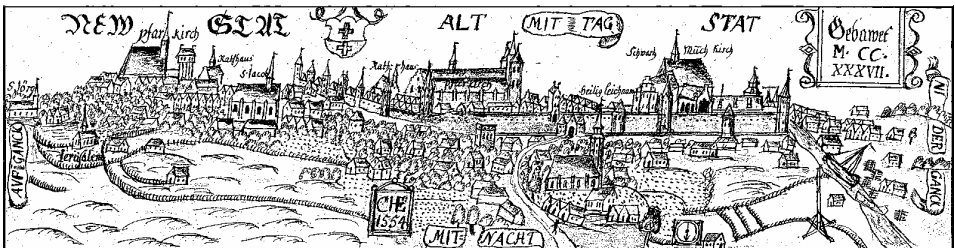


STUDIA
ELBLĄSKIE

TOM XVI – ELBLĄG 2015

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XVI – ELBLĄG 2015

Studia Elbląskie

Redaktor Naczelny:

ks. dr hab. Stefan EWERTOWSKI – prof. UWM
tel. 519 595 766

Zespół Redakcyjny:

ks. Zdzisław BIEG, ks. Wojciech BOROWSKI,
ks. Mieczysław JÓZEFczyk, ks. Marek KARCZEWSKI,
ks. Andrzej KILANOWSKI, ks. Walenty SZYMAŃSKI,
ks. bp Józef WYSOCKI, ks. Wojciech ZAWADZKI,
ks. Marek ŻMUDZIŃSKI

Artykuły recenzowane:

ks. Stanisław BAFIA – prof. UWM, dr hab. nauk humanistycznych – filozofia
ks. Antoni MISIASZEK – prof. dr hab. nauk teologicznych – teologia
ks. Jan WIŚNIEWSKI – prof. dr hab. nauk humanistycznych – historia

Recenzenci numeru:

Grzegorz BERENDT, Krzysztof BIELAWNY, Sławomir BUKALSKI, Janusz CHYŁA,
Wojciech CICHOSZ, Tomasz DUTKIEWICZ, Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA,
Cezary KORZEC, Wiesław KRAIŃSKI, Olga KYVLUK, Zdzisław LEC, Wiesław ŁUŻYŃSKI,
Jan PERSZON, Piotr RAK, Denys SVYRYDENKO, Grzegorz WEJMAN, Olena VASILIVNA,
Dariusz ŚMIERZCHAŁSKI-WACHOCZ, Dariusz ZAGÓRSKI, Zbigniew ZAREMBSKI

Wydano za zgodą:

Biskup Elbląski
dr Jacek JEZIEŃSKI
l.dz. 712/2015

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

Adres Redakcji:

82-300 Elbląg, ul. Bożego Ciała 10
tel./fax 55 232-61-82
http://wsdelblag.pl/?page_id=32

ISSN 1507-9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

HISTORIA

GENEZA I ERYGOWANIE PARAFII KATOLICKIEJ W EŁKU NA POCZĄTKU XX WIEKU

Słowa kluczowe: Ełk, Kościół katolicki w diasporze, budownictwo sakralne, Prusy Wschodnie, Niemcy w XIX wieku

Key words: Ełk, The Catholic Church in diaspora, religious buildings, East Prussia, Germany in the 19th century

Schlüsselworte: Lyck/Ełk, katholische Kirche in der Diaspora, Sakralbauten, Ostpreußen, Deutschland im 19. Jahrhundert

WSTĘP

Parafia pw. św. Wojciecha w Ełku, a zwłaszcza znajdujący się na niej kościół dedykowany apostołowi Prusów, będący od 25 marca 1992 r. katedrą diecezji ełckiej¹, cieszyły się szczególnym zainteresowaniem historyków. Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w tym mieście w XIX i pierwszej połowie XX wieku przybliżyli czytelnikom autorzy monografii o Ełku i okolicach, zwłaszcza Stanisław Achremczyk², Robert Klimowicz³ oraz Reinhold Weber⁴. Cenne informacje na temat opisywanej parafii i kościoła, a szczególnie wyposażenia jego wnętrza, zamieścił ks. Wojciech Guzewicz w monografiach poświęconych kościołom i parafiom ziemi ełckiej oraz sanktuarium diecezji ełckiej, a także w artykule dotyczącym dziejów, roli i zadań kościoła katedralnego tejże diecezji⁵. Godne podziwu badania nad działalnością parafii pw. św. Wojciecha w Ełku w latach 1945–1990 przeprowadziła

* Ks. Marek Jodkowski – doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, magister historii sztuki; pracuje jako adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; e-mail: ksmarekj@wp.pl

¹ W. Guzewicz, *Dzieje, rola i zadania kościoła katedralnego w diecezji ełckiej w latach 1992–2007*, „Studia Ełckie” 2009, t. 11, s. 359.

² S. Achremczyk, *Ełk. Dzieje miasta*, Olsztyn 2012.

³ R. Klimowicz, *Ełk. Karty z dziejów miasta i okolic*, Ełk 2009.

⁴ R. Weber, *Der Kreis Lyck. Ein ostpreußisches Heimatbuch*, wyd. 2, Hohenwestedt 1995.

⁵ Zob. W. Guzewicz, *Kościół i parafia ziemi ełckiej*, Ełk 2008, s. 83–87; Tenże, *Sanktuarium diecezji ełckiej*, Ełk 2011, s. 9–17; Tenże, *Dzieje, rola i zadania kościoła katedralnego w diecezji ełckiej w latach 1992–2007*, art. cyt., s. 355–361.

Joanna Kociukiewicz, której wyniki zostały opublikowane w pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem ks. Andrzeja Kopiczko. Mimo przyjętej w tytule cezury czasowej, autorka nie pominęła dziejów elckiej placówki duszpasterskiej w XIX i pierwszej połowie XX wieku⁶. Powyższe opracowania nie wyczerpują jednak szeregu zagadnień dotyczących genezy i erygowania katolickiej parafii w Elku na początku XX wieku, a zwłaszcza jej funkcjonowania w XIX i na początku XX wieku, ludności katolickiej, dojazdowych ośrodków duszpasterskich, życia religijnego i sakramentalnego oraz finansów. Żeby uzupełnić te informacje warto skoncentrować się przede wszystkim na analizie materiałów archiwalnych zdeponowanych w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, które mieści się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Należy jednak zaznaczyć, że w niniejszym artykule zostanie pominięta problematyka szkolnictwa katolickiego w Elku i okolicach. Stała się ona bowiem przedmiotem refleksji naukowej Tadeusza Grygiera już w 1959 r.⁷

RYS HISTORYCZNY

Rozwój duszpasterstwa katolickiego na Mazurach, mimo ogłoszenia w 1821 r. bulli *De salute animarum*, napotykał na znaczne trudności ze strony państwa pruskiego⁸. W 1833 r. właścicielka majątku rycerskiego o nazwisku Dreyer z domu von Zagorski zdecydowała się przekazać parcelę pod budowę kościoła katolickiego w Zawadach pod Elkiem. Władze państwowe nie wyraziły jednak zgody na realizację tych planów. Nawet prośba skierowana bezpośrednio do Fryderyka Wilhelma III, poparta przez biskupa Józefa Hohenzollerna, pozostała bez rezultatu⁹. Katolicy z Elku i okolic byli zdani na sporadyczną opiekę pastoralną księży z odległej Świętej Lipki, którzy przyjeżdżali do tego miasta dwukrotnie w ciągu roku¹⁰.

Dzięki działalności Towarzystwa św. Wojciecha, które założono w 1851 r. (aprobata biskupa Józefa Ambrożego Geritza uzyskało jednak dopiero w 1861 r.), wspierano budowę świątyń katolickich na obszarach diaspory diecezji warmińskiej. Niestety, towarzystwo nie dysponowało wystarczającą ilością funduszy, aby wspomagać przedsięwzięcia budowlane na szeroką skalę. Wpłaty na jego rzecz wynosiły w 1861 r. (w przeliczeniu) jedynie 7142 marki. Idea ofiarnej pomocy katolikom w diasporze nie została wystarczająco ugruntowana wśród wiernych zamiesz-

⁶ J. Kociukiewicz, *Działalność parafii św. Wojciecha w Elku w latach 1945–1990*, Olsztyn 1992, kps w Bibliotece Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

⁷ T. Grygier, *Z zagadnień diaspory na Warmii i Mazurach*, *KMW* 1959, z. 2, s. 164–166; por. J. Kociukiewicz, dz. cyt., s. 31–34.

⁸ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 17.

⁹ Dr. Warmiensis [G. Matern], *Katholizismus und Protestantismus in Ostpreußen einst und jetzt*, Braunsberg 1898, s. 65; J. Chłosta, *Kościół katolicki na Mazurach przed 1945 rokiem*, *WWA* 1999, nr 44, s. 82.

¹⁰ *RDW* 1985, Olsztyn 1985, s. 188; W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, wyd. 2, Olsztyn 1925, s. 44; W. Guzewicz, *Kościół i parafie ziemi elckiej*, dz. cyt., s. 83; Tenże, *Sanktuaria diecezji elckiej*, dz. cyt., s. 11; R. Klimowicz, dz. cyt., s. 83; R. Weber, dz. cyt., s. 430.

kujących obszary historycznej Warmii, skoro w 1869 r. zebrano na powyższy cel (w przeliczeniu) zaledwie 6545 marek. Znalazło to swoje reperkusje w realizowanych projektach budowlanych. Świątynie wzniesione w Pasłęku (w 1855 r.) i w Młynarach (w 1857 r.) wyglądały dość ubogo. Należy zaznaczyć, że były pozbawione wież¹¹. Beneficjentem wspomnianego towarzystwa miała stać się również katolicka wspólnota w Ełku.

Ważną inicjatywę dotyczącą erygowania ełckiej placówki duszpasterskiej podjęto 17 sierpnia 1852 r. Zorganizowano tego dnia zebranie katolików ze wspomnianego miasta i okolic, w którym wzięli udział przedstawiciele biskupa warmińskiego oraz Towarzystwa św. Wojciecha. Uczestnicy zadeklarowali gotowość opodatkowania całej wspólnoty na rzecz utworzenia stacji misyjnej w tym mieście. Dokonano również wyboru przedstawicieli miejscowych katolików: prokuratora Ludwiga Jesse, ślusarza Josepha Piekarskiego z Ełku oraz chłopca Laurentiusa Niebrzydowskiego ze Śniepia. Ze względu na deficyt księży diecezji warmińskiej, którzy władaliby zarówno językiem niemieckim, jak i polskim, biskup zwrócił się z prośbą o odpowiedniego kandydata do biskupa wrocławskiego. Niestety, również we Wrocławiu borykano się z podobnymi problemami. Ostatecznie kuratusem ełckim nominowano 22 maja 1853 r. ks. Nikolausa Rochona, dotychczasowego wikariusza w Postolinie¹². Biskup warmiński Józef Ambroży Geritz przekazał 15 000 talarów we wschodniopruskich listach zastawnych na rzecz placówki katolickiej w powiecie ełckim. Planowano spożytkować ten fundusz na budowę kościoła katolickiego w Ełku. Do czasu zgromadzenia tzw. funduszu proboszczowskiego (fundusz dotacji duszpasterza ełckiego), odsetki z donacji biskupa miały być przekazywane ełckiemu kuratusowi na poczet jego wynagrodzenia¹³. Ks. Rochon przybył do Ełku 18 czerwca 1853 r. Wprowadził się do mieszkania wynajętego od ślusarza Josepha Piekarskiego. W tym miejscu odprawiano również msze św.¹⁴.

Z myślą o rozwoju infrastruktury kościelnej kupiono za 4000 talarów nieruchomości na przedmieściach Ełku przy placu Pastuchów wraz z domem (bądź dawną karczmą), wjazdem (bramą) i ogrodem o wielkości sześciu morgów. Na ten cel archiprezbiter barczewski Walentin Krzynkowski przeznaczył 1000 talarów, krewna kanonika Andreasa Herholza (wieloletniego prezesa Towarzystwa św. Wojciecha)

¹¹ *Aus der Diaspora Ostpreußens. Dem Sankt Adalbert zu Ehren*, „Bonifatiuswerk” 1904, nr 5, s. 73; zob. również: M. Borzyszkowski, *Stowarzyszenie św. Wojciecha i organizacja placówek katolickich w diasporze diecezji warmińskiej*, w: *Przeszołość natchnieniem dla terażniejszości. Sympozjum historyczne i świętowojechowe. Ełk, 20–22 kwietnia 1994 roku*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salomon i in., Ełk 1996, s. 117–118.

¹² S. Achremczyk, dz. cyt., s. 209; M. Borzyszkowski, art. cyt., s. 118; J. Chłosta, *Kościół katolicki na Mazurach przed 1945 rokiem*, art. cyt., s. 83; W. Barczewski, dz. cyt., s. 46; W. Guzewicz, *Kościół i parafie ziemi ełckiej*, dz. cyt., s. 83–84; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 41; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 235; R. Weber, dz. cyt., s. 431; J. Kociukiewicz, dz. cyt., s. 29–30.

¹³ AAWO, AK I S 17, bp Józef A. Geritz do [Kapituły Katedralnej], 25 IV 1853; W. Barczewski, dz. cyt., s. 46; P. Romahn, dz. cyt., s. 41; R. Weber, dz. cyt., s. 431.

¹⁴ W. Barczewski, dz. cyt., s. 46; J. Chłosta, *Kościół katolicki na Mazurach przed 1945 rokiem*, art. cyt., s. 83; P. Romahn, dz. cyt., s. 41; R. Weber, dz. cyt., s. 431.

– 1000 talarów, natomiast Towarzystwo św. Wojciecha – 2000 talarów¹⁵. Na wspomnianej nieruchomości znajdował się wolnostojący budynek, który adaptowano na mieszkanie duszpasterza. W 1877 r. informowano, że mieszka w nim również organista¹⁶. Trzy lata później wspomiano, że własnością placówki duszpasterskiej była także stajnia oraz szopa na drewno¹⁷.

W 1853 r. ks. Nikolaus Rochon rozpoczął przebudowę znajdującej się na opisywanej nieruchomości bramy wjazdowej na tymczasową kaplicę. Prace remontowo-budowlane przeprowadzono dzięki dobrowolnym donacjom¹⁸. Zgromadzono na ten cel 1500 talarów. Jedynie 200 talarów przekazała lokalna wspólnota katolicka¹⁹. Świątynia charakteryzowała się konstrukcją szkieletową (fachwerkową)²⁰. Drewniany szkielet pomalowano na czarno, natomiast pozostałą przestrzeń wymurowano ceglami. Na dachu od szczytu wschodniego usytuowano wieżyczkę, a w niej sygnaturkę²¹. Tego rodzaju budowlę uważano zresztą za prowizoryczną²². Posiadała ona przedsionek i zakrystię²³. Posadzkę w opisywanej świątyni wykonano z drewna²⁴. Nowy obiekt sakralny poświęcił 15 października 1854 r. ks. kanonik Franz Thiedig ku czci św. Wojciecha²⁵. Elcka kaplica, podobnie jak kościół w Mrągowie, cechowała się niewielką kubaturą²⁶. W 1869 r. informowano, że konstrukcja przedsionka uległa obniżeniu na skutek zmurzałego progu. Miał on zresztą zostać wymieniony na nowy. Świątyni nie zamykano w ciągu dnia, ponieważ przychodzili do niej pro-

¹⁵ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Lyck (7 II 1872); S. Achremczyk, dz. cyt., s. 209; W. Barczewski, dz. cyt., s. 46; P. Romahn, dz. cyt., s. 41; R. Weber, dz. cyt., s. 431.

¹⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

¹⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (9 I 1880).

¹⁸ P. Romahn, dz. cyt., s. 41; por. M. Toeppen, *Historia Mazur. Przyczynek do dziejów krainy i kultury pruskiej*, przeł. M. Szymańska-Jasińska, Olsztyn 1995, s. 385; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 79. Ks. Josef Langkau odnotował z kolei, że kaplicę urządzono w przebudowanej stajni znajdującej się na wspomnianej nieruchomości; zob. Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872); Bittgesuch der katholischen Gemeinde Lyck (Ostpreußen) um eine Unterstützung (21 VII 1894).

¹⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

²⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872).

²¹ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1869.

²² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

²³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

²⁴ AAWO, AB IV 34, Dekanat Masuren im Jahre 1887; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 79.

²⁵ RDW 1985, dz. cyt., s. 188; S. Achremczyk, dz. cyt., s. 209; W. Guzewicz, *Kościóły i parafie ziemi elckiej*, dz. cyt., s. 84; R. Klimowicz, dz. cyt., s. 84; P. Romahn, dz. cyt., s. 41–42; por. W. Barczewski, dz. cyt., s. 48; J. Chłosta, *Kościół katolicki na Mazurach przed 1945 rokiem*, art. cyt., s. 83; K. Skibowski, *Od kościoła w diasporze do katedry – 100 lat kościoła św. Wojciecha w Elku*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości. Sympozjum historyczne i świętowojechowe. Elk, 20–22 kwietnia 1994 roku*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salomon i in., Elk 1996, s. 246; R. Weber, *Der Kreis Lyck. Ein ostpreußisches Heimatbuch*, dz. cyt., s. 431; J. Kociukiewicz, *Działalność parafii św. Wojciecha w Elku w latach 1945–1990*, dz. cyt., s. 31.

²⁶ *Aus der Diaspora Ostpreußens. Dem Sankt Adalbert zu Ehren*, art. cyt., s. 73.

testanci, którzy modlili się w różnych intencjach oraz składali ofiary²⁷. W 1870 r. odnotowano, że przeprowadzono niezbędny remont przedsionka świątyni²⁸. Jeszcze w 1872 r. miejscowy duszpasterz zapewniał, że jej powierzchnia jest wystarczająca wobec potrzeb wiernych. Zaznaczał przy okazji, że budowa kościoła na terenie ogrodu należącego do placówki duszpasterskiej byłaby bardzo kosztowna. Wynikało to zapewne z ukształtowania terenu, który znajdował się na podobnym poziomie, co miejscowe jezioro. Na głębokości 2–3 stóp pojawiała się woda²⁹. W 1880 r. zrealizowano prace naprawcze przy świątyni elckiej. Zniwelowano wówczas szkody na jej dachu³⁰. Po czterech latach stan techniczny obiektu sakralnego określano jako dobry³¹. W 1886 r. charakterystyka świątyni ujęta w protokole powizytacyjnym nie napawała optymizmem. W wielu bowiem miejscach drewniane elementy jej konstrukcji uległy uszkodzeniu wskutek żerowania szkodników drewna³². Dwa lata później znajdowała się ona nadal w złym stanie, podobnie zresztą jak jeden z budynków gospodarczych³³. Warto wspomnieć, że na opisywanej nieruchomości wytyczono także cmentarz³⁴. O konieczności powiększenia jego powierzchni informowano w 1884 r.³⁵

W sprawozdaniu powizytacyjnym z 1886 r. sygnalizowano potrzebę budowy nowego kościoła katolickiego w Elku. W tym celu należało pozyskać nową parcelę, ponieważ dotychczasowa kaplica była położona z dala od centralnych części miasta. Ubolewano przy tym, że w dni robocze, przy niesprzyjającej pogodzie, nikt do niej nie przychodził. Na dodatek Elk posiadał tylko jedną główną ulicę. Opisywany obiekt sakralny wznosił się na jednym końcu tej drogi, natomiast większość katolików mieszkała na przeciwległym jej krańcu. Ponadto dotychczasowa nieruchomość kościelna znajdowała się zbyt nisko względem poziomu jeziora, co obniżało walory działki budowlanej. Sąsiedztwo ruchliwej ulicy zakłócało również przebieg nabożeństw. Naprzeciwko świątyni był usytuowany cmentarz żydowski, do którego przylegał ogród miejski. Latem miał często służyć jako miejsce nieprzystwoitych spotkań. Nową parcelę należało zatem pozyskać w centrum miasta, w kwartale wzniesionym w okolicach dworca kolejowego³⁶. W lipcu 1887 r. włamano się do świątyni i dopuszczono się świętokradstwa, rozsypując hostie z tabernakulum. Wywrócono także chrzcielnicę oraz „oderwano skarbonkę”³⁷.

