowadzić gniew Boży na całą społeczność⁴¹.

Dla zapewnienia pomyślności państwa, warunkowanej właściwym postępowaniem cesarza, Ambroży nie wahał się napominać imperatorów, wskazując im na konieczność odbycia pokuty. Motywem działań biskupa była także pasterska troska o zbawienie władców, których Ambroży traktował jako powierzonych jego duszpasterskiej pieczy⁴². Walentynianowi II domagającemu się wydania bazyliki na potrzeby kultu arianskiego, biskup nie wahał się powiedzieć: „Ani mnie nie wolno jej oddać, ani dla ciebie, cesarzu, nie jest rzeczą pożyteczną ją przyjąć (...). Nie obciążaj się tym, cesarzu, być uważał, że masz prawo cesarskie względem tych rzeczy, które należą do Boga. Nie unos się pychą, lecz – jeśli chcesz dłużej rządzić – bądź poddany Bogu⁴³.

Zachętę do nawrócenia i pokuty Ambroży kierował także pod adresem cesarza Teodozjusza, obciążonego zbrodnią w Tesalonice. Biskup roztropnie zaznaczał, że pisze do cesarza w prywatnej korespondencji, tak by publicznym wystąpieniem nie wywoływać u niego poczucia przymusu w postępowaniu⁴⁴. Duszpasterz z wielką troską zwraca się do władcy: „Przyjmij czcigodny cesarzu to, co mam ci do powie-

³⁷ Ambroży z Mediolanu, *List 11**,13 (P. Nowak, t. III, s. 188). Na rozkaz Teodozjusza wojsko wymordowało wtedy w mieście kilka tysięcy osób. Szczegółowa analiza tego wydarzenia: P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia XII, Łódź 2009, s. 169–206.

³⁸ Ambroży z Mediolanu, *List 11**,14 (P. Nowak, t. III, s. 188).

³⁹ Tenże, *List 72*,10 (P. Nowak, t. III, s. 25). Spór o obecność ołtarza Wiktorii w senacie przedstawia m.in. D. Spychała, *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, t. 1., Bydgoszcz 2016, s. 201–210.

⁴⁰ Ambroży z Mediolanu, *List 72*,13–14 (P. Nowak, t. III, s. 26–27).

⁴¹ J. Jurkiewicz, *Ambrożyjska koncepcja wolności religii chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*, Kraków 2006, s. 145.

⁴² Ambroży z Mediolanu, *List 74*,3 (P. Nowak, t. III, s. 56).

⁴³ Tenże, *List 76*,19 (P. Nowak, t. III, s. 102).

⁴⁴ Tenże, *List 11**,5 (P. Nowak, t. III, s. 185).

dzenia. Nie mogę zaprzeczyć, że masz gorliwość o wiarę (...), lecz masz gwałtowne usposobienie”. Następnie Ambroży z dużą łagodnością zachęca imperatora do poprawy, mówiąc: „Ty sam potrafisz się opanować i za pomocą gorącej pobożności pokonasz swoją naturę”.

Za wzór nawracającego się władcy Ambroży wskazał Teodozjuszowi króla Dawida, którego prorok Natan doprowadził do pokuty. Biskup więc apeluje: „Nie przyjmuj więc tego niecierpliwie cesarzu, jeśli ci się powie: «Ty zrobiłeś to, co przez proroka zostało powiedziane królowi Dawidowi». Jeśli bowiem z gotowością posłuchasz tego napomnienia i powiesz: Zgrzeszyłem wobec Pana (...) będzie powiedziane również tobie: «ponieważ żałujesz Pan ci odpuści twój grzech i nie umrzesz»⁴⁵.

Kontynuując swe pouczenie oparte na życiu Dawida, Ambroży zachęcał cesarza: „Zatem przez tę swoją pokorę Dawid stał się miłszy Bogu. Nie należy bowiem dziwić się, że człowiek grzeszy, lecz jest godne nagany, jeżeli nie uznaje tego, że zblądził i nie upokarza się przed Bogiem”⁴⁶.

Przywoławszy postępowanie Dawida, Ambroży stwierdza wobec Teodozjusza, że uczynił to nie po to, by go zawstydzić, lecz aby ten przykład pobudził go do usunięcia grzechu i upokorzenia swej duszy przed Bogiem. Biskup przy tym z wielkim wyczuciem zauważa: „Jesteś człowiekiem i łatwo przychodzi ci pokusa, pokonaj ją. Grzechu nie usuwa się inaczej, jak tylko łzami i pokutą”⁴⁷. Duszpasterz wyznaje jednocześnie, że trwanie Teodozjusza w grzechu jest przyczyną jego bólu, bo największym z dzieł tego cesarza była zawsze miłość ku Bogu. Kończąc swoją zachętę, pasterz cesarskiej stolicy apeluje: „Diabeł zazdrościł ci tego, co miałeś najlepszego. Pokonaj go, dopóki masz jeszcze możliwość go pokonać”⁴⁸. Przestrzegając przed świętokradczym uczestnictwem w Eucharystii, Ambroży wzywa Teodozjusza: „Do twego grzechu nie dokładaj innego grzechu, byś rościł sobie to prawo, co dla wielu było ze szkodą, że je sobie rościli”⁴⁹.

W nakłanianiu cesarzy do pokuty, Ambroży kierował się łagodnością i duszpasterską troską, mając na względzie dobro wspólnoty Kościoła, oraz nawrócenie grzesznika, nawet jeśli ten był odziany w cesarską purpurę. Biskup nie wykorzystywał swojej kapłańskiej pozycji, by wykazać swą wyższość wobec pokutujących. Wzywając do nawrócenia, kierował się troską o zbawienie cesarza, od którego losów zależała pomyślność Imperium.

Przykładem przemiany obyczajów był dla Ambrożego Walentynian II, który na skutek perswazji Teodozjusza podczas rozmów w Tesalonice w 387 r. porzucił wyznawanie doktryny ariańskiej, stając się gorliwym zwolennikiem nicejskiej ortodoksji. Wspominając w 392 r. zmarłego przedwcześnie cesarza, Ambroży pisał w liście do Teodozjusza: „Boleję (...), że ukształtowany przez wiarę i przez twoje pouczenia posiadał tak wielką pobożność wobec naszego Boga i takim mnie obdarzył uczuciem,

⁴⁵ Ambroży z Mediolanu, *List 11**,7 (P. Nowak, t. III, s. 186).

⁴⁶ Tenże, tamże, 9 (P. Nowak, t. III, s. 186).

⁴⁷ Tenże, tamże, 11 (P. Nowak, t. III, s. 187).

⁴⁸ Tenże, tamże, 12 (P. Nowak, t. III, s. 187).

⁴⁹ Tenże, tamże, 12 (P. Nowak, t. III, s. 187).

że teraz kochał tego, kogo przedtem prześladował, i teraz uważał za ojca tego, kogo przedtem odpychał jako nieprzyjaciela⁵⁰.

O nawróceniu cesarza, biskup wspominał także w mowie pogrzebowej, wygłoszonej w Mediolanie w 392 r. Pasterz cesarskiej stolicy mówił wtedy: „Wielką jest rzeczą, czy to powstrzymywać się od grzechów młodości, czy też pozostawić je w samym młodości przedśionku (...). Także Walentynian w grzechu podobny prorokowi, mówi: „Grzechów mej młodości i nieświadomości mojej nie pamiętaj”⁵¹.

Ambroży podczas swojej ponad dwudziestoletniej posługi biskupiej w Mediolanie dwukrotnie odprowadzał zmarłych panujących na miejsce wiecznego spoczynku. W 392 r. na barkach biskupa spoczęło przygotowanie pogrzebu Walentyniana II, natomiast w 395 r. zęgnął w mediolańskiej katedrze zwłoki Teodozjusza I zmierzające do Konstantynopola. Wcześniej, bo ok. 386 r., Ambroży prowadził rokowania z uzurpatorem Maksymusem w Trewirze w sprawie wydania zwłok zamordowanego Gracjana. Biskup jednak milczy na temat wyników swego poselstwa, stąd też dalszy los zwłok przyrodniego brata Walentyniana II pozostaje nieznan⁵².

15 maja 392 r. znaleziono martwe ciało Walentyniana II wiszące na pętli. Prawdopodobną przyczyną zgonu było samobójstwo cesarza, który nie mógł się pogodzić z kuratelą sprawowaną nad nim przez Arbogasta, przydzielonego mu przez Teodozjusza I. Ciało zmarłego zostało przetransportowane do Mediolanu, gdzie z polecenia Teodozjusza Ambroży miał zająć się przygotowaniem pogrzebu⁵³. Biskup zatroszczył się o porfirowy sarkofag, aby godnie pochować zmarłego. Jednocześnie oczekiwał dalszych poleceń od Teodozjusza, informując go o tym, że z powodu letnich temperatur ciało zmarłego zaczęło się już rozkładać. Ambroży polecał także cesarskiej łaskawości siostry zmarłego, które wśród płaczu codziennie czuwały przy zwłokach⁵⁴.

Po czterech miesiącach od śmierci, w mowie wygłoszonej podczas pogrzebu, biskup zwrócił się do zebranych ze słowem pociechy, wskazując, że Walentynian wraz ze swym bratem Gracjanem wstąpił już do nieba. Zwracając się do zmarłych cesarzy, biskup Mediolanu wołał: „O Gracjanie i Walentynianie, dla wszystkich godni szacunku i najdrożsi, niepodzielni za życia i po śmierci nie zostaliście rozdzieleni. Nie rozdzielili was grób, tak jak nie podzieliło uczucie, nie rozdzieliła przyczyna śmierci tych, których jedna miłość łączyła”⁵⁵.

Pocieszając żałobników, Ambroży dał także wyraz własnym uczuciom żywionym wobec przedwcześnie zmarłego cesarza: „Żał mi ciebie synu Walentynianie, godny mego głębokiego szacunku. Spadła na mnie twoja miłość tak jak miłość dziecka. Myślałeś, że dzięki mnie wyrwiesz się niebezpieczeństwu, szanowałeś mnie nie tylko jako rodzica, lecz oczekiwałeś jako twego wybacwcy i wyzwoliciela”⁵⁶.

⁵⁰ Ambroży z Mediolanu, *List 25,2* (P. Nowak, t. I, s. 189).

⁵¹ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Walentyniana 13–14* (Rhomaioi I, s. 25).

⁵² Tenże, *List 30,9–10* (P. Nowak, t. I, s. 226–227).

⁵³ Tenże, *List 25,4* (P. Nowak, t. I, s. 191).

⁵⁴ Tenże, *List 25,5* (P. Nowak, t. I, s. 191).

⁵⁵ Tenże, *Mowa na śmierć Walentyniana 79* (Rhomaioi I, s. 59).

⁵⁶ Tenże, tamże 79b (Rhomaioi I, s. 59).

W niecałe trzy lata po pogrzebie Walentyniana Ambroży odprowadził w ostatnią drogę Teodozjusza I, którego ciało przed wyruszeniem do Konstantynopola spoczywało w Mediolanie. W czterdziesty dzień po śmierci odbyło się pożegnanie imperatora zmarłego 17 stycznia 395 r. W ceremonii uczestniczył młodszy syn Teodozjusza, Honoriusz, którego Ambroży porównywał z biblijnym Józefem wypełniającym synowską powinność wobec zmarłego patriarchy Jakuba⁵⁷. Biskup pocieszał młodego cesarza, który nie mógł osobiście odprowadzić zwłok ojca do Konstantynopola. Ambroży wskazywał, że to troska o państwo zatrzymała Honoriusza: „Nie byłoby to dla ciebie męczące, gdyby nie trzymała ciebie republika, którą dobrzy cesarze przedkładali nad rodziców i dzieci. Dlatego też ojciec uczynił ciebie cesarzem, Pan potwierdził, abyś służył nie samemu ojcu, ale nad wszystkimi panował”⁵⁸. Według biskupa zmarły Teodozjusz, wraz z Gracjanem i Konstantynem, cieszy się przebywaniem w niebiańskim odpoczynku⁵⁹.

W IV wieku wraz ze zmianą stosunku cesarzy do chrześcijaństwa pojawiła się kwestia udziału władców w życiu Kościoła. Św. Ambroży jako biskup cesarskiej stolicy na Zachodzie był świadkiem praktykowania wiary przez poszczególnych panujących. Jako gorliwy duszpasterz towarzyszył imperatorom w ich życiu religijnym, pouczając a w razie potrzeby napominając cesarzy, za których zbawienie osobiście czuł się odpowiedzialny.

„IMPERATOR INTRA ECCLESIAM...” (EP. 75A,36). ZAANGAŻOWANIE ŚW. AMBROŻEGO W KSZTAŁTOWANIE ŻYCIA RELIGIJNEGO WŁADCÓW RZYMSKICH W ŚWIETLE WYBRANYCH MÓW I LISTÓW

STRESZCZENIE

Od czasów nawrócenia Konstantyna Wielkiego zagadnienie relacji władcy do Kościoła stało się ważną kwestią w Cesarstwie Rzymskim. Swoje zdanie na temat stosunku cesarza do wspólnoty wiernych zwięźle wyraził św. Ambroży z Mediolanu mówiąc: „Cesarz jest w Kościele nie ponad Kościołem”. Zdaniem mediolańskiego pasterza, cesarz, jako członek wspólnoty wiernych, przebywał podobną drogę życia w wierze jak inni chrześcijanie. Ambroży podczas swoich biskupich rządów w Mediolanie miał możliwość towarzyszenia władcom w ich życiu religijnym. W swoim postępowaniu z imperatorami Ambroży szanował znaczenie cesarskiej godności, w razie potrzeby nie wahał się jednak przeciwstawiać cesarzom stając w obronie godności sakramentów.

Ambroży w swoich pismach kierowanych do imperatorów wskazywał na wartość, jaką niesie trwanie władcy w wyznawaniu prawdziwej wiary. Biskup rozwiązywał też problemy duszpasterskie, jakie niosło ze sobą życie religijne panujących. W związku z przypadkiem przedwczesnego odejścia Walentyniana II, Ambroży rozwinął obecną już wcześniej w Kościele teologię chrztu pragnienia. Z kolei tesalonicka zbrodnia Teodozjusza dała biskupowi

⁵⁷ Tenże, *Mowa na śmierć Teodozjusza* 3 (Rhomaioi II, s. 15–17).

⁵⁸ Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Teodozjusza* 55 (Rhomaioi II, s. 55).

⁵⁹ Tenże, tamże 52–53 (Rhomaioi II, s. 49).

okazję do nauki o potrzebie pokuty i nawrócenia dostępnej dla każdego z wierzących, niezależnie od pozycji społecznej. Wobec cesarza Ambroży jawi się jako cierpliwy duszpasterz, zatroskany o ich zbawienie, towarzyszący im na drodze chrześcijańskiego życia.

„IMPERATOR INTRA ECCLESIAM...” (EP. 75A,36). ST AMBROSE’S CONCERN ABOUT THE RELIGIOUS LIFE OF ROMAN RULERS AS REFLECTED IN HIS SELECTED SPEECHES AND LETTERS

SUMMARY

After Constantine’s the Great conversion to Christianity, the relationship between the emperor and the Church became a weighty issue in the Roman Empire. St Ambrose of Milan expressed his statement on this topic in one of his letter where he wrote that: „the emperor is within and not above the Church”. According to him, the emperor, as the member of the community of believers has to pass a similar way of faith as other Christians. Saint Ambrose as the bishop of the emperors capital, accompanied roman rulers in their religious life. The bishop showed respect to imperial dignity, but when it was necessarily he was also capable to rebuke the emperor, especially when it came to protect the dignity of the sacraments.

It was important for Ambrose that the emperor firmly confessed the true orthodox faith. As a concerned pastor he had also pastoral problems associated with the religious life of the rulers to solve. After the sudden death of Valentinian II, Ambrose developed the theology of the baptism of desire. The crime of Theodosius in Tessalonika in turn, gave him an opportunity to preach about the value of repentance and conversion. The bishop of Milan was a patient pastor, concerned about the salvation of rulers, accompanying them on the paths of Christian life.

IMPERATOR INTRA ECCLESIAM...” (75A,36). DER EINSATZ HEILIGES AMBROSIUS ÜBER DAS RELIGIÖSE LEBEN DER RÖMISCHEN HERRSCHER SPIEGELT IN SEINEN AUSGEWÄHLTEN REDEN UND BRIEFEN

ZUSAMMENFASSUNG

Seit der Bekehrung Konstantins des Großen, das Problem des Verhältnisses eines Herrschers zur Kirche war eine gewichtige Frage im Römischen Kaiserreich. Heiliger Ambrosius von Mailand hat gesagt: „Der Kaiser steht innerhalb der Kirche, nicht über ihr“. Nach ihm, Kaiser, als das Mitglied der Gemeinschaft der Gläubigen, hat einen ähnlichen Weg des Glaubens wie andere Christen.

Heiliger Ambrosius als Bischof von Mailand, begleitete die Herrscher in ihrem religiösen Leben. Er hat die Bedeutung der kaiserlichen Würde geachtet, aber er hat auch den Kaiser trotzen können, zum Beispiel, wenn er die Würde der Sakramente gewahrt hat.

Heiliger Ambrosius zeigte in seinen Schriften den Wert der Dauer des Herrschers in wahren Glauben. Er hat auch die pastorale Probleme gelöst, die mit dem religiösen Leben der

Herrschenden verbunden waren. Nach dem Tod von Valentinian II, Ambrosius hat die Theologie der Begierdetaufe entwickelt. Dagegen das Verbrechen von Theodosius in Tessalonika gab ihm eine Gelegenheit über die Reue und die Bekehrung zu lernen. Gegenüber der Kaiser war er ein geduldiger Seelsorger, besorgt über die Erlösung, begleitend ihnen auf dem Weg des christlichen Lebens.

BIBLIOGRAFIA:

I. Tłumaczenie dzieł patrystycznych:

- Ambroży z Mediolanu, *O wierze (do cesarza Gracjana)*, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *O wierze*, tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970, s. 9–222.
- Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Walentyniana*, przekład i komentarz A. Kotłowska, Rhomaioi. „Źródła do historii Bizancjum”, z. 1, Poznań 2007.
- Ambroży z Mediolanu, *Mowa na śmierć Teodozjusza*, przekład i komentarz A. Kotłowska, Rhomaioi. „Źródła do historii Bizancjum”, z. 2, Poznań 2008.
- Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. I, przekład i przypisy P. Nowak OFM, Kraków 2012.
- Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. III, przekład i przypisy P. Nowak OFM, Kraków 2012.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986.

II. Dokumenty Kościoła:

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

III. Opracowania:

- Ceran W., *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003.
- Filipczak P., *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia XII, Łódź 2009.
- Jurkiewicz J., *Ambrożyjska koncepcja wolności religii chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*, Kraków 2006.
- Kęciec K., *Początek ostatniego odrodzenia pogańskiego na Zachodzie i śmierć Walentyniana II*, „Przegląd Historyczny”, 81, 1990, s. 377–403.
- McEvoy M., *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367–455*, Oxford 2013.
- McLynn N.B., *Ambrose of Milan. Church and court in a christian capital*, Berkeley – Los Angeles – London 1994.
- Nowak P.J., OFM, *Imperator Ecclesiae Filius – Ep. 75a,36. Duszpasterska troska o rządzących w Listach św. Ambrożego do cesarza*, w: J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysoccki (red.), *Problemy Duszpasterskie Starożytnego Kościoła*, Lublin 2009, s. 91–111.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Spychała D., *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, t. 1, Bydgoszcz 2016.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- Wysocki M., „Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary” (Ep. 72,12). *Wiara w świetle listów św. Ambrożego*, „Vox Patrum” t. 60 (2013), s. 497–511.
- Wysocki M., *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 34 (2014), t. 61, s. 171–177.

CHRZEŚCIJAŃSKI PROCES FORMACYJNY NA PODSTAWIE WYBRANYCH PISM OJCÓW KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: formacja chrześcijańska, cnota, Chrystus – Logos, hellenizm

Keywords: Christian formation, virtue, Christ – Logos, Hellenism

Schlüsselwörter: Christliche Bildung, Tugend, Christus – Logos, Hellenismus

Właściwe ukształtowanie człowieka według zasad przekazanych w Ewangelii jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła. W adhortacji apostołskiej św. Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele czytamy, iż „w dialogu między Bogiem, który wzywa, a osobą, do której odpowiedzialności apeluje, zawiera się możliwość, a raczej konieczność integralnej formacji chrześcijańskiej, która jest stałym procesem osobistego dojrzewania i upodabniania się do Chrystusa, zgodnie z wolą Ojca, pod kierunkiem Ducha Świętego”¹. Formacja chrześcijańska zmierza zatem do pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Istotne jest jednak, iż przede wszystkim „stara się o to, aby ochrzczeni poprzez stopniowe wprowadzanie w misterium zbawienia z każdym dniem byli bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, aby uczyli się czcić Boga w Duchu i prawdzie (por. J 4,23), zwłaszcza przez uczestnictwo w liturgii; aby stali się zdolni do prowadzenia własnego życia według nowego człowieka w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (por. Ef 4,22 nn.); aby doszli w ten sposób do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (por. Ef 4,13) i starali się o wzrost Ciała Mistycznego”².

Świadectwa troski o właściwą formację chrześcijańską znajdujemy w *Listach* św. Pawła, w których udziela rad rodzicom, chcącym właściwie wychować swoje potomstwo (Kol 3,21; Ef 6,4).

* Irena Narewska – doktorantka w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, autorka artykułów popularno-naukowych oraz publikacji: *Śmierć człowieka w polskiej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II*, Włocławek 2018. Zainteresowania: zagadnienia związane z formacją duchową, ideał wychowania chrześcijańskiego.

¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1999, s. 57.

² *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum Educationis”* w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 314–324.

Samo zaś wyrażenie „wychowanie chrześcijańskie”, *en Christo paideja* pojawia się już w pismach Klemensa Rzymskiego ok. 96 roku³. Obowiązek owego wychowania spoczywa na rodzicach, jednakże najistotniejszą formację odbywało się w Kościele. Religijne wychowanie nie tylko prowadziło do chrztu. Trwało i pogłębiało się przez całe życie chrześcijanina⁴. Przedmiotem badawczym w niniejszej publikacji będą wybrane pisma trzech pisarzy: Klemensa Aleksandryjskiego, św. Bazylego Wielkiego i św. Ambrożego z Mediolanu. Są oni autorami najstarszych podręczników etyki chrześcijańskiej.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI

Pierwszym chronologicznie autorem jest jeden z najwybitniejszych twórców teorii pedagogiki chrześcijańskiej Klemens Aleksandryjski⁵. Wprowadził on do literatury chrześcijańskiej termin *pedagogia*, który jego zdaniem traktuje o wychowankach, wychowawcach, metodzie, programie oraz o celu wychowania⁶. Klemens Aleksandryjski, a właściwie Tytus Flawiusz Klemens urodził się ok. 150 r. w rodzinie pogańskiej, prawdopodobnie w Atenach. Otrzymał gruntowne wykształcenie w zakresie filozofii i literatury greckiej. W dojrzałym wieku przyjął chrześcijaństwo. W Aleksandrii został uczniem i asystentem Pantajnosa, kierownika szkoły katechetycznej, następnie zaś jego następcą. W 202 r. podczas prześladowania za panowania Septymiusza Sewera udaje się do Kapadocji. Tam umiera ok. 212 lub 215 roku⁷. Bronił wiary przed herezjami, dążył do jej pogłębienia za pomocą filozofii⁸. Postulował nierozłączność kształcenia intelektualnego z wychowaniem moralnym⁹. Był głęboko przekonany, że w programie chrześcijańskiego wykształcenia należy umieścić wszystkie te dyscypliny wiedzy, które Grecy określali wspólną nazwą *enkyklios paideia* (sam Klemens używa terminu *kosmika paideia*, czyli wykształcenie ogólne) w zakresie dziedzin świeckich czyli gramatyki, retoryki, muzyki, geometrii, astronomii, arytmetyki, harmonii i metryki. Służą one do „rozbudzenia duszy” i do jej ćwiczenia w pracy pojęciowej oraz odgrywają ważną rolę w polemice z herezykami a także w akcji misyjnej wśród ludzi wywodzących się z kręgu kultury helleńskiej¹⁰. Celem tak rozumianej teorii wychowania jest harmonijne ukształtowanie trzech zasadniczych elementów osobowości ludzkiej: intelektu, uczuć i woli. Inte-

³ Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 435.

⁴ Tamże, s. 435 – 437.

⁵ Por. F. Drączkowski, *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009), s. 53–54.

⁶ Tamże, s. 313.

⁷ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007, s. 112–114.

⁸ Tamże, s. 116.

⁹ Por. F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, „Ateneum Kapłańskie” 93 (1979), s. 36.

¹⁰ Tamże, s. 31–32.

lekt zaprawia się nie tylko w poznawaniu nauk wchodzących w skład ogólnego wykształcenia, ale także w poznawaniu filozofii zgodnej z Bożym planem zbawienia¹¹.

Wśród zachowanych pism jego autorstwa wyróżniają się trzy dzieła, przedstawiające etapy drogi doskonalenia chrześcijańskiego. Są to: *Protreptyk*, *Pedagog* i *Stromaty*¹². *Protreptyk* stanowi wezwanie skierowane do tych, którzy są na początku i poszukują drogi wiary. Odpowiada Osobie: Synowi Bożemu, Jezusowi Chrystusowi, który wzywa ludzi, by zdecydowanie weszli na drogę prowadzącą do Prawdy. Tenże Jezus Chrystus staje się następnie *Pedagogiem*, czyli „Wychowawcą” tych, którzy na mocy chrztu stali się już dziećmi Bożymi. Jezus Chrystus jest wreszcie *Didaskalos*, czyli „Nauczycielem” głoszącym najgłębsze nauki. Są one zebrane w trzecim dziele Klemensa, zatytułowanym *Stromaty*¹³, którego pełny tytuł to: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*¹⁴.

*Pedagog (Paidagogos)*¹⁵ zawiera głównie pouczenia moralne skierowane do narwroconych¹⁶. Znajdziemy tam wyjaśnienie podstawowych prawd wiary oraz zasad moralności chrześcijańskiej. Zdaniem J. Grzywaczewskiego tworzenie chrześcijańskiej obyczajowości w sprawach takich, jak na przykład uroczystości rodzinne, spotkania w łaźni lub przy stole okazywało się trudniejsze niż sam akt zawierzenia Chrystusowi wyrażony przez przyjęcie chrztu świętego¹⁷. Klemens Aleksandryjski wyraźnie zatem dostrzegał potrzebę jasno sformułowanych zasad chrześcijańskiej formacji, tworząc swoistego rodzaju podręcznik dla początkujących chrześcijan. Tytułowym *Pedagogiem* (Wychowawcą) jest Jezus Chrystus, *Logos*¹⁸ (odwieczna myśl, rozum słowo), który zgodnie z wolą Ojca stał się sprawcą wszelkiego dobra, w tym także i cnoty¹⁹.

Jak rozumiano rolę nauczyciela oraz wychowawcy w epoce antycznej? Henri-Irénée Marrou, wybitny badacz kultury klasycznej stwierdził, że w greckich miastach okresu klasycznego nauczyciel wzbogacał umysł dziecka w wiedzę, ale go nie wychowywał. Oprócz rodziców zadanie to wykonywał pedagog, który uczestniczył w dziele wychowania poprzez swoje codzienne obcowanie z dzieckiem, przez swój przykład oraz pouczenia, których udzielał. Wychowywał dziecko przede wszystkim

¹¹ Tamże, s. 32.

¹² Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 114.

¹³ Por. Benedykt XVI, *Klemens Aleksandryjski (audiencja generalna 18.04.2007)*, opoka.org.pl [05.11.2018].

¹⁴ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 115.

¹⁵ Bazę źródłową stanowi tekst O. Stählina w t. XII serii *Griechische Schriftsteller*, Leipzig 1905 i 1936 (GCS 12); tłum. M. Szarmach *Klemens Aleksandryjski, Wychowawca*, Toruń 2012 (dalej *Paed.*).

¹⁶ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 115.

¹⁷ Por. J. Grzywaczewski, *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996, s. 11; J. Pałucki, *Pojęcie „Osoby” ludzkiej w Kościele pierwszych wieków*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 137–158.

¹⁸ Zob. *Logos*, w: *EK*, t. 10, Lublin 2004, s. 1309–1320.

¹⁹ Por. B. Zgraja, *Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie” 47 (2010), s. 50.

w aspekcie moralnym²⁰. Uczyl swojego wychowanka, jak ma się zachować, przyczyniał się do rozwoju jego charakteru, sprawował nad nim czujny nadzór. Pedagog był służącym w rodzinie niewolnikiem bądź starszym wyzwolencem, którego głównym obowiązkiem było towarzyszenie dziecku w jego codziennych wędrówkach między domem rodzinnym a szkołą. Jednakże jego wpływ na powierzone mu dziecko był daleko większy niż wpływ nauczyciela. W języku epoki hellenistycznej słowo „pedagog” nabrało znaczenia tego samego, co obecnie – oznacza wychowawcę²¹. Chrystus w dziele Klemensa Aleksandryjskiego to Wychowawca. Boski *Logos* jest kwintesencją wszystkich wartości, pełnym ich udoskonaleniem i harmonijnym zespoleniem. Jest przedstawiony jako Pedagog, który poprzez nawrócenie, wychowanie oraz nauczanie człowieka porządkuje jego sferę moralną, egzystencjalną i intelektualną²². Jest Wychowawcą praktycznym, nie teoretycznym, którego celem jest kierowanie duszy człowieka ku życiu roztropnemu i cnotliwemu²³. Nie popełnia On błędów, postępuje nienagannie, jest zatem przykładem bez skazy²⁴. Swoje wychowawcze działanie kieruje wobec dzieci, którymi są wszyscy ludzie poszukujący prawdy – zarówno chrześcijanie jak i poganie²⁵. Wychowankami „Boskiej Pedagogii” stają się wszyscy wierzący w Chrystusa, niezależnie od kategorii wiekowej – dzieci, młodzież, dorośli, starsi²⁶. Aleksandryczyk używając pojęcia „dzieci” odnosił je do całego ludu Bożego, który wzrasta i dojrzewa do doskonałości. Kościół zatem jest „szkołą” Boskiego *Logosu*²⁷. Bycie dzieckiem to bycie człowiekiem prostym, niewinnym, prawdziwym, świeżymi nieskalanym²⁸. Dziecko według Klemensa Aleksandryjskiego jest dobrem najwyższym i najdoskonalszym²⁹, gdyż jest bardziej podatne na zbawienie niż mędrcy tego świata. Postawę dziecięctwa nie powinna jednak cechować naiwność czy też brak wiedzy, świadomości³⁰. Boski *Logos*, nazwany Wychowawcą prowadzi swoje dzieci do zbawienia stosując różnorodne metody wychowawcze. Według autora środkiem wychowawczym jest bogobojność, która uczy, jak służyć Bogu i prowadzi do poznania Prawdy. Boże wychowanie polega na kierowaniu ku Prawdzie, na kontemplacji Boga i wdrażaniu do wytrwałości w świętych praktykach³¹.

Innymi stosowanymi środkami wychowawczymi są: doradzanie, obietnica szczęścia i zachęta. Pierwszy z nich, doradzanie, realizowany jest w potrójny sposób: przez wskazywanie z przeszłości przykładów poniesienia kary za niepo-

²⁰ Por. H.-I. Marrou, dz. cyt., s. 217; Z. Piszczek, *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1988, s. 556.

²¹ Por. H.-I. Marrou, dz. cyt., s. 212–213.

²² Por. B. Zgraja, *Boski Logos...*, art. cyt., s. 50.

²³ *Paed*, I, I, 1, 19.

²⁴ Tamże, I, II, 4, 21.

²⁵ *Paed*, I, V, 12–14, 27–28.

²⁶ F. Drączkowski, *Koncepcja wychowania...*, art. cyt., s. 314.

²⁷ Tamże, s. 314.

²⁸ *Paed*, I, V, 15, 29.

²⁹ Tamże, I, V, 16, 29–30.

³⁰ Tamże, I, VI, 32–33, 38–39.

³¹ Tamże, I, VII, 54, 49–50.

śluszeństwo Bogu³², przez uważne przyglądanie się za pomocą zmysłów sprawom obecnym celem wychwycenia czegoś dla życia³³, albo też przez udzielanie rad³⁴. Sposób doradzania zwraca się ku przyszłości. Zaleca ostrożność wobec tego, co nastąpi, wyraźnie też przestrzegając przed tragicznym losem tych, którzy pogrążają się w grzechach³⁵. Drugi – obietnica szczęścia, dotyczy ostatecznego celu życia i znalezienia się w gronie doskonałych³⁶, zaś trzeci – zachęta, jest wskazaniem rzeczy moralnie dobrych³⁷. Wychowawca jest przejęty troską o dzieci, czuwa nad nimi, kocha je. Wchodzi we wspólnotę przyjaźni z ludźmi, w której wyraźnie zawarte jest jednak Jego zwierzchnictwo. Okazuje swoją mądrość i moc, ale także, jeśli zaistnieje taka potrzeba – surowość³⁸. *Logos* jest dobry, kocha człowieka, ale także jest sprawiedliwy. Jeśli trzeba, zastosuje naganę, karcenie, stanowcze pouczenie i napominanie³⁹. Metody te, choć przykre i bolesne mają jednak na celu wieczne szczęście⁴⁰.

Klemens Aleksandryjski twierdził, że takie postępowanie Boga wobec człowieka jest wręcz niezbędne i pożyteczne. Dobry Wychowawca uwalnia swojego wychowanca swoim zapobiegawczym działaniem od niewoli błędu, prowadząc go do świętego i zgodnego życia w chrześcijańskiej wspólnotcie⁴¹. Doskonały Pedagog gani umiejętnie, dostrajając się do charakteru każdego człowieka, reagując w jednym przypadku gwałtownie i surowo, w innym zaś pobłaźliwie, stosując jedynie zachętę⁴². Pochwała i nagana to absolutnie konieczne zapobiegawcze środki⁴³. Najczęściej, zanim ukarze – ostrzega i wskazuje, co należy czynić, aby uniknąć zła i grzechu⁴⁴. Formacja moralna obejmuje również ukształtowanie dobrych manier. Stąd też w księdze II i III *Pedagoga* można znaleźć konkretne wskazówki: „O prawdziwym pięknie”, „Reguły obowiązujące w czasie kulturalnych spotkań”, czy też przestrogi, że: „Nie należy ulegać namiętności do drogich kamieni i złotej biżuterii”⁴⁵.

Rezultatem chrześcijańskiego procesu wychowania jest chrześcijanin doskonały, prawdziwy gnostyk⁴⁶, który spleta w sobie wszechstronne wykształcenie, inteligencję, wiedzę, mądrość i wiedzę religijną ze stoickim opanowaniem samego siebie, sprawiedliwością, pobożnością, łagodnością, dobroczynnością, miłością

³² *Paed.* I, X, 90, 70–71.

³³ Tamże, I, X, 90, 71.

³⁴ Tamże, I, X, 91, 71.

³⁵ Tamże, I, X, 91, 71–72.

³⁶ Tamże, I, X, 92, 72.

³⁷ Por. B. Zgraja, *Boski Logos...*, art. cyt., s. 55.

³⁸ *Paed.* I, VII, 53–61, 49–54; „Ciężko mnie Pan ukarał, ale na śmierć mnie nie wydał.” (Ps 117, 18).

³⁹ *Paed.* I, VIII, 64–65, 56–57.

⁴⁰ J. Wojtczak, *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego w I Księdze Pedagoga Klemensa z Aleksandrii*, „Vox Patrum” 11–12 (1991–1992) 20–23, s. 380.

⁴¹ *Paed.* I, VIII, 65, 56–57.

⁴² Tamże, I, VIII, 66, 57.

⁴³ Tamże, I, X, 94, 73.

⁴⁴ Tamże, I, VIII, 68, 58.

⁴⁵ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 115.

⁴⁶ Zob. J. Grzywaczewski, *Obraz doskonałego gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 11 (1986), s. 543–554.

Boga i bliźniego. Zatem doskonały chrześcijanin jest przede wszystkim świadomy, oświecony i pamiętający, że upodabnia się do Chrystusa – *Logosu*, źródła wszelkiej mądrości i poznania⁴⁷.

W ciągu pierwszych wieków swego istnienia chrześcijaństwo, które dojrzewało w kręgu cywilizacji grecko-rzymskiej nie odcięło się od wpływów hellenistycznych. Przyjęło system wychowania i nauczania klasycznego, ale nie jego kulturę, która była chrześcijaństwu zdecydowanie przeciwstawna⁴⁸. Świat helleński zagłębił się bowiem w poznanie ludzkiej natury i wypracował niezwykle cenioną koncepcję ukształtowania człowieka i wspólnoty ludzkiej według określonych zasad. Głównym zaś celem życia ludzkiego było osiągnięcie najbogatszego i najdoskonalszego stopnia osobowości⁴⁹, co zbliża do ideału, jakim jest świętość.

ŚW. BAZYLI WIELKI

Problem właściwego wyboru wartości, należytego osądu rzeczy pojawia się także w traktacie św. Bazylego Wielkiego – *Mowa do młodych o korzyściach z czytania księzek pogańskich*⁵⁰. Dzieło to odpowiada na pytanie o miejsce kultury greckiej w modelu wychowania chrześcijańskiego. Równocześnie stało się drogowskazem dla przyszłych pokoleń, które szukały przewodnika po drogach wychowania i moralnego doskonalenia się⁵¹.

Autor, urodzony ok. 330 r. w Cezarei Kapadockiej w zamożnej rodzinie chrześcijańskiej kształcił się w swoim mieście rodzinnym, następnie w Konstantynopolu oraz w Atenach. Około 358 r. przyjął chrzest i podjął życie pustelnicze. W 364 r. przyjął święcenia kapłańskie i został doradcą biskupa Cezarei Kapadockiej, Euzebiusza, a po jego śmierci w 370 r. jego następcą. Nieugięty w walce z arianizmem, zabiegał o jedność Kościoła zagrożoną na Wschodzie przez schizmę antiocheńską. Przejęty troską o los ludzi dotkniętych chorobą, cierpieniem czy bezdomnością zbudował na przedmieściach Cezarei Kapadockiej osiedle złożone ze szpitali dla chorych, trędowatych, ofiar epidemii oraz domów dla podróżnych i cudzoziemców. Uważany za twórcę życia monastycznego na Wschodzie oraz obrońcę wiary Soboru Nicejskiego zmarł w 379 roku⁵². Pozostawił po sobie wiele dzieł, w których dominuje tematyka moralna i ascetyczna⁵³. Wyjątkowym uznaniem cieszyło się wspomniane już dzieło mające charakter pedagogiczny. Ów krótki traktat skiero-

⁴⁷ Por. F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski...*, art. cyt., s. 33–34.

⁴⁸ Por. H.-I. Marrou, dz. cyt., s. 442.

⁴⁹ Tamże, s. 150–157.

⁵⁰ Bazyl Wielki, *De legendis gentilium libris*, CPG 2867, tłum. R. Andrzejewski, „Vox Patrum” 32 (2012) 57, s. 904–921; zgodnie z zarządzeniem cesarza Juliusza Apostaty nie wolno było studiować w szkołach dzieł chrześcijańskich, stąd Bazyl pouczał w jaki sposób można korzystać z pism pogańskich wydobywając te wartości, które są zgodne z nauką Ewangelii.

⁵¹ Por. E. Szablewska, „Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego: współczesne próby oceny, interpretacja oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010), s. 121.

⁵² Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 216–219.

⁵³ Tamże, s. 219–229.

wany został do chrześcijańskich młodzieńców. Prawdopodobnie był to pierwotnie list skierowany do jego bratanków, uczęszczających do średnich szkół pogańskich, w których programie znajdowała się lektura i interpretacja pism jedynie autorów hellenickich⁵⁴. Przyjmuje się również założenie, że tekst został skierowany do szerszego kręgu odbiorców a zatem raczej do młodzieży, z uwagi na fakt, iż jest on zbyt erudycyjny i dopracowany pod względem retorycznym⁵⁵. Adresatem zaś niekoniecznie nazwanym były osoby z kręgów chrześcijańskich i pogańskich, którzy stawiali sobie pytanie o wzajemny stosunek tych środowisk w obrębie jednej kultury hellenickiej⁵⁶. Św. Bazyl dostrzegał w codziennym kontakcie z literaturą klasyczną niebezpieczeństwo idolatrii i niemoralności, zatem proponował wybierać z niej to, co dobre i pożyteczne, omijając to, co prowadzi do złego⁵⁷. Zachęcał do przyjęcia „pogańskiej nauki”, ponieważ jest ona pożyteczna dla duchowej formacji. Jednocześnie apelował o dokonanie świadomego wyboru i zalecał podejście krytyczne, polegające na odrzuceniu tego, co szkodliwe i złe i przyjęciu tego, co jest moralnie dobre⁵⁸. Kultura pogańska, twierdził autor, stanowi przygotowanie do pełnego zrozumienia *Pisma Świętego*⁵⁹. Dowodził, iż jedynie życie wieczne jest wartościowe, zatem należy do niego dążyć⁶⁰.

Bazyli Wielki zwracał uwagę, że prawie wszyscy wielcy filozofowie głosili pochwałę cnoty. Należy więc przyjąć ich nauki, w których są zawarte zasady dobrego postępowania i nie gardzić korzyścią, jaka może z nich wypłynąć⁶¹. Bazyli pouczał, że aby zdobywać cnoty, trzeba wiele ćwiczyć, podobnie, jak czynią to muzycy czy zwycięzcy w igrzyskach olimpijskich⁶². Podkreślał, że należy przede wszystkim troszczyć się o duszę, wpajając w nią to, co najlepsze, aby przy pomocy filozofii uwolnić ją jakby z więzienia, jednocześnie sprawiając, aby ciało stało się silne i nie skłaniało się ku zgubnym namiętnościom⁶³. Zalecał gardzić zmysłowymi przyjemnościami. Porównywał ludzi, którzy dbają przesadnie o swoje ciało a zaniedbują duszę do takich osób, które gorliwie dbają o swoje instrumenty muzyczne, a zaniedbują sztukę, która ujawnia się podczas ich użytkowania⁶⁴. Był przekonany, że człowiek powinien uczyć się pogardy w stosunku do rzeczy materialnych od Solona, Teognisa czy też Diogenesa, który stwierdził, że jest bogatszy od króla, gdyż potrzebuje od

⁵⁴ Por. S. Longosz, *Wstęp i komentarz*, w: Św. Bazyl Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*, tłum. R. Andrzejewski, „Vox Patrum” 32 (2012) 57, s. 895–896.

⁵⁵ O. Ring, *Drei Homilien aus der Fruzeit Basilius des Grossen. Grundlegendes zur Basiliusfrage*, Paderborn 1930.

⁵⁶ Por. P.M. Szewczyk, *Wstęp i polski przekład*, w: Bazyli Wielki, *List do młodzieńców*, patres.pl (10.11.2018), s. 6–7.

⁵⁷ Tamże, s. 11–12.

⁵⁸ Bazyli Wielki, *De legendis...*, dz. cyt., (dalej *De legendis*) 4, s. 907–908.

⁵⁹ Por. S. Longosz, *Wstęp i komentarz...*, art. cyt., s. 898.

⁶⁰ *De legendis*, 2, s. 906.

⁶¹ Tamże, 6–7, s. 911–913.

⁶² Tamże, 9, s. 917.

⁶³ Tamże, 9, s. 915.

⁶⁴ Tamże, 9, s. 917.

niego mniej rzeczy⁶⁵. W ostatnich zdaniach traktatu autor stwierdził, że przekazał w nim to, co uważał za najlepsze. Zachęcał, aby nie poddawać się zniechęceniu, ale nieustannie zabiegać o cnoty, które są zaopatrzeniem na drogę życia⁶⁶.

ŚWIĘTY AMBROŻY Z MEDIOLANU

Tym, który wywarł znaczący wpływ na kształtowanie się przez stulecia ideału wychowania chrześcijańskiego był bez wątpienia św. Ambroży – biskup Mediolanu. Jego niewielkie objętościowo dziełko *Obowiązki duchownych (De officiis ministrorum)*⁶⁷ traktowane było rzeczywiście jako podręcznik służący do wychowania nie tylko osób przygotowujących się do stanu duchownego, ale dla wszystkich, którzy w przyszłości mieli obejmować różne stanowiska w administracji cesarskiej. Św. Ambroży urodził się ok. 339 r. w Trewirze, w rzymskiej, arystokratycznej rodzinie chrześcijańskiej o greckich korzeniach. Otrzymał staranne wykształcenie klasyczne, filozoficzne, retoryczne i prawnicze. Jako konsul cesarski prowincji Lombardii w 374 roku uczestniczył w wyborze nowego biskupa Mediolanu. Lud zebrany w katedrze to jego przez aklamację powołał na ten urząd. Wówczas był zaledwie katechumenem, dopiero wtedy przyjął chrzest i zaledwie siedem dni po wyborze został wyświęcony na biskupa. Własny majątek przeznaczył na utrzymanie Kościoła i ubogich, sam zaś praktykował surową ascezę. Cenił pisma Ojców Kościoła, zwłaszcza Orygenesisa i wspomnianego już Bazylego Wielkiego. Zabiegał o jedność Kościoła i czystość wiary. Jego ideałem było państwo, w którym Kościół i władza świecka wzajemnie by się wspierały, zachowując swą autonomię. Wybitny kaznodzieja i gorliwy duszpasterz zmarł w 397 roku. Dzieło *Obowiązki duchownych* było wzorowane na dziele Cyserona o tym samym tytule. Była to próba przeszczepienia ideałów stoickich na grunt chrześcijański⁶⁸. Najbardziej wartościowe jest w nim przedstawienie reguł moralności chrześcijańskiej. Święty biskup z Mediolanu udzielał praktycznych wskazówek, rozwiązywał ważne życiowe problemy⁶⁹. Nauczał, że podstawowym celem dążeń chrześcijanina oraz mobilizującym motywem do jego osiągnięcia jest doskonałość, do której człowiek został wezwany przez Boga, powołując się zaś na *Pismo Święte* wskazywał dwie podstawowe drogi do jej osiągnięcia oraz do zbawienia – poznanie Boga i dobre czyny⁷⁰. Zachęcał do pracy nad sobą, w której do-

⁶⁵ *De legendis*, 9, s. 918–919.

⁶⁶ Tamże, 10, s. 920–921.

⁶⁷ Święty Ambroży, *De officiis ministrorum libri tres*, textum post I.G. Krabinger, G. Banterle recognovit, Milano – Roma 1977, Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis *Opera*, t. 13, tłum. K. Abgarowicz, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967 (dalej *De officiis*).

⁶⁸ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 309–316; J. Pałucki, *Rola dziedzictwa kultury klasycznej w nauczaniu św. Ambrożego* w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998, s. 149–163.

⁶⁹ Por. J. Sajdak, J. Wikarjak, *Wstęp*, w: *Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 13.

⁷⁰ Por. J. Pałucki, *Św. Ambroży jako duszpasterz w świetle adhortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 120–122.

strzec można dwa etapy – nawrócenie i oczyszczenie ze zła oraz asymilacja dobra⁷¹. Św. Ambroży bardziej rozwijał stronę praktyczną teologii, mniej teoretyczną⁷². Warto jednakże nad niektórymi aspektami jego programu doskonalenia chrześcijańskiego się pochylić.

Biskup Mediolanu troszczył się o formację duchową i intelektualną kleru. Twierdził bowiem, że skoro bowiem nauka Ewangelii obowiązuje wszystkich wierzących, tym bardziej powinni stosować się do niej duchowni, żyjąc według jej zasad⁷³. Stawiał im wysokie wymagania w dziedzinie obyczajów⁷⁴. Dorastającej młodzieży zalecał czyste życie w bojaźni Bożej, wyrabianie cnót, szczególnie cnoty skromności⁷⁵. Aby zatem ją zachować należy unikać towarzystwa ludzi rozwiązłych, uczt w świeckich domach oraz odwiedzania wdów i dziewic⁷⁶. Wolny czas należy zaś poświęcać na czytanie i pobożne ćwiczenia⁷⁷. Myślenie jest szkołą rozsądku, a zatem należy kształtować łagodność ducha używając rozumu⁷⁸. Należy uczyć się milczenia, które według *Pisma Świętego* jest dowodem mądrości i zabezpiecza przed grzechem (Ps 38,2n; Prz 26,4). Jeśli już trzeba, powinno się przemówić. Słowa muszą być nacechowane umiarem, godnością, powagą, łagodnością, spokojem, rozważą i prostotą⁷⁹. Podstawą wszystkich cnót jest miłość wobec Boga, ojczyzny, rodziców i innych⁸⁰. Wszystkie cnoty się wiążą ze sobą i się uzupełniają⁸¹.

Gorliwy Duszpasterz wymieniał cnoty kardynalne, które stanowią podstawę procesu doskonalenia⁸². Męstwo, jak twierdził, jest jedną z największych owych cnót. Zależne jest od sił moralnych człowieka⁸³, zwalcza wszystkie jego wady⁸⁴. Sprawiedliwość jest niezwykle istotna, gdyż jest podstawą życia społecznego⁸⁵. Powinna mieć zastosowanie nawet wobec wrogów w czasie wojny⁸⁶. Umiarkowanie, zwane też powściągliwością polega na wyborze tego, co godziwe i stosowne⁸⁷. Roztropność polega na poznaniu prawdy, zaś głupota jest jej przeciwieństwem⁸⁸. Święty Ambroży wzywał do czytania *Pisma Świętego*, które dla czytającego jest szczególnie pokarmem⁸⁹.

⁷¹ Por. J. Sajdak, J. Wikarjak, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 120.

⁷² Tamże, s. 124.

⁷³ Tamże, s. 40–41.

⁷⁴ *De officiis*, II 17, 86, s. 141.

⁷⁵ Tamże, I 17, 65, s. 43.

⁷⁶ Por. *De officiis*, I 20, 85–87, s. 50.

⁷⁷ *De officiis*, I 20, 88, s. 50.

⁷⁸ Por. *De officiis*, I 21, 97, s. 54.

⁷⁹ *De officiis*, I 4, 14, s. 24.

⁸⁰ Por. *De officiis*, I 27, 127, s. 64.

⁸¹ Tamże, I 27, 129, s. 64–65.

⁸² Por. J. Pałucki, *Św. Ambroży...*, dz. cyt., s. 137.

⁸³ Por. *De officiis*, I 36, 179, s. 83.

⁸⁴ *De officiis*, I 39, 193, s. 89.

⁸⁵ Por. *De officiis*, I 28, 130, s. 65.

⁸⁶ Por. *De officiis*, I 29, 139, s. 68.

⁸⁷ *De officiis*, I 43, 210, s. 95.

⁸⁸ Por. *De officiis*, I 25, 118, s. 60–61.

⁸⁹ *De officiis*, I 32, 165, s. 78.

Źródłem szczęścia jest spełnianie obowiązków zgodnych z dobrem moralnym⁹⁰. Według *Pisma Świętego*, jak przypominał autor, szczęście nie jest zależne od zdrowia ani posiadania dóbr materialnych⁹¹. Ubóstwo, cierpienie, głód i wszelkie przeciwności nie przeszkadzają w jego osiągnięciu⁹². Wręcz przeciwnie, dobra materialne mogą stać się przeszkodą w osiągnięciu pożądanego szczęścia⁹³. Istnieje hierarchia rzeczy pożytecznych, wśród nich pierwsze miejsce zajmuje miłość ludzka⁹⁴. Osiąga się nią poprzez dobroć, łagodność, cierpliwość, uprzejmość, udzielanie mądrych rad, szczodropliwość, obronę słabych i uciśnionych, w końcu poprzez gościnność i życzliwość. To, co moralnie dobre, jest pożyteczne⁹⁵.

Warto również dodać, iż biskup Ambroży bardzo cenił cnotę przyjaźni. Do jej obowiązków zaliczał między innymi karcenie wad przyjaciela, szczerść, gotowość do poświęceń, wierność, zgodność w sposobie myślenia oraz bezinteresowność⁹⁶. Wiele miejsca nasz Autor poświęcił problemowi miłosierdzia. Był bowiem głęboko przekonany, że Kościół jest w szczególny sposób powołany do jego czynienia⁹⁷. Twierdził, że Kościół posiada złoto, nie dlatego, aby go strzec, ale aby je rozdzielać. Roztropniej zatem jest, aby biskupi kazali stopić święte złote naczynia w celu przekazania pieniędzy na rzecz głodnych, niżby miały one stać się łupem najeźdźców⁹⁸.

Święty Ambroży, jak już wspomniano, na pierwszym miejscu stawiał cnoty skupione wokół sprawiedliwości, pomagające budować poprawne relacje w życiu społecznym. Na kolejnym umieszczał te, które dotyczą kształtowania życia człowieka duchowego, np. skromność, czystość. Następne zaś, takie jak milczenie oraz zrównoważenie dotyczą harmonii pomiędzy władzami duchowymi a zmysłowymi. Na kolejnym miejscu znajdziemy pokorę, posłuszeństwo, męstwo, męczeństwo. Dotyczą one stopnia doskonałości rozumianego jako naśladowanie Chrystusa. Ukoronowaniem procesu doskonalenia jest wypracowanie w sobie cnoty wiary, miłości i miłosierdzia⁹⁹.

Sławny Mediolańczyk akcentował znaczenie małżeństwa i rodziny dla dobrze funkcjonującego społeczeństwa. Podkreślał znaczenie właściwych stosunków rodzinnych dla wychowywania dzieci¹⁰⁰. Miłość (*pietas*) rodzicielską spozstrzegał jako przejaw szczególnej szlachetności, która wynika z poczucia sprawiedliwości. Z miłością powiązaną z szacunkiem (*caritas*) związane są życzliwość (*benvolentia*) i szczodropliwość (*liberalitas*), które powinny wypełniać życie rodzinne. Zalecał równowagę między miłością i czułością a karceniem i wybaczeniem¹⁰¹.

⁹⁰ Por. *De officiis*, II 1, 1, s. 112.

⁹¹ Tamże, II 3, 9, s. 115–116.

⁹² Tamże, II 4, 15, s. 117–118.

⁹³ Tamże, II 5, 16, s. 118.

⁹⁴ Tamże, II 7, 28–29, s. 122–123.

⁹⁵ Tamże, II 7–25, 28–128, s. 122–155.

⁹⁶ Tamże, III 22, 126–138, s. 207–208.

⁹⁷ Por. J. Pałucki, *Św. Ambroży...*, dz. cyt., s. 161.

⁹⁸ *De officiis*, II 28, 139, s. 159.

⁹⁹ J. Pałucki, *Św. Ambroży...*, dz. cyt., s. 161–162.

¹⁰⁰ M. Kosznicki, *Zadania wychowawcze rodziców w twórczości św. Ambrożego z Mediolanu a klasyczne wzorce rzymskie*, Zeszyty Naukowe WSP w Bydgoszczy, „Studia Pedagogiczne” (1996) 28, s. 89.

¹⁰¹ Tamże, s. 90.

ZAKOŃCZENIE

Wizja chrześcijańskiej formacji w twórczości Ojców Kościoła po raz pierwszy ewidentnie najpełniej opracowana jest w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Ma ona charakter teocentryczny, chrystocentryczny i eklezjalny. Jak stwierdził F. Drączkowski, jest to „pedagogia Bożej mądrości”, której celem jest „wychowanie Boże”, „wychowanie w Chrystusie”. Cały proces formacji pedagogicznej realizuje się w ramach Kościoła, który jest szkołą Boskiego *Logosu*. Wychowankami owej szkoły są nie tylko ci, którzy przyjęli chrzest, ale też ludzie „sprawiedliwi” – szukający prawdy. Syn Boży – *Logos* prowadzi do osiągnięcia doskonałości. Stosuje zróżnicowane metody wychowawcze, dostosowane do indywidualnych potrzeb swoich podopiecznych. Program formacji intelektualnej oraz moralnej oparty jest zarówno na Bożej mądrości zawartej w twórczości poetów, filozofów, historyków czy też retorów, choć głównie opierał się na objawionym Słowie Bożym¹⁰². Formacja klasyczna nie jest zatem negowana, ale traktowana jako ważny etap w przekazywaniu prawdy i zasad moralnych. Świat helleński bowiem poznając dogłębnie ludzką naturę utworzył koncepcję ukształtowania człowieka w kierunku osiągnięcia przez niego najdoskonalszego stopnia osobowości. Zaleca się jedynie krytycyzm i ostrożność w jej przyswajaniu. Bazyl Wielki bardzo gorąco ją poleca, traktując jako pełniejsze przygotowanie do pojmowania *Pisma Świętego* i zgłębiania chrześcijańskich prawd, zwłaszcza, gdy zakazane było przez cesarza Juliusza Apostatę studiowanie pism chrześcijańskich¹⁰³.

Autorem, który dostrzegł wiodącą rolę cnót w formowaniu człowieka idącą drogą doskonałości chrześcijańskiej jest św. Ambroży, który był przekonany, że wartości, normy i cele są w wychowaniu nieodzowne. Ich brak jak twierdzi D. Lubber, jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba czy nawet śmierć. Modelują one świat ludzkiej egzystencji, bez których byłby on niejasny i splątany¹⁰⁴. Św. Ambroży pouczał, iż nabywanie cnót, których źródłem jak i wzorem jest Chrystus zajmuje istotne miejsce w całym procesie doskonalenia chrześcijanina¹⁰⁵.

Pedagogika chrześcijańska od początku nawiązywała do Chrystusa jako prawdziwego *Logosu*, w którym wszelki byt został stworzony i w którym też zyskuje swoją ostateczną doskonałość¹⁰⁶. Koncepcja wychowania chrześcijańskiego zyskuje dopiero w *Logosie* Ojca rozwiązanie wszelkich istotnych pytań ludzkiego ducha, czego nie poznała pedagogika helleńska, bo Bóg Trójosobowy jest dla intelektu ludzkiego darem łaski objawienia¹⁰⁷.

¹⁰² F. Drączkowski, *Pedagogia Boża w Pismach Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 28 (2008) 52, s. 153–154.

¹⁰³ Por. S. Longosz, *Wstęp i komentarz...*, dz. cyt., s. 896.

¹⁰⁴ D. Lubber, *Wychowanie chrześcijańskie wobec współczesnego dyskursu o istocie wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 628.

¹⁰⁵ J. Pałucki, *Św. Ambroży...*, dz. cyt., s. 135.

¹⁰⁶ T. Guz, *W poszukiwaniu chrześcijańskiej filozofii wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 260.

¹⁰⁷ Tamże, s. 260–261.

CHRZEŚCIJAŃSKI PROCES FORMACYJNY NA PODSTAWIE WYBRANYCH PISM OJCÓW KOŚCIOŁA

STRESZCZENIE

Wizja chrześcijańskiej formacji w twórczości Ojców Kościoła najpełniej widoczna jest w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Ma ona charakter teocentryczny, chrystocentryczny i eklezjalny. Jest to „pedagogia Bożej mądrości”, której celem jest „wychowanie Boże”, „wychowanie w Chrystusie”. Cały proces formacji pedagogicznej realizuje się w ramach Kościoła, który jest szkołą Boskiego *Logosu*. Syn Boży – *Logos* prowadzi do osiągnięcia doskonałości. Stosuje zróżnicowane metody wychowawcze. Program formacji intelektualnej oraz moralnej oparty jest zarówno na Bożej mądrości zawartej w twórczości poetów, filozofów, historyków czy też retorów jak też na objawionym Słowie Bożym. Formacja klasyczna nie jest zatem negowana, ale traktowana jako niosąca określone wartości wśród pogan. Zaleca się jedynie krytycyzm i ostrożność w jej przyswajaniu. Nabywanie cnót zajmuje istotne miejsce w całym procesie doskonalenia chrześcijanina. Chrystus zaś jest zarówno źródłem, początkiem jak i wzorem wszystkich cnót. Koncepcja wychowania chrześcijańskiego zyskuje dopiero w Chrystusie – prawdziwym *Logosie* Ojca – rozwiązanie wszelkich istotnych pytań ludzkiego ducha, czego nie poznała ani pedagogika grecka ani rzymska, bo Bóg Trójosobowy jest dla intelektu ludzkiego darem łaski objawienia.

CHRISTIAN FORMATION PROCESS ON THE BASIS OF SELECTED WRITINGS OF THE FATHERS OF THE CHURCH

SUMMARY

The vision of Christian formation in the works of the Fathers of the Church is most fully evident in the doctrine of Clement of Alexandria. It has a theocentric, Christocentric and ecclesiastical character. It is the “Pedagogy of God’s Wisdom”, which aims at “God-Centered Education”, “Education in Christ”. The whole process of pedagogical formation is carried out within the Church, which is the school of the Divine *Logos*. The Son of God – the *Logos* leads to perfection. Within this process there applies diverse educational methods. The program of intellectual and moral formation is based on God’s wisdom contained in the works of poets, philosophers, historians or Hellenic speakers as well as on the revealed Word of God. The classical formation is not therefore denied, but treated as carrying virtues. It is recommended only criticism and caution in its acquisition. Acquiring virtues occupies an important place in the whole process of Christian improvement. The Christ is both the source, the beginning and the pattern of all virtues. The concept of Christian education is gained only in Christ – the true *Logos* of the Father – the solution to all relevant questions of the human spirit, which neither Greek nor Roman pedagogy has met, because the Triune God is a gift of the grace of revelation to the human intellect.

DER CHRISTLICHE FORMATIONSPROZESS ANHAND DER AUSGEWÄHLTEN SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER

ZUSAMMENFASSUNG

Die Vision der christlichen Bildung in der Arbeit der Kirchenväter ist am deutlichsten in der Lehre von Clemens von Alexandria zu sehen. Sie hat einen theozentrischen, christozentrischen und kirchlichen Charakter. Es ist die „Pädagogik von Gottes Weisheit“, deren Ziel es ist, „Gottes Erziehung“, „Bildung in Christus“. Der gesamte Prozess der pädagogischen Ausbildung erfolgt im Rahmen der Kirche, der Schule des Göttlichen *Logos*. Der Sohn Gottes – *Logos* führt zur Vollkommenheit. Er wendet verschiedenartige pädagogische Methoden an. Das Programm der intellektuellen und moralischen Bildung basiert sowohl auf der Weisheit Gottes, die in den Werken von Dichtern, Philosophen, Historikern oder Rhetorikern enthalten ist, als auch auf dem offenbarten Wort Gottes. So wird die klassische Ausbildung nicht gelehnt, sondern als solche behandelt, welche den Heiden bestimmte Werte nahebringt. Es wird nur Kritizismus und Vorsicht in seiner Absorption empfohlen. Der Erwerb von Tugenden nimmt im gesamten Prozess der christlichen Vervollkommnung einen wichtigen Platz ein. Christus aber ist Quelle, Anfang und zugleich Muster aller Tugenden. Das Konzept der christlichen Erziehung findet nur in Christus – dem wahren *Logos* des Vaters – die Lösung jeglicher relevanten Fragen des menschlichen Geistes, die weder griechische noch römische Pädagogik erkannt hat, denn der Dreieinige Gott ist die Gabe der Gnade der Offenbarung für den menschlichen Intellekt.

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

Święty Ambroży, *De officiis Ministrorum Libri tres*, textum post I.G. Krabinger, G. Banterle recognovit, Milano – Roma 1977, Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis *Opera*, t. 13, tłum. K. Abgarowicz, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967.

Święty Bazyli Wielki, *De legendis gentilium libris*, CPG 2867, tłum. pol. R. Andrzejewski, „Vox Patrum” 32 (2012) 57, s. 904–921.

Klemens Aleksandryjski, *Paidagogos*, O. Stählin w t. XII serii Griechische Schriftsteller, Leipzig 1905 i 1936, *GCS* 12, 87–292; tłum. M. Szarmach Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.

2. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

Concilium Vaticanum II, *Declaratio de Educatione Christiana „Gravissimum Educationis” AAS 58 (1966) 728–739*, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum Educationis” w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 314–324.

Ioannes Paulus II, *Adhortatio apostolica post-synodalis de vocatione et missione Laicorum in Ecclesia et in mundo „Christifidelis laici”* (30.12.1988), *AAS* 81 (1989), 393–521, w: Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław, 1999, s. 57.

3. OPRACOWANIA

- Benedykt XVI, *Klemens Aleksandryjski* (audiencja generalna 18.04.2007), opoka.org.pl (05.11.2018).
- Drączkowski F., *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, „Ateneum Kapłańskie” 93 (1979), s. 27–36.
- Drączkowski F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009) 53–54, s. 313–327.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007.
- Drączkowski F., *Pedagogia Boża w Pismach Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 28 (2008) 52, s. 137–156.
- Grzywaczewski J., *Obraz doskonałego gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 11(1986), s. 543–554.
- Grzywaczewski J., *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996.
- Guz T., *W poszukiwaniu chrześcijańskiej filozofii wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 255–263.
- Kosznicki M., *Zadania wychowawcze rodziców w twórczości św. Ambrożego z Mediolanu a klasyczne wzorce rzymskie*, Zeszyty Naukowe WSP w Bydgoszczy, „Studia Pedagogiczne” (1996) 28, s. 87–97.
- Logos, w: *EK*, t. 10, Lublin 2004, k. 1309–1320.
- Longosz S., *Wstęp i komentarz*, w: *Św. Bazyli Wielki, Do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich*, tł. R. Andrzejewski, „Vox Patrum” 32 (2012) 57, s. 895–904.
- Luber D., *Wychowanie chrześcijańskie wobec współczesnego dyskursu o istocie wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 628–645.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969.
- Pałucki J., *Św. Ambroży jako duszpasterz w świetle adhortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Pałucki J., *Pojęcie „Osoby” ludzkiej w Kościele pierwszych wieków*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 137–158.
- Pałucki J., *Rola dziedzictwa kultury klasycznej w nauczaniu św. Ambrożego w: Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1998, s. 149–163.
- Piszczyk Z., *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1988.
- Ring O., *Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius des Grossen. Grundlegendes zur Basiliusfrage*, Paderborn 1930.
- Sajdak J., Wikarjak J., *Wstęp*, w: *Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych*, tł. K. Abgarowicz, Warszawa 1967.
- Szablewska E., *„Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego: współczesne próby oceny, interpretacja oraz inspiracje zawarty w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria” 8/9 2010, s. 107–121.
- Szewczyk P.M., *Wstęp i polski przekład*, w: *Bazyli Wielki, List do młodzieńców*, patres.pl (10.11.2018).
- Wojtczak J., *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego w I Księdze Pedagoga Klemensa z Aleksandrii*, „Vox Patrum” 11–12 (1991–1992) 20–23, s. 387–397.
- Zgraja B., *Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie” 47(2010), s. 211–227.

HORYZONTY NADZIEI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *SPE SALVI* ORAZ TEOLOGII POSOBOROWEJ

Słowa kluczowe: Encyklika *Spe salvi*, nadzieja chrześcijańska, horyzont wspólnotowy nadziei, horyzont indywidualny, teologia posoborowa

Key words: Encyclical *Spe salvi*, Christian hope, communal horizon of hope, personal horizon, post-Conciliar theology

Schlüsselwörter: Enzyklika *Spe salvi*, christliche Hoffnung, Gemeinschaftshorizont der Hoffnung, Einzelhorizont, nachkonziliare Theologie

Nadzieja (hebr. *thiqwah, qawach, jahal, batah*; gr. *elpis, elpidzo, pepoitha, hypomeno*; łac. *spes, spero, confido, sustineo, exspecto*) według definicji słownika języka polskiego jest to „oczekiwanie spełnienia się czegoś pożądanego; ufność, że się to spełni, urzeczywistni”¹. W rozumieniu teologicznym „nadzieja jest jedną z trzech cnót teologicznych – wyrastającą z wiary a wypełniającą się w miłości – w których człowiek wyraża swój stosunek do Boga, widząc w nim najwyższe i upragnione Dobro, ku któremu stale podąża”². Ponieważ składnikami nadziei są: pragnienie osiągnięcia celu i ufność co do jego urzeczywistnienia, w teologii bywa nazywana pragnieniem ufnym (*desiderium fiduciale*)³.

Nadzieja chrześcijańska przewyższa wszystkie ludzkie nadzieje, wybiega ona poza doczesność, choć już na tym świecie jest najbardziej realną siłą duchową zapoczątkowującą w nas życie wieczne. „Możemy mieć nadzieję na chwałę nieba obiecaną przez Boga tym, którzy Go miłują i czynią jego wolę. We wszelkich okolicznościach każdy powinien mieć nadzieję, że [...] otrzyma radość nieba jako nagrodę wieczną Boga za dobre uczynki spełnione z pomocą łaski Chrystusa”⁴.

* Urszula Migut – mgr pedagogiki specjalnej, mgr lic. teologii, doktorantka w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ORCID: 0000-0001-5167-9832.

¹ *Nadzieja*, w: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. II, Warszawa 1979, s. 255.

² T. Sikorski, A. Zuberbier, *Nadzieja*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 337.

³ Por. J. Filipkowski, *Nadzieja*, w: *EK*, t. 13, Lublin 2009, k. 633.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1821 [dalej: *KKK*].

Przesłanie nadziei, które Kościół głosi w imię Chrystusa i Jego mocą, jest szczególnie ważne dzisiaj⁵. Kościół, wypełniając swoją misję, spogląda w twarz naszemu światu, ocenia jego wartości i problemy, niepokoje i nadzieje, osiągnięcia i porażki⁶. Całe posoborowe nauczanie Kościoła pochyla się nad ludzkością wchodzącą w trzecie tysiąclecie z bagażem doświadczeń mogących zgasić niejedną nadzieję w sercach ludzi⁷.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę zrozumienia horyzontów chrześcijańskiej nadziei na podstawie encykliki Benedykta VI *Spe salvi*, przedstawionej na tle teologii posoborowej. Treść omawianej encykliki jest głęboko zakorzeniona we wnikliwej analizie Pisma Świętego i w Tradycji, a także we współczesnym nurcie życia Kościoła. Należy również wspomnieć o częstych nawiązaniach do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz podkreślić ostro zarysowaną problematykę filozoficzno-społeczną trzech ostatnich wieków, związaną z kwestią nadziei⁸.

Dla analizy problematyki zawartej w tytule artykułu encyklika *Spe salvi* będzie stanowić pierwszorzędne źródło. Źródłem drugorzędnym będą dzieła samego autora, papieża, Benedykta XVI, wcześniej kardynała Josepha Ratzingera, pogłębiające jego myśl teologiczną w odniesieniu do omawianej tematyki. Uwzględnione zostaną również nieliczne opracowania tejże encykliki wydane w języku polskim⁹. Z kolei literatura pomocnicza pozwoli na ukazanie tła myśli teologicznej papieża odnoszącej się do nadziei chrześcijańskiej.

Ojciec Święty Benedykt XVI pragnąc przybliżyć współczesnemu człowiekowi ten nieodzowny dla zbawienia, dar Boży, jakim jest nadzieja chrześcijańska, czyni to w sposób opisowy, roztaczając horyzonty jej działania w odniesieniu do ludzkich pragnień i postaw. Uznając „nadzieję za centralne słowo wiary biblijnej”¹⁰ ukazuje jej wielowymiarowy charakter.

W literaturze na temat nadziei chrześcijańskiej można znaleźć zestawienie wielorakich wymiarów nadziei: „czasowy, historyczny, symboliczny, aktywny, zbiorowy, polityczny, chrystologiczny i cielesny, pneumatologiczny i profetyczny, eschatologiczny, wieczny”¹¹. Zestawienie tych wymiarów ukazuje, jak rozległy może być obszar wpływu nadziei na ludzką egzystencję. W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI

⁵ Por. J. Nagórny, *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*, w: *Nadzieja chrześcijańska nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 64–65.

⁶ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *O powołaniu i misji świeckich w kościele i w świecie Christifideles laici* (1988) nr 3.

⁷ Najbardziej dynamicznym pod tym względem i najdalej wybiegającym w przyszłość dokumentem jest Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, „Radość i nadzieja”

⁸ Por. S. Nagy, *Aby żyć prawdziwą nadzieją*, Kraków 2008, s. 7.

⁹ Wykorzystane zostały następujące opracowania encykliki *Spe salvi*: *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, red. W. Irek, Poznań 2008; S. Nagy, *Aby żyć prawdziwą nadzieją*, Kraków 2008; W. Słomka, *Nadzieje zwodnicze i nadzieja niezawodna według Spe salvi Benedykta XVI*, w: *W pokornej służbie prawdzie i miłości*, red. Sekcja Teologii Duchowości UKSW, S. Urbański i in., „Mistyka polska”, Warszawa 2008.

¹⁰ Benedykt XVI, Encyklika *O nadziei chrześcijańskiej Spe salvi* (2007) nr 2 [dalej: SpS].

¹¹ A.M. Sicari, *Między obietnicą i wypełnieniem*, tłum. J. Warzecha, „Communio”, 4 (1984), z. 4, s. 16.

skupia się przede wszystkim na dwóch płaszczyznach: osobistej i wspólnotowej¹², które można określić jako horyzonty nadziei chrześcijańskiej.

Te dwa horyzonty omawianej cnoty teologicznej wzajemnie się zająwiają i uzupełniają, tworząc właściwe odniesienie chrześcijan do obecnej, jak i przyszłej rzeczywistości. Pominięcie lub rozdzielenie tych wzajemnie uzupełniających się wymiarów nadziei chrześcijańskiej, dałoby jej wypaczony i niepełny obraz, podobny do tego, który niejednokrotnie możemy zaobserwować w różnorodnych, fałszywych „filozofiach” współczesnego świata. Dla lepszego zobrazowania zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego wymiaru nadziei chrześcijańskiej, zostaną one omówione w osobnych punktach. Nie należy jednak zapominać, że oba horyzonty tworzą jedną, spójną całość.