²⁷ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1869.

²⁸ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Königsberg im Jahre 1870.

²⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872).

³⁰ AAWO, AB IV 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1880.

³¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

³² AAWO, AB IV 34, Bericht über die Visitation der Kirchen des Dekanats Masuren im Jahre 1886.

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht v. J. 1888.

³⁴ W. Barczewski, dz. cyt., s. 46.

³⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

³⁶ AAWO, AB IV 34, Bericht über die Visitation der Kirchen des Dekanats Masuren im Jahre 1886; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej 1821–1945*, dz. cyt., s. 55.

³⁷ GO 22 VII 1887.

W 1888 r. informowano o zamiarach kupna nowej działki pod budowę kościoła katolickiego w Ełku³⁸. Ostatecznie nabyto nieruchomość gruntową o wielkości 2¼ morgów pruskich³⁹. Prace przy nowej świątyni rozpoczęto w 1892 r.⁴⁰. W październiku tegoż roku wysokość murów świątyni wynosiła już 2 metry. Do tego czasu nie wmurowano jednak kamienia węgielnego⁴¹. Na łamach „Pielgrzym” z 12 września 1893 r. informowano, że wprawdzie obiekt sakralny został wniesiony, jednak brakuje jeszcze okien i wyposażenia wnętrza⁴². Dzwony z brązu o wadze 622, 425, 305 i 255 kg odlano w zakładzie ludwisarskim „Franz Schilling Söhne” z Apoldy⁴³. Kościół wybudowano w stylu neogotyckim. Przekryto go dachem łupkowym. Poświęcenie świątyni odbyło się w poniedziałek, 6 sierpnia 1894 r., w uroczystość Przemienienia Pańskiego. Z tej okazji uroczystą mszę św. odprawił ks. kanonik Franz Ritzke, a asystowali mu ks. kuratus Franz Schnarbach z Olecka i ks. proboszcz Walentin Lehmann z Kętrzyna. Kazanie w języku polskim wygłosił ks. proboszcz Johannes Szadowski z Królewca, zaś po niemiecku – ks. Lehmann⁴⁴.

W 1895 r. podano wymiary nowego obiektu sakralnego: długość nawy – 27 m, szerokość – 14 m, zaś długość prezbiterium – 7½ m. W jego wnętrzu brakowało wówczas odpowiedniego wyposażenia. Do końca następnego roku ten stan nie uległ zmianie. Uskarżano się, że w kościele nie ma jeszcze nowych ołtarzy, ambony, konfesjonałów, chrzcielnicy, organów, ławek, itp. Ołtarz główny oraz ambona, które przeniesiono ze starej świątyni, charakteryzowały się, zdaniem wicedziekana dekanatu sambijskiego ks. Bernarda Blaschy, „krzyczącą dysproporcją” (*schreiendes Missverhältnis*) wobec architektury nowego kościoła. W 1894 r. postawiono murowaną plebanię, którą pokryto dachówką. Budynek gospodarcze były częściowo murowane, częściowo konstrukcji szkieletowej (fachwerkowej). Do opisywanej nieruchomości należała również łąka o powierzchni 1¼ morgi pruskiej⁴⁵.

³⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1888; AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht über das Dekanat Samland pro 1888; zob. także AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht über das Dekanat Samland pro 1889.

³⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁴⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Bittgesuch der katholischen Gemeinde Lyck (Ostpreußen) um eine Unterstützung (21 VII 1894); zob. także „Pielgrzym” 1892, nr 153, z 29 XII.

⁴¹ AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1892; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 55.

⁴² „Pielgrzym” 1893, nr 107, z 12 IX.

⁴³ M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej 1821–1945*, dz. cyt., s. 105. Najcięższy z dzwonów posiadał inskrypcję „Santa Maria sine labe originali concepta ora pro nobis”, natomiast ważący 425 kg – „Sancte Andrea patrone dioecesis Warmiensis ora pro nobis”; zob. APO 367/67, s. 1.

⁴⁴ GO 28 VII 1894; 11 VIII 1894; P. Romahn, dz. cyt., s. 42; por. W. Barczewski, dz. cyt., s. 48; R. Weber, dz. cyt., s. 431.

⁴⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Bittgesuch der katholischen Gemeinde Lyck (Ostpreußen) um eine Unterstützung (21 VII 1894); Der Bischof von Ermland (12 X 1894); Missionsbericht vom Jahre 1895; AAWO, AB IV 26, Bericht über die Visitationsbericht im Dekanate Samland durch den Prodekan Blaschy im Jahre 1896; „Pielgrzym” 1896, nr 153, z 31 XII. O braku wyposażenia informowano jeszcze w 1898 r.; zob. AAWO, AB B 279, Bericht über die Kirchenvisitation des Dekanats Samland durch den Prodekan Blaschy im Jahre 1898; „Pielgrzym” 1898, nr 27, z 3 III; Na temat wymiarów kościoła zob. także AAWO, AB I Q 13, Lyck 1903; Visitationsbericht

W 1902 r. odnotowano, że wewnątrz elckiego kościoła przyozdobiono we właściwy sposób. Posadzkę wyłożono cementowymi flizami. Wstawiono także ołtarz główny, który mimo kunsztownego wykonania, nie pasował do wnętrza świątyni. Jak zapisano w sprawozdaniu powizytacyjnym z tamtego roku, nadawał się on raczej do księżęcej kaplicy, której wielkość stanowiła jedną dziesiątą obecnego budynku sakralnego. W elckim kościele ten ołtarz nie robił żadnego wrażenia, ponieważ był za mały⁴⁶. Kościół konsekrował 19 sierpnia 1903 r. biskup sufragan diecezji warmińskiej Edward Herrmann ku czci św. Wojciecha i Przemienienia Pańskiego⁴⁷. Przy okazji zaplanowano również na ten dzień katechizację i bierzmowanie⁴⁸.

Warto również poświęcić uwagę kosztom poniesionym w związku z nabyciem parceli oraz realizacją inwestycji budowlanej. Zakup nieruchomości gruntowej kosztował ok. 23 500 marek, zaś budowa nowego kościoła wraz z odlaniem nowych dzwonów – ok. 75 000 marek. W sumie wydano zatem ok. 98 500 marek. Na powyższe cele miejscowa wspólnota katolicka ofiarowała ok. 3700 marek, zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego – 2000 marek, diecezjalny komitet tej organizacji działającej pod nazwą Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha – 10 000 marek, za pośrednictwem biskupa warmińskiego Andrzeja Thiela – 19 500 marek, od Warmińskiej Kapituły Katedralnej – 2500 marek, z funduszu budowlanego – 27 000 oraz od innych dobroczyńców – 22 500 marek. Do końca 1895 r. zgromadzono zatem 87 200 marek⁴⁹. Prośby o wsparcie finansowe budowy oraz o pomoc w niwelowaniu wynikającego z tego tytułu zadłużenia umieszczano w prasie⁵⁰. Paramenty liturgiczne fundowało z kolei Towarzystwo Paramentowe⁵¹.

W 1895 r. informowano, że poprzednia plebania, murowana, pokryta dachówką, znajduje się w stosunkowo dobrym stanie, podobnie zresztą jak stajnia (konstrukcji szkieletowo-ceglanej; pokryta dachówką). Stan techniczny szopy na drewno okre-

aus dem Dekanate Samland pro Jahr 1906. Organy o 18 rejestrach wykonała w 1904 r. firma organmistrzowska Bruno Goebela; zob. M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej 1821–1945*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁶ AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1902. Na temat wyposażenia wnętrza opisywanej świątyni zob. W. Guzewicz, *Dzieje, rola i zadania kościoła katedralnego w diecezji elckiej w latach 1992–2007*, art. cyt., s. 356–357; Tenże, *Kościół i parafie ziemi elckiej*, dz. cyt., s. 84–85; Tenże, *Sanktuaria diecezji elckiej*, dz. cyt., s. 11–14; G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preussen*, München – Berlin 1952, s. 287; zob. także *GO 15 V 1900*. O ołtarzach bocznych ufundowanych przez kamieniarza Grześkowiaka i farbiarza Skibowskiego zob. *GO 15 VI 1904*.

⁴⁷ AAWO, AB I Q 13, Lyck 1903; *RDW 1985*, dz. cyt., s. 188; S. Achremczyk, dz. cyt., s. 210; W. Barczewski, dz. cyt., s. 48; R. Klimowicz, dz. cyt., s. 84; P. Romahn, dz. cyt., s. 42; por. W. Guzewicz, *Dzieje, rola i zadania kościoła katedralnego w diecezji elckiej w latach 1992–2007*, art. cyt., s. 356; Tenże, *Kościół i parafie ziemi elckiej*, dz. cyt., s. 84; Tenże, *Sanktuaria diecezji elckiej*, dz. cyt., s. 11; J. Kociukiewicz, dz. cyt., s. 35.

⁴⁸ *GO 6 VIII 1903*.

⁴⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895; zob. także *Rechnung des Bonifacius-Adalbertus-Vereins für das Jahr 1893*, *PDE 1894*, nr 4, s. 52.

⁵⁰ Zob. „Pielgrzym” 1892, nr 90, z 2 VIII; nr 126 z 25 X; nr 153, z 29 XII; 1893, nr 39, z 1 IV; nr 107, z 12 IX; 1894, nr 100, z 28 VIII; 1896, nr 153, z 31 XII; 1897, nr 100, z 26 VIII; nr 151, z 28 XII; 1898, nr 27, z 3 III; *GO 31 XII 1892*; 3 I 1894; 10 VIII 1895; 31 VIII 1895; 1 I 1897.

⁵¹ *PDE 1873*, nr 2, s. 16; 1881, nr 8, s. 96; 1904, nr 8, s. 93; 1908, nr 5, s. 63; *GO 3 VII 1895*.

ślano jako zły. Dotychczasową ziemską nieruchomości kościelną (ogród o wielkości hektara) wydzierżawiono. Planowano na niej w przyszłości wybudować dom katechetyczny. Południową jej część oddzielono z myślą o wytyczeniu katolickiego cmentarza⁵².

W refleksji nad dziejami ełckiej placówki duszpasterskiej nie należy pomijać również problematyki dotyczącej jej prawnego statusu. Ełką kurację utworzono wraz z nominowaniem jej pierwszego duszpasterza, czyli 22 maja 1853 r. Zgodnie z obwieszczeniem biskupa warmińskiego z 17 czerwca 1853 r. kuratusowi ełckiemu podporządkowano katolików zamieszkujących powiat ełcki⁵³. W dokumentach diecezji warmińskiej kurację ełką wymieniano od 1854 r.⁵⁴ Władze państwowe uznały prawo katolickiego duszpasterza z tego miasta do pastoralnej opieki nad katolikami ze wspomnianego powiatu dopiero 8 czerwca 1861 r. Zgodnie z aktem cyrkumskrypcyjnym biskupa warmińskiego z 31 marca 1871 r. proboszczowi misyjnemu w Ełku podporządkowano także oprócz powiatu ełckiego również węgorszewski, jak też wschodnią część powiatu giżyckiego aż do położonych na jego obszarze Wielkich Jezior⁵⁵. Wówczas prawdopodobnie nadano jej status parafii misyjnej⁵⁶, ponieważ już w *elenchusie* z 1872 r. ks. Josef Langkau figurował jako proboszcz misyjny⁵⁷.

W 1895 r. przybliżono wielkość powierzchni ełckiej placówki duszpasterskiej. Obejmowała ona 1127,48 km² powiatu ełckiego, 920,98 km² powiatu węgorszewskiego i 447,64 km² wschodniej części powiatu giżyckiego, czyli w sumie 2496,10 km kw.⁵⁸ Pełnoprawną parafię katolicką w Ełku ustanowiono 31 marca 1903 r.⁵⁹

W XIX oraz na początku XX wieku w ełckiej placówce duszpasterskiej pracowali następujący księża, którzy sprawowali urząd kuratusa, proboszcza misyjnego bądź proboszcza: ks. Nikolaus Rochon (od 1853 r.), ks. Josef Langkau (od 1856 r.), ks. Andreas Erdmann (od 1886 r.), ks. Joseph Klaperski (od 1897 r.) i ks. Anton Polomski (od 1903 r.)⁶⁰.

⁵² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁵³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872); (7 II 1877); *Urkunde über die Erhebung der bisherigen Missionspfarre Lyck zu einer vollständigen katholischen Pfarrgemeinde*, PDE 1903, nr 6, s. 68; *RDW 1985*, dz. cyt., s. 188; W. Barczewski, dz. cyt., s. 44.

⁵⁴ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 20.

⁵⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872); *Urkunde über die Erhebung der bisherigen Missionspfarre Lyck zu einer vollständigen katholischen Pfarrgemeinde*, art. cyt., s. 68.

⁵⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872); *RDW 1985*, dz. cyt., s. 188; por. S. Achremczyk, dz. cyt., s. 209; Dr. Warmiensis [G. Matern], dz. cyt., s. 80–81; W. Guzewicz, *Dzieje, rola i zadania kościoła katedralnego w diecezji ełckiej w latach 1992–2007*, art. cyt., s. 355; Tenże, *Sanktuarium diecezji ełckiej*, dz. cyt., s. 11; R. Klimowicz, dz. cyt., s. 83.

⁵⁷ *Direktorium divini officii Dioecesis Warmiensis*, 1872, s. 93.

⁵⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁵⁹ *Urkunde über die Erhebung der bisherigen Missionspfarre Lyck zu einer vollständigen katholischen Pfarrgemeinde*, art. cyt., s. 68; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 23; P. Romahn, dz. cyt., s. 42.

⁶⁰ A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 17.

LUDNOŚĆ KATOLICKA

W 1821 r. mieszkało w Ełku 56 katolików, zaś w 1845 r. w całym powiecie ełckim – ok. 100⁶¹. W 1852 r. prokurator Ludwig Jesse w prośbie dotyczącej nominowania duszpasterza w Ełku stwierdził, że wśród tamtejszej ludności katolickiej panuje „bezgraniczna nieobyczajność”. Szerzyła się zwłaszcza plaga pijaństwa⁶². W 1872 r. ks. Josef Langkau odnotował, że na obszarze powiatu ełckiego katolicyzm utrzymał się dzięki ludności o polskich korzeniach. Zamieszkiwała ona głównie południową część powiatu ełckiego, czyli obszary graniczące z zaborem rosyjskim. Duszpasterz suponował, że w ewangelickich parafiach Kalinowo, Borzomy, Ostrykół i Pisanica mogło przebywać ok. 500 katolików. Niewiele osób tego wyznania zamieszkiwało zachodnią część powiatu. Przed objęciem urzędu kuratusa w Ełku przez ks. Langkaua, czyli ok. 1856 r., sześcioro dzieci wywodzących się z rodzin mieszanych wyznaniowo przystąpiło do sakramentów św. w kościele ewangelickim. Małżeństwa katolickie zawierano w tym mieście dopiero za czasów ks. Langkaua⁶³. W 1872 r. było ich zaledwie 7. Pozostałe rodziny posiadały charakter mieszanych wyznaniowo⁶⁴. Po upływie pięciu lat miało mieszkać w Ełku 80 katolików. Stałym pobytom na obszarze placówki duszpasterskiej cieszyło się jednak niewiele rodzin. Ełcki proboszcz misyjny wskazywał na ok. 40, które w dodatku mieszkały w pobliżu granicy z zaborem rosyjskim. Inni nie posiadali stałego miejsca zamieszkania, co wpływało na niską dynamikę wzrostu liczby członków opisywanej placówki duszpasterskiej⁶⁵. W 1879 r. stałe miejsce pobytu na jej terenie deklarowało 50 rodzin katolickich i 50 mieszanych wyznaniowo. Około 80 dzieci uczęszczało do szkół protestanckich⁶⁶.

W 1883 r. do ełckiej placówki duszpasterskiej należało 450 katolików (z czego 47 w Ełku). Osiadłych, katolickich rodzin (dwoje małżonków katolickich) odnotowano jedynie 18. Nie posiadało własności ziemskiej 12 katolickich rodzin i 30 mieszanych wyznaniowo. Katolickich dzieci w wieku szkolnym było wówczas 60⁶⁷. Po pięciu latach liczba członków opisywanej placówki wzrosła do ok. 771 (w tym ok. 225 z Ełku), zaś rodzin mieszkających na stałe – do 172. W zajęciach szkół protestanckich brały udział 103 katolickie dzieci (w tym 19 z Ełku)⁶⁸. W 1895 r. na terenie placówki mieszkało 874 katolików (w tym 408 w Ełku). Dzieci tejże konfesji objętych obowiązkiem nauczania było 94 (w tym 21 w Ełku)⁶⁹. Na początku XX wieku liczba członków ełckiej placówki duszpasterskiej wzrosła do 1274 (z czego

⁶¹ R. Weber, dz. cyt., s. 430; J. Kociukiewicz, dz. cyt., s. 29.

⁶² W. Barczewski, dz. cyt., s. 46.

⁶³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872).

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

⁶⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (9 I 1880).

⁶⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

⁶⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1888.

⁶⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895. Zgodnie z obliczeniami na dzień 2 grudnia 1895 r. w powiecie ełckim mieszkało 1078 katolików i 55 465 ewangelików; zob. Dr. Warmiensis [G. Matern], dz. cyt., s. 80.

534 z Ełku). W 1902 r. odnotowano ok. 121 katolickich dzieci w wieku szkolnym (w tym w Ełku – 49, w Prawdziskach – 52 i w Wierzbowie – 12). Ok. 7 dzieci nie objęto nauczaniem religii⁷⁰.

DOJAZDOWE OŚRODKI DUSZPASTERSKIE

W celu sprawowania nabożeństw katolickich w Piszku ks. Josef Langkau wynajął dawną salę taneczną, a następnie pomieszczenie usytuowane nad knajpą. Ostatecznie na przełomie 1868/1869 r. pozyskano lokum, w którym urządzono kaplicę oraz mieszkanie dla duszpasterza. W 1869 r. ustanowiono w Piszku kuratusa⁷¹. W latach 1878–1884, a zatem po śmierci kuratusa piskiego ks. Josefa Ruchy, ks. Langkau celebrował raz w miesiącu mszę św. w Piszku, a dwa razy w ciągu roku – w Ukcie⁷².

W 1872 r. ełcki proboszcz misyjny proponował, aby w późniejszym czasie nominować wikariusza lokalnego gdzieś w pobliżu granicy z zaborem rosyjskim, np. w Borzymach. Przynajmniej dwa razy w roku ełcki duszpasterz celebrował nabożeństwa w Prawdziskach, w domu miejscowego przedstawiciela katolików. Żeby dotrzeć do tej miejscowości, podróżował 3 mile po utwardzonych drogach i jedną milę po nieutwardzonych. Furmankę dostarczali katolicy z Prawdzisk. Sam duszpasterz uważał, że częstotliwość sprawowania nabożeństw w tej miejscowości należy zwiększyć do sześciu razy w roku⁷³. Po pięciu latach msze św. w Prawdziskach nadal odprawiano dwa razy w roku, w domach należących do miejscowych katolików. Niestety, brakowało funduszy, aby zapewnić tej ludności częstszą możliwość uczestnictwa we mszach św. Na ten cel proboszcz misyjny potrzebował przynajmniej 12 talarów rocznie⁷⁴. W 1884 r. ks. Langkau informował o sprawowanych kwartalnie mszach św. w Prawdziskach. Sporadycznie odbywały się one również w Giniach. Rekompensatę za koszty związane z celebrowaniem nabożeństw w tych miejscowościach wypłacało duszpasterzowi Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego⁷⁵.

W 1888 r. podjęto starania dotyczące kupna działki pod budowę niewielkiego kościoła w Prawdziskach. W tej miejscowości oraz okolicach mieszkało ok. 180 katolików. Z tego względu kuratus ełcki ks. Andreas Erdmann dostrzegł potrzebę nominowania samodzielnego duszpasterza w tej wsi⁷⁶. Ks. Erdmann informował wówczas o zamiarze kupna budynku w Wierzbowie (w pobliżu Kalinowa), aby sprawować w tej wsi 6 razy w roku katolickie nabożeństwa. W Wierzbowie oraz

⁷⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁷¹ M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 75; Tenże, *Dzieje placówki duszpasterskiej w Piszku przed II wojną światową*, „Studia Ełckie” 2012, t. 14, s. 233–234; P. Romahn, dz. cyt., s. 61.

⁷² M. Jodkowski, *Dzieje placówki duszpasterskiej w Piszku przed II wojną światową*, art. cyt., s. 234.

⁷³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872).

⁷⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

⁷⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

⁷⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1888; zob. także AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1894.

okolicach odnotowano ok. 100 katolików⁷⁷. Na początku XX wieku wspomniano o okresowych mszach św. oraz lekcjach religii odbywających się zarówno w Prawdziskach, jak i Wierzbowie⁷⁸.

Ostatecznie nieruchomości ziemską w Prawdziskach nabyto w 1892 r. Z pewnością na jej obszarze znajdował się dom, który adaptowano na kaplicę oraz mieszkanie dla duszpasterza⁷⁹. W 1895 r. informowano z kolei o konieczności wzniesienia nowego „budynku”, który służyłby celom liturgicznym. Dotychczasowy obiekt nie nadawał się więcej do remontu. Prace fizyczne oraz w zaprzęgu, jak również dowóz kamieni, gwarantowała miejscowa wspólnota katolicka⁸⁰. Nową kaplicę wybudowano prawdopodobnie w 1899 r.⁸¹ Pierwszą wizytację w Prawdziskach przeprowadził w sierpniu 1900 r. wicedziekan sambijski ks. Johannes Szadowski. Kaplica nie zdołała wówczas pomieścić licznie zgromadzonych wiernych⁸². Kilka lat później, 6 maja 1905 r. kuratusem w Prawdziskach został ustanowiony ks. Konrad Majewski⁸³. Od czasu jego nominacji duszpasterz ełcki celebrował raz w miesiącu msze św. w Prostkach, w pomieszczeniu miejscowego dworca kolejowego. Po dwóch latach zamierzano kupić dom, który adaptowano by na cele liturgiczne. Jego cenę określano na ok. 10 000 marek⁸⁴. Ks. Walenty Barczewski informował, że ks. Erdmann celebrował nabożeństwa m.in. w Kalinowie, Pisanicy i Białej Piskiej⁸⁵.

ŻYCIE RELIGIJNE I SAKRAMENTALNE

W 1853 r. w placówce duszpasterskiej w Ełku ochrzczono jedną osobę oraz pochowano 3 zmarłych. Nie pobłogosławiono wówczas żadnego związku małżeńskiego. W 1871 r. zgłoszono 20 chrztów, 5 ślubów i 24 pogrzeby. W sumie od czasu założenia ełckiej kuracji do 1871 r. liczba chrztów opiewała na 420, ślubów – na

⁷⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1888.

⁷⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1902; por. W. Barczewski, dz. cyt., s. 48; P. Romahn, dz. cyt., s. 42.

⁷⁹ R. Weber, dz. cyt., s. 432–433; zob. także J. Chłosta, *Katolicka parafia w Prawdziskach i jej duszpasterze (do 1945 r.)*, „Studia Angerburgica” 2007, t. 14, s. 67; W. Guzewicz, *Kościół i parafie ziemi ełckiej*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁸¹ *Tapfere Reiffenroder! Vorbildliche Haltung einer kleinen Diasporagemeinde*, ErK 1936, nr 46, s. 747.

⁸² GO 16 VIII 1900.

⁸³ J. Chłosta, *Katolicka parafia w Prawdziskach i jej duszpasterze (do 1945 r.)*, art. cyt., s. 67; W. Guzewicz, *Kościół i parafie ziemi ełckiej*, dz. cyt., s. 127; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 176; R. Weber, dz. cyt., s. 433.

⁸⁴ AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1905; Arch. Paderborn, Teczka: Prostkten, ks. Anton Polomski do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 28 II 1907. Zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn przekazał 17 IV 1907 r. na zakup budynku w Prostkach 1000 marek; zob. Arch. Paderborn, Teczka: Prostkten, Unterstützungen für die Mission Prostkten (Diözese Ermland).

⁸⁵ W. Barczewski, dz. cyt., s. 48; por. M. Borzyszkowski, art. cyt., s. 118; P. Romahn, dz. cyt., s. 42; R. Weber, dz. cyt., s. 431.

101, zaś pogrzebów – na 353⁸⁶. W 1858 r. odnotowano na terenie kuracji wraz z powiatem piskim 773 wiernych przyjmujących komunię św. W 1871 r. liczba katolików powiatu ełckiego przystępujących do komunii św. wynosiła 470 (w tym jedynie ze wsi Prawdżiska i Ginie – ok. 100)⁸⁷. Uczestnictwo wiernych w nabożeństwach sprawowanych w okresie wielkanocnym, a także w czasie uroczystości, które nie przypadały w dzień roboczy, określano jako zadowolające⁸⁸.

W 1876 r. komunię św. wielkanocną udzielono 480 wiernym. Być może przytoczona liczba byłaby większa, jednakże ze względu na chorobę ks. Langkaua mszy św. nie celebrowano w niedzielę w Oktawie Wielkanocy⁸⁹. Tegoż roku zgłoszono 25 chrztów, 10 ślubów i 12 pogrzebów. Na msze św. niedzielne i świąteczne przychodziło przeciętnie 40 osób dorosłych⁹⁰. W 1879 r. liczba ta wzrosła do 50. Do komunii św. wielkanocnej przystępowało nadal 480 wiernych, zaś poza tym okresem – 300. Udzielono 18 chrztów, pobłogosławiono 4 związki małżeńskie oraz pochowano 11 zmarłych⁹¹.

W 1883 r. odnotowano 20 chrztów, 2 śluby i 11 pogrzebów. Komunię św. wielkanocną przyjęło 350 wiernych, a poza tym okresem – 200. W mszach św. niedzielnych brało udział przeciętnie 200 osób⁹². Po czterech latach zgłoszono 25 chrztów, 8 ślubów i 10 pogrzebów. W niedzielnych mszach św. uczestniczyło ok. 80 wiernych. W okresie wielkanocnym 1888 r. do komunii św. przystąpiło 428 osób⁹³. Rok później liczba ta wzrosła do 467 (w tym 340 cywilów i 127 żołnierzy)⁹⁴. W 1894 r. ochrzczono 31 osób, asystowano przy zawarciu 2 związków małżeńskich oraz pochowano 12 zmarłych. Komunię św. w okresie wielkanocnym przyjęło 560 wiernych, zaś poza tym okresem – 512. Na niedzielnych mszach św. gromadziło się przeciętnie 145 osób, zaś w następnym roku – 148. W ciągu trzech wcześniejszych lat jedna osoba dokonała konwersji na katolicyzm. Nie odnotowano w tym czasie żadnego przypadku apostazji⁹⁵. 6 sierpnia 1895 r., a zatem w uroczystość Przemienienia Pańskiego kazanie w języku polskim w ełckiej świątyni wygłosił ks. beneficjat Walenty Tolsdorf z Olsztyna, natomiast po niemiecku – ks. proboszcz Karl Bader ze Szczytna⁹⁶. W 1897 r. liczba katolików przystępujących do komunii św. opiewała na 661⁹⁷. Warto wspomnieć, że w liturgii celebrowanej w ełckim kościele katolickim uczestniczyli często polskojęzyczni Mazurzy, którzy wyznawali wiarę ewangelicką⁹⁸.

⁸⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872).

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (9 I 1880).

⁹² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

⁹³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1888.

⁹⁴ AAWO, AB IV 26, Visitationsbericht über das Dekanat Samland pro 1889.

⁹⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁹⁶ GO 10 VIII 1895.

⁹⁷ Zob. Dr. Warmiensis [G. Matern], dz. cyt., s. 80.

⁹⁸ GO 14 VIII 1897.

W 1901 r. odnotowano 33 chrzty, 3 śluby i 5 pogrzebów. Udzielono wówczas 2500–3000 komunii św., zaś w okresie wielkanocnym – 792. W niedzielnych mszach św. brało udział przeciętnie 120–150 wiernych (nie wliczając żołnierzy). W ciągu trzech wcześniejszych lat 5 osób dokonało konwersji na katolicyzm, zaś 2 – apostazji⁹⁹. W 1905 r. liczba osób przystępujących do komunii św. wynosiła 556 (w tym 280 cywilów i 276 żołnierzy)¹⁰⁰.

FINANSE PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ

W 1872 r. ks. Josef Langkau narzekał, że katolicy kuracji elckiej należą do ubogiej ludności. Donacje przekazywane na rzecz placówki duszpasterskiej były niewielkie¹⁰¹. Uposażenie duszpasterza bazowało na fundacji (określanej legacją) biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza, którą zarządzały władze diecezjalne¹⁰². Elckie fundacje kościelne opiewały na 835 talarów, natomiast mszalne – na 500 talarów. Oprócz tego placówka duszpasterska dysponowała ogrodem o powierzchni 2½ morgów¹⁰³. Po pięciu latach kapitał zgromadzony przy opisywanej parafii misyjnej wynosił 1050 talarów. Z jego odsetek 20 talarów przeznaczano na prace remontowe przy świątyni oraz budynkach kościelnych. Legację biskupa Geritza, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, traktowano jako kapitał na budowę kościoła. Prowizję z tego źródła otrzymywał elcki duszpasterz na poczet wynagrodzenia, zaś nadwyżkę ponownie lokowano¹⁰⁴. Roczna jego pensja wynosiła zatem 432 talary ze wspomnianej legacji oraz 68 talarów z *iura stole* oraz tzw. dziesięciny osobistej¹⁰⁵.

W 1879 r. kapitał fundacji zgromadzonych przy elckiej placówce duszpasterskiej stanowił 5608,47 marek. Spośród nich kapitał fundacji mszalnych równał się 2332,63 marki, zaś fundacji kościelnych – 3365,84 marek¹⁰⁶. Z fundacji będącej legacją biskupa Geritza duszpasterz elcki pobierał 1200 marek, z fundacji mszalnych – 95 marek, z *iura stole* – ok. 18 marek oraz z donacji miejscowej wspólnoty katolickiej – 186 marek¹⁰⁷. W 1884 r. kapitał fundacji kościelnych opiewał na 3588,19 marek, zaś tzw. proboszczowskich – na 2144,38 marki (na podstawie wykazu z 1881 r.)¹⁰⁸. Zgodnie z przyjętym planem budżetowym na jego pensję składały się następujące donacje: z fundacji mszalnych – 95 marek, z funduszu na budowę kościoła – 1200 marek (legacja biskupa Geritza), z *iura stole* – 18 marek, z datków

⁹⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1902; por. AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1902.

¹⁰⁰ AAWO, AB B 279, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1905.

¹⁰¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1872).

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (7 II 1877).

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (9 I 1880).

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

miejscowych katolików – 120 marek oraz prawdopodobnie z funduszy państwowych – 48 marek. W sumie jego pensja wynosiła 1481 marek rocznie¹⁰⁹.

W 1888 r. kapitał fundacji zgromadzonych przy ełckiej placówce duszpasterskiej wynosił 4687,91 marek¹¹⁰. W ramach wynagrodzenia kuratus ełcki otrzymywał: z fundacji mszalnych – 95 marek, z fundacji erygowanych przy opisywanej placówce (prawdopodobnie z legacji biskupa Geritza) – 1200 marek, z *iura stole* – ok. 18 marek, z donacji miejscowej wspólnoty katolickiej – 120 marek, z uprawy ogrodu oraz celebracji 12 cichych mszy św. – 18 marek, a także z lokalnej kasy kościelnej – 97 marek. W sumie jego roczną pensję obliczano na 1548 marek¹¹¹. W kwietniu 1893 r. dług ciążyący na ełckiej placówce duszpasterskiej wynosił 13 594,30 marki¹¹², zaś we wrześniu 1893 r. – już 37 880 marek¹¹³. W 1895 r. kapitał fundacji kościelnych opiewał na 5637,91 marek, zaś tzw. proboszczowskich, które były w rzeczywistości fundacjami mszalnymi – na 4443,44 marki¹¹⁴. Zadłużenie parafii misyjnej w Ełku stanowiło wówczas 11 300 marek (nie wliczając długu budowlanego). W ramach wynagrodzenia przekazywano kuratusowi poniższe kwoty finansowe: z fundacji mszalnych – 98 marek, z funduszu na budowę kościoła (prawdopodobnie legacja biskupa Geritza) – 1200 marek, z *iura stole* – ok. 18 marek, z donacji miejscowej wspólnoty katolickiej – 120 marek oraz z lokalnej kasy kościelnej – 97 marek. Zgodnie z planem budżetowym pensja ełckiego kuratusa wynosiła 1533 marki. Na Stowarzyszenie św. Bonifacego ofiarowano 7,50 marek, natomiast na cele dobroczynne – 942,38 marki¹¹⁵. W następnym roku dług budowlany opiewał na 4000 marek¹¹⁶.

W 1902 r. kapitał fundacji kościelnych wynosił 6373,17 marki, zaś tzw. proboszczowskich (wyłącznie fundacje mszalne) – 4821,08 marek. Dysponowano wówczas 9 fundacjami mszalnymi. Zadłużenie placówki duszpasterskiej zmniejszono do 5760 marek¹¹⁷. Zgodnie z przyjętym planem budżetowym duszpasterz ełcki pobierał na poczet wynagrodzenia następujące donacje: z ełckich funduszy (prawdopodobnie legacja biskupa Geritza) – 1200 marek, z fundacji mszalnych – 175 marek, z innych funduszy – ok. 100 marek oraz z *iura stole* – 300 marek. Jego roczna pensja wzrosła zatem do 1775 marek. Rok wcześniej na Stowarzyszenie św. Bonifacego zebrano 25 marek, zaś na cele dobroczynne – 90 marek¹¹⁸.

¹⁰⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck (20 V 1884).

¹¹⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1888.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² „Pielgrzym” 1893, nr 39, z 1 IV.

¹¹³ „Pielgrzym” 1893, nr 107, z 12 IX.

¹¹⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1895.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ „Pielgrzym” 1896, nr 153, z 31 XII; GO 1 I 1897.

¹¹⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Missionsbericht vom Jahre 1902.

¹¹⁸ Tamże.

ZAKOŃCZENIE

Erygowanie pełnoprawnej parafii w Elku na początku XX wieku poprzedzało dążenie władz diecezji warmińskiej, jak również lokalnej wspólnoty katolickiej do zagwarantowania wiernym możliwości uczestniczenia w życiu sakramentalnym. Dziewiętnastowieczna placówka duszpasterska, rozciągająca się na obszarach diaspory, zdominowanej przez ludność ewangelicką, zmagająca się z szeregiem problemów, których nie odczuwano na terenie historycznej Warmii. Wśród nich warto wymienić posługę duszpasterską w odległych zakątkach powiatu elckiego, czy też niebezpieczeństwo indyferentyzmu religijnego katolików. Funkcjonowanie elckiej kuracji było uzależnione od długofalowej pomocy finansowej ze strony władz diecezji oraz stowarzyszeń i organizacji wspierających Kościół katolicki w diasporze. Nieocenioną rolę w tym względzie odegrało początkowo Towarzystwo św. Wojciecha, a następnie Stowarzyszenie św. Bonifacego, działające na obszarze diecezji warmińskiej pod nazwą Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha. Pomoc materialna pochodząca z tego źródła, jak również zaangażowanie duchowieństwa i wiernych zarówno z lokalnego Kościoła, jak też spoza granic diecezji, umożliwiły rozwój infrastruktury kościelnej w Elku, dzięki czemu elckiej placówce duszpasterskiej nadano status pełnoprawnej parafii.

GENESIS AND FOUNDATION OF THE CATHOLIC PARISH IN LYCK/ELK AT THE BEGINNING OF THE 19TH CENTURY

SUMMARY

In 1852, a meeting of Catholics from Lyck/Elk and the surrounding areas was convened. The representatives of the Bishop of Warmia and of the St. Adalbert Association also participated in it. A decision was made to tax the local community in order to create a pastoral institution in the town. The first priest of Elk was Nikolaus Rochon, who was nominated on 22 May 1853. Then a property in the suburbs of Elk was bought, where a presbytery was organised and a chapel was built. It was consecrated on 15 October 1854. In mid 1880s, it was decided that a new plot of land should be bought in order to build a church. The construction work on the plot of land was commenced in 1892. Finally, a Neogothic church was constructed. It was dedicated to St. Adalbert and the Transfiguration of Jesus by Edward Herrmann, the suffragan bishop of the Warmia Diocese. A catholic parish with full rights was founded on 31 March 1903. The priest of Elk, Josef Langkau, celebrated Catholic services in Prawdziska and other places. In 1905 a priest, Konrad Majewski, was nominated in the village. The functioning of the pastoral institution in Elk depended on the financial help of Church associations and organisations, particularly the St. Adalbert Association and the St. Boniface Association, which operated in the Warmia Diocese area under the name of the Saint Boniface and Adalbert Association.