HORYZONT INDYWIDUALNY

Przez encyklikę *Spe salvi* papież na nowo chce zachęcić Kościół katolicki do praktykowania nadziei, pragnie dać świadectwo nadziei całemu światu. Jednak zanim nadzieja stanie się natchnieniem dla ludzkości w historycznych procesach, jest dialogiem miłości pomiędzy pojedynczym człowiekiem a Bogiem. Nadzieja chrześcijańska wynika z uświadomienia sobie następującego faktu: Bóg mnie kocha, Jezus oddał za mnie życie. Współcześni chrześcijanie często nie zdają sobie sprawy z posiadanej nadziei, która pochodzi z rzeczywistego spotkania z Bogiem¹³. Na przykładzie historii mało znanej sudańskiej niewolnicy Bakhity¹⁴, możemy przekonać się, „co oznacza po raz pierwszy i rzeczywiście spotkać Boga”¹⁵. Jej życiowa kariera zaczęła się na targu niewolników, a skończyła – patrząc oczami tego świata – mało olśniewająco, bo służbą na klasztornej furcie. Jednak tylko proces przemiany życia konkretnej osoby, przemiany wynikającej z poznania Jezusa, mógł w pełni zilustrować prawdziwy obraz i sens wielkiej nadziei. W ten sposób Benedykt XVI przedstawił indywidualny wymiar chrześcijańskiej nadziei – jest ona nadzieją konkretnych osób¹⁶. Chrześcijaństwo nie zna wyższej wartości niż osoba. Odkupienie jest możliwe tylko na poziomie osobowym, obejmuje ono cały podmiot ludzki. Decydujące jest personalne włączenie się człowieka w zbawienie ofiarowane przez Boga. Zbawienie rozumiane personalistycznie nie jest wyobrażalne bez wspólnoty osób, bez Kościoła, jednak polega ono na wolnej decyzji każdej jednostki¹⁷. Jest to bardzo ważne, że w wierze chrześcijańskiej jest szanowana i respektowana wolność każdej pojedynczej osoby.

¹² Por. W. Słomka, *Nadzieje zwodnicze i nadzieja niezawodna...*, s. 252–253.

¹³ Por. SpS 3.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. A. Siemieniowski, *Duchowość nadziei*, w: *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, red. W. Irek, Wrocław 2008, s. 84–86.

¹⁷ Por. Cz. Bartnik, *Medytacja personalistyczna o zbawieniu*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 183–187.

Personalizm chrześcijański ujmuje osobę jako najdoskonalszy typ bytu. Orientacja personalistyczna chrześcijaństwa umieszcza dobro i rozwój osoby jako nadrzędną zasadę, której powinny być podporządkowane wszystkie partykularne dobra realizowane przez człowieka w wyniku jego wolnej działalności. Także absolut jest bytem osobowym¹⁸. Wszelkie postawy, które mienią się chrześcijańskimi, nie mogą być wyabstrahowane z rzeczywistości cielesnej i materialnej. Stają się tym samym mało wiarygodne. Jeśli chcą być chrześcijańskie – muszą przejść przez fakt wcielenia, gdyż chrześcijaństwo jest religią wcielenia¹⁹. Wcielenie oznacza, że niewidzialny Bóg wkracza w widzialną przestrzeń, abyśmy mogli go rozpoznać. W tym sensie można mówić o nieustannym dokonywaniu się Wcielenia w historycznym i zbawczym działaniu Boga. To zstępowanie Boga ma na celu włączenie ludzi w proces wstępowania: celem Wcielenia jest przemiana przez krzyż oraz udział w nowej cielesności Zmartwychwstania²⁰. „Słowo wcielone w Chrystusie, *Logos*, jest nie tylko siłą daną pojedynczemu człowiekowi, jest także stwórczym sensem, wyprowadzającym z osamotnienia, włączającym w komunie świętych, przekraczającą czas i miejsce, zbawczą przestrzeń, w której Pan umieszcza człowieka”²¹. Ciało jest dla ludzi pomostem wzajemnej komunikacji: widzimy się, czujemy, stajemy się sobie bliscy. Poprzez cielesność postrzegamy siebie samych, nasze działania i zachowania. Jest ono granicą oddzielającą jednego człowieka od drugiego, a jednocześnie miejscem komunii²². Degradacja ciała lub złudne wywyższanie go mogą przerodzić się w nienawiść do cielesności. Wiara chrześcijańska zawsze uznawała człowieka za byt jedyny, a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób swojej szlachetności.

Nadzieja chrześcijańska nie jest darem „spadającym z góry” na człowieka kompletnie nie przygotowanego, ani też nie jest czymś dodanym do jego natury. Jest darem, który zastaje rzeczywistość przygotowaną; przetwarza ludzką naturę, przenika ją, uświęca, tworząc z nią jedno. To zaś umożliwia człowiekowi dążenie do jednego celu, jakim jest Bóg, Stwórca natury i Dawca łaski. Znajomość nadziei ludzkiej jako postawy, która cechuje działalność człowieka i przejawia się w jego czynach, jest jedną z dróg poznania nadziei chrześcijańskiej. Metoda prostej fenomenologicznej analizy sposobu postępowania człowieka i jego postawy wobec przyszłości pozwala lepiej poznać rzeczywistość ludzkiej nadziei, a zarazem zrozumieć nieco nadzieję chrześcijańską oraz jej zakorzenienie w naszej ludzkiej naturze²³.

Nadzieja realizuje się w konkretnej egzystencji podmiotu i jest związana z osobowym podmiotem posiadającym nadzieję. Człowiek jako byt dążący wciąż do własnej pełni we wszystkich swych działaniach jest wspomagany i podtrzymywany przez nadzieję. Człowiek jest istotą, która „ma nadzieję” i która „żyje nadzieją”. Ten

¹⁸ Por. A. Posiad, *Personalizm*, w: A. Posiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 619.

¹⁹ Por. S. Moysa, *Nadzieja zawieść nie może*, Warszawa 1981, s. 3.

²⁰ Por. M. Zawada, *Elementarz Benedykta XVI, Josepha Ratzingera, dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy*, Kraków 2008, s. 18.

²¹ Tamże, s. 136; por. SpS 48.

²² Por. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986, s. 49.

²³ Por. S. Moysa, *Nadzieja zawieść...*, s. 3.

stan rzeczy dobrze oddaje powiedzenie „mam nadzieję”. Człowiek żyjący nadzieją poszukuje sensu we wszystkich wymiarach swego bytowania. Rozpięty w czasie „między przeszłością a przyszłością, jako wędrowiec, *homo viator*, nie tyle jest, ile staje się”²⁴. Zgromadzenia zakonne, ruchy religijne oskarżane o indywidualizm i ucieczkę od świata, w swym założeniu mają na celu kształtowanie osobowości na wzór jedyne go Nauczyciela. Poznanie Boga zmienia ludzką naturę i wykorzenia „to, co dzikie w duszy”²⁵. I choć „nawet klasztor nie może na nowo ustanowić raj”²⁶ na ziemi, to jest on miejscem, gdzie „świat zostaje otwarty na Boga”²⁷, a oczyszczona nadzieja ludzka znajduje swój wyraz w trosce o innych. Owi „nieliczni, dzięki którym żyje rodzaj ludzki”²⁸, mogą wskazać wszystkim prawidłowy kierunek rozwoju, prawdziwą nadzieję na przyszłość.

Każdy człowiek oczekuje czegoś od przyszłości, jest bytem mającym nadzieję. Różne nadzieje są charakterystyczne dla różnych okresów ludzkiego życia²⁹. Brak nadziei to rozpacz, która jest patologią. Nawet w trudnej sytuacji człowiek pragnie zmiany i szuka sposobów jej osiągnięcia. Nadzieja nie ma nic z postawy bierności, stałość nadziei w walce z trudnościami wymaga wielkiej mocy ducha. Ten, kto się wycofuje z walk i zmagania świata, odżegnuje od pomocy bliźniemu – alienuje się rzeczywiście – nie prezentuje postawy nadziei. Postawy nadziei nie przypomina też zachowania stoika, który oddziela się, zamyka i usztywnia, buduje twierdzę obronną między wydarzeniami a samym sobą. Nie jest on człowiekiem nadziei, choć czasem może niekiedy sprawiać takie wrażenie. Inne wypaczenie nadziei to płytki i bierny optymizm, wyrażający się w stwierdzeniu, że wszystko się ułoży, „jakoś to będzie”. Człowiek prawdziwej nadziei jest aktywny – jest ona dla niego stałym bodźcem działania, tak jak była dla świętych. Bywa, że dobro, którego się spodziewa, wydaje się nieosiągalne i przekraczające możliwości osiągnięcia. Mimo to nie składa broni wobec trudności. Nadzieja pozwala przekroczyć utopijność dobra i widzieć cel aktywności. Nadzieja jest zatem postawą i trwałą dyspozycją duchową człowieka, która urabia istnienie, doskonali, przyczynia się do zintegrowania, zharmonizowania i ujednolicenia osobowości. Im bardziej bezinteresowna jest nadzieja, tym osobowość jest mocniejsza i doskonalsza³⁰. Nadzieja chrześcijańska, choć bazuje na naturze ludzkiej, jest jednak darem Boga.

Encyklika *Spe salvi* prezentuje postawy niezłomnej chrześcijańskiej nadziei na przykładzie konkretnych osób, żyjących w różnych okresach naszej historii. Ojciec Święty wymienia wielu zasłużonych świadków wiary, w których życiu widoczna stała się moc wielkiej nadziei. Poczynając od filarów chrześcijaństwa, jakimi są wielokrotnie cytowani: św. Paweł, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, a kończąc

²⁴ S. Chrobak, *Nadzieja jako dynamizm rozwoju i egzystencji człowieka*, „Seminare” 25 (2008), s. 330–331.

²⁵ SpS 15.

²⁶ Tamże.

²⁷ SpS 34.

²⁸ Tamże, 15.

²⁹ Tamże, 31.

³⁰ Por. S. Moysa, *Teraz trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 127–135.

na mało znanych, a jakże zasłużonych, osobach jak: sudańska zakonnica Bakhita³¹, wietnamski męczennik Paweł Le-Bao-Thin³² czy kardynał Nguyen Van Thuan³³. Święci, jako osoby pełne „wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę „bycia człowiekiem” w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus”³⁴.

Nie ulega zatem wątpliwości, że podmiotem nadziei chrześcijańskiej jest osoba ludzka i że to ona poprzez spełnienie się tej nadziei osiąga życie wieczne, uszczęśliwienie. Taką nadzieję niezawodną, nadzieję na ostateczne uszczęśliwiające spełnienie bytu ludzkiego, można mieć wtedy dopiero, gdy pozna się i uzna przez wiarę prawdziwego Boga³⁵. Wiara prawdziwa nie jest jedynie poznaniem pewnych treści, przyjęciem jednej z wielu informacji – ona ma charakter „sprawczy” – zmienia życie wierzącego³⁶. Jednakże ta przemiana dokonuje się w człowieku jako jednostce, na skutek bardzo osobistego spotkania z żyjącym Bogiem, spotkania „przemieniającego od wewnątrz życie i świat”³⁷. Jest to spotkanie indywidualne dla każdego człowieka, angażujące całą jego osobę. Osoba ta otrzymuje w darze nowe życie, polegające na uszczęśliwiającej wizji Boga, nawiązaniu z Nim intymnej wręcz więzi. Spragniony nadziei człowiek, nazwany w tradycji „dobrym łotrem”, woła w swojej sprawie do Jezusa: *Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa* (Łk 23,42) i słyszy słowa osobistej nadziei – *Jezus mu odpowiedział: Zaprawdę powiadam ci, dziś ze mną będziesz w raju* (Łk 23,43)³⁸. Znajdziemy w Ewangelii wiele innych osób, przychodzących do Jezusa, które doświadczyły Jego mocy.

Chrześcijaninem człowiek staje się tylko wówczas, gdy spotyka Chrystusa. Czy ni to, czytając Pismo Święte, na modlitwie, w życiu liturgicznym Kościoła³⁹. Może w ten sposób niemal dotknąć serca Jezusa i poczuć, że on dotyka jego. Jedynie dzięki osobistej relacji z Chrystusem; jedynie dzięki spotkaniu ze Zmartwychwstałym człowiek staje się naprawdę chrześcijaninem. Wtedy właśnie umysł ludzki otwiera się na całą mądrość Chrystusa i całe bogactwo prawdy⁴⁰. Więź ta jest relacją z Tym, który jest źródłem życia, jest relacją zawsze osobistą, ale nigdy indywidualistyczną, jak podkreśla papież z naciskiem. Benedykt XVI wyraża to słowami: „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy z [...] samych siebie, jest ono relacją z [...] Tym, który nie umiera”⁴¹.

Zakotwiczenie w Bogu, wynikające z nadziei nadprzyrodzonej jest tak silne, że w świetle wcześniejszych wywodów papieża⁴², jest to rodzaj „substancji” obecnej

³¹ Por. SpS 3.

³² Tamże, 37.

³³ Tamże, 32; 34.

³⁴ Tamże, 39.

³⁵ Zob. W. Słomka, *Nadzieje zwodnicze...*s. 251; por. SpS 31.

³⁶ Por. SpS 2.

³⁷ Tamże, 4.

³⁸ Por. A. Siemieniowski, *Duchowość nadziei*, s. 86.

³⁹ Por. SpS 34.

⁴⁰ Zob. Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, Kraków 2009, tłum. L'Osservatore Romano, s. 41.

⁴¹ SpS 27.

⁴² Tamże, 7.

w świadomości człowieka, zmieniającej jego odniesienie zarówno do doczesności, jak i do wieczności. W taką więc z Bogiem wchodzi się poprzez komunię z Jezusem – „sami i tylko naszymi możliwościami tego nie osiągniemy”⁴³. Jeszcze będąc kardynałem, Ojciec Święty zauważył, że człowiek współczesny, pomimo istnienia socjalistycznych idei, żyje wciąż ściśnionym indywidualizmem czasów nowożytnych, a tak naprawdę nie ma przecież człowieka całkowicie zamkniętego w sobie⁴⁴.

Mając przed oczyma wielkich uwodzicieli naszego stulecia, które całe pokolenia zapędzają w negację, zauważamy, jak negacja jednych staje się zaraźliwą chorobą, która pociąga za sobą innych. Istnieją również ludzie, którzy pozostawiają po sobie – można powiedzieć – nadmiar miłości, nadmiar przecierpianego bólu, nadmiar pogody ducha i prawdy, który zdobywa drugich i jest dla nich siłą napędową. Istnieje więc prawdziwe zastępstwo w najgłębszej warstwie egzystencji – na tym bazuje cała tajemnica Chrystusa⁴⁵.

Osoba tym bardziej jest sobą, „im bardziej jest otwarta, im bardziej jest odniesieniem. Człowiek, jako istota otwarta na całość bytu, przez to właśnie jest osobą. Ta otwartość jest człowiekowi dana jako jego własność, niemożliwa do osiągnięcia własnymi siłami. Także nieśmiertelność jest właściwa człowiekowi, jak powie św. Tomasz, z natury. Jest bowiem włączonym w naturę ludzką darem Boga”⁴⁶. Obszernie potraktowany w omawianej encyklice aspekt eschatologiczny nadziei chrześcijańskiej⁴⁷, związany z przeznaczeniem człowieka po śmierci⁴⁸, przestrzega przed niedocenianiem nieśmiertelności duszy ludzkiej. Sąd szczegółowy, mający miejsce zaraz po śmierci człowieka, jest miejscem indywidualnego spotkania z Bogiem. Jest jednocześnie miejscem nadziei, gdyż „Bóg nie stworzył osoby, aby została ona unicestwiona, tylko aby się otworzyła – w całej głębi i wielkości – na te przestrzenie, gdzie ją obejmuje Stwórca, będący jednością odmiennych osób”⁴⁹.

Pierwszą osobą zbawioną, która przez swoje „tak” otworzyła, Bogu samemu drzwi naszego świata, jest Maryja. Przez nią Nadzieja tysiącleci stała się rzeczywistością i weszła w historię. Ona, żyjąca „Arka Przymierza”, z której Bóg przyjął ciało i stał się jednym z nas, oświeca naszą drogę życia, tak abyśmy bezpiecznie dotarli do celu. Ojciec Święty nazywa Ją „gwiazdą nadziei”⁵⁰. Stwierdza również, że potrzebne są ludziom przykłady prawego życia. Są to drogowskazy, światła nadziei pośród życiowych burz⁵¹. Na kartach Ewangelii można zobaczyć Maryję jako Tę, która jest posłuszna Bożym planom i otacza troskliwą miłością braci⁵². Rozważanie Jej życia

⁴³ SpS 28.

⁴⁴ Tamże, 48.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Obrazy nadziei*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 76.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia, śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 174.

⁴⁷ Por. SpS 41–48.

⁴⁸ Por. KKK 1020.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Obrazy nadziei*, s. 59.

⁵⁰ SpS 49.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników nabożeństwa maryjnego w Ogrodach Watykańskich, 31.05.2006*, w: Benedykt XVI, *Myśli o Matce Bożej. Komentarz do Litanii Loretańskiej*, tłum. M. Wilk, Kraków 2009, s. 56–57.

w tajemnicach różańca kieruje ludzki wzrok na Syna, podtrzymuje w tej nadziei, która towarzyszyła Jej podczas trudnych momentów⁵³. W Niej można zaobserwować misterium Kościoła, przeżywane dogłębnie przez duszę, która przyjmuje słowo Boże pełnią wiary⁵⁴. Ojciec Święty powierza Jej przewodnictwu nadzieje całej ludzkości⁵⁵.

HORYZONT WSPÓLNOTOWY

Mimo tego, że prawdziwie chrześcijańska nadzieja dotyczy przede wszystkim relacji między konkretnym człowiekiem i Bogiem, nigdy nie pomija ona ani nie zapomina o innych⁵⁶. Jest ona związana z osobą Jezusa Chrystusa, który samego siebie oddał na okup za wszystkich ludzi (por. Tm 2,6). Osobiste trwanie w komunii z Nim włącza w Jego „bycie dla wszystkich”, które powinno stać się naszym sposobem bycia⁵⁷. Należy zdać sobie sprawę, że życia w całej jego pełni, „życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie”⁵⁸. Nie doświadczy nadziei chrześcijańskiej człowiek zasklepiony w sobie, biorący pod uwagę własne ja – oderwane od całości bytu. Prawdziwa nadzieja jest społeczna⁵⁹.

Fakt osobistego spełnienia nadziei chrześcijańskiej nie tylko nie wyklucza wspólnotowego charakteru jej przeżywania, ale wręcz stawia jego wymóg konieczny. Zbawienie wieczne nigdy nie było i nie jest sprawą prywatną czy też osobistą⁶⁰. „Zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa”⁶¹ – stwierdza dobitnie Benedykt XVI, wracając do początków historii ludzkości. Człowiek stworzony do życia we wspólnocie, najpierw z Bogiem, a potem z drugim człowiekiem, tylko we wspólnocie może odnaleźć swoje osobowe spełnienie. Z tego powodu grzech był zawsze rozumiany „jako rozbitcie jedności rodzaju ludzkiego”⁶², wynikające z odrzucenia Boga. Rozbitcie i podział towarzyszące rzeczywistości grzechu najbardziej obrazowo przedstawia symbol wieży Babel (por. Rdz 11,1–9). Natomiast „odkupienie jawi się właśnie jako przywrócenie jedności”⁶³.

W *Starym Testamencie* obietnice dawane za pośrednictwem Abrahama, a potem Mojżesza, otrzymywał Izraelita za pośrednictwem narodu, do którego należał. Były one nierozdzielnie związane z przynależnością do ludu wybranego. Można zatem

⁵³ Por. SpS 50.

⁵⁴ Por. A. Negrier, *Maryja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 455.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 15.08.2007, Castel Gandolfo*, w: *Mysli o Matce Bożej*, s. 89–90.

⁵⁶ Por. SpS 28.

⁵⁷ Tamże, 28.

⁵⁸ Tamże, 27.

⁵⁹ Por. S. Moysa, *Teraz trwają...*, s. 135.

⁶⁰ Por. W. Słomka, *Nadzieje zwodnicze...*, s. 255.

⁶¹ SpS, 14.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

powiedzieć, że społeczny charakter nadziei na zbawienie był pierwotny w stosunku do indywidualnego. Podobnie w Kościele nadzieja przyobiecana nowemu Ludowi Bożemu wyprzedza nadzieję poszczególnego chrześcijanina⁶⁴.

Od samego początku Kościół występował jako wspólnota wierzących w Chrystusa Pana. Księgi *Nowego Testamentu* kładą na to wielki nacisk. Ludzi należących do eklezjalnej wspólnoty łączyła ta sama wiara w Chrystusa (Dz 2,41; 4,2–4; 5,13–14; 6,7; 10,47–48; 17,3–4), ta sama nadzieja (1 Tes 1,10; 4,16–18; 1 Kor 1, 7–8; Flp 3, 20–21; Tt 2,13; Ga 3, 29; Ef 1,12; 3,16; 1 Tm 1,1; Hbr 9,28; 10,23; 1 P 1,3–9; 2 P 1,11; 3,8–13) i wzajemna miłość (Dz 2,44; 4,32; J 13,34–35; 15,12; J 3,23–24). Kościół był pojmowany wówczas jako nowy Izrael, wspólnota pielgrzymów zdążających ku swej eschatologicznej pełni⁶⁵.

Niestety w późniejszych wiekach stopniowo, ale trwale, umacniała się nadzieja indywidualna, wypierająca pierwotne oczekiwanie wspólnotowe, dotyczyło to również wspólnoty wszystkich stworzeń. Napis na krzyżach misyjnych: „Zbaw duszę swoją”, jaki możemy po dziś dzień spotkać przy kościołach, jest właśnie pozostałością indywidualistycznej tendencji teologii w przeszłości⁶⁶. Tymczasem odnowienie eschatologiczne dotyczyć będzie nie tylko rodzaju ludzkiego w jego wymiarze wspólnotowym, ale całego stworzenia – „światło pochodzące z misterium Paschy Chrystusa jest nadzieją dla całego kosmosu”⁶⁷.

Właśnie wizja wiecznego szczęścia w niebie, ukierunkowanego na wspólnotę, mimo iż odnosi się do przyszłości eschatologicznej, to również wnosi swój wkład w budowanie świata obecnego. Wkład ten przyjmuje zróżnicowaną formę w zależności od kontekstu historycznego oraz możliwości, „jakie, oferuje i jakich nie daje”⁶⁸. Emblematyczny pod tym względem jest przykład średniowiecznych klasztorów. W powszechnym mniemaniu „były one uważane za miejsca schronienia dla uciekających przed światem (*contemptus mundi*) i uchylających się od odpowiedzialności za świat, w poszukiwaniu własnego zbawienia”⁶⁹. Odmiennego zdania był Bernard z Clairvaux, który bardzo wielu młodych ludzi zachęcił, aby wstąpili do zreformowanego zakonu cystersów. Podkreślał on zobowiązania mnichów wobec Kościoła, a w konsekwencji wobec całego świata. Odnosił do nich słowa Pseudo-Rufina: „Rodzaj ludzki żyje dzięki nielicznym, gdyby ich nie było, świat przestałby istnieć”⁷⁰.

Trwanie w komunii z Chrystusem zobowiązuje człowieka wobec innych. Włącza w Jego „bycie dla wszystkich”, które powinno stać się także sposobem życia każdego chrześcijanina⁷¹. Przykład życia i spuścizna literacka przekazana przez

⁶⁴ Por. S. Moysa, *Nadzieja zawieść...*, s. 49.

⁶⁵ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszan, Warszawa 1975, s. 107.

⁶⁶ Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak, J. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 506.

⁶⁷ Tamże, s. 508.

⁶⁸ SpS 15.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ SpS 15.

⁷¹ Tamże, 28.

świętych, (np. św. Augustyna)⁷² jest niewątpliwym skarbem Kościoła Świętego, z której cała ludzkość może czerpać nadzieję. Są oni przykładem niezłomnej wiary, nadziei i miłości, wyrażonej w konkretnym życiu ludzkim; dowodem na istnienie zbawczej miłości Bożej oraz możliwości wcielenia tej miłości. Zawsze, gdy stajemy się zdolni do służby ludziom, „otwieramy się na wielką nadzieję i stajemy się sługami nadziei wobec innych”⁷³. Już anonimowy autor drugiego *Listu do Koryntian* z końca I wieku, przypisywanego Klemensowi Rzymskiemu, pisał do braci w wierze: „Nie powinniśmy małodusznie myśleć o naszym ocaleniu, gdyż myśląc o nim małodusznie, tak samo odnosimy się również do naszej nadziei”⁷⁴.

Chrześcijanie nie chcą wykluczać możliwości zbawienia tych, którzy formalnie znajdują się poza społecznością Kościoła. Podejście to różni się znacznie od ciasnej interpretacji aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”, którą można było spotkać w teologii przedsoborowej⁷⁵. Obecne ujęcie nadziei na zbawienie przez Sobór Watykański II, wynikające z ofiarnej miłości Jezusa Chrystusa, przedstawia nadzieję zbawienia nie tylko dla członków Kościoła, ale dla wszystkich ludzi, dla całego rodzaju ludzkiego. Ukazanie tajemnicy Kościoła w tym świetle przez Sobór Watykański II, przyczyniło się do poszerzenia horyzontów zbawczej nadziei, obejmującej cały rodzaj ludzki. Przedstawił on nadzieję zbawienia jako możliwość uczestnictwa w życiu Chrystusa dla wszystkich⁷⁶. Kościół jako „sól ziemi i światło świata” ma być zaczynem odnowy całej ludzkości⁷⁷.

Nauka Soboru Watykańskiego II przedstawia zatem wizję Kościoła jako wspólnoty służebnej wobec świata, zjednoczonej w Chrystusie, podtrzymywanej przez Ducha Świętego w jedności wiary, nadziei i miłości. Sobór uznaje, że „Chrystus [...] ustanowił swój Kościół święty, wspólnotę wiary, nadziei i miłości [...] Prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich”⁷⁸. Ponieważ, „dzięki Wcieleniu każdy człowiek, bez wyjątku, stał się bratem Chrystusa”⁷⁹, dlatego „Sobór Watykański II, po dogłębnym rozważeniu tajemnicy Kościoła, kieruje bez wahania swe słowa już nie tylko do samych synów Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi”⁸⁰. Kościół stworzył nową więź łączącą ludzi. Cała ludzkość jest przeznaczona do tego, by stanowić jeden lud Boży, który w solidarnej nadziei i miłości zdąży do przyobiecane go zbawienia⁸¹.

⁷² Por. SpS 28.

⁷³ Tamże, 34.

⁷⁴ Cyt. z *Drugiego Listu Klemensa do Koryntian*, za J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 344.

⁷⁵ Por. S. Moysa, *Nadzieja zawieść nie może*, s. 50.

⁷⁶ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja...*, s. 113; zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 1965, nr 18 [dalej: *KDK*].

⁷⁷ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja...*, s. 111–113.

⁷⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 1964, nr 8 [dalej: *KK*].

⁷⁹ *KK* 2.

⁸⁰ *KK* 2.

⁸¹ Por. *KDK* 1, 22, 24, 45; *KK* 9, 13, 48, 68; Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* 1965, nr 8.

Uwzględniając naukę Soboru, papież Benedykt XVI w swojej encyklice *Spe salvi* zachęca do stawiania pytań dotyczących zbawienia innych ludzi. Zwraca się przede wszystkim do chrześcijan: „jako chrześcijanie nie powinniśmy pytać się jedynie: jak mogę zbawić siebie samego? Powinniśmy również pytać siebie: co mogę zrobić, aby inni zostali zbawieni i aby również dla innych wzeszła gwiazda nadziei?”⁸². Papież zapewnia, że właśnie troszcząc się o zbawienie innych, człowiek zrobi najwięcej także dla własnego zbawienia⁸³.

Opinia Ojca świętego i większości teologów są zgodne w tej kwestii. Wydaje się jednak, że problem wspólnotowego ujęcia nadziei pozostaje nadal otwartym polem do dyskusji. W odniesieniu do całego Kościoła należy mieć świadomość, że powinien on nieustannie odnawiać i oczyszczać swoją nadzieję⁸⁴. Istnienie Kościoła w nadziei implikuje ciągłą gotowość do przyjmowania zrządeń Bożej Opatrzności. Nie może on pokładać ufności w sobie samym tj. swoich instytucjach, swoim autorytetom czy zasobach materialnych. Mógłby wtedy ulec pokusie immobilizmu – zatrzymaniu się na czysto ludzkich pewnikach. Szukałby wtedy oparcia w strukturach społecznych lub kulturowych, stając się sprzymierzeńcem sił konserwatywnych⁸⁵.

Ukazując jako wspólnotową i eklesjalną nadzieję chrześcijańską, Magisterium Kościoła wyklucza nastawienie prywatne jako niezgodne z pierwszym i podstawowym prawem chrześcijaństwa, jakim jest miłość Boga przejawiająca się w miłości bliźniego. Nie jest to niedocenywanie indywidualnej nadziei, lecz znajomość natury ludzkiej, skażonej grzechem, potrzebującej zbawienia.

Ciekawe stanowisko wobec nadziei, pojmowanej jako możliwość zbawienia dla innych, zajmuje wybitny niemiecki filozof Josef Pieper. Bardzo trafnie wskazuje na dwa najbardziej istotne warunki do zachowania i rozwinięcia nadziei nadprzyrodzonej, są to dwie cnoty naturalne: wielkoduszność i pokora. Wielkoduszność, za św. Tomaszem, zostaje nazwana „ozdobą wszelkich cnót”. Jest ona stałym opowiedzeniem się zawsze za większą możliwością potencjalności bytowej. Pokora zaś nie jest w pierwszym rzędzie postawą relacyjną w obcowaniu człowieka z człowiekiem – jest ona postawą człowieka wobec Boga. Według jego poglądu to właśnie od postawy wielkoduszności wobec innych i pokory wobec Boga zależy, czy ludzie są w stanie objąć nadzieją zbawienia nie tylko samych siebie, ale także innych⁸⁶.

Właśnie w nadziei zbawienia wszystkich ludzi chrześcijanin może pokładać nadzieję na swoje własne zbawienie⁸⁷. Tylko poprzez solidarność ze wszystkimi ludźmi, Kościół pozostaje sobą, urzeczywistnia swoje powołanie „powszechnego sakramentu zbawienia”⁸⁸. Trud formacyjny, związany z przybliżaniem nadziei na

⁸² SpS 48.

⁸³ Por. tamże.

⁸⁴ „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje” (KK 8).

⁸⁵ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska...*, s. 114–115.

⁸⁶ Zob. J. Pieper, *O miłości, nadziei, wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 230–240.

⁸⁷ Por. SpS 48.

⁸⁸ „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” KK I.

zbawienie dla innych, jest w istocie prawdziwą, czynną nadzieją chrześcijańską. Przez taką postawę równocześnie ludzie czynią najwięcej dla własnego zbawienia⁸⁹. Osobista nadzieja „jest w istocie również nadzieją dla innych: tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego”⁹⁰.

Żaden człowiek nie jest zamkniętą w sobie monadą. Między ludzkimi istnieniami istnieje głęboka komunია, poprzez powiązane ze sobą wielorakie współzależności⁹¹. Papież podkreśla z naciskiem: „Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam”⁹². Nawet ziemski czas traci swój wymiar w obcowaniu dusz. Nigdy nie jest za późno na znak dobroci, wdzięczności czy przebaczenie. Można nieść pomoc braciom także poza granice śmierci. Modlitwa żyjących może stać się dla nich choćby niewielkim etapem oczyszczenia. Także oni mogą korzystać ze skarbcza Kościoła.

Chrześcijaństwo, jako ludzie „wielkiej nadziei”, powinni być sługami nadziei wobec innych. Do ich zadań należy utrzymywanie świata otwartego na Boga i walka, by przyszłość nie zmierzała ku „perwersyjnemu końcowi”⁹³. Nadzieja w sensie chrześcijańskim jest zawsze nadzieją dla innych⁹⁴. Zjednoczenie Bóstwa i człowieczeństwa, jakie się dokonało w Jezusie Chrystusie, musi przeistoczyć całą ludzkość, osiągnąć całego „Adama” i przemienić go w „Ciało Chrystusa”. W swoim rozwoju ludzkość nie może wyjść dalej i wyżej, poza Niego, pod tym względem Chrystus jest końcem. Musi natomiast wejść w Niego, gdyż On dopiero jest prawdziwym początkiem⁹⁵.

* * *

Encyklika Benedykta XVI *Spe salvi* jest pouczającym głosem głowy Kościoła na temat nadziei chrześcijańskiej, w świetle posoborowej odnowy. Uwzględnia zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy wymiar tej cnoty teologalnej.

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI podkreśla, że oba horyzonty łączą się ściśle ze sobą. Chociaż nadzieja chrześcijańska dotyczy osobistej relacji człowieka z Bogiem i rodzi się w sercu jednostki, to jednak jej adresatem jest ludzkość jako całość, jako wspólnota. Papież oddala zarzut indywidualistycznego przesłania nadziei, skierowanej tylko do jednostki: „Przede wszystkim należy sobie zdać sprawę, że wiara chrześcijańska nie pochodzi od wyodrębnionych jednostek. Wywodzi się ona właśnie z wiedzy, że nie istnieje sama tylko jednostka”⁹⁶. „Zbawienie duszy” nie jest w chrześcijaństwie interpretowane jako ucieczka przed odpowiedzialnością za to, co wspólne. Nie ma podstaw, by „program chrześcijański był uważany za egoistyczne

⁸⁹ W. Wenz, *Formowanie do życia w nadziei*, w: *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, red. W. Irek, Wrocław 2008, s. 123.

⁹⁰ SpS 48.

⁹¹ Tamże, 48.

⁹² Tamże.

⁹³ SpS 19.

⁹⁴ Tamże, 34.

⁹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2007 s. 276.

⁹⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 255.

poszukiwanie zbawienia, które odmawia służenia innym⁹⁷. Według Benedykta XVI: „Prawdziwe życie, które wciąż usiłujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z «ludem» i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w tym trwaniu, jedynie w «my»⁹⁸.

HORYZONTY NADZIEI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *SPE SALVI* ORAZ TEOLOGII POSOBOROWEJ

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł podejmuje próbę zrozumienia horyzontów chrześcijańskiej nadziei na podstawie encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*, przedstawionej na tle teologii posoborowej. Treść omawianej encykliki jest głęboko zakorzeniona we wnikliwej analizie Pisma Świętego i w Tradycji Kościoła (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Tomasz), a także we współczesnym nurcie życia Kościoła. Papież nawiązuje również do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz podkreśla ostro zarysowaną problematykę filozoficzno-społeczną trzech ostatnich wieków, związaną z kwestią nadziei. W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI skupia się przede wszystkim na dwóch płaszczyznach: osobistej i wspólnotowej, które można określić jako horyzonty nadziei chrześcijańskiej. Dopełniają się one wzajemnie, tworząc właściwe odniesienie chrześcijan do obecnej, jak i przyszłej rzeczywistości. Pominięcie lub rozdzielenie tych wzajemnie uzupełniających się wymiarów nadziei chrześcijańskiej, dałoby jej wypaczony i niepełny obraz, podobny do tego, który niejednokrotnie możemy zaobserwować w różnorodnych, fałszywych „filozofiach” współczesnego świata.

THE HORIZONS OF CHRISTIAN HOPE IN LIGHT OF BENEDICT XVI'S ENCYCLICAL *SPE SALVI* AND POST-CONCILIAR THEOLOGY

SUMMARY

This article attempts to provide an understanding of the horizons of Christian hope according to Benedict XVI's encyclical „*Spe salvi*”, which is presented in the context of post-Conciliar theology. The contents of the encyclical are deeply rooted in profound analysis of the Bible, in the Tradition of the Church (Saint Ambrose, Saint Augustine, Saint Thomas), and in the contemporary orientation of the life of the Church. The Pope also makes reference to the *Catechism of the Catholic Church* and emphasises a sharply outlined philosophical and social problematic of the last three centuries tied to the question of hope. In the encyclical „*Spe salvi*”, Benedict XVI focuses primarily on two levels: the personal and the communal, which can be described as horizons of Christian hope. They complement each other, forming a proper reference point of present and future reality for Christians. The omission or sepa-

⁹⁷ SpS 16.

⁹⁸ Tamże, 14.

ration of these complementary dimensions of Christian hope would give it a distorted and incomplete picture, similar to the one we often observe in the various false „philosophies” of the contemporary world.

HORIZONTE DER CHRISTLICHEN HOFFNUNG IM LICHT DER ENZYKLIKA DES PAPSTES BENEDIKT DER XVI *SPE SALVI* UND DER NACHKONZILIAREN THEOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel will den Versuch unternehmen die Horizonte der christlichen Hoffnung nach der Enzyklika *Spe salvi* des Papstes Benedikt der XVI, die im Hintergrund der nachkonziliaren Theologie vorgestellt wurde, besser zu verstehen. Der Inhalt dieser Enzyklika ist fest nacheiner tiefgründigen Analyse der Heiligen Schrift mit der Tradition der Kirche (hl. Ambrosius, hl. Augustinus, hl. Thomas) und im gegenwärtigen Lebenslauf der Kirche verwurzelt. Der Papst nimmt unter anderem Bezug auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* und betont die stark ausgeprägte philosophisch-soziale Problematik der letzten drei Jahrhunderte, die mit der Frage der Hoffnung sich beschäftigt hatte. Der Papst Benedikt der XVI konzentriert sich in der Enzyklika *Spe salvi* vor allem auf folgende zwei Ebenen, auf die persönliche und auf die Gemeinschaftsebene, die man als Horizonte der christlichen Hoffnung bezeichnen könnte. Diese Ebenen vervollständigen und ergänzen sich gegenseitig, sie bilden den echten Bezug von Christenzusammen, sowohl auf der gegenwärtigen als auch auf der zukünftigen Wirklichkeit. Das Übergehen oder sogar die Trennung von den beiden Dimensionen der christlichen Hoffnung würden ein verzerrendes und unvollständiges Bild ergeben, das dem ähnlich wäre, was wir oftmals in den verschiedenen falschen „Philosophien” dieser Welt heutzutage sehen.

BIBLIOGRAFIA:

- Alfaro J., *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszan, Warszawa 1975.
Benedykt XVI, Encyklika *O nadziei chrześcijańskiej Spe salvi* (2007).
Nagy S., *Aby żyć prawdziwą nadzieją*, Kraków 2008.
Moysa S., *Nadzieja zawieść nie może*, Warszawa 1981.
Moysa S., *Teraz trwają te trzy*, Warszawa 1986.
Pieper J., *O miłości, nadziei, wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000.
Ratzinger J., *Służyć prawdzie*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986.
Ratzinger J., *Obrazy nadziei*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998.
Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2007.
Ratzinger J., *Eschatologia, śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984.

PROFETYCZNA FUNKCJA KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE PLURALISTYCZNYM

Słowa kluczowe: profetyzm, katolicka nauka społeczna, pluralizm, człowiek, życie społeczne, zbawienie, prawda, antropologia chrześcijańska

Key words: prophetism, catholic social studies, pluralism, human, social life, salvation, the truth, Christian anthropology

Schlüsselwörter: Prophetismus, katholische Soziallehre, Pluralismus, Mensch, soziales Leben, Erlösung, Wahrheit, christliche Anthropologie

Świat nigdy wcześniej nie znał tak szybkiego wzrostu gospodarczego ani równie szybkiego, gwałtownego i szerokiego postępu technologicznego, który dotyczy społeczeństw i kultur we wszystkich zakątkach ziemi. Chodzi o to, iż ciągle zmiany, które dokonują się w społeczeństwach, zmuszają nas do równie nieustannego zastanawiania się nad działaniem państwa, rodziny, Kościoła, różnych instytucji oraz człowieka, który stanowi podstawę działalności społecznej¹. Procesy społeczne, które niegdyś toczyły się dziesiątki lat, dziś za sprawą globalizacji realizują się w przyspieszonym tempie. Prowadzą do zmian w mentalności pojedynczych ludzi i całych społeczeństw. Zmianie ulega nie tylko styl życia czy sposób myślenia, ale też wartościowania i przeżywania całej płaszczyzny religii². Wydaje się, że we współczesnym społeczeństwie coraz wyraźniej mamy do czynienia z głębokim kryzysem antropologicznym, wyrażającym się w traktowaniu osoby w kategoriach „homo oeconomicus”³. Człowiek w tej perspektywie jest często ujmowany jako stworzenie nienasycone i egoistyczne, zaś życie ludzkie poddane jest logice rachunku ekonomicznego. To wszystko zaś wiąże się z ideologią gospodarczą i polityczną, która w postępie i zysku widzi jedyny cel i zasadę działania⁴.

* Ks. mgr lic. Przemysław Demski – absolwent Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej), doktorant w Katedrze Prawa Kanonicznego i Nauk Społecznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, Warszawa 1997, s. 2.

² W. Rzeszowski, *Katecheza Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata*, SE 2012, t. XV, s. 215–216.

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, n. 43.

⁴ K. Grzesiuk, *Powstanie i ewolucja modelu homo oeconomicus*, „Roczniki Ekonomii Zarządzania” 2012, t. 2, s. 253–254.

Kościół zawsze był i jest obecny w życiu polityczno-społecznym⁵. Jest on tam, gdzie jest obecny człowiek, a ponieważ to człowiek tworzy rzeczywistość społeczną i jest jej częścią, działalność Kościoła musi także jej dotyczyć⁶. Z tego względu kulturowe oraz ekonomiczno-polityczne przeobrażenia świata stają się szczególnym wezwaniem dla Kościoła, który w ciągle zmieniającej się rzeczywistości nie tylko musi się odnaleźć, ale i być „światłem antropologicznej prawdy”, a więc można stwierdzić, używając języka biblijnego, „prorokiem” w ciągle rosnącym gąszczu idei, często przeciwstawnych integralnej wizji człowieka wynikającej z Objawienia Bożego⁷.

Celem niniejszych rozważań jest ukazanie imperatywu realizacji przez Kościół, będący w drodze, a przez to towarzyszący człowiekowi⁸, funkcji profetyczno-krytycznej we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym⁹. Kościół, czerpiąc prawdę z Objawienia Bożego, pragnie zwrócić uwagę wiernym powierzonym jego pieczy, a także ludziom dobrej woli, odwołując się do ich sumień, by życie społeczne, które są częścią, rozwijało się w oparciu o zasadę integralnego rozwoju człowieka. To ona wraz z zasadą wolności i równości stanowi fundament podmiotowości człowieka jako osoby i świadczy o jego niezbywalnej godności¹⁰. Realizacja tego zadania wydaje się jak nigdy wcześniej konieczna, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym, które niesie ze sobą brzemień procesów laicyzacyjnych, coraz mocniej postępuje erozja szeroko pojętej antropologii chrześcijańskiej, będącej podstawą ładu społecznego¹¹.

PLURALIZM WSPÓŁCZESNYCH SPOŁECZEŃSTW

Pojęcie pluralizmu¹², pod którym kryje się wyraźnie filozoficzne znaczenie, ukuł już w XVII wieku Christian Wolff (1679–1759) – twórca tzw. filozofii szkolnej. Jego zdaniem rzeczywistości świata nie można sprowadzić do jednej lub kilku zasad ją tłumaczących i dlatego pluralizm to tyle, co wyrzeczenie się jakiegokolwiek wyjaśniania. Wolff, akceptując wielość bytów istniejących w świecie stanął na stanowisku ontologii pluralistycznej¹³.

⁵ J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, Lublin 2003, s. 6.

⁶ H. Skorowski, *Rola i miejsce Kościoła w życiu społeczno-politycznym*, „Studia Gdańskie” 1998, t. XI, s. 39.

⁷ A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 6.

⁸ Franciszek, Adhortacja apostołska. *Evangelii gaudium*, n. 46 i 47.

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, n. 41; J. Gocko, *Ewolucja porządku gospodarczego w koncepcji liberalnej*, „Seminare” 2000, t. 16, s. 299.

¹⁰ J. Szulist, *Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie” 2018, t. XLII, s. 139; M. Łuszczynska, *Katolicka nauka społeczna – doktryna per se czy per participatio-nem*, „Studia Iuridica Lublinensia” 2012, t. 17, s. 90.

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 55: dalej: CA.

¹² Pluralizm to „pogląd, zgodnie z którym w rzeczywistości lub w poznaniu ludzkim istnieje wiele odrębnych, niezależnych od siebie, niesprowadzalnych do wspólnego mianownika czynników. Odnosi się on do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, także życia społecznego, gospodarczego i politycznego”. J. Wagner, *Pluralizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 130.

¹³ H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 1996, s. 128.

Podążając w naszych rozważaniach za definicją Ch. Wolffa, należy stwierdzić, iż pluralizm społeczno-kulturowy zrodził się na gruzach monizmu społeczno-kulturowego, charakterystycznego dla jednorodnego społeczeństwa tradycyjnego¹⁴. Decydującą rolę w transformacji społeczeństwa tradycyjnego w społeczeństwo pluralistyczne odegrały procesy sekularyzacji i demokratyzacji¹⁵. W wyniku sekularyzacji różne sektory życia ludzkiego przestają być przeżywane w sposób sakralny, a zaczynają być odczuwane w sposób autonomiczny w stosunku do norm i instytucji religijnych. Należy jasno stwierdzić, że wskutek sekularyzacji rozpoczął się proces kształtowania różnorodnych światopoglądów i filozofii życia. Konkurencja odmiennych poglądów na świat i istotne przejawy życia ludzkiego stała się przyczyną pluralizmu kulturowego i w konsekwencji także społecznego¹⁶.

W pluralizmie społecznym wyróżnić można elementy empiryczne i normatywne. Empiryczne ukazują mnogość wyznań i religii (pluralizm religijny), mnogość wartości (pluralizm aksjologiczny), także wielość grup społecznych (pluralizm społeczny) i mnogość sił politycznych (pluralizm polityczny). Elementy normatywne natomiast podkreślają, że różnorodność i odmiennosć poszczególnych postaw, grup i poglądów jest gwarancją ich wolności i swobodnego rozwoju¹⁷.

To pozwala nam stwierdzić, że współczesny człowiek żyje w konglomeracie różnych pluralizmów zarówno społecznych, jak i kulturowych. Stwierdzenie to jednak odsłania tylko część prawdy o nim i o naszych czasach. Być może nawet obraz społeczeństwa, w którym niczym w tyglu mieszają się najrozmaitsze, często sprzeczne, idee, wartości, postawy, mody, style, poddawany bywa pewnej ideologizacji i staje się jednym z łatwych mitów współczesnej kultury¹⁸. Dzieje się tak wówczas, gdy sądzi się, że ów postępujący proces pluralizacji jest swobodnym i naturalnym odreagowaniem napięć, które w cywilizacji europejskiej wytworzyły się na skutek długotrwałej presji autorytarnych instytucji społecznych, gdy traktuje się te procesy atomizacji jako świadome i dobrowolne utwierdzanie się ludzi w rozmaitych jednostkowych wolnościach i prawach¹⁹.

Taka perspektywa widzenia rzeczywistości społecznej pozostaje uwikłana w utopię postępu. Często jest także podszyta naiwnym oczekiwaniem, iż generalnie wszystko zmierza ku lepszemu, świat się rozwija, człowiek doskonali, a społeczeń-

¹⁴ W. Przygoda, *Posługa społeczna Kościoła – nowe wyzwanie dla Kościoła w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 2010, t. 11, s. 180.

¹⁵ „Sekularyzacja oznacza proces społeczno-kulturowy dokonujący się w czasach nowożytnych, dzięki któremu różne sektory społeczeństwa i kultury stają się stopniowo niezależne od instytucji i symboli religijnych”. T. Panuś, *Postmodernizm*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, W. Spyra, Opole 2004, s. 340–341.

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, n. 5–6.

¹⁷ O. Höffe, *Pluralizm i tolerancja. W sprawie legitymizacji modernizmu*, „Znak” 1992, nr 4, s. 54–55; J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 82.

¹⁸ W. Piwowski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1980, t. VIII, s. 109.

¹⁹ W. Rzeszowski, art. cyt., s. 215–216.

stwa osiągają coraz doskonalsze formy organizacji²⁰. Wizja taka jest zapewne również fałszywa jak przeciwstawna jej koncepcja pejoryzacji dziejów²¹.

Jak stwierdził Neil Postman – „pluralizm współczesnych społeczeństw zbyt często więc opisywany bywa przez jednookich proroków²². Nie chodzi tu tylko o ocenę funkcji, jaką ów pluralizm spełnia, lecz raczej o to, że jego pogłębienie się wyzwała wręcz przeciwstawne reakcje społeczne²³.

W społeczeństwie pluralistycznym chodzi więc o rywalizację dotyczącą światopoglądów, filozofii życia i systemów znaczeń, które obejmują codzienne doświadczenia człowieka i wszystkie zakresy jego aktywności, nadając im całościowy sens²⁴. W konsekwencji pluralizm rozciąga się na całą kulturę człowieka oraz jej wytwory. Charakteryzuje się on wielością głoszonych ideologii, czyli zespołów poglądów na człowieka, społeczeństwo, gospodarkę i państwo, przyswojonych przez szersze masy społeczne i stanowiących podstawę do poszukiwania konkretnych rozwiązań społeczno-ustrojowych²⁵.

Dzisiejsze społeczeństwo pluralistyczne absolutyzuje rozum, pracę i sukces, co często prowadzi do manipulacji i wypaczenia sumień ludzkich²⁶. Współczesny człowiek nastawiony jest na sukces zawodowy i ekonomiczny, który nie tylko angażuje go społecznie oraz witalnie, ale także często, jak stwierdza *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, pośrednio utrudnia mu dostęp do świata transcendentnego²⁷. Stąd konieczna jest troska Kościoła o pogłębianie świadomości religijnej i kształtowanie dojrzałych sumień chrześcijan. Narzędziem takiej formacji jest Objawienie Boże, a formą nauczanie Kościoła oraz cała działalność pastoralna²⁸.

Niestety, jak wynika z badań socjologicznych, w społeczeństwie pluralistycznym zmniejsza się krąg osób ściśle związanych z Kościołem, wzrasta zaś liczba tych, którzy tylko częściowo utożsamiają się z religią i Kościołem²⁹. Oznacza to, że w sferze publicznej Kościołowi niezwykle trudno przeciwstawiać się tendencji do stawiania go w jednym rzędzie z innymi podmiotami. Sytuację tę tłumaczy się często specyfiką samej sfery publicznej, która „począwszy od swych oświeceniowych źródeł kieruje się logiką krytycznej władzy rozumu, zgodnie z którą wszyscy mają prawo, a nawet obowiązek recenzować i krytycznie oceniać prawa stanowione przez władzę, zabierając głos w debacie publicznej”³⁰. Oczywiście nie jest to jednoznaczne

²⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, n. 21 i 22; dalej: CV.

²¹ F. Kampka, *Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1997, t. XXV, s. 160.

²² N. Postman, *Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995, s. 13.

²³ F. Kampka, art. cyt., s. 160.

²⁴ W. Przygoda, art. cyt., s. 179.

²⁵ Tamże, s. 180.

²⁶ J. Ratzinger, *Ku zjednoczonej Europie. Powołanie i przeznaczenie Europy*, „Znaki Czasu” (19) 1990, s. 4.

²⁷ KDK, n. 19.

²⁸ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, n. 8 (dalej: KNSK).

²⁹ P. Burgoński, *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” 2014, s. 56; J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 57–59.

³⁰ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne...*, dz. cyt., s. 57–59.

z tym, że Kościół może zamknąć się na potrzeby religijne niewierzących, wątpiących i zagubionych. Sytuacja ta wymaga od Kościoła jeszcze większego zaangażowania się w życie społeczne, „by pełniąc misję głoszenia Ewangelii, w imię Chrystusa przypominał człowiekowi o jego godności i powołaniu do życia wspólnotowego”³¹.

Podstawowym problemem, jak się dziś wydaje, z którym Kościół musi się zmierzyć, są konsekwencje wolnego rynku i etosu konsumpcyjnego stylu życia. Wspólnota ekklezjalna musi odnaleźć drogę szukania Boga w demokracji i pluralizmie, w doświadczeniu konsumizmu i relatywizmu, jaki przynosi ze sobą demokracja³². Nie ulega więc wątpliwości, że w warunkach pluralizmu i demokracji Kościół stale musi umacniać swoją własną tożsamość³³. W takiej też sytuacji społeczny wymiar orędzia Kościoła zyskuje sens szczególny i winien być postrzegany jako odpowiedź na zagrożenia wynikające z upowszechniania postaw bierności, izolacji, zniechęcenia. To przede wszystkim Kościół jako wspólnota, której powierzono bezcenny depozyt prawdy o naturze ludzkiej, ma inspirować aktywność społeczną i wskazywać wszystkim podmiotom dyskursu społecznego transcendentną wartość osoby ludzkiej³⁴.

CZŁOWIEK DROGĄ KOŚCIOŁA

W celu lepszego zobrazowania konieczności profetyczno-krytycznego zaangażowania się Kościoła w szeroko rozumiane życie społeczne kilka zdań należy poświęcić samej istocie jego misji. Można ogólnie stwierdzić, że misją, czyli podstawową drogą Kościoła jest człowiek, jak ukazał to w swojej pierwszej encyklice św. Jan Paweł II. Stwierdził tam, że „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego los – to znaczy – wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie. [...] Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości, woli, sumienia i serca. Człowiek, który każdy z osobna (gdyż jest właśnie osobą) ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne dzieje duszy... Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa”³⁵. Analiza przytoczonej wypowiedzi św. Jana Pawła II pozwala w sposób jednoznaczny zdefiniować samą istotą misji Kościoła. Pierwszym elementem tej definicji jest stwierdzenie, iż drogą Kościoła jest każdy człowiek. Przy czym nie chodzi o proste spostrzeżenie, że drogą Kościoła

³¹ KNSK, n. 3; W. Przygoda, art. cyt., s. 180.

³² R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 69.

³³ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a Kościołami*, Lublin 2007, s. 49.

³⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 31.

³⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 14 (dalej: RHm).

jest człowiek, ale o próbę zdefiniowania tego człowieka³⁶. Jest to zawsze człowiek ujmowany jako osoba. Fundamentalnym elementem antropologii Kościoła jest odniesienie do człowieka pojęcie osoby³⁷. Człowiek jako osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do siebie samego, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, że nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, nie może być przez nikogo wykorzystany, wreszcie nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej³⁸. Biorąc to pod uwagę, Kościół mówi w odniesieniu do człowieka o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby, a mianowicie o godności człowieka³⁹. W świetle nauki Kościoła pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikację i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowiekowi ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego⁴⁰. Człowiekowi jako osobie posiadającej godność przysługuje pewna autonomia w zakresie wartości i sposobu ich realizowania. Sama godność jest wartością nieredukowalną, zakorzenioną w ontycznej strukturze człowieka i jego osobowej kondycji⁴¹. W niej też zawiera się postulat moralnego doskonalenia się człowieka, jego samorealizacji w obszarze najwyższych dóbr. Tym samym godność ujawnia nadrzędność osoby i jej pozycji wobec wszystkich innych bytów stworzonych i związanych z nimi dóbr. Ten ostatni aspekt godności został rozwinięty przez etyków o orientacji personalistycznej i znalazł swoje praktyczne odniesienie w tzw. normie personalistycznej, a więc bezwzględnej powinności afirmowania osób w imię ich godności⁴².

Tak spostrzegany człowiek jest drogą Kościoła. Św. Jan Paweł II w powyżej przytoczonej wypowiedzi głębiej określa ową misję Kościoła ukierunkowaną na człowieka jako osobę. Stwierdza, że jest nią służba zbawieniu człowieka w Chrystusie. „Tę przede wszystkim drogę wskazał nam Chrystus Pan, gdy – jak głosi sobór – On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Kościół więc widzi swoje podstawowe zadanie w tym, aby to zjednoczenie mogło się urzeczywistniać i odnawiać. Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w tajemnicy wcielenia i odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje”⁴³.

³⁶ H. Skorowski, *Nauka społeczna Kościoła*, „Horyzonty Wiary” 1995, nr 6, s. 15–18.

³⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 379.

³⁸ H. Skorowski, *Rola i miejsce Kościoła...*, art. cyt., s. 41.

³⁹ J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016, s. 36.

⁴⁰ H. Skorowski, *Kościół wobec „rzeczy nowych” i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice Centesimus annus*, w: *Polityka społeczna wobec „nowych rzeczy”. 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, Kraków 2016, s. 32.

⁴¹ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Sandomierz 2018, s. 63–64.

⁴² H. Koch, *Godność człowieka – niezbywalnym prawem i fundamentem ładu społecznego*, „Perspectiva. Legnickie Studnia Teologiczno-Historyczne” 6(2007) nr 1, s. 92.

⁴³ RHm, n. 13.

Fundamentalnym zatem zadaniem Kościoła jest służba człowiekowi jako osobie, mająca charakter jego zbawienia w Chrystusie. W tym miejscu wskazać na istotny element, który wydobywa papież definiując posłannictwo Kościoła. Jest nim podkreślenie widzenia i ujęcia człowieka „w całym kontekście życia osobowego, wspólnotowego, społecznego, tzn. w całym kontekście sytuacji społeczno-polityczno-gospodarczo-kulturowej”⁴⁴.

Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* stwierdza, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej potrzebuje ona życia społecznego”⁴⁵. Człowiek bowiem nie jest wyizolowany z otaczającej go rzeczywistości społeczno-politycznej, wręcz przeciwnie – rzeczywistość ta stanowi nieodzowny kontekst jego życia i funkcjonowania. Z charakteru społecznego człowieka wynika, że jego rozwój, oprócz osobowego, ma wymiar również społeczny⁴⁶. Człowiek bowiem, pracując, nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, przypomina *Gaudium et spes*, lecz doskonalą samego siebie. Postęp sam przez się nie udoskonala człowieka. Doskonałą człowieka jedynie wartości moralne, a sam postęp może jedynie dostarczyć „niejako materii do udoskonalenia człowieka”⁴⁷.

W tym miejscu należy podkreślić zasadniczy fakt. Polityczno-społeczna rzeczywistość, w której tkwi człowiek, może albo pomagać w osiągnięciu celu, jakim jest zbawienie, albo go utrudniać. Jeżeli zatem celem misji Kościoła jest służba zbawieniu człowieka, to Kościół wierny temu posłannictwu nie może być obojętny i stać daleko od wielorakiej rzeczywistości stanowiącej nieodzowny kontekst życia człowieka⁴⁸. Tu właśnie znajduje swoje najgłębsze uzasadnienie potrzeba zaangażowania się Kościoła w szeroko rozumiane życie społeczno-polityczne, przy czym nie chodzi o kierowanie sprawami życia społecznego, zajmowanie się działalnością polityczną, prowadzenie aktywności gospodarczej, ale o dobro człowieka, który żyje w tych strukturach i któremu mogą one utrudniać albo ułatwiać zbawienie⁴⁹. Zasadnie można zatem stwierdzić, że „istotnym wymiarem misji Kościoła ukierunkowanej na człowieka, tzn. na jego zbawienie, jest wymiar społeczno-polityczny. Ten wymiar uzasadnia z jednej strony nauczanie Kościoła dotyczące życia polityczno-społecznego (pierwsza płaszczyzna zaangażowania Kościoła), z drugiej zaś strony jego aktywny udział w szeroko rozumianej rzeczywistości społeczno-politycznej (druga płaszczyzna zaangażowania)”⁵⁰. Skoro człowiek jest drogą Kościoła, konieczne jest podjęcie aktywnej obrony ludzkiej godności i zagrożonych praw człowieka, czemu służy funkcja profetyczna realizowana przez Kościół.

⁴⁴ H. Skorowski, *Rola i miejsce Kościoła...*, art. cyt., s. 42.

⁴⁵ KDK, n. 25.

⁴⁶ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 128.

⁴⁷ KDK, n. 31.

⁴⁸ J. Troska, *Antropologiczny wymiar nauczania społecznego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 17, s. 111.

⁴⁹ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987, s. 5.

⁵⁰ H. Skorowski, *Rola i miejsce Kościoła...*, art. cyt., s. 42.

PROFETYZM KOŚCIOŁA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM

Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, nadał mu niepowtarzalną i niezbywalną godność, która jest fundamentem porządku społecznego i niezbędnym warunkiem kształtowania wszystkich dziedzin życia ludzkiego⁵¹. Godności człowieka, jak stwierdzono wyżej, nie można podporządkować procesom gospodarczym, celom politycznym, jakimkolwiek ideologiom czy doktrynom partyjnym. Jest ona u podstaw chrześcijańskiej wizji człowieka i świata⁵². Depozytariuszem i obrońcą tej prawdy jest Kościół⁵³.

Dziś, w sytuacji pluralizmu światopoglądowego, człowiek wydaje się zagubiony i niezdolny do tego, by odpowiedzieć na pytania dotyczące wielu istotnych kwestii związanych z ogólnie pojmowaną egzystencją. Wiele spośród istniejących ideologii na współczesnych areopagach świata neguje prawdę o nadprzyrodzonym powołaniu człowieka, budując cywilizację godzącą w przyrodzoną godność osoby ludzkiej⁵⁴. Człowiek sam często, jak stwierdził św. Jan Paweł II, kreuje w życiu społecznym kulturę śmierci⁵⁵. Dzieje się to wówczas, gdy w pełni świadomie lub jedynie przez „nieuwagę” – stawia sobie za cel „wieczne nieistnienie”⁵⁶. Zamknięcie się na Transcendencję powoduje, że życie społeczne, a w nim kultura, nie przynosi już odpowiedzi na najpoważniejsze pytania. Osią każdej kultury jest przecież postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie społeczne narodów ulegają rozkładowi⁵⁷.

W istniejącym społecznym pluralizmie Kościół, jak to zostało stwierdzone, jest postrzegany jako jeden z wielu podmiotów dyskursu społecznego, jednakże ciągle, jak stwierdza Jürgen Habermas, może on odegrać znaczącą rolę w obliczu dającego się zauważyć procesu erozji życia społecznego⁵⁸. Stwierdza on, iż obecnie obywatele żyjący w dobrobycie i pokoju zamieniają się w samolubne monady i toczą ze sobą walkę za pomocą praw subiektywnych⁵⁹. Potrzebują więc konkretnego protagonisty, można śmiało powiedzieć: proroka, którego głos w dyskusji społecznej będzie słyszalny i który wskaże na właściwe paradygmaty współżycia społecznego, w tym na właściwą hierarchię aksjologiczną, która będzie stanowiła obronę niezbywalnych praw człowieka. Takie spojrzenie na Kościół wskazuje na aspekt profetyzmu kry-

⁵¹ H. Koch, art. cyt., s. 95.

⁵² J. Gocko, *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, t. 1, Warszawa 2008, s. 44.

⁵³ CV, n. 2.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 68.

⁵⁵ CA, n. 39.

⁵⁶ P. Mazurkiewicz, *Jan Paweł II i zderzenie cywilizacji*, „Teologia Polityczna” 2003, s. 93.

⁵⁷ CA, n. 51.

⁵⁸ F. Mazzocchio, *Sfera publiczna i religia. Poglądy Jürgena Habermasa i Ernsta W. Böckenfördego*, „Społeczeństwo” 2009, nr 2, s. 308–311.

⁵⁹ Z. Weinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151–168.

tycznego, który Kościół realizuje poprzez swoje nauczanie i działalność pastoralną. Według J. Majki „Kościół jest realną siłą społeczną, istniejącą w społeczeństwie. Jako jego widzialny i aktywny element składowy i jako szczególny, określony podmiot odpowiedzialności pozostaje we wzajemnych stosunkach z innymi tworamiami społecznymi. Musi to być podmiot, który w każdej sytuacji, kiedy zagrożone jest dobro wspólne oraz uprawnienia osób ludzkich, jest w stanie zająć jasne, krytyczne i wyraźnie określone stanowisko, a także zdolny jest stanowisko to ujawniać”⁶⁰.

Analizując funkcję profetyczną, warto przy tej okazji spojrzeć na rolę proroka ukazaną w Piśmie Świętym, a to w celu lepszego zrozumienia misji Kościoła jako „sumienia krytycznego” w społeczeństwie⁶¹. By określić, kim jest prorok i jaka jest jego rola, warto rozpocząć od kontestacji, a więc odpowiedzi na pytanie: „kim na pewno nie jest?” i „co charakteryzuje proroka fałszywego?” Odpowiedzi na postawione pytania pozwolą we właściwym sensie ująć misję prorocką, jaką w życiu społecznym wykonuje Kościół posłuszny woli swojego Założyciela.

Na początku należy stwierdzić, że przepowiedni prawdziwego proroka nie należy mylić z futurologiczno-pesymistycznymi wizjami, totalnie potępiającymi całą cywilizację. Niestety do tego często sprowadza się ideologia różnych radykalnych ruchów społecznych, których dziś w istniejącym pluralizmie społecznym nie brakuje. Prorok prawdziwy nie wypowiada pospiesznie uproszczonych sądów i nie ma recept na wszystkie bolączki i problemy⁶². Prawdziwy prorok nie stoi na czele ignorującej wszelką wiedzę sekty. Nie zaleca udziwnionych, tajemnych praktyk, unika irracjonalizmu, nie jest szarlatanem religijnym⁶³. Misja proroka prawdziwego jest zazwyczaj niewygodna⁶⁴. Prorok naraża się i nie płynie z prądem aktualnych trendów intelektualnych, tendencji czy z „duchem czasu”. Nie mówi tego, czego większość, a zwłaszcza wielcy tego świata, oczekują od niego⁶⁵. Jest niezależny od jakiegokolwiek władzy politycznej⁶⁶. Zdaje sobie sprawę z tego, że jego misja jest konieczna. Zna drogę, mówi prawdę, czasem trudną prawdę. Zresztą najważniejszym sprawdzianem prawdziwości wystąpienia proroka jest przede wszystkim osobista świadomość posłannictwa, mówienie w imieniu Boga bez względu na to, czy dane prococtwo spotyka się z entuzjazmem⁶⁷. Prorok zna wszystkie wady tych, których prowadzi: ich niestałość i niecierpliwość, „małoduszne marzenia i odzywającą się tęsknotę za starymi bożkami”⁶⁸. Prorok po prostu stawia przed oczyma kamienne ta-

⁶⁰ J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna”*, „Chrześcijanin w Świecie” 14(1982), z. 1, s. 12.

⁶¹ Tamże, s. 2.

⁶² J. Homerski, *Prorocy w życiu politycznym Izraela*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1972, t. XIX, s. 38.

⁶³ R. Liszkiewicz, *Profetyczne posłannictwo ludu Bożego według nauki teologów po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1999, s. 27.

⁶⁴ A. Dylus, *Profetyczne aspekty encykliki Centesimus annus: poza granice socjalizmu i liberalizmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 30/2(1992), s. 29.

⁶⁵ A. Jagusiak, *Strategie komunikacji prorockiej w aspekcie historycznym*, „Fides et ratio” 2014, s. 17.

⁶⁶ J. Homerski, art. cyt., s. 39.

⁶⁷ M. Peter, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 2005, s. 601.

⁶⁸ A. Dylus, art. cyt., s. 29.

blice *Dekalogu* i wreszcie zdaje sobie sprawę, że „droga do uporządkowanej Ziemi Obiecanej nie wiedzie na skróty”⁶⁹.

Powróćmy do pytania: „kim jest prawdziwy prorok?”. Należy tu wyróżnić trzy najważniejsze cechy charakteryzujące jego osobę. Po pierwsze: prorok jest posłany przez Boga, legitymuje się Boskim mandatem. Po drugie: jest posłany do ludzi żyjących „tu i teraz” i po trzecie: jest posłany z określoną misją, ma konkretne posłanie do wypełnienia⁷⁰. Prorokowi Jeremiaszowi Bóg rzekł: „Oto kładę moje słowa w twoje usta. Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadił” (Jr 1,9b–10). Tekst ten wyraźnie wskazuje na dwa aspekty jego profetycznej misji. Prorok ma w pierwszej kolejności: wyrwać, obalać, niszczyć, burzyć, a następnie: budować i sadić. Jego misja polega więc najpierw na pełnieniu funkcji radykalnie krytycznej, aby potem wnieść pozytywny wkład do budowy nowego porządku życia osobistego lub wspólnotowego⁷¹. Właśnie te dwie perspektywy profetycznej funkcji proroka odnajdujemy w misji Kościoła. To one stanowią fundament również w całej działalności społecznej Kościoła, którą wypełnia on poprzez nauczanie społeczne oraz działalność pastoralną⁷².

Zatem działalność Kościoła na polu społecznym oraz jego nauczanie ma prowadzić człowieka ku zbawieniu⁷³. Oznacza to, że „właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył Kościołowi nie ma charakteru politycznego, społecznego, czy gospodarczego, ale religijny”⁷⁴. Z drugiej jednak strony Kościół nie rezygnuje z udziału w polityczno-społecznym wymiarze życia, a wręcz przeciwnie, prawdziwa troska o zbawienie człowieka, wynikająca z jego funkcji profetycznej, zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze⁷⁵. Mówią o tym w sposób jednoznaczny dokumenty Kościoła, w których znajdujemy następujące stwierdzenie: „Kościół powinien posiadać zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swej nauki społecznej, w spełnianiu wśród ludzi swego zadania, a także wydawania oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz”⁷⁶.

⁶⁹ A. Dylus, art. cyt., s. 29.

⁷⁰ M. Peter, dz. cyt., s. 609–613.

⁷¹ A. Dylus, art. cyt., s. 31.

⁷² J. Majka, *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, „Chrześcijanin w Świecie” 18(1986), z. 1–2, s. 6.

⁷³ H. Skorowski, *Rola i miejsce Kościoła...*, art. cyt., s. 42.

⁷⁴ Tenże, *Społeczny wymiar duszpasterskiego przepowiadania*, „Seminare” 2010, t. 27, s. 113.

⁷⁵ „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”, DCE, n. 28.

⁷⁶ KDK, n. 74; KKK, n. 2246.

Kościół więc szuka dróg dojścia do współczesnego człowieka⁷⁷. Głosząc Ewangelię, Kościół odwołuje się do niezmiennych wartości religijnych i moralnych, wokół nich kształtuje ludzkie postawy przez nauczanie i wychowanie⁷⁸. Dla niego niezmiennosc tych wartości jest źródłem i jednocześnie granicą wszelkich możliwych zmian, które jako niezbędne gwarantują prawdziwy rozwój jednostkowy i społeczny⁷⁹. Uznając prawo do wolności religijnej, Kościół pozytywnie włącza się w sferę publiczną, szanując prawo każdego do wyborów zgodnych z własnym sumieniem, i przekonuje w debacie społecznej do swoich racji, potwierdzając je świadectwem. W ten sposób, będąc wiernym prawdzie ukazanej w Chrystusie, Kościół⁸⁰ realizuje funkcję profetyczno-krytyczną i broni wartości chrześcijańskich oraz społecznej doktryny Kościoła⁸¹.

„Podstawową przesłankę tej funkcji Kościoła dostrzec można w priorytecie celów nadprzyrodzonych przed doczesnymi, duchowych przed materialnymi, ludzkich przed rzeczowymi oraz osobowych przed społecznymi”⁸². Realizując ją, Kościół stawia się w opozycji wobec wszelkiego zła, nazywając je po imieniu i wskazując drogi naprawy tym, którzy zostali powołani do kierowania losami ludzi i społeczeństwa⁸³. Profetyzm Kościoła zależnie więc od sytuacji społecznej „ma charakter ewokatywny, apelatywny, parenetyczny czy upominający”⁸⁴. Oznacza to, że Kościół jako wspólnota włącza się w toczony dyskurs, stawiając pytania w zakresie trudnych, najczęściej moralnych kwestii, proponuje odpowiedzi, prowokuje do namysłu, zwraca uwagę na wartości, których inni uczestnicy pluralistycznej sfery publicznej nie podnoszą. Celem jego misji jest „przepojenie duchem chrześcijańskim mentalności ludzi i ich obyczajów, a także praw i struktur życia społecznego”⁸⁵ oraz odnowienie porządku spraw doczesnych w taki sposób, aby nie naruszając właściwych praw człowieka, uzgodnić je z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego⁸⁶.

Czyni to najczęściej poprzez dokumenty nauczania społecznego, które nie mają charakteru tylko rozpraw etycznych. Dlatego też oceny i normy w nich zawarte nie pełnią wyłącznie funkcji informacyjnej. Zapewne z całą mocą stwierdzają, co jest moralnie dobre, a co jest złe, moralnie słuszne, bądź niesłuszne, moralnie konieczne, albo niedopuszczalne, ale jednocześnie owe sądy i oceny mają kształto-

⁷⁷ P. Mazurkiewicz, *Niepolityczna polityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”. *Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła*, 2012, nr 13 (1), s. 9.

⁷⁸ P. Burgoński, art. cyt., s. 57.

⁷⁹ B. Drożdż, *W stronę dookreślenia społeczeństwa pluralistycznego (Refleksja etyczno-społeczna)*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 45.

⁸⁰ CV, n. 1.

⁸¹ M. Fabin, *Miejsce i rola Kościoła w kształtowaniu ładu społecznego w Polsce*, „Saeculum Christianum” 1997, s. 178.

⁸² J. Majka, *Działalność polityczna...*, art. cyt., s. 6.

⁸³ Tamże, s. 6.

⁸⁴ A. Dylus, art. cyt., s. 34.

⁸⁵ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 81.

⁸⁶ J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań 1990, s. 207.

wać sumienia, formować postawy, wzywać do przemiany, mobilizować do działania i w ogóle – pobudzać ogólną wrażliwość moralną⁸⁷.

W takim ujęciu nauczanie Kościoła, jako przejaw jego obecności w życiu społeczno-politycznym, jest zespołem twierdzeń i zasad, w świetle których można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia społeczno-politycznego, a także istoty samych tych struktur. Są to zatem twierdzenia dotyczące fundamentalnych zasad etycznych nieodzownych dla funkcjonowania życia polityczno-społecznego. Nie jest to zatem program polityczno-społeczny, ale etyczna refleksja krytyczna dotycząca tej rzeczywistości. Niejednokrotnie sprowadzana jest ona do pełnienia roli tzw. „sumienia krytycznego” w społeczeństwie, tzn. do wydawania oceny etycznej w sprawach polityczno-społecznych⁸⁸. Jest to sprawa istotna. Pozwala bowiem wpływać na poprawianie struktur polityczno-społecznych w tym celu, aby coraz bardziej i lepiej służyły człowiekowi w jego doskonaleniu⁸⁹.