**ENTSTEHUNG UND ERRICHTUNG
DER KATHOLISCHEN KIRCHENGEMEINDE IN LYCK/ELK
ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS**

ZUSAMMENFASSUNG

Im Jahre 1852 wurde eine Versammlung von Katholiken aus Lyck/Elk und Umgebung einberufen, an der u. a. Vertreter des ermländischen Bischofs sowie des Adalbertus-Vereins teilnahmen. Auf dieser Versammlung wurde der Beschluss gefasst, die Glaubensgemeinschaft vor Ort in das Steuersystem einzubinden, um eine Seelsorgeeinrichtung aufbauen zu können. Kpl. Nikolaus Rochon wurde der erste Seelsorger in Lyck/Elk mit Nominierung vom 22. Mai 1853. Darauf folgend wurde im vorstädtischen Gebiet von Lyck/Elk eine Immobilie gekauft, in der das Pfarrhaus untergebracht wurde. Zusätzlich wurde eine Kapelle gebaut, die am 15. Oktober 1854 geweiht wurde. Um das Jahr 1885 herum fasste man den Beschluss, eine neue Parzelle für einen Kirchenbau zu erwerben. Die Bauarbeiten auf der Parzelle begannen im Jahre 1892. Die schließlich im neugotischen Stil errichtete Kirche weihte der Suffraganbischof des Bistums Ermland, Edward Herrmann, zu Ehren des Heiligen Adalbert und der Verkörperung des Herrn. Eine vollberechtigte katholische Kirchengemeinde entstand in Lyck/Elk am 31. März 1903. Der Seelsorger aus Lyck/Elk, Kpl. Josef Langkau, hielt katholische Gottesdienste u. a. in Prawdzisken/Prawdziska ab. Das Dorf erhielt 1905 einen eigenen Seelsorger, Kpl. Konrad Majewski. Der Betrieb der Seelsorgeeinrichtung in Lyck/Elk blieb abhängig von der finanziellen Unterstützung durch kirchliche Vereine und Organisationen, insbesondere durch den Adalbertus-Verein und seinen Nachfolger, den Bonifatiusverein, der auf dem Gebiet des Bistums Ermland als Bonifatius-Adalbertus-Verein auftrat.

MILES CHRISTI
**– KSIĄDZ BISKUP KAZIMIERZ JÓZEF KOWALSKI,
ORDYNARIUSZ DIECEZJI CHEŁMIŃSKIEJ**

Słowa kluczowe: Kowalski Kazimierz Józef, diecezja chełmińska, Kościół po II wojnie światowej, ordynariusz diecezji chełmińskiej, Pelplin

Key words: Kowalski Casimir Joseph, Chelminska diocese, Church after World War II, ordinary of Chelminska diocese, Pelplin

Schlüsselworte: Kowalski Kazimierz Józef, Diözese von Chełmno, Die Kirche nach dem zweiten Weltkrieg, Ordinarius der Diözese von Chełmno, Pelplin

WSTĘP

Ks. Biskup Kazimierz Józef Kowalski był jednym z najbardziej znanych biskupów chełmińskich. Okres jego rządów przypadł na trudne lata powojenne, kiedy to diecezja zaczynała leczyć się z ran zadanych przez okupanta. W niniejszym artykule zostaną przedstawione tylko wybrane zagadnienia i niektóre aspekty z szerokiego wachlarza działań biskupa w ciągu 26 lat posługi pasterskiej w Pelplinie.

Inspiracją do wyboru tej postaci i powyższego tematu była przede wszystkim osoba księdza biskupa i szerokie spektrum jego działalności i aktywności. Postać ta była omawiana w artykułach i pracach naukowych ale w dość ubogim zakresie. Istniejące publikacje opisują tylko wybrane aspekty z życia i działalności biskupa Kowalskiego. Są to prace dotyczące m.in. jego działalności filozoficznej, administracyjnej, liturgicznej, maryjnej, ustawodawczej, misyjnej.

Najistotniejszymi źródłami dla opracowania podjętego tematu będą „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” i „Studia Pelplińskie” jak również zasoby archiwalne. Ponadto bardzo przydatne okazały się opracowania ogólne na temat historii diecezji, jak również przedstawiające z różnych punktów widzenia poszczególne dziedziny działalności biskupa. Utrudnieniem w uściśleniu niektórych faktów była niekom-

* Joanna Ewa Liedtke, ur. 1981, mgr lic. teologii, absolwentka teologii na UWM w Olsztynie, doktorantka Historii Kościoła na seminarium s. prof. Ambrozji Kalinowskiej. Obecnie katecheta w Zespole Szkół Ogólnokształcących im. Stefana Żeromskiego w Iławie. Przedmiot zainteresowań naukowych: historia Kościoła w Polsce po II wojnie światowej, Kościół chełmiński po II wojnie światowej.

pełna baza źródłowa i braki w zbiorach „Orędownika Diecezji Chełmińskiej”, który z powodu trudnych warunków w kraju nie był wydawany w latach 1951–1957.

Nie sposób w jednym opracowaniu zawrzeć wszystkie formy działalności i osiągnięcia wszechstronnego pasterza. Dlatego szczególną uwagę zwraca autorka na charakterystyczne poczynania biskupa towarzyszące jego pracy kapłańskiej i biskupiej, w których ukazuje się wielka troska o dobro Kościoła Chrystusowego i Jego Owczarni.

DŁUGA DROGA DO DIECEZJI CHEŁMIŃSKIEJ

Kazimierz Józef Kowalski urodził się 2 marca 1896 roku w Gnieźnie, jako syn Leona Kowalskiego i Pelagii z domu Celler. Został ochrzczony dnia 12 marca 1896 roku w Parafii św. Wawrzyńca w Gnieźnie, a sakrament bierzmowania przyjął 19 maja 1907 roku. Dom rodziny Kowalskich zawsze był przepełniony duchem pobożności i patriotyzmu. Leon Kowalski (zm. 1934) – nauczyciel, potem kierownik szkoły, nauczał religii i innych przedmiotów w języku polskim, co później stało się powodem wielu szykan wobec jego osoby ze strony niemieckiej. Matka Pelagia (zm. 1939) poświęciła się opiece nad domem i wychowaniem trzynastoorga dzieci. Niewątpliwy wpływ na kształtowanie postawy młodego Kazimierza miał wuj jego matki, ks. Antoni Celler, dziekan w Miasteczku Krajeńskim. Młody Kazimierz skończył w rodzinnym mieście szkołę podstawową, a potem gimnazjum klasyczne, gdzie w 1915 roku zdał maturę z wyróżnieniem¹. Następnie zgłosił się do seminarium duchownego w Poznaniu, skąd został skierowany na studia teologiczne na uniwersytecie w Monasterze. Studiów jednak nie rozpoczął, ponieważ w latach 1915–1918 przebywał na froncie. Po wojnie, w roku 1918 wrócił na krótko do seminarium. Dowiedziawszy się (w trakcie trwania rekolekcji wstępnych) o wybuchu Powstania Wielkopolskiego znów opuścił seminarium i wstąpił w szeregi powstańców, gdzie dowodził I baterią poznańskiego pułku artylerii ciężkiej na froncie pod Leszmem. Nieraz widziano go blisko kościoła w Osiecznej, na koniu z różańcem w rękę². Po zwycięstwie kapitan Kazimierz Kowalski (odznaczony potem Krzyżem Niepodległości i Odznaką Powstańca Wielkopolskiego) ponownie wrócił do seminarium duchownego. W roku akademickim 1921/22 zdobył magisterium z teologii na uniwersytecie w Strasburgu. Dnia 8 października 1922 roku otrzymał w Gnieźnie święcenia kapłańskie z rąk kardynała Edmunda Dalbora (1869–1926). Pierwszą ofiarę Mszy św. złożył dnia 9 października 1922 roku w kościele parafialnym pw. św. Wawrzyńca w Gnieźnie. Na swoim obrazku prymicyjnym ks. Kazimierz Kowalski wypisał jako motto swego życia kapłańskiego słowa Psalmu 85: „Prowadź mnie, Panie, drogą Twoją; a niechaj chodzę w prawdzie Twojej. Będę wysławiał imię Twe na wieki, bo miłosierdzie Twoje wielkie jest nade mną”³.

¹ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski, NP*, t. 34, 1971, s. 7.

² J. Pacyna, *Wspomnienia o ks. bpie K.J. Kowalskim*, „Studia Gnesnensia” T. 1, Gniezno 1975, s. 10.

³ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce. Biskup Kazimierz Kowalski 1896–1972*, Poznań 1993, s. 24.

Po święceniach neoprezbiter Kazimierz Kowalski został skierowany na studia filozoficzne w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lovanium. Studia ukończył w roku 1925, uzyskując 13 lipca stopień doktora filozofii na podstawie pracy zatytułowanej *Dieu dans la philosophie de Cieszkowski (Bóg w filozofii Cieszkowskiego)* z wynikiem bardzo dobrym⁴.

Podczas wakacji duszpasterzował wśród Polonii we Francji i Belgii. Zagranicą był założycielem Towarzystwa św. Barbary i Bractw Różańcowych⁵. W tym czasie papieżem był Pius XI, wielki papież misyjny, którego idee przewodnie, dotyczące m.in. troski o rozwój dzieła misyjnego Kościoła i odrodzenia myśli św. Tomasza z Akwinu, stały się głównym przedmiotem zainteresowań i źródłem inspiracji dla działalności i twórczości ks. Kowalskiego w latach międzywojennych.

W roku 1926 został mianowany profesorem filozofii Wyższego Seminarium Duchownego w Poznaniu, a rok później powrócił do Gniezna, do Studium Filozoficznego, aby tam do roku 1935 uczyć filozofii i etyki społecznej. Ks. Kazimierz Kowalski po raz drugi habilitował się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jesienią 1935 roku ks. Kazimierz Kowalski został mianowany Rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Poznaniu, gdzie wykładał misjologię i teologię pasterską. Stało się tak jeszcze za życia chorego na gruźlicę i cukrzycę ks. K. Rolewskiego, dotychczasowego rektora seminarium, który zmarł 13 marca 1936 roku⁶. Ks. Kardynał mianując go rektorem Seminarium tak uzasadniał swoją decyzję: „Wydaje mi się, że ks. prof. Kowalski ma po temu wszelkie zalety. Jest świątobliwym kapłanem, wybitnym naukowcem i dobrym wychowawcą”⁷. W 1937 roku powtórnie obronił pracę habilitacyjną. Ks. dr Kazimierz Józef Kowalski do wybuchu wojny w 1939 roku rektor i profesor zwyczajny Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, docent Uniwersytetu Poznańskiego zasłynął m.in. wręcz trudnym do wytłumaczenia umiłowaniem filozofii św. Tomasza. W 1934 roku zorganizował Międzynarodowy Zjazd Tomistyczny w Poznaniu. Czynnie uczestniczył w Tomistycznym Zjeździe w Pradze (1932 rok) i w Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Pradze (1934 rok). W roku 1936 brał czynny udział w II Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym w Rzymie i w III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie⁸. Profesor Kowalski przede wszystkim z zamiłowania do myśli św. Tomasza zajął się etyką społeczną. Zajmował się także pracą redakcyjną. Był redaktorem kolekcji „Studia Gnesnensia”, kwartalnika „Teologia praktyczna” i rocznika „Annales Missiologicae”⁹. Jego dorobek literacki jest imponujący, w latach 1926–1972 zostało wydanych w sumie 568 pozycji, tj. książek, artykułów, odezwo itp.¹⁰. Mimo ogromu zajęć ks. Rektor głosił rekolekcje

⁴ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 8.

⁵ I. Posadzy, *Biskup Kazimierz J. Kowalski Przyjaciel Towarzystwa Chrystusowego*, SPelp, t. 3, 1973, s. 14.

⁶ J. Pacyna, *Wspomnienia o ks. bpie K.J. Kowalskim*, s. 11.

⁷ I. Posadzy, *Biskup Kazimierz J. Kowalski*, s. 15.

⁸ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 15.

⁹ L. Bielerzewski, *Sylwetka Pasterza*, SPelp, t. 3, 1973, s. 10.

¹⁰ W. Eborowicz, *Bibliografia prac ks. Biskupa dra Kazimierza J. Kowalskiego*, NP, t. 34, 1971, s. 21–57.

dla inteligencji katolickiej i osób zakonnych. Splot różnych wydarzeń i okoliczności sprawił, że ks. Kowalski jako pierwszy odprawił rekolekcje dla zakonników Zgromadzenia Towarzystwa Chrystusowego w Potulicach i tym samym stał się jego pierwszym Ojcem Duchownym¹¹.

Po wybuchu II wojny światowej ks. Kowalski oddał się pracy duszpasterskiej i misyjnej. Został wysłany przez Księdza Prymasa Augusta Hlonda do Polski Centralnej i Wschodniej, aby tam stworzył seminarium duchowne dla wysiedlonych z Wielkopolski w głąb kraju kleryków¹². Kiedy został skazany zaocznie przez gestapo na śmierć, pod przybranym nazwiskiem Józef Pawelski ukrywał się w Pełkiniach koło Przemyśla. Głosił tam wówczas rekolekcje i był kapelanem kaplicy publicznej a także pracował w tajnym nauczaniu szkolnym i akademickim¹³. Był cenionym duszpasterzem szerokich rzesz inteligencji i poszukiwanym rekolekcjonistą wśród kapłanów. Nawet w konspiracji wygłosił w Kalwarii Zebrzydowskiej rekolekcje dla kapłanów diecezji krakowskiej.

Po wyzwoleniu ks. Kazimierz Józef Kowalski powrócił do Poznania. Został skierowany przez biskupa W. Dymka (zastępującego wówczas kardynała Hlonda) do Gniezna w celu wznowienia pracy i reorganizacji życia w seminarium w Gnieźnie. Budynek poznańskiego seminarium został znacznie uszkodzony. Podjęto decyzję o utworzeniu wspólnego seminarium dla obu archidiecezji w mniej zniszczonym od poznańskiego gmachu seminarium gnieźnieńskiego¹⁴. Jednak powojenny okres pracy w seminarium był krótki, ponieważ 4 marca 1946 roku Ojciec Święty Pius XII mianował ks. Kowalskiego biskupem chełmińskim. Jako ordynariusz Diecezji Chełmińskiej dokonał ogromnego wkładu pracy na rzecz rozwoju Kościoła lokalnego, Kościoła w Polsce, jak również wyraźnie dostrzegalny i doceniany jest jego udział w pracy dla Kościoła Powszechnego.

Diecezja Chełmińska była jedną z najstarszych diecezji w Polsce. Erygowana na mocy dekretu *Noverit universitas vestra*¹⁵ dn. 29 lipca 1243 roku za papieża Innocentego IV, przez wieki swego istnienia doświadczała wielu przeobrażeń granic. Liczne wydarzenia w historii Polski nie pozostawały bez wpływu na sytuację wewnętrzną i zewnętrzną diecezji. Pierwszą siedzibą diecezji była Chełmża. Na dzieje diecezji niewątpliwie wpłynął pokój toruński w 1466 roku. Uwolniona została ona spod władzy Krzyżaków i z zakonnej stała się świecką, podobnie jak i kapituła¹⁶.

16 lipca 1821 roku papież Pius VII wydał bullę, w której zostały m.in. ustalone granice nie tylko diecezji chełmińskiej, ale wszystkich w obrębie państwa pruskiego. Wówczas obszar diecezji znacznie się powiększył. Ten poszerzony obszar diecezji pozostał bez większych zmian aż do roku 1925, czyli do czasu ustalenia nowych granic po I wojnie światowej i zawarcia konkordatu. Dotychczasowa nazwa diecezji została zachowana, ale jej stolicę przeniesiono do położonego bardziej cen-

¹¹ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 9.

¹² J. Breś, *Kowalski Kazimierz Józef*, w: *EK*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1089–1090.

¹³ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 15.

¹⁴ J. Pacyna, *Wspomnienia o ks. bpie K.J. Kowalskim*, s. 12.

¹⁵ M. Biskup, *Dzieje diecezji chełmińskiej (1243–1992)*, w: *Diecezja Toruńska. Historia i Teraźniejszość*, t. 1, Toruń 1994, s. 34.

¹⁶ A. Liedtke, *Zarys dziejów Diecezji Chełmińskiej*, *NP* 1971, nr 34, s. 79.

tralnie Pelplina. Do Pelplina przeniesiono z Chełmży stolicę diecezji a także kapitułę katedralną¹⁷. Uroczystości przeniesienia stolicy do Pelplina odbyły się 3 sierpnia 1824 roku. W katedrze przewodniczył im biskup sufragan Jan Jerzy Nałęcz-Wilkzycki, zastępując chorego biskupa Ignacego Stanisława Mathy'ego¹⁸. W roku 1829 przeniesiono do Pelplina i umieszczono w zabudowaniach pocysterskich istniejące od 1651 roku seminarium duchowne, prowadzone dotąd przez Księży Misjonarzy w Chełmnie¹⁹. Od 1821 roku diecezja chełmińska była jedyną sufraganią metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej, jednak w przeciwieństwie do Pelplina, Gniezno było bardziej powiązane z polską tradycją kościelną i narodową. Metropolici raczej nie mieli wpływu na Pelplin z dwóch powodów: pruskie prawo kościelno-państwowe (obowiązujące do 1850 roku) i niemiecka administracja kościelna w Pelplinie²⁰.

W 1926 roku rządy w diecezji objął bp Stanisław Wojciech Okoniewski – po 123 latach niewoli pierwszy Polak w Polsce Odrodzonej na stanowisku ordynariusza. Przeszedł on do historii jako reorganizator diecezji we wszystkich dziedzinach życia kościelnego. Zasłużył się dla przywrócenia jej polskiego charakteru. Okres jego rządów charakteryzował renesans kultury duchowej i polskiej świadomości narodowej ludności Pomorza²¹. Zmarł na wygnaniu w Lizbonie 1 maja 1944 roku, a biskup pomocniczy Konstantyn Dominik w Gdańsku 7 marca 1942 roku. W okresie od 5 grudnia 1939 roku do 9 sierpnia 1945 roku diecezją kierował biskup gdański Karol Maria Splett, mianowany przez Stolicę Apostolską Administratorem Diecezji Chełmińskiej.

W czasie II wojny światowej Kościół chełmiński doznał zniszczeń na nie notowaną dotąd skalę. Okupant prowadził systematyczną eksterminację narodową i programową walkę z religią. Została zamknięta Kuria Biskupia i Seminarium Duchowne. Do życia publicznego i kościelnego wprowadzono język niemiecki. Od jesieni 1939 roku władze okupacyjne usuwały polskie pomniki, symbole, emblematy, napisy, chorągwie, a nawet książeczki do nabożeństwa. Były usuwane wszelkie ślady polskości. Zamordowano i zmarło ok. 360 księży, tj. ok. 50% stanu przedwojennego, oraz uległo częściowemu lub całkowitemu zniszczeniu wiele kościołów i dóbr kultury²². Biskup Splett nie otworzył przedwojennej kurii diecezjalnej w Pelplinie, a kompetentną do zarządzania diecezją została ustanowiona kuria diecezji gdańskiej. Przez cały okres okupacji pozostały również zamknięte Wyższe Seminarium Duchowne i *Collegium Marianum* w Pelplinie. Wśród polskich diecezji to właśnie chełmińska poniosła największe straty osobowe, duchowe i materialne. Okupacja hitlerowska prawie całkowicie sparaliżowała życie kościelne w diecezji chełmińskiej.

Pierwszym powojennym rządcą diecezji został ks. dr Andrzej Wronka, mianowany przez kardynała Prymasa Augusta Hlonda dekretem z dnia 15 lipca 1945 roku jej administratorem apostolskim (i jednocześnie administratorem diecezji gdań-

¹⁷ A. Liedtke, *Zarys dziejów Diecezji Chełmińskiej*, s. 98–100.