Adresatem owych upomnień i apeli jest sumienie każdego chrześcijanina. Wskazówki, które ukazuje Kościół, są pomocą dla indywidualnych, trudnych rozstrzygnięć, czasem konkretyzują wymagania moralne. Są także „światłem” w jego jednostkowych lub podejmowanych wspólnie z innymi zmaganiach społecznych. Oparte na rzetelnym, empirycznym rozpoznananiu sytuacji społecznej sądy moralne zawarte w encyklikach i innych dokumentach społecznych: oceny i normy są weryfikowalne regułami rozumu, ale popartego światłem wiary. Ich uzasadnienie, odwołujące się do antropologii chrześcijańskiej, do biblijnego obrazu człowieka i społeczeństwa, ma charakter teologiczny. I w tym aspekcie nauczający głos Kościoła, głos skłaniający następnie wiernych oraz wszystkich pozostałych uczestników dyskursu społecznego do przyswojenia tych sądów i do zgodnego z nimi postępowania, jest głosem profetycznym⁹⁰.

Kościół będąc więc depozytariuszem trudnej do przyjęcia prawdy i czując moralną odpowiedzialność w miłości za tych do których został posłany, realizuje swój mandat prorocki w życiu społecznym i jest świadkiem Ewangelii, w której Chrystus, jak czytamy w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*, „w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”⁹¹. Czyni to więc, naśladując Chrystusa w jego misji prorockiej, aby przez nauczanie społeczne ukazać odwieczną całościową i spójną wizję osoby ludzkiej, obejmując wszystkie wymiary jej egzystencji⁹². Nie zamyka człowieka w doczesnym wymiarze życia, lecz ukazuje jego otwartość na Boga i przypomina, że integralny rozwój w życiu społecznym, do którego został powołany każdy człowiek, osiąga spełnienie w życiu Trójjedynego Boga⁹³.

⁸⁷ A. Dylus, art. cyt., s. 29–30.

⁸⁸ J. Majka, *Działalność polityczna...*, art. cyt., s. 6.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, przem. w Bundestagu, Berlin, 22 IX 2011, *OsRomPol* 32 (2011), nr 10–11, s. 40.

⁹⁰ H. Juros, *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka wobec współczesności*, Lublin – Warszawa 1997, s. 13–36.

⁹¹ CV, n. 18.

⁹² CA, n. 54.

⁹³ M. Antoniewicz, *Integralny rozwój człowieka w ujęciu Caritas in veritate Benedykta XVI*, „*Studia Gnesnensia*” 2010, t. XXIV, s. 276.

W tradycji nauczania społecznego w wymiarze profetycznym leży także deklaracja, którą znajdujemy w encyklice *Centesimus annus* św. Jana Pawła II: „Kościół nie proponuje żadnych modeli”⁹⁴. Oznacza to, że Kościół już dawno wyzbył się ambicji wytyczania tzw. „trzeciej drogi”. Nie da się bowiem wymyślić jakiegos jedyne go, idealnego modelu życia społecznego, właściwego zawsze i wszędzie⁹⁵. Oznacza to, że Kościół ofiarowuje ideę przewodnią, w postaci swojej nauki społecznej⁹⁶, a działając we współczesnej pluralistycznej rzeczywistości, rysuje wizje, pokazuje strategiczne cele, ale nie wskazuje drogi *in concreto* – bo też do celu można dochodzić na różne sposoby⁹⁷.

ZAKOŃCZENIE

Kościół od czasu powstania wywiera wpływ na życie społeczne Europy i świata. Jest to rola niezastąpiona w kształtowaniu sumień każdego pokolenia, w działaniach na rzecz jedności w kwestiach etycznych i służbie każdej osobie, z poszanowaniem przy tym dla odrębności dziedziny polityki i sfery religii⁹⁸. Działanie Kościoła w życiu społecznym jest wpisane w paradygmat: „widzieć – oceniać – działać”. Oznacza to, że Kościół jest otwarty na rzeczywistość społeczną, w której chce głosić Ewangelię o człowieku i jego przeznaczeniu. Naśladując solidarność Boga z człowiekiem, wierną i całkowitą, Kościół jest gotowy przyjąć człowieka obciążonego słabościami cywilizacji. Człowieka o nadpobudliwej sferze emocjonalnej, o niesłuchanie kruchej woli, kuszonego coraz to nowymi stylami konsumpcji i ideami, doświadczającego alienacji wobec instytucjonalnych form życia społecznego.

Pluralizm stanowi wyzwanie dla Kościoła w tym znaczeniu, że jego skutkiem jest poczucie zagubienia osoby w gąszczu głoszonych stanowisk i poglądów. Kreuje często relatywizm bądź indyferentyzm religijny i nie może pozostać poza granicą zainteresowania wspólnoty eklezjalnej, której powierzono odpowiedzialność za człowieka i jego losy. W pluralizmie społecznym Kościół, wypełniając swoją misję, chce być dla świata także „znakiem i prorokiem”, przejmując konstytutywne dla wspólnoty eklezjalnej dziedzictwo proroków i apostołów. Funkcja profetyczna nie jest przywilejem łatwego moralizatorstwa, lecz znamieniem, a czasem nawet piętnem wybrania. Świat bowiem nie kocha proroków. Są oni jak Jeremiasz mężami skargi i niezgody dla całego kraju, cierpiący z powodu wiecznej i beznadziejnej rany i nie należący do świata. Wypełnianie misji prorockiej w świecie wyróżnia Kościół

⁹⁴ CA, n. 43

⁹⁵ „Funkcja społeczno-krytyczna Kościoła nabiera specjalnego znaczenia na tle niebezpieczeństw pochodzących od systemów zarówno totalitarnych, jak i skrajnie liberalnych. Podlega jej z jednej strony mit nieograniczonego postępu, a z drugiej obietnica doczesnego szczęścia i dobrobytu, składana przez te ustroje”. J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s. 202.

⁹⁶ CA, n. 43.

⁹⁷ A. Dylus, art. cyt., s. 31.

⁹⁸ Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, *OsRomPol* 11–12 (318) 2009, s. 13.

jako w pewnym sensie „opozycję moralną”⁹⁹. Sformułowanie to należy rozumieć jako opis realnej siły społecznej, która gdy zagrożona jest godność i podmiotowość człowieka, ma kompetencję i odwagę do zajęcia publicznego, jasnego, krytycznego stanowiska nie po to, by przejąć władzę doczesną, do czego zmierza „opozycja polityczna”, lecz w obronie wartości moralnych¹⁰⁰. Profetyzm Kościoła jest więc wyrazem troski o respektowanie godności i praw każdej osoby ludzkiej jako najdoskonalszego dzieła stworzenia i dobra wspólnego, w ramach którego owe prawa mają szansę najpełniejszej realizacji. Jest to dopominanie się o pełny awans każdego człowieka, a zarazem spojrzenie, które sięga dalej, poza doczesność, ukazując eschatologiczne przeznaczenie człowieka.

PROFETYCZNA FUNKCJA KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE PLURALISTYCZNYM

STRESZCZENIE

Kościół na przestrzeni dziejów koegzystował z wieloma formami organizacji życia gospodarczego oraz społecznego. Dokonywał on oceny każdego z tych systemów według zasad moralnych i etycznych. W ten sposób spełniał swoją profetyczną funkcję w świecie współczesnym, w której ramach poczytuje on sobie za obowiązek krytyczne spojrzenie na istniejące i proponowane modele życia społecznego. Taka krytyka nie może być spostrzegana jako mieszanie się Kościoła w sprawy społeczne. Ukazanie błędów istniejących w danym systemie życia społecznego ma przede wszystkim na celu jeszcze mocniejsze podkreślenie fundamentalnych zasad, na jakich powinno opierać się życie społeczne. Zapewne zawsze będą istniały pewne braki i błędy w konkretnych systemach społecznych, co wiąże się z prawdą o tym, że te systemy i struktury tworzy człowiek naznaczony rozdarciem, a więc zdolny do grzechu. W tym świetle profetyczna i krytyczna funkcja Kościoła będzie zawsze potrzebna.

THE PROPHETIC ROLE OF THE CHURCH IN A PLURALISTIC SOCIETY

SUMMARY

Over the centuries the Church has co-existed with numerous forms of organisation of economic and social life. The Church has made the assessment of each of the systems in accordance with the moral and ethical rules. In this way it performed its prophetic function in the modern world, within the range of which it assumes its responsibility for critical look at the existing and proposed models of social life. Such criticism cannot be treated as interference of the Church into social matters. Pointing at mistakes occurring in a given system

⁹⁹ J. Majka, *Kościół jako...*, art. cyt., s. 12.

¹⁰⁰ Tenże, *Prorocza funkcja Kościoła*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 19, s. 8.

of social life aims at putting stronger emphasis on the principal rules which the social life should be based on. Certainly, there will always be some deficiencies and mistakes in particular social systems, which is connected with the fact that the systems and structures are created by a human affected by inner conflicts and, as a result, able to commit a sin. Thus, in view of the above, the prophetic role of the Church will always be necessary.

DIE PROPHETISCHE FUNKTION DER KIRCHE IN EINER PLURALISTISCHEN GESELLSCHAFT

ZUSAMMENFASSUNG

Im Laufe der Geschichte hat die Kirche mit vielen Formen der Organisation des wirtschaftlichen und sozialen Lebens koexistiert. Im Laufe der Jahrhunderte hat sie jedes dieser Systeme nach moralischen und ethischen Grundsätzen bewertet. Auf diese Weise erfüllte sie ihre prophetische Funktion in der modernen Welt. Im Rahmen dieser Funktion sieht sie sich kritisch gegenüber den tatsächlichen und vorgeschlagenen Modellen des sozialen Lebens. Eine solche Kritik kann nicht als Beteiligung der Kirche an sozialen Angelegenheiten angesehen werden. Das Aufzeigen der in einem bestimmten System des sozialen Lebens vorhandenen Fehler zielt in erster Linie darauf ab, die Prinzipien, auf denen das soziale Leben beruhen sollte, weiter zu betonen. Es wird wahrscheinlich immer einige Mängel und Fehler in bestimmten sozialen Systemen geben, die mit der Wahrheit zusammenhängen, dass diese Systeme und Strukturen von einem Menschen geschaffen werden, der von Tränen gezeichnet ist und daher zur Sünde fähig ist. In diesem Licht wird die prophetische und kritische Funktion der Kirche immer gebraucht werden.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła:

- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.
Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 2013.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988.
Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987.
Katechizm Kościoła Katolickiego, 1992.
Kompendium nauki społecznej Kościoła, 2005.
Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 1967.

II. Opracowania:

- Antoniewicz M., *Integralny rozwój człowieka w ujęciu Caritas in veritate Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia 2010, t. XXIV, s. 265–277.
- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, przem. w Bundestagu, Berlin, 22 IX 2011, *OsRomPol* 32(2011), nr 10–11.
- Burgoński P., *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” 2014, s. 54–64.
- Drożdż B., *W stronę dookreślenia społeczeństwa pluralistycznego (Refleksja etyczno-społeczna)*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezerskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005.
- Dylus A., *Profetyczne aspekty encykliki Centesimus annus: poza granice socjalizmu i liberalizmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 30/2(1992), s. 27–41.
- Fabin M., *Miejsce i rola Kościoła w kształtowaniu ładu społecznego w Polsce*, „Saeculum Christianum” 1997, s. 165–182.
- Gocko J., *Ewolucja porządku gospodarczego w koncepcji liberalnej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2000, t. 16, s. 389–419.
- Gocko J., *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, t. 1, Warszawa 2008, s. 29–42.
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, Lublin 2003.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Sandomierz 2018.
- Grzesiuk K., *Powstanie i ewolucja modelu homo oeconomicus*, „Roczniki Ekonomii Zarządzania” 2012, t. 2, s. 253–288.
- Höffe O., *Pluralizm i tolerancja. W sprawie legitymizacji modernizmu*, „Znak” 1992, nr 4, s. 54–55.
- Homerski J., *Prorocy w życiu politycznym Izraela*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1972, t. XIX, s. 37–46.
- Izdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 1996.
- Jagusiak A., *Strategie komunikacji prorockiej w aspekcie historycznym*, „Fides et Ratio” 2015, s. 17–29.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
- Juros H., *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka wobec współczesności*, Lublin – Warszawa 1997.
- Kamiński R., *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007.
- Koch H., *Godność człowieka – niezbywalnym prawem i fundamentem ładu społecznego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 6(2007) nr 1, s. 90–104.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- Krucina J., *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995.
- Liszkiewicz R., *Profetyczne posłannictwo ludu Bożego według nauczania teologów po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1999.
- Łuszczynska M., *Katolicka nauka społeczna – doktryna per se czy per participationem*, „Studia Iuridica Lublinensia” 2012, t. 17, s. 89–102.
- Majka J., *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, „Chrześcijanin w Świecie” 18(1986), z. 1–2, s. 1–11.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.
- Majka J., *Kościół jako „opozycja moralna”*, „Chrześcijanin w Świecie” 14(1982), z. 1, s. 1–12.

- Majka J., *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Rzym–Lublin 1987, s. 16–30.
- Majka J., *Prorocza funkcja Kościoła*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 19.
- Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005.
- Mazurkiewicz P., *Jan Paweł II i zderzenie cywilizacji*, „Teologia Polityczna”, 2003, s. 91–99.
- Mazurkiewicz P., *Niepolityczna polityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2012, nr 13.
- Mazurkiewicz P., Skorowski H., *Kościół wobec przemian w Polsce*, Warszawa 1997.
- Mazzocchio F., *Sfera publiczna i religia. Poglądy Jürgena Habermasa i Ernsta W. Böckenfördego*, „Społeczeństwo” 2009, nr 2, s. 308–311.
- Napiórkowski A., *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a Kościołami*, Lublin 2007.
- Panuś T., *Postmodernizm*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, W. Spyra, Opole 2004, s. 340–341.
- Peter M., *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 2005.
- Piwowski W., *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1980, t. VIII, s. 105–123.
- Postman N., *Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.
- Przygoda W., *Posługa społeczna Kościoła – nowe wyzwanie dla Kościoła w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 2010, t. 11, s. 179–188.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań 1990.
- Ratzinger J., *Ku zjednoczonej Europie. Powołanie i przeznaczenie Europy*, „Znaki Czasu” 1990, s. 4–8.
- Rzeszowski W., *Katecheza Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata*, „Studia Elbląskie” 2012, t. 13, s. 213–226.
- Skorowski H., *Kościół wobec „rzeczy nowych” i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice Centesimus annus*, w: *Polityka społeczna wobec „nowych rzeczy”. 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, Kraków 2016, s. 31–53.
- Skorowski H., *Nauka społeczna Kościoła*, „Horyzonty Wiary” 1995, nr 6, s. 15–18.
- Skorowski H., *Rola i miejsce Kościoła w życiu społeczno-politycznym*, „Studia Gdańskie” 1998, t. XI, s. 39–57.
- Szulist J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016.
- Szulist J., *Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie” 2018, t. XLII, s. 133–144.
- Troska J., *Antropologiczny wymiar nauczania społecznego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 14, s. 103–119.
- Wagner J., *Pluralizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Warszawa 1993, s. 133.
- Weinert Z., *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151–168.

LA TEOLOGÍA DE LA RESURRECCIÓN DEL ÓLEUM INFIRMORUM

- Palabras clave:** Santa Unción, Unción pascual, Óleo de los enfermos, Óleo pascual, confortar, Fe, Esperanza cristiana
- Key words:** Holy Unction, Paschal Unction, Oil of the Sick, Paschal Oil, raise up, Faith, Christian Hope
- Schlüsselwörter:** Krankensalbung, österliche Salbung, Öl der Kranken, österliches Öl, Unterstützung, Glaube, christliche Hoffnung
- Słowa kluczowe:** święte namaszczenie, namaszczenie paschalne, olej chorych, olej paschalny, podźwignięcie, wiara, nadzieja chrześcijańska

La enfermedad y el sufrimiento siempre se han contado entre los problemas más graves que ejercen presión sobre la vida humana. Cada hombre, en su enfermedad, experimenta su impotencia, sus límites y su finitud. Por lo tanto la enfermedad, incluso, puede señalar la previsión de la muerte. Puede también llevar consigo la angustia, el repliegue sobre sí mismo hasta la desesperación y la rebelión contra Dios. Sin embargo, puede hacer a la persona más madura, ayudarle reconocer los caminos de la vida y además empujar a una búsqueda de Dios o a un retorno a Él¹.

La Iglesia, en la tarea de la curación de los enfermos y de las personas que sufren, ofrece una medicina celestial que es el sacramento de la santa Unción de los enfermos con el aceite de oliva bendecido por el que Cristo alivia y salva el hombre², es decir, donde se realiza repetidamente la revivificación y el levantamiento de la persona (cfr. St 5,14–15)³. Entonces, la enfermedad obtenga un sentido salvífico

* Jarosław Łukaszewski – sacerdote polaco de la Diócesis de Elbląg, estudiante de la Licenciatura en Derecho Canónico de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra en Pamplona [UNAV, España]. El artículo es el fragmento, corregido y complementado, de su tesis de Bachillerato que fue presentada en 2015 en la Facultad de Teología de la Universidad de Warmia y Mazury en Olsztyn [UWM, Polonia] bajo la dirección de D. Dr. Piotr Towarek.

¹ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores de Catecismo, 3ª edición revisada, Grafo, Bilbao, 1500–1501 (en adelante, *CEC*).

² Cfr. c. 998 del *Código de Derecho canónico*, EUNSA, Pamplona 2018⁹ (en adelante, *CIC*).

³ Las citas bíblicas han sido tomadas de la edición española de *Biblia de Navarra*, EUNSA, Pamplona 2008.

al configurar al enfermo, por medio del sacramento y por la unión con Cristo, para que participe en la victoria de Cristo sobre la enfermedad y la muerte. Además, los santos óleos confieren al ungido la «gracia de permanecer santamente en la misión de la Iglesia doliente: la enfermedad resulta de este modo revestida del dolor mismo de Cristo y elevada al orden de la gracia»⁴. Tal razonamiento, por lo tanto, requiere una reflexión más profunda sobre el significado del sacramento de la Unción de los enfermos pero también (o más bien) el mismo óleo de los enfermos. Este artículo pues intentará mostrar: la génesis y la historia de moldear los ritos y rituales del sacramento de la unción, el uso contemporáneo de la santa Unción de los enfermos en la liturgia latina y su teología de la resurrección.

GÉNESIS E HISTORIA

Dios ama a los enfermos. Este pensamiento está presente en casi todos de las páginas de la Sagrada Escritura. Un salmista anuncia, incluso, que también es «dichoso el que se cuida del débil; el Señor lo librará el día de la desgracia (...) El Señor lo asiste sobre el lecho del dolor. Mulles todo su lecho cuando cae enfermo» (Sal 41,2.4). Por otra parte, el profeta Ezequiel esboza ante del lector un imagen de Dios Pastor que busca a las ovejas perdidas, hace volver a las descarriadas, venda a las que están heridas y cura a las enfermas (cfr. Ez 34,16). Dios se hace llamar a sí mismo como el médico que ofrece sanación (cfr. Ex 15,26). El profeta Asá incluso es acusado que en su propia enfermedad no buscaba la curación en el Señor sino en los magos (cfr. 2 Cro 16,12)⁵.

También la Iglesia, desde el principio de su misión, cuidaba mucho de los enfermos. En el Evangelio de San Marcos leemos pues que los doce ya en el comienzo de su tarea «expulsaban muchos demonios, y ungián con el aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6,13). De manera similar el Apostól Santiago alentó a sus oyentes para que en el caso de la enfermedad «llame a los presbíteros de la Iglesia, y que oren sobre él, ungiéndole con el aceite en el nombre del Señor» (St 5,14)⁶. Se supone que este patrimonio del Nuevo Testamento era una base para moldear los ritos de un sacramento que hoy sirve para los enfermos y que exige usar el aceite de oliva bendecido⁷. «Esta sagrada unción de los enfermos –como dice el Concilio de Trento

⁴ Cfr. J.L. Gutiérrez-Martín, „Sacramentos”, en J.R. Villar (dir.), *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 2015, 946. Sobre el tema de la resurrección del *óleum catechumenorum* vid. J. Łukaszeński, *Rezurekcyjna teologia oleju katechumenów*, SE XVIII (2017) 395–413.

⁵ Cfr. J. Stefański, *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia. Poszukiwania historyczno-liturgiczne*, Studia Gnieźnieńskie 3 (1977) 53–57.

⁶ Cfr. *ibidem*, 58.

⁷ En el caso del *óleum infirmorum* aparece el verbo „benedicir” y no „consagrar”. B. Nadolski dice sobre la «bendición del óleo de los enfermos» (cfr. B. Nadolski, „Namaszczenie chorych”, en B. Nadolski, *Leksykon Liturgii*, Pallottinum, Poznań 2006, 1091–1092. En adelante, *LekLit*). En la medicina antigua, la unción con el aceite fue considerada en términos del tratamiento médico. Incluso el mismo doctor en Babilonia fue llamado como „asû” que podría significar el hombre de hacer elogios a la oliva (cfr. M. Lurker, „Oliwa”, en M. Lurker – K. Romaniuk, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Pallottinum, Poznań 1989, p. 156).

(1545–1563) – fue instituida como verdadero y propio sacramento del Nuevo Testamento por Cristo nuestro Señor, insinuado ciertamente en Marcos (cfr. Mc 6,13) y recomendado y promulgado a los fieles por Santiago apóstol y hermano del Señor»⁸.

Las menciones anteriores sobre la unción de los enfermos con el uso del aceite las hacen en sus obras, por ejemplo Orígenes, Eusebio de Cesarea, Juan Crisóstomo o Cirilo de Alejandría. Sin embargo, frecuentemente faltaban comentarios y si existían tampoco eran claros por el hecho de juntarlo con el sacramento de la penitencia⁹. Solo el Papa Inocencio I († 417) en su carta *Si instituta ecclesiastica* (el 19 de marzo de 416) al obispo Decencio de Gubbio ordenó a los enfermos de recibir la unción porque es un verdadero sacramento, es decir, *genus est sacramenti*¹⁰. Como nota B. Nadolski esto es el primero, claro y oficial testimonio que diga sobre la sacramentalidad de la unción de los enfermos¹¹. Dicha carta también se refiere a la necesidad del uso en este caso del aceite bendecido por el obispo que por su parte permite que lo usen los presbíteros e incluso a todos los cristianos. Sin embargo, esta práctica era prohibida en el caso de los penitentes¹². La Iglesia primitiva, que indica J.L. León Gómez, reconocía pues una costumbre a ofrecer ampollas del aceite. Durante la misa, el sacerdote les bendecía y luego aquéllos se llevaban a las casas de los fieles «para ungiarse cuando se sentían aquejados de alguna dolencia o en ocasiones revestidos de alguna dificultad, a fin de obtener la salud del cuerpo y la protección de Dios contra las asechanzas del demonio. Esta práctica era corriente entre los cristianos de Siria y de Egipto, como se deduce del testimonio de las *Constituciones Apostólicas* y de una oración del célebre *Eucologio de Serapión*»¹³. Algunos autores de los estudios transmiten esas fórmulas de bendecir el aceite¹⁴.

El día de la bendición del óleo de los enfermos la liturgia visigoda previó la fiesta de Cosme y Damián (el 27 de septiembre, en el tiempo pasado) y la *traditio romana* – el Jueves Santo. En la Iglesia oriental en este caso incluso se hablaba

⁸ H. Denzinger – P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, 1695 (en adelante, *DH*).

⁹ Cfr. M. Mikołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, en Łukaszyc – Bieńkowski – Gryglewicz, *Encyklopedia Katolicka*, III, TN KUL, Lublin 1985, 256 (en adelante, *EK*).

¹⁰ Cfr. *DH* 216.

¹¹ Cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, III, Pallottinum, Poznań 1992, p. 139.

¹² Cfr. *DH* 216.

¹³ Cfr. J.L. León Gómez, *La praxis sobre la Extremaunción en el derecho particular diocesano de la Península Ibérica desde el IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento*, Cuadernos doctorales 20 (2003) 348.

¹⁴ Cfr. M. Zaborowski, *Sakrament namaszczenia chorych w ujęciu teologiczno-prawnym*, *Roczniki Nauk Prawnych* XIX 1 (2009) 183. Los primeros documentos de apoyo de la costumbre de la bendición del óleo de los enfermos vienen de los finales del siglo III. El *Eucologio de Serapión* (s. IV) menciona por ejemplo la fórmula romana „*emitte*” que influyó en moldear los ritos de la unción de los enfermos en Occidente (cfr. *Euchologion Serapiona* 29,1, en Baron – Pietras, *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostolów. Kary świętych Apostolów dla upadłych. Euchologion Serapiona, Źródła Myśli Teologicznej* 42. *Synody i Kolekcje Praw*, II, WAM, Kraków 2007, pp. 316*–317*). Las descripciones posteriores que precisan dichos ritos se puede encontrar por ejemplo en el aleccionamiento destinado por el obispo Teodulfo de Orleans († 821) a los clérigos (cfr. M. Mikołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 258. Cfr. también J. Stefański, *Od sakramentu...*, cit., 60).

sobre una práctica de la concelebración en la que debían participar – según la tradición armenia y copta – los siete presbíteros o los cinco según la tradición siria¹⁵. Sin embargo, Beda el Venerable, a principios del s. VIII reservó el derecho de bendecir el aceite sólo para el obispo. Los *Estatutos de Bonifacio* del s. IX, a su vez, mencionan la costumbre de llevar el aceite bendecido por los sacerdotes transeúntes lo que podría indicar que ellos mismos eran ministros de la bendición. Este caso, para los investigadores, se hizo como la base de tales hipótesis en una relación con el estudio del patrimonio de la reforma carolingia. Sin embargo, este proceso se terminó rápidamente porque Pedro Lombardo († 1160) buscaba la materia de dicho sacramento concretamente en el aceite que debía ser bendecido no por alguien sino por el obispo. La misma posición fue adoptada por el Concilio de Florencia que en el *Decreto para los armenios* (el 4 de septiembre de 1439) indica que la materia de la *extrema unctio* es el *óleum olivae per episcopum benedictum*, el ministro *est sacerdos* y el efecto es la «salud del alma y, en cuanto convenga, también la del mismo cuerpo»¹⁶. El Concilio de Trento, habiéndose se opuesto al rechazo de la unción de los enfermos por M. Lutero, F. Melanchthon, J. Calvino, la confirmó no solo como un complemento al sacramento de la penitencia sino como el complemento a toda la vida cristiana que a su vez debe ser penitencial. El *Tridentino* también subrayó que el discutido óleo debe ser tomado por los hombres gravemente enfermos porque quita las culpas que llaman a la expiación, elimina los residuos del pecado y además refuerza el alma del enfermo en la lucha contra el mal. Los documentos conciliares confirmaron también el uso del *óleum ab episcopo benedictum* y la figura de los propios ministros de este sacramento que son los *Ecclesiae presbyteros*¹⁷.

Desde el punto vista de B. Nadolski las primeras codificaciones de los ritos de la unción y del uso del *óleum infirmorum* provienen de la tradición española e irlandesa. El mencionado teólogo de la liturgia supone que toda la gama de los *Ordines infirmorum* es el resultado de dicha renovación carolingia¹⁸. Los más antiguos documentos (ss. VIII–IX) dicen sobre la costumbre de sólo una unción en el cuerpo del enfermo; pero los posteriores (ss. IX–XI) ya confirman las varias unciones realizadas en cada uno de los sentidos con su propia fórmula como, por ejemplo, «por esta unción con el aceite se quita, lo que haya causado por tuya mirada ilegal»¹⁹. Sin embargo, dicha *praxis* no se había limitado a solo los cinco sentidos. Incluso son conocidas las costumbres de aplicar el óleo en los nueve puntos: ojos, oídos, ventanas de la nariz, labios, manos, piernas, órganos reproductivos, ombligo, lomos (final del s. X)

¹⁵ Cfr. H. Paprocki, „Chorych namaszczenie: w Kościele prawosławnym”, *EK* 260.

¹⁶ Cfr. *DH* 1324–1325. Cfr. también M. Mikołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 257.

¹⁷ «(...) por cuyo nombre en este pasaje no han de entenderse los más viejos en edad o los principales del pueblo, sino o los obispos o los sacerdotes legítimamente ordenados por ellos» (*DH* 1697). En la Edad Media (hasta el s. XIV), en Occidente, también se conocía la costumbre de dar este sacramento por varios sacerdotes juntos (cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, III, cit., 138–140. 142–144. 146. 149). Cfr. también T. Reroń, *Doktryna trydencka o sakramencie namaszczenia chorych*, *Quaestiones Selectae* XII 19 (2005) 116, nota 30.

¹⁸ Cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, cit., 140–141.

¹⁹ La traducción libre (cfr. «przez to namaszczenie olejem gładzone jest, cokolwiek zawinięte przez niedozwolone patrzeć» en B. Nadolski, „Namaszczenie chorych”, *LekLit* 1010).

y el esquema similar también se había conservado en la Edad Media²⁰. La estructura de todo el rito incluía: la entrada del sacerdote en la casa del enfermo, la rociada con el agua bendita y la oración, la próxima oración que debería tomar el mandato del Apóstol Santiago (St 5,14–15), la confesión del enfermo, la reconciliación, la unción y las otras y varias oraciones²¹. El *Pontifical romano-germánico* contiene los dos formularios de los ritos relacionados con el ministerio para los enfermos. Sin embargo, el primero de estos – *Ordo ad visitandum* – no contenía el rito de la unción sino la rociada con el agua bendita, la quema de incienso encima del enfermo, el canto de los salmos penitenciales, la letanía, la *capitella* de los salmos, las cuatro oraciones y las catorce formas de la bendición del enfermo. El segundo – *Ordo ad unguentum* – daba a conocer el rito de la unción con la imposición de las manos, precedido por la confesión, y que además contenía el canto de los salmos, la recepción de la Comunión y las oraciones de bendición previstos para el obispo y el presbítero²².

Los mencionados formularios influyeron en la redacción del *Rituale Romanum* del año 1614, donde se agrupaban en el modo original los salmos penitenciales, las lecturas y oraciones y donde la misma unción se ubicó después de la Comunión y se juntó con el toque de los siete sentidos del enfermo (ojos, oídos, ventanas de la nariz, labios, manos, piernas y riñones) – como los principales caminos de pecado que también llevaba consigo la apropiada forma de pronunciación de las fórmulas²³. El óleo de los enfermos, custodiado con el cuidado especial, debería ser almacenado en un lugar decente y decorativo y en un recipiente hecho de plata o estaño. Cada año había que reemplazar y usar sólo el que fue bendecido por el obispo el Jueves Santo más cercano. En la ausencia del santo óleo se podía completarlo añadiendo una porción menor del aceite de oliva. Es cierto que las rúbricas permitían almacenarlo en la forma líquida pero también recomendaban para que se lo llevaran a los enfermos en el algodón empapado²⁴. Los indicados ritos y costumbres penetraron en

²⁰ Cfr. *ibidem*. A veces se dice sobre las 12 unciones (cfr. M. Zaborowski, *Sakrament namaszczenia chorych...*, cit., 184).

²¹ El candidato de ser ungido debía ser lavado y vestido con las túnicas blancas que a su vez recordaban el bautismo. A veces se le colocaba sobre el cilicio y le imponía la ceniza (Cfr. M. Mikolajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 258).

²² Cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, cit., 141–142.

²³ El sacerdote ungía con el pulgar de su mano derecha y, en el caso de una enfermedad infecciosa, podía usar el algodón pegado a un palito de madera. El ritual también recomendaba que cada unción debía ser limpiada con el algodón y que luego se le quemara. En el principio, la cremación era realizada por el mismo sacerdote y las cenizas que quedaban fueran arrojadas a la „*piscina*” (lat.); en los tiempos posteriores lo hacían los habitantes de la casa del enfermo (cfr. Z. Wit, *Troska liturgiczna o człowieka chorego w świetle polskich rytuałów potrydenckich (1631–1964)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, p. 105. Cfr. también c. 1000 § 2 del *CIC*). Sobre el tema de las *extremae unctiones*: *ad oculos, ad aures, ad nares, ad os, compressis labiis, ad manus y ad pedes* vid. también *Rituale Romanum: Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D.N. Pii Papae XI ad normam Codicis iuris canonici accommodatum: Ecclesiae Poloniae adaptatum et ab eodem SSMO D.N. Pio Papa XI approbatum*, Editio typica, Typis officinae typographicae Catholicae, Katovichi MDCCCXXVII, Tit. V, cap. 2, pp. 174–175. Cfr. también J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, pp. 113–117.

²⁴ Cfr. Z. Wit, *Troska liturgiczna*, cit., 82.

las fuentes postridentinas en que se solidificaron y también expandieron por causa de la multitud de las costumbres particulares²⁵.

En la discusión sobre el óleo de los enfermos es muy interesante también el mismo nombre del sacramento que lo lleva. Era conocido pues como: la *extrema unctio* – la unción última (nombre que sobrevivirá hasta el *Vaticanum II*), el sacramento del último momento de la vida, es decir, *in articulo mortis*, también como la consagración de la muerte (al. die Todesweihe), la entrada a la eternidad (s. IX), además como el *sacramentum exeuntium* – el sacramento de los moribundos (Edad Media)²⁶ o simplemente el óleo de los enfermos, el sacramento de los que se van, la sagrada unción de los enfermos²⁷, el sacramento *ad mortem* (recibido después de la reconciliación y viático)²⁸ e incluso el sacramento de los ricos por la descarga del pago en esta ocasión²⁹.

USO CONTEMPORÁNEO EN LA LITURGIA

El punto de inflexión en la renovación de los ritos de la unción de los enfermos y del mismo uso del *oleum infirmorum* fueron las disposiciones del Concilio Vaticano II (1962–1965), es decir, la Constitución dogmática sobre la sagrada liturgia – la *Sacrosanctum Concilium*³⁰. Esto se debió principalmente a una redefinición del nombre del sacramento en sí mismo, por la cual dicho documento indicaba que el término extendido por los siglos, es decir, la *extrema unctio* debería ser reemplazado por la *unctio infirmorum* – la unción de los enfermos³¹. También ha explicado más bien el método para determinar los destinatarios de este sacramento. Dicha Constitución indicó pues claramente que no es solo un sacramento destinado a las personas moribundas o bien que están *in periculo mortis* sino también para aquellos cuya vida se ve amenazada como la consecuencia de una enfermedad o la vejez³².

²⁵ El rito del sacramento de la unción de los enfermos variaba durante el período postridentino y muchas diócesis introdujeron sus propias normas distintas (cfr. W. Nowak, *Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii sakramentów w Polsce po Soborze Trydenckim*, en W. Nowak, *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1999, pp. 39–104). Cfr. también P. Towarek, *Śłużba Boża w świetle rytuału biskupa Karola Hohenzollerna z 1800 roku*, *ibidem*, 241–243 y M. Klimkowski, *Śłużba Boża według rytuału warmińskiego biskupa Filipa Krementza z 1873 roku*, *ibidem*, 314–317.

²⁶ Cfr. B. Nadolski, „Namaszczenie chorych”, *LekLit* 1006.

²⁷ Cfr. M. Zaborowski, *Sakrament namaszczenia chorych...*, cit., 185.

²⁸ En su origen, el „viaticus” (lat.) fue víveres destinado al legionario romano para su camino. En la Iglesia – la Sagrada Comunión (bajo una o dos especies) destinada para un moribundo (cfr. B. Nadolski, „Wiatyki”, *LekLit* 1672).

²⁹ Cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, cit., 140. 142–143.

³⁰ Pablo VI, Const. Ap. *Sacrosanctum Concilium* 4–12–1963 (AAS 56 [1964] 97–138). En adelante, *SC*.

³¹ Cfr. *SC* 73. Cfr. también M. Saj, *Co się stało z ostatnim namaszczeniem chorych?*, *AK* 160 (2013) I (623) 63–68.

³² Cfr. *SC* 73; M. Mikołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 257. Cfr. también J. Stefański, *Sakrament chorych...*, cit., 117–119.

El Papa Pablo VI, considerando pues las indicaciones del *Vaticanum II*, reformó los ritos del sacramento de los enfermos. Publicó, entonces, la Constitución Apostólica *Sacram unctionem infirmorum* (el 30 de noviembre de 1972)³³ y promulgó el libro litúrgico – el *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae* (el 7 de diciembre de 1972)³⁴. La *Praenotanda de la edición típica del Ritual Romano* del nuevo libro recomienda la prudencia al decidir cuándo administrar el sacramento al fiel y también, si sea necesario, el consejo médico³⁵. Por lo tanto, parece que en muchos casos es importante hacer un juicio auxiliar sobre la condición de la salud del enfermo realizado por sus familiares y sus pastores. Este sacramento puede celebrarse de nuevo (convalecencia) y puede también repetirse (situaciones críticas). Además, puede darse a un enfermo que va a ser operado y también a los ancianos «aun cuando no padezcan una enfermedad grave»³⁶. En la cuestión de las personas mayores se puede notificar los comentarios que hace el Obispo de Elbląg, Monseñor Jacek Jezierski señalando que en el umbral de los tiempos modernos un hombre de los 60 años era considerado ya como un hombre viejo (por ejemplo, Nicolaus Copernicus). Hoy en día, la edad de las mujeres y los varones está aumentando e incluso el *Código de Derecho canónico* alivia la disciplina del ayuno para las personas mayores que ya han cumplido los 60 años (cfr. c. 1252 del CIC). Parece, por lo tanto, que la vejez no debería ser esquematizada solo por la cantidad de los años. El factor decisivo es también la pérdida de la fuerza vital, el agotamiento y la debilidad del cuerpo³⁷. Además, la santa Unción de los enfermos ha de darse a los niños y también «a aquellos enfermos que, aun habiendo perdido el uso de los sentidos y el conocimiento, cuando estaban en posesión de sus facultades lo hayan pedido al menos de manera implícita»³⁸. Sin embargo, la *unctio infirmorum* no se administra

³³ Pablo VI, Const. Ap. *Sacram unctionem infirmorum* 30–11–1972 (AAS 65 [1973] 5–9).

³⁴ *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

³⁵ Cfr. *Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos*, Grafo Industrias Gráficas, Madrid 2012, 8 (en adelante, *RU*). Cfr. también c. 1004 del CIC.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 9–11. Según Cz.S. Bartnik la santa Unción de los enfermos se administra no solo para los enfermos sino también para los ancianos y los enfermizos. Además, el mismo nombre del sacramento de los enfermos no dice nada sobre el tipo de la enfermedad y tampoco de la categoría de la vejez. Bartnik indica también que diferenciar la enfermedad grave de la ligera es muy difícil (cfr. *idem*, *Sakramentologia społeczna*, Standruk, Lublin 2000, p. 381).

³⁷ Cfr. J. Jezierski, Mons., *Namaszczenie chorych sakramentem uzdrowienia*, *AK* 160 (2013) I (623) 61.

³⁸ Cfr. *RU* 12. 14. Vale la pena citar en este lugar las normas del Concilio de Trento ubicadas en los libros publicados en Warmia. Según el ritual promulgado por el obispo Szembek en el año 1733 la unción se da a las personas que están en peligro de muerte sin embargo con la condición de que este peligro surja de razones naturales e internas como la enfermedad grave, el envenenamiento, las úlceras. La unción no se da a los moribundos que sufren por la espada, la bala o la guerra. Son privados de la unción los niños con enfermedades mentales, los pecadores públicos, los usureros, los concubinos públicos, los prostitutas o aquellos que duran en el pecado mortal sin penitencia. La unción se puede dar a las personas mordidas por perros rabiosos (cfr. A. Kopiczko, *Rytuał warmiński biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka z 1733 roku*, en W. Nowak, *Agendy i rytuały...*, cit., 182–183).

a las personas que ya han muerto, ni tampoco «a quienes persistan obstinadamente en un pecado grave manifiesto»³⁹.

El nuevo *Rito ordinario* de 1972 presume que la unción es normalmente precedida por el saludo, la rociada con agua bendita, la confesión sacramental del enfermo (o el acto penitencial – incluso a todos los presentes), la lectura de la palabra de Dios (con una posible breve explicación), una letanía, la imposición de las manos sobre la persona enferma, y la oración de acción de gracias sobre el óleum⁴⁰. En la comparación con la edición anterior, el ritual redujo la cantidad de la unción a dos (en la frente y en las manos) pero «en caso de necesidad, basta con hacer una sola unción en la frente o, según sea la situación concreta del enfermo, en otra parte conveniente»⁴¹. Se introdujo también una nueva fórmula de la Unción: Por esta santa Unción y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo [Amén], para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad [Amén]⁴². Además hay una variedad de oraciones (que la siguen) adaptadas a la edad o a la condición de salud del necesitado⁴³. El „*Ordo de Pablo VI*” también brinda la oportunidad de acortar y acomodar los ritos, así como el lugar donde se celebrarán⁴⁴.

En el lugar central del mencionado rito está presente el uso del óleum de los enfermos que es la materia del sacramento (*ad valorem Sacramenti*) de la *Unctio infirmorum*⁴⁵. Las rúbricas indican que es apropiado y conveniente el aceite de oliva o, si las circunstancias lo requieren, otro óleo sacado de las plantas⁴⁶. En general, el óleo de los enfermos es bendecido el Jueves Santo durante la *Missa Chrismatis*. Se le lleva en una solemne procesión de ofrendas (junto con el óleo de de los catecúmenos y el santo crisma)⁴⁷, donde el recipiente que lo contiene se presenta al obispo como el segundo después del Crisma, con la fórmula: Óleo de los enfermos⁴⁸. El obispo bendice el aceite según el rito romano durante la Plegaria Eucarística, antes

³⁹ Cfr. *RU* 15. Sobre el tema de la indulgencia plenaria, en peligro de muerte, vid. *RU* 185–186. «En la duda sobre si el enfermo ha alcanzado uso de razón, sufre una enfermedad grave o ha fallecido ya, adminístresele este sacramento» (c. 1005 del *CIC*).

⁴⁰ Cfr. *RU* 121–143. Cfr. también M. Mkołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 259.

⁴¹ Cfr. *RU* 23. «No hay inconveniente en que, teniendo en cuenta las peculiaridades y tradiciones de los pueblos, se aumente el número de unciones o se cambie el lugar de las mismas, lo cual se consignará en los respectivos Rituales particulares» (cfr. *ibidem*, 24).

⁴² Cfr. *ibidem*, 25 y 143.

⁴³ Vid. *ibidem*, 144–149.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 40–41.

⁴⁵ Cfr. Pablo VI, Const. Ap. *Sacram unctionem...*, cit., 7–8.

⁴⁶ Cfr. *RU* 20.

⁴⁷ Cfr. el *óleum cum ampulla* en *Ordo Benedicendi oleum...*, cit., 13.16. Sobre el tema de las ampollas del óleo de los enfermos, revestidas con seda morada, y otras costumbres anteriores de este tipo vid. K. Lijka, *Poświęcenie krzyżma w Kościele rzymskim, Liturgia Sacra* 16 II (2010) 321–330.

⁴⁸ Cfr. *Misal Romano en lengua española para España*, Edición típica según la tercera edición típica latina (con los textos propios de la Archidiócesis de Pamplona y de la Diócesis de Tudela), Madrid 2016, p. 252 (en adelante, *MRE*).

de la doxología: Por Cristo, con Él y en Él...⁴⁹. Para este fin, usa la oración tomada del *Ordo benedicendi oleum* (1971): *Deus, totius consolatiónis Pater...*⁵⁰. En la parte anamnética recuerda pues enviar al Hijo de Dios para que sane el sufrimiento de los enfermos, mientras que en la parte de la súplica recuerda una oración llena de fe y también usa la fórmula *emitte*, invocando al Espíritu Santo Paráclito. Es su poder penetrar el aceite que dio el árbol vivo (*arbor alma*) para fortalecer el cuerpo. Allí también se señalan los frutos de la unción: la protección para el cuerpo, el alma y el espíritu de todos y la liberación de todo el sufrimiento, toda la enfermedad y todas las debilidades⁵¹. Las rúbricas del *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae* de 1972 recuerdan también la necesidad de vigilancia y la responsabilidad para que el óleo sea conservado en el recipiente que «debe ser de material apto para conservar el óleo, estar limpio y contener suficiente cantidad de óleo empadado en un algodón para facilitar su uso» y dignamente guardado⁵². El *óleum* debe estar siempre en buen estado para unguir a las personas (renovación incluso con mayor frecuencia si fuera necesario)⁵³.

La reforma litúrgica del *Vaticanum II* también ofreció la posibilidad de bendecir el óleo para la unción de los enfermos por cualquier presbítero, que a menudo es el resultado de las situaciones de la vida y de las razones catequéticas⁵⁴. Sin embargo, este principio se aplica sólo en el caso de la necesidad y dentro de la celebración del sacramento (cfr. c. 999 del *CIC*)⁵⁵. Entonces, el mismo sacerdote lleva el aceite para bendecirle en la casa del enfermo (o le preparan los familiares de la persona que sufre) colocándolo después en el recipiente adecuado. Si les sobrara, el presbítero puede

⁴⁹ En la plegaria eucarística I, antes de que el obispo diga: Por Cristo, Señor nuestro, por quien sigues creando todos los bienes... (cfr. *ibidem*, 253). En esta ocasión Á. Marzoa, comentando el c. 999 del *CIC*, recuerda que al tenor de los cc. 381 § 2 y 368 del *CIC* por los equiparados al Obispo se reconoce también los titulares de una Prelatura territorial, Abad, Vicario apostólico, Prefecto apostólico y Administrador apostólico. Además, dicho canon «se refiere a la facultad *a iure*; lo cual no es óbice para que la Santa Sede pueda conceder esta misma facultad a un sacerdote» (cfr. *idem*, *Los comentarios a los cc. 998–1007*, en *CIC*, p. 630).

⁵⁰ Cfr. *Ordo Benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi crisma*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 20.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 17.20. Cfr. también *MRE* 253.

⁵² Cfr. *RU* 22. «Está permitido a todo sacerdote llevar consigo el óleo bendito, de manera que, en caso de necesidad, pueda administrar el sacramento de la unción de los enfermos» (c. 1003 del *CIC*).

⁵³ Cfr. *RU* 22.

⁵⁴ En el trabajo sobre la edición del nuevo ritual (10–13 XI 1970) se pensaba en la bendición del óleo de los enfermos – por el sacerdote – en cada vez cuando sea necesario. El cardenal K. Wojtyła enfatizó en ese momento que tal solución es exigida por las razones catequéticas; que el mismo rito de la bendición no alargará todo el proceso (la oración de bendecir es concisa); que el punto clave es la necesidad vital y pastoral y, además, la misma prudencia del celebrante porque el aceite bendecido y almacenado durante el demasiado tiempo siempre se puede quemar (cfr. J. Stefański, *Sakrament chorych...*, cit., 79).

⁵⁵ Sobre el tema del *presbytero qui facultatem illud benedicendi a Sede Apostolica obtinuerit* vid. el c. 945 del *CIC* de 1917 (*AAS* 09 II [1917] 189). Como indica Á. Marzoa, ya en el año 1965, después de la promulgación el Decreto *Pietissima Mater*, los Ordinarios de lugar podían permitir a los sacerdotes para que – cuando las circunstancias lo aconsejen – lleven consigo el óleo sagrado, guardándolo en un estuche seguro y decoroso (cfr. *idem*, *Los comentarios...*, cit., 632).

ponerlo en algodón y quemarlo⁵⁶. El renovado *Ordo* propone para esta ocasión las dos oraciones *ad libitum*. La primera es dicha fórmula del Jueves Santo y la segunda es: Bendito seas, Dios, Padre todopoderoso... que ha sido redactada de manera dialógica con el *responsum* de los fieles: Bendito seas por siempre, Señor. En las tres llamadas recuerda pues enviar de Cristo a la tierra para la salvación de los hombres, el misterio de la Encarnación por el cual son curadas las enfermedades del hombre, la gracia del Espíritu Santo Paráclito que constantemente, con su poder, fortalece la debilidad de los cuerpos. En la súplica, en las palabras: Muéstrate propicio, Señor... se pide por la bendición del aceite que va a servir de alivio en la enfermedad y libra de los males a quien será ungido con el óleo⁵⁷. Si hay aceite ya bendecido por el obispo el *Ordo* provee, antes del rito de la unción, la oración de acción de gracias o bien una monición si se parece mejor⁵⁸. El *Código de Derecho canónico* y el *Catecismo de la Iglesia católica* recuerdan que la unción de los enfermos la administra válidamente todo sacerdote y sólo él⁵⁹. Además, la Congregación para la doctrina de la fe establece que esta doctrina es *definitive tenenda*⁶⁰. Las funciones realizadas durante el rito, en el caso de los varios sacerdotes presentes, pueden distribuirse entre ellos pero se reserva que sólo uno de todos los presentes puede decir las oraciones y ungir usando la fórmula prescrita por la ley. Sin embargo, todos presbíteros pueden hacer a la vez la imposición de las manos⁶¹. En el caso de una mayor cantidad de destinatarios la unción se lleva a cabo por separado, para cada persona, es decir, cada uno de los sacerdotes «impone las manos sobre algunos enfermos y los ungen diciendo la fórmula en cada caso»⁶².

Hoy en día, el tiempo cuando especialmente se celebra la unción de los enfermos es la Jornada Mundial del Enfermo, es decir, el día con la memoria litúrgica de la Virgen de Lourdes, el 11 de febrero⁶³. En España, por ejemplo, esta Campaña tiene

⁵⁶ Cfr. *RU* 22.

⁵⁷ Cfr. *RU* 141.

⁵⁸ Cfr. *RU* 142. «Todo esto habrá de tenerlo muy en cuenta, sobre todo cuando el enfermo se encuentra en un sanatorio y hay otros enfermos en la misma sala que, acaso, no participan de ningún modo en la celebración» (*RU* 41).

⁵⁹ Cfr. c. 1003 del *CIC*; *CEC* 1516. Cfr. también M. Mikołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 258. Durante el pontificado de Inocencio I, por la palabra „presbíteros” localizada en St 5,14 se planteó la duda de si podrían ser ministros de este sacramento también los obispos. En dicha carta a Decencio el Papa explicó tal razonamiento como un absurdo ya que ellos tienen la plenitud del sacramento del orden. Como indica J. L. León Gómez «este criterio será, mantenido después sin ser ya cuestionado, a lo que contribuyó en gran medida la recepción del referido texto papal en las principales colecciones canónicas posteriores, hasta su proyección universal, gracias a su inclusión en el *Decreto de Graciano*» (cfr. *idem*, *La praxis sobre la Extremaunción...*, cit., 359).

⁶⁰ Cfr. la parte del „Texto” en Congregación para la doctrina de la fe, *Nota acerca del ministro del sacramento de la Unción de los enfermos*, 11 de febrero de 2005, *Communicationes* 37 (2005) 175.

⁶¹ Cfr. *RU* 19.

⁶² Cfr. *RU* 164.

⁶³ Cfr. *Carta del Santo Padre Juan Pablo II al Cardenal Fiorenzo Angelini, Presidente del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, con ocasión de la institución de la Jornada Mundial del Enfermo* 13–05–1992 en <https://cut.ly/eknHil> (acceso, el 12 de septiembre de 2019).

dos momentos: el 11 de febrero y en la llamada Pascua del enfermo⁶⁴. Además, la *unctio infirmorum* puede utilizarse durante las peregrinaciones u otras asambleas (diócesis, ciudad, parroquia, asociación de los enfermos) y también durante los ritos espirituales o las misiones parroquiales (Polonia)⁶⁵. Gracias a las celebraciones comunitarias se logró superar el miedo a la unción, es decir, una parálisis que acompañaba a los enfermos en sus casas y en hospitales, en el caso de los ritos individuales. El miedo también era presente en el pensamiento de las familias de las personas que sufren que a menudo entendieron la liturgia de la unción como un precursor de la muerte inevitable. Esta situación obliga a los sacerdotes al ministerio responsable y a la catequesis que prepare y explique dicha liturgia⁶⁶.

TEOLOGÍA Y SIMBOLOGÍA

En el mundo griego se decía que una persona podía obtener la salud como el resultado de encontrarse con una serpiente. El paciente a veces era llevado a un laberinto donde en uno de los callejones lo estaba esperando un reptil mordedor. Esta práctica puede considerarse en las categorías de alguna terapia de choque porque la víctima podía entonces recuperar la salud por el mero hecho de una mordedura, es decir, como el resultado de un choque mental⁶⁷. Entonces la Iglesia, frente a la brujería y la magia, muy populares en el mundo antiguo (los escritos de Hipócrates, Plinio el Viejo, Flavio Josefo) pero también hoy, ofrece al hombre como medicina el sacramento de la sanación, es decir, la unción de óleo *in nomine Domini* (St 5,14).

Es un gesto salvador. De una manera une a un hombre con Él que murió y resucitó de entre los muertos y que quiere darle los frutos de su Pascua. Así, la persona enferma puede, como el resultado de esta santa Unción, aceptar su enfermedad y experimentarla con la fe e incluso si ante él aparece el horizonte de dejar este mundo, él es fortalecido y purificado, en la perspectiva de la gloriosa resurrección. Entonces, como dice Benedicto XVI, surge aquí la estrella de la esperanza, vence la luz y el sufrimiento – aunque no deja de ser sufrimiento – se convierte en el canto de alabanza⁶⁸. Los ritos de la unción y el mismo óleo pascual destinado a los enfermos, entendidos en dicha manera, aparecen pues como un sacramento de la esperanza cristiana,

⁶⁴ Cfr. <https://cutt.ly/xeknLEg> (acceso, el 12 de septiembre de 2019).

⁶⁵ Cfr. RU 157. Durante la celebración comunitaria del sacramento de la Unción de los enfermos puede suceder que quieren recibirlo las personas que no son mayores y tampoco están en peligro de muerte. Además, hay que tener en cuenta que también puede faltar la disposición apropiada para recibir este sacramento. Entonces, se recomienda el ministerio responsable y la catequesis (cfr. J. Jezierski, Mons., *Namaszczenie chorych...*, cit., 57).

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ Cfr. M. Rosik, *Uzdrowienie paralityka (Mk 2,1–12) na tle tradycji taumaturgicznej judaizmu i świata grecko-rzymskiego*, Quaestiones Selectae 16 X (2003) 12–13.

⁶⁸ Cfr. Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi* 30–11–2007 (AAS 99 [2007] 1016). Cfr. también M. Pyc, *Znaki trynitarniej bliskości. Teologalny wymiar sakramentów świętych*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2007, p. 174.

como un sacramento más de la consolación que del temor, como un sacramento que posee la gloria de la resurrección⁶⁹.

En el capítulo anterior podíamos notar que sobre la teología de la resurrección del *óleum infirmorum*, en el renovado *Ordo*, dicen ya las mismas oraciones de bendecir el aceite. Señalan pues a Dios como: Señor Dios, Padre de todo consuelo... que revivifica el mundo enviando a su Hijo quien cura los sufrimientos y enfermedades del hombre. También envía al Espíritu Santo Paráclito quien es el primer don de Jesús resucitado⁷⁰. En este sentido, quién está enfermo, después de la reunión con el Señor resucitado en el sacramento de los enfermos, es decir, en la oración y la santa Unción, adquiere «una nueva visión sobre la enfermedad (...) Por la gracia de este sacramento, el enfermo recibe la fuerza y el don de unirse más íntimamente a la Pasión de Cristo: en cierta manera es “consagrado” para dar fruto por su configuración con la Pasión redentora del Salvador. El sufrimiento, secuela del pecado original, recibe un sentido nuevo, viene a ser participación en la obra salvífica de Jesús»⁷¹.

Los sujetos de la acción del santo óleo son el cuerpo y el alma porque para ellos el sacramento debe convertirse en la protección. La unción con el *óleum* tiene entonces el poder de fortalecer, de librar del sufrimiento, de la enfermedad y debilidad. De levantar a un hombre desde su tumba espiritual y física y llevarlo a otro espacio que es la Resurrección⁷². También la presente – en el nuevo *Ordo* – referencia a la Carta de Santiago sobre llamar a los presbíteros de la Iglesia para que oren ungiendo con el aceite en el nombre del Señor (cfr. St 5,14) se refiere simbólicamente a la escena evangélica de llamar a Jesús y su venir al sepulcro de Lázaro quien a su vez fue sacado por Él del mundo sepultado a la vida (cfr. Jn 11,1–44). Esto puede significar que Cristo, por los ministros de la discutida celebración, es constantemente llamado a su pueblo para que lo ayude viniendo y gritando: «¡Lázaro, sal afuera!» (Jn 11,43)⁷³.

Vale la pena mencionar que también las mismas fórmulas de la unción hacen la referencia a la teología de la resurrección. Allí se dice pues sobre la bondadosa misericordia, la gracia del Espíritu Santo, la liberación de los pecados, la salvación y, al fin, sobre confortar: y [el Señor] te conforte en tu enfermedad⁷⁴. En la *Editio typica*, el verbo *állevet*⁷⁵

⁶⁹ Cfr. M. Mikołajczyk – J. Misiurek, „Chorych namaszczenie”, *EK* col. 257.

⁷⁰ Cfr. *Ordo Benedicendi oleum...*, cit., 20; *MRE* 253; *RU* 140.

⁷¹ Cfr. *CEC* 1506 y 1521.

⁷² Sobre el tema de la unción de las campanas eclesísticas con el uso del óleo de los enfermos (los siete signos cruzados en el exterior) vid. K. Lijka, *Zastosowanie krzyżma w liturgii rzymskiej*, *Liturgia Sacra*, 17 I (2011) 81–82. Cfr. también J. Stefański, *Sakrament chorych...*, cit., 89.

⁷³ Cfr. *RU* 129. El analizado texto trata sobre algo más porque la unción también debe llevarse a cabo *in nomine Domini*. Entonces, el aceite es solo un medio acompañante y todo el poder causal se logra mediante el uso de la indicada fórmula antigua que a su vez, en la Sagrada Escritura y en los tiempos apostólicos, está asociada con el don de los milagros, de la curación y – sobre todo – del exorcismo (cfr. P. Towarek, *Egzorcyzm – historia, liturgia, teologia*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” S. C, Olsztyn 2008, pp. 40–41).

⁷⁴ Cfr. *RU* 143.

⁷⁵ Vid. «*Per istam sanctam Unctionem (...) te salvet atque propitius állevet*» en *Ordo Unctionis Infirmorum...*, cit., 76.

(de levantar, aligerar, aliviar, calmar, suavizar etc.)⁷⁶ fue transcrito directamente de la Carta de Santiago (cfr. 5,15b)⁷⁷ para que – según los deseos del Papa Pablo VI – se entatice más en los efectos del sacramento⁷⁸. En la versión original de la obra de Santiago hay una expresión „εγερει” que siendo localizada adyacente a „ο κυριος”⁷⁹ indica inequívocamente al Dador de la gracia de la salvación. Además, el autor hablando de confortar, no piensa solo en el levantamiento del hombre enfermo espiritualmente, sino también en su aliento y fortalecimiento en la debilidad corporal (καμνοντα). Hay que notar que Santiago en todo el registro de su consejo no garantiza que el enfermo recupere la salud cada vez. Existe solo la posibilidad. Sin embargo, siempre hay efectos en la dimensión espiritual: el don de la salvación y la ayuda espiritual⁸⁰.

En este sentido dicho sacramento de confortar aparece como totalmente alejado de cualquier práctica mágica⁸¹. La base es la oración llena de la fe (St 5,15a) y contraria a las actividades terapéuticas⁸². El enfermo a quien el Señor levantó (St 5,15b) más fácilmente soporta las dolencias y dificultades, con mayor eficacia resiste las emboscadas del enemigo y si sea útil para su alma: recuperará la salud del cuerpo. Como se ve, la gracia pascual del confortar libera al hombre del miedo, le fortalece en la fe, garantiza el poderoso poder y defensa del Salvador, le otorga la gracia del Espíritu Santo, fortalece su confianza en Dios y – si lo necesita – le libera los pecados y completa la penitencia cristiana. El santo óleo de los enfermos deriva su efectividad de la Pasión y Resurrección, es decir, de la Pascua de Cristo⁸³.

Esta superación de la ansiedad y miedo, ésta salida de la tumba de las incertidumbres y preocupaciones – como nota Monseñor Jezierski – toca no solo a un hombre (enfermo) sino también, en las celebraciones comunitarias de la santa Unción de los enfermos, a un grupo más grande (de los enfermos) e incluso a toda la comunidad que a su vez implica juntar la teología de la resurrección del *óleum in-*

⁷⁶ Cfr. el verbo „*allevare*”, en J.M. Mir (ed.), *Diccionario ilustrado Latino-Español-Latino*, Larousse Editorial, Barcelona 2017, p. 24.

⁷⁷ Vid. la versión de la *Nova Vulgata* en http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-iacobi_lt.html#5 (acceso, el 12 de septiembre de 2019).

⁷⁸ «*Formulam sacramentalem ita mutare censuimus ut, verbis Iacobi relatis, effectus sacramentales satius exprimerentur*» (Pablo VI, Const. Ap. *Sacram unctionem...*, cit., 8).

⁷⁹ Cfr. Goodrich – Lukaszewski, *A Reader's Greek New Testament*, Zondervan, China 2015³, p. 510.

⁸⁰ Cfr. J. Kozyra (ed.), *Nowy komentarz biblijny. List świętego Jakuba*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, p. 289.

⁸¹ «Hay gente, incluso clérigos, que se dedican a curar con palabras prohibidas y supersticiones. Es un hecho que en muchos casos de enfermedad se acude a los hechiceros demandandoles consejo sobre su salud e reparo de sus enfermedades (...) Ocurre en ocasiones que se entiende que los sortilegios hay que hacerlos con cosas sagradas para la eficacia sobrenatural» (J.L. León Gómez, *La praxis sobre la Extremaunción...*, cit., 384).

⁸² Cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, cit., 135. Cfr. también J. Kręcidło, „*Choruje ktoś wśród was?*” *Niech sprowadzi starszych Kościoła i niech się pomodlą nad nim, namaszczać go olejem w Imię Pana*, AK 160 (2013) I (623) 41.

⁸³ Cfr. Pablo VI, Const. Ap. *Sacram unctionem...*, cit., 6–7. Cfr. también RU 5–7.

firmorum con la dimensión eclesiológica y escatológica⁸⁴. Esto puede significar que el celebrado rito es como un anticipo de la liturgia celestial en la que ya no habrá el sufrimiento ni enfermedad ni tampoco la unción y todos verán al Cordero resucitado y victorioso sentado en el trono (cfr. Ap 22,3–4).

El sello de la resurrección presente en el rito de la sagrada unción de los enfermos puede ser confirmado también por dicha historia de nombrar el sacramento de la *unctio*, es decir, por el proceso de descubrir su propia naturaleza. Se podría suponer que el mencionado *sacramentum exeuntium* o la *extrema unctio* (Concilio de Trento) se denominaba como el sacramento pascual gradualmente. El primer rastro de tal práctica puede ser el siglo IX cuando citaba las llamadas entradas a la eternidad. La historia moderna, en la que hay un salto claro hacia el sentido de la pascualidad del sacramento *ad mortem*⁸⁵, destaca por ejemplo, la *sacra infirmorum unctio* o el *sacrum opobalsarum* – la unción con bálsamo sagrado (Pío XII). Sin embargo, la quintaesencia será la ordenanza del Concilio Vaticano II para que la *extrema unctio* sea reemplazada por la *unctio infirmorum* (cfr. SC 73).

Sin embargo, el nombre postconciliar no parece reflejar completamente el sentido del sacramento de los enfermos. Además, se suponga que solo apareció como resultado del proceso actualmente notable que es eliminar la muerte tanto de la vida individual como comunitaria donde se lo entiende como una realidad virtual y trata como un tema tabú. Este sacramento debería tener un nombre diferente, es decir, uno que mostraría aún más profundo el motivo de la transición, el tema de la Pascua. Es, como lo señala Cz.S. Bartnik, una gran cristificación de la muerte; tiene más la luz de la eternidad que los otros sacramentos e incluso podría escribirse como la unción pascual⁸⁶. Según muchos teólogos, definir este sacramento como el sacramento de la unción siempre puede hacer un eco de la antigua *extrema unctio*. Por lo tanto, puede ser mejor hablar sobre el sacramento de los enfermos, el sacramento de confortar de los enfermos, el sacramento del restablecimiento (cfr. RU 69 y 143) o el sacramento del alivio (*solamen*) de los enfermos⁸⁷. En suma, los verbos „confortar” o „aliviar” anunciarían entonces el efecto de aplicar y recibir este sacramento. Esto también podría ser un simple resumen y una referencia a su teología de la resurrección⁸⁸.

⁸⁴ Cfr. J. Jezierski, Mons., *Namaszczenie chorych...*, cit., 57. El sello de la resurrección en el rito de la unción de los enfermos también se mencionará en las normas del *Caeremoniale Episcoporum* que hablan sobre la administración de este sacramento en las grandes asambleas. Según este documento, es necesario cuidar la plena participación de los presentes en la liturgia, especialmente por los apropiados cantos que estimulen la unidad de los fieles, mantengan a la comunidad en la oración y permitan expresar la alegría pascual que es propia para este rito (cfr. *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Wydanie wzorcowe, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, 662–663).

⁸⁵ Este término fue consecuencia del pensamiento medieval sobre el sacramento de la penitencia, que generalmente se practicaba en los últimos momentos de la vida (miedo a los nuevos pecados y a la gran penitencia). Recibida antes de la muerte la *paenitentia ad mortem* implicaba pues la *unctio ad mortem* en el orden siguiente: la penitencia, la Eucaristía y la unción (cfr. B. Nadolski, *Liturgika*, cit., 140).

⁸⁶ Cfr. Cz.S. Bartnik, *Sakramentologia...*, cit., 381–382.

⁸⁷ Cfr. la parte del „Comentario” en Congregación para la doctrina de la fe, Nota..., cit., pp. 177–179.

⁸⁸ Cfr. J. Stefański, *Sakrament chorych...*, cit., 73.

* * *

Al principio, la misma noción „teología de la resurrección del *óleum infirmorum*” suena como un terreno prístino. Sin embargo, por estos muy cortos estudios se puede notificar que en el significado del óleo de los enfermos y en la historia de la celebración del sacramento de la santa Unción no se debe buscar ninguna novedad. Tampoco se debe buscar un regreso artificial, es decir, desde el *Tridentinum* hasta el *Vaticanum II*. Este sacramento con su dicha materia es, por su propia naturaleza, pascual y parece que es un error pensar sobre sus vicisitudes como la función trigonométrica del seno que empieza desde cero, crece y decrece bajo del eje positivo. Sus cursos históricos y conceptuales deben entenderse más en la función del coseno, es decir, desde los *Actus Apostolorum* o mejor desde la *Resurrectio* hasta el *Vaticanum II*, y colocándoles, a pesar del debilitamiento de la fe en su pascualidad (el debilitamiento que hasta hoy es muy notable), solo por encima del eje positivo⁸⁹. Tal razonamiento permite también entender más bien este conjunto de la oración y de la unción con el óleo de los enfermos, es decir, este conjunto de las palabras (fórmula) y del discutido óleo pascual (materia) como, sobre todo, uno de los sacramentos de la curación⁹⁰.

REZUREKCYJNA TEOLOGIA OLEJU CHORYCH

STRESZCZENIE

Wśród najcięższych problemów, które wpływają na ludzkie życie, można wymienić co najmniej chorobę i ból. Z tej racji osoba, która cierpi i przed którą rysuje się nawet perspektywa śmierci może odczuwać niepokój, rozpacz, aż do buntu przeciwko Bogu (por. *KKK* 1500–1501). Kościół zatem, posłuszny nakazowi Chrystusa zmartwychwstałego, oferuje lekarstwo niebieskie, tzn. sakrament namaszczenia chorych z pobłogosławionym olejem z oliwek, przez które Chrystus podtrzymuje i zbawia chorego (por. kan. 998 *KPK*). Wówczas sam *óleum infirmorum*, tj. materia tego namaszczenia paschalnego nosi na sobie ślady wskrzeszenia, podniesienia (*εγερει*) i w końcu zmartwychwstania o czym mówił Apostoł Jakub (zob. Jk 5,4–15). Poprzez ten gest zbawczy, który ze swej strony domaga się wiary w łaskę Pana, w życiu chorego wschodzi gwiazda nadziei a cierpienie – chociaż nie przestało być cierpieniem – zamienia się w pieśń pochwalną (Benedykt XVI). Dlatego też cały obrzęd tego sakramentu podźwignięcia (*állevet*) chorych (por. *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae* 76), który na przestrzeni wieków prezentował wiele sposobów ce-

⁸⁹ «En la santa Unción, que va unida a la oración de la fe (cfr. St 5,15), se expresa ante todo la fe que hay que suscitar tanto en el que administra como, de manera especial, en el que recibe el sacramento; pues lo que salvará al enfermo es su fe y la de la Iglesia, que mira a la muerte y resurrección de Cristo, de donde brota la eficacia del sacramento (cfr. St 5,15) y entrevé el reino futuro cuya garantía se ofrece en los sacramentos» (*RU* 7).

⁹⁰ Cfr. *CEC* 1421. La Iglesia aconseja el tiempo oportuno de recibir la Unción para que los enfermos «puedan aceptarla con plena fe y devoción de espíritu, de modo que no cedan al riesgo de retrasar indebidamente el sacramento» (cfr. *RU* 13).

lebracji i przyjmował też różne nazwy – od *extrema unctio* aż do *unctio infirmorum* (Sobór Watykański II) – pozwala dziś określić siebie samego jako wielkie i troskliwe zadanie podźwignięcia człowieka. Jest to misja, której podejmuje się Pan, w swoim Kościele, i która realizuje się poprzez namaszczenie chorego olejem paschalnym. Ta cała eklezjalna misja wymaga jednak odpowiedzialności i musi być permanentnie wspierana katechezą (bp Jacek Jezierski).

RESURRECTIONAL THEOLOGY OF OIL OF THE SICK

SUMMARY

Among the serious problems that influences the human life at least sickness and pain. For this reason, a person who suffers and also in front of his impending death, can feel anxiety, depression, up until the rebellion against God (cf. CCC 1500–1501). The Church, by command of the Resurrected Christ, offers therefore a heavenly medicine, meaning the Sacrament of Anointing of the Sick with the oil blessed olive oil by which Christ, he may support and saves the Sick (cf. c. 998 in CCL). Therefore the *oleum infirmorum* itself, meaning, the matter of this Paschal Unction consists in itself the seal of revival, of ease (εγερει) and – ultimately – of the Resurrection on what the Apostle James says (cf. Jas 5,14–15). For this saving gesture, that at the same time asks faith in the grace of God, in the path of sickness arises the star of hope and suffering – although it does not leave the meaning of suffering – it is converted to a song of praise (Benedict XVI). The entire rite of the Sacrament of raise (*állevet*) up (cf. *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae* 76) that at the same time much of the history presents a lot of ways of celebration and receives also a variety of names – from *extrema unctio* to *unctio infirmorum* (Vatican Council II) – it permits today determine as a gran and careful task of comforting man made for God in His Church, task done for the sick by the Paschal Oil. Nonetheless, this ecclesial mission must be responsible and permanently supported catechesis (Msgr. Jacek Jezierski).

AUFERSTEHUNGSTHEOLOGIE DES KRANKENÖLS

ZUSAMMENFASSUNG

Zu den schlimmsten Problemen, die das Leben der Menschen betreffen, gehören zumindest Krankheit und Schmerz. Aus diesem Grund kann ein Mensch, der leidet und auch in Todesgefahr ist, Angst und Verzweiflung empfinden, sogar bis hin zur Rebellion gegen Gott (vgl. KKK 1500–1501). Dem Gebot des auferstandenen Christus gehorchend, bietet die Kirche daher ein himmlisches Heilmittel, das Sakrament der Krankensalbung mit gesegnetem Olivenöl, durch das Christus die Kranken unterstützt und rettet (vgl. can. 998 CIC). Das *oleum infirmorum* selbst, d.h. die Materie dieser österlichen Salbung trägt Spuren von Wiederbelebung, Unterstützung (εγερει) und schließlich Auferstehung, wie der Apostel Jakobus sagte (sich. Jakobusbrief 5,4–15). Durch diese erlösende Geste, die ihrerseits den Glauben an die Gnade des Herrn verlangt, erhebt sich im Leben des Kranken ein Stern der Hoffnung, und das Leiden – auch wenn es nicht aufhört – wird zu einem Lobgesang (Benedikt XVI.).

Der ganze Ritus des Sakraments der Erhebung (*állevet*) der Kranken (vgl. *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae* 76), der im Laufe der Jahrhunderte vielfältig zelebriert wurde und verschiedene Namen annahm – von *extrema unctio* bis *unctio infirmorum* (Zweites Vatikanisches Konzil) – kann heute definiert werden als eine große und fürsorgliche Aufgabe, den Menschen zu unterstützen. Dies ist die Aufgabe, die der Herr in seiner Kirche übernimmt und die durch die Salbung der Kranken mit Osteröl erfüllt wird. Diese ganze kirchliche Mission erfordert jedoch Verantwortung und muss dauerhaft durch die Katechese (Bischof Jacek Jezierski) unterstützt werden.

LA TEOLOGÍA DE LA RESURRECCIÓN DEL ÓLEUM INFIRMORUM

RESUMEN

Entre los graves problemas que influyen en la vida humana se puede destacar al menos la enfermedad y el dolor. Por este motivo, una persona que sufre y además tiene al frente la previsión de su muerte, puede sentir la angustia, la desesperación hasta la rebelión contra Dios (cfr. *CEC* 1500–1501). La Iglesia, por el mandato de Cristo resucitado, ofrece entonces una medicina celestial, es decir, el sacramento de la santa Unción de los enfermos con el aceite de oliva bendecido por el que Cristo alivia y salva el enfermo (cfr. c. 998 del *CIC*). Entonces, el mismo *óleum infirmorum*, es decir, la materia de esta unción pascual consiste en sí mismo el sello de la revivificación, del alivio (*εγγερει*) y, al fin, de la resurrección sobre el que decía el Apóstol Santiago (vid. St 5,4–15). Por este gesto salvador, que a su vez exige la fe en la gracia del Señor, en la noche de la vida del enfermo surge la estrella de la esperanza y el sufrimiento –aunque no deja de ser sufrimiento– se convierte en el canto de alabanza (Benedicto XVI). Por lo tanto, todo el rito del sacramento de confortar (*állevet*) de los enfermos (cfr. el *Ordo Unctionis Infirmorum Eorumque Pastoralis Curae* 76) que a su vez a lo largo de la historia presentaba muchos modos de celebración y recibía también los varios nombres – desde la *extrema unctio* hasta la *unctio infirmorum* (Concilio Vaticano II) – permite hoy determinar a sí mismo como la gran y cuidadosa tarea de confortar el hombre lo que hace el Señor en su Iglesia, una tarea realizada por el óleo pascual. Sin embargo, toda esta misión eclesial debe ser responsable y permanentemente apoyada en la catequesis (Mons. Jacek Jezierski).