¹⁸ W. Szulist, *Przeszłość obecnych terenów Diecezji Pelplińskiej 1972–1920*, t. II, Pelplin 2000, s. 46.

¹⁹ A. Nadolny, *Zarys dziejów Diecezji Chełmińskiej i Pelplińskiej*, s. 14.

²⁰ W. Szulist, *Przeszłość obecnych terenów Diecezji Pelplińskiej 1972–1920*, s. 47.

²¹ A. Liedtke, *Zarys dziejów Diecezji Chełmińskiej*, s. 111.

²² A. Nadolny, *Zarys dziejów Diecezji Chełmińskiej i Pelplińskiej*, s. 9–20.

skiej²³. 1 września 1945 roku nastąpił akt przejęcia rządów diecezji przez ks. dra Andrzeja Wronkę, 2 września odbył się ingres ks. Administratora do katedry w Pelplinie²⁴. Dnia 13 września 1945 roku nowy biskup otworzył seminarium duchowne. Zarządzając jednocześnie dwiema diecezjami podjął decyzję o czasowym przeniesieniu Kurii Biskupiej Gdańskiej z Gdańska-Oliwy do Pelplina²⁵. Wśród wielu odezwo wydał m.in. orędzie pasterskie „W sprawie poświęcenia parafii i diecezji Niepokalanemu Sercu Maryi”²⁶. Dnia 1 lutego 1946 roku otwarto ponownie *Collegium Marianum* jako „Prywatne Gimnazjum i Liceum Koedukacyjne Stolicy Biskupiej w Pelplinie”²⁷. Dnia 14 lutego 1946 roku miały miejsce pierwsze w Diecezji Chełmińskiej po zakończeniu wojny święcenia kapłańskie, których Kardynał Prymas Polski August Hlond udzielił w Pelplinie trzynastu diakonom²⁸. Ks. Biskup dr Andrzej Wronka swoje rządy diecezją chełmińską sprawował do 1 lipca 1946 roku.

Dnia 12 kwietnia 1946 roku w Rzymie wystawiono bullę prekonizacyjną powołującą ks. prof. Kazimierza Józefa Kowalskiego, ówczesnego rektora seminarium w Gnieźnie na ordynariusza Diecezji Chełmińskiej. Uroczysty akt przejęcia rządów diecezji odbył się 30 czerwca 1946 roku²⁹. Ks. Kazimierz Józef Kowalski przyjął sakrę biskupią w katedrze pelplińskiej 4 sierpnia 1946 roku z rąk ks. kard. Augusta Hlonda przy współudziale biskupów: T. Zakrzewskiego z Płocka i J. Stepy z Tarnowa³⁰. Dotychczasowy gospodarz diecezji ks. Wronka zarządził aby tego dnia we wszystkich kościołach odśpiewać *Te Deum*³¹.

Ks. Biskup Kowalski objął z woli papieża Piusa XII rządy w diecezji chełmińskiej jako *Miles Christi* i jako taki chciał je sprawować. Swego czasu, podczas wizytacji seminarium przez nuncjusza apostolskiego, Achillesa Ratti, kiedy został mu przedstawiony jako żołnierz, usłyszał od niego słowa: *miles Christi fiat*. Zapamiętał te słowa i potem przyjął je jako dewizę³². Podstawową cechą żołnierza jest męstwo, które według św. Tomasza odznacza się „cierpliwym i niezłomnym trwaniem w czasie przeciwności oraz otwartym natarciem i zwycięstwem przeszkód na drodze do zbawienia”³³. Te cechy niewątpliwie były potrzebne każdemu biskupowi, a biskupowi chełmińskiemu w szczególności, patrząc na zniszczenia spowodowane przez niedawną wojnę. Aktem powitalnym Biskupa – Nominata w stosunku do osieroconej dotąd diecezji były trzy listy pasterskie – orędzia, datowane w uroczy-

²³ A. Liedtke, *Zarys dziejów Diecezji Chełmińskiej*, s. 115–116.

²⁴ *Przejęcie rządów diecezji i uroczysty ingres X. Administratora Apostolskiego do katedry w Pelplinie*, ODC 1945, nr 1, s. 3.

²⁵ A. Wronka, *Przeniesienie Kurii Biskupiej diecezji gdańskiej do Pelplina*, ODC, nr 1, s. 23.

²⁶ A. Wronka, *Do wiernych obu diecezji w sprawie poświęcenia parafii i diecezji Niepokalanemu Sercu Maryi*, ODC 1946, nr 2, s. 25.

²⁷ A. Nadolny, *Collegium Marianum 1836–1861*, w: *Diecezja Pelplińska. Spis parafii i duchowieństwa*, Pelplin 1995, cyt., s. 33.

²⁸ *Neoprezbiterzy*, ODC 1946, nr 2, s. 52.

²⁹ Tamże, s. 83 – 83.

³⁰ J. Pacyna, *Wspomnienie o ks. bpie K.J. Kowalskim*, s. 12.

³¹ A. Wronka, *Nowy Biskup – Ordynariusz Chełmiński*, ODC, nr 3, s. 83.

³² J. Pacyna, *Wspomnienie o ks. bpie K.J. Kowalskim*, s. 12.

³³ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 18.

stość Najdroższej Krwi Chrystusa (tj. 1 lipca) 1946 roku, pisane jeszcze w Gnieźnie. Pierwszy list skierowany był do kapłanów diecezji, drugi do wszystkich wiernych, a trzeci do młodzieży. Dokumenty te zawierały konkretne programy i realne wytyczne, które zamierzał realizować w czasie swej rozpoczynającej się właśnie posługi. Jego postawa i duszpasterstwo miały być ukierunkowane na troskę o kapłanów, wiernych i młodzież.

PASTERZ CHEŁMIŃSKIEJ OWCZARNI

Pragnienie licznych powołań w swojej diecezji biskup Ordynariusz akcentował bardzo często, nawołując do modlitw w tej intencji. Papież Pius XII dnia 4 listopada 1941 roku ustanowił *Papieskie Dzieło Powołań Kapłańskich*, wzywając wszystkich katolików do włączenia się w to dzieło poprzez pobożne praktyki³⁴. W Diecezji Chełmińskiej dniami modlitw o powołania były już ustanowione pierwsze czwartki i soboty miesiąca. Nowy ordynariusz już w dwa tygodnie po otrzymaniu sakry biskupiej powołał do życia 19 sierpnia 1946 roku *Papieskie Dzieło Powołań Kapłańskich*. W tym celu także wprowadził dni modlitwy o powołania kapłańskie i zakonne, oprócz wspomnianych pierwszych czwartków i sobót była to niedziela po uroczystości św. Jana Vianney'a. Dnia 16 kwietnia 1947 roku Biskup Ordynariusz zatwierdził *Statut Diecezjalnego Dzieła Powołań Kapłańskich*, którego celem był współdziałanie duchownych i świeckich w budzeniu i wychowaniu powołań kapłańskich i zakonnych³⁵.

Seminarium Duchowne do końca 1946 roku było zorganizowane, kadra profesorska i wychowawcza zapewniona. W 1947 roku część budynku seminarium spłonęła, ale nie zaważyło to specjalnie na funkcjonowaniu seminarium. W swoich przemówieniach do kapłanów i kleryków biskup wielokrotnie podkreślał, że sprawy powołań nie można ograniczać jedynie do granic własnej diecezji, ale troska o powołania jest sprawą całego Kościoła³⁶.

W trosce o wysoki poziom nauczania seminaryjnego kadra była starannie dobiegana. Wielu kapłanów zostało wysłanych na studia za granicę. Pod koniec lat 50. liczba nowo święconych kapłanów znacznie wzrosła. Troska Biskupa o seminarium i jego wielkie starania zaowocowały w 1965 roku afiliacją pelplińskiej uczelni do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie³⁷. W czasie dwudziestu pięciu lat sprawowania swych rządów w Diecezji Chełmińskiej Biskup Kazimierz Józef Kowalski wyświęcił 583 kapłanów³⁸. Naciskał na potrzebę stałej formacji życia kapłańskiego organizując zjazdy, spotkania indywidualne a także rekolekcje głoszone przez starannie dobieganych rekolekcjonistów³⁹. Biskup Ordynariusz od 1970 roku wprowadził praktykę diecezjalnych dni skupienia dla kapłanów,

³⁴ K.J. Kowalski, *W sprawie pasterskiego dzieła powołań*, ODC 1947, nr 1, s. 14.

³⁵ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, s. 46.

³⁶ E. Piszcz, *W holdzie Arcypasterzowi za 25-lecie sakry biskupiej*, s. 221.

³⁷ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 18.

³⁸ E. Piszcz, *W holdzie Arcypasterzowi za 25-lecie sakry biskupiej*, s. 225.

³⁹ W. Eborowicz, *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski*, s. 19.

podczas których były wygłaszane m.in. referaty dotyczące aktualnych problemów, zarządzeń w sprawach liturgii i duszpasterstwa wiernych⁴⁰.

W trosce o dążenie do świętości kapłanów biskup powołał w 1946 roku *Unię Apostolską Kapłanów*⁴¹, która miała służyć rozwojowi apostolskiej działalności kapłanów i większemu zjednoczeniu ich ze sobą nawzajem, ze swoim biskupem i Chrystusem. Dnia 1 kwietnia 1948 roku biskup wznowił *Stowarzyszenie Kapłanów „Sodalitas Ignatiana”*, którego działanie zostało przerwane przez okupację⁴². W Diecezji Chełmińskiej funkcjonowało też stowarzyszenie dla kapłanów diecezjalnych i zakonnych o nazwie „Liga Świętości Kapłańskiej”⁴³. Aby kapłani z większym i zaangażowaniem spełniali swą posługę duszpasterską, biskup Kowalski wydał 25 października 1946 roku pismo, w którym uregulował kwestie włączania się ich do działalności politycznej, partyjno-politycznej i dziennikarskiej (dziennikarstwo niekościelne)⁴⁴.

Wielką wagę przywiązywał Biskup Ordynariusz do ciągłej formacji intelektualnej kapłanów czemu miały służyć coroczne kursy duszpasterskie prowadzone przez specjalistów z różnych dziedzin. Ogromnym zainteresowaniem cieszył się prowadzony przez infułata Antoniego Liedtke⁴⁵ kurs sztuki kościelnej, połączony z wystawą dotyczącą konserwacji zabytków, projektowania i wystroju kościołów.

W Diecezji Chełmińskiej akcja misyjna przynosiła wielkie osiągnięcia już za czasów biskupa Stanisława Wojciecha Okoniewskiego. Biskup Kowalski miał już spore doświadczenie na polu misyjnym. Przed wojną czynnie działał m.in. jako kierownik Akademickiego Koła Misyjnego Uniwersytetu Poznańskiego⁴⁶, był delegatem Prymasa Polski na V Tydzień Misjologiczny w Louvain w dniach 10–13 sierpnia 1927 roku, brał udział w pracach Międzynarodowego Akademickiego Kongresu Misyjnego w Poznaniu⁴⁷. W duchu kontynuowania dziedzictwa misyjnego w diecezji 5 grudnia 1946 roku na nowo powołał do życia instytucję referenta dekanalnego do spraw misyjnych⁴⁸. Jako ojciec Soboru Watykańskiego II biskup Kowalski głęboko przeżywał dyskusję o odnowie misyjnej Kościoła i posoborową odnowę misyjną kapłanów,

⁴⁰ E. Pepliński, *Działalność liturgiczna ks. bpa K.J. Kowalskiego*. Praca dyplomowa, Wyższe Seminarium Duchowne w Pelplinie, Pelplin 1977, s. 60–61.

⁴¹ K.J. Kowalski, *Unia Apostolska Kapłanów*, ODC, 1947, nr 1, s. 18.

⁴² Tenże, *Wznowienie Stowarzyszenia Kapłanów „Sodalitas Ignatiana” w Diecezji Chełmińskiej*, ODC, nr 2, 1948, s. 82–83.

⁴³ Tamże, s. 83.

⁴⁴ Tenże, *W sprawie pracy politycznej kapłanów*, ODC 1947, nr 1, s. 20–21.

⁴⁵ Antoni Liedtke (1904–1994), kapłan Diecezji Chełmińskiej. Pracował m.in. w Komisji Mieszanej do spraw Sztuki Diecezji Chełmińskiej; diecezjalny konserwator sztuki (od 1932), dyrektor biblioteki seminaryjnej (1935–1981) oraz Archiwum Diecezji Chełmińskiej (1932–1962); tuż przed wybuchem II wojny światowej zabezpieczył najcenniejsze zabytki diecezji (w tym jedyny w Polsce egzemplarz *Biblii Gutenberga* i *Psalterz* z XV wieku); W czasie wojny poszukiwany przez Niemców przebywał w Hiszpanii a od 1945 roku w Anglii; po powrocie do kraju w 1946 roku objął stanowiska zajmowane w diecezji przed wojną był m.in. wicerektorem (1946–1949) i rektorem (1961–1970) seminarium, przewodniczącym Diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej. W badaniach naukowych zajmował się dziejami diecezji chełmińskiej.

⁴⁶ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, s. 71.

⁴⁷ Tamże, s. 76.

⁴⁸ K.J. Kowalski, *Dotyczy wyboru referenta dekanalnego dla spraw misyjnych*, ODC 1947, nr 1, s. 29.

alumnow i wiernych świeckich starał się realizować w Diecezji Chełmińskiej. Trosząc się o rozwój ducha modlitwy, wyraźnie zaznaczał ważność niedzieli misyjnej jako patronalnego dnia Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Współpracę misyjną w Diecezji Chełmińskiej realizował na różnych płaszczyznach. Najważniejsze to: duchowo-modlitewna, materialna i pastoralna. W trosce o liczne powołania misyjne (kapłańskie i zakonne) organizował nowenny modlitw⁴⁹. Do Seminarium Duchownego wprowadził wykłady z misjologii i czynnie współpracował z seminaryjnym Kołem Misyjnym⁵⁰. W 1967 roku Konferencja Episkopatu Polski powołała Biskupa Kowalskiego na przewodniczącego Komisji Episkopatu do spraw Misji⁵¹.

Ostatni synod w Diecezji Chełmińskiej miał miejsce w 1928 roku za biskupa Okoniewskiego. Sytuacja w Diecezji Chełmińskiej po tylu latach domagała się zwołania nowego synodu. Biskup Kazimierz Józef Kowalski z zamiarem zwołania synodu nosił się już od roku 1950 roku. Miał poczucie, że pewne zagadnienia duszpasterskie, kapłańskie, administracyjne czy socjalne trzeba uwspółcześnić, dostrajając je do tych norm Stolicy Apostolskiej i aktualnych potrzeb diecezji⁵². Dnia 21 listopada 1958 roku zapowiedział zwołanie synodu⁵³. Datę synodu podał w Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego 1959 roku i wyznaczył ją na 7, 8 i 9 lipca tegoż roku⁵⁴. Statuty Synodu⁵⁵ diecezjalnego zorganizowanego w Pelplinie w 1959 roku, uchwalone w liczbie 233 zostały ujęte w pięciu księgach:

Księga I – „Normy generalne”;

Księga II – „O osobach” podzielona na trzy części. Część pierwsza mówi o duchownych i urzędach kościelnych, druga – o zakonnikach, trzecia – o katolikach świeckich i władzy państwowej;

Księga III – „O rzeczach”, podzielona na siedem części, poświęcona sprawom liturgicznym.

Księga IV – „O procesach”, w tym także m.in. o roli i funkcjonowaniu Sądu Biskupiego; Księga V – „O przestępstwach i karach” zawiera tylko dwa statuty przypominające o konsekwencjach wynikających z niezachowania statutów synodu;

Statuty Synodu Diecezjalnego z 1959 roku wraz z 23 załącznikami obowiązywały od 1 stycznia 1960 roku do kresu istnienia Diecezji Chełmińskiej (1992 rok).

W czasie swej posługi biskupiej Kazimierz Józef Kowalski szczególną troską otaczał wiernych świeckich, do których zwrócił się ze swym orędziem pasterskim zaraz po objęciu diecezji. Biskup zwracał uwagę na apostolską rolę świeckich w Kościele, więź wiernych ze swymi duszpasterzami i istotę miłości chrześcijańskiej. *Caritas*, związek powołany do życia przez ks. Andrzeja Wronkę, szczególnego rozkwitu doznał w latach 1946–1949, kiedy to istniało już 327 oddziałów parafialnych *Caritas*. Powstały okręgi związku, z których największe działały w Gdyni i Toruniu.

⁴⁹ Por. K.J. Kowalski, *Diecezjalna nowenna modlitw o powołania kapłańskie i zakonne (24 V–1 VI 1968)*, ODC 1968, nr 3–6, s. 135–138.

⁵⁰ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, s. 197.

⁵¹ Tamże, s. 202.

⁵² E. Pepliński, *Działalność liturgiczna ks. bpa K.J. Kowalskiego*, s. 42.

⁵³ Tenże, *Druga zapowiedź synodu*, ODC 1959, nr 9–10, s. 288.

⁵⁴ Tenże, *Zwołanie Synodu*, ODC 1959, nr 9–10, s. 289.

⁵⁵ Por. *Statuty Synodu*, ODC 1959, nr 9–10, s. 299–391.

W tych ośrodkach prężnie działała *Caritas Academica*, obejmująca apostołstwem młodzież studencką⁵⁶. W roku 1947 w charakterze opiekunek parafialnych i rejonowych pracowało społecznie w 327 parafialnych oddziałach *Caritas* ogółem 930 osób świeckich. Z nimi współpracowało 1.039 innych osób i 17.382 członków wspierających. Łącznie przeprowadzono 49.130 odwiedzin domowych. Stałą opieką objęto 8.935 rodzin, które były pozbawione żywiciela, łącznie 20.854 osób, w tym 10.048 dzieci i 4.232 starców. Prowadzono dwanaście kuchni, z których korzystały ogółem 3.552 osoby, w tym 1.862 dzieci, 1.345 dorosłych, 345 osób samotnych, wydając łącznie 759.771 posiłków. Pod opieką *Caritas* pozostawało 175 sierot w rodzinach zastępczych, 138 niemowląt w pięciu stacjach opieki nad matką i dzieckiem, 869 w dwunastu domach dziecka. Z dziewiętnastu przedszkoli korzystało 1.075 dzieci, z dziesięciu świetlic 754, z akcji kolonijnej w dziewiętnastu punktach 2.210 dzieci i młodzieży, z trzech internatów 134 młodzieży. W czterech domach starców przebywało 150 osób, w czterech zakładach specjalnych dla ociemniałych i kalek – 192 osoby⁵⁷.

Biskup Ordynariusz czuwał, pomagał i zachęcał osoby świeckie do pracy apostołskiej na rzecz potrzebujących. Podkreślał, jak ważna jest miłość chrześcijańska w rodzinie wzorowanej na Nazaretańskiej Rodzinie Świętej⁵⁸. Apostołstwo miłosierdzia koncentrowało się w Diecezji Chełmińskiej zwłaszcza na opiece otwartej skierowanej m.in. ku ludziom pokrzywdzonym przez wypadki losowe, jak np. na skutek powodzi w 1960 roku lub wypadków ulicznych na Wybrzeżu, które miały miejsce w roku 1970. Biskup Ordynariusz, wrażliwy na ludzkie nieszczęścia, stał się doskonałym animatorem dążenia z pomocą pokrzywdzonym przez los⁵⁹.

W lutym 1950 roku przestała istnieć Krajowa Centrala *Caritas*, także m.in. związek *Caritas* Diecezji Chełmińskiej. Wówczas Biskup Kowalski o dobro laikatu zaczął zabiegać w ramach ogólnego duszpasterstwa w poszczególnych ośrodkach parafialnych i samodzielnych kuracjach duszpasterskich. Po likwidacji *Caritas* Biskup Ordynariusz powołał Referat do spraw Miłosierdzia Chrześcijańskiego pod kierownictwem Wydziału Duszpasterskiego. Biskup Kazimierz Józef Kowalski w swej pracy charytatywnej nigdy nie zapominał o ludziach chorych i cierpiących, których „modlitwy i dobre uczynki posiadają w oczach Bożych szczególną cenę”⁶⁰. W trosce o podniesienie poziomu moralnego parafii przez krzewienie cnoty trzeźwości biskup Kazimierz Józef Kowalski w 1948 roku powołał do działania Bractwo Trzeźwości. Dnia 17 stycznia 1948 roku przedstawił Statut Bractwa⁶¹. Propagował ideę trzeźwości, podkreślając destrukcyjny i degeneracyjny wpływ nadużywania alkoholu na fizyczną i duchową formę człowieka. Szczególnie przy okazji czasu Ad-

⁵⁶ H. Jastak, *Ksiądz Biskup Kazimierz J. Kowalski a Apostołstwo Świeckich (1946–1972)*, SPełp, t. 3, 1973, s. 22.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ K.J. Kowalski, *IV Tydzień Miłosierdzia pod hasłem „Caritas Rodzinie” w dniach od 3 do 10 października 1948*, ODC 1948, nr 4, s. 245–247.

⁵⁹ H. Jastak, *Ksiądz Biskup Kazimierz J. Kowalski a Apostołstwo Świeckich*, s. 24.

⁶⁰ Tenże, *Odezwa Ks. Biskupa Ordynariusza do chorych i cierpiących*, ODC 1968, nr 3–4, s. 125.

⁶¹ Tenże, *Statut Bractwa Trzeźwości*, ODC 1948, nr 1, s. 16–22.

wentu czy Wielkiego Postu gorąco apelował o powstrzymanie się od spożywania alkoholu jako wroga ludzkiego szczęścia i zbawienia⁶².

W swojej pracy charytatywno-dobroczynnej w Diecezji Chełmińskiej biskup Kazimierz Józef Kowalski obrał trzy główne kierunki linie działań ukierunkowane na miłosierdzie chrześcijańskie, apostołstwo trzeźwości i chorych, które przez cały czas działalności biskupiej starał się konsekwentnie realizować.

KULT MARYJNY I AKTYWNOŚĆ W KOŚCIELE POWSZECHNYM

Działalność księdza biskupa Kazimierza Józefa Kowalskiego w diecezji chełmińskiej cechowała wyjątkowa pobożność Maryjna. Wywarł on niewątpliwie ogromny wpływ na kształtowanie się kultu Maryjnego w Kościele diecezjalnym. Matka Boska w życiu księdza biskupa zajmowała ważne miejsce. Jako wielki czciciel Maryi zachęcał, aby kult i cześć Niepokalanego Poczęcia Maryi rozwijały się szczególnie w pierwsze soboty każdego miesiąca na nabożeństwach Maryjnych, kiedy to zalecał odmawianie aktu poświęcenia rodzaju ludzkiego Niepokalanemu Sercu Maryi. Gorąco zachęcał do odmawiania aktu wynagrodzenia Sercu Maryi i ofiarowywanie Komunii św. za grzechy ludzi, którzy występują przeciwko czci Bogarodzicy Dziewicy. Zachęcał także wiernych do czynnego udziału w Żywym Różańcu, Sodalicji Marińskiej i Stowarzyszeniu Dzieci Maryi⁶³. Nabożeństwo księdza Biskupa Kowalskiego do Matki Bożej uwidaczniało się nie tylko w kazaniach, konferencjach i wydanych drukiem rekolekcjach dla kapłanów pt. *Regina Cleri*, lecz także w głębokim pragnieniu, by wszystkie łaskami słynące miejsca maryjne stały się sanktuariami, koncentrującymi życie religijne diecezji. Wyjątkowo uroczystym przejawem tej czci były m.in. koronacje obrazów i figur Maryjnych. Dotąd w diecezji chełmińskiej z wielu wizerunków Matki Bożej tylko trzy były uroczystie koronowane: w Łakach, Chełmnie i Swarzewie. Biskup Ordynariusz, po krytycznym zbadaniu źródeł historycznych informujących o kulcie, uzyskał zgodę na koronację dalszych pięciu wizerunków Maryi: w Byszewie (10 lipca 1966), Sianowie (4 września 1966), Toruniu (1 października 1967), Piasecznie („Królowa Pomorza”, 8 września 1968) i w Lipach (2 lipca 1969)⁶⁴. Biskup podjął starania o koronację łaskami słynącej figury Matki Bożej Rywałdzkiej, na co otrzymał zezwolenie Ojca Świętego Pawła VI w piśmie z dnia 30 maja 1971 roku⁶⁵. Arcypasterz nie doczekał dnia uroczystej koronacji, ponieważ odbyła się ona 3 września 1972 roku, czyli już po śmierci biskupa.

Dowodem umiłowania Maryi przez księdza Biskupa jest m.in. fakt, że dnia 21 lipca 1953 roku ogłosił w diecezji chełmińskiej „Rok Maryjny” na czas od

⁶² Tenże, *Adwentowa i wielkanocna akcja trzeźwości*, ODC 1950, nr 2, s. 58–59; Tenże, *Orędzie pasterskie o potrzebie szczególnej trzeźwości w okresie Wielkiego Postu*, ODC 1957, nr 1–2, s. 14–15.

⁶³ P. Wilkowski, *Biskup Kazimierz Kowalski – promotor kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w diecezji chełmińskiej*, SPelp, t. 16, 1985., s. 19.

⁶⁴ E. Piszcz, *W holdzie Arcypasterzowi na 25-lecie sakry biskupiej*, s. 226.

⁶⁵ Por. P. Marella, *Bulla koronacyjna figury Matki Bożej w Rywałdzie (pow. Wąbrzeźno)*, ODC 1972, nr 8–10, s. 230–231.

8 grudnia 1953 do 8 grudnia 1954). Według wykazu zatwierdzonego przez ks. Biskupa Ordynariusza 13 kwietnia 1962 roku w Diecezji Chełmińskiej istniały 32 Sanktuaria Maryjne i miejsca pielgrzymkowe. Były to: Boleszyn, Byszewo, Chełmno, Chełmnie, Chmielno, Czersk, Dźwierzno, Golub, Gdynia (par. Najświętszego Serca Jezusa), Jabłonowo, Kamień Krajeński, Lubawa – Lipy, Lubiszewo, Miłobądz, Nowa Cerkiew, Nowe Miasto Lubawskie, Piaseczno, Puck, Rywałd, Rytel, Sianowo, Swarzewo, Świecie nad Wisłą, Sępólno Krajeńskie, Topólno, Toruń (św. Jakub), Wardęgowo, Wąbrzeźno, Wejherowo, Wiele, Więcbork i Zamarte⁶⁶. Charakterystycznym elementem działalności Maryjnej ks. Biskupa Kowalskiego w Diecezji Chełmińskiej było promowanie kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Kult ten miał swoje początki w diecezji w 2. połowie XIX wieku, gdy do Jabłonowa Pomorskiego trafiła kopia ikony Maryi Matki od Nieustającej Pomocy, poświęcona przez Ojca Świętego Piusa IX w 1862 roku. Ten kult na Pomorzu już przed I wojną światową coraz bardziej rozwijał się i stabilizował⁶⁷. Podczas wizyty *Ad limina apostolorum* (8 kwietnia – 2 maja 1960 roku) ks. Biskup Ordynariusz wyprosił u Ojca Świętego Jana XXIII ustanowienie Patronów dla Diecezji Chełmińskiej i stolicy biskupiej⁶⁸. Papież jako głównych patronów diecezji zatwierdził św. Wawrzyńca i św. Wojciecha, a jako drugorzędnego patrona św. Jerzego Męczennika. Patronem Pelplina ustanowiono św. Bernarda⁶⁹. Gdy 31 sierpnia 1962 roku Święta Kongregacja Obrzędów ustanowiła patronów dla całej Polski, wśród których był św. Wojciech, Biskup Ordynariusz zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o ustanowienie główną Patronką Diecezji Chełmińskiej Matką Boską od Nieustającej Pomocy⁷⁰. Petycja ta spotkała się z aprobatą i pozytywnym odzewem ze strony Ojca Świętego. Dnia 29 listopada 1962 roku Jan XXIII ogłosił Ją pierwszą Patronką Diecezji Chełmińskiej.

Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy objął całą diecezję. Jesienią 1967 roku odbyła się uroczysta koronacja cudownego obrazu. Dokonał go na placu obok kościoła Prymas Polski ks. Stefan Kardynał Wyszyński w obecności 16 biskupów, 300 księży i 30 000 wiernych⁷¹. Poświęcenie obrazu miało miejsce w Watykanie 15 maja 1964 roku. Dokonał tego Ojciec Święty Paweł VI. Dnia 27 czerwca 1964 roku nastąpiło wprowadzenie obrazu do kościoła katedralnego i intronizacja na Wielkim Ołtarzu⁷². Dnia 8 listopada 1963 roku Święta Kongregacja Obrzędów w odpowiedzi na prośby biskupa wydała dekret dotyczący celebrowania Mszy św. wotywniej ku czci Matki Boskiej Nieustającej Pomocy jako głównej Patronki Diecezji Chełmińskiej. Mimo, iż kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy rozwijał się

⁶⁶ ArPI, Tenże, *Sanktuaria Maryjne i miejsca pielgrzymkowe w Diecezji Chełmińskiej*, 1962.

⁶⁷ P. Wilkowski *Biskup Kazimierz Kowalski – promotor kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w diecezji chełmińskiej*, s. 350.

⁶⁸ *Podróż J.E. ks. Biskupa Ordynariusza – Ad limina apostolorum*, ODC 1960, nr 7–8, s. 178.

⁶⁹ D. Tardini, *Breve Apostolskie zatwierdzające patronów diecezji Chełmińskiej*, ODC 1960, nr 7–8, s. 184–185.

⁷⁰ P. Wilkowski *Biskup Kazimierz Kowalski – promotor kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w diecezji chełmińskiej*, s. 351.

⁷¹ *Sanktuaria i ważniejsze miejsca kultu Maryjnego w Diecezji Toruńskiej*, w: M. Mroz, W. Rozenkowski (red.), *Sanktuaria Maryjne Diecezji Toruńskiej*, Toruń 2003, s. 34–35.

⁷² K.J. Kowalski, *Intronizacja obrazu M.B. Nieustającej Pomocy w Katedrze Pelpińskiej*, ODC 1964, nr 5–6, s. 144.

w diecezji chełmińskiej dużo wcześniej, to praktyka środowego nabożeństwa czyli Nowenny do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy zaistniała dopiero po II wojnie światowej. Pierwszą nowennę odprawiono w grudniu 1951 roku w kaplicy oo. Redemptorystów na Bielanach w Toruniu⁷³.

Biskup Kowalski troszczył się o rozwój kultu Bogarodzicy nie tylko w sanktuariach swojej diecezji, ale wielokrotnie podkreślał znaczenie Jasnej Góry w Częstochowie. Często odwiedzał to sanktuarium Maryjne, głosił tam kazania, referaty, konferencje i przede wszystkim dużo modlił się. Podczas kursu mariologicznego, który odbył się w dniach 6–7 października 1959 roku biskup Ordynariusz wygłosił referat. W 1961 roku do kierowników życia wewnętrznego przeprowadził na Jasnej Górze cztery konferencje o wierze, nadziei i miłości u Najświętszej Maryi Panny. Jego cześć do Matki Boskiej utwierdziła się szczególnie z okazji peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, który nawiedził wszystkie parafie diecezji chełmińskiej w okresie od 23 października 1960 roku do 29 października 1961 roku⁷⁴.

Ksiądz Biskup Kowalski, gorliwy czciciel i promotor Maryi, żył z Matką Bożą i z Nią umierał. Zmarł w Częstochowie, w miesiącu Maryjnym, kiedy to jeszcze rano, kilka godzin przed śmiercią, odprawił Mszę św. w jasnogórskim sanktuarium Maryjnym. Biskup Bernard Czapliński dnia 9 maja 1972 roku w katedrze w Pelplinie mówił o zmarłym Ordynariuszu chełmińskim: „Ponieważ odszedł Pasterz nasz, módlmy się wszyscy pokornie (...) za przyczyną Arcypasterza, zmarłego u stóp Matki Najświętszej, której tak wielkim i radosnym był czcicielem na ziemi, że Ona przyjęła go do siebie na Jasnej Górze, i swym największym sanktuarium na naszej ziemi ojczystej, i potem dopiero przysłała Go do nas, by przyjęła Go w swoje progi Bazylika Katedralna”⁷⁵.

Troska Biskupa Kazimierza Józefa Kowalskiego o rozwój życia religijnego wiernych nie ograniczała się jedynie do rządzonej przez niego diecezji chełmińskiej, ale zatacza znacznie szersze kręgi. Jego talent kaznodziejski był powszechnie znany, więc bardzo często proszono go o wygłaszanie kazań podczas różnych uroczystości i głoszenie rekolekcji w różnych regionach Polski.

Swoją życzliwością wspierał rozwój Towarzystwa Chrystusowego. Gdy dnia 22 października 1948 roku zmarł Prymas Polski ks. kardynał August Hlond – założyciel towarzystwa, biskup Kowalski bez wahania zgodził się na wygłoszenie przemówienia żałobnego nad trumną śp. ks. kardynała⁷⁶. Zaliczany był do rzędu wielkich Przyjaciół i Dobrodziejów Towarzystwa.

Ks. Biskup Kowalski szczególnie związany był z Archidiecezją Gnieźnieńską i Poznańską przez wzgląd na swoje dzieciństwo, młodość i czasy wczesnego kapłaństwa. W dniu 27 kwietnia 1947 roku w czasie odbywających się w Gnieźnie uroczystości z okazji 950. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, Patrona Polski, podczas niesporów wygłosił kazanie ku czci świętego męczennika⁷⁷. Wygło-

⁷³ Tamże, s. 363.

⁷⁴ L. Bielerzewski, *Sylwetka Pasterza*, s. 11.

⁷⁵ B. Czapliński, *Odszedł Pasterz Dobry... Odezwa pośmiertna ks. Biskupa Wikariusza Kapitułnego*, ODC 1972, nr 4–7, s. 88.

⁷⁶ I. Posadzy, *Biskup Kazimierz J. Kowalski Przyjaciół Towarzystwa Chrystusowego*, s. 17.

⁷⁷ K.J. Kowalski, *Św. Wojciech z Łaski Bogarodzicy – Dziewicy Apostół Pełni Chrystusowej*.

sił mowę żalobną m.in. w czasie uroczystości pogrzebowych metropolity poznańskiego arcybiskupa Walentego Dymka dnia 26 października 1956 roku, a w lutym 1959 roku na pogrzebie biskupa tarnowskiego Jana Piotra Stepy⁷⁸. Dnia 22 listopada 1948 roku odbyły się w bazylice gnieźnieńskiej uroczystości z okazji złożenia serca śp. ks. Prymasa Augusta Hlonda, podczas których wygłosił kazanie⁷⁹. Dnia 18 sierpnia 1957 roku wygłosił kazanie w bazylice OO. Dominikanów w Krakowie przemawiał z okazji 700. rocznicy śmierci św. Jacka⁸⁰. W Krakowie głosił też słowo dnia 6 kwietnia 1948 roku podczas 550-lecia istnienia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim⁸¹.

Biskup Kowalski apelował m.in. o pomoc dla Księżówki w Zakopanem i wsparcie przy odbudowie kościoła św. Brygidy w Gdańsku⁸². Spośród wielu szczególnie bliskie były mu sprawy dotyczące Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dla którego o pomoc materialną zwracał się często w odezwach do swoich diecezjan. Na terenie diecezji chełmińskiej nie istniał żaden Oddział Towarzystwa Przyjaciół KUL (oprócz Gdyni w latach 1957–1960), to jednak wierni z własnej inicjatywy i woli zgłaszali na ręce Zarządu Głównego Towarzystwa Przyjaciół KUL w Lublinie swoje deklaracje na członków wspierających⁸³. Biskup Ordynariusz jako członek Komisji Studiów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z ramienia Episkopatu wydał specjalną odezwę z okazji 50-lecia istnienia i działalności uczelni. Chcąc pogłębić odpowiedzialność swoich diecezjan za funkcjonowanie KUL prosił o wsparcie zarówno modlitewne jak i finansowe⁸⁴.

Ordynariusz chełmiński – powstaniec wielkopolski i wielki patriota w 1968 roku wystosował odezwę do diecezjan na dzień modlitwy dziękczynnej za odzyskanie niepodległości w 50. rocznicę tego wydarzenia⁸⁵. Rok później z racji 30. rocznicy wybuchu II wojny światowej napisał do wiernych m.in. aby „złożyć hołd pamięci tych dobrych Pasterzy, którzy widząc zbliżającego się wilka, trwali na miejscu i życie swoje ofiarowali za Wiarę i Ojczyznę”⁸⁶.

Ks. Biskup Kowalski uczestniczył w pracach Episkopatu Polski. Z ramienia Konferencji Biskupów był Przewodniczącym Komisji Sztuki Kościelnej, Prze-

Kazanie wygłoszone na uroczystych niesporach obchodu 950-lecia śmierci męczeńskiej św. Wojciecha w Gnieźnie dnia 27 kwietnia 1947 roku, *ODC* 1947, nr 3, s. 230–240.

⁷⁸ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, s. 56–57.

⁷⁹ K.J. Kowalski, *Serce Prymasa. Kazanie wygłoszone dnia 22 listopada 1948 roku w bazylice gnieźnieńskiej z okazji złożenia serca śp. księdza Prymasa Augusta Hlonda*, *ODC* 1949, nr 1, s. 58–62.

⁸⁰ Tenże, *Kazanie J.E. Ks. Biskupa Ordynariusza na 700-lecie śmierci św. Jacka*, *ODC* 1957, nr 9–10, s. 332–337.

⁸¹ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, s. 56.

⁸² Tamże, s. 57.

⁸³ H. Jastak, *Ksiądz Biskup Kazimierz J. Kowalski a Apostolstwo Świeckich (1946–1972)*, s. 36.

⁸⁴ K.J. Kowalski, *Jubileusz 50-lecia działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (18–20 X 1968). Odezwa J.E. Ks. Biskupa Ordynariusza*, *ODC* 1968, nr 10–12, s. 258–259.

⁸⁵ Tenże, *Dzień modlitwy dziękczynnej za odzyskanie niepodległości (10 XI 1968). Odezwa ks. Biskupa Ordynariusza*, *ODC* 1968, nr 10–12, s. 261.