BIBLIOGRAFÍA:

- Bartnik, Cz. S., *Sakramentologia społeczna*, Standruk, Lublin 2000.
Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi* 30–11–2007 (*AAS* 99 [2007] 985–1027).
Jezierski, J., Mons., *Namaszczenie chorych sakramentem uzdrowienia*, Ateneum Kapłańskie 160 (2013) 1 (623) 54–62.
León Gómez, J.L., *La praxis sobre la Extremaunción en el derecho particular diocesano de la Península Ibérica desde el IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento*, Cuadernos doctorales 20 (2003) 345–392.
Marzoa, Á., *Los comentarios a los cc. 998–1007*, en *Código de Derecho canónico*, EUNSA, Pamplona 2018⁹, pp. 630–634.

- Mikołajczyk, M. – Misiurek, J., „Chorych namaszczenie”, en *Encyklopedia Katolicka*, III, TN KUL, Lublin 1985, 256–260.
- Nadolski, B. (dir.), *Leksykon liturgii*, Pallottinum, Poznań 2006.
- Pablo VI, Const. Ap. *Sacram unctionem infirmorum* 30–11–1972 (*AAS* 65 [1973] 5–9).
- Rosik, M., *Uzdrowienie paralityka (Mk 2,1–12) na tle tradycji taumaturgicznej judaizmu i świata grecko-rzymskiego*, *Quaestiones Selectae* X 16 (2003) 9–25.
- Stefański, J., *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia. Poszukiwania historyczno-liturgiczne*, *Studia Gnieźnieńskie* 3 (1977) 53–73.
- Stefański, J., *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988.
- Towarek, P., *Egzorcyzm – historia, liturgia, teologia*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” S. C, Olsztyn 2008.
- Villar, J.R. (dir.), *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 2015.
- Wit, Z., *Troska liturgiczna o człowieka chorego w świetle polskich rytuałów potrydenckich (1631–1964)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Zaborowski, M., *Sakrament namaszczenia chorych w ujęciu teologiczno-prawnym*, *Roczniki Nauk Prawnych* XIX 1 (2009) 179–199.

FILOZOFIA

PRAWO NATURY W METODOLOGII AKWINATY

Słowa kluczowe: prawo natury, prawo natury zmiennej treści, władza panującego, władza papieska, zasada harmoniczności, filozofia pracy i płacy

Key words: Law of Nature, Law of changing essence, Government authority, Pops authority, Principle of harmony, Philosophy of works and payment

Schlüsselwörter: Naturgesetz, Naturgesetz des variablen Inhalts, Macht des Herrschers, päpstliche Macht, Prinzip der Harmonie, Arbeitsphilosophie und Lohnphilosophie.

Celem artykułu jest przedstawienie metodologicznych założeń filozofii Akwinaty w zakresie prawa natury skoncentrowanych na prawie do pracy wraz z warunkami jej wykonywania. To stanowisko przedstawione zostało w świetle encyklik dwóch papieży – Leona XIII w *Rerum novarum* (1891) i Jana Pawła II w *Laborem exercens* (1981). Tą drogą osiągnięto cel podstawowy, wykazanie ponadczasowości metodologii Św. Tomasza sformułowanej wprawdzie w XIII w., ale inspirującej myślenie XIX, XX i XXI stulecia.

Akwinata na tle epoki. Odnowienie w 962 roku cesarstwa zachodniego oraz koronacja niemieckiego króla Ottona I na cesarza rzymskiego, wzmocniły argumenty na rzecz interpretacji władzy cesarskiej w duchu imperialnym. Panująca do XI wieku praktyka obejmowania tronu papieskiego z desygnacji cesarza, spotkała się z opozycją Kościoła, reprezentującego dojrzałą już teorię zwierzchnictwa papieża nad władzą cesarską. Spektakularnym wypadkom sporu papieża Grzegorza VII z Henrykiem IV o inwestyturę towarzyszyło poszukiwanie argumentów odmawiających władzy cesarskiej przesłanek boskich. Ta desakralizacja władzy świeckiej łączyła się z przekonaniem, iż namiestnikiem bożym na ziemi jest papież, jedyny podmiot uprawniony do namaszczenia panujących. W nawiązaniu do tych procesów wzmacnia się argumentacja papalistów, dowodzących przewagi władzy duchownej nad świecką. Wybitniejszymi z nich byli w XI wieku Piotr Damiani, a w XII wieku Honoriusz z Augsburga

* Prof. zw. dr hab. Andrzej Sylwestrzak – emerytowany profesor zwyczajny prawa; obecnie dziekan 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 ustroj Unii Europejskiej.

i Jan z Salisburys. Związany z angielską hierarchią, w szczególności z arcybiskupem Canterbury, John z Salisburys (ok. 1115–1180) napisał w latach 1155–1159 traktat *Policraticus*, gruntownie systematyzując i rozwijając argumentację papalistyczną¹.

Podstawowym założeniem było nawiązanie do praw natury jako odpowiadających poczuciu ludzkiej sprawiedliwości i rozsądkowi. Tak samo jak człowiek posiada duszę i ciało, w państwie istnieje władza monarchy i duchowieństwa. Władza panującego powinna być silna i sprawna, dzięki czemu skuteczniej wykona stojące przed nią zadania, aczkolwiek nie należy posuwać się za daleko. Monarcha musi mieć świadomość, iż sprawuje swe posłannictwo dla celów wyższych – ochrony poddanych. W tym sensie jest strażnikiem powierzonego mu ludu i powinien zasięgać rad stanu kapłańskiego, sprowadzających się do interpretacji praw bożych w codziennej praktyce.

W wypadku jeśli władca sprzeniewierzy się tym powinnościom, w szczególności jeśli zacznie naruszać prawa natury zakorzenione w rozsądku każdego obywatela, można uznać go za tyrana. Ocenę rządów tyrańskich powinno się formować nader ostrożnie, zważając, czy nie jest to „bicz boży” za grzechy poddanych. W wypadkach skrajnych Jan z Salisburys dopuszcza tyranobójstwo, aczkolwiek nie przysługujące ono ludowi, ponieważ ten nie posiada władzy. Dojrzewa więc świadomość „prawa oporu” (*ius oppositionis*) społeczeństwa względem władcy, w szczególności naruszającego prawa natury. Doktryna papalizmu osiąga pełny rozwój w XIII stuleciu, pozostając w związku z umocnieniem się władzy papieża.

W uzasadnieniu przewagi władzy papieskiej doktryna papalizmu odwoływała się do argumentów uzasadniających zwierzchność papieża. Nawiązywano na przykład do teorii „kościół-duszy” i „władzy świeckiej-ciała” wskazującej na hierarchię bytów, gdzie doskonalszy jest byt duchowy, reprezentowany przez papieża. W związku z tym uformowano teorię wyższych celów papieństwa i niższych państwa, gdzie zadania państwa okazują się częścią zadań Kościoła, co przemawiało za podporządkowaniem państwa Kościołowi. Odwoływano się również do augustiańskiej teorii grzesznej genezy państwa i duchowości Kościoła, gdzie papież mógł nawet usunąć panującego, jeśli ten poddał się szatanowi. Teoria „wikariatu” głosiła powrót władzy do papieża jako „wikariusza Chrystusowego” na ziemi, dysponującego prawem namaszczania władców. Teoria „dwóch mieczy św. Piotra” zakładała, iż Bóg dał pierwszemu apostołowi dwa miecze symbolizujące władzę kościelną i świecką, a papież jeden z tych mieczy oddaje w ręce panującego. Nawiązywano także do rzymskich teorii republikańskich, iż lud rzymski powierzył władzę papieżowi, a zatem tylko papież jest uprawniony do rozdawania namiestnictw władzy świeckiej².

¹ Jan z Salisburys, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008; T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974; T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, Warszawa 2002; Jan z Salisburys, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008; A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999; Z. Kuksewicz, *Awerroizm laciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1986; T. Manteuffel, *Kultura Średniowiecza*, Warszawa 1963; G. Ostrogski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968; J. Pipper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966; G. L. Seidler, *Mysł polityczna średniowiecza*, Kraków 1961; R. W. Souther, *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.

² B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968; S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983; *Św. Tomasz o królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.

Założenia papalizmu i Aristoteles Latinus. Filozofia ta stworzyła podstawę dojrzałej doktryny papalizmu, aczkolwiek przez pewien czas, w łonie samego duchowieństwa, wywierały wpływ teorie dualistyczne, głoszące równorzędność, a nawet rozdzielność władzy świeckiej i duchownej. Poczyniono w nich jednak wiele wyłomów, związanych z okazjonalnym oddziaływaniem papieża na państwo. W XIII wieku uformował się nurt zwany hierokratyzmem, reprezentujący skrajną postawę w uzasadnianiu przewag papieża nad monarchami. Papież nie tylko powinien namaszczać panujących, lecz może ich pozbawiać władzy, ale może przejąć bezpośrednią władzę. Wprawdzie papież w praktyce tego nie czynił, ponieważ nie zajmował się sprawami doczesnymi, lecz zasadą była pełnia władzy papieża.

Wzrost zainteresowań filozofią starożytną następował w XIII w. drogą stopniowego tłumaczenia tekstów greckich na łacinę oraz przyswajania dorobku wolnej od dogmatów filozofii arabskiej. Kontakty z Hiszpanią i Sycylią, w pewnym sensie także rezultaty wypraw krzyżowych, popularyzowały myśl arabską, wyznaczając jej rolę pośrednią w poznaniu filozofii greckiej, w szczególności Arystotelesa. Tłumaczenie dzieł Stagiryty na łacinę wzmogło zainteresowania związane nie tylko z jego badaniami przyrodniczymi czy logiczno-filozoficznymi, lecz w równym stopniu politycznymi. Dzięki łacińskim tłumaczeniom Arystoteles zaczął bezpośrednio oddziaływać na kulturę europejską. Trzynastowieczny *Aristoteles Latinus* spotkał się z dwoma zasadniczymi nurtami recepcji. Była to, po pierwsze, ortodoksyjna szkoła albertyńsko-tomistyczna, po drugie, wspomniany już – niezależny od myślenia europejskiego – nurt awerroizmu. Szkołę ortodoksyjną reprezentują Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, natomiast twórcą drugiego kierunku był arabski filozof końca XII w. działający w Hiszpanii – Ibn Ruszd zwany Awerroesem.

Filozof Awerroes (1126–1198) zakładał, iż wiara i rozum nie mogą być zgodne, ponieważ są to sprawy zupełnie odmienne, funkcjonujące w diametralnie różnym świecie i stąd ich identyfikowanie czy różnicowanie nie ma sensu. Są one po prostu niezależne i przekształcanie jednego w drugie nie rokuje właściwych rezultatów badawczych. Awerrości przyjmowali tezę o wieczności istnienia świata, czasu i rodzaju ludzkiego. Wieczność rodzaju ludzkiego, co zresztą wzbudzało szczególne kontrowersje, upatrywali w zuniwersalizowanej koncepcji duszy. Otóż człowiek posiada zaledwie fragment „zbiorowej duszy ludzkości”. Po śmierci dusza ta łączy się z „duszą ludzkości” i w tym sensie atrybut nieśmiertelności przysługuje ludzkości, jako zbiorowości. Jednostka ludzka jest zatem ożywiona jedynie na pewien czas, będąc swoistym instrumentem duszy, by po śmierci zintegrować się ze wspólną duszą ludzkości. Z tego względu również w awerroizmie wypracowano podstawy koncepcji uniwersalistycznych, w których bierna jednostka odgrywa stosunkowo niewielką rolę na tle nieśmiertelności duszy zbiorowej, będącej wartością podstawową³.

Założenia te sprzyjały wypracowaniu teorii opartej, w ślad za rozdziałem filozofii i teologii, na przekonaniu o niezależności monarchy od Kościoła. Uniwersalizm duszy wskazywał na możliwość odwołania się do uniwersalistycznych koncepcji władzy monarchy jako podstawowego czynnika w systemie wartości politycznych.

³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1970; Św. Tomasz z Akwinu, *Rozmyślenia o szczęśliwości*, Białystok 1994, por. Louis de Wohl, *Światło nad Akwinem*, tłum. M. Stebart, Poznań 1996.

Odrzucenie indywidualizmu prowadziło także do uznania wartości zbiorowości, jaką był lud, co w przyszłości torowało drogę teoriom suwerenności narodu. Wreszcie koncepcja wieczności duszy zbiorowej skłaniała do przyjęcia tezy, iż państwo jest czynnikiem jeśli nie wiecznym, to przynajmniej długotrwałym, władza monarsza zaś jest zmienna. Bliższe nawiązanie do Arystotelesa pogłębiało pełniejsze uświadamianie sobie roli monarchy w przeciwieństwie do tyra. Broniąc się przed licznymi atakami, awerroiści zmiękali do złagodzenia tezy o rozdzielności prawd rozumowych i wiary, odwołując się do teorii „dwóch prawd”. Otóż jeśliby nawet dwa zdania były sprzeczne, a więc gdyby rozum formalnie popadł w konflikt z prawdami wiary, przyjąć należy słuszność celu tych prawd – na zasadzie rozłączności aktu wiary i wiedzy. Awerrości byli ponadto zwolennikami prawa natury w tym znaczeniu, iż człowiek powinien wsłuchiwać się w głos swej natury i działać zgodnie z jej prawami. Postępowanie takie oceniali jako pełne zalet i rozsądku.

Na tle coraz poważniejszego przyswajania sobie przez renesansową Europę filozofii Arystotelesa oraz w toku rozszerzających się wpływów awerroizmu, z punktu widzenia Kościoła wyraźnie zarysowała się konieczność opracowania nowej interpretacji myśli Arystotelesa, dostosowanej do potrzeb ówczesnego chrześcijaństwa. Trudno jednak przypisywać dalszą ewolucję jedynie rosnącej popularności Stagiryty czy awerroizmowi. Papież pragnął oprzeć się na doktrynie w znacznie większym stopniu – niż neoplatonizm czy augustianizm – skierowanej w stronę praktyki. Filozofia Arystotelesa, z jej poszanowaniem faktów, stawała się doskonałą podstawą konstrukcji, zmierzających drogą percepcji poprzez przystosowanie się do wymogów ówczesnego świata. Próby takie były już podejmowane przed Akwinatą przez dominikanów w początkach XIII wieku, w latach dwudziestych przez dominikanina Romana z Cremony, czy wykładającego w Kolonii Alberta Wielkiego, którego słuchaczem był właśnie Tomasz z Akwinu. Mimo znakomitej erudycji Albert Wielki nie stworzył syntezy, aczkolwiek znacznie zainteresował środowisko możliwościami metodologii arystotelesowskiej.

Metodologia Św. Tomasza z Akwinu. Dzieła tego dokonał św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), łączący erudycję i pasję polemiczną z umiejętnością dokonywania syntezy. Pochodził z rodziny arystokratycznej z Akwinu w księstwie neapolitańskim, przez matkę był spokrewniony z książętami normandzkimi, a przez wujka z rodziną cesarza Fryderyka II. Był najbliższym doradcą papieża oraz przyjacielem francuskiego monarchy. Po studiach w klasztorze Monte Cassino wstąpił do zakonu dominikanów, gdzie pracując pod kierunkiem Alberta Wielkiego, studiował filozofię Arystotelesa. W 1252 r. wykładał w Paryżu, a następnie na uniwersytetach w Bolonii i Neapolu, by po powrocie do Paryża kontynuować polemikę z awerroistami. Pogłębiając rozważania nad myślą perypatetycką, był przekonany o konieczności jej przystosowania do wymogów ówczesnego Kościoła i Europy. Wymagało to jednak pogodzenia realistycznej filozofii Stagiryty z dogmatyką chrześcijańską. Ambicje Tomasza spotkały się z przychylnością papieża Urbana IV, utrzymującego wprawdzie zakaz studiowania Arystotelesa, lecz podejmującego kroki nad badaniami założeń tej filozofii. Syntezą dorobku św. Tomasza była *Suma teologiczna* (*Summa theologiae*), aczkolwiek obok niej duże znaczenie mają: *Komentarze do sentencji Piotra Lombarda*, *Suma przeciw poganom* (*Summa contra gentiles*), komentarz do

pierwszych ksiąg *Polityki* Arystotelesa, traktat *O władzy monarchów*, rozprawa adresowana do króla Cypru (*De regimine principum ad regem Cypri*)⁴ oraz traktat napisany dla księżniczki brabanckiej *O władzy nad Żydami*.

Założenia metodologiczne Akwinaty opierały się na wizji hierarchii i harmonii świata, pozostającego w jedności ze sferami duchowymi i Bogiem. Wszechświat przypomina wielką piramidę, u której podstaw leży materia złożona z czterech żywiołów: wody, ziemi, powietrza i ognia. Ponad tą sferą wznosi się świat roślin i zwierząt, a dalej jako istota doskonalsza znajduje się człowiek, stanowiący ogniwo pośrednie między światem materialnym a duchowym. Pewne stopnie doskonałości istnieją także w świecie duchowym, a wszystko spleta Bóg. Człowiek jest zatem szczególnym ogniwem struktury, łącząc się poprzez duszę ze światem niebieskim i tkwiąc ciałem w powiązaniach materialnych (*hilemorfizm*). Hierarchiczna i harmoniczna wizja świata składają się na wewnętrzną harmonię osobowości człowieka. Dusza z ciałem powinny w prawidłowym rozwoju pozostawać w jedności. Sprawy materialne nie są dla Akwinaty drugorzędne, materia pozostaje jednak bierna i jest kształtowana przez formę, czyli ideę. Byt składa się z „istoty” (*essentia*) jako idealnej zasady, określającej jedność zjawisk, oraz z „istnienia” (*existentia*), to jest materialnego i dostrzegalnego przez nas czynnika bytu. Poprzez nawiązanie do arystotelesowskiej teorii formy i substancji, dochodzi św. Tomasz do wniosku o konieczności istnienia istoty każdego zjawiska, a więc konieczności istnienia istoty świata – to jest Boga. W tym sensie istnienie Boga okazuje się nawet konieczne, podczas gdy pozostałe byty są przypadkowe i zależne⁵.

Poglądy społeczne Akwinaty opierają się na założeniu naturalnego uczestnictwa człowieka w społeczności organizującej się na zasadzie ogólnego porządku świata, w racjonalnie pomyślanej strukturze wzorców hierarchicznych. Społeczność to zjednoczenie ludzi dla wspólnego, rozumnego i celowego działania. Jej istotą jest zatem nie tylko oddanie wybranym celom, lecz czynne działanie w ich praktycznym urzeczywistnianiu. Życie społeczne jest więc tworzone przez aktywną postawę jednostek (*activitas socialis*) i w tym tkwią źródła dynamicznej teorii św. Tomasza. Proces uspołecznienia zawiera więc dwie cechy: celowość (*rozumną wolność*) oraz porządek (*organizację*). Celem „wewnętrznym” społeczności jest dobro każdego, celem „zewnątrznym” – dobro całej ludzkości. Najszerszą społecznością jest ludzkość, a jej częściami wszystkie mniejsze społeczności⁶.

Historycznie społeczność wywodzi się od jednostki i jej podstawowych związków, zatem genetyczny porządek jest następujący: *jednostka–rodzina–wieś–miasto–społeczność państwowa*. Zasada hierarchii znajduje wyraz w świadomym podporządkowaniu się jednostki obowiązkom społecznym, to jest obowiązkom wobec rodziny, wsi (*miasta*) oraz państwa. Nie ma jednak przeciwstawienia mię-

⁴ Zob.: Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu-królowi Cypru*, op. cit.

⁵ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, Londyn 1969; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, Londyn 1968; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [fragmenty z *Sumy teologicznej* opracowane przez S. Świeżawskiego], Poznań 1965; Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987; J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.

⁶ Por. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Tłum. A. Chojecki, Warszawa 1995.

dzy dobrem jednostki i zbiorowości. Jeśli zbiorowość narusza dobro jednostki, oznacza to tylko przyjęcie złych wzorców. Oba te dobra uzupełniają się, tworząc podstawy ogólniejszej harmonii. Zasada hierarchiczności znajduje odbicie w wielostopniowej strukturze społeczności ludzkiej, poczynając od jednostki, rodziny, społeczności terytorialnej (*wieś i miasto*) czy zawodowej, na państwowej i wreszcie ogólnoludzkiej kończąc. Społeczności te są sobie podporządkowane, jednak przy zachowaniu własnej autonomii. Idea ładu społecznego wymaga istnienia władzy, przede wszystkim jako gwaranta porządku. Konieczność władzy wynika z ogólnych zasad prawa natury, takich jak porządek i hierarchiczność. Tomaszowy wykład filozofii społecznej odszedł od tradycyjnego wówczas podziału na stan duchowieństwa, szlachty i chłopstwa. Akwinata zaproponował poszukiwanie nowych kryteriów rozwarstwienia na grupy formujące się w oparciu o prawa nabyte m.in. poprzez urodzenie i dziedziczenie. Zaproponował wyróżnienie trzech grup społecznych: 1) optymatów (*optimes*), to jest świeckich i duchownych feudałów nie pracujących w swych majątkach, lecz czerpiących największe korzyści; 2) ludzi honoru (*populus honorabilis*), posiadaczy znacznie mniejszych fortun, pracujących już bezpośrednio w swoich warsztatach produkcyjnych; 3) biednych ludzi (*populus villis*), nieposiadających majątku, a świadczących jedynie swą pracę na rzecz dwóch poprzednich grup. Była to propozycja nowoczesna, ponieważ uwzględniała przede wszystkim powiązania danej grupy ze środkami produkcji oraz traktująca na zasadzie zysku pracę własną i cudzą. Perspektywicznie chodziło o wielkich kapitalistów, warstwy średnie i robotników czyli tzw. świat pracy. W rezultacie idea pracy ulega w myśli św. Tomasza rozwinięciu i pogłębieniu. Praca jest naturalną potrzebą jednostki, a ponieważ stworzono człowieka do życia godnego, praca jest drogą prowadzącą do tych celów. Mimo iż praca bywa znojna i trudna, stanowi jednak spełnienie posłannictwa bożego, będąc tym samym procesem zbliżania się i kroczenia do osiągnięcia wartości ustalonych przez Opatrzność⁷. Skoro praca jest wartością boską i odpowiada naturalnej potrzebie człowieka, zatem mówić możemy – zdaniem Akwinaty – o obowiązku pracy. Niezależnie od spełnianego zawodu oraz miejsca w hierarchii społecznej każda praca powinna kierować człowieka do Boga⁸.

Teorie socjalne Akwinaty. Koniecznym warunkiem organizacji pracy jest jej społeczny podział, kształtujący się na zasadzie hierarchii, prowadzącej do osiągnięcia harmonii wysiłku poszczególnych jednostek w ramach pracy zbiorowości. Z tych względów rozsądnie pomyślana praca opiera się na kierownictwie ludzi mądrych i wytrwałości w spełnianiu obowiązków przez pozostałych. Organizatorem pracy w najwyższej instancji jest państwo, posiadające obowiązek rozumnego i rzeczowego jej zorganizowania. Państwo powinno zagwarantować powszechność i obowiązek pracy na zasadzie sprawiedliwości wynagrodzenia. Z tej filozofii pracy wyprowadza św. Tomasz teorię słusznej płacy. „Sprawiedliwa zapłata” jest moż-

⁷ Por. Encyklika papieża Franciszka, *Lumen Fidei – światło wiary*, rozdz. IV, tytuł: *Światło dla życia w społeczeństwie*, s. 97–100, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2013, Franciszek, encyklika *Laudato Si. W trosce o wspólny dom*, rozdz. VI, *Edukacja i duchowość ekologiczna*, s. 128–159, Kraków 2017.

⁸ Por. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999., Marie-Dominique Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki. Kraków 1997.

liwa na zasadzie zawarcia umowy o pracę. Jeśli jednak ma to być umowa, muszą zawierać ją ludzie wolni i równi, przynajmniej pod względem prawnym. Tutaj tkwią załóżki myśli burżuazyjnej, przy czym Akwinata, rozważając różne warianty sprawiedliwości, wyprowadzone z nauki Arystotelesa, dochodzi do przekonania, iż sprawiedliwa płaca gwarantować powinna pracownikowi możliwość: 1) utrzymania siebie, 2) utrzymania rodziny, 3) poczynienia, bez dodatkowego wysiłku, rozsądnych oszczędności.

Teoria państwa opiera się na założeniu, iż jedynie sama zasada i idea władzy pochodzi od Boga. Poczucie hierarchii i konieczność zagwarantowania takiej zgodności, a więc harmonijnego rozwoju stosunków społecznych i produkcyjnych, wymaga odwołania się do faktu władzy. Władza to rozumne podporządkowanie się ludzi. Chodzi jednak o to, aby rządzący posiadali tyle rozsądku i poczucia sprawiedliwości, by zarządzili mądrze i umiarkowanie, co przemawia do każdego obywatela, zazwyczaj trafnie oceniającego przydatność rządzących. Ustrój ustanawiają natomiast ludzie i ich sprawą jest odwołanie się do instytucji gwarantujących ład, sprawiedliwość i mądrość. U podstaw organizacji państwa leżą zasady fundamentalne, wyznaczające podstawowe cele i dążenia, jak również stanowiące kryterium jego organizacji wewnętrznej. Są to idee: 1) porządku (*ordo*), 2) pokoju (*pax*), 3) sprawiedliwości (*iustitia*). Życie społeczne i państwowe powinno być zorganizowane przy poszanowaniu tych trzech zasad znajdujących wyraz w działaniu instytucji politycznych.

Nawiązując do arystotelesowskiej klasyfikacji ustrojów św. Tomasz wyraźnie sympatyzuje z monarchią, przeciwstawiając ją tyranii. Osoba monarchy staje się instytucją symbolizującą porządek, ład i sprawiedliwość państwową. Gwarantuje poczucie hierarchii i tożsamości narodowej, lecz podstawowym jego obowiązkiem jest mądre kierowanie społeczeństwem. W tym celu monarcha powinien być wyposażony w odpowiednie uprawnienia, pamiętając, iż jego władza służy dobru ogółu. W wypadku natomiast, gdy panujący sprzeniewierzy się tym zasadom, uzyskując władzę drogą przemocy czy podstępów bądź używając władzy legalnie zdobytej w sposób sprzeczny celami, do których została ustanowiona, poddani mogą wypowiedzieć mu posłuszeństwo. W zasadzie można takiego władcę pozbawić pełnomocnictw, aczkolwiek św. Tomasz zaleca powściągliwość, ponieważ okazać się może, iż rewolucja wywoła zamęt większy niż rządy tyrańskie.

Rozdział Kościoła od państwa nie oznacza ograniczenia władz duchownych jedynie do spraw wyznaniowych. Kościół powinien oceniać politykę władcy z punktu widzenia wyższych kryteriów, niż tylko doczesne. W tym znaczeniu uwidacznia się przewaga moralna papieża jako autorytetu zarówno w sprawach kościelnych, jak i ocen polityki państwowej. Rozdział zatem Kościoła od państwa posiada w gruncie rzeczy charakter pozorny, formalnie zakłada niezależność i równość tych dwóch instytucji. Jednak perspektywicznie, rozdział ten oznacza – w przekonaniu Akwinaty – moralną i doktrynalną przewagę Kościoła.

Prawo natury w hierarchii źródeł prawa. Teoria prawa św. Tomasza opiera się na hierarchicznym usystematyzowaniu norm rangi moralnej i filozoficznej. Są to prawa wyżej postawione i bardziej podstawowe, niż prawa z nich wyprowadzone i im podporządkowane. Porządkiem najwyższym jest prawo boskie (*lex aeterna*), opiera się na nim prawo natury (*lex naturalis*), dalej idzie prawo ustanowione przez ludzi

w stosunkach społecznych i państwowych (*lex humana*) oraz prawo kanoniczne, w jakimś zakresie obowiązujące także wobec państwa (*lex divina*). Kolejność wymienienia tych porządków nie jest, oczywiście, dowolna. Najwyżej stoi „prawo boskie”, będące niezmiennym i najdoskonalszym zapisem sprawiedliwości. Jest ono przez człowieka ciągle rozpoznawane i wyprowadzane z prawd wiary, aczkolwiek w każdej epoce człowiek nadaje temu prawu określoną interpretację. To właśnie odbicie „prawa bożego” w umyśle – a w ślad za tym i świadomości człowieka – składa się na prawo naturalne. Każda epoka wnosi jakieś nowe interpretacje „prawa boskiego”. Przedstawia zatem szczególną wizję prawa natury stosowaną względem podstawowych wymogów, z jakimi spotyka się człowiek. Dopiero treści zamieszczone w katalogu praw naturalnych powinny bezpośrednio wskazywać sposób powiązań w płaszczyźnie prawa państwowego (*lex humana*) i prawa kanonicznego (*lex divina*). Jest to dynamiczna interpretacja prawa. Dotyczy zmienności odczytywania „praw boskich” poprzez formułowanie praw pisanych, z czego wynika źródło dynamicznej interpretacji prawa. Nie jest ono czymś stałym – z wyjątkiem oczywiście „prawa boskiego” – i ulegać powinno zmianom służąc człowiekowi. Zdając sobie sprawę z konieczności ciągłych zmian prawa, zaleca Akwinata umiarkowanie; zawsze bowiem należy zastanawiać się, czy rzeczywiście dojrzał czas na ustanawianie praw nowych.

Rozbudowując powyższą teorię św. Tomasz – szczególnie w pracy *Summa contra gentiles* – wyróżnił dwa dodatkowe porządki, mianowicie prawa narodów (*ius gentium*) oraz prawa państwowego (*ius civile*). Powrócić wypada do „prawa bożego”, które Akwinata przejmuje niemalże dosłownie od św. Augustyna, ponieważ „prawo wieczne” (*boskie*) istniało jako idealna koncepcja porządku. „Otóż gdziekolwiek istnieją czynniki działające, uporządkowane wzajemnie, moc drugiego czynnika musi wypływać z mocy pierwszego czynnika działającego, ponieważ czynnik drugi może poruszać tylko wtedy, gdy jest poruszony przez czynnik pierwszy. Dlatego dostrzegamy to u wszystkich rządzących: mianowicie że niżsi rządcy wyprowadzają plan rządzenia od naczelnego rządcy. Zatem plan tego, co ma być wykonane w kraju, przechodzi drogą nakazu od króla do niższych rządców; ponadto w sprawach sztuki plan wszystkiego, co ma być zrobione, wypływa od głównego rzemieślnika do współpracujących z nim niższych rzemieślników. Skoro zatem prawo wieczne jest planem rządów istniejącym w Głównym Rządcy, wszelkie inne plany rządzenia w niższych rządcach są innymi prawami stanowiącymi dodatek do prawa wiecznego. Dlatego wszelkie prawa, w tej mierze, w jakiej uczestniczą w zdrowym rozsądku, wypływają z prawa wiecznego”⁹. W tym sensie prawdy wiary i powinności, wyłożone przez chrześcijaństwo, stają się dla św. Tomasza prawem (*lex fidei et gratiae*) opartym na akcie wiary.

O ile „prawo boskie” posiada charakter transcendentny, o tyle „prawo natury” opiera się na wykryciu w naturze ludzkiej zapisu rozsądnych zasad postępowania i zachowania. Poznanie prawa natury posiada niejako charakter immanentny, czysto subiektywny. Instytucją wskazującą drogi jego poznania i egzekwowania okazuje się Kościół. W tym sensie Kościół dysponuje nie tylko pełnomocnictwem, ale i możliwością żądania, by prawo ustanowione przez państwo pozostawało w zgo-

⁹ *Summa theologiae*, I-II, 93,3

dzie z prawem natury. Poprzez prawo natury, a więc także poprzez swój rozum, człowiek uczestniczy w poznaniu prawa wiecznego. „Światło rozumu moralnego, które pozwala odróżnić dobro od zła – i które należy do prawa naturalnego – nie jest niczym innym, jak tylko odbiciem w nas światła Bożego”¹⁰. Funkcją zatem prawa natury jest nie tylko kształtowanie postępowania ludzkiego, lecz łączenie człowieka z darem bożym, jakim jest możliwość chociażby fragmentarycznego odczytywania prawa wiecznego. Trzy podstawowe skłonności istniejące w naturze człowieka stwarzają możliwości odczytywania przynajmniej zarysu prawa naturalnego: 1) dążenie do podtrzymywania swego życia, jak również życia swych najbliższych; 2) przedłużane gatunku, znajdujące wyraz w zakładaniu rodziny i wychowywaniu potomstwa; 3) skłonność do współdziałania ze społeczeństwem, poprzez konieczność nieustannego doskonalenia się, a w tym poszukiwania prawdy. Zatem prawo natury działa poprzez sumienie, a więc posiada charakter czysto subiektywny i immanentny, podczas gdy prawo państwowe dotyczy zachowań zewnętrznych. Prawo znane starożytnym Grekom i Rzymianom pod nazwą *ius gentium* określa św. Tomasz jako tę część praw poszczególnych narodów, która jest wspólna wszystkim. Oczywiście istnieją różnice podyktowane tradycją, zwyczajami czy stanem rozwoju cywilizacyjnego konkretnej narodowości, lecz można w tym uchwycić wspólne rozumienia i instytucje. Należy do nich na przykład prawo własności, stanowiące najbardziej wyrazistą część *ius gentium*.

Również pojęcie *ius civile*, a więc prawa cywilnego lub – szerzej – państwowego, odnosi się do ustanowienia konkretnych norm, przy zobowiązaniu podwładnych do ich poszanowania. *Ius civile* „jest to rozumne zarządzanie dla wspólnego dobra, które ogłasza ten, kto ma pieczę nad społecznością”. Prawo to posiada charakter ogólny, a więc nie zostało wydane dla pojedynczego wypadku czy konkretnej osoby, lecz dla całej społeczności. Końcowym wnioskiem św. Tomasza jest stwierdzenie, iż *ius civile* powinno być stanowione przez lud albo upełnomocnionych przedstawicieli, mających legitymację do stanowienia prawa zmierzającego do jasno wyznaczonego celu. Źródłem *ius civile* może być prawo pisane lub prawo zwyczajowe, przy założeniu zwierzchnictwa tego pierwszego. Prawo odpowiadające wymogom rozumu i moralności formuje „porządek rozumu” (*ordo rationalis*), bezpośrednio wpływając na formowanie pozytywnych cech osobowości człowieka.

Konstrukcje prawne w praktyce prowadzić powinny do uformowania sprawiedliwego porządku społeczno-politycznego. W filozofii św. Tomasza pojęcia prawa i sprawiedliwości występują w nierozdzielalnym związku, przy czym *ius* daje wyraz zakresowi praw poszczególnych ludzi, natomiast *lex* oznacza obowiązywanie jakiejś zasady prawnej, a więc jest normatywnym wyrazem najpełniej oddającym treści samej sprawiedliwości. Ogólnie mówiąc św. Tomasz wyszczególnia trzy pojęcia sprawiedliwości: 1) zmienną (*commutativa*), określającą stosunek między jednostkami w społeczeństwie; 2) rozdzielczą (*distributiva*), zawierającą zespół praw i obowiązków przyznanych społeczności w jej współdziałaniu z jednostką; 3) prawną (*legalis*), będącą odwrotnością poprzedniej, a więc opierającą się na stosunku jednostki i jej praw do zbiorowości. Ta postać oznacza przede wszystkim sumę praw obywatelskich względem państwa i społeczeństwa, a tym samym sumę obowiązków

¹⁰ *Summa theologiae*, I-II, 91,2

państwa względem jednostki. Prawo staje się zatem „przedmiotem” sprawiedliwości w tym znaczeniu, iż służy urzeczywistnieniu określonej jej wizji¹¹.

Koncepcja prawa Akwinaty stanowi najbardziej dojrzałą postać filozofii prawa, w założeniach reprezentującą myślenie późnego średniowiecza. Jest to myśl prerenesansu, przede wszystkim w sensie przygotowania przez św. Tomasza zrębów nowej koncepcji państwa i społeczeństwa. Akwinata wskazał przede wszystkim drogi rozwoju państwa i prawa, tworząc w zarysie już burżuazyjną doktrynę polityczną. Na uwagę zasługuje także Tomaszowa teoria prawa natury, głównie w sensie dynamicznego katalogu kształtującego prawa człowieka. Myśl Akwinaty daje tym samym wyraz dominacji prawa natury nad prawem pisanim. O ile starożytność traktowała prawo natury w pewnej równowadze w odniesieniu do prawa stanowionego, o tyle średniowiecze skłaniało się na rzecz teorii nadrzędności prawa natury. Prawo pisane pojmowano jako swoiste odzwierciedlenie praw naturalnych. Zasadnicze zmiany następowały natomiast w płaszczyźnie prawa natury, a zadaniem ustawodawcy była ich interpretacja.

Akwinata w doktrynie Leona XIII i Jana Pawła II. Metodologia Akwinaty z pełną siłą zadziałała w XIX i XX stuleciu w papieskich encyklikach Leona XIII i Jana Pawła II zawierających wiele fundamentalnych inspiracji w myśleniu o państwie. Otóż wcześniejsze encykliki Leona XIII (*Immortale Dei*, *Diuturnum Illud*, *Graves de communi*) rozwijały doktrynę papieską w zakresie poszukiwania nowych interpretacji boskich źródeł władzy państwowej, uzasadnienia nierówności społecznych, a encyklika *Quod apostolici muneris* (1878) poddawała krytyce działalność lewicy socjalistycznej. Najbardziej doniosła była wydana w 1891 r. encyklika *Rerum novarum*, w pewnym sensie nawiązująca do wcześniejszej *Aeterni Patris* (1879), będącej fundamentem nowej neotomistycznej filozofii katolickiej. Encyklika *Rerum novarum* poszukiwała odpowiedzi w sprawach papieskiej oceny prawa własności oraz rozwiązywania drastycznych kwestii społecznych końca XIX w. Z tych względów encyklika ta zasługuje na szczególną uwagę, będąc wyrazem stanowiska papieństwa w dobie dramatycznych sprzeczności systemu kapitalistycznego.

Filozoficzną podstawą doktryny kościelnej pozostawał w dalszym ciągu tomizm, z przystosowaniem do nowoczesnej epoki. Neotomistyczna ocena rozwoju społecznego stawiała na pierwszym miejscu cele najwyższe, związane ze zbawieniem, do którego najpewniejsza droga prowadziła przez lojalne wykonywanie obowiązków w zakresie pracy i religijności. „Gdy rozstajemy się z tym życiem, wówczas naprawdę żyć pocniemy; to zdanie wyraża prawdę stwierdzoną przez rozum, jest zarazem dogmatem wiary chrześcijańskiej, na którym opiera się jak na podstawie najprzedniejszej cała religia i jej ustrój. Bóg nie stworzył nas dla szczęścia błahaego i znikomego; ziemię wyznaczył nam na miejsce wygnania, nie zaś na stały pobyt. Czy posiadasz lub nie posiadasz bogactwa i to, co na ziemi uchodzi za dobro, to rzecz dla szczęśliwości obojętna, na tym zaś najbardziej zależy, jaki zrobisz użytek z darów otrzymanych”¹².

¹¹ Zob.: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Wołek i W. Zega, Kraków 1996.

¹² *Rerum novarum*, I,6.

Personalistyczna wizja jedności duszy i ciała nadawała doktrynie katolickiej szczególną postać interpretacji sprzeczności systemu kapitalistycznego. Chodziło w pierwszym rzędzie o wyeliminowanie walki interesów w postaci zaniechania wystąpień rewolucyjnych. Na tej podstawie ukształtował się fundament solidaryzmu chrześcijańskiego, w szerokim zakresie przejętego przez chrześcijańską demokrację. Podkreślić należy, iż Leon XIII, w szczególności w encyklice *Rerum novarum*, zajął się tzw. kwestią robotniczą, traktując ją jako jeden z podstawowych problemów, będących w centrum konfliktów XIX-wiecznego państwa.

Zasadą rozumowania w encyklice *Rerum novarum* była nienaruszalność prawa własności. Uznane ono zostało za naturalne, z powołaniem się na naukę św. Tomasa z Akwinu. „Słusznie przeto ogół rodzaju ludzkiego (nie troszcząc się bynajmniej o zdania sprzeczne niektórych myślicieli, lecz pilnie naturę śledząc) już w prawie samej natury podstawę do podziału dóbr i obyczajem odwiecznym uświęcił własność osobistą, ponieważ najlepiej odpowiada naturze człowieka i spokój zapewnia światu”¹³. Z tych względów Leon XIII, akceptując prawo własności, akceptował istnienie nierówności społecznych, podyktowanych skrajnościami przeciwieństw kapitału i najmniejszej siły roboczej. W encyklice *Quod Apostolici muneris* Leon XIII twierdził, iż Bóg, który „wszystko stworzył i utrzymuje, zarządził w swej opatrnościowej mądrości, aby najniższe dążyło do właściwego sobie celu przez średnie, pośrednie przez najwyższe. Jak tedy stworzył w swoim państwie niebieskim różne chóry aniołów, wzajemnie sobie podporządkowane, jak ustanowił w Kościele różne stopnie godności i różne zakresy powinności, tak że nie wszyscy są apostołami, nie wszyscy nauczycielami, nie wszyscy pasterzami, jak również ustalił dla społeczeństwa ziemskiego rozmaite stopnie, różne co do godności, zakresu praw i władzy; a to, żeby społeczeństwo ziemskie na podobieństwo Kościoła ciałem mającym liczne członki, szlachetne i mniej szlachetne, ale wszystkie wzajemnie sobie potrzebne, wszystkie na służbie dobra ogólnego”¹⁴. W gruncie rzeczy chodziło o uzasadnienie majątkowych skrajności państwa burżuazyjnego, chociaż jednocześnie w encyklice *Rerum novarum* znajdujemy silne akcenty uwzględnienia przez państwo, jak również przez samych kapitalistów, tzw. kwestii robotniczej, związanej z ustanowieniem płacy niezbędnej i zapewnieniem rozwoju kulturalnego.

W encyklice *Rerum novarum* Leon XIII otwarcie przedstawia sprawę nierówności między ludźmi. „To przede wszystkim za pierwszą zasadę powinno być postawione: że trzeba w cierpliwości znosić swój los i dolę ludzką; niepodobna, aby w społeczeństwie ludzkim wszyscy byli równi, aby najniżsi zrównali się we wszystkim z najwyższymi. Prawda, dążą do tego socjaliści, lecz nadaremna jest walka przeciw naturze rzeczy. Istnieją między ludźmi od urodzenia różnice znaczne i liczne: nie wszyscy równi są zdolnością i ochotą do pracy, zdrowiem i siłą: w ślad za tą nierównością konieczną idzie różnorodność stanu i powodzenia doczesnego”¹⁵. W tym ujęciu nierówność społeczna, będąca konsekwencją praw naturalnych i zróżnicowania ludzi, stać się winna zasadą rozumowania w zakresie doktryny społecznej i z tych pozycji wyprowadził Leon XIII krytykę ruchu socjalistycznego.

¹³ Tamże, II,8.

¹⁴ *Quod Apostolici muneris*, I,12.

¹⁵ *Rerum novarum*, III,1.

Główne założenia doktryny socjalistycznej, przedstawione w *Rerum novarum*, sprowadzone zostały do programu zniesienia własności prywatnej i zastąpienia jej własnością wspólną. Program ten poddano krytyce w trzech zasadniczych punktach: a) postulaty takie szkodzić miały klasom pracującym; b) były o tyle niesprawiedliwe, gdyż gwałciły naturalne prawa klas posiadających; c) ich urzeczywistnienie groziło rozprężeniem porządku państwowego i społecznego. Argument położenia majątkowego klas pracujących uzasadniano w encyklice niemożnością dowolnego użycia swego zarobku, jak również niemożnością pomnożenia majątku, co jest osiągalne tylko w liberalistycznym państwie burżuazyjnym. Program socjalistów „sprzeciwia się niewątpliwie sprawiedliwości, albowiem prawo do posiadania prywatnej własności otrzymał człowiek od natury”¹⁶. Stąd też pozbawianie kapitalistów stanu posiadania, poza stroną moralną i prawnonaturalną, wyzwała tendencję sztucznie zrównywania wszystkich, a tym samym przytłumienia, o ile nie zlikwidowania, aktywności jednostek i grup społecznych, skierowanej na pomnażanie majątku własnego i ogólnego. Ponadto likwidacja własności prywatnej prowadzi do zamieszania w życiu społecznym, publicznym i osobistym, ponieważ dezorganizuje kryteria aktywności, na których człowiek opierał swój stosunek do zbiorowości. Leon XIII dowodził, iż ustanowienie wspólnej własności wprowadzi „zamieszanie we wszystkich warstwach społeczeństwa, ciężką niewolę i zawisłość nieznośną od państwa; wrota na oścież otwarte zazdrości, niezadowolenu i niezgodzie; brak bodźca dla talentu i pilności, więc zatamowanie źródła, z którego płynie bogactwo; wreszcie zamiast wymarzonej równości jednakowy u wszystkich niedostatek i jednakową nędzę”¹⁷.

W encyklice *Rerum novarum* papież rozwinął szerszy program przeciwdziałania sprzecznościom klasowym, opowiadając się za poszukiwaniem dróg pogodzenia interesów kapitału i klasy robotniczej. Skoro jednak wcześniej przyjęto argumentację uzasadniającą naturalność prawa własności, stosunkowo łatwo można było przyjąć rozwiązanie podstawowego konfliktu państwa kapitalistycznego. „Jak w ciele zgadają się ze sobą wszystkie członki – czytamy w encyklice – tak że istnieje we wzajemnym stosunku prawidłowość i miara symetrią nazwana, podobnie każe natura, aby w społeczeństwie obie warstwy zgodnie przystawały do siebie i odpowiednio równoważyły się nawzajem. Nie obędzie się tu jedno bez drugiego: nie może istnieć kapitał bez pracy ani praca bez kapitału. Ze zgody rodzi się piękność rzeczy i porządek, przeciwnie – z walki ustawicznej pochodzą zamieszki i potworne zdziwienie”¹⁸. Krocząc tą drogą zalecono robotnikom posłuszeństwo w wykonywaniu obowiązków, „w samej obronie praw swoich zaniechać gwałtów i nigdy nie posługiwać się buntem, unikać ludzi przewrotnych, zmyślnie czyniących nadzieje przesadnie wielkie i przyrzeczenia, które zazwyczaj kończą się rozczarowaniem i utratą mienia”¹⁹. W zakresie obowiązków kapitału encyklika rozwijała program ochrony płacy roboczej oraz kultywowania oszczędności poprzez wezwanie do unikania lichwiarskich praktyk. W konsekwencji Leon XIII wzywał do wzięcia „maluczkich” w opiekę w przekonaniu, iż tymi drogami kapitał rozwinie nowe możliwości tech-

¹⁶ *Rerum novarum*, II,7.

¹⁷ Tamże, IV,1.

¹⁸ Tamże, IV,3.

¹⁹ Tamże, IV,5.

nologii produkcji, prowadzące do wzrostu zamożności całego społeczeństwa, a nie tylko bogactwa klas posiadających.

Socjalny program Leona XIII miał szansę realizacji w przypadku dążenia do zatarcia skrajności pracy najemnej i kapitału. Z tego względu encyklika *Rerum novarum* wzywała do dopuszczania robotników do nabywania przedsięwzięć drogą akcji. Ideał przekształceń kapitalizmu, w jego XIX-wiecznej wersji, upatrywał papież w modelu demokracji chrześcijańskiej, którą w encyklice *Graves de communi* z 1901 roku opisał w sposób następujący: „Otóż demokracja chrześcijańska poprzez to właśnie, że się chrześcijańską zwie, winna jakby na fundamencie oprzeć się na zasadach ustanowionych przez wolę boską. [...] Dlatego nie ma dla niej nic świętszego niż sprawiedliwość; prawu nabywania i posiadania musi ona przyznać nietykalność; musi bronić nierówności stanów, która zresztą jest właściwością dobrze uporządkowanego państwa; wreszcie musi obstawać przy takiej formie i takim urządzeniu społeczeństwa, jakąż temu nadał Bóg-Stwórca. Jasnym jest przeto, że nie ma żadnej łączności między demokracją socjalną a chrześcijańską; są one tak dalekimi od siebie, jak nauka socjalistyczna od religii zakonu Chrystusowego”²⁰. Wynikały stąd zadania państwa, które strzec miało poszanowania poszczególnych stanów, dbać, by prawo własności stanowiło fundament społeczeństwa, choć w wyjątkowych przypadkach, państwo mogło wkraczać w prawo własności, nie czyniąc jednak z tego zasady.

Podkreślić warto, iż encyklika *Rerum novarum* określiła prawo robotników do grupowania się w związkach zawodowych jako prawo naturalne, przysługujące każdemu w wolnym społeczeństwie. „Stowarzyszeniom potrzeba oczywiście porządku i roztropnej karności, aby panowała zgoda w działaniu i jedność w dążeniu”²¹. Mówiąc o konfliktach ówczesnego społeczeństwa, papież podkreślał, iż poszanowanie programu doktryny katolickiej doprowadzi do złagodzenia sprzeczności, przyczyniając się do pełniejszego rozwoju nie tylko warstw uprzywilejowanych, lecz także świata pracy.

Encyklika *Rerum novarum* zawierała wykładnię ocen polityki państwa burżuazyjnego – również w stosunkach wewnętrznych. Papież popierał zmiany demokratyczne, między innymi znajdujące wyraz w gwarancjach tolerancji, oraz prowadzoną na szeroką skalę działalność filantropijną, mającą zasadniczo przeciwdziałać postawom rewolucyjnym. W tym także sensie encyklika nawoływała do zwalczania ruchu socjalistycznego i komunistycznego jako doktryn wywrotowych, niosących groźbę zburzenia „naturalnych” zasad organizacji porządku społecznego. W zakresie polityki państwowej Leon XIII podkreślał konieczność zwrócenia uwagi na problem ochrony ludności pracującej przed nadmiernym wyzyskiem, w szczególności ochrony pracy kobiet i dzieci, czasu pracy, zagwarantowania niezbędnego wypoczynku, zapobiegania klęskom bezrobocia i strajkom oraz utrzymywania umiarkowanej stopy podatkowej, szczególnie względem ludności niezamożnej. Doniosłą rolę spełniać miały katolickie związki zawodowe, przy czym encyklika nawoływała do współpracy z tak pomyślaną reprezentacją świata pracy. W sumie było to znaczą-

²⁰ *Graves de communi*, III,1.

²¹ *Rerum novarum*, IV,3.

ce i fundamentalne rozwinięcie w końcu XIX w., zasad myślenia Akwinaty w sferze filozofii pracy.

Kontynuacja tej drogi nastąpiła w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*. Zainteresowanie osobowością Jana Pawła II wiązało się nie tylko z rozpoczęciem nowego pontyfikatu (1978), lecz przede wszystkim fascynacją, iż to papież z „dalekiego kraju”, „papież-pielgrzym” lub, jak często się słyszy, „apostoł pokoju”. Dorobek naukowy kardynała Wojtyły, powiązany z polskimi uczelniami: doktorat (1950) na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz habilitacja (1959) na KUL, jak również dorobek publikacyjny, ogłaszany nie tylko w Polsce, pozwalały przypuszczać, iż nowy papież łączy wiedzę teoretyczną z działalnością polityczną. Z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II można stwierdzić, iż stał się godnym kontynuatorem doktryny II Soboru Watykańskiego oraz osobowości tak wybitnych, jak Jan XXIII i Paweł VI. Kontynuacja doktryny społecznej Kościoła została przez papieża powiązana z wypracowaniem treści stanowiących odpowiedź na problemy współczesnego świata. Nierozłącznie spłotła się ona z rozwojem papieskiej doktryny szukającej formuły, wyprowadzonej z filozoficznych założeń chrześcijaństwa.

Oczywiście problematyka jednostki zajmuje centralne miejsce w wypowiedziach Jana Pawła II. Człowiek zwany „podmiotem ludzkim” traktowany jest w trzech wymiarach: przyrodniczym, psychologicznym i nadprzyrodzonym. Wymiar nadprzyrodzony – powiązany z mistyczną filozofią św. Jana od Krzyża – nadaje dociekaniom filozoficznym i mistycznym skonkretyzowany teologiczny sens antropologiczny. Przy takim założeniu problematyka wiary tkwi w człowieku, a jej kształtowanie odbija się w wymiernych postawach jednostki. Jest to teologiczne odkrycie „Boga w człowieku i człowieka w Bogu”, nadające sens mistyczny analizie egzystencji ludzkiej. Wewnętrzne życie człowieka koncentruje się wokół dwóch wartości głównych: dobra i prawdy. Ta orientacja odróżniała jednostkę w sposób zasadniczy od świata przedmiotowego. Innymi słowy, są to dwie orientacje człowieka, gdzie jedna okazuje się poznawczą, sprowadzającą się do pytania o ostateczną przyczynę wszystkiego oraz orientację „etyczną”, artykułującą dążenie do dobra.

Społeczny sens bytowania człowieka opiera się na konieczności utrzymywania więzi z otoczeniem, w tym z instytucjami państwowymi. Problem sprowadza się do zasad organizacji społeczno-politycznej. Koncepcje dotychczasowe nawiązywały do indywidualizmu bądź – jak to określa papież – „totalitaryzmu”. Obydwie mają określone wady, a przyszłość powinna, w sensie humanistycznym, wypracować wizję życia społecznego, bardziej harmonijnie łącząc jednostki ze wspólnotą. Nauka chrześcijańska nie daje gotowego wzorca, wskazuje jedynie zasady, na jakich powinien się taki ustrój opierać. Prawem podstawowym jest wolność wyprowadzona z „transcendentnej godności”, znajdującej pierwowzór w boskim akcie kreacji człowieka. Jan Paweł II przestrzega, iż nie może być wolności w sytuacji, gdy władza należy do jednej klasy, jednej grupy, jakiejś „rasy”, totalitarnej partii czy państwa podającego się za reprezentanta wszystkich. Również nie może być mowy o wolności w postawach anachistycznych, sprowadzających się do „kontestowania” jakiegokolwiek władzy, gdyż prowadzi to do terroryzmu i przemocy.

Jan Paweł II wymienia pozytywnie katalog praw człowieka; uczynił to szczególnie w wystąpieniu na XXXIV sesji ONZ w nawiązaniu do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Przykładowo zalicza do nich prawo do życia, wolności

i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, odzienia, mieszkania, opieki zdrowotnej, odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i religii, prawo do wyznawania własnej religii indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie, prawo wyboru zawodu, stanu, założenia rodziny, własności, a także prawo do pracy, godziwych warunków pracy i sprawiedliwego wynagrodzenia, prawo do zebrań i zrzeszania się, prawo swobodnego poruszania się i podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo uczestnictwa w życiu politycznym i swobodnego wyboru ustroju politycznego oraz przynależności państwowej. Dodać należy, iż papież głosi teorię „niepodzielności wolności” w sensie ekonomicznym, politycznym, kulturalnym i religijnym. Prawo jednostki do wolności znajduje wyraz w prawie narodu do suwerenności. Z chrześcijańskiego punktu widzenia państwo nie jest jakimś nadprzyrodzonym bytem, lecz ze względu na spełniane funkcje cieszy się uznaniem i autorytetem moralnym. Otóż państwo powinno stać się instrumentem urzeczywistniania rozumnej i sprawiedliwej organizacji społeczeństwa i w tym tkwi jego podstawowa funkcja instrumentalna lub subsydiarna względem jednostki, rodziny i społeczeństwa. Sprawiedliwa postawa państwa opiera się na rozdziale dóbr względem obywateli, „wszystkich bez wyjątku, a nie tylko w zabiegach o dobrobyt jakiejś szczególnej grupy lub koterii”. Państwo, kierując się rozsądkiem, powinno pogłębiać poczucie solidarności społeczeństwa.

Państwo spełnia trzy podstawowe funkcje: ekonomiczną, polityczną i duchową. Ich urzeczywistnianie prowadzić powinno do zagwarantowania harmonijnego rozwoju jednostki. Broniąc jednostkę przed kolektywizmem, państwo powinno dążyć do pełniejszego zharmonizowania jej aktywności ze społeczeństwem, chociaż nie oznacza to uznania burżuazyjnego indywidualizmu. Błędem kolektywizmu jest „wchłonięcie” jednostki przez zbiorowość, natomiast błędem indywidualizmu „przeciwstawienie” jednostki zbiorowości. W obu tych sytuacjach człowiek podlega alienacji opierającej się na braku „uczestnictwa” w życiu zbiorowości. Alienacja to „wyobcowanie człowieka w człowieczeństwie”.

Szczególne miejsce w myśli Jana Pawła II zajmuje problematyka pracy. Nawiązując do dziewięćdziesiątej rocznicy encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (1891), papież wydał encyklikę *Laborem exercens* (1981), rozwijając chrześcijańską filozofię pracy, opierającą się na ogólniejszych ideach filozofii człowieka. Założeniem jest definicja jednostki jako „istoty pracującej”. Człowiek okazuje się „powołany do pracy”, praca stanowi „znanie człowieczeństwa”, „znanie osoby działającej we wspólnocie osób”, jest „osobowym powołaniem”. Praca jest podstawową wartością „uspołecznienia” człowieka oraz środkiem zagwarantowania jego egzystencji. Chodzi o to, by nadać pracy odpowiednią rangę, stworzyć odpowiednie warunki oraz zagwarantować sprawiedliwy podział jej rezultatów i powszechną dostępność, unikając lub radykalnie zmniejszając „klęskę bezrobocia”. Człowiek pracując „uczestniczy w dziele samego Boga”, „przybliża się do Boga” i dzięki temu transcendentnemu wymiarowi praca posiada sens humanistyczny, inaczej stałaby się „niewolnictwem”. Jan Paweł II wskazuje dwa wymiary pracy: wertrykalny i horyzontalny. W sensie „wertrykalnym” praca prowadzi do „przybliżania się do Boga”, w sensie „horyzontalnym” staje się środkiem doskonalenia ludzkiego bytowania. Na

tym tle wskazano, iż papież zmierzał do pełniejszej „protestantyzacji” katolicyzmu oraz do pogodzenia socjaldemokratycznej ideologii pracy z myślą katolicką.

Praca staje się podstawą autokreacji podmiotu ją wykonującego, jak i całego społeczeństwa, i stąd jej dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. W sensie wewnętrznym człowiek poprzez pracę coraz bardziej „staje się tym, kim być powinien”, osiągając swe humanistyczne aspiracje. W sensie zewnętrznym praca jest „eksterioryzacją człowieka”, „eksploatacją ludzkich sił w zewnętrznym działaniu”. W sumie poprzez te dwa odniesienia papież podkreśla twórczy charakter pracy. Papież wskazuje trzy podstawowe zakresy pracy. Pierwszy służy rozwojowi jednostki, drugi ma na celu utrzymanie rodziny, trzeci odpowiada dobru „wielkiego społeczeństwa”, okazuje się „wcieleniem pracy pokoleń”. Na tym tle Jan Paweł II rozróżnia pojęcie pracodawcy „pośredniego” oraz pracodawcy „bezpośredniego”. Pracodawca pośredni to ogólne warunki ustrojowe, zarówno polityczne, jak ekonomiczne, w ramach których działa pracodawca bezpośredni, czyli podmiot zawierający umowę o pracę. Papież oba te zjawiska ujmuje w powiązaniu, wskazując na zdeterminowanie pracodawcy bezpośredniego poprzez ogólne możliwości stworzone przez pracodawcę pośredniego.

Praca powinna być doskonała zarówno w sensie przedmiotowym, obejmującym techniczne i organizacyjne możliwości jej wykonywania, oraz w sensie podmiotowym, odnoszącym się do człowieka spełniającego pracę wraz z jego humanistycznym posłannictwem. Na tym tle papież postuluje zagwarantowanie wolności związków zawodowych, przestrzegając przed podejmowaniem przez nie działalności politycznej, a zalecając skoncentrowanie się na sprawach socjalno-bytowych czy warunkach spełniania pracy. Związki nie powinny reprezentować „egoizmu klasowego czy grupowego”, powinny mieć także na uwadze „dobro wspólne” oraz dążenie do rozwijania szerszej akcji socjalnej.

Papież przedstawił podstawowe zasady współdziałania Kościoła i państwa, opierające się na trzech ideach: po pierwsze – zasadę suwerenności Kościoła i państwa we właściwych im zakresach działania, po wtóre – zasadę wolności religii i Kościoła, czyli ideę wolności wyznania w aspekcie osobowym i instytucjonalnym, po trzecie – zasadę współpracy Kościoła i państwa opartą na dialogu. Skuteczność tej współpracy upatruje papież w przedstawianiu przez Kościół państwu podstawowych potrzeb człowieka. Na kanwie tych rozważań Jan Paweł II pogłębia „teologię pokoju”, nawiązując do augustiańskich założeń ustanowienia pokoju w osobowości człowieka, poprzez przywrócenie odpowiedniej hierarchii, zakładającej zwierzchnictwo wartości duchowych nad materialnymi. Rozwój możliwości technicznych doprowadził do swoistej alienacji zagrażającej pokojowi. „Człowiek dzisiejszy – czytamy w encyklice *Redemptor hominis* – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nieprzewidziany nie tylko i nie tyle podlegają alienacji w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków

– skierowują się przeciw człowiekowi. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji²².

Pokój wewnętrzny i międzynarodowy powinien być ustanowiony na zasadzie poszanowania czterech wartości, mogących w każdej sytuacji stać się podstawą dialogu. Jan Paweł II zalicza do nich: miłość, sprawiedliwość, wolność i prawdę. „Pokój to prawda, przemoc to fałsz”. Zarówno pokój wewnętrzny, jak zewnętrzny mogą być ustanowione na zasadzie zadośćuczynienia poczuciu sprawiedliwości tak w sensie jednostkowym, jak i narodowym. Wolność jest podstawą rozwoju człowieka, elementarnym wymogiem poszanowania jego godności, i ta prawda oznacza pokój. Miłość to przede wszystkim umiejętność wybaczenia czy chęć zrozumienia innego człowieka; jest to kultura dialogu i porozumienia tak jednostek, jak narodów. Kultura pokoju wymaga wychowania dla pokoju, za co odpowiedzialność ponoszą państwo, społeczeństwo i rodzina. Jan Paweł II wskazuje liczne środki mogące stać się gwarancjami pokoju. Należą do nich przede wszystkim wyrzeczenie się przemocy, konieczność negocjacji, wolność dyskusji i dialogu, zrozumienie słusznych interesów drugiej strony, poszanowanie praw człowieka, potępienie narzucania drugiej stronie jakichkolwiek rozwiązań, potępienie użycia broni. Jan Paweł II kontynuował tradycje papieża Pawła VI, wydając z dniem 1 stycznia każdego roku pokojowe orędzie.

Próba podsumowania. Podkreślić można następujące przesłanki myślenia Akwinaty oddziałujące na współczesność ujętą w płaszczyźnie dwóch encyklik *Reverum novarum* i *Laborem exercens*.

Po pierwsze, do filozofii „prawa natury” Akwinaty nawiązywały rewolucje burżuazyjne, dające pierwszeństwo niezbywalnym prawom człowieka opartym na prawie natury, aczkolwiek znajdującym bardziej motywację w przesłankach racjonalnych uzasadnień niż w ich deistycznej argumentacji. Metoda rozumowania pozostawała jednak ta sama; to prawo natury określa granice prawa pozytywnego. Dopiero w XIX i XX w. dokonano przewartościowania pojęć na rzecz dominacji prawa pisanego, a pozytywizm i normatywizm prawniczy dopełnił dzieła zarzucenia teorii praw naturalnych, przekazując inicjatywę w kształtowaniu prawa wyłączonej w ręce ustawodawcy. W XX wieku jednak często powracano do argumentacji zaczerpniętej z prawa natury, niekiedy nawiązując do nadal inspirującej myśli św. Tomasza.

Po drugie, w ramach praw natury Akwinata przedstawił prawo do pracy wraz z warunkami „sprawiedliwej płacy”. Ta metoda okazała się wyjątkowo twórcza znajdując pogłębione interpretacje w encyklikach Leona XIII i Jana Pawła II. Chodzi o samą zasadę rozumowania przy nadaniu jej pogłębionych interpretacji. Leon XIII uczynił to na skalę myślenia końca XIX w. a Jan Paweł II na skalę XX i XXI w. chociaż w obu sytuacjach chodziło o pokojowy rozwój społeczeństwa. Dodajmy, iż Jan Paweł II miał za przedmiot doświadczenia ustrojów socjalistycznych i radzieckiego komunizmu i o tyle nauki zawarte w *Laborem exercens* wydają się bardziej dojrzałe. W szczególności teoria pośredniego i bezpośredniego pracodawcy Jana Pawła II przemawia do naszej wyobraźni. Sam natomiast katalog praw pracowniczych ulega w obu encyklikach kolejnemu umiarkowanemu rozszerzeniu.

²² *Redemptor hominis*, II 1.

Po trzecie, obaj papieże stawiali cel podstawowy jakim jest pokojowy rozwój społeczeństwa tak w płaszczyźnie wewnętrznej, jak międzynarodowej. Wiązało się to z potępieniem wszelkich rewolucji sprowadzających jedynie anarchię i destrukcję. Leon XIII wskazuje na rolę związków zawodowych oraz obustronną wolę negocjacji tak ze strony kapitału, jak świata pracy. Jan Paweł II wyraźnie tę sprawę pogłębia, zapewne w oparciu o polskie doświadczenia lat osiemdziesiątych XX w. W obu tych sytuacjach papieże brali za punkt odniesienia teorię pokoju Akwinaty opartą na augustiańskiej filozofii pokoju jednostki, rodziny, państwa i pokoju międzynarodowego.

Po czwarte, niekwestionowanym osiągnięciem Akwinaty okazuje się dynamiczna interpretacja prawa natury, jako źródła prawa. Otóż przejmując augustiańską teorię źródeł prawa, nadał prawu natury cechy ciągłej zmienności, stosownie do pojmowania prawa bożego przez człowieka konkretnej formacji. Prawo natury „zmiennej treści” inspiruje rozwój prawa pisanego we wszystkich płaszczyznach a więc prawa państwowego i kanonicznego. To zdynamizowanie prawa natury przekłada się na zdynamizowanie prawa pisanego i okazuje się niekwestionowaną zasługą metodologii Św. Tomasza.

Po piąte, personalizm Akwinaty eksponujący na tle dobra człowieka i pracownika, dobro rodziny, w rezultacie dobro społeczeństwa, odgrywał podstawową rolę przy redagowaniu obu encyklik. Pozostaje także trwałym elementem metodologicznym myśli chrześcijańskiej do chwili obecnej. Akwinata dowodził, iż dobro rodziny okazuje się dobrem nie tylko konkretnych ludzi, lecz dobrem społeczeństwa a nawet ludzkości. Przytoczone encykliki stanowią kolejne wersje interpretacyjne tego myślenia, rozbudowując argumentację, lecz sama zasada pozostaje bez zmian.

Wszystko to dowodzi ponadczasowości filozofii Akwinaty, którego papież Jan XXII kanonizował w 1323 r. a papież Leon XIII w 1879 r. nakazał powszechne studiowanie tomizmu głównie w uczelniach katolickich. Dodać warto, iż obecnie znacząca liczba uniwersytetów w skali światowej nosi imię Św. Tomasza z Akwinu.

PRAWO NATURY W METODOLOGII AKWINATY

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest opracowanie metodologii Akwinaty w pojmowaniu prawa natury jako źródła prawa w hierarchii źródeł prawa. W odróżnieniu od augustiańskiej teorii, Akwinata zdynamizował prawo natury formułując teorię „prawa natury zmiennej treści” dynamizującej wszystkie porządki prawa pisanego. W rezultacie Akwinata dochodzi do tzw. personalizmu chrześcijańskiego a w tym do teorii „sprawiedliwej pracy i płacy”. Te założenia na tle problemów XIX w. przejął papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* a następnie papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* poszukując odpowiedzi na wyzwania XX i XXI w. W sumie encykliki papieskie czy współczesny personalizm chrześcijański, dowodzą aktualności Tomaszowej metodologii prawa natury.

THE LAW OF NATURE IN ACQUINAS'S METHODOLOGY

SUMMARY

The article aims at presentation of Aquinas's methodology in the understanding of the law of nature as the source of law in the hierarchy of the sources of law. In contradistinction to Augustinian theory, Aquinas dynamized the law of nature by formulating the theory of „the law of variable content” which dynamized all the orders of written law. As a result, Aquinas arrived at the so called „Christian personalism” including the theory of „fair work and fair payment”. The principles, rooted in the social problems of the 19th century were taken over by Leo XIII in *Rerum Novarum* and then by John Paul II in his encyclical *Laborem excersens* which sought the answers to the challenges of the 20th and 21st centuries. In general, papal encyclicas as well as Christian personalism indicate the vaildity of Aquinas's methodology of natural law.

DAS NATURGESETZ IN DER METHODOLOGIE DES AQUINATEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel des Artikels ist es, die Methodologie des Aquinaten zum Verständnis des Naturgesetzes als Rechtsquelle in der Hierarchie der Rechtsquellen auszuarbeiten. Im Gegensatz zur Theorie des hl. Augustinus dynamisierte der Aquinat das Naturgesetz, indem er die Theorie des „Naturgesetzes des variablen Inhalts” formulierte, die alle Ordnungen des schriftlichen Rechts dynamisierte. Infolgedessen kommt Aquinat zum sog. christlichen Personalismus, einschließlich der Theorie „der gerechten Arbeit und des gerechten Lohns”. Diese Annahmen vor dem Hintergrund des 19. Jahrhunderts wurden vom Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Rerum novarum* und dann vom Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Laborem excersens* übernommen, um Antworten auf die Herausforderungen des 20. und 21. Jahrhunderts zu finden. Insgesamt beweisen päpstliche Enzykliken oder der moderne christliche Personalismus die Gültigkeit der Methodologie des Naturgesetzes von Thomas von Aquin.

BIBLIOGRAFIA**Źródła:**

- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, wyd. pol., Częstochowa 2013.
Franciszek, Encyklika *Laudato si*, wyd. pol., Kraków 2017.
Jan Paweł II, Encyklika *Centisimus annus*, wyd. pol., Wrocław 2000.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, wyd. pol., Wrocław 2003.
Jan Paweł II, Encyklika *Laborem excersens*, wyd. pol., Wrocław 1995.
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, wyd. pol., Warszawa-Niepokalanów 1979.
Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, wyd. pol., Wrocław 1987.
Jan z Salisbury, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008.

- Leon XIII, Encyklika *Graves de communi*, wyd. pol., Wrocław 2007.
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, wyd. pol., Wrocław 1996.
- Leon XIII, Encyklika *Quod Apostolici muneris*, wyd. pol., Wrocław 2002.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Wołek i W. Zega, Kraków 1996.
- Św. Tomasz, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Rozmyślenia o szczęśliwości*, Białystok 1994.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, tłum. i opr. S. Belch, Londyn 1969.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, tłum. i opr. F.W. Bednarski, Londyn 1968.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [fragmenty z *Sumy teologicznej* opracowane przez S. Swieżawskiego], Poznań 1965.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. i opr. J. Salij, Poznań 1987.

Literatura:

- Chesterton G.K., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1995.
- Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Kuksewicz Z., *Awerroizm łaciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1986.
- Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974.
- Manteuffel T., *Narodziny herezji*, Warszawa 2002.
- Manteuffel T., *Kultura Średniowiecza*, Warszawa 1963.
- Ostrogski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968.
- Pipper J., *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966.
- Seidler G.L., *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.
- Souther R.W., *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1970.
- Wohl Louis de, *Światło nad Akwinem*, tłum. M. Stebart, Poznań 1996.
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.

IDEA ŁADU MORALNEGO OKRESU ŚREDNIOWIECZA. Z DZIEJÓW KSZTAŁTOWANIA SIĘ WZORU OSOBOWEGO DUCHOWYCH PATRONÓW POLSKI ŚW. WOJCIECHA I ŚW. STANISŁAWA

Słowa kluczowe: ład moralny, prawo, średniowiecze, wzorce osobowe, św. Wojciech, św. Stanisław, Polska, Europa

Keywords: Moral Order, Law, Middle Ages, Personal Patterns, St. Adalbert, St. Stanislaus, Poland, Europe

Schlüsselwörter: moralische Ordnung, Recht, Mittelalter, Vorbilder, hl. Adalbert von Prag, hl. Stanislaus von Krakau, Polen, Europa

Nie jest bynajmniej przypadkiem, że pytania o ład, tym bardziej moralny mogą być zagadnieniem o niezwykle ciężarze gatunkowym, mającym uniwersalne, ponadczasowe znaczenie, a jednocześnie są problemem stanowiącym o wymiarze historii europejskiej cywilizacji. Można jednak równocześnie zadać sobie dodatkowe pytanie, na ile pojęcie ładu moralnego jest tylko problemem filozoficznym, prawnym czy też politycznym, chociaż o istotnym praktycznym przełożeniu, podlegającym jakże często bolesnej weryfikacji, a na ile jest kategorią rozumienia rzeczywistości i w niej znajdującym zastosowanie. Pojawiające się zresztą kolejne pytania, czy ład moralny jest kategorią transcendentną, czy też supozycją czegoś, co może jednak istnieć realnie, a nie jest jedynie postulatem, sprawiają, że jego zdefiniowanie może mieć wielostronny charakter.

Podjęcie próby dania odpowiedzi na postawione pytania, stwarza podstawy do zastanowienia się, czy w zależności od podejścia, a w zasadzie poglądu na rzeczywistość, ład moralny jest pojęciem, którego rozumienie jest niezmiennie, czy też podlega ono różnicowaniu? Jeśli bowiem założyć, że pojęcie ładu podlegałoby jednak różnicowaniu nie tylko pod względem wrażliwości w jego pojmowaniu, co bardziej określeniami, stosowanymi do jego zdefiniowania, sytuacja ta będzie powodowało, że w istocie możemy mieć do czynienia – podobnie, jak z normami moralnymi, których w spluralizowanych społeczeństwach może być wiele – z różnymi ładami, których rozumienie warunkowane będzie w rzeczywistości naszym indywidualnym podejściem do tego, co tak naprawdę będziemy rozumieli pod pojęciem ładu. Osob-

* Prof. nadzw. dr hab. Dariusz Makiłła – wykładowca Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej w Warszawie.

nym problemem jest pytanie czy ład moralny może, a w zasadzie jest i nawet powinien być wspólny z ładem społecznym, politycznym czy też prawnym, gdyż zawsze możemy postawić też pytanie, czy prawo może, względnie powinno stanowić podstawę ładu moralnego i wyznaczać jego granice? Osobnym problemem jest też z pewnością pytanie, czy koncepcja ładu moralnego, a przynajmniej to wszystko, co stanowi jego podstawę może być pewną doktryną o prawnym, politycznym czy też społecznym charakterze, w której wyznaczniki moralnego ładu, będą stanowiły zasadniczy ośrodek, ale zarazem czynnik powodujący określone napięcie, związane z jego istnieniem?

W pytaniach tych nie chodzi bynajmniej o relatywizację wartości. Tej bowiem mamy współcześnie nadmiar. Niemniej pozostają aktualne problemy dotyczące ustalenia, jakie były, i jakie zawsze można przyjmować za obowiązujące, wyznaczniki porządku moralnego, a więc jego podstawowe desygnaty. Nie jest przy tym wcale istotne, abymy postrzegali ten problem jedynie w rzeczowym znaczeniu, a bardziej powinniśmy go pojmować w ujęciu niematerialnym, w którym istnienie samego ładu, ale również dostosowanie się do niego będzie wewnętrznym imperatywem. Pamiętać również należy, że osiągnięcie ładu moralnego związane jest z reguły nieuchronnie ze zderzeniem się z jakąś inną wizją organizacji i funkcjonowania tego wszystkiego, co istnieje i na czym opiera się działanie społeczeństwa czy państwa.

Niewątpliwie bardziej szczegółową w stosunku do już postawionych problemów, ale ciągle podstawową kwestią jest pytanie, co wyróżnia pojęcie ładu moralnego w odniesieniu do rzeczywistości, ale też drugie pytanie, w jaki sposób ład moralny, jeśli przyjmujemy, że jednak istnieje, zostaje, czy też może być osiągnięty? Nie wolno jednak również zapominać, że treścią ładu moralnego są bowiem również dylematy (można powiedzieć, że żaden ład moralny nie składa się z łatwych zasad), ale jednocześnie oparty musi być on na pewności osiągania celów, a zarazem powinien zawierać stabilność postawy, jak też zachowywać trwałość wartości, składających się na jego kształt. Nieprzypadkowo można zauważyć, że pojęcie ładu moralnego, nabieranie przez niego ideowego znaczenia, wyostrza się szczególnie w okresach kryzysu, kiedy wiele zasad i związanych z nimi wartości zostaje poddanych w wątpliwość, za to pojawiają się pytania nie tylko co do sensu ładu moralnego, ale w ogóle co do potrzeby jego istnienia, wymagające odpowiedzi, a również dania świadectwa, przy czym nie wyłącznie werbalnego, ale przede wszystkim poświadczonego czynem, postawą, nawet, jeśli uzyskanie takiego potwierdzenia, związane byłoby z określonymi konsekwencjami. Jest to moment sprawdzenia tych wartości, które uznawalibyśmy za podstawy i składniki ładu.

Jest niekiedy oczywiste, albowiem znajdujemy tego potwierdzenia, że osiągnięcie ładu, jego głoszenie, czy też przede wszystkim jego tworzenie wymaga, ale niekiedy wymusza złożenia ofiary, będącej ceną za stanowienie czy też częścię stosowanie się do niego. A tymczasem zdajemy sobie sprawę, że ład moralny istnieje i jest osiągalny nie tylko w sferze wyobrażenia, ale powinien być również odzwierciedleniem tego, co jest realne. W tym znaczeniu wydaje się, że jest to problem tym bardziej otwarty, że pojęcie i znaczenie ładu moralnego powinno być niezmiennie, ale ze względu na niechętnie używanie słowa moralność oraz jakże często różne jego

interpretacje, prowadzić może do przekonania, że również i pojęcie ładu moralnego, jak też jego rozumienie, może podlegać reinterpretacjom¹.

W konstrukcji i pojęciu ładu moralnego nieprzypadkowo szczególnie istotną rolę odgrywają odpowiednie wzorce – w tym najlepiej osobowe – wskazujące swoim przykładem na podstawy, zasady funkcjonowania ładu, określające jego wyznaczniki, ale także wyznaczające granice, tworzące dla jego istnienia niezbędne odniesienia. W tym przypadku postaci obu świętych Kościoła, Wojciecha i Stanisława, były – i nadal można przyjąć, że są – wyjątkowo znamienne zarówno w odniesieniu do czasów im współczesnych, jak i również jako wzorce uniwersalnie, a zarazem ponadczasowe. Warunki działania obu świętych Kościoła, Wojciecha i Stanisława były odmienne. Zawsze były to jednak okresy wielkich napięć, których ośrodki, by nie powiedzieć ich przyczyny oraz źródła tych napięć, znajdowały się na zewnątrz wspólnoty, w której obaj działali, ale pomimo tego rzutowały one na jej funkcjonowanie. Napięcia te związane były również z kształtowaniem się wspólnot, a równocześnie wpływały na osobiste postawy i zachowania obu świętych. Za czasów św. Wojciecha (poległego śmiercią męczeńską w 997, a więc u progu drugiego tysiąclecia, kiedy zbliżające się Millenium wywoływało liczne obawy), były to napięcia związane z próbą realizacji nowego kształtu jedności Europy, opartego o budowę świata uniwersaliów i włączenie w niego wszystkich, do których sięgał posiew Ewangelii; ale był to także czas poszerzania tego świata, w którym misje i misjonarze odgrywali istotną rolę, przy czym sposób i forma jego dokonywania nie były bez znaczenia, co swoim przykładem św. Wojciech potwierdził. Był to również czas, w którym należało dać świadectwo swoim życiem, traktując tę ofiarę jako fundament jedności, co w wymiarze praktycznym stanowiło pewną szczególną, właściwą dla tych czasów doktrynę działania, stanowiącą skutek zakresu oddziaływania wzorzec jedności dla całego kontynentu (św. Wojciech jako jeden z patronów Europy²).

W czasach św. Stanisława, w kilkadziesiąt lat później, w latach siedemdziesiątych XI w., mieliśmy do czynienia już z kryzysem świata uniwersaliów, owocującym starciem potęg cesarstwa z papieżem. W spór ten uwikłana została cała bez mała Europa, przekroczył on bowiem rychło sferę świata łacińskiego. Starcie obu sił skutkowało jednocześnie rozległą, powszechną w skali całego kontynentu grą polityczną, w której uzyskanie przewagi i narzucenie swojego modelu porządku w Europie były uznawane za najważniejsze cele. Na tle tych sporów następowało zderzenie dwóch wizji europejskiego porządku i wynikające z tego pytania o jego kształt, w którym namiętności i zwykłe cele polityczne, a także dążenia i aspiracje jego uczestników wyznaczały bieg dziejów. Podniesienie jednak przez św. Stanisława żądania przestrzegania pewnego porządku w tych politycznych, ale także społecznych zapasach, w których, jako część większej europejskiej całości, brała udział także Polska, tworząca dopiero swój wewnętrzny kształt, ale jednocześnie uczestnicząca w europejskich przemianach, doprowadziło do katastrofy. W starciu miecza z pastorałem, podnoszenie racji mających moralny wymiar, nawet, jeśli przez nie-

¹ S. Wielgus, *Prawo a moralność*, Płock 2006, s. 5.

² G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-Męczennik. Patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2004, s. 260 i n.; tenże, *Św. Wojciech jako patron Polski i Europy*, w: *Święty Wojciech i jego czasy*, pod red. A. Żakiego, Kraków 2000, s. 237–252.

których pojmowane było instrumentalnie, zawierało w sobie potencjał rozumienia tego, czym jest konieczność obowiązywania pewnego ładu. Państwo, czy też może bardziej w ówczesnym rozumieniu Królestwo, nie powinno być wolne od pewnego uniwersalnego porządku, zwłaszcza tego, który wyznacza zasady działania i funkcjonowania wspólnoty oparte na wzajemnych relacjach, czyli tego wszystkiego, co tworzyło ład publiczny. Ład ten nie tyle, że był wówczas tożsamy, ale był jednak odzwierciedleniem organicznej koncepcji państwa, w której porządek zgodny z naturą wyznaczał zasady jego funkcjonowania. Św. Stanisław, dokonując świadomego przeciwstawienia się pewnej racji, której nie uważał za dobrą, gotów był ponieść konsekwencje³. W tym sensie postawa ta i tworzące ją zasady stawały się również szczególną doktryną działania, której realizacja wymagała najwyższej ofiary, przed złożeniem której św. Stanisław się nie cofnął, wskazując ją jako wzorzec nieustępliwości w obronie najwyższych wartości.

Jednak nie tyle kontekst historyczny, chociaż ten, jak zawsze, nigdy nie jest do pominięcia, ale liczne elementy i czynniki decydujące o kształcie i konkretnej postawie w działaniu miały znaczenie dla powstania ówczesnych modeli postępowania, tym bardziej istotnych, gdy związane były one z zasięgiem ich oddziaływania, mających wskutek szczupłości źródeł charakter dorozumiany, oparty – jak to określił Gerard Labuda – na kwestii zaufania do legendy⁴. Nawet jednakże, jeśli niewiele możemy odtworzyć ze szczegółów działalności obu świętych, to nie nikną jednak generalia. Faktu ich istnienia nikt nie podważa, natomiast znacznie bardziej ważna była ich rola jako czynnika w tworzeniu, a następnie w oddziaływaniu pewnego modelu, w obu przypadkach – o czym nie wolno zapominać – biskupa i męczennika. Nie była to tylko kwestia zapotrzebowania na taki model, co z punktu widzenia politycznego miałoby sens, albowiem jest oczywiste, że tworzące się państwo potrzebowało wzorców dla swojej wewnętrznej integracji (rola kanonizacji św. Wojciecha w 999 r. i św. Stanisława w 1253 r.). Podobnie zresztą Kościół, który dla utrwalenia swojej pozycji w państwie i narodzie również wymagał odpowiednich wzorców. Stąd uzasadnione jest pytanie: w jakim kierunku, ale także w jakim stopniu oba wzorce oddziaływały na rozwój Kościoła, społeczeństwa i państwa, albowiem wszystkie te czynniki należy rozpatrywać łącznie. A mamy do czynienia ze wzorcami ludzi Kościoła, którzy swoim życiem i postawą byli predestynowani do tworzenia ładu moralnego, dając świadectwo jego kształtowania.

Powstanie wzorców obu świętych i tego, co reprezentowali było położeniem fundamentów pod ideowy rozwój państwa i narodu. Pokazywały one ich wpływ na świadomość ludzką, na strukturę państwa i Kościoła. Było to wprawdzie działanie w sferze wyobrażeń, ale które jednocześnie stanowiło instrument w procesie oddziaływania na rozwój świadomości narodowej i państwowej. Nie był to tylko problem uczynienia z obu świętych patronów Polski, a więc duchowych obrońców, opiekunów czy też protektorów Królestwa⁵. Zapewne i ta kwestia w procesie

³ T. Grudziński, *Bolesław Śmiały-Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1982, s. 164 i n.

⁴ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 190.

⁵ H.J. Muszyński, *Święci Wojciech i Stanisław – główni patronowie Polski*, w: tenże, *Św. Wojciech wciąż z nami*, Gniezno 2007, s. 214–219.

kształtowania się całości państwa pełniła silnie ideologiczną rolę, chociażby przez symbolikę obrazów wiążących się ze szczątkami obu męczenników. Św. Wojciech, zabity przez pogan (23 kwietnia 997 r.), wykonujący misję ewangelizacji, pocięty przez nich na kawałki, został zebrany jako relikwie w całość, stając się synonimem jedności państwa, ale też całej Europy, albowiem to właśnie wskutek swojego obcego pochodzenia, ale także powszechnej w skali całego kontynentu działalności, był Europejczykiem. Z kolei św. Stanisław, pochodzący już stąd, wywodzący się z kształtującego się narodu, który zginął w starciu z władzą królewską (11 kwietnia 1079 r.), okazując się jej sumieniem, a przez nią również pocięty na kawałki⁶ – stał się równocześnie podstawą symbolicznej wizji losów państwa, które – w obliczu przyszłych wydarzeń – po okresie rozbitcia na części zrasta się ponownie w całość, podobnie, jak zrosły się pocięte szczątki św. Stanisława, stając się ideowym instrumentem jego przetrwania oraz trwałości, odgrywającym tak istotną rolę zawsze wówczas, kiedy do takiego rozbitcia dochodziło.

Problemem oczywistym, wiążącym się z działalnością obu świętych jest również pytanie, w jaki sposób wyrażał się ład moralny, który obaj święci reprezentowali? Każdy ład, jak wiadomo, jest inaczej porządkiem, ale także układem elementów decydujących o tym, co składa się na ten porządek. Stwierdzenie to nabiera szczególnego znaczenia, kiedy mówimy zwłaszcza o ładzie moralnym. Wyobrażenie o nim, jego składnikach, występujących pod postacią norm i zasad ma nie tylko szczególny, ale jednocześnie charakterystyczny sens, nabierający znaczenia zwłaszcza w zderzeniu z pojęciem ładu prawnego. Sam ład moralny jest zresztą nacechowany szczególną substancją czy też treścią, stanowiącą istotny element jego konstrukcji, która w zestawieniu z prawem, zwłaszcza pochodzącym od ludzi nabiera wyjątkowego wymiaru.

Czy wobec tego ład moralny nie może być tożsamy, a przynajmniej zbieżny z ładem prawnym? I tak, i nie. Wprawdzie zarówno przeciwieństwo prawo, jak i moralność są systemami normatywnymi, co sugerować mogłyby przesłanki do zbieżności, pozwalające zastosować się w jednym porządku, stanowiącym punkt odniesienia dla władzy, społeczeństwa i narodu. Jednocześnie wskazać można wyraźnie, że prawo i moralność różni instytucjonalność ich tworzenia i stosowania, w tym zwłaszcza różny rodzaj sankcji, występujących na gruncie moralności i prawa, ale także źródło ich obowiązywania, a przede wszystkim to wszystko, co jest przedmiotem moralności i prawa. Relacje norm moralnych i prawnych mogą być zbieżne, jeśli normy i zasady moralne staną się podstawą norm prawnych czy też będzie zachodziła między nimi odpowiedniość. Nie będą tożsame, gdy normy prawne zostaną oparte na innych zasadach, nie mówiąc o źródłach prawa, a wówczas może dojść do konfliktu między porządkiem moralnym a porządkiem prawnym, nawet, jeśli ich zakres przedmiotowy będzie się tylko krzyżował. Czy w takiej sytuacji może jednak mieć miejsce pewna harmonia, czy też przynajmniej współzależność istnienia obu ładów bądź też ich funkcjonowania? A może zestawienie obu porządków, moralnego i prawnego, jest tak głęboko przeciwstawne, że nie dając się wzajemnie pogodzić prowadzi ono zawsze i nieuchronnie do starcia, chociaż równocześnie zakłada się z reguły, że oba porządki oparte są na określonych wartościach? Ład prawny

⁶ S. Belch, *Święty Stanisław. Biskup-Męczennik*, London 1955, s. 644 i n.

pozbawiony wymiaru moralnego staje się ułomny, niewystarczający, co oznacza, że nie można obu porządków traktować całkowicie rozdzielnie⁷, aczkolwiek prawo i moralność, jak wiadomo, mogą się różnić. Dobrze jest, jeśli stanowiąc będą, jak to wskazywał Czesław Martyniak, jedność przy jednoczesnej różności⁸, co wydaje się sprowadzeniem sprawy do poziomu pewnej akceptacji obu porządków.

I w tym miejscu, ale także w rozpatrywaniu sensu oraz znaczenia obu relacji między ładem moralnym a prawnym pojawia się zasadnicze pytanie o przekaz, a właściwie o przesłanie, jakie przeniesione zostało przykładami życia obu świętych i męczenników: Wojciecha, który uznawał, że dobrem będzie toczenie walki o uniwersalia, i Stanisława, który wskazywał, że w każdym świecie, w którym przychodzi człowiekowi żyć, mamy do czynienia z wyraźną potrzebą istnienia trwałych zasad moralnych, albowiem ich brak oznacza w życiu nieporządek, oparty na zrodzonej z tego braku konsekwencji działania i postępowania. W znaczeniu prawnym, ale chyba także faktycznym taka refleksja powinna prowadzić do uznania prymatu norm moralnych nad prawnymi, co widoczne byłoby w uznawaniu autorytetu prawa moralnego, przyjmowaniu jego przewagi nad doraźnymi celami warunkującymi zadania polityczne i społeczne postawy, mające miejsce zwłaszcza, co wydaje się tak ważne, w życiu publicznym, obowiązującego wszystkich i będącego jednym prawem dla wszystkich. W tym przypadku, co należy podkreślić, istotna jest również równowaga elementów składających się na ład i funkcjonujących w nim jako pewnej zamkniętej całości. W tak też rozumianym ładzie, pojmowanym jako pewien układ, zasady moralne są i powinny być głównym warunkiem ładu, zwłaszcza społecznego, ale także podstawą norm prawnych regulujących wzajemne relacje, na którym zbudowane są narody i państwa, a których brak, albo zanik, jest prostą drogą, prowadzącą je do upadku⁹.

Przesłanie to staje się tym bardziej istotne wobec nie tylko zmieniającego się świata, poddanego różnym sytuacyjnym presjom, ale także względem dość powszechnie postrzeganego upadku wielu podstawowych wartości. Ład moralny, jeśli ma być obowiązujący i skuteczny, tworzy się przez ludzi, w zasadzie dzięki nie tylko akceptacji przez nich zasad stanowiących ten porządek, ale także przez ich czynną postawę, przez samo życie i działanie zgodnie z przyjętymi regułami. Ład moralny jest czynnikiem mającym do odegrania niezwykle znaczącą rolę, zwłaszcza w kontekście walki o przetrwanie naszej cywilizacji, której jedną z naczelných funkcji było zawsze zapewnienie ładu wewnętrznego, stanowiącego warunek niezbędny bezpieczeństwa społeczeństw oraz narodów.

Wbrew temu jednak, co niosły czasy, w których żyli i działali obaj święci, pełne namiętności i zachowań dalekich od porządku, koncepcja ładu pełniła rolę i funkcję idei ważnej w kształtowaniu dyscypliny państwowej i społecznej, mającej wpływ na tworzenie się wspólnoty narodu. Zostało to przyjęte i potwierdzone przez naród,

⁷ S. Wielgus, *Prawo a moralność*, s. 5–7.

⁸ Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dziela*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2006, s. 145–152; tenże: *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, w: tamże, *Dziela*, s. 322–328.

⁹ Św. Jan Paweł II, przemówienie do Komisji Episkopatu Polski, Częstochowa, 5 czerwca 1979 r., w: H.J. Muszyński, *Święty Wojciech w nauczaniu Jana Pawła II*, Gniezno 1998, s. 87–88.

który obu świętych, a zwłaszcza dzieło św. Stanisława, uznał za podstawę swego dalszego rozwoju, czyniąc z jego wzorca patrona narodowej jedności¹⁰. Stał się on w polskiej tradycji symbolem porządku moralnego, opartego na systemie wartości, łączącego i scalającego wymiar naszej cywilizacji. Można go również uznać – czego wyrazem stało się jego życie – za tego, który chronił prawa przeciwko nadużyciom władzy. Był więc św. Stanisław stróżem i obrońcą, który swoją osobą i postawą – jak określił to św. Jan Paweł II – ukształtował sumienia Polaków we własnym społeczeństwie¹¹.

IDEA ŁADU MORALNEGO OKRESU ŚREDNIOWIECZA. Z DZIEJÓW KSZTAŁTOWANIA SIĘ WZORU OSOBOWEGO DUCHOWYCH PATRONÓW POLSKI ŚW. WOJCIECHA I ŚW. STANISŁAWA

STRESZCZENIE

W artykule podjęte zostało pytanie o rozumienie pojęcia ładu moralnego, w szczególności jego odniesienie do prawa. Ład moralny, jego wielostronne rozumienie może być powodem dylematów, których źródłem jest z reguły rozbieżność podejścia do jego wyznaczników, co związane jest z pytaniem o drogi wiodące do jego osiągnięcia. Pytania te stawiane są z reguły w kontekście konstrukcji pojęcia ładu moralnego, a zarazem sposobu do jego dochodzenia, gdy niezbędne staje się odwołanie do określonych osobowych wzorców ideowych, wskazujących swoim przykładem na podstawy, zasady funkcjonowania ładu, określające jego wyznaczniki, ale także wyznaczające granice, tworzące dla jego istnienia niezbędne odniesienia. W tym przypadku postaci obu świętych Kościoła, Wojciecha i Stanisława, były – i nadal można przyjąć, że są – wyjątkowo znamienne zarówno w odniesieniu do czasów im współczesnych, jak i również jako wzorce uniwersalnie, a zarazem ponadczasowe. Wzorce moralne, które obaj święci wyznawali, zderzyły się z racjami prawa. Powstanie wzorców obu świętych i tego, co reprezentowali było położeniem fundamentów pod ideowy rozwój państwa i narodu. Pokazywały one ich wpływ na świadomość ludzką, na strukturę państwa i Kościoła, wpływając na kształtowanie wspólnoty narodu, ale będąc zarazem systemem wartości, łączącym i scalającym wymiar naszej cywilizacji.

¹⁰ Św. Jan Paweł II, homilia wygłoszona w Watykanie, 8 maja 2003 r., w: *Święty Stanisław. Biskup i Męczennik. Homilie wygłoszone z okazji 750-lecia Kanonizacji*, Kraków 2007, s. 20.

¹¹ Św. Jan Paweł II, przemówienie do biskupów polskich *ad limina apostolorum w Rzymie*, 15 stycznia 1993, za: H.J. Muszyński, *Święty Wojciech wciąż z nami*, s. 215.

**THE IDEA OF THE MORAL ORDER IN MIDDLE AGES.
FROM THE HISTORY OF FORMING THE PERSONAL PATTERN
OF MORAL PATRONS OF POLAND**

SUMMARY

In the delivered paper is given a question concerning the notion of moral order with a special reference to law. The moral order – as we can notice – is existing in various forms of understanding. This view can be at the same time a cause of different dilemmas that source is usually a divergence in treatment of his determinants, what is connected with the question of ways leading to his achievement. These questions are set generally at the context of the construction of the notion of moral order. This is also a way to its fulfilment especially then when necessary is to appeal to special personal ideological samples which indicating us with their personal examples for the grounds, principles of functioning of the order but also showing us their borders. In this case the figures of both saints of the Church, Adalbert and Stanislaus were – and it can be considered – that they still are – important not only towards the times contemporary to them, but also being the universal timeless norms. The moral norms, the both saints professed, had been crashed with reasons of law. The creation the patterns of both saints and this, what they represented, was a grounding the foundations for the ideological development of state and nation. They have been expressed their influence on human consciousness, for the structure of state and church, to exert an influence for the forming of nation commonwealth and being also a system of values binding and uniting the size of our civilization.

**DIE IDEE DER MORALISCHEN ORDNUNG IM MITTELALTER.
AUS DER GESCHICHTE DER ETABLIERUNG VON VORBILDLICHEN
LEBENS MUSTERN DER GEISTIGEN SCHUTZPATRONEN POLENS - HL.
ADALBERT VON PRAG UND HL. STANISLAUS VON KRAKAU**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel wirft die Frage auf, wie der Begriff der moralischen Ordnung, insbesondere in Bezug auf das Recht, verstanden wird. Die moralische Ordnung und deren vielseitiges Verständnis können der Grund für Dilemmata sein, die in der Regel aus unterschiedlichen Herangehensweisen an die Determinanten der Moralordnung zurückzuführen sind, was mit der Frage verbunden ist, wie diese Ordnung eigentlich zu erreichen ist. Diese Fragen werden in der Regel im Zusammenhang mit der Konstruktion des Begriffs der moralischen Ordnung und gleichzeitig als Weg zu ihrer Erlangung gestellt, wenn es notwendig wird, auf bestimmte persönliche ideologische Muster Bezug zu nehmen. Die vorbildlichen Lebensgeschichten weisen auf Grundlagen, Funktionsprinzipien der Moralordnung, die Festlegung ihrer Determinanten, aber auch auf die Festlegung ihrer Grenzen hin, die im Kontext von Moralordnung ein Bezugssystem bilden. In diesem Fall waren und sind die Figuren der beiden Heiligen der Kirche, Adalbert und Stanislaus, universelle Vorbilder von außerordentlicher Bedeutung, die unabhängig davon, ob damals oder heute nachahmenswert sind. Die moralischen Maßstäbe, die beide Heiligen verkörperten, standen mit Rechtsnormen im Widerspruch. Die Etablierung der vorbildlichen Modelle von beiden Heiligen und der Werte, an die sie glaubten, legte den Grundstein für die ideologische Entwicklung von Staat und Nation. Die vorbildhaften

Lebensmuster zeigten ihren Einfluss auf das menschliche Bewusstsein, auf die Struktur des Staates und der Kirche, beeinflussten die Bildung der Gemeinschaft der Nation, waren aber auch ein Wertesystem, das die Dimension unserer Zivilisation verband und integrierte.

BIBLIOGRAFIA:

- Bełch S., *Święty Stanisław. Biskup-Męczennik*, London 1955.
- Grudziński T., *Bolesław Śmiały-Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1982.
- Labuda G., *Św. Wojciech jako patron Polski i Europy*, w: *Święty Wojciech i jego czasy*, pod red. A. Żakiego, Kraków 2000, s. 237–252.
- Labuda G., *Święty Wojciech. Biskup-Męczennik. Patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2004.
- Martyniak Cz., *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, w: *Dziela*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2006.
- Martyniak Cz., *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dziela*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2006.
- Muszyński H.J., *Święci Wojciech i Stanisław – główni patronowie Polski*, w: tenże, *Św. Wojciech wciąż z nami*, Gniezno 2007.
- Muszyński H.J., *Święty Wojciech w nauczaniu Jana Pawła II*, Gniezno 1998.
- Św. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Watykanie 8 maja 2003 r.*, w: *Święty Stanisław. Biskup i Męczennik. Homilie wygłoszone z okazji 750-lecia Kanonizacji*, red. R. Jasiulewicz, A. Napiórkowski, Kraków 2007.
- Wielgus S., *Prawo a moralność*, Płock 2006.

O WRODZONEJ POTRZEBIE DOŚWIADCZANIA PODMIOTOWOŚCI I MIŁOŚCI: PERSPEKTYWA TEORII PRZYWIĄZANIA

Słowa kluczowe: przywiązanie, komunikacja, rodzic, podmiotowa relacja

Keywords: attachment, communication, parent, subjective relationship

Schlüsselwörter: Bindung, Kommunikation, Eltern, subjektive Beziehung

ZAŁOŻENIA I INSPIRACJE TEORII PRZYWIĄZANIA

Jakość funkcjonowania człowieka w bliskich związkach romantycznych ma szerokie uwarunkowania. Znaczącą rolę w ich wyjaśnianiu odgrywa teoria przywiązania, a jej znaczenia potwierdzają liczne badania empiryczne. Początkowo, kiedy powstawała dotyczyła okresu wczesnego dzieciństwa, a obecnie rozszerzyła swój „zasięg” wyjaśniania zachowań społecznych w bliskich związkach na cały cykl życia człowieka. Znalazła szczególne uzasadnienie w próbach głębszego rozumienia bliskich więzi w rodzinie. Doświadczenie przywiązania coraz szerzej jest wiązane ze stabilnością i jakością związków małżeńskich. Zauważono, że określone style przywiązania (kształtujące się głównie w relacjach z osobami znaczącymi w niemowlęctwie) mają związek z takimi formami zachowania społecznego jak: poczucie bezpieczeństwa, poczucie osamotnienia, lęk, depresja, miłość, przyjaźń (Shaver, Hazan, 1987; Ainsworth, 1989; Kobak i in., 1993; Trinke, Bartholomew, 1997; Thompson, 1999; Rholes i in., 2001; Holist, Miller, 2005; Plopa, 2003, 2008, 2005; Kems, 2008; Rostowski, 2003, 2012; Cassidy, 2019).

Przywiązanie można zdefiniować jako w miarę trwały związek społeczno-emocjonalny z drugim osobnikiem, osobą, a także jako intrapsychiczne organizacje, które rozwijają się na bazie indywidualnych doświadczeń z pierwszymi opiekunami. Zdaniem twórców teorii jest to wewnętrzny, roboczy model znacząco wpływający na zachowanie interpersonalne, regulację emocji, spostrzeganie oraz interpretację bodźców płynących od innych osób (Bowlby, 1978, 1980, 1988; Plopa, 2003; Rostowski, 2003, 2012). Natomiast styl przywiązania rozumiany jest jako poziom po-

* Prof. zw. dr hab. Mieczysław Plopa – psycholog, wykładowca, dziekan Wydziału Psychologii w Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej w Warszawie.

czucia zaufania i bezpieczeństwa w związkach interpersonalnych, który ma swoje bazy odniesienia do okresu niemowlęcego (Bartholomew, Horwitz, 1991; Lyndon, Sherry, 2001; Mikulincer, Shaver, 2007; Łoś, 2010; Rostowski, 2012).

Współczesna neuropsychologia dostarcza przekonujących danych dotyczących znaczenia doświadczania relacji przywiązaniowych w życiu każdego człowieka. Ujęcie neuropsychologiczne podkreśla, że doświadczenia mające wpływ na relacje międzysobowe mają podłoże genetyczno-neuronalne, stąd też wynika ich znaczenie dla funkcjonowania społecznego jednostki w całym jej życiu (Rostowski, 2012). Zachowania przywiązaniowe są wrodzone w formie tendencji, natomiast nabierają wyraźnego kształtu w wyniku wczesnych doświadczeń z osobami znaczącymi, dając podstawy do tworzenia się określonych stylów przywiązaniowych. Jakość więzi matka–dziecko tworzy podstawy do plastycznej, dojrzałej adaptacji dziecka do życia społecznego. Zachowania te są jednak wspierane przez neuro-endokrynologiczne oraz motywacyjno-afektywne neuronalne systemy. Wczesne doświadczenia z opiekunem (odmienne u poszczególnych dzieci) mają związek z kształtowaniem się określonych typów przywiązaniowych, a także rozwojem odpowiednich struktur mózgu (Aron i in., 2005; Reynaud i in., 2010; Rostowski, Rostowska, 2010; Rostowski, 2012). Wskazują na ten fakt wyniki badań fMRI – ujmujące związek między zróżnicowanymi formami przywiązania a aktywnością różnych obszarów mózgu (jądra migdałowatego, okolic przedczołowych). Dzieci w interakcji z wczesnymi opiekunami (najczęściej matkami) uczą się niejako wyrażania ekspresji emocjonalnej, „czytania” emocji opiekuna, w konsekwencji przejawiania jednych emocji a unikania innych. Wzorce przywiązania mogą się różnicować w zależności od tego, czy zachowania, sygnały wymieniane między matką a dzieckiem są zsynchronizowane, skoordynowane czy też nie. Wzorce niesynchronizowane wynikają z niespójnych, nadmiernie ingerujących zachowań matek nie liczących się dostatecznie z możliwościami czy potrzebami dziecka. Aktywność, w tym interakcyjna dziecka nie jest adekwatnie odczytywana przez matki (Kobak i in., 1993; Tarabulsy i in., 1996; Feldman i in., 1999; Jaśkowi, 2009; Rostowski, 2012). Z kolei wzorce zsynchronizowane polegają w dużej mierze na umiejętnym, plastycznym odczytywaniu potrzeb ekspresji dziecka, co jest podstawą do kształtowania się stylu bezpiecznego. Badania wskazują, że u matek różniących się poziomem synchronizacji swoich relacji z dziećmi w trakcie nawiązywania interakcji ze swoimi dziećmi aktywizują się odmienne obszary neuronalne. Prezentowanie przez rodziców pozytywnych – negatywnych postaw rodzicielskich wiąże się z poziomem aktywacji afiliacyjnych neurohormonów, głównie oksytocyny.

Dostarczanie dziecku we wczesnych fazach rozwoju możliwości częstego wydzielenia hormonów (oksytocyny i wazopresyny) poprzez wzajemne, ciepłe interakcje, sprzyja rozwojowi bezpiecznego typu przywiązania i możliwości pełnienia funkcji regulacyjnej w dorosłym życiu. Jest niejako warunkiem zdolności do przejawiania dojrzałych form miłości (opartej na odczuwaniu przez obydwu partnerów wzajemnej atrakcyjności, zaufania, zaangażowania, współzależności). Dojrzała, przywiązaniowa relacja między opiekunem a dzieckiem wywiera głęboki wpływ na rozwój jego mózgu. Wazopresyna (sprzyja formom kooperacyjnego działania) i oksytocyna (hormon przyjaźni, empatii, życzliwości) jako hormony społeczne mają zasadnicze znaczenie w zdolności do ujawniania zachowań afiliacyjnych, dojrze-

łych społecznie. Innymi słowy poziom aktywności oksytocyny i wazopresyny przez osobę w jej życiu dorosłym ma swoje uwarunkowania w jakości relacji przywiązaniowej w okresie wczesnego dzieciństwa (2004; Rostowski, 2012). Wspomniane hormony (ich poziom aktywacji) mają zatem związek z jakością społecznych zachowań jednostki w zakresie obdarzania innych miłością, wzbudzaniem wzajemnej atrakcyjności, społecznego przywiązania z jednej strony jak i zaburzonymi formami zachowań (osobowość pograniczna, agresja, autyzm) – z drugiej.

PRZYWIĄZANIE W OKRESIE DZIECIŃSTWA

Twórca teorii przywiązania J. Bowlby (1973, 1978, 1980, 1988) wyraźnie podkreślał, że przywiązanie rozumiane jako potrzeba więzi z osobnikiem tego samego gatunku ma podstawy biologiczne. Wieloletnie obserwacje różnych gatunków zwierząt, w różnych eksperymentalnych sytuacjach, jak również obserwacje dzieci pozabawionych doświadczenia określonych więzi we wczesnym dzieciństwie, uzasadniały racje jej ważności. Według paradygmatu ewolucyjnego u różnych gatunków bardzo wcześnie uaktywniają się określone, genetycznie zaprogramowane wzorce zachowań (wyzwalacze społeczne), czy predyspozycje do uczenia się ich w czasie pierwszych społecznych interakcji. Jest tu zatem mowa o adaptacyjnej funkcji więzi, o roli wczesnych doświadczeń w kształtowaniu się tzw. zasobów jednostki (Van Ijzendoorn, 2005; Van Ijzendoorn, Bakermans-Kranenburg, 2003; Van Ijzendoorn i in., 2009; Goldberg, 2000).

Dziecko tuż po urodzeniu bardzo szybko uruchamia swój atrakcyjny dla opiekuna system „wyzwalaczy”, mających zwrócić jego odzew na sygnalizowane potrzeby. Są to tak zwane *zachowania przywiązujące*, które są aktywizowane jako funkcja ochronna przed niebezpieczeństwem. Behawioralny system przywiązania jest jednym z systemów, który umożliwia dziecku *elementarne uczenie się świata i innych, uczenie się zaufania do drugiego człowieka* (Bowlby, 1980, 1988; Bretherton, 1992). Aby utrzymać kontakt z opiekunem niemowlęta prezentują szeroki repertuar zachowań jak: krzyk, uśmiech, ssanie, przytulanie, „podążanie za”. Bardzo wcześnie aktywizuje się system nawiązywania relacji wiążących, nazwijmy to prościej, *umacniania się więzi osobowej* między dzieckiem a podstawowym opiekunem (zazwyczaj jest nim matka). Setki obserwacji interakcji niemowląt z ich matkami wskazują, że dorośli angażują się w ochraniające zachowania w odpowiedzi na sygnały niemowląt. Koncentracja na relacji jest dla obojga partnerów innowacyjna, wyjątkowa, unikalna. *Dorosły uczy się selektywnie reagować na indywidualność dziecka, zaczyna pomagać mu w kształtowaniu swojej podmiotowości.*

Mary Ainsworth zafascynowana koncepcją Bowlby’ego w oparciu o wieloletnie badania relacji matka–dziecko wyodrębniła trzy style przywiązania. Kryterium wyróżniającym je była jakość relacji, wrażliwość i dostępność matki w sytuacji sygnalizowania potrzeb przez dziecko:

- A. *Styl bezpieczny* – cechujący się zaufaniem dziecka do obiektu przywiązania. Oparty jest na doświadczeniu jego dostępności, ujawnianiu wrażliwości w sytuacjach zagrażających poczuciu komfortu;

- B. *Styl lękowo-ambiwalentny* – kształtujący się w toku doświadczania niepewności co do dostępności obiektu przywiązania. Kształtuje on „wzmóŜoną czujność”, obniŜone poczucie bezpieczeŃstwa, silny lęk przed rozstaniem (nawet w okolicznoœciach, kiedy matka jest dostępna). Pojawianie się w polu percepcyjnym obiektu przywiązania moŜe wyzwalać ulgę, ale takŜe i złoœć;
- C. *Styl unikający* – kształtujący się w toku doświadczania niedostępnoœci obiektu przywiązania w sytuacjach zagroŜenia, wzbudzonej potrzeby, bądŹ jego niewraŹliwoœci na nie. Doœwiadczenie to utrzymuje system przywiązania w stanie aktywnym, uruchamia mechanizmy obronne; konsekwencjã moŜe być unikanie bliskiego kontaktu jako forma ochrony przed zranieniem. Widoczna jest rezygnacja walki o obiekt przywiązania a rozłãka nie musi wiãzać się z przejawianiem negatywnych emocji (Kobak i in., 1993; DeWolff i Ijzendoorn, 1997; Goldberg, 2000; Fraley, Hudson, 2017).

W literaturze przedmiotu zauwaŹamy otwartã dyskusjã dotyczãcã najbardziej znaczących czynników w tworzeniu się okreœlonego stylu przywiązania. Niewãtpliwie znaczącã rolę odgrywajã tu czynniki zwiãzane z obiektem przywiązania (np. jego cechy podmiotowe, poziom odczucia dziecka jako bezwzględnego wartoœci, jakoœć systemu rodzinnego, itp.) jak i dzieckiem np. temperament. Jest w tym zakresie jeszcze zbyt mało badaŃ empirycznych, wynikajãcych głównie z trudnoœci metodologicznych (Miculincer i in., 2003; Marvin, Britner, 2008).

Według Bowlby’ego behawioralny system przywiązania pełni rolę bufora miêdzy wymaganiami otoczenia a zdolnoœciã niemowlãcia do regulowania swoich podstawowych potrzeb. MoŜe on zwiêkszać nacisk na fizjologiczny, homeostacyjny system majãcy zwiãzek z przetrwaniem. Rodzic moŜe ochraniać niemowlę przed potencjalnymi zagroŜeniami, moŜe wzmacniać stan zdrowia (np. dostosowywać ubiór do zmieniajãcej się temperatury otoczenia). Zatem jego obecnoœć moŜe inicjować proces redukcji fizjologicznego wzbudzenia, a tym samym modyfikować percepcjã stresu i fizjologicznã na niego odpowiedź. Teoretycy przywiązania przyjmujã za zasadne załoŜenie, Źe antycypacja pomocnych zachowaŃ w czasie doświadczania dyskomfortu moŜe w przyszłoœci hamować występowanie reakcji stresowych w podobnych okolicznoœciach. Niestety obszar badaŃ dotyczãcy tego zagadnienia nie jest zbyt szeroki (badania eksperymentalne prowadzone były głównie na zwierzętach), niemniej kilka interesujãcych spostrzeŹen godnych jest uwagi.

Przypuszcza się, Źe w czasie społecznych interakcji mózg „koncentruje się” na zmieniajãcych się sekwencjach napływajãcych informacji i historia tychŹe interakcji jest zapisywana w formie czasowych czy permanentnych zmian w organizacji neuronów mózgu. Kiedy jednym z uczestników interakcji jest niemowlę, jego mózg poddaje się gwałtownym rozwojowym zmianom i natura tych zmian moŜe by zapisem doœwiadczaŃ społecznych interakcji.

Ostatnio wyróŹnia się dwa typy procesów, za pomocã których otoczenie wpływa na rozwój mózgu:

- A. *Proces doświadczania oczekiwania (experience-expectant)* – w przypadku napływania informacji typowych (doœwiadczenie pomocy w sytuacji niebezpieczeŃstwa i powrotu dobrego samopoczucia poprzez interwencje obiektu przywiązania) mózg moŜe rozwijać „oczekiwanie” poprzez tworzenie synap-

tycznych powiązań między neuronami w polu mózgu, które jest przeznaczone dla takich informacji. Dokonuje się proces selekcji powiązań, powtarzanie wpływa na ich przetrwanie, natomiast brak takich sekwencji (np. w przypadku przywiązania unikowego czy ambiwalentnego) sprzyja ich atrofii. Zatem kiedy indywidualne różnicowanie specyficznych wydarzeń nie może być przewidywane, mózg nie może ich antycypować.

- B. *Proces doświadczania zależności (experience dependent)* – jest generowany w nowych synaptycznych powiązaniach w odzwieciu na specyficzne wydarzenia, których jednostka jest uczestnikiem. Przypuszcza się, że interakcje „twarzą w twarz” między dorosłymi opiekunami i niemowlętami tworzą fundamentalny kontekst dla postnatalnego dojrzewania systemu w przedczołowej korze. Dorośli i niemowlęta angażują się w gry twarzą w twarz, gdzie występuje silny wzrokowy kontakt, uśmiechanie się, co wiąże się z wewnętrznymi stanami niemowlęcia, co poprzez system neurotransmiterów wpływa specyficznie na neurobiologię regulacji emocji (Schore, 2001; Liu i in., 2010; Liu i in., 2011).

Z różnych społecznych doświadczeń doświadczenie relacji z obiektem przywiązania jest najważniejsze dla uaktywnienia się tych struktur mózgowia, które są niejako odpowiedzialne za przyszłe emocjonalne i społeczne funkcjonowanie. Wzory przywiązania reprezentują behawioralne strategie na stres, są odbiciem uczenia się skuteczności i pewności zachowania się obiektu przywiązania w warunkach stresowych. Jednostki doświadczające przywiązania bezpiecznego są ufne co do kompetencji obiektu, osoby redukującej jej dyskomfort. Niemowlęta doświadczające przywiązania unikającego uczą się (mają taką reprezentację mózgową), że obiekt przywiązania jest obojętny na sygnalizowane przez nich potrzeby. Z kolei niemowlęta doświadczające przywiązania ambiwalentnego uczą się obiektu przywiązania jako osoby nieprzewidywalnej, ale czasami skutecznej. Być może dlatego ich ekspozycja potrzeby przywiązania jest silniejsza, pomimo trudności w przewidywaniu skuteczności takich strategii w redukcji stresu.

Doświadczenie odpowiednich wzorców przywiązania, konsekwentnie rozumując, wiąże się z częstością doświadczeń stresowych i uczeniem się radzenia sobie z nimi już od pierwszych tygodni życia (jeżeli nie wcześniej). Zasadna zatem w tym miejscu jest również refleksja dotycząca neuropsychologii stresu. Można przypuszczać, że inne są biologiczne odzwiecia na doświadczanie różnych typów przywiązania przez niemowlę. Głównym produktem u człowieka w odzwieciu na doświadczenia stresowe jest kortyzol (łatwo wykrywany w moczu, małych próbkach śliny, krwi), stąd też jest atrakcyjnym wskaźnikiem stresu zarówno w odzwieciu do dzieci jak i dorosłych. Wpływa on na funkcjonowanie wielu organów jak i systemów organów, asystuje w mobilizowaniu energii wpływając na metabolizm, reguluje aktywność innych systemów wrażliwych na stres (np. system odpornościowy), wpływa na poznawcze i emocjonalne funkcje (Sapolsky, 2010; Liu i in., 2010; Rostowski, 2012). Zatem jest to wpływ kompleksowy na układ fizjologicznych i psychologicznych czynników.

Uwalnianie kortyzolu może być stymulowane przez wewnętrzne biochemiczne procesy, fizyczne stresory (ból, głód), psychologiczne czynniki związane z percepcją stresorów. Badania wskazują, że na produkcję kortyzolu mają wpływ omawiane wcześniej dwa psychologiczne czynniki związane ze wzorami przywiązania tj. prze-

widywanie i kontrola. Różnorodne studia dotyczące ludzi i zwierząt wskazują, że wydarzenia nieprzewidywalne i niekontrolowalne są powiązane ze zwiększonym wydzielaniem kortyzolu. Przywiązanie bezpieczne wiąże się z doświadczeniem skutecznego kierowania awersyjnymi doznaniem poprzez interwencję obiektu przywiązania. Wiąże się to z ufnością co do kontroli negatywnych doświadczeń, ponieważ wynik co do preferowanej strategii w kierowaniu dystresem jest wysoce przewidywalny. Stąd też negatywne wydarzenia mogą być przewidywane jako mniej stresujące. Z kolei unikające przywiązanie wiąże się z osobistymi doświadczeniami bycia niezdolnym do zwerbowania obiektu przywiązania w konfrontacji z wydarzeniami stresowymi. W tym przypadku rozwija się prawdopodobnie silniejsza tendencja do rozwoju większych wymagań wobec swoich wewnętrznych zasobów (co wiąże się z ich przedwczesnym obciążeniem) niż do przyjmowania bezpiecznych strategii. Przywiązanie lękowo-ambiwalentne jest powiązane z historią nieprzewidywalności w zwerbowaniu obecności obiektu przywiązania w czasie doświadczania stresu. Tu występuje nadmierne generowanie energii (hiperaktywność zachowań przywiązaniowych) co wiąże się również z osłabianiem wewnętrznych zasobów. Tak więc każda strategia, która nie jest oparta na bezpiecznym przywiązaniu wiąże się z nadmiernym obciążaniem wewnętrznych, będących przecież w stanie rozwoju zasobów. Badania pokazują zmiany w poziomie kortyzolu u niemowlęcia w cyklu dziennym (w czasie karmienia, separacji, w czasie wykonywania rutynowych czynności) i w czasie reakcji na stresowe wydarzenia. Tu warto zauważyć ważną okoliczność, że reakcje na stresowe wydarzenia ulegają rozwojowym zmianom w tym czasie, kiedy kreuje się relacja przywiązania z osobą dorosłą. Można przypuszczać, że wczesne zachowania (głównie matek) mogą regulować reakcję kortyzolową u niemowląt. Na przykład badania Gunnar i współpracowników (2003) ujawniały zwiększone wydzielanie kortyzolu u 9-miesięcznych niemowląt w czasie 30-minutowej separacji, również w tych przypadkach, gdy krzyk niemowląt był ignorowany.

Reasumując ten wątek niniejszego omówienia można stwierdzić, że różne wzorce przywiązania mogą mieć związek z tworzeniem się specyficznej neuronalnej konstelacji odpowiednich pól korowych u niemowlęcia, mających związek z przyszłościowym funkcjonowaniem społecznym i emocjonalnym jak i odpornością – podatnością na stres – czego wskaźnikiem jest regulacja hormonalna (pulsowanie poziomu kortyzolu). Prawdopodobnie tylko doświadczenie bezpiecznego przywiązania chroni zasoby dziecka poprzez odpowiednią percepcję stresorów, uruchamia selektywne zachowanie wobec nich, oszczędza fizjologiczne zasoby. Zatem doświadczanie efektywności swoich zachowań w sytuacjach stresowych, bazujące na historii poprzednich doświadczeń, odgrywa zasadnicze znaczenie w generowaniu poziomu fizjologicznego pobudzenia.

Teoria przywiązania zakłada, że wzór przywiązania jako wewnętrzny aktywny model kreuje wczesne doświadczenie, od którego zależy późniejsza osobowość i zachowanie. Na tej tezie opiera się dalszy tok prezentowanych treści. Psychologiczny punkt widzenia emocji zmienia się, ostatnio kładzie się nacisk na to, że emocje są organizatorami zachowania i regulacji interakcji z otoczeniem. We wczesnym rozwoju odzewy opiekuńcze na emocje niemowlęcia kształtują umiejętność zdolności samoregulacji i regulacji z innymi osobami. Centralne znaczenie ma zdolność dorosłych do odpowiedniego odczytywania, interpretowania emocji niemowląt, jak

i reagowania na nie. Przez takie procesy jak: selektywne wzmacnianie czy modelowanie uwagi opiekunów i innych osób kreuje się emocjonalną ekspresję dziecka, a później dorosłego, na różne formy społecznych relacji egzystujących w kulturowym otoczeniu. Zakłada się zatem, że doświadczenie przywiązania jest zapisem sposobów reagowania obiektu przywiązania na afekt niemowlęcia. Ten źródłowy aspekt doświadczenia dzielonego z obiektem przywiązania jest jednocześnie jednym z ważnych predyktorów *przyszłego emocjonalnego funkcjonowania*. Zatem różnice w zachowaniu opiekuna mogą wzbudzać i implikować różnice w emocjonalnym rozwoju. Tak więc niemowlęta „używają” opiekuna jako źródła regulacji emocjonalnego dyskomfortu. To on moderuje stresowe doświadczenia, może być traktowany jako strategia regulacji i ekspresji emocji (Kobak i in., 1993; Cassidy, 1994; Tarabulsy i in., 1996; Feldman i in., 1999). Niemowlęta doświadczające bezpiecznego przywiązania są opisywane w literaturze jako zdolne w sposób swobodny i bezpośredni do ujawniania swoich potrzeb związanych z ochroną i komfortem. Takich umiejętności nie uczą się niemowlęta będące w relacji o osobami dorosłymi prezentującymi niekorzystne wzorce – unikające (ograniczają ekspresję potrzeby przywiązania) i ambiwalentne (wyołbrzymiają swoją potrzebę przywiązania). Zgodnie z tym punktem widzenia rodzicielskie odpowiedzi na afektywne sygnały dziecka doprowadzają do *wewnętrznej organizacji emocjonalnego doświadczenia* (Feldman i in., 1999; Goldberg, 2000).

Kiedy dziecięce doświadczenie związane jest z oczekiwaniem, że odpowiedź opiekuna na sygnały stresu jest efektywna, to takie doświadczenie prowadzi do aktywnego dążenia do opiekuna. Jest to pierwsza i zarazem efektywna droga do powrotu poczucia bezpieczeństwa – warunku uczenia się świata. Kiedy zaś dziecięcy, wewnętrzny model włącza oczekiwanie, że emocjonalne sygnały mogą ujawniać tylko selektywny odzew ze strony opiekuna to prowadzi to do wzmacniania wtórnych strategii. Te strategie to *deaktywacja i hiperaktywacja* (Kobak i in., 1993). Deaktywacja rozwija strategie tłumienia zachowań korelujących z potrzebą przywiązania, włączając afekt i ten mechanizm jest charakterystyczny dla unikowego wzorca przywiązania. Hiperaktywacja zaś rozwija wyołbrzymianie zachowań przywiązaniowych i emocji – co jest charakterystyczne dla ambiwalentnego wzorca przywiązania. Zatem tylko bezpieczeństwo jest łączone z otwartością i plastycznością ekspresji emocji.

W interakcjach z rodzicem, który odpowiada na szeroką gamę emocji dziecko uczy się, że ekspresja emocji jest użyteczna w społecznych relacjach, że prezentacja negatywnego afektu pozytywnie uaktywnia opiekuna. Z kolei unikanie jest związane z minimalizowaniem emocjonalnej ekspresji. W tym przypadku dziecko nauczyło się hamować czy falsyfikować ekspresje w kierunku „bólącego odrzucenia”. Pozytywne emocje są także tłumione, ponieważ sygnalizowana gotowość do interakcji *de facto* jest rozczarowująca. Doświadczanie ambiwalencji jest związane z podwyższaniem ekspresji emocji – co jest odbiciem poprzedniego dziecięcego doświadczenia selektywnego i niestałego odzewu na jego negatywny stan.

Podstawy rozwoju emocjonalnego są jednocześnie podstawami rozwoju społecznego. „Bezpieczne” niemowlęta uczą się, że wszystkie prezentowane emocje są akceptowane i ich wyrażanie jest bezwzględnie ważne dla społecznej komunikacji. Niemowlęta doświadczające unikowego przywiązania otrzymują informacje, że emocje, szczególnie te negatywne, są nieefektywnym sygnałem w oczekiwaniu

wsparcia od opiekunów, że nie są one „językiem dyskusji”. Pomimo tego niemowlęta uczą się, że komunikatem nie jest wzór „jak ja się czuję” a czasami także „powiedz mi”. „Ambiwalentne” niemowlęta – otrzymują informacje, że efekty ekspresji emocji są nieprzewidywalne, lecz intensywne negatywne emocje mają większe prawdopodobieństwo przywołania uwag opiekuna, jakkolwiek emocje nie są ważne dla podjęcia dialogu (Jacobsen i in., 1994; Moss i in., 1999; Plopa, 2005).

Generalnie, ogólne wnioski z badań nad dziećmi sugerują, że bezpieczne przywiązanie koreluje z ujawnianiem emocjonalnej ekspresji, otwarciem, swobodą, bogatszym emocjonalnym słownictwem, ujawnianiem plastyczności w sytuacjach problemowych, bardziej realistyczną percepcją i interpretacją emocjonalnych ekspresji innych osób. Niekorzystne zaś wzory przywiązania prawdopodobnie uruchamiają defensywne procesy w relacjach interpersonalnych (Belsky i Cassidy, 1994; Thompson, 1999; Bowlby, 1988, 2007).

PRZYWIĄZANIE W OKRESIE DOROSŁOŚCI

Dotychczasowe rozważania sugerują zasadność tezy stwierdzającej, że przywiązanie może być traktowane jako prototyp relacji społecznych również w okresie dorosłości. Prawdopodobnie korzystne przywiązanie kształtuje plastyczność na nowe relacje i doświadczenia, modelując rozwój szerokich społecznych sprawności. Wzór afektywnej regulacji we wczesnych przywiązaniowych relacjach stabilizuje emocjonalną bazę, jest prototypem dla samoregulacji potrzebnej w szerokim społecznym świecie (Cassidy, 1994; Goldberg, 2000; Rostowski, 2003; Cassidy, Shaver, 2010). Nie wyklucza to oczywiście możliwości modyfikowania tych podstaw przez doświadczenia z innymi osobami, nauczycielami, dorosłymi. Wewnętrzny model relacji społecznych może podlegać przecież zmianom rozwojowym. Ponadto trzeba mieć na uwadze fakt, że najwięcej dzieci doświadcza przywiązania ze strony więcej niż jednej osoby, stąd też relacje przywiązaniowe z różnymi ludźmi mogą przyczyniać się do kształtowania wewnętrznego modelu relacji społecznych. Czy tworzy się jakiś specyficzny model dla otwartości w relacjach społecznych? Czy też jest to bardziej ogólny model relacji społecznych, który może być traktowany jako marker przyszłego przystosowania – na to pytanie trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, bowiem wczesne przywiązanie jest powiązane z wieloma aspektami rozwoju (np. koncepcją siebie, rozwojem sprawności, zdolności językowych). Niemniej, jak zauważa wielu współczesnych teoretyków przywiązania, doświadczenie wczesnego przywiązania jest kamieniem węgielnym w kształtowaniu zasobów podmiotowych jednostki, *jej poczucia godności i wartości* (Dozier i in., 1999; Goldberg, 2000; Plopa, 2003; Rostowski, 2003).

Jest ciągle aktualne pytanie, czy integralność teorii romantycznego przywiązania zależy od poziomu, na którym wczesne doświadczenia formują wzory bliskich więzi w romantycznych związkach dorosłych. Jak argumentują badacze, najbardziej ważną propozycją teorii jest założenie stwierdzające, że system pierwotnie przyjęty przez ekologów niemowlęctwa kontynuuje swój wpływ na zachowanie, myślenie i uczucia w dorosłości. Jak sugerują badacze taka propozycja może być utrzymana bez względu na to jakie różnice występują między jednostkami na drodze gdzie sys-

tem jest organizowany i pozostaje w miarę stabilny przez długi okres czasu (Fraley, Shaver, 2008; Fraley i in., 2013). Generalnie każde modele zakładają, że różnice indywidualne w reprezentacji przywiązania są kształtowane przez zmienność doświadczeń z opiekunami we wczesnym dzieciństwie i że po kolei te wczesne reprezentacje kształtują jakość następnych doświadczeń przywiązaniowych jednostki. Niektóre z modeli zakładają, że egzystujące reprezentacje są uaktualniane i rewidowane w świetle nowych doświadczeń, tak że starsze reprezentacje są ostatecznie kasowane. Ważne jest to, że założenia teorii przywiązania mogą być stosowane do budowania rozwojowych modeli uwzględniających różne przewidywania odnośnie długoterminowej stabilności indywidualnych różnic.

W innych badaniach (także polskich) potwierdzono zależność między stylami wychowania rodziców a jakością relacji przywiązaniowych między dorosłymi partnerami. Takie wzory zachowań rodzicielskich jak: plastyczność, akceptacja, odrzucenie, bezradność, niepewność korespondują dosyć wyraźnie z poczuciem bezpieczeństwa i autonomii, tendencją do unikania czy zaabsorbowania. Rodzicielskie kategorie opiekuńczości są wysoce predyktywne odnośnie orientacji przywiązania w dorosłości. Z tego punktu widzenia badania romantycznych relacji czy więzi w parach w aspekcie przywiązania w powiązaniu z badaniem stylów wychowawczych prezentowanych przez rodziców zasługują na szczególną uwagę. Dostarczają bowiem danych mogących w lepszym stopniu wyjaśnić dynamikę jak i rodzaje zachowań przywiązaniowych prezentowanych przez każdego z członków bliskiego związku (Iniewicz, 2008; Płopa, 2008, 2012; Burtan, 2012; Płaczek, 2012; Kaźmierczak, Płopa, 2012; Ehrlich, Cassidy, 2019).

W literaturze dostrzega się jeszcze mało prac opartych na idei Hazan i Shaver odnośnie roli seksualnego behawioralnego systemu w kreowaniu się bliskich więzi między parami w okresie dorosłości. Kilka studiów pokazuje, że unikowe przywiązanie jest w relacji do „nieograniczonej” czy rozwiązłej seksualnej orientacji (Brennan i in., 1998; Brennan i Shaver, 1995), która jako utrzymywano wcześniej, mogła być jedną z dróg, na której „unikowe jednostki” redukowali prawdopodobieństwo stawania się silniej związanym z romantycznym partnerem. Inne badania wskazują, że style przywiązania wykazywały istotną współzależność z częstotliwością i jakością intymnej seksualnej aktywności z osobą szczególnie lubianą (*person enjoys*). „Bezpieczne jednostki” preferowały szeroki wachlarz seksualnej aktywności (szczególnie dotyczyła ta prawidłowość dłużej trwających związków). „Osoby zaangażowane” (*preoccupied*) bardziej preferowały „przytulankowe” (*cuddly*) aspekty intymności w porównaniu do gier czysto erotycznych.

KOŃCOWE REFLEKSJE

Dokonano wielu obserwacji dotyczących zachowań społecznych niemowląt, dzieci, adolescentów doświadczających bezpiecznego przywiązania i zauważono określoną ciągłość wzorców w biegu życia. Były to badania obserwacyjne, kwestionariuszowe, metodą wywiadu itp. Potwierdzały one u osób doświadczających bezpiecznego przywiązania – wyższy poziom kompetencji społecznych, mniejszą tendencję do izolacji, większą popularność, empatyczność, większe zaangażowanie

się w rozwiązywanie zaistniałych w grupie problemów, częstsze podejmowanie ról przywódczych, wyższe kompetencje interpersonalne oparte na zaufaniu do innych, wysoki poziom swobody w wyrażaniu emocji i emocjonalnej otwartości. Doświadczenie przywiązania bezpiecznego prawdopodobnie skutkuje również wyższym poziomem androgyniczności zarówno w odniesieniu do chłopców i dziewcząt. Unikające przywiązanie jest kojarzone z problemami zachowania nawet naruszającymi normy prawne. (agresja, rozboje). Tego typu teza jest oparta na założeniu, że wczesne doświadczanie braku reakcji opiekuna na prezentowaną potrzebę bliskości uczy ignorować własne odczucia dystresu i po wtóre, uczy, że nie można liczyć na zainteresowanie, zaufanie innych. Jednostki dorastając, mają w sobie aktywny model dorosłych jako ignorujących ich osobę. Jest to ocena zrozumiała biorąc pod uwagę mechanizm jej kształtowania się. Rodzi się tendencja do przyjmowania oceny, że tacy są inni – tendencja zapewne wyolbrzymiona, ale powiązana z doświadczeniem przywiązania. Frustracja wzmacnia złość, skierowaną nie przeciw rodzicom, ale przeciw innym osobom.

Wiele badań, także polskich prowadzonych pod kierunkiem M. Plopy lub opartych na metodzie jego autorstwa (Plopa, 2008) pokazuje, że bezpieczne przywiązanie wiąże się z odpowiednimi zachowaniami w relacjach małżeńskich (większa ustępliwość, kooperatywność, wrażliwość, odwzajemnienie uczuć, otwartość, konstruktywna komunikacja). Więcej konfliktów, większą agresywność werbalną i fizyczną, nie ukształtowanie się bądź szybki zanik romantycznych relacji, jak również przesadną zazdrość obserwowano w tych małżeństwach, w których przynajmniej jeden z partnerów pochodził z rodziny, gdzie doświadczał braku bezpiecznego przywiązania (por. 1991; Kaźmierczak, Plopa, 2006; Lazar, 2009; Zalewicz, 2010; Zawadzka, 2010; Liberska, Suwalska, 2011; Lekszycka, 2012; Miłoszewska, 2012; Tryjarska, 2012; Bukalski, 2012; 2013;). Inne badania pokazują, że status przywiązania mężczyzn w większym stopniu wiąże się z jakością związku małżeńskiego. Miłość między kobietą i mężczyzną w dorosłym życiu różni się tym od rodzicielsko–dziecięcej, że w dorosłej diadzie obydwaj partnerzy mają potencjalnie podobną siłę i status, mogą być obiektami przywiązania i przywiązywać się. Tutaj też włącza się aspekt atrakcyjności seksualnej. Stąd miłość między dorosłymi to integracja przywiązania, opieki i seksualności. Badania pokazują, że prezentowane style przywiązania w dorosłości są podobne do stylów przywiązania w dzieciństwie (Belsky i Cassidy, 1994; Thompson, 1999; Goldberg, 2000; Plopa, 2007, 2008, 2015; Fraley i in., 2013; Chopik i in., 2013; Ehrlich, Cassidy, 2019).

Jest dosyć powszechnie przyjmowany pogląd, że wzór wczesnego przywiązania jako jeden z ważniejszych czynników odrywa rolę ochraniającą czy wzmacniającą odporność jednostki na przyszłe zaburzenia. Funkcjonuje w literaturze teza, że relacja rodzic–dziecko jest podstawowym składnikiem w źródłach psychopatologii i to nie tylko w odniesieniu do teorii przywiązania. Uwidacznia wyraźnie ten sposób myślenia wzrost badań empirycznych jak i wzrastające zainteresowanie procedurami mierzenia przywiązania.

Ostatnio funkcjonuje pogląd, że źródła psychopatologii są bardziej kompleksowe (rodzinne stresory, dyscyplina, właściwości podmiotowe dziecka – temperament, neurobiologiczne problemy).

Są dwie podstawowe strategie ewaluacji tezy o roli przywiązania w powstawaniu zaburzeń rozwojowych. Pierwsza – podłużne studia od wczesnego dzieciństwa do osiągnięcia dojrzałości. Alternatywną strategią jest badanie klinicznych przypadków, chociaż w tym ujęciu też istnieją trudności, z uwagi na zmianę przywiązania w *life-span*, ponadto samo zaburzenie może zmieniać niektóre aspekty pierwotnego wzoru. Wiele badań jest prowadzonych metodą retrospektywną, sięganiem pamięcią do wczesnych doświadczeń (*self report*) odnośnie specyficznych wydarzeń.

Hipoteza zakładająca, że doświadczenie unikającego typu przywiązania powoduje wzrost podatności na problemy zachowania jest ogólna i szeroka, bo nie odróżnia różnych typów przywiązania i różnych typów zaburzeń. Renken i in. (1989) wiążą unikowe przywiązanie z zewnętrznymi problemami – gdzie zachowanie jest przyczyną złych relacji interpersonalnych i kłopotów z innymi (agresja, oraz naruszania norm prawnych). Jest to oparte na założeniu, że wczesne unikowe relacje poprzez brak reakcji opiekuna uczą niemowlęta ignorować ich własne odczucia dystresu i po wtóre, uczą, że nie mogą liczyć na zainteresowanie, zaufanie innych. Kiedy dochodzą do dojrzałości przypuszczają, że inni ludzie są do nich nieufnie ustosunkowani, co z punktu widzenia ich wczesnych doświadczeń jest oczekiwaniem prawidłowym. Rodzi się zatem tendencja do przyjmowania oceny, że „tacy są inni” – tendencja zapewne wyolbrzymiona, ale powiązana z doświadczeniem przywiązania.

W podsumowaniu dotyczącym przywiązania w relacji do zaburzeń zachowania, można stwierdzić, że unikowy wzór przywiązania ma wpływ na problemowe zachowanie, ale nie w stopniu decydującym. Mówiąc prościej, nie może on być pierwszą przyczyną psychologicznych zaburzeń. Raczej ten typ przywiązania jest czynnikiem ryzyka, który ma związek z podwyższaniem czy obniżaniem się odporności na stres. Bardziej wyraźne związki wynikają ze studiów w klinicznych grupach, ale kierunek efektu nie jest jednoznaczny. Z jednej strony wiadomo, że psychiatryczni pacjenci częściej mają traumatyczne doświadczenia z przywiązaniem niż w grupach normalnych. Wyższa częstotliwość ekstremalnych i niezwykłych form przywiązania takich jak: dezorganizacja, brak rozwiązania nadużycia separacji, są częściej widoczne w ich doświadczeniu. Obserwuje się gwałtowny wzrost badań dotyczących roli przywiązania w powstawaniu psychicznych zaburzeń. Szczegółowe studia klinicznych przypadków mogą doprowadzić do przyszłych zróżnicowań między kategoriami przywiązania. Badania kliniczne mocno wzmacniają tezę, że nietypowe wzorce przywiązania wiążą się silnie z częstą diagnostyką różnych zaburzeń w rozwoju osobowości. Pomimo ograniczeń teoria przywiązania ma wciąż ważne aplikacje w klinicznej praktyce. Wzrasta liczba klinicystów, którzy chcą wykorzystywać koncepcję przywiązania w wzbogacaniu psychoterapii (Main, 1996; Rutter, 1997; Dozier i in., 1999; Greenberg, 1999; Moss i in., 1999; Miculincer i in., 2003; Rajewska-Rynkowska, 2005; Chojnacka, 2006; Kozińska, 2006; Reynaud i in., 2010; Drożdżowicz, 2012; Godowska, 2012).

Podsumowując przedstawione analizy i refleksje warto podkreślić nasuwającą się oczywistość, że wszelkie wyjaśnienia nie mogą być sprowadzane do koncepcji więzi przywiazaniowych. Z pewnością są granice jej użyteczności w interpretowaniu różnych aspektów ludzkiego funkcjonowania, ujętych z perspektywy rozwojowej. Od ponad 15 lat teoria przywiązania dostarcza także podstaw teoretycznych

dla badania intymnych relacji w dorosłości w powiązaniu z ich doświadczeniem bliskości we wczesnych fazach rozwoju. Ostatnie prace także ujawniają, że funkcjonowanie ludzi w bliskich związkach ujawnia się różnorodnie, zależnie od indywidualnych różnic mających bogate uwarunkowania. Stąd też styl przywiązaniowy jaki prezentują poszczególne osoby może mieć różne źródła tak jak różne są ich biografie. Zgodzić się należy z poglądem, że źródła różnych trudności w funkcjonowaniu rodzinnym są bardziej kompleksowe (np. rodzinne stresory, właściwości podmiotowe, neurobiologiczne problemy), stąd teoria więzi przywiązaniowych wymaga dalszej refleksji teoretycznej. Ważne są również prace nad metodologią, metody badania przywiązania w późniejszym wieku są kontrowersyjne chociaż inspirujące. Ale też nie można przejść obojętnie wobec osiągnięć badawczych dokonywanych w paradygmacie teorii przywiązania – każdy człowiek ma zaprogramowaną potrzebę doświadczenia bliskości i godności ze strony swoich podstawowych opiekunów. Bez tego doświadczenia jego kompetencje podmiotowe do dzielenia się tymi wartościami z innymi są ograniczone.

O WRODZONEJ POTRZEBIE DOŚWIADCZANIA PODMIOTOWOŚCI I MIŁOŚCI: PERSPEKTYWA TEORII PRZYWIĄZANIA

STRESZCZENIE

W ciągu ostatnich 40 lat naukowcy poczynili znaczne postępy w rozumieniu roli doświadczenia poczucia podmiotowości, bezwzględnej akceptacji jako osoby we wczesnym dzieciństwie a jakością społecznego funkcjonowania w dorosłości. Celem artykułu jest zaakcentowanie tezy, że wszyscy już „od kołyski” potrzebują doświadczenia miłości rodzicielskiej, aby w dorosłym życiu nawiązywać dojrzałe relacje w bliskich związkach. Jak wskazuje wiele badań z zakresu neuropsychologii potrzeba przywiązania jest potrzebą wrodzoną, podobnie jak szereg potrzeb biologicznych. Fakt ten powinien w istotnym stopniu być brany pod uwagę przez struktury odpowiedzialne za kształtowanie w szczególności polityki edukacyjnej.

ON THE INNATE NEED TO EXPERIENCE SUBJECTIVITY AND LOVE: ATTACHMENT THEORY PERSPECTIVE

SUMMARY

Over the past 40 years, scientists have made significant progress in understanding the role of experience of a sense of subjectivity, absolute acceptance as a person in early childhood, and the quality of social functioning in adulthood. The aim of the article is to emphasize the thesis that everyone from the cradle needs to experience parental love in order to

establish mature relationships in close relationships in adulthood. As many studies in the field of neuropsychology indicate, the need for attachment is an innate need, as are a number of biological needs. This fact should be considerably taken into account by the structures responsible for shaping, in particular, educational policy.

ÜBER DAS ANGEBORENE BEDÜRFNIS NACH DER ERFAHRUNG VON SUBJEKTIVITÄT UND LIEBE: PERSPEKTIVE DER BINDUNGSTHEORIE

ZUSAMMENFASSUNG

In den letzten 40 Jahren machten Wissenschaftler erhebliche Fortschritte beim Verständnis der Rolle von Subjektivität. Sie ergründeten den Zusammenhang zwischen dem Gefühl des absoluten Akzeptiertseins in der frühen Kindheit und der Qualität des sozialen Funktionierens im Erwachsenenalter. Das Ziel des Artikels ist es, die These hervorzuheben, dass jeder von der Wiege an die elterliche Liebe erfahren muss, um reife Beziehungen in engen Lebensgemeinschaften im Erwachsenenalter aufzubauen. Wie viele Studien auf dem Gebiet der Neuropsychologie belegen, ist die Notwendigkeit der Bindung ebenso wie eine Reihe biologischer Bedürfnisse ein angeborenes Bedürfnis. Dieser Umstand sollte in erheblichem Maße von den Strukturen berücksichtigt werden, die insbesondere für die Gestaltung der Bildungspolitik zuständig sind.

BIBLIOGRAFIA:

- Ainsworth, M.D.S. (1989). *Attachments beyond infancy*. „American Psychologist”, 44, 709–716.
- Aron A., Fisher H., Mashek D., Strong D., Brown L. (2005). *Reward, motivation and emotion systems associated with early stage intensive romantic love*. „Journal of Neurophysiology”, 94, 327–337.
- Bartholomew K., Horowitz, L.M. (1991). *Attachment styles among young adults: A test of a four-category model*. „Journal of Personality and Social Psychology”, 61, 226–244.
- Bartholomew K., Kwong M.J., Hart S.D. (2001). *Attachment*, w: W.J. Livesley (red.), *Handbook of Personality Disorders: Theory, Research, and Treatment* (s. 196–230). New York, London: The Guilford Press.
- Belsky J., Cassidy J. (1994). *Attachment: Theory and evidence*, w: M. Rutter, D. Hay (red.), *Development through life*. London: Blackwell Science.
- Bowlby J. (1969/2007). *Przywiązanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bowlby J. (1973). *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowlby J. (1978). *Wypowiedź druga*, w: R. Zazzo (red.), *Przywiązanie* (s. 142–155). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bowlby J.A. (1980). *Attachment and loss. Vol. 3. Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.