⁸⁶ Tenże, *Odezwa ks. Biskupa Ordynariusza na 30-lecie wybuchu II wojny światowej (1 X 1969)*, *ODC* 1969, nr 5–8, s. 138.

wodniczącym Komisji Misyjnej Episkopatu Polski i Krajowym Dyrektorem Unii Apostolskiej⁸⁷. Udzielał święceń kapłańskich nie tylko w swojej diecezji, ale także w Gnieźnie i różnych zgromadzeniach zakonnych (m.in. w Pieniężnie).

Konferencja Episkopatu Polski na Przewodniczącego Komisji Episkopatu do Spraw Misji wybrała ks. biskupa Kowalskiego w 1967 roku⁸⁸. Jego działalność jako przewodniczącego stale poszerzała zakres jego pracy w dziele misyjnym w skali ogólnopolskiej oraz była wzbogacana o różnorodność form. Prosił o organizowanie we wszystkich diecezjach comiesięcznych nabożeństw misyjnych podczas np. godziny świętej, różańca, nabożeństwa eucharystycznego czy nauki stanowej w intencji misji⁸⁹. Biskup Kazimierz Józef Kowalski był także inicjatorem ruchu misyjnego w Polsce po Soborze Watykańskim II. Dążył do otwarcia katedry misjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie z jego inicjatywy od 1969 roku zaczęły odbywać się Dni Misyjne⁹⁰. Był on również inspiratorem i inicjatorem współczesnego ruchu misyjnego wśród alumnów oraz akademickiego ruchu misyjnego w środowisku KUL i ATK⁹¹.

Ksiądz Biskup Kazimierz Józef Kowalski umieścił w swoim herbie napis *Miles Christi* co znaczy Żołnierz Chrystusa. Żołnierza cechowała przede wszystkim wierność, dlatego – jak pisał ks. dr Edmund Piszcz – księdza biskupa można „nazwać mężem zdecydowanej wierności Kościołowi i Stolicy Apostolskiej. Oczywiście, różne mogą być rodzaje wierności, ale ta, którą mamy na myśli, jest po prostu miłością. Ktokolwiek zada sobie trud przestudiowania rozmaitych *Listów pasterskich* Ordynariusza chełmińskiego, jego kazań, przemówień radiowych z Rzymu czy innych jeszcze opracowań, ten łatwo dostrzeże bijącą z nich miłość do Ojca św., do jego wskazań i poczynań, miłość, przejawiającą się w posłuszeństwie i wierności temu, który jest następcą św. Piotra i namiestnikiem Chrystusa na ziemi. Dodać można tylko, że taka miłość i wierność nazywa się też jednością, jest więc czymś bardzo koniecznym w tych pełnych kontestacji czasach”⁹². Wierność Stolicy Apostolskiej i Ojcu świętemu Ordynariusz chełmiński wyrażał m.in. przez zarządzenie w diecezji modlitw w intencji papieża⁹³ i odbywanie podróży *ad limina* w 1960 i 1968 roku⁹⁴.

Biskup Kowalski był pierwszym w dziejach ordynariuszem chełmińskim uczestniczącym w Soborze Powszechnym. Jego uczestnictwo w *Vaticanum II* rozpoczęło się już w 1960 roku, kiedy to papież Jan XXIII mianował go Konsulatorem Komisji Liturgicznej, przygotowującej materiały do tego ogólnokościelnego zgromadzenia biskupów⁹⁵. Duży był jego udział w pracach Komisji, a także w czterech sesjach

⁸⁷ E. Piszcz, *W holdzie Arcypasterzowi na 25-lecie sakry biskupiej*, s. 225–226.

⁸⁸ A. Andrzejak, *U początków ruchu misyjnego w Polsce*, s. 202.

⁸⁹ Tamże, s. 206.

⁹⁰ Tamże, s. 212.

⁹¹ Tamże, s. 218.

⁹² E. Piszcz, *W holdzie Arcypasterzowi na 25-lecie sakry biskupiej*, s. 229.

⁹³ K.J. Kowalski, *Odezwa na dni modłów diecezji chełmińskiej w intencji Ojca świętego (15–16 VI 1969)*, ODC 1969, nr 5–8, s. 126–127.

⁹⁴ Tenże, *Orędzie J.E. Ks. Biskupa Ordynariusza po powrocie z Rzymu*, ODC 1960, nr 5–6, s. 149–151; Tenże, *Przemówienie radiowe ks. Biskupa Ordynariusza w Radio Watykańskim (1968) z okazji pobytu w Rzymie „ad limina”*, ODC 1968, nr 7–9, s. 177–179.

⁹⁵ E. Pepliński, *Działalność liturgiczna ks. biskupa K.J. Kowalskiego*, Praca dyplomowa, s. 44.

soboru w latach 1962–1965. W dniu 29 września 1963 roku w Radio Watykańskim wygłosił w ramach rozważań soborowych o Kościele przemówienie na temat: *Maryja – Matka Założyciela Kościoła*⁹⁶. Nigdy, gdziekolwiek był, nie zapomniał o swojej chełmińskiej Owczarni: „Wzruszające było poczucie łączności z księżmi, z wiernymi i młodzieżą podczas pobytu w Rzymie. Wyrazem tego specyficznego kontaktu były nie tylko bardzo liczne listy czy sygnalizujące pamięć modlitewną kartki, przysyłane z Wiecznego Miasta, ale także orędzia pasterskie i przemówienia ze studia rozgłośni watykańskiej, w których Arcypasterz chełmiński nie tylko informował o ciekawych i żmudnych pracach soboru, lecz przede wszystkim dzielił się ze swymi kapłanami, wiernymi i młodzieżą całym bogactwem wrażeń, jakie przepełniały jego serce w wyniku tego ogólnoswiatowego spotkania zarówno księży biskupów, jak i przedstawicieli Kościołów braci odłączonych”⁹⁷. Arcypasterz twierdził, że wszystkie uchwały *Vaticanum II* mają jeden zbożny cel: doprowadzić do jak najbardziej czynnego uczestnictwa wiernych w tajemnicach liturgicznych Kościoła świętego, zwłaszcza we Mszy Świętej i sakramentach świętych⁹⁸. Ks. biskup na bieżąco informował wiernych o przebiegu obrad, ale nade wszystko prosił o stałą łączność modlitewną z Ojcami Soboru. Był do głębi przejęty duchem soborowym. Wszystkie postanowienia starał się urzeczywistniać w swojej diecezji.

Biskup podawał do wiadomości publicznej informacje o różnych wydarzeniach w Kościele Powszechnym, o nowych dokumentach Stolicy Apostolskiej, działalności Synodu Biskupów⁹⁹ i innych. Wydał specjalne odezwy dotyczące Kongresu Eucharystycznego w Bombaju¹⁰⁰ i apelu Ojca św. Pawła VI o pomoc ludziom głodującym¹⁰¹. W dniu 9 października 1965 roku wygłosił w Radio Watykańskim konferencję z okazji VI Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Rzymie¹⁰². Jako wielki orędownik pokoju już w roku 1948 wystosował prośbę o modlitwy w intencji pokoju, a w 1968 i 1969 roku kolejne apele nawołujące do modlitwy i wychowania w pokoju¹⁰³.

Biskup Kowalski ważną rolę odegrał w rozpowszechnianiu i realizacji idei misji zagranicznych, „przejęty ideą misyjną już jako profesor i jako redaktor rocznika *Annales Missiologicae*, zajmując od długich lat funkcję przewodniczącego Komisji Misyjnej Episkopatu Polski, okazywał szczególną troskę o powołania misyjne

⁹⁶ K.J. Kowalski, *Maryja, Matka Założyciela Kościoła. Przemówienie radiowe J.E. Ks. Bpa K.J. Kowalskiego, Bpa Chełmińskiego, ArPl.*

⁹⁷ E. Piszcz, *W holdzie Arcypasterzowi na 25-lecie sakry biskupiej*, s. 225.

⁹⁸ E. Pepliński, *Działalność liturgiczna ks. biskupa K.J. Kowalskiego*, s. 45.

⁹⁹ K.J. Kowalski, *Odezwa ks. Biskupa Ordynariusza z okazji rozpoczęcia Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie (11 X 1969)*, ODC 1969, nr 9–12, s. 210–211.

¹⁰⁰ Tenże, *Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Bombaju*, ODC 1964, nr 9–10, s. 249–250.

¹⁰¹ Tenże, *Apel Ojca św. w sprawie pomocy dla głodującej ludzkości*, ODC 1966, nr 1–2, s. 39–40.

¹⁰² K.J. Kowalski, *Konferencje Soborowe ks. Biskupa Ordynariusza z okazji VI Międzynarodowego Kongresu filozofii tomistycznej*, ODC 1965, nr 11–12, s. 305–308.

¹⁰³ Zob. Tenże, *Modły o pokój*, ODC 1948, nr 1, s. 14–16; Tenże, *Odezwa J.E. ks. Biskupa Ordynariusza w sprawie Modlitwy o pokój*, ODC 1968, nr 1–2, s. 32–33; Tenże, *Odezwa Ks. Biskupa Ordynariusza na Nowy Rok 1969*, ODC 1968, nr 10–12, s. 265.

i o głosicieli Ewangelii. Popierał całym sercem zgromadzenia zakonne o charakterze misyjnym. Na skutek zachęty Arcypasterza kilku młodych księży z szeregów duchowieństwa diecezjalnego wyjechało na misje do Afryki i do Brazylii¹⁰⁴.

Inicjatywy księdza biskupa spotykały się z pozytywną reakcją jego diecezjan. Tak to wspomina ks. Jastak: „Lud Boży diecezji chełmińskiej rozumiejąc, że pole działalności apostołowskiej sięga daleko poza granice parafii, diecezji, poza własny kraj, popiera również misje Kościoła w tych krajach i wśród tych ludzi, którzy nie cieszą się dotąd szczęściem posiadania Dobrej Nowiny. Dzieło ewangelizacji świata wspierają wierni różnymi sposobami działania. Przede wszystkim modlitwą w intencji misji i pomocą materialną, w postaci pieniędzy, odzieży, żywności, lekarstwa, przekazywaną indywidualnie misjonarzom, zwłaszcza Polakom, pracującym w krajach Trzeciego Świata (Indonezja, Indie, Afryka)”¹⁰⁵. Ksiądz biskup Kazimierz Józef Kowalski, pięćdziesiąty szósty Ordynariusz Diecezji Chełmińskiej zapisał się złotymi zgłoskami nie tylko w historii Kościoła diecezjalnego, ale również Polskiego i Powszechnego. W historii diecezji zapisał się jako duszpasterz o szerokich horyzontach i wielkim sercu.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule autorka podjęła próbę przedstawienia sylwetki i scharakteryzowania działalności pięćdziesiątego szóstego ordynariusza Diecezji Chełmińskiej – Księdza Biskupa Kazimierza Józefa Kowalskiego. Lata jego posługi pasterskiej (1946–1972) są świadectwem ogromnego zaangażowania w rozwój Kościoła.

Z zebranego materiału źródłowego wyłonił się obraz zdecydowanego i konsekwentnego włodarza, troskliwego pasterza a przede wszystkim mądrego i wrażliwego człowieka. W Diecezji Chełmińskiej pozostał po nim trwały i znaczący ślad. Fundamentalną cechą jego działalności biskupiej była wierność i posłuszeństwo Kościołowi Chrystusowemu, wierność Stolicy Apostołowskiej i Ojcu Świętemu a także ludziom. W trosce o powołania kapłańskie i zakonne, pomocy ludziom chorym i potrzebującym, duszpasterstwie zakrojonym na szeroką skalę wyrażał motto swoje drogi biskupiej: *Miles Christi*. W świetle zebranego materiału ks. biskup jawił się jako doskonały pedagog i wychowawca.

Trudna droga do kapłaństwa i doświadczenia młodości nie pozostały bez wpływu na jego posługę. Wymagał od innych, ale przede wszystkim wymagał od siebie. Zasiadając na stolicy Diecezji Chełmińskiej, dotkniętej działaniem okupanta, musiał od nowa organizować życie diecezji. Przychodząc do Pelplina zastał Kościół zupełnie zniszczony. Musiał wykorzystać swoje zdolności organizatorskie, aby przywrócić ład i porządek. Głównie dzięki determinacji ordynariusza, Seminarium Duchowne w Pelplinie od razu po wojnie zaczęło funkcjonować; postarał się o odpowiednią kadrę profesorską. Dzięki swojej wytrwałości doprowadził do zwołania Synodu Diecezjalnego w 1959 roku. Podsumowując badania dotyczące działalności

¹⁰⁴ H. Jastak, *Ksiądz Biskup Kazimierz J. Kowalski a Apostolstwo Świeckich (1946–1972)*, s. 37.

¹⁰⁵ Tamże.

biskupa w Pelplinie, należy zaznaczyć wielkie przemiany, jakie dokonały się w Diecezji Chełmińskiej w ciągu 26 lat rządzenia biskupa Kowalskiego. Niezwykła sumienność i poczucie obowiązku w życiu kapłańskim i biskupim sprawiały, że był on postacią niezwykle wyrazistą, wyróżniającą się spośród innych. Jego gorliwość pasterska widoczna była do ostatnich chwil jego życia. W jego działalności i posłudze biskupiej dało się dostrzec wielkie umiłowanie Maryi – Matki Bożej, co znalazło swój wyraz w koronacjach łaskami słynących obrazów i figur w diecezji, a przede wszystkim w ustanowieniu Patronką diecezji Matki Boskiej Nieustającej Pomocy.

Ksiądz Biskup Kazimierz Józef Kowalski zasłużył się nie tylko w Kościele Chełmińskim. Jako pasterz uniwersalny owocnie i z wielkim zaangażowaniem udzielał się także w Episkopacie Polski i w pracach przygotowawczych do Soboru Watykańskiego II. Uczestniczył także w jego obradach. Ksiądz Biskup Kowalski, mimo swojego wieku i postępującej choroby, ani na moment nie zwalniał tempa w swojej arcypasterskiej wędrówce. Charakterystyczny był jego pełen ciepła, życzliwości i szczerości uśmiech. Do końca był aktywny. Kilka godzin przed śmiercią zdążył odprawić jeszcze Mszę Świętą w kaplicy Jasnogórskiej. Spalił się jak świeca w posłudze Kościołowi i ludziom u stóp Królowej Polski.

MILES CHRISTI – BISHOP CASIMIR JOSEPH KOWALSKI, ORDINARY CHEŁMIŃSKA DIOCESE

SUMMARY

In the work titled „Miles Christi – Bishop Casimir Joseph Kowalski, Ordinary Chełmińska Diocese”, among other things, there was presented the influence of the first after war ordinary on the development and rebuilding of Chełmiński Church in a very difficult after-occupation period. The description of bishop's activity was preceded by the presentation of his way from childhood till the moment he settled in Pelplin.

Bishop Kazimierz Joseph Kowalski was born in March 2, 1896 in Gniezno, then grew up in the house fulfilled with the spirit of piety and patriotism. He was involved in the Wielkopolska Uprising. After that, he took priestly vows and graduated from the Seminary in Poznań in 1922. When he took the holy orders, he went abroad to study philosophy. In 1935 the priest was nominated to be a dean of seminary in Poznań. After the war, he returned to Poznań.

Chełmińska diocese was one of the oldest Polish dioceses. It was devastated like never before under the occupation during World War II. In April 12, 1946 in Rome there was published the bull appointing priest Kazimierz Joseph Kowalski to the position of 56th ordinary of Chełmińska diocese. The act of the acceptance of the rule took place in June 30, 1946. The priest chose as the motto of his bishop's way words: *Miles Christi*. At the very beginning of his service, he gave three addresses: to priests, the faithful and the young. Then he started to organize works at The Seminary. In 1959 he organized the Diocesan Synod. He also took care of the ill and the suffered.

He became famous as a big Marian advocate and a bard of Marian cult. During his rule it is preaching the word of God that was perhaps his the most important duty. The bishop took a very active part in the works of the Polish Episcopate. He was the first ordinary in Chełmińska diocese who participated in works of the Second Vatican Council (1962–65). Bishop Kazimierz Joseph Kowalski died in May 16, 1972 in Częstochowa.

**MILES CHRISTI – BISCHOF KAZIMIERZ JÓZEF KOWALSKI,
ORDINARIUS DER DIÖZESE VON CHELMNO**

ZUSAMMENFASSUNG

In der Arbeit „*Miles Christi* – Bischof Kazimierz Józef Kowalski Ordinarius der Diözese von Chełmno” wurde der Einfluss des ersten Ordinarius dieser Diözese nach dem zweiten Weltkrieg auf den Wiederaufbau und die Entwicklung der Kirche von Chełmno nach den schwierigen Nachkriegsjahren dargestellt. Die Beschreibung seiner Tätigkeit in der Diözese von Chełmno leitet die Präsentation seiner Person ein, die Darstellung seiner Jugend und den Weg, den er gegangen ist, bevor er in Pelplin ankam.

Bischof Kazimierz Józef Kowalski wurde am 2. März 1896 in Gniezno geboren, wuchs in einer frommen und patriotischen Familie auf. Er beteiligte sich an dem Posener Aufstand und im Jahre 1922 absolvierte er das Priesterseminar in Posen und wurde zum Priester geweiht. Nach seiner Priesterweihe ging er ins Ausland Philosophie zu studieren. Im Jahre 1935 wurde er zum Rektor des Priesterseminars in Posen ernannt. Während des Krieges widmete er sich der Seelsorge- und Missionsarbeit. Nach dem Krieg kehrte er nach Posen zurück. Die Diözese von Chełmno war eine der ältesten polnischen Diözesen und sie erlitt die größten Verluste. Am 12. April 1946 wurde die Bulle, in der Priester Kazimierz Józef Kowalski zum 56. Ordinarius der Diözese von Chełmno ernannt wurde. Die Diözeseübernahme folgte am 30. Juni 1946. Die Worte *Miles Christi* wurden zu seinem Motto.

Am Anfang seines Bischofsdienstes verkündete er drei Botschaften: an die Priester, an die Gemeinden und an die Jugend. Er begann sofort mit der Arbeitsorganisation im Priesterseminar. Im Jahre 1959 organisierte er eine Diözesansynode. Er kümmerte sich um die Kranken und Leidenden. Er wurde als ein großer Anhänger von Maria und der Barde der Marienverehrung berühmt. Während seiner Herrschaft war für ihn am wichtigsten Gottes Wort zu kündigen. Er beteiligte sich an der Arbeit des polnischen Episkopats. Als der erste Ordinarius der Diözese von Chełmno nahm er am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) teil. Bischof Kazimierz Józef Kowalski starb am 6. Mai 1972 in Częstochowa.