- Bowlby J.A. (1988). *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books.
- Brennan K.A., Shaver P.R. (1995). *Dimensions of adult attachment, affect regulation, and romantic relationship functioning*. „Personality and Social Psychology Bulletin”, 21, 267–283.
- Brennan K.A., Clark C.L., Shaver P.R. (1998). *Self-report measurement of adult romantic attachment: An integrative overview*, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.), „Handbook of attachment theory and close relationships”. New York: Guilford Press.
- Bretherton I. (1992). *The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth*. „Developmental Psychology”, 28, 759–775.
- Bukalski S. (2013). *Style przywiązaniowe nupturientów oraz inne czynniki psychologiczne jako predyktory jakości narzeczeństwa*. Szczecin: Volumina.
- Bukalski S. (2012). *Jakość związku narzeczeńskiego i małżeńskiego. Badania podłużne w perspektywie teorii przywiązania*, w: S. Bukalski (red.), *Teoria przywiązania i jakość więzi. Analizy empiryczne* (s. 193–233). Szczecin: Volumina.
- Burtan N. (2012). *Style wychowania w rodzinie w kontekście teorii przywiązania Johna Bowlby'ego*, w: S. Bukalski (red.), *Teoria przywiązania i jakość więzi. Analizy empiryczne* (s. 37–61). Szczecin: Volumina.
- Cassidy J. (1994). *Emotion regulation: influences of attachment relationships*. „Monographs of the Society for Research in Child Development”, 59, 2–3, 228–49.
- Cassidy J., Shaver P.R. (red.). (2010). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications (2nd ed.)*. New York: Guilford Press.
- Chojnacka A. (2006). *Poczucie autodeterminacji i style przywiązania a procesy adaptacji psychicznej*. „Psychologia Jakości Życia”, 1, 63–82.
- Collins N.L., Read S.J. (1990). *Adult attachment, working models, and relationship quality in dating couples*. „Journal of Personality and Social Psychology”, 4, 644–663.
- Chopik W.J., Edelstein R.S., & Fraley, R.C. (2013). *From the cradle to the grave: Age differences in attachment from early adulthood to old age*. „Journal of Personality”, 81, 171–183.
- DeWolff M.S., VanIJzendoorn M.H. (1997). *Sensitivity and Attachment: a Meta-Analysis on Parental Antecedents of Infant Attachment*. „Child Development”, 68, 571–591.
- Dozier M., Stovall K.C., Albus K.E. (1999). *Attachment and psychopathology in Adulthood*, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.), „Handbook of Attachment. Theory, Research and Clinical Applications” (s. 497–519). New York, London: The Guilford Press.
- Drożdżowicz L. *Teoria przywiązania w praktyce terapii par*, w: B. Tryjarska (red.), *Bliskość w rodzinie. Więzy w dzieciństwie a zaburzenia w dorosłości* (s. 246–267). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ehrlich, K.B., Cassidy, J. (2019). *Attachment and physical health: introduction to the special issue*. „Attachment and Human Development”, 21, 1–4.
- Feldman R., Greenbaum C.W., Yrmiya N. (1999). *Mother-Infant Affect Synchrony as an Antecedent of the Emergence of Self-Control*. „Developmental Psychology”, 35, 223–231.
- Fraley R.C., & Shaver, P.R. (2008). *Attachment theory and its place in contemporary personality research*, w: O. John, R.W. Robins, & L.A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research (3rd Edition)* (pp. 518–541). New York: Guilford Press.
- Fraley R.C. Roisman, G.I., Booth-LaForce, C., Owen, M.T., & Holland, A.S. (2013). *Interpersonal and genetic origins of adult attachment styles: A longitudinal study from infancy to early adulthood*. „Journal of Personality and Social Psychology”, 104, 8817–838.
- Fraley R.C. Hudson, N.W. (2017). *The development of attachment styles*, w: J. Specht (red.), *Personality Development Across the Lifespan* (s. 275–292). New York: Academic Press.
- Fraley R.C. (2019). *Attachment in adulthood: Recent developments, emerging debates, and future directions*. „Annual Review of Psychology”, 70, 401–422.

- Goldberg S. (2000). *Attachment and Development*, London: Arnold, a Member of the Hodder Headline Group.
- Godowska M. (2012). *Style przywiązania u kobiet z syndromem DDA w związkach nieformalnych*. Warszawa: Wydział Psychologii WSFiZ (niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem M. Plopy).
- Greenberg M.T. (1999). *Attachment and psychopathology in childhood*, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.), „Handbook of Attachment. Theory. Research and Clinical Applications” (s. 469–519). New York, London: The Guilford Press.
- Hollist C.S., Miller R.B. (2005). *Perception of attachment style and marital quality in middle marriage*. „Family Relations”, 54, 46–57.
- Iniewicz G. (2008). *Więzi rodzinne z perspektywy teorii przywiązania*, w: B. Józe-fik, G. Iniewicz (red.), „Koncepcja przywiązania. Od teorii do praktyki klinicznej” (s. 129–148). Kraków. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jacobsen T., Edelstein W., Hofmann V. (1994). *A Longitudinal study of the relation between representations of attachment in childhood and cognitive functioning in childhood and adolescence*. „Developmental Psychology” 30, 112–124.
- Jaśkowski P. (2009). *Neuroprawa poznawcza. Jak mózg tworzy umysł*. Warszawa: Vizja Press & IT.
- Kaźmierczak M., Plopa M. (2006). *Style przywiązaniowe partnerów a jakość ich komunikacji w małżeństwie*. „Psychologia Rozwojowa”, 11, 4, 115–126.
- Kaźmierczak M., Plopa. (2012). *Komunikacja w bliskich związkach. Teoria i metoda badania*. Warszawa: Vizja Press & IT.
- Kerns K.A. (2008). *Attachment in middle childhood*, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.), *Handbook of Attachment. Theory. Research and Clinical Applications* (s. 366–382). New York, London: The Guilford Press.
- Kobak R.R., Cole H.E., Ferenz-Gillies R., Fleming W.S., Gamble W. (1993). *Attachment and emotion regulation during mother-teen problem-solving: a Control theory analysis*. „Child Development”, 64, 231–245.
- Kozińska B. (2006). *Typy przywiązania a zdrowie psychiczne*. „Psychoterapia”, 3, 5–20.
- Lazar D. (2009). *Style przywiązaniowe partnerów a zadowolenie ze związku małżeńskiego*. Warszawa: Wydział Psychologii WSFiZ (niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem M. Plopy).
- Lekszycka W. (2012). *Rozumienie miłości wśród osób niezadowolonych z małżeństwa a style przywiązania*, w: S. Bukalski (red.), *Teoria przywiązania i jakość więzi. Analizy empiryczne* (s. 169–191). Szczecin: Volumina.
- Liberska H., Suwalska D. (2011). *Znaczenie przywiązania dla funkcjonowania młodych dorosłych w związkach intymnych*, w: H. Liberska i A. Malina (red.), *Współczesne problemy współczesnych małżeństw i rodzin* (s. 69–86). Warszawa: Difin.
- Liu B., Li J., You C., Liu Y., Song M. I in. (2010). *Haplotypes of catechol-O-methyltransferase modulate intelligence related brain white matter integrity*. „NeuroImage”, 50, 243–249.
- Liu, X., Hairston, J., Schrier, M., & Fan, J. (2011). *Common and distinct networks underlying reward valence and processing stages: A meta-analysis of functional neuroimaging studies*. „Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 35(5), 1219–1236.
- Lyddon W.J., Sherry A. (2001). *Developmental personality styles: An attachment theory conceptualization of personality disorders*. „Journal of Counseling and Development”, 79, 405–414.
- Łoś Z. (2010). *Dyskusje o klasyfikacji i pomiarze wzorów przywiązania*. „Psychologia Rozwojowa”, 2, 61–75.

- Main M. (1996). *Introduction to the special section on attachment and psychopathology: 2. Overview of the field of attachment*. „Journal of Consulting and Clinical Psychology”, 64, 2, 237–243.
- Marvin R. S., Britner P. A. (2008). *Normative Development: The Ontogeny of attachment*, w: J. Cassidy, P. R. Shaver (red.), „Handbook and Attachment: Theory, Research and Clinical Applications” (s. 269–294). New York, London: The Guilford Press.
- Mikulincer M., Shaver P. R. (2007). *Attachment in adulthood: Structure, dynamics, and change*. New York: Guilford Press.
- Mikulincer M., Shaver, P. R., Pereg, D. (2003). *Attachment theory and affect regulation: The dynamics, development, and cognitive consequences of attachment – related strategies. Motivation and Emotion*, 27, 2, 77–102.
- Miłoszewska J. (2012). *Zachowania przywiązaniowe a jakość więzi małżeńskich osób z krótkim stażem małżeńskim*, w: S. Bukalski (red.), *Teoria przywiązania i jakość więzi. Analizy empiryczne* (s. 193–233). Szczecin: Volumina.
- Moss E., Laurent D., Parent S. (1999). *Disorganized attachment and developmental risk at school age*, w: C. George, J. Solomon (red.), *Attachment Disorganization*. New York: Guilford.
- Plopa M. (2003). *Rozwój i znaczenie bliskich więzi w życiu człowieka*, w: B. Wojciszke, M. Plopa (red.), *Osobowość a procesy psychiczne i zachowanie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Plopa M. (2005). *Psychologia rodziny. Teoria i badania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Plopa M. (2007). *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Plopa M. (2008). *Kwestionariusz Stylów Przywiązaniowych*. Warszawa: VIZJA PRESS & IT.
- Plopa M. (2012). *Rodzice a młodzież*. Warszawa: VIZJA PRESS & IT.
- Plopa M. (2015). *Więzi małżeńskie i rodzinne w perspektywie teorii przywiązania*, w: I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, (s. 141–166). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Plączek A. (2012). *Postawy rodzicielskie w kontekście teorii przywiązania Johna Bowlby’ego*, w: S. Bukalski (red.), *Teoria przywiązania i jakość więzi. Analizy empiryczne* (s. 11–35). Szczecin: Volumina.
- Rajewska-Rynkowska K. (2005). *Przywiązanie i trauma a psychopatologia*, w: L. Cierpiątkowska, J. Gościński (red.), *Współczesna psychoanaliza. Modele konfliktu i deficytu* (s. 223–246). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Reynaud M., Karila L., Blecha L. (2010). *Is love passion an additive disorder?* „The American Journal of Drug and Alcohol Abuse”, 36, 261–267.
- Rholes W. S., Simpson J. A., Campbell L., Grich J. (2001). *Adult attachment and the transition to parenthood*. „Journal of Personality and Social Psychology”, 81, 421–435.
- Rostowski J. (2003). *Styl przywiązania a kształtowanie się związków interpersonalnych w rodzinie*, w: I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny* (s. 19–31). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rostowski J. (2012). *Rozwój mózgu człowieka w cyklu życia. Aspekty bioneuropsychologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Rostowski J., Rostowska T. (2010). *Neuropsychologiczne podłoże związku małżeńskiego*, w: T. Rostowska, A. Peplińska (red.), *Psychospołeczne aspekty życia rodzinnego* (s. 43–63). Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Rutter M. (1997). *Clinical implications of attachment concepts: retrospect and prospect*, w: L. Atkinson, K. Zucker (red.) *Attachment and Psychopathology*. New York: Guilford press.

- Sapolsky R.M. (2010). *Dlaczego zebry nie mają wrzodów? Psychofizjologia stresu*. Warszawa: PWN.
- Schore A.N. (2001). *The Effects of a secure attachment relationship on right brain development, affect regulation, & infant mental health*. „*Infant Mental Health Journal*”, 22, 7–66.
- Shaver P., Hazan, C. (1987). *Being lonely, falling in love: Perspectives from attachment theory*. „*Journal of Social Behavior and Personality*”, 2, 105–124.
- Shaver P. & Mikulincer M. (2002). *Attachment-related psychodynamics*. „*Attachment and Human Development*”, 4, 133–161.
- Tarabulsky G.M., Tessier R., Gagnon J., Pieche C. (1996). *Attachment classification and infant responsiveness during interactions*. „*Infant Behavior and Development*”, 19, 131–143.
- Thompson R.A. (1999). *Early attachment and later development*, w: J. Cassidy, P. Shaver (red.), „*The Handbook and Attachment*”. New York: Guilford Press.
- Trinke S.J., Bartholomew K. (1997). *Hierarchies of attachment relationships in young adulthood*. „*Journal of Social and Personal Relationship*”, 14, 603–625.
- Van Ijzendoorn M.H., Bakermans-Kranenburg M.J. (2003). *Attachment disorders and disorganized attachment: similar and different*. „*Attachment and Human Development*”, 5, 313–320.
- Van Ijzendoorn M.H. (2005). *Attachment in social networks: toward an evolutionary social network model*. „*Human Development*”, 48, 85–88.
- Van Ijzendoorn M.H., Bakermans-Kranenburg, M.J. (2006). *DRD4 7-repeat polymorphism moderates the association between maternal unresolved loss or trauma and infant disorganization*. „*Attachment & Human Development*”, 8, 291–307
- Van Ijzendoorn M.H., Bard K.A., Bakermans-Kranenburg M.J. & Ivan, K. (2009). *Enhancement of attachment and cognitive development of young nursery-reared chimpanzees in responsive versus standard care*. „*Developmental Psychobiology*”, 51, 173–185.
- Zalewicz K. (2010). *Style przywiązaniowe partnerów, a jakość ich związku małżeńskiego*. Warszawa: Wydział Psychologii WSFiZ (niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem M. Plopy).
- Zawadzka M. (2010). *Style przywiązaniowe a jakość komunikacji w małżeństwie*. Warszawa: Wydział Psychologii WSFiZ (niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem M. Plopy).

DLACZEGO PRAWO NATURALNE NEGUJE TRANSHUMANIZM?

Słowa kluczowe: filozofia, prawo, natura, transhumanizm, manipulacje, postczłowiek

Key words: philosophy, law, nature, transhumanism, manipulations, posthuman

Schlüsselwörter: Philosophie, Recht, Natur, Transhumanismus, Manipulationen, Postmensch

WPROWADZENIE

Transhumanizm to doktryna, która zyskuje obecnie coraz więcej zwolenników, a niestety stanowi wielkie zagrożenie dla ludzkiej tożsamości, podobnie bowiem jak niejedna ideologia (na przykład komunizm) w przeszłości stawia sobie za cel stworzenie nowego człowieka. Autor niniejszego artykułu podejmie najpierw próbę wyjaśnienia, jak się przedstawia treść owej doktryny, a także jak należy postrzegać jej przesłanie. Następnie, niejako dla kontrastu, będzie zarysowana klasyczna koncepcja prawa naturalnego (Arystoteles, Tomasz z Akwinu, I. Kant) w interpretacji jednego z najwybitniejszych współczesnych myślicieli niemieckich – Roberta Spaemanna. Doniosłość i aktualność prawa naturalnego Spaemann streszcza w wymownej tezie: nie ma innego prawa niż prawo naturalne¹. Trzecia część tych analiz zostanie poświęcona poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jakie byłyby z punktu widzenia prawa naturalnego konsekwencje dla ludzkiej egzystencji, w razie gdyby projekt transhumanistyczny został zaaprobowany w życiu ludzkości?

* 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 Wyższej Szkoły Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; adres do korespondencji: jozefkożuchowski@gmail.com

¹ R. Spaemann, *Warum gibt es kein Recht ohne Naturrecht*, w: *Naturrecht und Kirche in säkularen Staat*, red. H.G. Niesing, Springer VS, Wiesbaden 2016, s. 27–28.

CZYM JEST TRANSHUMANIZM?

Najpopularniejsze, a zarazem najbardziej wymowne są obecnie dwie definicje transhumanizmu. Według pierwszej z nich, zawartej w głośnej *Transhumanist Declaration (Deklaracji transhumanistycznej)* z 1998 roku (zmodyfikowanej w 2009 roku), protagoniści tej ideologii wierzą, że „potencjał ludzkości wciąż jeszcze w przeważającej mierze nie został zrealizowany i istnieją możliwe scenariusze cudownego i nader wartościowego poszerzenia ludzkich uwarunkowań”². Druga definicja, zaprezentowana w *Transhumanist Manifesto (Manifestie transhumanistycznym)* z 2008 roku, świadczy, jak bardzo luminarze transhumanizmu radykalizowali swoje poglądy, skoro posuwają się aż do tak zaskakujących stwierdzeń, jak: „Transhumaniści wszystkich krajów, łączcie się! Mamy nieśmiertelność do zdobycia i nie do stracenia oprócz biologii. Razem możemy pokonać okowy biologii i przekroczyć niedostatek, płęć, wiek, etniczność, rasę, śmierć, a nawet czas i przestrzeń”³. Wyraźnie zamierzona jest tu analogia do *Manifestu komunistycznego*: oto bowiem transhumanizm nie ma być jedynie „ulepszeniem”, lecz rewolucyjnym zerwaniem z tym, co było dotąd. Chodzi o to, by stworzyć nowego człowieka, a może raczej „nadczołowieka”⁴. Gdy wspomniana *Deklaracja* twórców i zwolenników transhumanizmu uznaje zmiany w byciu ludzkim raczej za ilościowe, *Manifest transhumanistyczny* mówi już wyraźnie o zmianie jakościowej naszego bytu. W drugiej definicji (tej z *Manifestu*) chodzi o przekroczenie ludzkiej natury i wszelkich jej istotnych ograniczeń, w pierwszej zaś jedynie o „poszerzenie ludzkich uwarunkowań”, o dodanie czegoś do natury człowieka. Która zatem z tych definicji trafniej oddaje zamysły współczesnych transhumanistów? Treść pierwszej definicji (tej z *Deklaracji*) odpowiada idei transhumanizmu nakreślonej w roku 1957 przez brata znanego dość powszechnie Aldousa Huxleya, brytyjskiego biologa z University of Oxford – Juliana Huxleya. Jego zdaniem gatunek ludzki może, jeśli taka jego wola, przekroczyć siebie – i to nie tylko sporadycznie, przez jakąś jednostkę tu czy tam, w ten czy inny sposób, ale generalnie – jako ludzkość⁵. Człowiek jednak pozostanie tożsamy w swym człowieczeństwie. Okaże się tylko, że jest zdolny do przekraczania samego siebie poprzez realizowanie nowych możliwości ludzkiej natury i dla ludzkiej natury. Huxley traktuje zatem transhumanizm jako próbę przekroczenia tejsze natury, ale nie zerwanie z nią⁶.

² *Transhumanist Declaration* (2009), <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (dostęp: 23.05.2019) pkt. 2.13 A: „We believe that humanity’s potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions”.

³ *Transhumanist Manifesto*, <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/> (dostęp: 23.05.2019). „Transhumanists of the world unite – we have immortality to gain and only biology to lose. Together, we can break through the chains of biology and transcend scarcity, sex, age, ethnicity, race, death and, perhaps, even time and space”.

⁴ *Ibidem*.

⁵ S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 151–152.

⁶ J. Huxley, *Transhumanizm*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, s. 20–21.

Stanowisko współczesnych, najbardziej znaczących teoretyków transhumanizmu (takich jak Nick Bostrom, Max More, Anders Sandberg czy Raymond Kurzweil) współbrzmi natomiast z definicją tej ideologii wyartykułowaną w *Manifeście transhumanistycznym*. W dokumencie tym jednoznacznie opowiedziano się za zradykalizowaną formą transhumanistycznej wizji bytu ludzkiego: „Człowiek jest jedynie szczeblem ewolucji, nie jej spełnieniem (...). Ucieleśniona (ludzka) inteligencja jest uwięziona przez biologię i jej nieuchronne słabości”⁷. Dokładnie to samo znajdziemy w definicji sformułowanej przez jednego z najważniejszych dziś zwolenników tej idei, Nicka Bostroma, według którego „transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości, które jest ufundowane na przesłance zakładającej, iż gatunek ludzki w swej aktualnej formie nie reprezentuje celu naszego rozwoju, lecz raczej względnie wczesną fazę. (...) Możemy użyć technologicznych środków, które ostatecznie umożliwią nam przekroczenie tego, co niektórzy mogą uznać za ‘człowieczeństwo’”⁸.

We współczesnej wersji transhumanizmu chodzi zatem nie tyle o poprawienie ludzkiej natury, lecz o jej przekroczenie, stworzenie nowego człowieka lub – jak niektórzy mówią – postczłowieka⁹.

Jak więc widać, idea transhumanizmu w ciągu ostatniego półwiecza przeszła znaczącą ewolucję, tracąc swe pierwotne znaczenie¹⁰. Z tego tytułu można powiedzieć, że celem transhumanizmu jest postczłowiek¹¹. W tym względzie ideologia ta ujawnia swe podobieństwo do poglądów i przekonań Friedricha Nietzschego. Podobnie bowiem jak autor *Zaratustry* utrzymuje ona, że człowiek może ostatecznie doprowadzić do unicestwienia całego rodzaju ludzkiego. Jest bowiem w stanie tak się rozwijać i kształtować siebie, aż w końcu przestanie już być istotą ludzką, to jest tym, kim jest ze swej natury.

Tak czy inaczej idea transhumanizmu zakłada, że obecna, „ludzka” forma człowieka jest tylko punktem wyjścia do zaprojektowania, a później stworzenia jego formy „postludzkiej”. Z tego tytułu transhumanizm może być zdefiniowany jako ruch, który postuluje dążenie do „postludzkości” poprzez wykraczanie poza ludzkość w jej obecnej formie¹². W pełni koresponduje to z przekonaniem (zawartym w *Manifeście transhumanistycznym*), że biologiczna strona człowieka stanowi okow dla człowieczeństwa, dlatego trzeba ją zrzucić, by uwolnić naszą naturę.

⁷ *A Transhumanist Manifesto*, <https://www.singularityweblog.com/a--transhumanist-manifesto/> (dostęp, 29.05.2019).

⁸ N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, Oxford 2003, s. 4.

⁹ G. Holub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, s. 121.

¹⁰ Transhumanizm bardzo ściśle związany jest z antropologiczną koncepcją człowieka jako kolejnego i odrębnego ogniwa w ewolucji gatunku ludzkiego.

¹¹ S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, s. 121.

¹² D. Birnbacher, *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Dordrecht 2009, s. 95; zob. M. Soniewicka, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszenia moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015), nr 1, s. 39.

Doktryna transhumanizmu ma zatem swoje źródło w tradycji antropologicznej, której korzenie sięgają filozofii Platona: człowiek jest tu rozumiany jako „dusza uwięziona w ciele”, jako czysta inteligencja, „ja myślące”, które tylko przygodnie i niekoniecznie ma swój wymiar materialny¹³.

Nic więc dziwnego, że transhumanistyczni postludzie mogą być zarówno syntetycznymi sztucznymi inteligencjami w komputerze, sztucznym awatarem (sztucznym ciałem zbudowanym z mechanicznych elementów), ale również mogą przybrać jakąś inną formę – nie możemy tego dziś określić w sposób zdecydowany.

Podkreślmy to jeszcze raz: postczłowiek nie będzie już istotą ludzką – tak znacząco różniąc się od niej, nie będzie mógł nadal reprezentować gatunku ludzkiego¹⁴. Jako skomponowany z człowieka stałby się bowiem bytem, który niewiele miałby wspólnego z naszym jestestwem.

Dlaczego wszakże człowiek powinien przekształcić się w postczłowieka? Na to pytanie usiłuje udzielić odpowiedzi m.in. inny czołowy ideolog transhumanizmu, Ray Kurzweil. Według niego musimy przewyżczyć nasze dziedzictwo genetyczne, ponieważ naszymi ciałami rządzą przestarzałe programy genetyczne, które wykształciły się jeszcze w minionej epoce¹⁵. To samo głosi wielu innych transhumanistów. Twierdzą mianowicie, że wolno nam ingerować w obszar genetyki i biologii człowieka oraz w sferę procesów w mózgu, ponieważ to pozwoli wytworzyć całkiem innego człowieka, istotę wyższego rzędu o zdolnościach dalece wykraczających poza uzdolnienia *homo sapiens*¹⁶.

Transhumanizm zatem to propozycja nie tylko przewyżczenia ograniczeń człowieka¹⁷ za pomocą technik naturalnych i ingerencji w procesy mózgu, ale również przekroczenia na tej drodze granic samego człowieczeństwa. Kreatorzy tej ideologii sądzą bowiem, że stać ich na rozwikłanie tajemnicy życia, czyli tajemnicy nieśmiertelności, co pozwoli ogłosić początek epoki posthumanizmu i przejść do pozanaturalnego przekazywania życia przez człowieka, a może już nawet nie przez niego. Radykalni ideolodzy transhumanizmu nie kryją, że pragną stać się panami życia i śmierci.

Ich myślenie jest kwintesencją myślenia oświeceniowego. Jest to wizja, w której człowiek kontroluje wszystko dookoła, w tym naturę, a także samego siebie – własne życie i zdrowie. Wizja ta ma w pewnym sensie charakter quasi-religijny, gdyż opiera się na przekonaniu, że obowiązkiem człowieka jest wzięcie ewolucji we własne ręce, o czym pisał choćby wspomniany już Julian Huxley, jeden z pierwszych propagatorów transhumanizmu, który wprost nazywał ten nurt nową formą wiary.

¹³ S. Gałecki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, s. 155–156. K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i wartości”, nr 13/2015, s. 159–160.

¹⁴ S. Gałecki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, s. 157–160.

¹⁵ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii?* tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 365.

¹⁶ K. Szymański, *Transhumanizm*, s. 137–138.

¹⁷ Transhumaniści mają jeszcze na względzie naprawę człowieka (terapeutyka) i zwiększenie jego wydolności fizyczno-psychiczno-intelektualnej. M. Falencyk, *Transhumanizm czy humanizm? Krytyczne spojrzenie na nową ideologię*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018), nr 1, s. 245.

Stanowisko transhumanistów spotyka się ze zdecydowaną krytyką na przykład wielu wybitnych współczesnych myślicieli niemieckich, między innymi Jürgena Habermasa, Roberta Spaemanna, Bertholda Walda. Warto przytoczyć tutaj szerzej pogląd tego ostatniego uczonego. Jego zdaniem transhumanizm jako ruch intelektualny lub kulturalny jest zarazem ideologią, wykreowaną przez technologiczną elitę¹⁸. Jej przedstawiciele wyznają doktrynę, która nie ma podstaw naukowych¹⁹, a każe im dążyć do melioryzacji naszego dziedzictwa genetycznego, to jest radykalnego ulepszenia gatunku ludzkiego. Cechuje ich zatem wiara w nieskończone możliwości udoskonalenia człowieka i jego egzystencji w istotnych jej parametrach. Sprawi to, że człowiek stanie się zdecydowanie inteligentniejszy, bardziej odporny na choroby, lepiej przystosowany do współczesnych warunków życia, a także niechybnych podróży międzyplanetarnych. Będzie również mógł funkcjonować jak pszczoły pracownice. Wald podziela w tej kwestii pogląd Roberta Spaemanna, według którego człowiek taki stanie się genetycznym niewolnikiem, który czuje się całkiem dobrze, wykonując niższe posługi²⁰. W przeświadczeniu bowiem transhumanistów to, czym człowiek jest ze swej natury, a także jakim aktualnie się jawi, to byt mało wartościowy. Z uwagi na taką kondycję ludzką tak oto definiują sposób realizacji swej doktryny i swego zadania: przy użyciu techniki i technologii należy sprawić, aby człowiek został radykalnie ulepszony. W opinii Walda mamy tu istotne podobieństwo z ideologiami o charakterze politycznym. Na przykład marksiści twierdzili, że egzystencja ludzka to w dużej mierze brak wolności, zniewolenie i ucisk. Trzeba zatroszczyć się o to, aby w przyszłości wszyscy ludzie zostali uwolnieni od chorób, nigdy już nie musieli cierpieć i mogli być szczęśliwi.

Jak podkreślił dalej Wald, transhumanizm to w pewnym sensie drugi stopień ideologii, gdyż wcześniej dochodziła do głosu przede wszystkim ideologia o charakterze politycznym²¹, współcześnie natomiast zagraża nam szczególnie ideologia propagowana przez technokratów, którzy przy zastosowaniu środków technicznych zapowiadają tak pomyślną przyszłość, że zupełnie pozbawioną cierpienia i innych

¹⁸ Na podstawie wywiadu przeprowadzonego przez autora artykułu z prof. B. Waldem w maju 2019 r. Jego treść zapisana na kasecie magnetofonowej jest w posiadaniu autora tych rozważań. Profesor Wald jest uważany za najwybitniejszego ucznia i kontynuatora filozofii Josefa Piepera. Według niego wszelka ideologia jest utopijną wizją rzeczywistości i doktryną życia społecznego czy też programem działania określonej grupy społecznej. Każda z nich dąży do zmiany człowieka i ulepszenia świata. Wyznaczają ją trzy elementy: 1) ocena stanu rzeczy życia społecznego lub kondycji ludzkiej, która jest zawsze negatywna (negacja tego, co zastane, z podkreśleniem, że aktualnie jest złe), 2) wskazanie, jak być powinno i jak ma być dobrze (nakreślony program), 3) metoda dojścia do celu i jego realizacji. W transhumanizmie mamy metody nie takie jak w marksizmie (rewolucja), lecz zaczerpnięte z nauki, technologii, biotechnologii, neuronauki. Metody te pozwolą nam zmienić i przeobrazić człowieka.

¹⁹ Podobnie sądzi J. Habermas, określając transhumanizm w jednym z najnowszych swoich artykułów jako rodzaj sekty. S. Lorenz Sorgner, *Ein nietzscheanischer Transhumanismus*, <https://www.Theuropean.de/stefan-lorenz-sorgner/10947> (dostęp 01.06.2019).

²⁰ R. Spaemann, *Nauki medyczne jako wyzwanie dla etosu lekarza*, w: Idem, *Granice O etycznej wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 489–490.

²¹ Sama ideologia jest właściwie stara jak świat (w raju człowiek uwierzył, że potrafi dorównać Bytowi Absolutnemu i sam urządzi, jak tylko można najlepiej, życie doczesne. Jej nowa forma w postaci transhumanizmu wiąże się z rozwojem technologii.

braków. Oczywiście ich obietnice są niemożliwe do spełnienia. Taką samą wizję deklarowali już przecież marksiści, ale ona absolutnie się nie zrealizowała. Zamiast szczęścia, które wieścili, ludzkość spotkało wielkie cierpienie.

Czy ruch ten nie jawi się jako próba odpowiedzi na ideowy nihilizm postmodernizmu?²² Owszem deklaruje on, że zmierza do usensownienia ludzkiego życia²³. Jednak należy go rozumieć raczej właśnie jako jeden z aspektów postmodernistycznego nihilizmu – dodaje Wald²⁴. Według nihilizmu bowiem z góry nie jest nam dane nic, czego powinniśmy się trzymać²⁵. Transhumaniści prezentują identyczny pogląd: to, co zastane, jest złe, nie wolno tego aprobować. Dlatego człowiek musi zostać przewyżczony, czyli nie można zaakceptować go takim, jakim jest, i należy dokonać transformacji jego natury, radykalnego jej ulepszenia, czyli ostatecznie demon-tażu. To w celach stawianych przez transhumanistów musi szczególnie niepokoić²⁶.

ROZUMIENIE PRAWA NATURALNEGO I JEGO NORMY OGÓLNEJ

Prawo naturalne (pierwsza reguła postępowania), czyli prawo wynikające z natury człowieka (ma w niej swe podłoże), a nie z czyjśgo dekretu, umowy czy konwencji, Robert Spaemann rozumie, podobnie jak Tomasz z Akwinu, jako prawo rozumu²⁷. Co oznacza to lakoniczne określenie Spaemanna? Otóż potwierdza ono myśl Akwinaty, według której do prawa naturalnego przynależą wszystkie naturalne inklinacje (skłonności), łącznie z władzami pożądlivą i gniewliwą), jeśli tylko

²² Takie pytanie stawia, na przykład, cytowany już Marian Falencyk. M. Falencyk, *Transhumanizm czy humanizm? Krytyczne spojrzenie na nową ideologię*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018), nr 1, s. 245.

²³ M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – kryteria*, „Ethos” 28 (2015), nr 3 (111), s. 24. Chodzi o to, aby człowiek przekraczał własne ograniczenia. Inaczej mówiąc, ma się on stać „ulepszaczem” samego siebie, i to przede wszystkim z własnej woli i na własne życzenie.

²⁴ Na podstawie wywiadu autora artykułu z prof. B. Waldem.

²⁵ Nihilizm odrzuca wszelkie fundamenty. V. Possenti, *Nihilizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7 *Me – Pań*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 648.

²⁶ Radykalne modyfikacje człowieka, obok wszystkich prawdopodobnych niebezpieczeństw, które mogą wywołać, odrywają nas od człowieczeństwa i dziedzictwa ludzkiej kultury. Wprowadzają nas natomiast w coś, co nie jest jasne i bazuje bardziej na selektywnej wyobraźni. G. Holub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, s. 121.

²⁷ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem w sierpniu 2010 r. Zapis tego wywiadu został utrwalony na kasecie magnetofonowej. Por. także Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 13: Prawo*, zag. 94, art. 2 (s. 53). Podobnie o prawie naturalnym wypowiada się M.A. Krąpiec, który stwierdza: „Prawo właśnie jest dziełem rozumu, czyli aktem intelektu”. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 200. Jak podkreśla J. Woroniecki, na istnieniu pewnego podłoża przyrodzonego całej naszej moralności wskazuje już to, że wszystkie ludy, pomimo wielu różnic w obyczajach i prawodawstwach, mają na ich dnie zawsze te same podstawowe wymagania moralne, które swym członkom stawiają. Substrat tych ostatnich sprowadza się w ogólnych zarysach do dziesięciu przykazań, które nie są niczym innym, jak skrótem moralności przyrodzonej. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I: *Etyka ogólna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 208.

są zgodne z rozumem, czyli racjonalne. Oczywiście Spaemann zgadza się z tym, że prawo naturalne ma swe korzenie w odwiecznym prawie boskim²⁸. W naturze bowiem ludzkiej, będącej naturą rozumną, jest „odbite” odwieczne prawo boskie, objawiające się w naturalnych inklinacjach²⁹.

Prawo naturalne ma charakter racjonalny, co więcej – jawi się jako inklinacja rozumna natury do współmiernego dobra³⁰. Jednakże sam ten fakt nie jest w stanie sprawić, by prawo to skutecznie motywowało nasze postępowanie i zachowania. Sama bowiem natura ludzka nie może być dla nas jako osób wystarczającym autorytetem – podkreśla Spaemann. Prawo naturalne jest przede wszystkim prawem boskiego rozumu, czyli wyrazem porządku Bożego. Z takiej prawdy o nim płynię przeświadczenie o jego zobowiązującej mocy³¹. Wprawdzie bez pomocy Boga jesteśmy w stanie poznać to prawo, ale mamy problem ze zrozumieniem, dlaczego winniśmy iść za nim, czyli je realizować. Kwestia ta stanie się dla nas bardziej czytelna, jeśli dostrzeżemy, że to, co jest zgodne z naturą, jest również wolą Boga.

Norma ogólna prawa naturalnego ma postać sądu: „dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać”³². Znali ją, według niemieckiego myśliciela, wcześniej od Tomasza z Akwinu starożytni myśliciele (np. Platon, Arystoteles, Cyceron). Sąd ten zakłada rozumienie, czym jest dobro i zło. Nawet gdyby owego sądu człowiek sobie w życiu jasno nie sformułował i wyraźnie nie wypowiedział, to i tak pozostanie w nas zakorzeniony³³. Cała nasza rozumna natura jest wewnętrznie nastawiona i przyporządkowana do wypowiedzenia owego sądu. Dobro jest bowiem istotnie tym, co jako pierwsze pojmuje nasz rozum praktyczny³⁴.

PODSTAWOWE INKLINACJE PRAWA NATURALNEGO

Prawo naturalne ujawnia się w podstawowych naturalnych inklinacjach ludzkiej natury rozumnej, danych nam wraz z nią (czyli pochodzących od Boga)³⁵. Z tego względu, zdaniem Spaemanna, św. Tomasz z Akwinu słusznie stwierdza: „według porządku naturalnych skłonności istnieje porządek nakazów (przykazań) prawa naturalnego”³⁶. Z inklinacji tych najbardziej elementarną jest inklinacja do zachowania swego życia, ale należy ją odpowiednio rozumieć – to jest w kontekście klasycznego pojmowania człowieka jako osoby. Na pytanie bowiem: dlaczego powinniśmy

²⁸ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem w sierpniu 2010 r. Zob. również M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 200.

²⁹ Jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu, prawo naturalne Bóg wszczepił w umysły ludzi tak, że jest ono poznawane w sposób naturalny. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, 13: *Prawo*, zag. 90, art. 4, odp., s. 16–17.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 13: Prawo*, zag. 94, art. 3 odp. (s. 57).

³¹ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (grudzień 2010).

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 13: Prawo*, zag. 90, art. 2, odp. (s. 55).

³³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 13: Prawo*, zag. 94, art. 2, odp. (s. 54).

³⁴ Rozum praktyczny rozpoznaje cele naszego działania i działa według ogólnej zasady: czyni dobro, a zła unika. Ibidem, s. 55.

³⁵ Ibidem, s. 55.

³⁶ Ibidem.

żyć? – jedyna trafna odpowiedź winna brzmieć: tylko dlatego, by szukać prawdy i realizować dobro.

Jak już stwierdzono, Spaemann opowiada się za stanowiskiem Tomasza z Akwinu i klasyczną teorią prawa naturalnego, zgodnie z którą prawo naturalne wypowiada się w trzech zasadniczych naturalnych inklinacjach: inklinacji do zachowania własnego bytu (życia), inklinacji do przekazywania życia oraz inklinacji do poznania prawdy (przede wszystkim o Bogu) i pokojowej egzystencji w społeczeństwie³⁷.

Pierwszą inklinację dzieli człowiek ze wszystkimi bytami, ponieważ zawsze zmierzają one do zachowania istnienia. Druga jest właściwa zwierzętom i człowiekowi, a trzecia wyłącznie człowiekowi. Wszakże dwie pierwsze inklinacje należy właściwie rozumieć. Nie można ich odczytywać jako zwykłych skłonności natury i działań odruchowych czy też prostej reprodukcji instynktów zwierzęcych. Trzeba spojrzeć na nie w świetle podstawowej prawdy o człowieku, a mianowicie faktu, że jest osobą – rozumnym i wolnym podmiotem, zdolnym do okazania respektu dla innych ludzi z tego względu, że są obdarowani tymi samymi inklinacjami. Nie tylko więc nie powinien iść ślepo za nimi i ulegać im, ale ma je kontrolować, roztropnie i świadomie nimi sterować, opanowywać je, a nawet je przewyciężyć³⁸.

I tak dążenie do zachowania własnego życia – istnienia (pierwsza inklinacja) jest czymś naturalnym i zasadniczo niebudzącym żadnych wątpliwości. Chodzi przecież o dobro będące fundamentem wszelkich innych dóbr. Fakt ten uzasadnia nieodzowność troski o życie, a także o zdrowie (np. właściwe odżywianie) i bezpieczeństwo³⁹. Niemniej z tytułu pierwszej inklinacji winniśmy być również gotowi do oddania własnego życia, gdy zagrożone jest życie drugiej osoby. Ona również jest podmiotem tej samej inklinacji, której uznanie jawi się jako nasz zasadniczy obowiązek. Jeżeli ma to miejsce (w postaci ofiary ze swego życia), owocuje szczytową formą urzeczywistnienia siebie jako osoby⁴⁰.

Inklinacja druga, tj. prawo do przekazywania życia, jakkolwiek za swój fundament ma instynkt seksualny, nie sprowadza się tylko do dążności dawania życia w znaczeniu biologicznym. Objawia się nade wszystko w miłości (warunkującej spełnienie), wyrażanej w rozmaitych formach opieki, troski o innych, współpracy, przekazie różnorodnych treści duchowych, intelektualnych, moralnych, współprzeżywaniu rozmaitych ludzkich wartości. Tak rozumiana inklinacja może być więc realizowana także w celibacie, tj. w stanie, w którym swe życie pragnie się przeżywać jako bardziej bezinteresowną i ofiarną służbę w miłości w formie duchowego ojcostwa lub macierzyństwa.

³⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 13: Prawo*, zag. 94. art. 2, odp. (s. 55–56).

³⁸ R. Spaemann, *Znaczenie tego, co w prawie naturalne*, w: idem, *Granice*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 200; A. Szostek, *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka* (Normatywność natury ludzkiej), w: *Zadania współczesnej metafizyki*, 8: *Substancja Natura Prawo Naturalne*, red. nauk. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień. P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 47–49.

³⁹ Jak podkreśla Spaemann: „Fakt, że trwanie rodzaju ludzkiego związane jest z ciężką kobiet oznacza, że na nich spoczywa też najpierw bezpośredni obowiązek troski o ludzkie życie”. Zob. R. Spaemann, *Znaczenie tego, co w prawie naturalne*, s. 198.

⁴⁰ R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, s. 63–78.

Trzecia inklinacja oznacza, po pierwsze, dążność do poznania prawdy, przede wszystkim o Bogu, jako że On jest celem naszego życia. Dążność ta motywowana jest przez cnotę *pietas* i czyni zadość cnotcie sprawiedliwości. Z powyższą inklinacją wiąże się również dążenie do poznania wszelkiego rodzaju prawdy. Jak podkreśla Spaemann, dążność pierwszego typu z drugą ściśle się ze sobą łączą; mają tę samą podstawę i uzasadnienie, a mianowicie, że istnieje Bóg. Jeśli bowiem, jak trafnie stwierdził Nietzsche, zaneguje się Jego istnienie i boski punkt widzenia rzeczywistości, wówczas trzeba konsekwentnie powiedzieć, że nie ma w ogóle jakiegokolwiek prawdy, z wyjątkiem naszych subiektywnych zapatrywań (sądów)⁴¹.

Trzecia inklinacja, po drugie, wyraża i ujawnia społeczną naturę człowieka. Oznacza zatem jego naturalną skłonność do pokojowego życia w społeczności i państwie. Informuje już o tym fakt swoiście ludzki, tj. język. Nie tylko warunkuje on możliwość myślenia, tworzenia pojęć i rozwój człowieczeństwa. Jest on bowiem kolektywnym, społecznym fenomenem, którego można się nauczyć wyłącznie w społeczeństwie. W naturę wpisana jest bowiem tylko przedsposycyka do mówienia, ale nie rozstrzygająca o tym, jakim językiem będziemy się posługiwali⁴².

Powyższa naturalna inklinacja skłania człowieka do tego, by czuł się członkiem wspólnoty państwowej. Można odebrać komuś obywatelstwo danego kraju, ale w sercu pozostanie zawsze jego obywatelem. Jeśli dopuściłby się przestępstwa w państwie, z którego gościnności korzysta, wtedy wolno go odprawić do kraju rodzinnego. Gdyby jednak pozbawiony był własnej państwowości, wówczas taka procedura jest zakazana. Każdy bowiem człowiek mocą prawa naturalnego ma prawo do egzystencji w jakimś kraju i w rachubę nie wchodzi bezpaństwowość. Sprzeciwiałyby się to na wskroś naturze człowieka.

Za Tomaszem z Akwinu Spaemann powtarza, że władza państwowa pochodzi od Boga, a nie od ludzi⁴³. Ma oczywiście na myśli nie tę oto konkretną władzę lub określoną osobę ją reprezentującą, lecz władzę państwową jako taką⁴⁴. Niestety, powyższej prawdy na ogół nie rozumieją już ludzie współcześni⁴⁵.

⁴¹ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, München 2007, s. 27.

⁴² Fryderyk II von Hohenstaufen przeprowadził eksperyment, który miał dać odpowiedź na pytanie, w jakim języku będą mówić dzieci, z którymi nikt nie rozmawia? Ich opiekunki miały je pielęgnować, ale nikomu nie było wolno z nimi rozmawiać. W wyniku tego brutalnego postępowania dzieci te nie tylko nie nauczyły się mówić w jakimś języku, ale wszystkie zmarły, nie osiągnąwszy wieku dojrzałego, Zob. R. Spaemann, *Znaczenie tego, co w prawie naturalne*, s. 197.

⁴³ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem w sierpniu 2012 r. w Stuttgarcie. Według M.A. Krąpca: „Jak człowiek jest stworzony przez Boga, tak też i zwierchnictwo społeczne, jako naturalna konsekwencja samej społeczności – są pochodne od źródła bytu: Boga. Dlatego wszelka władza ludzka nie jest dziełem konwencji, lecz jest Bożej proveniencji”. Zob. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, TOLEK, Katowice 1995, s. 104.

⁴⁴ Zob. J.-P. Torrel, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań–Warszawa 2003, s. 418.

⁴⁵ Na skutki stanowiska podkreślającego, że władza pochodzi nie od Boga, lecz od ludzi (stanowisko takie figuruje w konstytucjach liberalnych i konstytucji niemieckiej XX wieku) wskazał niemiecki kardynał, bł. Clemens August Graf von Galen. Stanąwszy na gruzach katedry Münster, w swej homilii skierowanej do wielotysięcznych rzesz powiedział: „To, co my w ciągu ostatnich lat doświadczyliśmy, a mianowicie – terror, okrucieństwo wojny, prześladowanie Kościoła, stanowiło karę Bożą zesłaną na nas z tego powodu, że Niemcy napisali w swej konstytucji uchwalonej w 1919

KONSEKWENCJE EKSPERYMENTÓW TRANSHUMANISTYCZNYCH Z PUNKTU WIDZENIA PRAWA NATURALNEGO

Podsumowując powyższe rozważania, warto się zastanowić, co transhumanizm we współczesnej swej wersji może uczynić z dobrami, jakie przypadają nam na mocy prawa naturalnego. Wchodzą tu w rachubę podstawowe dobra ludzkie. Na ich straży stoi prawo naturalne. Niestety kwestia ta prezentuje się doprawdy dramatycznie. Wolno tak powiedzieć, gdy zagadnienie to rozważymy w perspektywie trzech podstawowych inklinacji prawa naturalnego.

Transhumanizm stawia pod znakiem zapytania zachowanie dóbr związanych z pierwszą inklinacją prawa naturalnego: życie, zdrowie, integralność fizyczna. Ideologia ta wskazuje sposoby kreowania postczłowieka, ale nie zauważa, jak niebezpieczny jest to eksperyment. Naraża bowiem na utratę zdrowia, integralności fizycznej, a nawet życia. Proponuje więc zbyt wielkie (nieproporcjonalne) ryzyko. Jest ono rzeczywiście realne choćby z uwagi na niedoskonałość znanych i stosowanych metod oraz na fakt, że nasza wiedza na temat uwarunkowań genetycznych ciągle jest bardzo ograniczona i nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków proponowanych interwencji ani w pierwszym, ani w następnych pokoleniach⁴⁶.

Dlaczego działania transhumanistyczne sprzeciwiają się inklinacji do przekazania życia? Otóż realizacja projektu nowego człowieka wymaga ingerencji w jego życie zarodkowe, czyli we wczesny embriion (na tym zasadniczo polega działanie transhumanistyczne). Jest to możliwe tylko w ramach zapłodnienia *in vitro* (inaczej się nie da). Jest to jednak sposób przekazywania życia sprzeczny z jego godnością. Poczęcie godne człowieka jest bowiem następstwem wzajemnego otwarcia się na miłość mężczyzny i kobiety, a nie produktem sztucznego wytwarzania⁴⁷. Zapłodnienie *in vitro* kłóci się także z godnością osoby poczętej, której życie dopiero się rozpoczyna – zostaje ona bowiem potraktowana jak rzecz. Równocześnie zostaje w ten sposób podważona rola małżeństwa i zakwestionowana rodzina jako miejsce, gdzie człowiek się rodzi i wzrasta w bezinteresownej miłości, w której jest akceptowany bezwarunkowo, a nie dlatego, że spełnia jakieś kryteria. Wreszcie z zapłodnieniem tym łączy się aborcja jako zjawisko mu towarzyszące – urodzenie jednego dziecka poczętego tą metodą jest okupione śmiercią około dziewięćdziesięciu embriionów ludzkich.

Następuje również naruszenie innego podstawowego dobra, jakiego strzeże trzecia inklinacja prawa naturalnego. W inklinacji tej człowiek ujawnia naturalną skłonność do pokojowego życia w społeczeństwie i państwie. Jednocześnie życie takie wymaga uszanowania wolności drugiej osoby. Jeden człowiek nie może być

roku, iż wszelka władza państwowa pochodzi od ludzi. Poznaliśmy teraz tego typu władzę. Dlatego musimy się zastanowić, gdzie znajduje się właściwe źródło wszelkiego zwierzchnictwa ze strony państwa. Wszak trzeba wiedzieć, że jest ono w Bogu". Jak podkreśla Spaemann, dzisiaj nie jest rzeczą politycznie poprawną w ten sposób się wyrażać, ponieważ treść naszej konstytucji się nie zmieniła. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2010).

⁴⁶ T. Kraj, *Etyczne aspekty genetycznych modyfikacji człowieka*, „Sympozjum” 2002, nr 1(9), s. 84–85.

⁴⁷ R. Spaemann, *Nauki medyczne jako wyzwanie dla etosu lekarza*, w: Idem, *Granice*, s. 488.

panem drugiego – nie wolno mu ograniczać jego autonomii i jej determinować. Tymczasem plany związane z „projektowaniem” ludzi same z siebie świadczą, że wolność przyszłych wyborów osoby z konieczności będzie ograniczana. Wybory te i decyzje „winny” bowiem odpowiadać oczekiwaniom projektodawców. O takim zagrożeniu, jak zauważa Habermas, nie można mówić na tej podstawie, że człowieka powołuje do istnienia Bóg; przeciwnie – przez to Stwórca czyni go zdolnym do wolności i zobowiązuje do niej⁴⁸. Podkreślmy to jeszcze raz: zachowanie pokoju społecznego wyklucza jakiegokolwiek determinowanie drugiego według naszych planów. A ma to miejsce w przypadku transhumanizmu, ponieważ usiłuje się stworzyć człowieka, który będzie miał cechy dlań określone i ustanowione⁴⁹.

Dodajmy, iż trzecia inklinacja wskazuje także na naszą zdolność uchwycenia pełnej prawdy o rzeczywistości, czyli także o tym, kim człowiek jest w swej naturze. Tymczasem transhumanizm oznacza redukcyjne widzenie tej natury, czyli ludzkiego bytu. Sprowadza go bowiem do wymiaru biologicznego, materialnego. Transhumanizm uzurpuje sobie prawo do konstruowania ludzi. Tym samym wyklucza dostępną również w poznaniu racjonalnym prawdę o Bogu jako Stwórcy życia i indywidualnego istnienia człowieka.

Tak więc projekt transhumanistyczny (eugeniczna inżynieria genetyczna) pozbawia człowieka możliwości dbania o zdrowie, wolność i zdolność do określenia własnej tożsamości, o dobro małżeństwa i rodziny oraz pokój społeczny i egzystencję zgodną z prawdziwym poznaniem rzeczywistości i człowieka. Bez tych dóbr trudno sobie wyobrazić integralny rozwój osoby ludzkiej w jej indywidualnym i społecznym wymiarze, a ostatecznie spełnienie się naszej egzystencji.

Zamierzenia tego typu nie mogą zatem nigdy zostać uznane za moralnie dopuszczalne. Każdy, kto się w nie angażuje, dopuszcza się czynu niemoralnego⁵⁰.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule punktem wyjścia oceny transhumanizmu było prawo naturalne, które stoi na straży fundamentalnych ludzkich dóbr. Chodzi między innymi o następujące dobra: życie, zdrowie, integralność fizyczna (pełnia możliwości somatycznych), zachowanie i przekazanie ludzkiego życia, małżeństwo, rodzina, prokreacja, pokojowa egzystencja w społeczności, wolność osobista, dążenie do prawdy. Szerzej zatrzymano się nad doktryną transhumanizmu w jej współczesnej wersji, u której podstaw znajduje się negacja klasycznego rozumienia natury ludzkiej (Arystoteles, św. Tomasz, Kant) w imię konieczności stworzenia tzw. postczłowieka. Jak podkreślono, ewentualne wprowadzanie w życie tego typu projektu transhumanistycznego łączyłoby się z destrukcją wszystkich tych dóbr. Byłoby to więc działanie ewidentnie złe moralnie. Ujmując rzecz z tego punktu widzenia, podobną ocenę musielibyśmy wystawić również transhumanizmowi w wersji ewolucyjnego humani-

⁴⁸ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* przełożyła M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 115.

⁴⁹ T. Kraj, *Etyczne aspekty genetycznych modyfikacji człowieka*, s. 85–86.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 87.

zmu J. Huxleya, chociaż postuluje on tylko ilościowe zmiany w człowieku, mające na względzie jego udoskonalenie. Ocena ta byłaby wtedy nie mniej negatywna, gdyby urzeczywistnianie idei takiej doktryny powodowało naruszenie dóbr, o których mówi prawo naturalne. Kryterium oceniania pozostaje bowiem to samo i łączy się zawsze z koniecznością postawienia pytania: co stałoby się z dobrami moralnymi w wypadku, gdyby usiłowano realizować dany projekt transhumanistyczny?⁵¹.

DLACZEGO PRAWO NATURALNE NEGUJE TRANSHUMANIZM?

STRESZCZENIE

W artykule najpierw podjęto próbę określenia, czym jest transhumanizm. W związku z tym przywołano dwa stanowiska w tej kwestii: jedno w jego pierwotnym znaczeniu, określonym przez J. Huxleya w 1957 roku, i drugie wyartykułowane współcześnie przez najbardziej znaczących zwolenników tej doktryny (m.in. przez N. Bostroma). Podkreślono, iż to ostatnie w obecnych debatach naukowych i filozoficznych jest traktowane jako za właściwa wykładnia transhumanizmu. Ideologia ta jako swój właściwy cel stawia sobie stworzenie tzw. postczłowieka, czyli nową istotę tak radykalnie różniącą się od nas, że trudno będzie ją postrzegać jako człowieka (przedstawiciela *homo sapiens*). Zaakcentowano, dlaczego taki postczłowiek może być porównany do nadczłowieka Nietzschego. Tymczasem w swej pierwotnej wersji transhumanizm miał na uwadze tylko udoskonalenie bytu ludzkiego, czyli zmiany o charakterze ilościowym, ale nie zerwanie z naturą ludzką. Natomiast jego współczesna wizja oznacza transformację naszej natury i jej odrzucenie. Taka doktryna u swych podstaw ma platońską koncepcję człowieka jako duszy, dla której złączenie z ciałem nie jest niezbędne. Jak dalej zaakcentowano, tego typu wersja transhumanizmu spotkała się ze zdecydowaną krytyką wybitnych współczesnych myślicieli niemieckich: J. Habermasa, R. Spaemanna i B. Walda. W tej kwestii szerzej przedstawiono zwłaszcza spojrzenie B. Walda. Podkreślono jednak, iż również transhumanizm o charakterze ilościowym podlegałby negatywnej ocenie moralnej, gdyby urzeczywistnienie jego projektów powodowało naruszenie fundamentalnych dóbr moralnych.

Następnie w artykule zaprezentowano zarys klasycznej teorii prawa naturalnego (św. Tomasz) w interpretacji R. Spaemanna. W końcowej partii tych rozważań wskazano, jak bardzo dramatyczne z punktu widzenia prawa naturalnego okazałyby się konsekwencje dla egzystencji ludzkiej i społeczeństw wszelkie usiłowania, które zmierzałyby do ucieleśnienia doktryny transhumanizmu. Zaznaczono także, iż urzeczywistnienie tej ideologii postawiłoby pod znakiem zapytania perspektywę zachowania zarówno naszej tożsamości, jak i całego rodzaju ludzkiego.

⁵¹ Jeżeli zastanawiamy się nad projektami udoskonalenia człowieka pod jakimś względem, nie można nigdy stracić z oczu jego dobra moralnego, tj. czy i w jaki sposób nasze projekty i starania, by człowieka udoskonalić pod jakimś względem, wpłyną na jego dobroć moralną. Co z tego, że będzie on w czymś sprawniejszy, jeśli jednocześnie nastąpi jego degradacja moralna. T. Kraj, *Ulepszanie człowieka przy użyciu nowych technologii – perspektywa filozoficzna*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, s. 233–234. Nawet niewielkie modyfikacje w organizmie, mające na celu jego ulepszenie, mogą okazać się moralnie złe, jeżeli niszczą któreś z dóbr, przypadających nam w udziale mocą prawa naturalnego (drobne zmiany w organizmie nie dlatego są dobre, że jawią się jako nieznaczące, ale z tej racji, że nie niszczą tych dóbr).

Autor artykułu z jednej strony referuje klasyczną wizję prawa naturalnego R. Spaemanna w jej elementarnym brzmieniu oraz usiłuje samodzielnie zarysować treść doktryny transhumanizmu. Z drugiej zaś podejmuje próbę krytycznej jej oceny z punktu widzenia prawa naturalnego. Kwestii tej w takim jej ujęciu nie rozwijał ani R. Spaemann, ani dwaj inni przywołani w analizach niemieccy myśliciele: J. Habermas i B. Wald.

WHY NATURAL LAW NEGATES TRANSHUMANISM?

SUMMARY

At first, the article attempts to define what transhumanism is. To this end, two positions on this issue are recalled: one in its original meaning, defined by Julian Huxley in 1957, and the other articulated today by the most significant supporters of this doctrine (including Nick Bostrom). It is stressed that the latter is treated in today's scientific and philosophical debates as a proper interpretation of transhumanism. This ideology has its own goal of creating the so-called posthuman, i.e. a new being so radically different from us that it will be difficult to perceive it as a human being (a representative of *homo sapiens*). It is emphasised why such a posthuman can be compared to Nietzsche's *Übermensch*. Meanwhile, in its original version, transhumanism was concerned only with the improvement of human existence, i.e. quantitative change rather than breaking with human nature. On the other hand, his contemporary vision means the transformation of our nature and its rejection. Such a doctrine is based on the Platonic concept of man as a soul, for whom the attachment with the body is not essential. As further stressed, such a version of transhumanism faced strong criticism of prominent contemporary German thinkers: Jürgen Habermas, Robert Spaemann and Berthold Wald. In this regard, Wald's perspective in particular is presented in greater detail. It is also underscored, however, that quantitative transhumanism would also be subject to a negative moral evaluation if the realisation of its projects brought about the violation of fundamental moral goods.

Next, the article outlines the classical theory of natural law (Thomas Aquinas) as interpreted by R. Spaemann. Finally, it is indicated how dramatic – from the point of view of natural law – the consequences for human existence and society would be if the doctrine of transhumanism were attempted to be materialised. It was also noted that the realization of this ideology would call into question the perspective of preserving both our identity and the whole human race.

On the one hand, the author refers to Spaemann's classic vision of natural law in its elementary shape and tries to outline the content of the doctrine of transhumanism on his own. On the other hand, he attempts to critically assess it from the perspective of natural law. Neither Spaemann nor the other two German thinkers, Habermas and Wald, developed this issue in this way.

WARUM WIRD DER TRANSHUMANISMUS DURCH DAS NATURRECHT ABGELEHNT

ZUSAMMENFASSUNG

In dem vorliegenden Artikel versucht man zunächst festzustellen, was Transhumanismus ist. In diesem Zusammenhang wurden zwei Positionen angeführt: eine in ihrer ursprünglichen Bedeutung, wie sie 1957 von J. Huxley definiert wurde, und die andere, die heute von den bedeutendsten Befürwortern dieser Doktrin formuliert wurde (unter anderem von N. Bostrom). Es wurde betont, dass Letzteres in aktuellen wissenschaftlichen und philosophischen Debatten als richtige Interpretation des Transhumanismus behandelt wird. Diese Ideologie setzt sich zum Ziel die Schaffung des sogenannten Postmenschen, einer neuen Kreatur, die sich so radikal von uns unterscheidet, dass es schwierig sein wird, sie als Menschen (Vertreter von homo sapiens) wahrzunehmen. Es wurde betont, warum solch eine posthumane Kreatur mit Nietzsches Übermenschen verglichen werden kann. In der ursprünglichen Fassung ging es beim Transhumanismus nur um die Verbesserung des Menschen, d. h. um Veränderungen quantitativer Natur, nicht aber um einen Bruch mit der menschlichen Natur. Die zeitgenössische Vision des Transhumanismus bedeutet jedoch die Transformation unserer Natur und ihre Ablehnung. Diese Lehre hat im Kern ein platonisches Konzept des Menschen als Seele, wobei eine Vereinigung mit dem Körper nicht erforderlich ist. Wie weiter betont wurde, stieß diese Art von Transhumanismus auf heftige Kritik der prominenten deutschen Denker der Gegenwart: J. Habermas, R. Spaemann und B. Wald. Diesbezüglich wird insbesondere die Ansicht von B. Wald ausführlicher dargestellt. Es wurde jedoch betont, dass auch der quantitative Transhumanismus einer negativen moralischen Einschätzung unterliegen würde, wenn die Verwirklichung seiner Projekte einen Verstoß gegen grundlegende moralische Güter zur Folge hätte.

Anschließend gibt der Artikel einen Überblick über die klassische Naturrechtstheorie (Thomas von Aquin) in der Interpretation von R. Spaemann. Im letzten Teil dieser Überlegungen wurde darauf hingewiesen, wie dramatisch aus Sicht des Naturrechts die Konsequenzen für die menschliche Existenz und die Gesellschaft wären, wenn Versuche unternommen würden, die Lehre des Transhumanismus umzusetzen. Es wurde auch angemerkt, dass die Umsetzung dieser Ideologie die Aussicht auf den Erhalt unserer Identität und der gesamten Menschheit in Frage stellen würde.

Einerseits präsentiert der Autor des Artikels die klassische Vision vom R. Spaemanns Naturgesetz in seiner elementaren Formulierung und versucht, den Inhalt der Lehre vom Transhumanismus zu skizzieren. Andererseits wird versucht, die transhumane Ideologie naturrechtlich kritisch zu bewerten. Dieser Aspekt in solch einem Zusammenhang wurde weder von R. Spaemann noch von zwei anderen in den Analysen genannten deutschen Denkern J. Habermas und B. Wald in Erwägung gezogen.

BIBLIOGRAFIA:

- Birnbacher D., *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature, w: Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Dordrecht 2009.
- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2003.

- Falenczyk M., *Transhumanizm czy humanizm?. Krytyczne spojrzenie na nową ideologię*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018), nr 1.
- Gałęcki S., *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018,
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Holub G., *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018.
- Huxley J., *Transhumanizm*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1.
- Kraj T., *Ulepszanie człowieka przy użyciu nowych technologii – perspektywa filozoficzna*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018.
- Kraj T., *Etyczne aspekty genetycznych modyfikacji człowieka*, „Symposium” 1(9).
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *O ludzką politykę*, TOLEK, Katowice 1995.
- Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii?*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
- Possenti V., *Nihilizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7 *Me – Pań*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.
- Soniewicka M., *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015), nr 1.
- Sorgner Lorenz S., *Ein nietzscheanischer Transhumanismus*, [https:// www. Theeuropean.de/ stefan -lorezsorgner/1094 7](https://www.Theeuropean.de/stefan-lorezsorgner/10947) (dostępne 1.06.2019 r.).
- Spaemann R., *Warum gibt es kein Recht ohne Naturrecht*, w: *Naturrecht und Kirche in säkulareren Staat*, red. H.G. Niesing, Springer VS; Wiesbaden 2016.
- Spaemann R. *Znaczenie tego, co w prawie naturalne*, w: Idem, *Granice*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Spaemann R., *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, München 2007.
- Spaemann R., *Nauki medyczne jako wyzwanie dla etosu lekarza*, w: Idem, *Granice O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Szostek A., *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka (Normatywność natury ludzkiej)*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, 8: *Substancja Natura Prawo Naturalne*, SDB, K. Stępień. P. Gonddek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.
- Szymański K., *Transhumanizm*, „Kultura i wartości”, nr 13/2015.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 13: Prawo*, przeł. objaśn. zaopatrzył P. Bełch, Veritas, Londyn 1986.
- Torrel J.P., *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań – Warszawa 2003.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I: *Etyka ogólna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986.

MICHEL DE CERTEAU – JACQUES DERRIDA. KONSTELACJE *FRENCH THEORY*

Słowa kluczowe: filozofia francuska, *French Theory*, dekonstrukcjonizm, religia

Keywords: French philosophy, *French Theory*, deconstructionism, religion

Schlüsselwörter: französische Philosophie, *French Theory*, Dekonstruktivismus, Religion

Wpływowe nurty i postaci współczesnej filozofii, zwłaszcza myśli kontynentalnej charakteryzują się daleko posuniętą tendencją do przekraczania granic metodologicznych i przedmiotowych wyznaczonych przez dotychczasowe dyscypliny wiedzy z właściwymi im zakresami kompetencyjnymi. Wyrażenie „filozofia kontynentalna” zostało wprowadzone w kręgu tradycji angloamerykańskiej i było uzasadniane „geografią intelektualną”. Chodziło o filozofię uprawianą na kontynencie europejskim, co ściśle odróżniano od filozofii analitycznej czy pragmatycznej. Współcześnie ze względu na wzajemne przenikanie się nurtów i idei filozoficznych, w czym znaczącą rolę odegrała angloamerykańska asymilacja myśli kontynentalnej (zwłaszcza francuskiej i niemieckiej), ale też szerszy proces swoistej „globalizacji” środowisk filozoficznych spiętych często pod patronatem „post” (wobec strukturalizmu, fenomenologii, hermeneutyki, pragmatyzmu, filozofii analitycznej), zdaje się zatracać swoją czytelność i ulega problematyzacji¹. W tym względzie zarówno twórczość Michela de Certeau, jak i Jacquesa Derridy umieszcza się wśród najbardziej zaawansowanych projektów, których znakiem rozpoznawczym są przemieszczenia

* Ks. dr Zdzisław Kunicki – kapłan archidiecezji warmińskiej, doktor filozofii, doktor teologii, wykładowca Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ R. Kearney, *Introduction*, w: *Twentieth-Century Continental Philosophy*, ed. R. Kearney, New York, London 1994, s. 1–4; S. Critchley, *Introduction: What Is Continental Philosophy?*, w: *A Companion to Continental Philosophy*, ed. S. Critchley, W.R. Schroeder, Oxford 1998, s. 1–17 (zw. 3–10); S. Critchley, *Continental Philosophy*, New York 2001, s. XII; S. Glendinning, *The Idea of Continental Philosophy*, Edinburgh 2006, s. 3n; R.C. Solomon, *Introduction*, w: *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. R.C. Solomon, D. Sherman, Oxford 2003, s. 1–7; *Series Preface*, w: *The History of Continental Philosophy*, T. I–VIII, ed. A.D. Schrift, Acumen 2010, s. VII–VIII; D. Moran, *Introduction: Towards an Assessment of Twentieth-Century Philosophys*, w: *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. D. Moran, London, New York 2008, s. 12–20; (1–40) *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between*

„terytoriów poznawczych”². Sam fakt zakwalifikowania obu myślicieli do grupy czołowych luminarzy i animatorów najnowszych debat filozoficznych (wraz z m. in. W. Benjamin, M. Heidegger, M. Foucault, G. Deleuze i F. Guattari, E. Lévinas, J.-L. Nancy, ale też P. Sloterdijk, L. Wittgenstein czy H. Arendt) ujawnia ogólniejszą przestrzeń intelektualnej topografii, w jakiej zostajemy umieszczeni, ale nie wyjaśnia bardziej szczegółowo, na czym polega autorska specyfika twórczego zbliżenia, jakie między nimi nastąpiło. Tym bardziej, że pomimo wzajemnych przemieszczeń oraz związanych z tym zjawiskiem napięć anglojęzyczny pejzaż filozoficzny pozostaje wciąż zdominowany przez orientację analityczną oraz pragmatyczną a reprezentanci myśli kontynentalnej stanowią w nim mniejszość, choć w departamentach *Humanities*, gdzie najczęściej umieszcza się oddziaływanie Certeau i Derridy, bywa to mniejszość bardzo wpływowa³.

TROPY

Wstępnie możemy wskazać na otwarte pola badawcze, które miałyby nas doprowadzić do ustalenia wspólnej konstelacji intelektualnej między Certeau a Derridą. Pozostając w kontekście ich rodzimego, francuskiego środowiska życia oraz twórczości wychodzili z odrębnych miejsc, które stanowiły punkt wyjścia w drodze ku budowaniu autorskich i innowacyjnych odniesień do tradycyjnych dziedzin wiedzy. Poznanie historyczne i formacja religijna w przypadku Certeau oraz de-

Analytic and Continental Thought, ed. W. Egginton, M. Sandbothe, New York 2004. Andrew Cutfello mówi o statusie „metafilozoficznym” powyższego rozróżnienia, *Continental Philosophy. A Contemporary Introduction*, New York, London 2005, s. 1–2. Nieodległy do tego przekonania jest także Robert D’Amico, *Contemporary Continental Philosophy*, Oxford 1999, s. VII–XI. John Mullarkey uważa, że filozofia kontynentalna pod przemożnym wpływem myśli francuskiej przyjmuje postać post-kontynentalną, *Post-Continental Philosophy. An Outline*, New York 2006, s. 1–11; Tenże, *The Future of Continental Philosophy*, w: *The Continuum Companion to Continental Philosophy*, ed. J. Mullarkey, B. Lord, London, New York 2009, s. 259–275. Podobny proces wewnętrznej transformacji, jakiej podlega myśl kontynentalna dostrzeże się w filozofii analitycznej versus post-analitycznej, *Postanalytic and Metacontinental. Crossing Philosophical Divides*, ed. J. Reynolds, J. Chase, J. Williams, E. Mares, London, New York 2010.

² O. Mongin, *Michel de Certeau, à la limite entre dehors et dedans*, s. 91–115; M. Antonioli, *Jacques Derrida, de la ville-refuge au droit de résidence*, s. 139–159, w: *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, dir. Th. Paquot, Ch. Younès, Paris 2009. Por. G. Petitdemange, *Les philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris 2003, s. 409–501; *Encyclopedia of Contemporary French Culture*, ed. A. Hughes, K. Reader, London, New York 1998, s. 95, 152–154; *Encyclopedia of Modern French Thought*, ed. Ch. J. Murray, New York, London 2004, s. 130–132, 165–173; *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, ed. J. Protevi, Edinburgh 2005, s. 90–91, 138–144; B. Marshall, *France and Americas. Culture, Politics, and History*, Santa Barbara 2005, s. 233–234, 365–366; S.H. Daniel, *Preface*, w: *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, ed. S.H. Daniel, Evanston 2006, s. XV–XVI.

³ Na aktualność występowania „atlantyckiego muru”, pomimo ekspansji myślicieli europejskich, wskazuje Giovanna Borradori, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, trans. R. Crocitto, Chicago, London 1994, s. 1–25. W podobnym tonie wypowiada się Andrzej Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 89–90 czy Rosa M. Calcaterra, *Introduction*, w: *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*, ed. Rosa M. Calcaterra, Amsterdam, New York 2011, s. VI–XX.

konstrukcjonizm i zamazana tożsamość u Derridy pozostają centralnymi punktami osobowej i twórczej charakterystyki. Odrębna bliskość obu projektów poznawczych odnajduje niezwykle interesujące odzwierciedlenie w wymiarze biogramów intelektualnych. Na tle trudnej dziś do ogarnięcia światowej i polskiej asymilacji dekonstrukcjonizmu postać Michela de Certeau oraz pozostawiona przez niego spuścizna znajduje się w sytuacji zdecydowanej asymetrii i już na wstępie domaga się choćby encyklopedycznego przybliżenia.

Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau (1925–1986) jest współczesny Derridzie (1930–2004). Urodzony 17 maja 1925 roku w Chambéry (Sabaudia) studiował w Grenoble, Lyonie i Paryżu, gdzie otrzymał dyplomy w zakresie studiów klasycznych oraz filozofii. W 1950 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Orientacja filozoficzna u jezuitów zaznaczona była silnym oddziaływaniem francuskiej asymilacji myśli Hegła (m.in. J. Gauvin, G. Fessard). W okresie formacyjnym uzyskał trzeci dyplom w zakresie teologii. Praca doktorska pisana pod kierunkiem Jeana Orcibala w Ecole Pratique des Hautes Études dotyczyła nauk o religii (1960 r.). Wczesne zaangażowanie badawcze skupiło się na krytycznym opracowaniu pism zakonnych współbraci z pierwszego pokolenia francuskich jezuitów (m.in. J.-J. Surin, P. Favre). Pomimo dalszego wzbogacania warsztatu, poszerzania praktyk badawczych oraz otwarcia na zróżnicowane dyscypliny wiedzy, to właśnie dziedzictwo religijno-mistyczne z okresu między XVI–XVIII wiekiem pozostało w centrum jego uwagi. Można powiedzieć, że stanowi kłamerę spinającą wczesny etap twórczych zainteresowań z okresem dojrzałym. Jego zwieńczeniem okazała się monografia *La fable mystique (Baśniowa mistyka)*, do której nawiązał Derrida⁴. Z różnym nasileniem związany był z redakcjami jezuickich czasopism m.in. *Christus, Etudes* czy *Recherches de science religieuse*. Poszukując własnego autorskiego stylu i pozostając bliski badaniom historycznym, podlegał oddziaływaniu nośnych nurtów myślowych, charakterystycznych dla przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Dominująca asymilacja idei strukturalistycznych (m.in. A.J. Greimas, R. Barthes, M. Foucault) łączyła się z jednoczesną lekturą wczesnych pism Derridy. Nie bez wpływu Louis Beirnaerta zainteresował się psychoanalizą w ujęciu Jacques Lacana. Uczestniczył w pracach Paryskiej Szkoły Freudowskiej. W 1967 roku uległ groźnemu wypadkowi samochodowemu. Wskazuje się, iż to dramatyczne wydarzenie stanowiło nie tylko wyrwę biograficzną, ale też twórczą, gdyż coraz bardziej sytuował się na poznawczych oraz instytucjonalnych obrzeżach wiedzy. Podczas rewolty studenckiej z maja 1968 roku staje po stronie manifestantów i nie bez uzasadnienia będzie kojarzony z tzw. lewicą intelektualną. Naucza i prowadzi seminaria na eksperymentalnym Uniwersytecie Paris VIII – Vincennes (historia, psychoanaliza), Paris VII – Jussieu (antropologia religii i kultury) oraz w Instytucie Katolickim w Paryżu (teologia). W tym okresie, także na prośbę rządu francuskiego prowadzi poszukiwania nad zmianami w edukacji oraz nowymi zjawiskami i praktykami społeczno-kulturowymi. Odbywa szereg podróży zagranicz-

⁴ Pierwotnie artykuł Derridy pojawił się w tomie dedykowanym Michelowi de Certeau a wydanym przez Centre Georges Pompidou, *Cahiers pour un temps. Michel de Certeau*, dir. L. Giard, Paris 1987, s. 191–203. Następnie został powtórzony w *Psyché. Inventions de l'autre*, T. II, Paris 2003, s. 239–248.

nych związanych również z prowadzeniem wykładów (Anglia, Włochy, Szwajcaria, Stany Zjednoczone i Kanada oraz Ameryka Południowa). W 1978 roku otrzymuje katedrę na Uniwersytecie San Diego w Kalifornii. W 1984 powraca do Francji, by w École Pratique des Hautes Études kierować badaniami w zakresie antropologii religijnej oraz systemu wierzeń religijnych z przełomu XVI–XVIII wieku. Podczas zmagania się z ciężką chorobą nie przerywa pracy, ale słabnący organizm ogranicza w sposób naturalny jej dynamikę. Certeau umiera 9 stycznia 1986 roku na raka trzustki, z którym walkę osiemnaście lat później przegra Derrida⁵. Możemy się domyślać, że przedwczesna śmierć francuskiego jezuita przerwała ledwie rozpoczętą i intrygująco zapowiadającą się rozmowę z twórcą dekonstrukcjonizmu.

Pomimo wielokrotnego krzyżowania się intelektualnych i życiowych dróg, z których ścieżki francuskie oraz amerykańskie są najbardziej trwale zapisane a nawet ujęte w ogólniejszej formule *French Theory*, bezpośrednie spotkanie Certeau i Derridy nigdy nie nabrało osobistych konturów. Ten rys wzajemnego mijania został przypomniany w dedykacyjnym tekście *Nombre de oui*. Tak się stało chociażby przy okazji wspólnego zaangażowania w prace Uniwersytetu w Vincennes po wydarzeniach majowych z 1968 roku czy wspólny udział na kilku konferencjach w Stanach Zjednoczonych. Symptomatyczny w tym względzie okazał się też kontekst przydzielenia profesorskiej katedry dla francuskiego jezuita na Uniwersytecie Kalifornijskim w San Diego, z jakim już od pewnego czasu łączyły go mniej sformalizowane zajęcia wykładowe. Otóż, miejsce nauczania na Wydziale Literatury zwolniło się na skutek rezygnacji z tej posady przez Gayatri Chakravorty Spivak. Ta tłumaczka „kanonicznej” książki Derridy na język angielski *O gramatologii* otrzymała bardziej pożądaną, filozoficzną propozycję nauczania. Późniejsze przemieszczenia Certeau przez Uniwersytet Ann Arbor w stanie Michigan czy Vermont w niczym nie dadzą się porównać z peregrynacjami Derridy, ale pozostaje ta charakterystyczna zbieżność intelektualnych środowisk, powtarzające się nazwiska, wspólnota inspiracji i podobne pola transdyscyplinarnych oddziaływań.

Odrębne biogramy intelektualne wskazują na szerszy horyzont intelektualny, gdzie dochodziło do inspiracyjnych spięć, natomiast nie bez trudu przychodzi odnalezienie pola, które mogłoby stanowić bliższą platformę poznawczych spójności. Natomiast pojawiają się one w efekcie wspomnianych przeobrażeń, jakim poddane zostały dziedziny poznania a co zidentyfikowano z procesem „przesunięć terytorialnych”. Certeau proponując nowe podejście w rekonstrukcji przeszłości akcentował rolę pisma. Ten tekstualny zwrot niepozbawiony powiązań z literackimi formami wypowiedzi, powodował sprzymierzanie się z innymi dziedzinami wiedzy, które z trudem przychodzi nam uznać za pokrewne czy właściwe poznaniu historycznemu. Ostro zarysowane granice dziedzinowych przynależności zamazywały się. W przypadku Derridy mamy do czynienia z analogicznym mechanizmem. Wychodząc od filozofii i jej tekstów wkraczał na teren literatury i teorii literackiej a nieskrywanym celem podobnych zabiegów miało być nie tylko zniesienie dystynkcji dziedzinowych, lecz wytworzenie nowatorskiego rodzaju pisma niebędącego więcej ani tworem filozoficznym ani literackim.

⁵ Panoramiczną biografię francuskiego jezuita przedstawił François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002, czego odpowiednikiem jest pozycja Benoit Peetersa, *Derrida*, Paris 2005.

Dostrzeżone wstępnie zbieżności, choć przecież jedynie zasygnalizowane i trudne do uchwycenia nabierają większej jasności, jeśli tylko uwzględnimy fakt, że łączący obu myślicieli splot tworzył się poprzez odrębne, ale też paralelne czerpanie z nośnych współcześnie nurtów myślowych. Twórczy przemarsz odsłania ślady lektur strukturalizmu, semiotyki i filozofii języka, psychoanalizy czy francuskiej recepcji filozofii niemieckiej (Hegla, Nietzschego oraz myśli Heideggera). Wspólne tropy inspiracji służyły pogłębieniu problematyki stanowiącej pierwszy, wyjściowy obszar poznawczych zainteresowań, ale też autorski sposób ich podjęcia i rozwoju doprowadził Certeau i Derridę do zbieżnych konkluzji czy zbliżonych zakwalifikowań. Jednocześnie niezwykle charakterystyczne jest, że współuczestnictwo w dziedzinach poznania oraz nurtach myślowych o dość wyrazistych programach okazało się na tyle indywidualne, osobiste i niepowtarzalne, że w rezultacie z żadnym z nich nigdy nie sposób ich do końca utożsamić. Więcej, bo realizowane „przemieszczenia terytorialne” rodziły nieufność o zbyt daleko idące przekroczenia kompetencyjne. Kolejno pojawiające się prace wzmacniały przekonanie o świadomym zamiarze kierującym się ku zamazywaniu przestrzeni wyodrębniającej „wnętrze” i „zewnątrze” określonej dyscypliny poznawczej. Można powiedzieć, że obaj myśliciele sytuowali się jednocześnie w centrum i na obrzeżach rozmaitych obszarów wiedzy. Nie bez uzasadnienia wywoływało to głosy krytyczne środowisk uniwersyteckich, a więc badaczy przywiązanych do tradycyjnych rozróżnień oraz wytwarzało napięcia i trudności z próbami instytucjonalnego, akademickiego zakwalifikowania. W rodzimym, francuskim środowisku Certeau miał wpływowych przeciwników zarówno w bliskim mu środowisku historyków (między innymi F. Furet, E. Le Roy, A. Besançon), ale też wśród teologów, którzy sprzeciwili się możliwości przeprowadzenia przewodu doktorskiego w Instytucie Katolickim w Paryżu. Krocząc po „marginesach instytucji religijnych i uniwersyteckich” dopiero na kilka lat przed przedwczesną śmiercią uzyskał, nie bez trudności, akademicką niezależność związaną z otrzymaniem samodzielnej katedry na EHESS (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales⁶). Nie mniej silny był dystans wobec Derridy, który jeszcze *post mortem* został wspomniany pod postacią „wyjątkowego ostracyzmu”⁷.

SPLIT

Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja w Stanach Zjednoczonych. Zarówno Certeau, jak i Derrida przynależą do niezmiernie wpływowej grupy francuskich myślicieli, którzy od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku współtworzyli trwający wciąż fenomen intelektualny określany mianem *French*

⁶ Por. F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002, s. 361–391; R. Terdiman, *La marginalité de Michel de Certeau, A partir de Michel de Certeau: De nouvelles frontières*, Rue de Descartes 1999, s. 141–158; artykuł został powtórzony w wersji angielskiej, *The Marginality of Michel de Certeau*, *The South Atlantic Quarterly* 2(2001), Special Issue, *Michel de Certeau – In the Plural*, ed. I. Buchanan, s. 399–421.

⁷ L. Nunez, *Derrida en héritage*, *Le Magazine littéraire* 4(2010), s. 56.

*Theory*⁸. Można jedynie potwierdzić słuszność uwagi redaktorskiej wyrażonej przez Sylvere Lotringera oraz Sande Cohena, którzy niezwykle celnie nazwali mechanizm jego pojawienia się, bo rzeczywiście jego niezwykle celnie nazwali mechanizm jego pojawienia się, bo rzeczywiście jego niezwykle rozwój opierał się na uzupełniającym się ruchu „receptji” oraz „inwencji”. Amerykańska „inwencja” była bezpośrednim efektem „receptji” myśli europejskiej, zwłaszcza francuskiej⁹. *French Theory* skrywa wielowymiarową infiltrację myślicieli francuskich, kojarzonych przede wszystkim ze strukturalizmem oraz poststrukturalizmem w amerykański pejzaż akademicki oraz intelektualny (m.in. M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari, R. Barthes, J.-F. Lyotard, J. Baudrillard, P. Bourdieu, G. Genette, ale też J. Lacan, J. Kristeva, B. Latour, L. Irigaray i inni). Nie jest to pierwszy kontynentalny impuls, jaki współcześnie oddziałał na filozofię angloamerykańską na tyle silnie, by zastąpić na wyróżnienie¹⁰. Ale też żadne inne z dotychczasowych spotkań nie objęło tak szeroko oraz przekrojowo zróżnicowanych obszarów oddziaływań i nie wywołało tylu kontrowersji. Dość często i nie bez uzasadnienia genezy tej szczególnej angloamerykańskiej receptji francuskiej *pensée* upatruje się w seminarium, jakie odbyło się na Uniwersytecie Johna Hopkinsa w Baltimore w 1966 roku a poświęconego językowym implikacjom strukturalizmu w naukach humanistycznych¹¹. Inwencja określenia *French Theory* odsyła do przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., gdy systematycznie upowszechniało się poprzez dyskusje toczone na amerykańskich kampusach. Co charakterystyczne pojawiło się i od razu wiązało z przekraczaniem granic poznawczych oraz metodologicznych, w jakich poruszały się dotychczas zróżnicowane dyscypliny nauk humanistycznych, społecznych a nawet przyrodniczych. Echa powyższych przemieszczeń pojawiły się w wystąpieniach niemal wszystkich prelegentów występujących na mniej znanym kolokwium, jakie zorganizowano w 1984 roku na tym samym Uniwersytecie Johna Hopkinsa a poświęconego podsumowaniu problematyki zainicjowanej w 1966 roku¹².

⁸ Por. *Traveling Theory: France and the United States*, ed. I. van der Poel, S. Bertho, London 1999; *French Theory in America*, ed. S. Lotringer, S. Cohen, New York, 2001; F. Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, 2003; M. Gane, *French Social Theory*, London 2003, s. 101–190; N. Kauppi, *Radicalism in French Culture: A Sociology of French Theory in the 1960s*, Ashgate 2010. Oddziaływanie *French Theory* znalazło także specyficznie polską receptję, która, jak zapewniają redaktorzy, napisała „swoją własną historię”. E. Domańska, M. Loba, *Wprowadzenie*, w: *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Loba, Poznań 2010, s. 9.

⁹ S. Lotringer, S. Cohen, *Introduction: A Few Theses on French Theory in America*, w: *French Theory in America*, s. 1.

¹⁰ W XX wieku najmocniej dał się zaznaczyć wpływ empiryzmu logicznego oraz myśli analitycznej, ale nie należy zapominać o oddziaływaniu egzystencjalizmu, fenomenologii, neomarkszizmu czy neotomizmu. Por. *Logical Empiricism in North America*, ed. G.L. Hardcastle, Alan W. Richardson, Minneapolis, London 2003; *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, ed. M. Textor, London, New York 2006; G. Stourzh, *From Vienna to Chicago and Back: Essays on Intellectual History and Political Thought in Europe and America*, Chicago 2007; *German Scholars in Exile: New Studies in Intellectual History*, ed. A. Fair-Schulz, M. Kessler, New York 2011.

¹¹ Certeau nie był na nim obecny, ale wystąpienie Derridy wywołało nie tylko ożywioną dyskusję, ale też zainicjowało amerykańską modę na dekonstrukcjonizm, *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, ed. R. Macksey, E. Donato, Baltimore 1972, s. 265–272.

¹² *La traversée de l'Atlantique*, Critique 5(1985), s. 417–585.

Zjawisko *French Theory* od swych początków jawiło się jako „mikstura myśli” z „mnóstwem figuracji”¹³. Nawiązujemy do niego żywiąc uzasadnioną nadzieję, że dopiero w tej poszerzonej perspektywie celniej da się uchwycić specyfikę oraz skalę splotu, jaka zbliżyła twórczość Certeau i Derridy. Anglosaska, przede wszystkim amerykańska asymilacja nie była bierna a dokonywane przemieszczenia interpretacyjne sprawiły, że percepcja ich dorobku różni się znacznie od postrzegania w filozofii francuskiej czy szerszej kontynentalnej. Recepcyjna inwencja przyjmowała formy na tyle przeobrażone, innowacyjne i autonomiczne, że wraz z upływającym czasem pojawiła się potrzeba odnalezienia czy też przypomnienia „francuskich koneksji”, w jakich się narodziła. Zresztą przy tej okazji odnajduje się również wspólnotę stylu obu francuskich myślicieli, gdzie surrealizm popychany wpływem irracjonalizmu miał eksponować rewolucyjne potencjalności¹⁴. W naszym opracowaniu będziemy się starali zachować równowagę między obu brzegami. Genetycznie francuskie środowisko inspiracji będzie wzbogacane anglosaskim dopełnieniem. Co najważniejsze, skupimy się na śladach, jakie obaj francuscy myśliciele pozostawili na wizerunku *French Theory*, gdyż wpisywały się i wzmacniały mechanizm daleko posuniętego przesuwania „terytoriów poznawczych”. Działalność czy nawet „kariera” uniwersytecka oraz uznanie intelektualne, jakie uzyskali wiązały się przede wszystkim z departamentami literatury i dopiero poprzez to pośrednictwo przenikały do filozofii, socjologii, filozofii kultury czy teorii polityki.

Słabość, która zdawała się być trudnym do zaakceptowania defektem nad Sekwaną okazywała się atutem po drugiej stronie oceanu. Przypadek Derridy i Certeau zdaje się zresztą potwierdzać słuszność ogólniejszych przeświadczeń dostrzegających nie tylko występowanie znaczących różnic między kulturami akademickimi panującymi na uczelniach Starego i Nowego Kontynentu, ale obrazuje też szersze zjawisko transformacji, jakiej podlegały amerykańskie środowiska uniwersyteckie pod wpływem myśli europejskiej (przede wszystkim francuskiej, ale też niemieckiej przekazywanej często *via* francuski pośrednik) w burzliwych czasach naporu z lat sześćdziesiątych oraz siedemdziesiątych XX w. Twierdzi się zresztą, że dopiero wprowadzenie anglosaskiej perspektywy badawczej pozwala lepiej dostrzec, jak bardzo ewolucja współczesnej filozofii francuskiej jest warunkowana sytuacją kultury akademickiej, w jakiej była i jest uprawiana¹⁵. Jeśli dobrze rozumieć uwagę Alana D. Schrifta, to jednym z efektów swoście francuskiego systemu wyższej edukacji z jego dziedzinowym puryzmem oraz hierarchiami było spychanie na instytucjonalny margines grupy myślicieli, których anglosaską asymilację spięło określenie *French Theory*¹⁶. W mniej sztywnej formule amerykańskiej struktury uniwersyteckiej, gdzie wydziały humanistyczne łączyły studia filozoficzne z języ-

¹³ S. Lotringer, S. Cohen, *Introduction: A Few Theses on French Theory in America*, s. 2.

¹⁴ Por. J. Brannigan, „We have to do with literature”: *Derrida and Surrealist Writing*, w: *The French Connections of Jacques Derrida*, ed. J. Wolfreys, J. Brannigan, R. Robbins, New York 1999, s. 54.

¹⁵ A.D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy. Key, Themes and Thinkers*, Oxford 2006, s. 188.

¹⁶ Por. F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, s. 426–440; M. Lamont, *The Reception of Derrida's Work in France and America*, w: *The New American Cultural Sociology*, ed. Ph. Smith,

kowo-literackimi oraz kulturowymi, recepcja okazywała się bardziej otwarta. Otwarta na tyle, że myśliciele kontynentalni współuczestniczyli w procesach głębokich i wielopoziomowych przemian, jakie dotknęły nie tylko amerykańskie campusy, ale też ogólniejszy kontekst życia społeczno-politycznego i kulturowego¹⁷. Certeau przyznawał, iż przydzielane Derridzie cechy twórcze, jak kreatywność, innowacyjność czy daleko posunięta transdyscyplinarność charakteryzują klimat dominujący na uczelniach amerykańskich i zdecydowanie odróżniają je od systemu nauczania na uniwersytetach francuskich¹⁸. Od momentu przełomowej konferencji w Baltimore rozpoczął się niezwykły przemarsz dekonstrukcjonizmu, który ostatecznie prowadził od amerykańskiej fazy „boomu” z początku lat siedemdziesiątych¹⁹ po jego późniejszą „światową kanonizację”²⁰. W ogólniejszym, socjologicznym ujęciu wyrażonym przez Michèle Lamont, wywołany proliferacyjny ruch intelektualny oraz szersze pola jego oddziaływań sprawiały, że na otwartym rynku idei w Ameryce produkt oznaczony nazwą „francuskiej teorii interpretatywnej” zyskał atrakcyjny status pożądanego *produit de luxe*²¹. Dodajmy, iż wkład francuskiego jezuitę we *French Theory* pozostaje mniej spektakularny, ale wpisuje się w nurt nacechowany motywami, jakie on sam przydzielał swemu rodakowi. Ponadto, anglosaska recepcja twórczości Certeau nadała jej również podobnego przejścia od oddziaływania lokalnego po bardziej uniwersalne.

Dokonany wybór porównawczy dotyczący dziedzin współtworzących przestrzeń splotu między twórczością Certeau i Derridy jest selektywny i nie wyczerpuje ich bogatej oraz wielowymiarowej spuścizny. Tym bardziej, że wyodrębnione przez nas historia i historiografia, strukturalizm oraz psychoanaliza przybierają postać przenikających się miejsc oraz płaszczyzn, gdzie dokonywały się, wspomniane już, „terytorialne przemieszczenia”. W ich efekcie mamy do czynienia z postacią wielowymiarową „multiformy”²². Celność określenia Jeremy Ahearne’a zastosowanego wobec Certeau może być jedynie potwierdzona oraz wzmocniona w pisarstwie Der-

Cambridge 1998, s. 93–108; H. de Vries, *Deconstruction and America, w: Traveling Theory: France and the United States*, s. 72–98; M. Thomas, *The Reception of Derrida: Translation and Transformation*, New York 2006.

¹⁷ Trudno nie dostrzec, że burzliwe przemiany z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., jakie przeszły przez amerykańskie uniwersytety opierały na daleko posuniętym zbliżeniu sfery kultury i polityki. Znaczący udział w tej introjekcji posiadali lewicujący francuscy intelektualiści, którzy narzucili intelektualne tematy oraz określali styl, w jakim prowadzono dyskurs. Por. R. Wolin, *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton, Oxford 2010.

¹⁸ *Traverses: une interview avec Michel de Certeau*, par Laura Willett, *Paroles gelées* 1(1983), s. 1–2.

¹⁹ J.-Ph. Mathy, *French Resistance. The French-American Culture Wars*, Minneapolis, London 2000, s. 36.

²⁰ F. Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, s. 118.

²¹ Por. M. Lamont, *How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida*, *The American Journal of Sociology*, 3(1987), s. 595.

²² Określenie wprowadzone przez Jeremy Ahearne’a w kontekście pytań o możliwość zachowania integralności Certeau’wskiego dzieła w jego wewnętrznym zróżnicowaniu, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Cambridge 1995, s. 5.

ridy. Ale to właśnie umiejętność poruszania się na *ponad* i *poza* granicami różnych dyscyplin poznawczych otwiera możliwość dokonania wzajemnych zestawień. Pozycjonowanie refleksji filozoficznej wokół historiografii, strukturalizmu i psychoanalizy powinno być pomyślane jest jako rodzaj wprowadzenia w problematykę tekstu i religii, która stała się motywem podjęcia rozmowy Derridy z Certeau. Przypomnijmy, że jej wiodącym motywem był styk dekonstrukcyjnego podejścia do pisma z pismem odnalezionym w literaturze mistycznej z przełomu XVI–XVII wieku, na co niewątpliwy wpływ posiada autorski styl rekonstrukcji zastosowany przez francuskiego jezuitę. Wskazanie na miejsca splotu między obu, zdawać by się mogło, dość oddalonymi epokami i tematami badawczymi powinien być pomyślany jako etap przygotowawczy w dalszej, bardziej pogłębionej refleksji nastawionej na zrozumienie religijnego zwrotu w twórczości Derridy, co zbiega się przecież z lekturą tekstów Certeau.

Przywołanie twórczości Certeau nie może pominąć jego zainteresowania historią i historiografią. Od tego elementu należałoby rozpocząć porównawcze analizy splotu Certeau – Derrida. Nie oznacza to, że historiograficzne koneksje są całkowicie obce dekonstrukcjonizmowi. Wręcz przeciwnie. W ostatnich dekadach narasta pierwszorzędna rola pisma, jaką nadaje się historycznej rekonstrukcji i dekonstrukcjonizm, choć nie jest jedynym źródłem inspiracji, to bierze czynny udział w historiograficznych dyskusjach. Można przypuszczać, że zapoznanie się z „historiograficznym terytorium”, w jakim osadzona była myśli Certeau pozwoli lepiej zrozumieć drogę, jaka prowadziła go do ujęcia pisma, pisma historii a zwłaszcza pisma mistyki, co przecież bezpośrednio zaintrygowało myśl Derridy. Jeśli też autor *Fable mystique* może być ustawiony w postaci intelektualnego przewodnika, to przede wszystkim dlatego, że dobór lektur dokonywany przez Derridę nigdy nie był przypadkowy i należy w nim widzieć, mniej lub bardziej świadomy, krok ku dekonstrukcyjnej konfrontacji z problemem (*I*)*innego*, który może uobecnić się zarówno **przed**, **w**, jak i **po** tekście. Pytania o Transcendencję nie tylko niepokoją, ale też ujawniają się w niepokoju. Ten wymiar odnajdziemy nie tylko w doświadczeniu wiary, którego nośnik bywa porównany do „kruchego naczynia”, swoistej „słabości wiary”²³, ale też, do pewnego stopnia, w poczuciu niestabilności, w jakiej pracuje dekonstrukcyjne podejście do tekstu.

²³ M. de Certeau, *La faiblesse du croire*, Paris 1987.

**MICHEL DE CERTEAU – JACQUES DERRIDA.
KONSTELACJE *FRENCH THEORY***

STRESZCZENIE

Pewien segment współczesnej myśli kontynentalnej, zwłaszcza francuskiej odnalazł zaskakująco innowacyjną recepcję w Stanach Zjednoczonych Ameryki, przyjmując autonomiczną postać *French Theory*. Cechą charakterystyczną tego nurtu są „przemieszczenia terytorialne”, zachodzące w obrębie tradycyjnych dziedzin wiedzy a do znaczących jego postaci należy między innymi twórczość Jacques’a Derridy, jak również mniej znana Michela de Certeau. Intelktualne spotkanie oraz wymiana, jaka zaszła między obu myślicielami skupiła się wokół problematyki pisma religii.

**MICHEL DE CERTEAU – JACQUES DERRIDA.
FRENCH THEORY CONSTELLATIONS**

SUMMARY

A certain fragment of the contemporary continental thought, especially French, has found a surprisingly innovative reception in the United States of America, adopting the autonomous form of so called *French Theory*. A characteristic feature of this trend are „territorial displacements” occurring within the traditional fields of knowledge and amongst significant figures there are the works by Jacques Derrida, as well as the less known works by Michel de Certeau. The intellectual meeting and exchange of thoughts that took place between these two thinkers was focused on the issues of religion writing.

**MICHEL DE CERTEAU – JACQUES DERRIDA.
KONSTELLATIONEN VON *FRENCH THEORY***

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Strömung des zeitgenössischen kontinentalen Denkens, insbesondere des französischen Denkens, fand in den Vereinigten Staaten von Amerika eine überraschend innovative Rezeption, die eine autonome Form von *French Theory* annahm. Kennzeichnend für diesen Trend sind die „territorialen Verschiebungen” innerhalb der traditionellen Wissensfelder. Zu den bedeutenden Persönlichkeiten, die diesen Trend in ihren Arbeiten vertraten, gehörten unter anderem Jacques Derrida sowie der weniger bekannte Michel de Certeau. Die intellektuelle Begegnung und der intellektuelle Austausch zwischen den beiden Denkern konzentrierte sich auf die Fragen des religiösen Schreibens.

BIBLIOGRAFIA:

- Ahearne J., *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Cambridge 1995.
- Antonioni M., *Jacques Derrida, de la ville-refuge au droit de résidence*, w: *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, dir. Th. Paquot, Ch. Younès, Paris 2009, s. 139–159.
- Borradori B., *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, trans. R. Crocitto, Chicago, London 1994.
- Brannigan J., „We have to do with literature”: *Derrida and Surrealist Writing*, w: *The French Connections of Jacques Derrida*, ed. J. Wolfreys, J. Brannigan, R. Robbins, New York 1999.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Calcaterra M.R., *Introduction*, w: *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*, ed. Rosa M. Calcaterra, Amsterdam, New York 2011, s. VI–XX.
- Certeau M. de, *La faiblesse du croire*, Paris 1987.
- Critchley S., *Introduction: What Is Continental Philosophy?*, w: *A Companion to Continental Philosophy*, ed. S. Critchley, W.R. Schroeder, Oxford 1998, s. 1–17.
- Critchley S., *Continental Philosophy*, New York 2001.
- Cutrofello A., *Continental Philosophy. A Contemporary Introduction*, New York, London 2005.
- Cusset F., *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, 2003.
- D’Amico R., *Contemporary Continental Philosophy*, Oxford 1999.
- Daniel H., *Preface*, w: *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, ed. S.H. Daniel, Evanston 2006, s. VII–XVI.
- Derrida J., *Le nombre de oui*, w: *Cahiers pour un temps. Michel de Certeau*, dir. L. Giard, Paris 1987, s. 191–203.
- Derrida J., *Psyché. Inventions de l’autre*, T. II, Paris 2003.
- Domańska E., Loba M., red, *French Theory w Polsce*, Poznań 2010.
- Dosse F., *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002.
- Egginton W., Sandbothe M., ed., *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, New York 2004.
- Fair-Schulz A., Kessler M., ed., *German Scholars in Exile: New Studies in Intellectual History*, New York 2011.
- Gane M., *French Social Theory*, London 2003.
- Glendinning S., *The Idea of Continental Philosophy*, Edinburgh 2006.
- Hardcastle G.L., Richardson A.W., ed., *Logical Empiricism in North America*, Minneapolis, London 2003.
- Hughes A., Reader K., ed., *Encyclopedia of Contemporary French Culture*, London, New York 1998.
- Kauppi N., *Radicalism in French Culture: A Sociology of French Theory in the 1960s*, Ashgate 2010.
- Kearney R., *Introduction*, w: *Twentieth-Century Continental Philosophy*, ed. R. Kearney, New York, London 1994, s. 1–4.
- La traversée de l’Atlantique*, Critique 5(1985), s. 417–585.
- Lamont M., *The Reception of Derrida’s Work in France and America*, w: *The New American Cultural Sociology*, ed. Ph. Smith, Cambridge 1998, s. 93–108.
- Lamont M., *How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida*, The American Journal of Sociology, 3(1987), s. 584–622.

- Lotringer S., Cohen S., ed., *French Theory in America*, New York 2001.
- Macksey R., Donato E., ed., *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore 1972.
- Marshall B., *France and Americas. Culture, Politics, and History*, Santa Barbara 2005.
- Mathy J.-Ph., *French Resistance. The French-American Culture Wars*, Minneapolis, London 2000.
- Moran D., *Introduction: Towards an Assessment of Twentieth-Century Philosophys*, w: *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. D. Moran, London, New York 2008, s. 1–40.
- Mongin O., *Michel de Certeau, à la limite entre dehors et dedans*, w: *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, dir. Th. Paquot, Ch. Younès, Paris 2009, s. 91–115.
- Mullarkey J., *Post-Continental Philosophy. An Outline*, New York 2006.
- Mullarkey J., Lord B., ed., *The Future of Continental Philosophy*, w: *The Continuum Companion to Continental Philosophy*, London, New York 2009, s. ...
- Murray Ch.J. ed., *Encyclopedia of Modern French Thought*, New York, London 2004.
- Nunez L., *Derrida en héritage*, *Le Magazine littéraire* 4(2010),
- Paquot Th., Younès Ch. dir., *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, Paris 2009.
- Peeters B., *Derrida*, Paris 2005.
- Petitdemange G., *Les philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris 2003.
- Poel van der I., Bertho S., ed., *Traveling Theory: France and the United States*, London 1999.
- Protevi J., ed., *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh 2005.
- Reynolds J., Chase J., Williams J., Mares E. ed., *Postanalytic and Metacontinental. Crossing Philosophical Divides*, ed. London, New York 2010.
- Schrift A.D., *Twentieth-Century French Philosophy. Key, Themes and Thinkers*, Oxford 2006.
- Schrift A.D., ed, *The History of Continental Philosophy*, T. I–VIII, Acumen 2010.
- Solomon R.C., *Introduction*, w: *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. R.C. Solomon, D. Sherman, Oxford 2003, s. 1–7.
- Stourzh G., *From Vienna to Chicago and Back: Essays on Intellectual History and Political Thought in Europe and America*, Chicago 2007.
- Terdiman R., *La marginalité de Michel de Certeau, A partir de Michel de Certeau: De nouvelles frontières*, Rue de Descartes 1999, s. 141–158.
- Terdiman R., *The Marginality of Michel de Certeau*, *The South Atlantic Quarterly* 2(2001), Special Issue, *Michel de Certeau – In the Plural*, ed. I. Buchanan, s. 399–421.
- Textor M., ed., *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London, New York 2006.
- Thomas M., *The Reception of Derrida: Translation and Transformation*, New York 2006.
- Traverses: une interview avec Michel de Certeau*, par Laura Willett, *Paroles gelées* 1(1983), s. 1–2.
- Vries de H., *Deconstruction and America*, w: *Traveling Theory: France and the United States*, London 1999. s. 72–98.
- Wolin R., *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton, Oxford 2010.

CZŁOWIEK – KOMPUTER CZY ZWIERZĘ? ANTROPOLOGIA ADEKWATNA JANA PAWŁA II A ANTROPOLOGIA PONOWOŻYTNA

Słowa kluczowe: antropologia, redukcjonizm, ewolucjonizm, genderyzm, teologia ciała, ponowożytność

Key words: anthropology, reductionism, evolutionism, gender studies, Theology of the Body, postmodernity

Schlüsselwörter: Anthropologie, Reduktionismus, Evolutionismus, Genderismus, Körpertheologie, Postmoderne

DWIE CYWILIZACJE

Gdy przyjrzymy się wnikliwie temu, co dzieli współczesne społeczeństwa dojdziemy do wniosku, że są to różne wizje nie tyle świata i Boga, co samego człowieka. Po ogłoszeniu „śmierci Boga” przez wielkie ideologie XX wieku, obecnie wojna kulturowa toczy się na polu antropologii. Chodzi o rozumienie człowieka – o to, kim on jest i jakie jest jego miejsce w świecie? Św. Jan Paweł II zdefiniował ten problem jako walkę „cywilizacji śmierci” z „cywilizacją miłości”. „Istotą *cywilizacji miłości* – pisał Papież – jest radykalna afirmacja wartości życia i miłości”¹. Z kolei cywilizacja śmierci „chce zniszczyć czystość serca”. Papież kontynuował: „Jedną z metod jej działania jest celowe podważanie wartości tej postawy człowieka, którą określamy cnotą czystości. Jest to zjawisko szczególnie groźne, gdy celem ataku stają się wrażliwe sumienia dzieci i młodzieży. Cywilizacja, która w ten sposób rani lub nawet zabija prawidłową relację człowieka do człowieka, jest cywilizacją śmierci, bo człowiek nie może żyć bez prawdziwej miłości”².

* O. Michał Chaberek – dominikanin, doktor teologii fundamentalnej. Główne pole zainteresowań: relacja nauki i wiary, teoria inteligentnego projektu oraz teologia ciała Jana Pawła II. Jest autorem książek m.in. *Kościół a ewolucja* (Frona 2012) oraz *Św. Tomasz z Akwinu i ewolucja* (Antyk, Derewiecki 2019).

¹ Jan Paweł II, Przemówienie *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*, Watykan, 24 stycznia 1996 r.

² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Sandomierzu 12 czerwca 1999*.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja tych dwóch cywilizacji w kontekście wizji człowieka, którą one zakładają. Z jednej strony – jak się wydaje – cywilizacja śmierci inspirowana jest wizją redukcyjną opartą na fałszywym rozumieniu ludzkiej natury. Z drugiej strony cywilizacja miłości opiera się na takim rozumieniu człowieka, które odpowiada jego naturze i powołaniu, czyli temu kim jest człowiek. Można zatem mówić o dwóch rodzajach antropologii – nieadekwatnej i adekwatnej. Ta pierwsza inspirowana jest głównymi trendami współczesnej kultury masowej, takimi jak scjentyzm, ewolucjonizm i materializm, natomiast ta druga wynika z klasycznej refleksji filozoficznej oraz namysłu nad istotą człowieka w kontekście objawienia biblijnego. Będę się starał wykazać, że znakomity przykład antropologii adekwatnej można znaleźć w refleksji filozoficzno-teologicznej Karola Wojtyły/Jana Pawła II. Z kolei antropologia ponowożytna nie jest antropologią adekwatną, ponieważ ma charakter redukcyjny. W konkretnie wyraża się ona w dwóch „redukcjonizmach” – człowieka do maszyny i człowieka do zwierzęcia. W pierwszej części artykułu omówię antropologię ponowożytną w obu jej przejawach. W drugiej części przedstawię antropologię adekwatną w ujęciu świętego papieża, która stanowi właściwą odpowiedź chrześcijan na wyzwania współczesnej kultury.

ANTROPOLOGIA NIEADEKWATNA

Redukcjonizm 1 – człowiek to maszyna

Jest wiele kulturowych źródeł tego, co Jan Paweł II określił mianem „cywilizacji śmierci”. Papież wskazał na jej filozoficzne źródła w kartezjamizmie i późniejszym oświeceniu, kiedy to w europejskiej kulturze zasadniczo odrzucono Boga chrześcijaństwa³. We współczesnym kontekście nowe światło na ten problem rzucają publikacje bardzo popularnego ostatnio historyka i filozofa Yuvala Noaha Harariego. Pierwsza z nich nosi tytuł *Sapiens: Krótka historia ludzkości*⁴. Celem książki jest opowiedzenie historii ludzkości od zarania dziejów do czasów obecnych. Jednak autor nie ogranicza się jedynie do przedstawienia faktów w ich następstwie czasowym. W istocie prezentuje całościową wizję ludzkiej cywilizacji jej osiągnięć i zadań, a także pewną „antropologię”, czyli swoją wizję człowieka. Prof. Harari konsekwentnie posługuje się założeniami materialistycznymi i ewolucyjnymi. Uważa, że człowiek taki, jakiego znamy – „homo sapiens”, to jedynie jeden z wielu gatunków ludzkich, który przypadkowo nabył umiejętność efektywnej komunikacji i dzięki temu wytepił inne gatunki w brutalnej walce o byt. Zdaniem Harariego, człowiek jest efektem czysto naturalnej ewolucji a zatem można go sprowadzić do zespołu reakcji biochemicznych. Nie ma w człowieku żadnej duszy, pierwiastka niematerialnego czy ludzkiej natury. Profesor Harari podobnie jak wielcy materialści XIX i XX wieku (choćby marksiści w rodzaju Sartre’a darwiniści w rodzaju Haeckla,

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, s. 16–17.

⁴ Y.N. Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, London: Vintage, Penguin Random House UK, 2015.

i im podobni) proponuje zredukowanie człowieka do maszyny. Świadomość ludzka nie jest zatem przejawem działania niematerialnej duszy w człowieku, lecz wynikiem wysoce złożonych procesów biochemicznych w mózgu. Konsekwencją materialistycznego rozumienia człowieka jest zanegowanie wolności indywidualnej. Człowiek jest zdeterminowany przez biochemię mózgu. W ujęciu Harariego, wiara w ludzką wolność jest nawet szkodliwa, ponieważ daje nam fałszywe wyjaśnienie ludzkich zachowań i zamyka drogę do zrozumienia, jakie procesy biologiczne nami kierują. Człowiek (podobnie zresztą jak inne organizmy żywe) jest jedynie algorytmem, to znaczy funkcją matematyczną, według której działa.

Wizja człowieka jako „algorytmu” nie stanowi oryginalnej idei autora. W istocie znajdujemy ją niemal wszędzie w kulturze masowej. Jednak przekonanie, że umysł człowieka jest tożsamy z mózgiem prowadzi do wielu nieporozumień. Na przykład mówi się o „sztucznej inteligencji”, tak jakby komputery mogły myśleć. Komputery rzeczywiście posługują się algorytmami, czyli formułami, które stworzył człowiek. Jedną umysł ludzki przekracza ograniczenia materii a tym samym również ograniczenia działania dyskursywnego (tzn. działania „od do”, krok po kroku), które charakteryzuje maszyny. Człowiek jest zdolny do intuicyjnego ujmowania całości w jednym akcie poznawczym. Człowiek jest także zdolny do abstrakcji, czyli tworzenia pojęć ogólnych oderwanych od materii, a także pojmowania rzeczy, które nie mają fizycznej reprezentacji (np. takich jak sprawiedliwość, miłosierdzie, współczucie, itp.). Poza tym człowiek jest zdolny do refleksji, czyli myślenia o własnym myśleniu do czego nie są zdolne maszyny.

Pojmowanie człowieka jako superkomputera wynika także z pomylenia pojęcia informacji z pojęciem źródła informacji. To prawda, że twarde dyski przechowują informacje podobnie jak przechowuje je ludzki umysł. Jednak to, że komputery zawierają informacje nie oznacza, że mogą je *wytwarzać*. Komputery owszem mogą *przetwarzać* informacje zgodnie z programem, który zadają im programiści, ale źródłem tych informacji jest zawsze człowiek. Komputery są narzędziem, a nie działającym podmiotem. Nie mają świadomości a cokolwiek robią nie wykracza poza algorytm wcześniej przewidziany i wytworzony przez ludzkiego inżyniera.

Czym jest redukcjonizm?

Uznanie człowieka za maszynę a jego mózgu za „komputer” stanowi jeden z dwóch wielkich redukcjonizmów, które opanowały antropologię naszych czasów. Drugim redukcjonizmem zajmiemy się za chwilę, ale najpierw musimy dodać słowo wyjaśnienia do tego, czym jest redukcjonizm.

W podstawowym znaczeniu jest to sprowadzanie zjawisk wyższego rzędu do zjawisk niższego rzędu. Odwołajmy się do prostego przykładu. Wyobraźmy sobie, że Jan znajduje się w sklepie i dzwoni jego telefon. Jan odbiera i zaczyna rozmawiać. Jeszcze kilkanaście lat temu mógł nas dziwić widok człowieka rozmawiającego „z samym sobą”. Dzisiaj nas to nie dziwi, ponieważ wiemy, że prawie każdy ma telefon komórkowy i może przez niego rozmawiać nawet w sklepie. Ale gdybyśmy znaleźli się wśród ludzi pierwotnych, to na pewno niektórzy z nich nazwaliby telefon „gadającym pudełkiem”. Ludzie ci dziwiliby się, że pudełko wydaje ludzkie

głosy, że ktoś może mówić do pudełka i nawet otrzymywać odpowiedzi. Na pytanie: „Co robi Jan?”, redukcjonista odpowiada: „Jan rozmawia z telefonem”. W ujęciu redukcjonisty to sam telefon jest rozmówcą Jana. To dziwne pudełko rozumie Jana, śmieje się z jego żartów albo pomaga mu zdecydować, który słoik ogórków powinien wziąć ze sklepowej półki. Redukcjonista prędzej przypisze jakieś magiczne moce tajemniczemu pudełku niż uzna, że rozmówcą Jana nie jest telefon, lecz druga osoba, a telefon jest jedynie narzędziem ich komunikacji. Redukcjonizm to nieumiejętność dostrzeżenia prawdziwej przyczyny jakiegoś zjawiska i przypisywanie tego zjawiska niższej przyczynie zgoła niezdolnej do wywołania danego skutku. Takim redukcjonizmem we współczesnej antropologii jest twierdzenie, że mózg człowieka wyjaśnia wszystkie ludzkie działania włącznie z myśleniem i wolnym wyborem.

Inwazja transgenderyzmu

Druga książka, którą należy tu przywołać, to książka amerykańskiego autora Ryana Andersona pod tytułem *When Harry became Sally*⁵ (*Kiedy Harry zamienił się w Sally*). Tytuł nawiązuje do filmu z 1989 r. *When Harry met Sally – Kiedy Harry spotkał Sally*). Podtytuł – „Odpowiedź na inwazję transgenderyzmu” – wyjaśnia główny temat książki. Autor omawia zjawisko tak zwanej „zmiany płci” z różnych perspektyw – historycznej, prawnej, psychologicznej, społecznej. Trzeba jednak od razu wyjaśnić, że zmiana płci biologicznej, wbrew obiegowym opiniom, nie jest fizycznie możliwa. Wynika to z faktu, że każdy człowiek w każdej z bilionów⁶ komórek swojego ciała ma zapisaną płeć w postaci zespołu chromosomów XY u mężczyzn lub XX u kobiet. Autor nie zaprzecza, że istnieją także trudne przypadki, kiedy tożsamość płciowa w chwili narodzenia osoby nie jest oczywista ze względu na wady genetyczne. Jednak należy pamiętać, że w tych rzadkich przypadkach nie mamy do czynienia z jakąś „trzecią płcią”, czy stanem pośrednim między kobiecością a męskością. W każdym człowieku dominują pierwszorzędne cechy płciowe jednej z dwu płci. Jeżeli mamy do czynienia z osobą chorą lub zaburzoną (np. hormonalnie), to należy podjąć terapię w celu umocnienia płci biologicznej. Amerykański autor pokazuje, że podstawowy problem osób dążących do tzw. zmiany płci polega na braku utożsamienia się z własnym ciałem. Problem ma więc charakter psychologiczny. Rozwiązaniem nie może być tutaj ingerencja chirurgiczna, czyli *de facto* okaleczenie na drodze operacji, lub długotrwałe stosowanie hormonów, lecz raczej terapia psychologiczna, której celem powinno być przywrócenie jedności osoby poprzez utożsamienie się „ja” osoby z jej własnym ciałem. Płci biologicznej nie da się zmienić. Można natomiast zmienić myślenie osoby, która uważa się za kogoś innego niż wskazuje na to jej ciało.

Z książki Andersona wynika jeden podstawowy wniosek: Transgenderyzm opiera się na założeniu, że nie ma czegoś takiego jak obiektywna i trwała ludzka

⁵ R. T. Anderson, *When Harry Became Sally: Responding to the Transgender Moment*, New York, London: Encounter Books, 2018.

⁶ Bilion to 10¹², czyli 1000 miliardów. (W języku angielskim liczbę tę nazywa się „trillion”). Przeciętne ludzkie ciało posiada 37,2 biliona komórek.

natura. Jest on skutkiem z jednej strony skrajnego indywidualizmu (promowanego przez ideologie liberalne na Zachodzie) z drugiej zaś ewolucjonizmu, zgodnie z którym każda cecha biologiczna jest wytworem powolnej adaptacji na zasadzie przypadkowej zmienności i naturalnej selekcji.

Transgenderyzm a ewolucjonizm

Na podstawie badań Andersona można sformułować tezę, że biologiczne podstawy transgenderyzmu znajdują się w teorii ewolucji zaproponowanej przez Karola Darwina przeszło 150 lat temu. W ujęciu Darwina nowe gatunki zwierząt powstają poprzez stopniową modyfikację poprzednich gatunków. W przyrodzie nie ma więc nic trwałego. Nie ma zatem również stałych cech. Każdy organ i każda cecha biologiczna została nabyta w wyniku modyfikacji innego organu lub cechy. To prowadzi do wniosku, że również płeć nie jest czymś stałym, jest zmienna. W ujęciu transgenderystów, płeć to konstrukt społeczny, czyli coś, co jest określane i tworzone przez kulturę danych czasów i danego miejsca. Chłopiec jest chłopcem, ponieważ wychowano go na chłopca, a dziewczynka jest dziewczynką, ponieważ dano jej do zabawy lalki zamiast samochodzików. Genderyści nie uznają biologicznych podstaw dymorfizmu płciowego, ponieważ nie uznają stałości form biologicznych. Płeć jest dla nich zjawiskiem uwarunkowanym historycznie (czyli wytworem kultury), a zatem może się zmieniać wraz ze zmianą poglądów i trendów kulturowych dominujących w danym czasie. Obecnie w ramach ideologii gender wyróżnia się już pięćdziesiąt płci. Pójście tą drogą prowadzi oczywiście do zanegowania samej idei płci i odejścia od najbardziej oczywistego faktu, że jeden gatunek ludzki istnieje w dwóch formach – męskiej i żeńskiej.

Redukcjonizm 2 – człowiek to (tylko) zwierzę

Tutaj dochodzimy do drugiego redukcjonizmu, który rozpowszechnił się we współczesnej antropologii. Jest to uznanie człowieka wyłącznie za jedno spośród zwierząt. Oczywiście z czysto biologicznego punktu widzenia człowiek jest zwierzęciem. Fakt ten potwierdza nawet klasyczna chrześcijańska definicja człowieka określająca go jako *animal rationale* (zwierzę rozumne). Jednak we współczesnej kulturze nie uznaje się istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Mówi się jedynie o różnicy ilościowej a nie jakościowej. Na przykład, mówi się, że człowiek ma wyższy iloraz inteligencji niż małpa, ale nie uznaje się już na przykład że małpa w ogóle nie posiada rozumu czy woli.

Zwierzęta mogą działać nieraz w sposób zaskakująco przypominający działania ludzi, jednak ich czynności nie są wynikiem wolnego wyboru, czy rozumnego namysłu. Zwierzęta działają na podstawie wrodzonych sobie instynktów. Zwierzęta nie są zdolne do tworzenia kultury czy sztuki, tym bardziej do kontaktu z Bogiem. Obecnie jednak doszło do tego, że gdy ktoś uznaje człowieka za byt wyższy od zwierząt zostaje oskarżony o bycie *spiszystą* (od ang. *species*), czyli rasistą, tyle, że na międzygatunkową skalę. W obecnym kontekście kulturowym nie można

twierdzić, że człowiek jest wyjątkowy, że nieskończenie przewyższa zwierzęta, że zajmuje szczególne miejsce w kosmosie i posiada wewnętrzną niezbywalną godność. Tego typu twierdzenia uznaje się za megalomanię i obrazę wobec świata zwierząt. Obserwujemy więc dzisiaj szeroko zakrojoną kampanię umniejszania ludzkiej wyjątkowości. Często podkreśla się w tym kontekście wady moralne człowieka, które miałyby dowodzić jego niższości wobec zwierząt. Na przykład prof. Harari przypomina, że żadne zwierzę nie zabijało swoich krewnych milionami, jak czynił to człowiek dwudziestego wieku.

Jednak w takim ujęciu mamy do czynienia z poważnym uproszczeniem. Człowiek dopuszcza się zbrodni nie dlatego, że jest najgorszym z gatunków, lecz dlatego, że jest obdarzony wolnością, której niestety może użyć w złym celu. Nie oznacza to, że sama wolność jest zła. Mimo wszelkich błędów moralnych, do których człowiek jest zdolny, jego wolność pozostaje wspaniałą właściwością, której nie ma żadne zwierzę. Wolność jest jak potężne narzędzie – może być użyte w złym lub w dobrym celu. Niestety ci, którzy ujmują godności człowieka (z racji jego zdolności do czynienia zła) przemilczają fakt, że człowiek jest także zdolny do wielkiego dobra. Wiek XX widział nie tylko niezliczone zbrodnie wielkich totalitaryzmów, ale także przejawy heroicznej dobroci wielu świętych i męczenników, że wspomnimy tutaj choćby św. Maksymiliana Kolbe.

ANTROPOLOGIA ADEKWATNA JANA PAWŁA II

Oba redukcjonizmy, to znaczy sprowadzenie człowieka do komputera i redukcja człowieka do jedynie „lepiej wychowanej małpy” mają swoje źródło w błędnej antropologii rozpowszechnionej w kulturze naszych czasów. W tym kontekście widzimy jak daleko przewidującym autorem był św. Jan Paweł II. Już w latach swojej młodości zaproponował on coś, co można nazwać *antropologią adekwatną*⁷.

Zanim przejdziemy do omówienia nauczania Jana Pawła II musimy wyjaśnić, że nasze rozumienie tego, czym coś jest w dużej mierze zależy od tego, jak to coś powstało. Z kolei to, czym coś jest, czyli natura rzeczy, określa powinności tej rzeczy czy osoby. Zatem nasze rozumienie pochodzenia człowieka ma wpływ na nasze rozumienie natury ludzkiej, czyli tego, kim jest człowiek. Z kolei z tego, kim jest człowiek wynikają jego prawa i powinności. Według antropologii ponowożytniej człowiek jest jedynie produktem ślepej ewolucji. Jak stwierdził znany amerykański ewolucjonista, George G. Simpson, „człowiek jest rezultatem bezcelowego i naturalnego procesu, który nie miał go na myśli”⁸. Skoro jednak proces ewolucji trwa nieustannie, to również nieustannie modyfikowane są formy biologiczne włączając formę człowieka. Nie ma czegoś takiego jak trwała ludzka natura. Z kolei odrzucenie obiektywnej ludzkiej natury wyklucza możliwość istnienia obiektywnej ludzkiej powinności. Idąc dalej tokiem myślenia ponowożytnego – skoro nie ma ludzkich powinności, to nie ma także odpowiedzialności i konsekwentnie nie ma czegoś takiego

⁷ Zob. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków: WAM 1999.

⁸ „Man is the result of a purposeless and natural process that did not have him in mind”. G.G.Simpson, *The Meaning of Evolution*, revised edition, New Haven: Yale University Press 1967, s. 345.

jak niezbywalne obiektywne prawa człowieka. Profesor Harari dobrze rozumie konsekwencje tego typu myślenia. Twierdzi na przykład, że prawa człowieka, to jedynie wytwór minionej cywilizacji chrześcijańskiej. Dzisiaj są one jedynie złudzeniem.

Antropologii ponowoczesnej przeciwstawia się adekwatna antropologia Jana Pawła II. „Adekwatna” znaczy odpowiednia, czyli nieredukcyjna. W myśli świętego Papieża człowiek to złożenie duszy i ciała. Ten niematerialny element – dusza – nadaje trwałość ludzkiej naturze i godność każdemu człowiekowi. W duszy zawiera się bowiem podobieństwo człowieka do Boga. Co więcej, Jan Paweł II osadza swoją antropologię w głębokim kontekście biblijnym. Teologia ciała, której twórcą jest święty Papież, zaczyna się od medytacji nad opisem stworzenia człowieka i pierwotnej szczęśliwości w Ogrodzie Eden. Człowiek od początku zostaje stworzony jako kobieta i mężczyzna. Płeć nie jest zatem ani wytworem ewolucji biologicznej ani kultury. Przeciwnie – płeć została wpisana w ludzką naturę przez samego Boga od początku istnienia człowieka. Ponadto kobieta i mężczyzna nie są w stanie nieustannej walki lub konkurencji (jak postuluje ponowoczesna antropologia feministyczna), lecz raczej są stworzeni, aby być darem dla siebie nawzajem. Rozróżnienie płci nie umniejsza ani mężczyzny ani kobiety, raczej nadaje im szczególny charakter, dzięki któremu osoba ludzka może realizować powołanie zapisane w samym wnętrzu jej konstytucji psychiczno-cieleśnej. Antropologia adekwatna wyklucza możliwość pojmowania osoby jako monady, czyli kogoś, kto istnieje wyłącznie dla siebie, niezależnego od innych ludzi i Boga. Fakt, że człowiek istnieje zawsze jako mężczyzna lub kobieta sprawia, że w samą naturę człowieka wpisane jest powołanie do wspólnoty obłubieńczej, której podstawową formę realizacji stanowi małżeństwo. Jan Paweł II zaznacza, że grzech zburzył nie tylko pierwotną jedność człowieka z Bogiem, ale także wprowadził pożądanie i egoizm w relację kobiety i mężczyzny. Droga chrześcijańskiego nawrócenia jest jakby drogą odbudowywania jedności z Bogiem, natomiast każde małżeństwo jest jakby próbą odbudowania tej pierwotnej wspólnoty ludzkiej, którą cieszyli się nasi pierwsi rodzice.

Teologia ciała św. Jana Pawła II stanowi bardzo aktualną odpowiedź na wyzwania społeczne naszych czasów. Teologia ciała jest wyrazem antropologii adekwatnej, którą chrześcijanie muszą dzisiaj zaproponować całemu światu jako klucz do zrozumienia miejsca człowieka w świecie. Nauka św. Jana Pawła II może pomóc zatrzymać destrukcję małżeństwa, rodziny a także samego człowieka, do czego prowadzi fałszywa antropologia ponowoczesna.

**CZŁOWIEK – KOMPUTER CZY ZWIERZĘ?
ANTROPOLOGIA ADEKWATNA JANA PAWŁA II
A ANTROPOLOGIA PONOWOŻYTNA**

STRESZCZENIE

We współczesnej antropologii obserwujemy dwa redukcjonizmy. Pierwsze dąży do zrównania człowieka z maszyną a jego umysłu z komputerem. Drugi dąży do zrównania człowieka ze zwierzęciem. Oba redukcjonizmy rozpowszechniły się w kulturze i mentalności społeczeństw postchrześcijańskich. Jednym z głównych źródeł obu redukcjonizmów jest ewolucyjne rozumienie pochodzenia człowieka. Odpowiedź na te problemy stanowi antropologia adekwatna Jana Pawła II opierająca się na przesłaniu *Księgi Rodzaju*.

**MAN – A COMPUTER OR AN ANIMAL?
THE POSTMODERN ANTHROPOLOGY AND THE ADEQUATE
ANTHROPOLOGY OF JOHN PAUL II**

SUMMARY

Today's anthropology has been pervaded by two reductionist visions of man. One attempts to reduce man to a merely machine and the human mind to a merely computer. The other focuses on reducing man to an animal. Both reduction approaches have been extensively popularized in the culture and mentality of the post-Christian societies. One of the main contributing factors to both reductions is the evolutionary understanding of the origin of man. A timely response to both reductionisms is the adequate anthropology of John Paul II which draws on the Book of *Genesis*.

**MENSCH - COMPUTER ODER TIER?
ANGEMESSENE ANTHROPOLOGIE VON JOHANNES PAUL II. UND
POSTMODERNE ANTHROPOLOGIE**

ZUSAMMENFASSUNG

In der modernen Anthropologie beobachten wir zwei Richtungen des Reduktionismus. Die erste zielt darauf ab, den Menschen mit der Maschine und seinen Geist mit dem Computer gleichzusetzen. Die zweite Tendenz versucht, den Menschen mit einem Tier gleichzusetzen. Beide Reduktionismen breiteten sich in der Kultur und Mentalität der nachchristlichen Gesellschaften aus. Eine der Hauptquellen beider Richtungen des Reduktionismus ist das evolutionäre Verständnis der menschlichen Herkunft. Die Antwort auf diese Probleme ist eine angemessene Anthropologie von Johannes Paul II., die auf der Botschaft des Buches Genesis basiert.

BIBLIOGRAFIA:

- Anderson, Ryan T., *When Harry Became Sally: Responding to the Transgender Moment*, New York, London: Encounter Books, 2018.
- Harari, Yuval N., *Sapiens: A Brief History of Humankind*, London: Vintage, Penguin Random House UK, 2015.
- Jan Paweł II, Przemówienie *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*, Watykan, 24 stycznia 1996, za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sdssp_24011996.html (25.05.2019).
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Sandomierzu 12 czerwca 1999*.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, za: https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/jan_pawel_ii/homilie/sandomierz_12061999.html (25.05.2019).
- Simpson, George G., *The Meaning of Evolution*, revised edition, New Haven: Yale University Press 1967.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków: WAM 1999.

UWAGI O ETYCE ZAWODU ORAZ ZNACZENIU PRACY PIELĘGNIAREK I POŁOŻNYCH

Słowa kluczowe: etyka zawodowa, pielęgniarstwo, odpowiedzialność zawodowa

Key words: professional ethics, nursing, professional responsibility

Schlüsselwörter: Berufsethik, Krankenpflege, berufliche Verantwortung

Normy etyki zawodu pielęgniarki i położnej wykraczają poza kodeks zasad etycznych. Znajdujemy je w kulturze, filozofii, prawie, doświadczeniu ludzkim, w religii, a ogólnie mówiąc w cywilizacji zwanej euroatlantycką, czy judeochrześcijańską. Chodzi zwłaszcza o nurt etyki personalistycznej¹. Nie jest możliwe zapisanie i skodyfikowanie wszystkich zasad postępowania oraz sytuacji, z którymi spotykają się pielęgniarki w codziennej praktyce. Dlatego potrzebna jest nieustanna refleksją etyczna tj. ciągle zastanawianie się nad słusznością powziętego wyboru, drogi postępowania, nie tylko przy pacjencie, ale również w szeroko pojętych kontaktach wewnątrz środowiska zawodowego. Zawód pielęgniarki zobowiązuje do przestrzegania norm etyki zawodowej i dobrych obyczajów nie tylko w godzinach pracy.

Fundamentem dla pracy pielęgniarek są podstawy wiedzy etycznej. Dlatego osoby wybierające to wyjątkowe zadanie pełnione wobec drugiego człowieka powinny kierować się przemyślaną, głęboką, wewnętrzną motywacją². Wybór zawodu pielęgniarki nie może być przypadkowy. Trzeba jednak brać pod uwagę to, że postawy pielęgniarek, ich stosunek do ludzi chorych, cierpiących, umierających są odzwierciedleniem poziomu kultury duchowej, nie tylko tej grupy zawodowej, ale całego społeczeństwa³.

* Dr n. med. Anna Tałaj – adiunkt i prodziekan Wydziału Nauk o Zdrowiu w Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej w Elblągu. Prezentowany artykuł jest uzupełnioną wersją wystąpienia autorki podczas XIV. Międzyuczelnianej Konferencji Naukowej „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności” – EUHE, 6 czerwca 2019 roku.

¹ W. Chudy, *Filozofia wieczysta w czas przełomu. Gdańskie wykłady z filozofii klasycznej z roku 1981*, red. M. Chuda, Lublin 2009, s. 162–163.

² M. Bukaty, *Postawa etyczna a sprawa pacjenta*, „Pielęgniarka i Położna” 1998, Nr 3, s. 45.

³ K. Osińska, *Twórcza obecność chorych*, WAW, Warszawa 1980, s. 146.

Pielęgniarstwo, obok przeprowadzania fachowych procedur i terapii, polega na okazywaniu miłości i empatii drugiemu człowiekowi⁴. Wartości moralne zawodu pielęgniarskiego są od dłuższego czasu przedmiotem zainteresowania etyki i teorii pielęgniarstwa. Zasady moralne obowiązujące w pracy z chorymi powinny mieć wpływ na pielęgniarki w podejmowaniu decyzji dotyczących chorych. Aby osiągnąć zdolność sprawowania profesjonalnej i holistycznej opieki nad chorym należy posiadać nie tylko kompetencje zawodowe, ale też odpowiednią postawę moralną oraz umiejętności interpersonalne. Pielęgniarka powinna posiadać również odpowiednio rozwiniętą inteligencję emocjonalną. Chodzi tu o umiejętność odczytywania emocji innych, zwłaszcza chorych, a także o zdolność panowania nad swoimi emocjami.

INTELIGENCJA EMOCJONALNA

Na inteligencję emocjonalną składa się kilka elementów. Jest to samoświadomość, czyli adekwatna ocena poziomu oraz stanu swoich umiejętności i możliwości. Poza tym jest to także samoregulacja, czyli panowanie nad własnymi emocjami. Jednym z elementów inteligencji emocjonalnej jest jeszcze empatia, a więc umiejętność wczuwania się w sytuację drugiego człowieka (np. w jego potrzeby bio-psycho-społeczne) i rozumienie jego postępowań oraz decyzji.

Etyka zawodowa dotyczy osoby pielęgniarki i wykonywanego przez nią zawodu. Pracy tej pielęgniarka poświęca najczęściej znaczną część swojego życia. W pewnym sensie ta praca ją kształtuje, w niej spełnia się zawodowo i osobowo. Wykonywanie pracy ma dwa aspekty: materialny i psychologiczny. Materialny – gdyż zapewnia byt, tym samym wytycza perspektywy na przyszłość i determinuje codzienność. Psychologiczny – ponieważ daje samorealizację w zakresie spełnienia oczekiwań wobec siebie, buduje wartość zawodową osoby, jej reputację i dobre imię w środowisku, a także zadowolenie z faktu niesienia pomocy drugiemu człowiekowi.

ZOBOWIĄZANIA PIELEŃNIARKI

Terminem pojawiającym się przy rozważaniach nad etyką zawodową jest deontologia, czyli nauka o powinnościach, jakie ciążyą na osobach reprezentujących określony zawód, w tym przypadku zawód pielęgniarki i położnej. Daje ona wskazówki, jak być osobą cieszącą się zaufaniem, uczciwą i profesjonalną: w ramach korporacji zawodowej oraz w oczach swoich pacjentów. Deontologia naświetla drogi słusznego postępowania, gdyż zawiera podstawowe zasady etyczne środowiska medycznego. Jako przykład można podać tutaj dobrze znaną, fundamentalną zasadę ujętą w formie łacińskiej maksymy: *primum non nocere* (przede wszystkim nie szkodzić).

W warunkach niezwykle szybkiego postępu, wiedzy i techniki medycznej, pielęgniarstwo XXI w. tworzy swój nowy wizerunek. Zmianie ulega zakres działań

⁴ U. Krzyżanowska-Łagowska, *Dylematy etyczne współczesnych pielęgniarek*, „Pielęgniarka i Położna” 2001, Nr 7–8, s. 63.

pielęgniarki i otwierają się nowe dziedziny wiedzy pielęgniarskiej. Równocześnie w dobie wielkiego postępu i przemian kulturowych zachwianiu ulega świat wartości. Często gubi się też prawdziwy sens i istotę bliskości drugiego człowieka, ponieważ akcent pada na koszty, ekonomizację życia, zysk lub stratę⁵. Odzwierciedleniem tego jest coraz większy dystans dzielący ludzi od siebie i chłód emanujący w kontaktach interpersonalnych. Znamienny dla współczesnego społeczeństwa polskiego kryzys wartości nie powinien jednak dotyczyć pielęgniarstwa⁶.

Pielęgniarstwo jest zawodem, którego źródłem i istotą jest troska o człowieka. Wymaga on specyficznego kontaktu z drugą osobą. Pielęgniarka powinna bowiem traktować pacjenta jako osobę, a nie jak przedmiot i komunikować jej najczęściej bezśownie swoją troskliwość i opiekuńczość. Ta bliskość zobowiązuje jednak pielęgniarkę do chronienia ludzkiej godności i człowieczeństwa, zarówno pacjenta jak i swojej własnej. Umiejętność ta przybliży człowiekowi człowieka nie tylko w aspekcie psychologicznym, ale również etycznym. Troska o zachowanie godności dotyczy poziomu własnego życia duchowego, moralnego i społecznego. Godząc w godność innej osoby, godzi się w godność samego siebie.

PODSTAWOWE AKTY PRAWNE

Podstawowe cele i wartości omawianych tu zawodów określa *Kodeks Etyki Zawodowej Pielęgniarek i Położnych Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 9 grudnia 2003 roku⁷. Jego postanowienia i interpretacje stanowią wytyczne dla wykonywania zawodu pielęgniarki i położnej. Podejmowanie niestandardowych decyzji wobec chorego indywidualnie i przez członków zespołu terapeutycznego zobowiązuje do znajomości zasad moralnych. A zatem *stawanie się pielęgniarką nie jest tylko sprawą nabycia określonych umiejętności i przyswajania form zachowania właściwych dla określonych sytuacji zawodowych. Jest także sprawą poznania przez nią wartości moralnych zawodu w taki sposób, który wywrze głęboki wpływ na jej intelekt, osobowość i styl życia*⁸.

Zawód pielęgniarki jest zawodem samodzielnym, dlatego istotne znaczenie ma znajomość aktów prawnych regulujących wykonywanie tejże praktyki. Odpowiedzialność zawodowa pielęgniarek w polskim systemie prawnym została określona w *Ustawie o Samorządzie Pielęgniarek i Położnych* z dn. 1 lipca 2011 r. (Dz.U. 2011 nr 174 poz. 1038)⁹, a pośrednio także w *Ustawie o Zawodach Pielęgniarki i Położ-*

⁵ Tamże, s. 49.

⁶ E. Jachymczyk, J. Gołębiowski, J. Stypuła, *Etyka i odpowiedzialność zawodowa w pracy pielęgniarki sprawującej opiekę nad pacjentem neurochirurgicznym*, Studia Medyczne 2008; 11: 47–50, s. 48.

⁷ Zob. <https://nipip.pl/prawo/samorzadowe/krajowy-zjazd-pielęgniarek-i-polożnych/kodeks-etyki-zawodowej-pielęgniarki-i-polożnej-rzeczypospolitej-polskiej/> [pobranie: 20 sierpnia 2019].

⁸ I. Wrońska, *Podstawy etyki pielęgniarskiej*, PTP, Warszawa 1993, s. 5.

⁹ Zob. <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20111741038> [pobranie: 20 sierpnia 2019].

nej z dn. 15 lipca 2011 roku (Dz.U. 2011 nr 174 poz. 1039)¹⁰. Obok odpowiedzialności prawnej istnieje również odpowiedzialność moralna związana z wykonywaniem zawodu, o której mówi *Kodeks Etyki Zawodowej Pielęgniarek i Położnych*. Składa się on z:

- 1) części ogólnej – mówiącej o działalności zawodowej pielęgniarek, o ich rozwoju osobistym oraz o samorządowych organizacjach zawodowych;
- 2) części szczegółowej – zawierającej powinności pielęgniarki wobec ludzi wymagających pomocy, w stosunku do praktyki zawodowej, do współpracowników oraz własnego zawodu.

Pomimo zawrotnego tempa życia, mimo wielu trudności jakie ono niesie, pielęgniarka i położna powinny znaleźć czas na refleksję nad *Kodeksem Etyki Zawodowej*. W praktyce trzeba przyjąć ten dokument jako osobisty drogowskaz, który daje podstawową orientację etyczną w codzienności. Korzystając ze wskazań *Kodeksu*, własnej wiedzy etycznej i osobistego doświadczenia, pielęgniarka i położna muszą w konkretnej sytuacji podjąć samodzielnie odpowiednie decyzje. *Od pielęgniarki oczekuje się nie tylko poważnego i pogodnego spojrzenia na życie, ale i zinternalizowanych wartości i norm moralnych oraz poczucia odpowiedzialności za swoje postępowanie*¹¹.

Coraz większe są oczekiwania i wymagania społeczeństwa odnoszące się zarówno do kompetencji pracowników służby zdrowia, jak i postępowania zgodnego z normami etycznymi. Postępując zgodnie z normami zawodowymi w konkretnych sytuacjach, pielęgniarka wpływa w istotny sposób na kształtowanie pozytywnego obrazu opinii publicznej o swoim zawodzie. Stosowanie się do zasad etyki zawodowej sprzyja dobremu wykonywaniu zawodu oraz wzbudza zaufanie społeczne¹².

W opracowaniach dotyczących etyki pielęgniarskiej wyróżnia się często następujące dziedziny:

- 1) relacje pielęgniarka–pacjent;
- 2) relacje pielęgniarka–pozostali pracownicy systemu ochrony zdrowia;
- 3) zagadnienie rozwoju moralnego oraz praca nad sobą.

Dziedziny te rozpatruje się pod względem wartości moralnych, wzorców osobowych oraz w aspekcie powinności moralnych pielęgniarek¹³.

PARADYGMAT TROSKI

Jednym z modeli etyki pielęgniarskiej jest ewangeliczna etyka troski. Duchowa kultura euroatlantycka bazuje na wartościach zawartych w Biblii. Myśl przewodnia etyki troski o drugiego człowieka ma swoje źródło w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, która znajduje się w Ewangelii według św. Łukasza (10,30–37). Przesłanie opowiadania pozostaje aktualne, niezależnie od wyznawanego światopo-

¹⁰ Zob. <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20111741039> [pobrano: 20 sierpnia 2019].

¹¹ I. Wrońska, *Podstawy etyki pielęgniarskiej*, PTP, Warszawa 1993, s. 16.

¹² M. Korczak, *Refleksje na temat kodeksu etyki zawodowej polskiej pielęgniarki*, *Studia Medyczne* 2008; 9: 93–95, s. 94.

¹³ Por. S.T. Fry, *Etyka w praktyce pielęgniarskiej*, PTP, Warszawa 1997, s. 52.

głędu jego czytelników¹⁴. Biblijny Samarytanin może być wzorem dla współczesnego personelu medycznego, o czym wielokrotnie przypominał papież Jan Paweł II¹⁵.

Każdy człowiek, bez względu na sytuację egzystencjalną i uwarunkowania społeczne, jest osobą¹⁶, a nadrzędną przesłanką etyki troski jest ochrona tej osoby. Samarytanin to człowiek bez uprzedzeń, afirmujący godność osobową, której nie wolno lekceważyć, tym bardziej w dramatycznych okolicznościach życia. Jest on wzorem dla holistycznego postępowania pielęgniarek, ich stosunku do chorych, troszczenia się nie tylko o cierpiące ciało, ale także o bardzo ważne potrzeby duchowe i psychiczne. Postawa troski wzorowana na przykładzie miłosiernego Samarytanina pozwala doświadczyć nadrzędności wartości moralnych nad materialnymi. Dostatek majątkowy i wysoki status ekonomiczny Samarytanina nie zniszczyły w nim wrażliwości na cierpienie ludzkie. Sensem rozwoju nauki i wartości ekonomicznych jest służba dobru człowieka. Natomiast istotą opieki medyczno-pielęgniarskiej zgodną z etyką troski, jest pomoc choremu, bycie z nim i dla niego oraz ochrona jego życia i zdrowia.

W dobie przeładowania urządzeniami technicznymi i aparaturą, pielęgniarka jest jeszcze bardziej potrzebna pacjentowi. Żadne, nawet najbardziej doskonałe warunki szpitalne nie likwidują sytuacji, w których los, szczęście, życie jednego człowieka zależą wprost od wrażliwości, solidarności oraz oduruchu serca innych ludzi¹⁷. Pielęgniarka musi skupić większą uwagę na tym, kim się opiekuje, a także zapewniać kontakt pacjenta z jego bliskimi.

Podmiotem moralności jest człowiek, który ze względu na swoje człowieczeństwo a nie na status społeczny, szlachetność, czy też sympatyczność, jest istotą godną szacunku. Pielęgniarstwo ze swą humanistyczną naturą wymaga traktowania człowieka – pacjenta integralnie, czyli jako osoby o naturze psychiczno-fizyczno-duchowej.

Istotą pielęgniarstwa jest opiekuńcza troskliwość. Troska (troszczenie się) oznacza stan występujący w procesie rozwoju człowieka, który skłania go do zajmowania się czymś, albo kimś i zabiegania o coś lub o kogoś, a także chronienia kogoś, albo czegoś, utrzymywania kogoś i dzielenia się posiadaniem dobrem. Opiekuńcza troskliwość przejawia się w dbałości o kogoś, albo o coś, w sposób pieczołowity i staranny¹⁸. Troskliwość to wrażliwość na cudzy ból i cierpienie, to ciągłe poszukiwanie i odkrywanie nowych oraz lepszych rozwiązań dla osób oczekujących pomocy, to rozpoznawanie potrzeb chorego, a także chronienie jego ludzkiej godności i człowieczeństwa.

¹⁴ Dla porównania zob.: J. Wróbel, *Lekarska etyka*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 286: „W ujęciu Jana Pawła II posługa lekarska ma charakter samarytański. Jest motywowana miłością solidarną do człowieka będącego w potrzebie, na wzór ewangelicznego miłosiernego Samarytanina”.

¹⁵ Dla przykładu por.: Jan Paweł II, *Medycyna a prawa człowieka. Przemówienie do lekarzy katolickich* (7 lipca 2000 r.), *OsRomPol* 9(2000), s. 36: „Należy pomagać choremu nie tylko w odzyskaniu zdrowia fizycznego, ale także psychicznego i moralnego. Aby to było możliwe, lekarz musi odznaczać się kompetencją zawodową, ale zarazem okazywać choremu pełną miłości troskliwość, wzorując się na ewangelicznym przykładzie Dobrego Samarytanina”.

¹⁶ M. Korczak, *Refleksje na temat kodeksu etyki zawodowej polskiej pielęgniarki*, s. 40.

¹⁷ M. Michalik, *Sfera uczuć*, Warszawa 1975, s. 21.

¹⁸ S. Poznańska, *Pielęgniarstwo, jego naukowość oraz istota*, w: *Pielęgniarstwo*, red. K. Zahradniczek, Warszawa 2004, s. 136.

PIELĘGNIARSTWO JAKO SZTUKA

Pielęgniarstwo, z racji swej natury, będzie prawdopodobnie trwało dopóki będzie istniało życie ludzi na ziemi. Prekursorka i twórczyni zawodowego oraz nowoczesnego pielęgniarstwa Florencja Nightingale (†1910) zauważyła, że pielęgnowanie jest najpiękniejszą ze sztuk i wymaga wielkiego oddania. Pielęgniarka, która funkcjonuje jako osoba odpowiedzialna moralnie, musi: *mieć oczy, które widzą, uszy, które słyszą i serce, które rozumie*. Respektowanie zasad etycznych jest konieczne, aby właściwie wykonywać zawód pielęgniarki. Przyjmowanie odpowiedzialności za człowieka chorego jest jej podstawową powinnością. Pielęgniarka ponosi odpowiedzialność nie tylko wobec prawa, ale przede wszystkim wobec własnego sumienia¹⁹.

Dehumanizacja postaw personelu medycznego nie oznacza od razu zawodowego zwyrodnienia lecz jest raczej przejawem zagubienia sensu tego zawodu. Najczęstszym oraz pierwszym przejawem i powodem dehumanizacji jest zaniechanie autorefleksji etycznej.

SYNTEZA WIEDZY I ETYKI

Nie ma generalnej recepty na idealną pielęgniarkę, położną czy lekarza. Od wieków istnieją wskazania dla tych zawodów poczynając od przysięgi Hipokratesa (zm. ok. 377 p.n.e.)²⁰. Współcześnie aktualizowany jest też kodeks etyki zawodowej pielęgniarki i położnej. Powinien on uwzględniać postęp w medycynie i związane z nim nowe problemy. Każda pielęgniarka nieustannie podejmuje próbę scalenia wiedzy medycznej z uniwersalnymi nakazami etycznymi. Ten proces, dokonuje się w sumieniu każdej osoby. W refleksji etycznej i w prawodawstwie akcentuje się ostatnio znaczenie klauzuli sumienia, to znaczy prawa do odmowy czy rezygnacji z wykonywania pewnych praktyk medycznych, które konkretna osoba uznaje za wysoce nieetyczne.

Pielęgniarstwo to nie tylko zawód, ale także powołanie, wymagające przyjęcia i prezentowania specyficznej postawy zawodowej. W środowisku pielęgniarek pojawiają się coraz częściej dyskusje na ten temat, w których ten zawód nie zawsze postrzegany jest jako wyjątkowy. W przeszłości pielęgniarstwo uznawano za powołanie²¹, dzisiaj pojmowane jest raczej jako zawód. Jest to jednak zawód szczególny²². Trzeba „czuć” to, co się robi, aby właściwie pracować z chorym człowiekiem i pomagać mu. Pielęgniarstwo jest pięknym zawodem, choć bywa że decydenci (biu-

¹⁹ Tamże, s. 49.

²⁰ Zob. M. Wesoly, *Hipokrates z Kos*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 474–475; Integralny tekst przysięgi Hipokratesa podaje również: M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, Kraków 2019, s. 315–322; Na etyczną aktualność przysięgi wskazuje: Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (25 marca 1995) nr 89.

²¹ Np. Albert Schweitzer (†1965) rozumiał pracę w służbie zdrowia jako realizację *powołania w służbie człowiekowi przez ochronę jego życia oraz zdrowia*. Zob. K. Dudzik, *Schweitzer Albert*, w: *EK*, t. 17, Lublin 2012, k. 1303.

²² Za A. Szostkiem można by uznać pielęgniarstwo analogicznie do zawodu lekarza za *szczególną, wyróżnioną posługę...* Zob. A. Szostek, *Śladami myśli Świętego. Osoba ludzka pasja Jana Pawła II*, Lublin 2014, s. 253.

rokraci) traktują go jako działalność usługową, techniczną i drugorzędną, a pielęgniarki jako służące. Tymczasem jest to trudny, odpowiedzialny i ważny dla procesu leczenia zawód. Należy przecież pogodzić profesjonalizm z empatią, a także ze zmęczeniem i odwagą. Obecność przy chorym, cierpiącym i umierającym wymaga odwagi. Tego trzeba się uczyć i do tego dojrzewać, czego przykładem było życie i praca takich osób jak pielęgniarka Hanna Chrzanowska (†1973) i położna Stanisława Leszczyńska (†1974)²³.

UWAGI O ETYCE ZAWODU ORAZ ZNACZENIU PRACY PIELĘGNIAREK I POŁOŻNYCH

STRESZCZENIE

Fundamentem pracy zawodowej pielęgniarek powinny być ich postawy etyczne. Osoby wybierające ten wyjątkowy zawód powinny kierować się przemyślaną, głęboką, wewnętrzną motywacją. Postawy pielęgniarek, ich stosunek do ludzi chorych, cierpiących, umierających są odzwierciedleniem poziomu kultury nie tylko tej grupy zawodowej, ale całego społeczeństwa.

Zawód pielęgniarki to, obok kompetencji medycznej, również praca polegająca na okazywaniu miłości i empatii drugiemu człowiekowi. Wartości moralne zawodu pielęgniarskiego są przedmiotem zainteresowania etyki i teorii pielęgniarstwa. Zasady moralne w pracy z chorymi odgrywają bardzo ważną rolę zarówno przy podejmowaniu decyzji, jak i w ocenie poprawności etycznej działań.

COMMENTS ON THE ETHICS OF THE PROFESSION AND THE IMPORTANCE OF THE WORK OF NURSES AND MIDWIVES

SUMMARY

The foundation of professional work of nurses should be their ethical attitudes. People choosing this unique profession should be guided by thoughtful, deep, internal motivation. The attitudes of nurses, their attitude towards sick, suffering and dying people reflect the culture level not only of this professional group but of the whole society.

In addition to medical competence, the profession of a nurse is also a job of showing love and empathy to other people. The moral values of the nursing profession are of interest to the ethics and theory of nursing. Moral principles in working with patients play a very important role both in making decisions and in assessing the ethical correctness of actions.

²³ W. Kacz, *Chrzanowska Hanna*, w: *EK*, t. 3, Lublin 1979, k. 342; G. Garlacz, D. Rosomak, *Akuszerka. Rzecz o Stanisławie Leszczyńskiej*, Ząbki 2002.

ANMERKUNGEN ZUR BERUFSETHIK UND ZUR WICHTIGKEIT DER ARBEIT VON KRANKENSCHWESTERN UND HEBAMMEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Grundlage der beruflichen Arbeit von Krankenschwestern sollte ihre ethische Haltung sein. Menschen, die sich für diesen einzigartigen Beruf entscheiden, sollten sich von einer durchdachten, tiefen, inneren Motivation leiten lassen. Die Einstellung der Krankenschwestern und ihre Einstellung zu Kranken, Leidenden und Sterbenden spiegeln das kulturelle Niveau nicht nur dieser Berufsgruppe, sondern der gesamten Gesellschaft wider.

Der Beruf einer Krankenschwester ist neben medizinischer Kompetenz auch die Aufgabe, anderen Menschen Liebe und Einfühlungsvermögen zu zeigen. Die moralischen Werte des Pflegeberufs sind für die Ethik und Theorie der Pflege von Interesse. Moralische Grundsätze in der Arbeit mit Patienten spielen eine sehr wichtige Rolle sowohl bei der Entscheidungsfindung als auch bei der Beurteilung der ethischen Korrektheit von Handlungen.

BIBLIOGRAFIA:

- Bukaty M., *Postawa etyczna a sprawa pacjenta*, „Pielęgniarka i Położna” 1998, Nr 3, s. 43–48.
- Chudy W., *Filozofia wieczysta w czas przełomu. Gdańskie wykłady z filozofii klasycznej z roku 1981*, red. M. Chuda, Lublin 2009.
- Fry S. T., *Etyka w praktyce pielęgniarskiej*, PTP, Warszawa 1997.
- Garlacz G., Rosomak D., *Akuszka. Rzec o Stanisławie Leszczyńskiej*, Ząbki 2002.
- Jachymczyk E., Gołębiowski J., Stypuła J., *Etyka i odpowiedzialność zawodowa w pracy pielęgniarki sprawującej opiekę nad pacjentem neurochirurgicznym*, „Studia Medyczne” 2008, Nr 1, s. 47–50.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25 marca 1995).
- Jan Paweł II, *Medycyna a prawa człowieka. Przemówienie do lekarzy katolickich* (7 lipca 2000 r.), L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(2000), s. 35–36.
- Kacz W., *Chrzanowska Hanna*, w: *EK*, t. 3, Lublin 1979, k. 342.
- Krzyżanowska-Łagowska U., *Dylematy etyczne współczesnych pielęgniarek*, „Pielęgniarka i Położna” 2001, Nr 7–8, s. 60–65.
- Korczyk M., *Refleksje na temat kodeksu etyki zawodowej polskiej pielęgniarki*, „Studia Medyczne” 2008, Nr 9, s. 93–95.
- Michalik M., *Sfera uczuć*, WAW, Warszawa 1975.
- Osińska K., *Twórcza obecność chorych*, WAW, Warszawa 1980.
- Poznańska S., *Pielęgniarstwo, jego naukowość oraz istota*, (w:) *Pielęgniarstwo*, red. K. Zahradniczek, Warszawa 2004, s. 136.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, Kraków 2019.
- Szostek A., *Śladami myśli Świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014.
- Wrońska I., *Podstawy etyki pielęgniarskiej*, PTP, Warszawa 1993.
- Wróbel J., *Lekarska etyka*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 285–288.

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Krzysztof Sękuła, *Sympozja Biblistów Polskich (1959–2012) – retrospekcja i bilans*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 52, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2019, ss. 496.

Publikacja ks. dra Krzysztofa Sękuły, *Sympozja Biblistów Polskich (1959–2012) – retrospekcja i bilans* ukazała się w Warszawie we wrześniu 2019 r. w renomowanej serii wydawnictwa Vocatio – *Rozprawy i Studia Biblijne*. Opracowanie bazuje prawie w całości na rozprawie doktorskiej autora pod podobnym tytułem, choć z nieco poszerzonym zakresem czasowym. W pracy doktorskiej zbadano bowiem ogólnopolskie sympozja biblistów z lat 1959–2011. Rozprawa doktorska powstała pod kierownictwem ks. prof. dra hab. Waldemara Chrostowskiego w Katedrze Egzegezy Starego Testamentu, w Instytucie Nauk Biblijnych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku 2018.

Książka ks. K. Sękuły posiada przejrzystą strukturę wewnętrzną, zawierającą przedmowę redaktora naczelnego naukowej serii wydawniczej ks. prof. Chrostowskiego, wstęp, dwa rozdziały, zakończenie, wykaz skrótów, bibliografię końcową oraz indeks osobowy.

W przedmowie (s. 9–10) redaktor naczelny, a zarazem promotor rozprawy doktorskiej, wskazuje na motywy poszerzenia treści opracowania o rok 2012. Po pierwsze, w ten sposób omawia się równo 50 Sympozjów Biblistów Polskich. Ponadto, sympozjum w roku 2012 było ostatnim w drugiej kadencji przewodniczącego, powstałego w roku 2003 Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Funkcję ten pełnił wówczas właśnie ks. prof. Waldemar Chrostowski.

We wstępie (s. 11–24) znalazło się uzasadnienie wyróżnienia trzech okresów badawczych: 1959–1978; 1979–2002 oraz 2003–2012. Ponadto zawarto w nim syntetyczne omówienie dziejów biblistyki polskiej od przełomu XIX i XX wieku aż do roku 1956. W tekście znaleźć można nazwiska ojców biblistyki polskiej związanych głównie z uniwersytetami Lwowskim, Wileńskim, Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz Wydziałem Teologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Zasadnicza treść pracy zawarta jest w dwóch rozdziałach. W rozdziale pierwszym zatytułowanym *Retrospekcja Sympozjów Biblistów Polskich (1959–2012)* (s. 25–207) znajdują się trzy paragrafy odpowiadające wspomnianym powyżej okresom badawczym. W sumie omówiono pięćdziesiąt sympozjów. Każde z sympozjów zostało omówione oddzielnie i stanowi kolejny punkt pierwszego rozdziału pracy.

W oparciu o schemat, wymienionych wcześniej trzech etapów (1959–1978; 1979–2002; 2003–2012) w dziejach organizacji Sympozjów Biblistów Polskich w rozdziale drugim, noszącym tytuł *Bilans Sympozjów Biblistów Polskich*, ks. Sękuła podejmuje próbę dokonania systematyzacji podejmowanej w czasie spotkań

(s. 209–447). Każdy z trzech paragrafów zawiera osiem punktów odpowiadających odpowiednio problematyce: hermeneutycznej; historycznej Starego Testamentu; historycznej Nowego Testamentu; egzegetycznej Nowego Testamentu; teologicznej Starego Testamentu; teologicznej Nowego Testamentu oraz innej, nie zawartej w wyżej wymienionych grupach. Pogrupowanie treści prezentowanych w czasie sympozjów wystąpień jest niewątpliwie walorem opracowania i wymagało wykonania wielkiej pracy. Czytelnik zainteresowany problematyką publikacji łatwo może zapoznać się z główną tematyką podejmowanych dyskusji o charakterze hermeneutycznym, egzegetycznym czy teologicznym.

Zasadniczą część rozważań zamyka krótkie zakończenie (s. 449–450), w którym autor dokonał podsumowania przeprowadzonych badań.

Publikacja zawiera wykaz skrótów (s. 451–452), obszerny wykaz konsultowanej literatury naukowej (s. 453–481) oraz indeks osobowy (s. 483–496).

Próba usystematyzowania wiedzy na temat ważnego aspektu funkcjonowania biblistyki polskiej, jaki bez wątpienia stanowią doroczne Sympozja Biblistów Polskich, jest bardzo cenna. Należy podkreślić, że jest to nie tylko systematyzacja historyczna, ale także fachowa, przekrojowa, nawiązująca do metodologicznych podstaw nauk biblijnych. Została wykonana wielka praca porządkująca. Zostały przedstawione skróty wystąpień i okoliczności dyskusji naukowej podejmowanej w czasie sympozjów. Jednocześnie dokonano systematyzacji merytorycznej wygłoszonych referatów i powiązanych z sympozjami publikacji naukowych.

Pierwsze, tak kompletne opracowanie przebiegu, podejmowanej tematyki badań i dyskusji naukowej wszystkich sympozjów Biblistów Polskich od roku 1959 aż do roku 2012 posiada wielkie znaczenie w kontekście całościowego spojrzenia na rozwój środowiska naukowego biblistów w Polsce. Podkreśla to w przedmowie ks. prof. Waldemar Chrostowski, kiedy pisze: „Wzgląd na dorobek poprzedników z jednej strony zachęca do pokory, bo uczestniczymy w budowie gmachu, którego fundamenty położyli inni, a z drugiej mobilizuje do wytrwałego powiększania i pogłębiania wiedzy oraz dzielenia się nią z pożytkiem dla Kościoła, wiary chrześcijańskiej i kultury narodowej” (s. 10).

Na uwagę zasługuje fakt, że autor książki w sposób trafny łączy okoliczności rozwoju biblistyki polskiej z szerokim kontekstem funkcjonowania Kościoła Powszechnego jak i z rozwojem biblistyki w perspektywie międzynarodowej. Sympozja Biblistów Polskich wielokrotnie stanowiły czas zapoznawania się i dyskusji nad nowościami z zakresu biblistyki prezentowanymi przez badaczy zagranicznych. Wartość samą w sobie stanowił udział zaproszonych gości zagranicznych w spotkaniach biblistów polskich.

Na uznanie zasługuje również wykazanie związku historii omawianych sympozjów ze szczególnymi wydarzeniami w życiu Kościoła w Polsce. Autor zalicza do nich pontyfikat św. Jana Pawła II oraz moment powołania do istnienia Stowarzyszenia Biblistów Polskich w roku 2003. W pewien sposób zarówno pontyfikat św. Jana Pawła II i jego osobiste, inspirujące innych podejście do Biblii, jak i utworzenie Stowarzyszenia Biblistów Polskich są ze sobą powiązane. Stowarzyszenie Biblistów Polskich wyrasta z pontyfikatu św. Jana Pawła II. Ponadto, utworzenie Stowarzy-

szenia stało się wyjątkowym wydarzeniem, które jeszcze bardziej zintegrowało bibliotekarzy polskich. Niewątpliwie wielką, jednoczącą i twórczą pracę wykonał w tym względzie ks. prof. Waldemar Chrostowski.

Fakt, że publikacja ks. dra Sękuły ukazała się w jednej z najbardziej renomowanych w Polsce serii naukowych dotyczących studiów biblijnych nie stanowi przypadku. Jest to solidne i wartościowe studium na temat ważnego aspektu rozwoju bibliotekarstwa polskiego widzianego w momencie spotkania, debaty i dialogu.

Ks. dr hab. M. Karczewski prof. UWM
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Prezentacja książki o. dra Maksyma Adama Kopca OFM: *Nie lekajcie się prawdy! Nieustanna nowość encykliki Veritatis splendor świętego Jana Pawła II*, Olsztyn 2018, ss. 163.

Ta publikacja jest tłumaczeniem wersji włoskiej z pewnymi uaktualnieniami uwzględniającymi polskiego czytelnika. Zasadniczą treść książki stanowi przedstawienie głównych wątków encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* z odpowiednimi komentarzami podkreślającymi przede wszystkim aktualność myśli, świętego już dzisiaj, Papieża oraz ustosunkowanie się do krytyki, która pojawiła się 25 lat temu po opublikowaniu tego ważnego dokumentu.

Książka jest podzielona na cztery rozdziały: 1) „Synteza encykliki *Veritatis splendor*”, 2) „Biblijne odniesienie *Veritatis splendor* w rozdziale I”, 3) „Świadomość i prawda, wolność i prawo”, 4) „Prawda moralna w praktyce chrześcijańskiej”. Jak zatem widać, rozdziały od drugiego do czwartego są komentarzem do trzech rozdziałów encykliki papieskiej.

Jak sugeruje nam tytuł książki, tematem wiodącym komentarza autorstwa o. Maksyma Kopca jest problematyka prawdy. W dzisiejszym postmodernistycznym świecie, gdzie odrzuca się prawdę obiektywną, gdzie twierdzi się, że nie ma możliwości odwołania się w dyskusji do argumentów obiektywnych, a nie tylko do subiektywnych narracji i doświadczeń poszczególnych ludzi – to podkreślenie istnienia obiektywnej rzeczywistości i obiektywnej prawdy jest bardzo ważne. Jedynie wtedy możemy odwołać się w dyskusji do jakichś argumentów uznawanych przez obie strony sporu, a nawet przez wszystkich uznających to założenie obiektywności prawdy. W kontekście wiary tą prawdą obiektywną jest sam Jezus Chrystus („Ja jestem drogą, prawdą i życiem” – J 14,6). Odwołanie się do Chrystusa jako prawdy i normy moralności znajdujemy w sposób szczególny w książce Kopca w punkcie 2.2.2 zatytułowanym: „Obiektywny chrystocentryzm” (s. 61–69). Wskazuje się tu na przykład Jezusa w jego posłuszeństwie Ojcu w miłości i wolności, które doprowadziło go aż na krzyż. Ta prawda Chrystusowego krzyża jest również odniesieniem dla naszego życia i nie możemy jej zniweczyć poprzez naszą niewierność. Przykład Jezusowego życia i jego krzyża jest więc dla nas normą moralności oraz obiektywnym punktem odniesienia dla naszych wyborów moralnych.

Encyklika *Veritatis splendor* odnosi się do problematyki etycznej i związanych z tym pewnych interpretacji dotyczących wyborów moralnych, sumienia, grzechu oraz porusza sprawę tzw. opcji fundamentalnej. Papież Jan Paweł II podejmuje te tematy odwołując się do teorii prawa naturalnego rozumianego w sposób tomistyczny oraz odwołując się do Objawienia oraz do Tradycji Kościoła. Wszystko to podkreśla o. Kopicz w swojej publikacji zwracając uwagę przede wszystkim na zagrożenia dla prawdy w 25 lat od opublikowania tekstu encykliki. Już wtedy, czyli od razu po publikacji, encyklika była atakowana, szczególnie przez niektórych komentatorów

w Europie Zachodniej. O. Kopiec polemizuje w swojej książce przede wszystkim z krytyką hiszpańskiego redemptorysty Marciano Vidala, którego poglądy traktuje jako podsumowanie krytyki ze strony różnych teologów (zob. s. 22). W tym kontekście trzeba powiedzieć, że w Polsce ta encyklika spotkała się z przychylnym przyjęciem. Jako student filozofii na KUL-u w tamtym czasie mogłem uczestniczyć w sympozjum poświęconym encyklice *Veritatis splendor* w dniach 6–7 grudnia 1993 r., które odbyło się w Auli Uniwersyteckiej. Prelegenci z kraju i zagranicy (obecni byli m.in. Rocco Buttiglione i biskup Kurt Krenn z Sankt Pölten w Austrii) odnosili się pozytywnie do przesłania papieskiego zawartego w *Veritatis splendor* i pokreślali jego wartość w kontekście różnego rodzaju zagrożeń prawdy we współczesnym świecie. Te zagrożenia są aktualne również dzisiaj, 25 lat po publikacji tej ważnej encykliki, a jak podkreśla o. Kopiec (s. 20–21), w międzyczasie pojawiło się wiele wypowiedzi ze strony teologów i hierarchów Kościoła katolickiego, które podważają prawdę obiektywną, prawo naturalne i związany z tym obiektywny porządek moralny. Dlatego lektura encykliki *Veritatis splendor* oraz propagowanie idei w niej zawartych są również dzisiaj bardzo aktualne. Właśnie takie zadanie przedstawienia, w sposób pogłębiony, i przypomnienia myśli świętego Jana Pawła II chce spełnić książka *Nie lękajcie się prawdy!* Maksyma Adama Kopca OFM i oby to zamierzenie mogło zostać zrealizowane z pożytkiem dla wszystkich czytelników niniejszej publikacji.

O. dr Witold Grzegorz Salamon OFM
Pontificia Universita Antonianum – Roma (Italia)

Michael Bachmann, *Gott der Allmächtige. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion (Bóg Wszechmogący. Pantokrator Biblii i dyskusja teodycealna)*, Herder, Freiburg im Breisgau 2019, ss. 224.

Michael Bachmann (ur. 1946), emerytowany profesor teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Siegen w Niemczech, specjalizujący się zwłaszcza w teologii biblijnej, często podejmuje w swoich publikacjach temat pojęcia „wszechmogący” (*Allmächtiger*) oraz jego związku z problemem teodycealnym. W 2002 roku opublikował książkę pod tytułem *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons pantokrator (Boska Wszechmoc i teologiczna ostrożność. O recepcji, funkcji i konotacjach biblijno-wczesnochrześcijańskiego boskiego epitetu pantokrator)*, bardzo dobrze przyjętą w środowisku niemieckich egzegetów i teologów biblijnych. Recenzowana pozycja stanowi uaktualnioną i przeznaczoną dla szerszego kręgu odbiorców wersję tamtego opracowania (s. 8). Pomimo pewnych zmian, np. ograniczenia liczby szczegółowych przypisów, nadal jest to jednak publikacja naukowa, napisana fachowym językiem i korzystająca z wielu fachowych skrótów, w związku z czym jej owocna lektura wymaga wykształcenia teologicznego, a zwłaszcza znajomości podstaw teologii i egzegezy biblijnej.

Omawiana książka składa się z czterech rozdziałów, poprzedzonych krótkim wprowadzeniem. W pierwszym rozdziale pod tytułem *Probleme mit der „Allmacht” Gottes (Problemy z Boską „Wszechmocą”)* autor przedstawia różne trudności związane z rozumieniem i używaniem pojęcia „wszechmogący” w kontekście współczesności. Można więc powiedzieć, że punkt wyjścia jego rozważań ma charakter fundamentalno-teologiczny. W pierwszym podrozdziale Bachmann nawiązuje do wspomnień J. W. Goethego dotyczących trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 roku. Mającego wtedy 6 lat niemieckiego pisarza bardzo poruszyły informacje o tym tragicznym wydarzeniu, które zupełnie nie pasowały do przekazanego mu w ramach religijnego wychowania obrazu Boga, opartego na apostołskim wyznaniu wiary z komentarzem Marcina Lutera (s. 11), w którym występuje dwukrotnie określenie „Bóg, Ojciec wszechmogący”. W tym kontekście Bachmann analizuje używanie tego terminu w pismach Ojców Kościoła, wykazując, że był on wyrazem nadziei pokładanej w Bogu (*Gott als Hoffnungsinstanz*), uznawanym za suwerena sprawującego władzę nad całym światem (s. 15). Jednocześnie sprzeciwia się tezie H. Hommela i G. van den Brinka, zgodnie z którą już wtedy łączono atrybut wszechmocy z ujęciem Boga jako Tego, który podtrzymuje świat w istnieniu (*Gott als Erhalter der Schöpfung*, s. 16–17).

Drugi podrozdział pierwszego rozdziału zawiera analizę problemów związanych z mówieniem o Bogu wszechmogącym w kontekście pedagogiki religijnej. Autor odwołuje się ponownie do różnych tekstów literackich podejmujących temat konse-

kwencji katastrof naturalnych, a także do wypowiedzi uczniów niemieckich szkół, w których wyrażają oni swoje wątpliwości wobec wiary w Boga wszechmogącego ze względu na fakt występowania wojen (s. 26–27). Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest zdaniem naszego autora szeroko rozpowszechniona interpretacja pojęcia wszechmoc (*Allmacht*) w znaczeniu zupełnie nieograniczonej możliwości działania, zgodnie z którą nie ma takiej rzeczy, której Bóg nie mógłby uczynić lub zapobiec. Z tego względu opowiada się on za ostrożnością w operowaniu tym teologicznym pojęciem oraz wskazuje na konieczność głębszej refleksji nad tym, jak było ono rozumiane w Biblii i we wczesnym chrześcijaństwie (s. 33).

Problem cierpienia niewinnych, zwłaszcza dzieci, jest istotny nie tylko w ramach pedagogiki religijnej, ale stanowi duże wyzwanie dla teologii w ogóle. Bachmann uwidacznia to odwołując się po raz kolejny do znanych dzieł literackich, a także zwracając uwagę na konsekwencje masowych zbrodni XX wieku, przede wszystkim *holocaustu*. W tym kontekście przedstawia on różne próby teologicznej odpowiedzi na te tragiczne wydarzenia, na których określenie używa on pojęcia „teologia po Auschwitz” (s. 49). Autor cytuje i komentuje teksty zarówno żydowskich myślicieli (s. 50–55), jak i współczesnych katolickich i ewangelickich teologów (s. 55–68). Podczas gdy niektórzy autorzy (np. D. Sölle) opowiadają się za całkowitą rezygnacją z terminu „wszechmogący”, inni postulują jego reinterpretację w oparciu o teologię krzyża (J. Moltmann), ideę samoograniczenia się Boga (*Selbstbegrenzung Gottes*; E. Jüngel), bądź też odejście od tradycji metafizycznej i powrót do biblijnego rozumienia atrybutu wszechmocy (J.B. Metz). W tym kontekście powstaje zdaniem Bachmanna pytanie, czy możliwe jest odwoływanie się do Biblii w ramach refleksji nad problemem teodycealnym, który pojawił się dopiero w czasach nowożytnych? W swojej próbie odpowiedzi autor odwołuje się najpierw do I. Kanta, który w swoich rozważaniach na ten temat nawiązuje do biblijnej *Księgi Hioba* (s. 74–76). Następnie zwraca on uwagę na inne teksty Pisma św., które można uznać za przykłady biblijnych argumentów w procesie teodycealnym (*Theodizée-Prozess*). W przeciwieństwie do W. Grob'a i F.J. Kuschela, którzy koncentrują się tylko na fragmentach obciążających Boga odpowiedzialnością za cierpienie i zło w świecie (s. 78–82), Bachmann zwraca uwagę również na obecne w Biblii argumenty przeciwne, tzn. „zwalniające” Boga z tej odpowiedzialności (s. 82–90).

Drugi rozdział omawianej publikacji poświęcony jest genezie pojęcia „wszechmogący”. Bachmann zauważa, że niemieckie słowo *Allmächtiger* pochodzi od łacińskiego pojęcia *omnipotens*, które w *Wulgacie* najczęściej zajmuje miejsce występującego w *LXX* i w *NT* greckiego terminu *pantokrator*. W hebrajskim oryginale *ST* odpowiadają mu z kolei określenia (*Jahwe*) *Zebaoth* i (*El*) *Schaddai*. Ważne jest przy tym to, że zdaniem autora istnieje duża różnica między tym, jak termin „wszechmogący” był używany w tekstach biblijnych, a tym, jak jest on rozumiany obecnie. Rozpowszechnione dziś nie tylko wśród laików, ale także wśród wielu uczonych i teologów, metafizyczne pojęcie Boga Wszechmogącego jako „Kogoś, kto wszystko może” (*Gott als Alleskönner*), które ma swoją genezę w łacińskojęzycznym piśmiennictwie kościelno-teologicznym (s. 105), nie ma według Bachmanna wiele wspólnego z biblijnym *pantokratozem* – terminem oznaczającym Boga jako władcę (suwerena), którego wola wypełni się w pełni dopiero w czasach ostatecznych (s. 107–109).

Ostatnia myśl stanowi jednocześnie wprowadzenie do trzeciego rozdziału, stanowiącego centrum całej publikacji. Autor dokonuje w nim bardzo dokładnej i rzetelnej analizy greckiego terminu *pantokrator*. Składa się on z dwóch podrozdziałów. Pierwszy z nich poświęcony jest historycznemu i językowemu kontekstowi, w którym pojawiło się i występowało to słowo. Autor zwraca uwagę na różnice pomiędzy hebrajskim tekstem *ST* a jego greckim tłumaczeniem (*LXX*) i wykazuje, że tylko w 1/3 przypadków określenia *Zebaoth* i *Schaddai* są oddane w *Septuagincie* za pomocą słowa *pantokrator*. Nie brakuje także miejsc, w których greccy tłumacze używają tego terminu pomimo braku hebrajskiego odpowiednika w tekście oryginalnym (s. 113–114). Efektem dokonanej przez Bachmanna solidnej analizy językowej jest wiele szczegółowych danych dotyczących występowania poszczególnych hebrajskich słów i ich greckich tłumaczeń w różnych grupach ksiąg hebrajskiego *ST* i *LXX*, użycia słowa *pantokrator* w starotestamentalnych apokryfach oraz tego, jak te fragmenty zostały przetłumaczone w *Wulgacie*. Po podaniu tych statystycznych informacji autor przeprowadza etymologiczną i semantyczną analizę obydwu wspomnianych wcześniej hebrajskich poprzedników terminu *pantokrator*, w której odwołuje się on do wyników badań wielu wybitnych badaczy *Starego Testamentu*. Dla wczesnochrześcijańskiego rozumienia pojęcia „wszechmogący” większe znaczenie ma jego zdaniem termin *Zebaoth*, określający Boga jako Kogoś potężnego, posiadającego władzę, utożsamianego z królem. Występuje on zwłaszcza w kontekście modlitewnym i stanowi nierzadko wyraz eschatologicznej nadziei na lepszą przyszłość, zakorzenioną w oczekiwanym ostatecznym zwycięstwie Boga nad siłami sprzeciwiającymi się Bożej woli (s. 131–132). Ponadto Bachmann analizuje różne przykłady użycia pojęć *pantokrator* i *omnipotens* w literaturze pozabiblijnej i ich związki z tekstami biblijnymi (s. 132–147). Również tutaj zadziwia ogromna ilość zebranych i przedstawionych przez autora szczegółowych informacji.

W drugim podrozdziale trzeciego rozdziału Bachmann przedstawia wyniki badań dotyczących występowania i rozumienia terminu *pantokrator* w Biblii. Są one podzielone na trzy części poświęcone *Septuagincie* (s. 148–163), literaturze międzytestamentalnej (164–172) oraz księgom *Nowego Testamentu* (s. 172–188). Autor omawia bardzo dokładnie różne motywy występujące w poszczególnych grupach pism biblijnych i zauważa istniejącą pomiędzy nimi kontynuację. Do najważniejszych wspólnych elementów należy jego zdaniem używanie określenia *pantokrator* w kontekście modlitewnym jako wyrazu kontrafaktycznej nadziei udręczonych, opartej na kolektywnych doświadczeniach z Bogiem Izraela (s. 171), a także ściśle z tym związany wymiar eschatologiczny, a więc oczekiwanie na ostateczne zwycięstwo Boga i przejęcie przez Niego władzy nad światem. Ten drugi motyw jest zdaniem autora szczególnie widoczny w *Apokalipsie św. Jana* (s. 176–186). W związku z tym Bachmann postuluje zmianę niemieckiego tłumaczenia słowa *pantokrator* z *Allmächtiger* („wszechmogący”) na *Allherrscher* („Wszechwładny”), *Endsieger* („ostateczny zwycięzca”) lub *eschatologischer Sieger* („eschatologiczny zwycięzca”) (s. 187–188).

Ostatni rozdział omawianej książki stanowi próbę odniesienia wyników badań biblijnych do wspomnianych na początku współczesnych trudności z używaniem pojęcia „wszechmogący”, związanych zwłaszcza z problemem teodycealnym. Autor podkreśla konieczność zachowania ostrożności w posługiwaniu się tym teolo-

gicznym terminem oraz większego niż do tej pory uwzględnienia tego, jak jego grecki poprzednik *pantokrator* był używany i rozumiany w *Piśmie Świętym* oraz we wczesnym chrześcijaństwie, gdyż to właśnie w tym kontekście powstały najważniejsze wyznania wiary (s. 189–190). Oczywiście, Bachmann zdaje sobie sprawę z tego, że jego postulaty nie wyjaśniają fenomenu cierpienia – zwłaszcza cierpienia niewinnych – ani też nie rozwiązują problemu jego pogodzenia z wiarą w Boga. Proponowane przez niego nowe podejście do tematu atrybutu Bożej wszechmocy stanowi jednak przekonującą odpowiedź na szeroko rozpowszechniony zarzut wewnętrznej sprzeczności chrześcijańskiego pojęcia Boga w odniesieniu do fenomenu ludzkiego cierpienia (s. 192).

Studium M. Bachmanna jest niezwykle wartościowe i interesujące. Rozważania autora oparte są na bardzo solidnej i rzetelnej analizie niezwykle bogatego materiału źródłowego dotyczącego używania i rozumienia w *Piśmie Świętym* przetłumaczonego na język niemiecki za pomocą terminu *Allmächtiger* greckiego słowa *pantokrator*, a także jego hebrajskich poprzedników *Zebaoth* i *Schaddai*. Wyniki własnych badań Bachmann uzupełnia licznymi odniesieniami do publikacji innych autorów, dokonując jednocześnie ich krytycznej oceny. Omawiana publikacja jest ważnym głosem w teologicznej dyskusji nad atrybutem Bożej wszechmocy w kontekście teodycei, wzywającym do większego niż do tej pory uwzględnienia w niej osiągnięć egzegezy i teologii biblijnej.

Ks. dr Rafał Biniek

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Sprawozdanie z Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej „Marriage and Family in Different Cultures and Religions”, Sankt Augustin, Niemcy, 20–21 maja 2019 roku.

W dniach 20–21 maja 2019 roku w Philosophisch-Theologische Hochschule SVD w Sankt Augustin koło Bonn odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa dedykowana problemom małżeństwa w różnych kulturach i religiach. Konferencja była współorganizowana przez Wydział Teologii UWM w Olsztynie jako kolejna z firmowanej przez to środowisko naukowe konferencji z serii *Colloquia Familiaria*. Pierwsza konferencja odbyła się w roku 2018 w Rzymie. Miejsce konferencji zostało wybrane nieprzypadkowo. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Teologiczna Zgromadzenia Misyjnego Księży Werbistów w Sankt Augustin w Niemczech jest ważnym ośrodkiem badań z zakresu antropologii kulturowej, etnologii, religiologii i misjologii. W ramach działalności uczelni prowadzone są unikalne badania terenowe w różnych punktach świata. Ośrodek jest znany także jako centrum badań sinologicznych i dysponuje unikatowymi zbiorami bibliotecznymi.

Funkcję gospodarza konferencji pełnił Jerzy Skrabania SVD z Philosophisch-Theologische Hochschule SVD w St. Augustin. Konferencję otworzył Peter Ramers SVD rektor uczelni. Konferencję podzielono na sześć sesji, po których przewidziano czas na dyskusję oraz przerwy na kawę.

W pierwszej sesji swoje referaty zaprezentowali: Jarosław Merecki z Papieskiego Teologicznego Instytutu Małżeństwa i Rodziny Jana Pawła II w Rzymie – wystąpienie pt. *Modern Vision of Man and Family*; Mirosław Pawliszyn, z WT UWM w Olsztynie – referat nt. *In an Excellent Marriage Possible? Question about the essence of love*; Karol Jasiński z WT UWM w Olsztynie przedstawił kwestię *Understanding of Marriage and the Concept of Natural Law* oraz Cletus Colaço SVD z Philosophisch-Theologische Hochschule omówił temat *Distorted Images in Post-modern Society Leading to Breakdown of the Institution of Marriage and Family – a Perspective*. W sesji tej poruszono zatem przede wszystkim kwestie zmian kulturowych i obyczajowych dotyczących nowoczesnego postrzegania instytucji małżeństwa i rodziny.

W sesji drugiej wygłoszono cztery referaty. Roman Szewczyk z WT UWM w Olsztynie, zaprezentował temat *The Evolution of Marriage Concept in European Law*. Referat dotyczący kwestii różnic między prawną koncepcją małżeństwa w Niemczech a prawem kanonicznym pt. *Marriage for All – the new Gap between German State Legislation and the Catholic Understanding of Marriage in the Code of Canon Law* wygłosił Matthias Pulte z Philosophisch-Theologische Hochschule w St. Augustin. Piotr Kroczek z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie poruszył temat *The Right to Personal Data Protection and Family Life* natomiast Paweł Rabczyński z WT UWM w Olsztynie omówił kwestię związku rodziny

i powołań kapłaństwa przedstawiając temat *The Christian Family as the Founder and Creator of the Vocational Culture*. Najwięcej emocji wzbudziła dyskusja po referacie prof. Plute, który wykazał, że istnieje luka prawna między cywilną koncepcją małżeństwa w Niemczech oraz prawem wewnętrznym Kościoła katolickiego.

Trzecia sesja konferencji dedykowana była omówieniu kwestii etnologicznych i kulturowych dotyczących krajów afrykańskich dotyczących różnych modeli rodziny. Jerzy Skrabania SVD z Philosophisch-Theologische Hochschule w referacie pt. *Family Model According to the Ethnological Artefacts of the Yaruba in HKV-Museum, St. Augustin* przedstawił różne modele rodziny w oparciu o artefakty zebrane w HKV-Museum. Przedstawiciel tej samej uczelni Dariusz Piwowarczyk SVD zreferował proces transformacji rodziny afrykańskiej w Togo w wystąpieniu pt. *Transformation of the African Family in the Colonial Context of German Togo*. Jacek Pawlik SVD z WT UWM przedstawił problematykę aktualnych przemian rodziny w Afryce Subsaharyjskiej w referacie pt. *Structural Changes of the Family in sub-Saharan Africa in the Era of Modernity*. Wystąpienia na temat sytuacji rodziny w Afryce stanowiły pierwszy krok w kierunku prezentacji zróżnicowanego obrazu kulturowego życia rodzinnego w innych miejscach globu, w innych religiach i wyznaniach chrześcijańskich.

W drugim dniu konferencji odbyły się cztery sesje. W sesji pierwszej zaprezentowano cztery referaty. Vinsensius Adi Guanawan SVD z Philosophisch-Theologische Hochschule omówił temat *Marriage in Contemporary Manggarian Culture (Flores, Indonesia). A Path through the Traditional Adat Law, Catholic Religious Rules and National Civil Law*, natomiast Zbigniew Wesołowski SVD z Institut Monumenta Serica, St. Augustin zreferował słabe i mocne strony konfucjańskiej koncepcji rodziny w Chinach w wystąpieniu pt. *Family in Chinese Culture. Weak and Strong Points of Confucian Familism*. Referat zatytułowany *Some Challenges for mix Marriages in the Hindu Context* wygłosił Stanisław Grodź SVD z Anthropos Institut, St. Augustin. Sesję zamknęło wystąpienie Marka Karczewskiego z WT UWM *Marriage and Family in the Jewish Tradition*.

W kolejnej sesji wygłoszono kolejne cztery referaty. Przedstawiciel Kościoła Prawosławnego Volodymyr Vakin z Volyn Orthodox Theological Academy w Łucku na Ukrainie przedstawił temat dotyczący małżeństwa prawosławnego *Spiritual Unity of Spouses in Marriages According to the Canon Law of the Orthodox Church and Cases of its Violation*. Przedstawiciel Kościoła Mariawitów, Tomasz Mames, reprezentujący Uniwersytet Katolicki w Paryżu wygłosił referat pt. *The Canonical, Legal and Liturgical Consequences of the Redefinition of the Sacrament of Marriage in the Old Catholic Churches* natomiast Adam Kiełtyk z Wyższego Instytutu Nauk Religijnych w Mediolanie poruszył kwestię odpowiedzialności rodziny za prokreację i wychowanie religijne w wystąpieniu pt. *Family Like a Place of Growing up Towards the Truth and the Freedom. Religious Dimension of Procreation and Education*. Sesję zamknęło wystąpienie Elżbiety Szczot z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie dotyczące skuteczności instytucji separacji małżeńskiej pt. *Marital Separation – Fiction of Indissolubility or Chance of Permanence of a Relationship?*.

Ostatnie dwie sesje konferencji odbywały się równolegle. W sesji odbywającej się w pomieszczeniach uczelni zaprezentowano trzy referaty. Andrzej Pastwa z Uni-

wersytetu Śląskiego w Katowicach w wystąpieniu pt. *The Canonical Paradigm of Indissolubility. On the Relationship of Nature and Culture in the Catholic Recognition of Marriage* poruszył temat natury katolickiej koncepcji nierozzerwalności małżeństwa. Adam Bielinowicz z WT UWM w Olsztynie zaprezentował temat *An Image of Marriage and Family in Polish Social Media*. Do kontekstu medialnych przedstawień małżeństwa i rodziny nawiązali także Anna Zellma i Wojsław Czuryński z WT UWM z Olsztynie przedstawiając temat pt. *Cultural Pattern of Marriage and Family on the Example of Selected TV Movies, as a Pastoral Challenge*. W sesji równoległej dominowały tematy filozoficzne i prawne. Związany z tą samą uczelnią Zdzisław Kieliszek odniósł się do poglądów Immanuela Kanta w referacie *Rules od Family Life According to Immanuel Kant*. Kinga Karsten z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach przedstawiła efekty studiów wpływu zjawiska migracji na trwałość małżeństw w Polsce prezentując temat *Breakup of Marriages in Poland in the Context of Modern Migration – a Case Study*. Kwestie prawne analizowali także przedstawiciele WT UWM Małgorzata Tomkiewicz w referacie *Marriage between Absentees in Polish Legislation* i Lucjan Świto podejmując temat zawarcia małżeństwa za pośrednictwem mediów elektronicznych *Marriage by Skype? Legal Aspects of Entering into a Marriage in Distance in the Catholic Church*.

Konferencję zamknął Jerzy Skrabania prezentując bogate zbiory artefaktów z muzeum etnograficznego w St. Augustin.

Spotkanie naukowe w St. Augustin w Niemczech 20–21 maja br. stanowiło doskonałą okazję do wymiany poglądów i zapoznania się z problematyką małżeństwa i rodziny widzianą z różnych perspektyw. Interdyscyplinarny i międzynarodowy charakter konferencji stanowił jej niewątpliwy walor. Aktualność wielu podejmowanych zagadnień w dobie współczesnych przemian kulturowych i prawnych była nie tylko oczywista, ale skłaniała obecnych do pojmowania wielu dyskusji i wypowiedzi. Większość referatów ukaże się niebawem w tomie materiałów pokonferencyjnych, które zostaną wydane w języku angielskim przez Philosophisch-Theologische Hochschule SVD w St. Augustin.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM
Uniwrsytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

XIV. MIĘDZYUCZELNIANA KONFERENCJA NAUKOWA
„INSPIRACJE JANA PAWŁA II DLA WSPÓŁCZESNOŚCI”
(ELBLĄG, 6 CZERWCA 2019)

Studenci, wykładowcy, przedstawiciele władz państwowych i samorządowych byli uczestnikami zorganizowanej już po raz czternasty w Elblągu Międzyuczelnianej Konferencji Naukowej „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności”. Gospodarzem wydarzenia była Elbląska Uczelnia Humanistyczno-Ekonomiczna, a współorganizatorami: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu. Tematyka spotkania skupiła się na refleksji nad kondycją etyczną i odpowiedzialnością zawodową. Zorganizowana w dniu 6 czerwca br. konferencja stanowiła jeden z punktów upamiętnienia wizyty papieża Jana Pawła II w Elblągu, która miała miejsce 20 lat temu.

Zgromadzonych na konferencji powitał prof. dr hab. Cezary Obracht-Prondzyński – prorektor EUHE, a słowo otwarcia wygłosił biskup elbląski dr Jacek Jezierski. Pierwszą część naukowej debaty rozpoczęła prelekcja pt. „Człowiek – komputer czy zwierzę? Antropologia adekwatna Jana Pawła II a antropologia ponowożytna”. Przedstawił ją zebrany o. dr Michał Chaberek – dominikanin, teolog fundamentalny oraz stypendysta Discovery Institute w Seattle. O zawodzie jako powołaniu mówił prof. dr hab. Mirosław Patalon [PWSZ Elbląg], natomiast tematykę relacji osobowych jako warunku odpowiedzialności zawodowej przybliżył prof. dr hab. Krzysztof Kalka [EUHE].

Na drugą część konferencji, której przewodniczył ks. dr Andrzej Kilanowski – profesor Seminarium w Elblągu, złożyły się trzy prelekcje. Prof. dr hab. Andrzej Sylwestrzak [EUHE] w swym wystąpieniu zwrócił uwagę na problematykę moralności doktryny Akwinaty. Zagadnienie tajemnicy zawodowej psychologa jako podstawie wykonywanej profesji przybliżył słuchaczom ks. prof. dr hab. Marian Stepulak [PWSZ Płock], a dr Anna Tałaj [EUHE] podjęła temat: „Etyka zawodowa pielęgniarek i położnych w teorii i praktyce”.

Idea organizacji Międzyuczelnianej Konferencji Naukowej w Elblągu zrodziła się w 2005 r., bezpośrednio po śmierci Jana Pawła II. Rektorzy i wykładowcy elbląskich uczelni postanowili podjąć refleksję nad papieskim przesłaniem, jego spuścizną i inspiracją dla współczesnych pokoleń. Pierwsze tego typu spotkanie zorganizowano już w 2006 roku.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ELBLĄGU
[17 PAŹDZIERNIKA 2019]

Nowy rok akademicki 2019/20 w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu rozpoczęło w dn. 17 października br. 26 alumnów, w tym 9 alumnów rocznika pierwszego. Inaugurację zapoczątkowała Msza św. ze wspomnienia św. Ignacego Antiocheńskiego, której przewodniczył biskup elbląski Jacek Jezierski. W uroczystości wzięli udział: bp pomocniczy Wojciech Skibicki, przedstawiciele seminariów duchownych z Olsztyna, Pelplina, Gdańska, Pieniężna oraz Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu. Była to 26. inauguracja w dziejach Seminarium.

Akademii 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] dziewięciu alumnów roku pierwszego. Dokonał jej prof. UWM dr. hab. Marek Żmudziński – dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jako reprezentant alumnów zwrócił się do immatrykulowanych diakon Michał Semeniuk.

Z krótkimi okolicznościowymi przemówieniami zwrócili się do społeczności seminarium: Sławomir Sadowski – wicewojewoda warmińsko-mazurski, Jolanta Małkowska – przedstawiciel Marszałka Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Antoni Czyżyk – przewodniczący Rady Miejskiej w Elblągu, Małgorzata Adamowicz – dyrektor elbląskiej Delegatury Kuratorium Oświaty w Olsztynie, a także dr Iwona Kijkowska – prorektor PWSZ w Elblągu.

Wykład inauguracyjny z teologii misji wygłosił ks. dr Adam Michałek, prof. Misyjnego Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. W wykładzie zaprezentowane zostały poglądy belgijskiego jezuita Jacquesa Dupuis, który opowiada się za modelem pluralizmu inkluzywnego w relacji między chrześcijaństwem a religiami.

Uroczystość inauguracyjną zakończono odśpiewaniem średniowiecznej pieśni akademickiej *Gaudeamus igitur*. Podczas Mszy św. śpiewał chór seminarijny, któremu towarzyszył zespół instrumentalny *Capella Sancti Nicolai* pod batutą ks. dr. Piotra Towarka, prof. Seminarium. Wykonana została m.in. *Missä in honorem s. Hyacinthi* [muz. P. Bębenek], Psalm 62 – *Tylko w Bogu* oraz *Obój Gabriela* z filmu „Misja” [muz. E. Morricone].

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu zostało erygowane 1 października 1992 r. przez pierwszego biskupa elbląskiego dr. Andrzeja Sliwińskiego. Pierwsza

inauguracja roku akademickiego odbyła się jesienią 1993 roku. Dotychczas seminarium wykształciło dla diecezji elbląskiej 187 księży.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN – Archiwum Akt Nowych, Warszawa.
- AAN AWO – Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
- AAN UdSW – Archiwum Akt Nowych, Urząd ds. Wyznań.
- AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
- Adm – François d’Assise *Admonitionis*.
- AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–.
- AL – Papież Franciszek, Adhortacja apostolska „*Amoris laetitia*”, 2016.
- APG – Archiwum Państwowe w Gdańsku.
- APM – Archiwum Państwowe w Malborku.
- APO – Archiwum Państwowe w Olsztynie.
- APP – Archiwum Państwowe w Poznaniu.
- BAC – Biblioteca de Autores Cristianos Fundacion Pablo VI.
- CA – Jan Paweł II, Encyklika „*Centesimus annus*”, 1991.
- CDW – *Codex Diplomaticus Warmiensis*, t. I, wyd. C.P. Woelky, J.M.Saage, Mainz 1860.
- CEC – *Catecismo de la Iglesia Católica*.
- CIC – *Codex Iuris Canonici – Kodeks Prawa Kanonicznego [KPK]*.
- CM – Zgromadzenie Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo.
- CPG – *Clavis Patrum Graecorum*.
- CtO – Francois d’Assise, *Lettre à tout l’Ordre*
- CV – Benedykt XVI, Encyklika „*Caritatis in veritate*”.
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika „*Deus caritas est*”, 2005.
- DH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej „*Dignitalis humanae*” 1965.
- DMD – *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium*, (Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych).
- DP – *Document préparatoire: Les jeunes, la foi et le discernement vocationnel*.
- ECS – Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, „*Éthique dans les communications sociales*”.
- EK – Encyklopedia Katolicka, red. F. Gryglewicz i in., t. 1–20, Lublin 1973–2014.
- EUHE – Elbląska Uczelnia Humanistyczno-Ekonomiczna, Elbląg.

- fMRI – Functional magnetic resonance imaging, funkcjonalny rezonans magnetyczny.
- FMA – Salezjanki – Zgromadzenie Córek Maryi Współzałożycielki.
- FSD – Filia Uniwersytetu San Diego/California.
- GCS – *Griechische Schriftsteller*, Lipsk.
- GE – Papież Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et Exultate”, 2018.
- GStA – Geheimnis Staatarchiv.
- GStA PK – Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin–Dahlem.
- GW – *Goniec Wielkopolski*.
- JCS – *Journée mondiale des communications sociales*.
- JO – J.G. Müller, *Johannes Offenbarung*, Komentarz Johanna Gottfrieda Herdera do Apokalipsy Jana.
- KAI – Katolicka Agencja Informacyjna.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska w Kościele w świecie współczesnym „Gandium et spes”, 1965.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 1994.
- KNSK – *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983) promulgowany przez Jana Pawła II, wersja łacińska: *Codex Iuris Canonici* [CIC].
- LekLit – *Leksykon Liturgii*, red. B. Nadolski, Poznań 2006.
- LEV – Libreria Editrice Vaticana.
- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, 1964 [KK].
- LM – *La Légende majeure*.
- Lp – *Légende de Pérouse* (Compilation d’Assise).
- LS – Papież Franciszek, Encyklika *Laudatio si’* (2015).
- L1565 – *Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1565*, wyd. S. Hożowski, Gdańsk 1961.
- MA – Johann Gottfried Herder, *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herdern, des Neuen Testaments Siegel*, Riga 1779.
- MAP – Ministerstwo Administracji Publicznej.
- MKiDN – Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.
- OFM – Ordo Fratrum Minorum, Zakon Braci Mniejszych.
- OFMConv – Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych, franciszkanie konwentualni.
- OMI – Oblati Mariae Immaculatae – Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej.
- ONG – Le organizzazioni governative, organizacje pozarządowe.
- OP – Ordo Fratrum Praedicatorum – Zakon Braci Kaznodziejów.
- OR – *L’Osservatore Romano*, ed. włoska, Watykan.
- OrSD – François d’Assise, „Prière devant le Crucifix”.
- OSB – Ordo Sancti Benedicti – Zakon Świętego Benedykta, benedyktyni.
- OsRomPol – *L’Osservatore Romano*, edycja polska, Watykan 1980 –.
- Paed – *Paedagogia Christiana*.

- PG – *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca I–CL XI*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866.
- PL – *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina I–CCXVII*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
- PTP – Polskie Towarzystwo Pielęgniarek.
- PUA – Antonianum, Universite pontificale Antonianum.
- PUL – Alfonsiana, Universite pontificale Alfonsiana.
- PUR – Państwowy Urząd Repatriacyjny.
- PWSZ – Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Płock.
- Rb – François d’Assise, *Regle bullata de 1226*.
- RE – *Rocznik Elbląski*, Elbląg.
- RFD – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ratio fundamentalis institutionis diaconarum permanentium – Wytyczne dot. formacji diakonów stałych*, 1998.
- RHDO – *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*. Pars I-II, bearb. V. E. Joachim, hg. v. W. Hubatsch, Göttingen 1948.
- RHm – Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, 1979.
- RFIS – Kongregacja ds. Duchowieństwa, „Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis”, *Dar powołania do kapłaństwa*, Rzym 2016.
- Rnb – *Regle non Bullata*.
- RTM – „Revue Tiers Monde” (1967–).
- SA – Jan Paweł II, Encyklika „Slavorum apostoli”, 1985.
- SDB – Societas Divini Salvatoris, Towarzystwo Boskiego Zbawiciela, zgrupowanie salwatorianów.
- SDO – *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permamentum – Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*, 1998.
- SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
- SPCK – Society for Promoting Christian Knowledge.
- SPE – Starostwo Powiatowe w Elblągu.
- SpS – Benedykt XVI, Encyklika „O nadziei chrześcijańskiej” „Spe salvi”, 2007.
- SVD – Societas Verbi Divini – Zgromadzenie Słowa Bożego – werbiści.
- SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
- Test – François d’Assise, *Testament*.
- TJ – Towarzystwo Jezusowe – Jezuici, zakon.
- UdsW – Urząd ds. Wyznań.
- UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- UR – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, 1964, zob. DE.
- UUS – Jan Paweł II, Encyklika „Ut unum sint”, 1985.
- VoxP – *Vox Patrum*, Lublin 1981–.
- WAW – Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- WPiA UG – Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego.
- WPiA UWM – Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- WT UWM – Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- WWA – *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*, Olsztyn 1993–.

- WWD – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1945–1992.
- WZ – (pseud.) = Wojciech Zawadzki, ks.
- ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–.
- ZME – Zarząd Miasta Elbląga.

CONTENTS

HISTORY

Wiesław DŁUGOKĘCKI: <i>The oldest parish system in Żuławy Wielkie (until the mid-15th century)</i>	9
Piotr BIRECKI: <i>The protestant architecture of three cities of Königsberg (Old Town, Knipau, Löbenicht) in early modern era</i>	31
Cyril HIŠEM: <i>Causa of the three „Kaschauer Martyrs”</i>	49
Krystyna STASIEWICZ: <i>Ignacy Krasicki – intellectual seducer of Barbara Sanguszkowa</i>	63
Wojciech ZAWADZKI: <i>The pseudo-nuncio of the papal Prince Karol Aleksander Altieri voyages around the Catholic dioceses in Prussia in 1850</i>	73
Krzysztof BIELAWNY: <i>The repercussion of the apparitions of the Blessed Virgin Mary in the newspaper „Goniec Wielkopolski” in the time 1877–1885</i>	85
Andrzej KOPICZKO: <i>The ruler of the Warmia diocese, priest Wojciech Zink and the party and state authorities (1951–1953). Outline of the problem</i>	109
Tomasz GLINIECKI: <i>Propaganda view of postwar society of city of Elbląg in City of new people novel by Janina Dziarnowska</i>	127
Halina KARASŃ: <i>Observations on Polish as a religious language in Eastern Europe (with focus on Lithuania)</i>	147
Radosław WIŚNIEWSKI: <i>The longer the night, the brighter the stars. A short thing about the Middle Ages</i>	161
Piotr TOWAREK: <i>The great musical forms dedicated to Saint Jacek Odrowąż</i>	177

THEOLOGY

Julian WOJTKOWSKI: <i>Cosmology of John of Marienwerder (Kwidzyn)</i>	195
Zdzisław J. KIJAS OFMConv: <i>Providence and Destiny: A Theological Reflection on the Reality of Destiny</i>	201

José Ramón VILLAR: <i>The uniqueness of the Church and the theme of „subsistit in” (LG 8)</i>	215
Martín CARBAJO NÚÑEZ OFM: <i>Hyper-connected generation and discernment</i>	229
Władysław NOWAK: <i>St. Martin of Tours: the cult, spirituality and the model of evangelism in the integration of Europe</i>	245
Waldemar ROZYNKOWSKI: <i>Role of a wife in vocation and ministry of permanent deacon according to „Directory for the Formation, Life and Ministry of Permanent Deacons in Poland”</i>	257
Jacek NEUMANN: <i>The eternal divine Word and time in the theological idea of John Paul II</i>	269
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ: <i>Warmian hagiology (2010–2018)</i>	285
Jacek Jan PAWLIK SVD: <i>Structural changes in the family in sub-Saharan Africa in the modern era</i>	301
Marek KARCZEWSKI: <i>Romans in „Maran Atha” by Johann Gottfried Herder (1779)</i>	313
Marta KOWALCZYK: <i>Origins and celebration of the Epiphany in Poland. Outline of the problem</i>	325
Paweł RABCZYŃSKI: <i>The primacy of the Bishop of Rome as a service of unity</i>	339
Maksym Adam KOPIEC OFM: <i>Evangelization in the encyclical „Slavorum Apostoli” and the involvement of John Paul II in renewing the European identity and reinstating the unity of Christians</i>	351
Michał LUDEWICZ: <i>„Imperator intra Ecclesiam...” (Ep. 75a,36). St Ambrose’s concern about the religious life of roman rulers as reflected in his selected speeches and letters.</i>	377
Irena NAREWSKA: <i>Christian formation process on the basis of selected writings of the Fathers of the Church</i>	389
Urszula MIGUT: <i>The Horizons of Christian Hope in Light of Benedict XVI’s Encyclical „Spe Salvi” and Post-Conciliar Theology</i>	403
Przemysław DEMSKI: <i>The prophetic role of the Church in a pluralistic society</i> ...	417
Jarosław ŁUKASZEWSKI: <i>Resurrectional theology of oil of the sick</i>	435

PHILOSOPHY

Andrzej SYLWESTRZAK: <i>The Law of nature in Aquinas’s methodology</i>	455
Dariusz MAKIŁŁA: <i>The Idea of the moral order in Middle Ages. Rom the history of forming the personal pattern of moral patrons of Poland</i>	475
Mieczysław PLOPA: <i>On the innate need to experience subjectivity and love: attachment theory perspective</i>	485

Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Why natural law negates transhumanism?</i>	503
Zdzisław KUNICKI: <i>Michel de Certeau – Jacques Derrida. „French Theory” constellations</i>	519
Michał CHABEREK OP: <i>Man – a Computer or an Animal? The Postmodern Anthropology and the Adequate Anthropology of John Paul II</i>	531
Anna TAŁAJ: <i>Comments on the ethics of the profession and the importance of the work of nurses and midwives</i>	541

STUFFS AND REVIEWS

Krzysztof S ę k u ł a, <i>Sympozja Biblistów Polskich (1959–2012) – retrospekcja i bilans (Symposia of Polish Biblists (1959–2012) – a retrospective and balance sheet)</i> , <i>Rozprawy i Studia Biblijne</i> 52, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2019, ss. 496 – review by: Marek KARCZEWSKI.	551
Presentation of the book by Father Maksym Adam K o p i e c OFM: <i>Nie lękajcie się prawdy! Nieustanna nowość encykliki Veritatis splendor świętego Jana Pawła II (Do not be afraid of the truth! The constant novelty of the encyclical „Veritatis splendor” of Saint John Paul II)</i> , Olsztyn 2018, ss. 163 – review by: Witold Grzegorz SALAMON OFM	555
Michael B a c h m a n n, <i>Gott der Allmächtige. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion (God Almighty. The Pantocrator of the Bible and the theodicy discussion)</i> , Herder, Freiburg im Breisgau 2019, ss. 224 – review by: Rafał BINIEK	557
Report on the International Interdisciplinary Scientific Conference „Marriage and Family in Different Cultures and Religions”, Sankt Augustin, Germany, May 20–21, 2019 – Marek KARCZEWSKI	561
XIV. Interuniversity Scientific Conference „Inspirations of John Paul II for the present” (Elbląg, June 6, 2019) – Piotr TOWAREK	565
Inauguration of the academic year at the Major Seminary in Elbląg (October 17, 2019) – Piotr TOWAREK	567
<i>List of abbreviations</i>	569
<i>Contents</i>	573
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	577
<i>Spis treści</i>	581

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Wiesław DŁUGOKEŃCKI: <i>Die älteste Pfarrgemeinde auf dem Großen Marienburger Werder (bis Mitte des 15. Jahrhunderts)</i>	9
Piotr BIRECKI: <i>Protestantische Architektur der drei Königsberger Städte (Altstadt, Kneiphoff und Löbenicht) in der Neuzeit</i>	31
Cyril HIŠEM: <i>Causa der drei „Kaschauer Märtyrer“</i>	49
Krystyna STASIEWICZ: <i>Ignacy Krasicki – der intellektuelle Verführer von Barbara Sanguszko</i>	63
Wojciech ZAWADZKI: <i>Bereisung der preußischen katholischen Diözesen vom vermeintlichen apostolischen Nuntius und Fürsten Carl Alexander Altieri im Jahre 1850</i>	73
Krzysztof BIELAWNY: <i>Das Echo Marienerscheinungen in Gietrzwałd in der Zeitung „Goniec Wielkopolski“ in 1877–1885</i>	85
Andrzej KOPICZKO: <i>Generalvikar der Diözese Ermland Adalbert Zink und Behörden des Parteistaates (1951–1953). Abriss der Problematik</i>	109
Tomasz GLINIECKI: <i>Propagandisches Bild der Elbinger Gesellschaft nach dem Krieg im Roman von Janina Dziarnowska unter dem Titel „Stadt der neuen Leute“</i>	127
Halina KARASŃ: <i>Bemerkungen zur polnischen Sprache als religiösen Sprache im Osten (mit besonderer Berücksichtigung von Litauen)</i>	147
Radosław WIŚNIEWSKI: <i>Je länger die Nacht, desto mehr Sterne. Eine kurze Geschichte über das Mittelalter</i>	161
Piotr TOWAREK: <i>Die hl. Hyazinth von Polen gewidmeten musikalische Formen</i> ..	177

THEOLOGIE

Julian WOJTKOWSKI: <i>Kosmologie von Johannes Marienwerder</i>	195
Zdzisław J. KIJAS OFMConv: <i>Vorsehung und Bestimmung. Theologische Reflexion über die Wahrheit der Bestimmung.</i>	201

José Ramón VILLAR: <i>Die Einzigkeit der Kirche und die Formel „subsistit in“ (LG 8)</i>	215
Martín CARBAJO NÚÑEZ OFM: <i>Hyperlinkgeneration und ihre Orientierung</i>	229
Władysław NOWAK: <i>Martin von Tours: Spiritualität, Kult, Vorbild der Evangelisierung in Bezug auf die Integration Europas</i>	245
Waldemar ROZYŃKOWSKI: <i>Die Rolle der Ehefrau in der Berufung und im Dienst des ständigen Diakons im Lichte „der Richtlinien für die Ausbildung, das Leben und den Dienst der ständigen Diakone in Polen“</i>	257
Jacek NEUMANN: <i>Das ewige Wort Gottes und Zeit im theologischen Gedanken Johannes Paul II</i>	269
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ: <i>Ermländische Hagiologie (2010–2018)</i>	285
Jacek Jan PAWLIK SVD: <i>Strukturelle Veränderungen in der Familie in Afrika südlich der Sahara in der Neuzeit</i>	301
Marek KARCZEWSKI: <i>Die Römer in „Maran Atha“ von Johanna Gottfried Herder (1779)</i>	313
Marta KOWALCZYK: <i>Genese und Feier zur Erscheinung des Herrn in Polen. Umriss des Problems</i>	325
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Der Primat des Bischofs von Rom als Dienst der Einheit</i>	339
Maksym Adam KOPIEC OFM: <i>Evangelisierung in der Enzyklika „Slavorum Apostoli“ und Engagement von Johannes Pauls II. für die Erneuerung der europäischen Identität und Wiederherstellung der Einheit von Christen</i>	351
Michał LUDEWICZ: <i>Imperator intra Ecclesiam...“ (75a,36). Der Einsatz heiliges Ambrosius über das religiöse Leben der römischen Herrscher spiegelt in seinen ausgewählten Reden und Briefen</i>	377
Irena NAREWSKA: <i>Der christliche Formationsprozess anhand der ausgewählten Schriften der Kirchenväter</i>	389
Urszula MIGUT: <i>Horizonte der christlichen Hoffnung im Licht der Enzyklika des Papstes Benedikt der XVI „Spe salvi“ und der nachkonziliaren Theologie</i>	403
Przemysław DEMSKI: <i>Die prophetische Funktion der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft</i>	417
Jarosław ŁUKASZEWSKI: <i>Auferstehungstheologie des Krankenöls</i>	435

PHILOSOPHIE

Andrzej SYLWESTRZAK: <i>Das Naturgesetz in der Methodologie des Aquinaten</i>	455
Dariusz MAKIŁŁA: <i>Die Idee der moralischen Ordnung im Mittelalter. Aus der Geschichte der Etablierung von vorbildlichen Lebensmustern der Geistigen Schutzpatronen Polens – Hl. Adalbert von Prag und Hl. Stanislaus von Krakau</i>	475

Mieczysław PLOPA: <i>Über das angeborene Bedürfnis nach der Erfahrung von Subjektivität und Liebe: Perspektive der Bindungstheorie</i>	485
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Warum wird der Transhumanismus durch das Naturrecht abgelehnt</i>	503
Zdzisław KUNICKI: <i>Michel de Certeau – Jacques Derrida. Konstellationen von „French Theory“</i>	519
Michał CHABEREK OP: <i>Mensch – Computer oder Tier? Angemessene Anthropologie von Johannes Paul II. und postmoderne Anthropologie</i>	531
Anna TAŁAJ: <i>Anmerkungen zur Berufsethik und zur Wichtigkeit der Arbeit von Krankenschwestern und Hebammen</i>	541

MATERIALIEN UND REZENSIONEN

Krzysztof Sękuła, <i>Sympozja Biblistów Polskich (1959–2012) – retrospekcja i bilans (Symposien polnischer Bibelforscher (1959–2012) – Rückblick und Bilanz)</i> , <i>Rozprawy i Studia Biblijne</i> 52, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2019, ss. 496 – Rezension von Marek KARCZEWSKI	551
Präsentation des Buches von Dr. Maxim Adam Kopiec OFM: <i>Nie lekajcie się prawdy! Nieustanna nowość encykliki Veritatis splendor świętego Jana Pawła II (Hab keine Angst vor der Wahrheit! Die permanente Aktualität der Enzyklika Veritatis splendor von Johannes Paul II)</i> , Olsztyn 2018, s. 163 – Rezension von Witold G. SALAMON OFM	555
Michael Bachmann, <i>Gott der Allmächtige. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion</i> , Herder, Freiburg im Breisgau 2019, ss. 224 – Rezension von Rafał BINIEK	557
Bericht über die internationale interdisziplinäre wissenschaftliche Konferenz „Marriage and Family in Different Cultures and Religions”, Sankt Augustin, Deutschland, 20.–21. Mai 2019 – Marek KARCZEWSKI	561
Die 14. Zwischenuniversitäre Wissenschaftliche Konferenz „Die Inspirationen von Johannes Paul II. für die Gegenwart.” (Elbing, 6. Juni 2019) – Piotr Towarek ..	565
Einweihung des akademischen Jahres am Großen Seminar in Elbląg (17. Oktober 2019) – Piotr TOWAREK	567
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	569
<i>Contents</i>	573
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	577
<i>Spis treści</i>	581

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Wiesław DŁUGOKEŃCKI: <i>Najstarsza organizacja parafialna na Żuławach Wielkich (do połowy XV w.)</i>	9
Piotr BIRECKI: <i>Architektura protestancka trzech miast Królewca (Stare Miasto, Knipawa i Lipnik) w okresie nowożytnym</i>	31
Pr. Cyril HIŠEM: <i>Causa der drei „Kaschauer Märtyrer”</i>	49
Krystyna STASIEWICZ: <i>Ignacy Krasicki – uwodziciel intelektualny Barbary Sanguszkowej</i>	63
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Pseudonuncjusza papieskiego księcia Karola Aleksandra Altieriego wojaże po diecezjach katolickich w Prusach w 1850 r.</i>	73
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Echa objawień maryjnych w Gietrzwałdzie na łamach „Gońca Wielkopolskiego” w latach 1877–1885</i>	85
Ks. Andrzej KOPICZKO: <i>Rządca diecezji warmińskiej ks. Wojciech Zink a władze partyjno-państwowe (1951–1953). Zarys problematyki</i>	109
Tomasz GLINIECKI: <i>Propagandowy obraz społeczeństwa powojennego Elbląga w powieści Janiny Dziarnowskiej pt. „Miasto nowych ludzi”</i>	127
Halina KARAŚ: <i>Uwagi o polszczyźnie jako języku religijnym na Wschodzie (ze szczególnym uwzględnieniem Litwy)</i>	147
Radosław WIŚNIEWSKI: <i>Im dłuższa noc, tym więcej gwiazd. Krótka rzecz o średniowieczu</i>	161
Ks. Piotr TOWAREK: <i>Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi</i>	177

TEOLOGIA

Bp Julian WOJTKOWSKI: <i>Kosmologia Jana z Kwidzyna</i>	195
Zdzisław J. KIJAS OFMConv: <i>Opatrzność i przeznaczenie. Teologiczna refleksja nad rzeczywistością przeznaczenia</i>	201

José Ramón VILLAR: <i>La unicidad de la Iglesia y la cuestión del subsistit in (LG 8)</i>	215
Martín CARBAJO NÚÑEZ OFM: <i>Génération hyper-connectée et discernement</i>	229
Ks. Władysław NOWAK: <i>Św. Marcin z Tours: duchowość, kult, wzór ewangelizacji w dziele integracji Europy</i>	245
Dk. Waldemar ROZYNKOWSKI: <i>Miejsce żony w powołaniu i posłudze diakona stałego w świetle „Wytucznych dotyczących formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce”</i>	257
Ks. Jacek NEUMANN: <i>Odwieczne słowo Boga i czas w myśli teologicznej Jana Pawła II</i>	269
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ: <i>Warmińska hagiologia (2010–2018)</i> ...	285
Jacek Jan PAWLIK SVD: <i>Strukturalne przemiany rodziny w Afryce Subsaharyjskiej w dobie nowoczesności</i>	301
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Rzymianie w Maran Atha Johanna Gottfrieda Herdera (1779)</i>	313
Marta KOWALCZYK: <i>Geneza i obchody uroczystości Objawienia Pańskiego. Zarys problematyki</i>	325
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Prymat Biskupa Rzymu jako posługa jedności</i>	339
Maksym Adam KOPIEC OFM: <i>L'evangelizzazione nell'enciclica „Slavorum Apostoli” e l'impegno di Giovanni Paolo II per l'identità europea e l'unità dei cristiani</i>	351
Ks. Michał LUDEWICZ: <i>„Imperator intra Ecclesiam...” (Ep. 75a,36). Zaangażowanie św. Ambrożego w kształtowanie życia religijnego władców rzymskich w świetle wybranych mów i listów</i>	377
Irena NAREWSKA: <i>Chrześcijański proces formacyjny na podstawie wybranych pism Ojców Kościoła</i>	389
Urszula MIGUT: <i>Horyzonty nadziei chrześcijańskiej w świetle encykliki Benedykta XVI „Spe salvi” oraz teologii posoborowej</i>	403
Ks. Przemysław DEMSKI: <i>Profetyczna funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym</i>	417
Ks. Jarosław ŁUKASZEWSKI: <i>La teología de la resurrección del „óleum infirmorum”</i>	435

FILOZOFIA

Andrzej SYLWESTRZAK: <i>Prawo natury w metodologii Akwinaty</i>	455
Dariusz MAKIŁŁA: <i>Idea ład moralnego okresu średniowiecza. Z dziejów kształtowania się wzoru osobowego duchowych patronów Polski Św. Wojciecha i Św. Stanisława</i>	475

Mieczysław PLOPA: <i>O wrodzonej potrzebie doświadczania podmiotowości i miłości: perspektywa teorii przywiązania</i>	485
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Dlaczego prawo naturalne neguje transhumanizm?</i> ..	503
Ks. Zdzisław KUNICKI: <i>Michel de Certeau – Jacques Derrida. Konstelacje „French Theory”</i>	519
Michał CHABEREK OP: <i>Człowiek – komputer czy zwierzę? Antropologia adekwatna Jana Pawła II a antropologia ponowoczesna</i>	531
Anna TAŁAJ: <i>Uwagi o etyce zawodu oraz znaczeniu pracy pielęgniarek i położnych</i>	541

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Krzysztof Sękuła, <i>Sympozja Biblistów Polskich (1959–2012) – retrospekcja i bilans</i> , Rozprawy i Studia Biblijne 52, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2019, ss. 496 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	551
Prezentacja książki o. dra Maksyma Adama Kopa OFM: <i>Nie lekajcie się prawdy! Nieustanna nowość encykliki Veritatis splendor świętego Jana Pawła II</i> , Olsztyn 2018, ss. 163 – o. Witold G. SALAMON OFM	555
Michael Bachmann, <i>Gott der Allmächtige. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion (Bóg Wszchemogący. Pantokrator Biblii i dyskusja teodycealna)</i> , Herder, Freiburg im Breisgau 2019, ss. 224 – recenzja ks. Rafał BINIEK	557
Sprawozdanie z Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej „Marriage and Family in Different Cultures and Religions”, Sankt Augustin, Niemcy, 20–21 maja 2019 roku – ks. Marek KARCZEWSKI	561
XIV. Międzyuczelniana Konferencja Naukowa <i>Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności</i> (Elbląg, 6 czerwca 2019) – ks. Piotr TOWAREK	565
Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (17 października 2019) – ks. Piotr TOWAREK	567
<i>Wykaz skrótów</i>	569
<i>Contents</i>	573
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	577

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