MAŁA ARCHITEKTURA SAKRALNA WARMII W PRZEKAZACH PISANYCH

Słowa kluczowe: Warmia, kapliczki, krzyże, mała architektura sakralna

Key words: Warmia, small roadside chapels, crosses, small sacral architecture

Schlüsselworte: Ermland, Kapelen, Kreuze, kleine sakrale Architektur

Obiekty małej architektury sakralnej, do których zaliczają się kapliczki, krzyże, kaplice, figury przydrożne, grotty, dzwonniczki ludowe oraz pomniki wojenne, są bardzo typowe dla Warmii. Stanowią bezsprzecznie materialne świadectwa kultu religijnego tutejszej, dwuetnicznej społeczności Niemców i Polaków. To dzięki, długowiecznemu ich współistnieniu na niewielkim terytorium i łączącej ich religii katolickiej, zawdzięczamy wytworzenie przydrożnego dziedzictwa kulturowego, które bez przesady należy traktować, jako istotny walor oraz symbol Warmii. Nic dziwnego, iż wielka ilość i różnorodność typologiczna obiektów małej architektury sakralnej mogła wzbudzić uzasadnione zainteresowanie nie tylko w środowiskach naukowych, ale także u zwykłych mieszkańców Warmii. Nurtującym pytaniem dla tego zjawiska stała się przede wszystkim właściwa liczba kapliczek, będących w gruncie rzeczy pierwszoplanowymi obiektami w tej grupie. Tę niewiadomą udało się ustalić dopiero w wyniku badań, przeprowadzonych przez autora w latach 2001–2013. W efekcie, poczynionych wówczas prac dokumentacyjnych, pierwotny stan wiedzy na temat małej architektury sakralnej został radykalnie poszerzony m.in. poprzez opublikowanie dysertacji doktorskiej¹ oraz stosownych artykułów².

* Stanisław Kuprjaniuk: dr historii, fotografik, licencjonowany przewodnik po Warmii, Mazurach i Ziemi Elbląskiej, autor przewodnika: *Frombork*, Olsztyn 2011 i współautor z Iwoną Liżewską katalogu *Warmińskie kapliczki*, Olsztyn 2012.

¹ S. Kuprjaniuk, *Mała architektura sakralna na Warmii do 1945 roku ze szczególnym uwzględnieniem kapliczek*, Olsztyn 2015.

² Mowa o następujących publikacjach: *Potencjał kulturowy Wzniesień Elbląskich na przykładzie małej architektury sakralnej*, w: *Kulturowe wartości Wzniesień Elbląskich w perspektywie Gminy Milejewo*, red. J. Hochleitner, W. Moska, Elbląg 2008; *Kapliczki i krzyże parafii Giętrzwald w perspektywie objawień maryjnych w 1877 r.*, w: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. bp J. Jezierski i K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011; *Patroni warmińskich kapliczek – św. Józef*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. bp J. Jezierski i K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012;

Prowadząc badania naukowe nad uwarunkowaniami ich powstawania i funkcjonowania należało uwzględnić szeroką bazę źródeł. Do nich, obok samych zachowanych obiektów, które zawierały cenne przekazy epigraficzne i ikonograficzne, należało zaliczyć: archiwalia, przekazy kartograficzne, materiały wspomnieniowe, przekazy prasowe oraz stan inwentaryzacji konserwatorskiej. Trzy pierwsze rodzaje powyżej wspomnianych źródeł zostały już wcześniej omówione w innym artykule³. Zaś w obecnym opracowaniu zostanie uzupełniony już tylko poprzez charakterystykę przekazów prasowych oraz stanu inwentaryzacji konserwatorskiej.

PRZEKAZY PRASOWE

Spośród dużej gamy prasy warmińskiej z przełomów XIX i XX w. do analizy wytypowano tylko niektóre tytuły. Dotyczyły one zarówno prasy polskojęzycznej, jak i niemieckojęzycznej. Zadaniem ówczesnej prasy było m.in. odwoływanie się do wybranych zdarzeń historycznych, dlatego też w tych treściach pojawiają się stosowne przedruki. Sam dostęp do prasy na przełomie XIX i XX w. był ograniczony z wielu powodów m.in. kręgu odbiorców, umiejętności czytania, czy też ceny. Obok prasy codziennej ukazywała się również comiesięczna prasa katolicko-religijna, wydawana przez instytucje kościelne. Należy zwrócić uwagę na stopień informacyjny każdej z tych gazet, a także na adresatów, do których kierowana była prasa. To jednoznacznie wskazuje charakter i domenę treści. Tylko część gazet zachowała się w postaci zbindowanej (wydawana przez ówczesną kurię biskupią we Fromborku), a większa część została zmikrofilmowana i jest przechowywana obecnie w zbiorach specjalnych Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie⁴.

Podstawą kwerendy prasowej stały się archiwalne egzemplarze *Gazety Olsztyńskiej*. Szereg mikrofilmów pierwszych roczników tej gazety pochodzi ze zbiorów lwowskich⁵. Misją redakcji była obrona języka polskiego i wiary katolików; za najważniejszy cel zaś uznała ciągle przypomnianie, iż Warmiacy są gałęzią narodu polskiego, na co wskazuje ich język, kultura, ich obyczaje i historia⁶. To czasopismo ukazywało się najdłużej z polskich pism w zaborze pruskim, bo przez 53 lata,

Kapliczki warmińskie gmin Braniewo, Frombork i Młynary, „Tygiel – kwartalnik kulturalny”, nr 2–3/71–72/2013; *Patroni warmińskich kapliczek – św. Antoni z Padwy*, w: *Św. Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. bp J. Jezierski i K. Parzych-Błakiewicz, Olsztyn 2014; *Ludowa rzeźba drewniana w wyposażeniu warmińskich kapliczek i krzyży*, „Studia Elckie”, t. 16, 2014, nr 2; *Kapliczki Ziemi Malborskiej*, w: *Ziemia Malborska – zręby zapomnianej tożsamości*, red. J. Hochleitner i P. Szwedowski, Malbork 2014.

³ S. Kuprjaniuk, *Charakterystyka pisanych źródeł do badań nad małą architekturą sakralną Warmii*, SE, t. 15, 2014.

⁴ Dotyczy to: „Gazety Olsztyńskiej”, „Warmiaka”, „Nowin Warmińskich”, „Ermländische Zeitung”.

⁵ P. Grabowski, *Zbiór kartograficzny w bibliotece Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie na tle ogólnego jej zasobu*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 8, Olsztyn 1995, s. 130.

⁶ J. Jasiński, *Z problematyki narodowościowej ludności polskiej*, w: *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, red. J. Burszta, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 44.

kształtując i zachowując świadomość narodową Polaków na Warmii⁷. Przez wiele lat gazeta służyła miejscowym Warmiakom, odkrywającym swoje narodowe pochodzenie, jako elementarz i podręcznik historii⁸. Przejrzane egzemplarze czasopisma dostarczają isticznie kronikarsko zebranych wiadomości, w stałej części, która nosiła tytuł: „Wiadomości kościelne” i „Wiadomości z Warmii i z dalszych stron”. W nich zamieszczano liczne wiadomości o rekolekcjach, o pielgrzymkach do miejsc odpustowych (np. Gietrzwałd⁹, Święta Lipka¹⁰), budowie kościołów (np. Giławy¹¹), odsłonięciach figur, święceniach dzwonów, procesjach i różnych uroczystościach religijnych¹². Nazwy obu działów ewoluowały na przestrzeni czasu, przyjmowały nazwy „Wiadomości diecezjalne”, „Wiadomości potoczne”, „Wiadomości z Warmii” i „Wiadomości z bliska i daleka”. Można było w nich znaleźć szereg relacji i doniesień na temat kapliczek wznoszonych na przełomie XIX i XX w. Dzięki tym przekazom, można znaleźć potwierdzenie dotyczące budowy i poświęcenia niektórych kaplic (np. Dajtki¹³, Kieźliny¹⁴), kapliczek (np. Frombork¹⁵, Gietrzwałd¹⁶, Klebark Mały¹⁷, Klebark Wielki¹⁸, Skajboty¹⁹, Sętkiny²⁰), krzyży (np. Olsztyn²¹, Pajtuny²², Purda²³, Redykajny²⁴) i figur przydrożnych (np. Barczewo²⁵, Klebark Wielki²⁶). Ponadto z publikowanej treści można było dowiedzieć się o miejscach spotkań przy krzyżach i kapliczkach grup pielgrzymkowych (np. Gietrzwałd²⁷, Ja-

⁷ Szerzej: W. Wrzeński, *Rola „Gazety Olsztyńskiej” w kształtowaniu i zachowaniu świadomości narodowej Polaków na Warmii (1886–1939)*, KMW, 1987, nr 2, s. 223–240.

⁸ A. Staniszewski, *Ojców mowy, ojców wiary. Historia i współczesność na lamach „Gazety Olsztyńskiej” 1886–1939*, Warszawa 1989, s. 5.

⁹ *GO*, 1886, z 20 VIII; *GO*, 1894, nr 64 z 11 VIII; *GO*, 1894, nr 73 z 12 IX; *GO*, 1904, nr 79 z 7 VII; *GO*, 1938, nr 197 z 27 VIII.

¹⁰ *GO*, 1887, z 15 VI; *GO*, 1887, nr 25 z 24 VI.

¹¹ *GO*, 1897, nr 102 z 25 XI.

¹² A. Wakar, W. Wrzeński, dz. cyt., s. 77.

¹³ *GO*, 1903, z 29 IX; *GO*, 1905, nr 76 z 29 VI; *GO*, 1905, nr 110 z 16 IX; *GO*, 1905, nr 130 z 2 XI; *GO*, 1906, nr 85 z 21 VII.

¹⁴ *GO*, 1906, nr 6 z 13 I; *GO*, 1906, nr 16 z 6 II; *GO*, 1906, nr 96 z 16 VIII; *GO*, 1906, nr 110 z 18 IX; *GO*, 1906, nr 112 z 22 IX.

¹⁵ Karta Ewidencji Zabytków Architektury i Budownictwa (dalej: KEZAB) EL – Frombork, nr 4763, zał. W. Chruszczyńska, 1979; *GO*, 1894, nr 28 z 7 IV; *GO*, 1894, nr 67 z 22 VIII.

¹⁶ *GO*, 1894, nr 40 z ... V.

¹⁷ *GO*, 1894, nr 58 z 21 VII.

¹⁸ *GO*, 1903, z 11 VIII.

¹⁹ *GO*, 1898, z 12 V.

²⁰ *GO*, 1910, nr 60 z 24 V; J. Jasiński, *Maryjne kaplice i kapliczki...*, s. 651.

²¹ *GO*, 1894, nr 59 z 25 VII.

²² *GO*, 1894, nr 78 z 29 IX.

²³ *GO*, 1894, nr 70 z 1 IX.

²⁴ *GO*, 1894, nr 78 z 29 IX.

²⁵ *GO*, 1911, nr 69 z 13 VI.

²⁶ *GO*, 1907, nr 63 z 30 V.

²⁷ *GO*, 1913, nr 81 z 12 VII.

roty²⁸, Olsztyn²⁹), o sporadycznych kradzieżach (np. Biskupiec³⁰) i uszkodzeniach niektórych kapliczek (np. Barczewo³¹, Biskupiec³², Dywity³³, Orneta³⁴). Informowano o przypadkach agresji i dewastacji, w postaci usuwania z nich inskrypcji³⁵ (np. Olsztyn³⁶). Publikowano także wzmianki o incydentach na tle religijnym lub politycznym (np. Bartąg³⁷, Skajboty³⁸).

Analiza zawartości w szczątkowo zachowanym czasopiśmie „Warmiak” oraz redagowanych od października 1890 r. przez Eugeniusza Buchholza, „Nowin Warmińskich” nie dostarczyła więcej informacji o badanych obiektach kultu. Niestety, poza piękną i wymowną grafiką w nagłówku „Nowin Warmińskich”, przedstawiający widok Gietrzwałdu, Olsztyna i Świętej Lipki, z napisem: „Boga wzywaj i rąk przykładaj”, nie znaleziono istotnych informacji dotyczących małej architektury sakralnej.

Z prasy polskojęzycznej, drukowanej poza granicami Warmii, uwzględniono pelplińskiego „Pielgrzyma”³⁹. Gazeta ta specjalnie uwzględniała to wszystko, co się działo na Warmii i treścią swą oraz dodatkiem religijnym była adresowana do szerszego kręgu miejscowej ludności⁴⁰ (gazeta „Pielgrzym” była na Warmii abonowana i czytana już od 1869 r.⁴¹). Jako pierwsza relacjonowała głośne wydarzenia gietrzwałdzkie z 1877 r.⁴², a za nią dopiero szerzej informowały opinię, pozostałe polskie gazety⁴³.

Z przedwojennej prasy niemieckiej gruntownie zapoznano się z „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” oraz „Ermländisches Kirchenblatt”. Oba czasopisma były wydawane staraniem kurii fromborskiej i treści w nich zawarte dotyczyły wyłącznie spraw kościelnych. W pierwszym z nich ukazał się w 1883 r. specjalny artykuł konferencyjny, który został poświęcony krzyżom, głównie koncentrował się na kwestiach budowlanych⁴⁴. W „Ermländisches Kirchenblatt” odnotować należy ważny artykuł, który dotyczył poświęcenia kapliczki św. Józefa we Fromborka w 1894 r.⁴⁵ Pozytywną stroną tego czasopisma była bogata szata graficzna, do której należały

²⁸ *GO*, 1936, nr 133 z 13 VI.

²⁹ *GO*, 1903, z 18 VI; *GO*, 1903, nr 61 z 23 V; *GO*, 1903, nr 51 z 30 IV.

³⁰ *GO*, 1906, nr 11 z 25 I.

³¹ *GO*, 1935, nr 118 z 23 V.

³² *GO*, 1899, z 9 V.

³³ *GO*, 1903, z 28 V.

³⁴ *GO*, 1924, nr 172 z 25 VII.

³⁵ *GO*, 1939, nr 106 z 10 V.

³⁶ *GO*, 1939, nr 129 z 8 VI.

³⁷ *GO*, 1925, nr 105 z 7 V.

³⁸ *GO*, 1938, nr 114 z 19 V.

³⁹ A. Romanow, „*Pielgrzym*” pelpliński w latach 1869–1920, Gdańsk – Pelplin 2007.

⁴⁰ W. Chojnacki, *Szkice z dziejów polskiej kultury na Mazurach i Warmii*, Olsztyn 1983, s. 217.

⁴¹ F. Kwas, dz. cyt., s. 9.

⁴² „*Pielgrzym*”, 1877, nr 76 z 10 VII.

⁴³ M.in. „*Dzwon Wielkopolski*”, Pismo miesięczne dla ludu i młodzieży wydaje Józef Chociszewski, r. 1, z. 1, Poznań 1878.

⁴⁴ *Unsere Wegekreuze*, *PDE*, 1883, nr 12.

⁴⁵ *Die St. Joseph-Gedenkkapelle in Frauenburg*, *ErK*, 1935, nr 19 z 12 V, s. 324–326.

m.in. zamieszczone na stronie tytułowej rysunki Norberta Dolezicha (np. kapliczka w Brąswaldzie z 1786 r.⁴⁶, kościół z kaplicą przykościelną w Szalmi⁴⁷, modlący się przechodzący przed krzyżem przydrożnym⁴⁸) i fotografii (np. kapliczka św. Józefa we Fromborku, kaplica w dolinie rzeki Walszy w Pieniężnie⁴⁹). Analizując publikowaną zawartość obu czasopism nie odnaleziono innych wzmianek bezpośrednio dotyczących kapliczek, czy krzyży. Można jedynie doszukiwać się pośrednich informacji o kapliczkach lub kaplicach w artykułach dotyczących warmińskich sanktuariów⁵⁰.

Z innych gazet niemieckojęzycznych w mniejszym stopniu kwerendą objęto zachowane na mikrofilmach „Ermländische Zeitung”. To czasopismo zaczęło ukazywać się od 1 stycznia 1875 r. w Braniewie⁵¹. Była to kontynuacja wcześniej publikowanego, kościelnego organu prasowego „Ermländische Volksblätter”. W latach 80. XIX w. było to najpopularniejsze pismo katolików sympatyzujących z partią Centrum. Głównym celem działań redakcji było „szerzenie wierności i przywiązania Warmiaków do dziedzicznego domu królewskiego, do konstytucji i praw krajowych”⁵². W publikowanej treści stosunkowo dużo miejsca poświęcano kwestiom czysto religijnym i kulturalnym, czego przykładem były informacje, dotyczące diecezjalnych uroczystości (np. odpustu Narodzenia NMP w Gietrzwałdzie⁵³). Na łamach tego czasopisma został wzmiankowany fakt poświęcenia kapliczki św. Józefa tuż przed pałacem biskupim we Fromborku⁵⁴, złośliwej profanacji obiektów kultu w okolicach Międzyzylesia⁵⁵ oraz interwencji żandarmów, usuwających modlących się ludzi sprzed kapliczki Matki Bożej i z dziedzińca kościelnego w Gietrzwałdzie⁵⁶.

Z polskiej prasy powojennej przeanalizowano „Słowo na Warmii i Mazurach”, będące niedzielnym dodatkiem „Słowa Powszechnego”⁵⁷. Gazeta dostarczała wzmianek o religijnym życiu i obyczajach na Warmii. Przykładem takiej popularyzacji regionu były artykuły przede wszystkim M. Zientary-Malewskiej⁵⁸. Kapliczki na łamach tej gazety były sporadycznie przedmiotem zainteresowania⁵⁹ pomimo

⁴⁶ *ErK*, 1936, nr 6 z 9 II.

⁴⁷ *ErK*, 1936, nr 19 z 10 V.

⁴⁸ *ErK*, 1936, nr 2 z 12 VIII.

⁴⁹ *ErK*, 1934, nr 52 z 30 XII.

⁵⁰ *Die Kreuzkirche zu Stegmansdorf, PDE*, 1874, nr 17–18, s. 109–114; *Die Wallfahrtskirchen in Krossen und Springborn, PDE*, 1876, nr 7, s. 81–83; *Die St. Rochuskapelle bei Seeburg, PDE*, 1884, nr 6, s. 68–71; *Der ermländische Wallfahrtsort Krossen, PDE*, 1886, nr 2, s. 18–23; *Die Kapelle zum hl. Kreuz in Schönwiese, PDE*, 1886, nr 4, s. 43–47.

⁵¹ R. Traba, „*Ermländische Zeitung*” wobec spraw polskich w zaborze pruskim w latach 1885–1886, *KMW*, 1984, nr 4, s. 336.

⁵² Tamże, s. 337–338; A. Staniszewski, dz. cyt., s. 19.

⁵³ *ErZ*, 1878, nr 108 z 12 IX.

⁵⁴ *ErZ*, 1894, nr 188 z 18 VIII.

⁵⁵ *ErZ*, 1878, nr 80 z 9 VII; dotyczy: KEZAB OL – Międzyzylesie, nr 2293, 2294, 2298, zał. B. Chlebowicz, 1993.

⁵⁶ *ErZ*, 1878, nr 83 z 16 VII.

⁵⁷ J. Chłosta, *Słownik Warmii...*, s. 319–320.

⁵⁸ M. Zientara-Malewska, *Warmińskie chaty drewniane, SWM*, 1953, nr 11; Tejże, *Z Brąswaldu na odpust do Gietrzwałdu, SWM*, 1956, nr 34.

⁵⁹ *Życie religijne na Warmii, SWM*, 1952, nr 2; L. Dwernicki, *Uparta wioska, SWM*, 1953,

faktu, że redakcja tej gazety uczulała swoich czytelników w tym zakresie⁶⁰. Częściej tematyka małej architektury sakralnej była uzupełnieniem treści, czego potwierdzeniem są prace wcześniej wspomnianej autorki. W układzie graficznym tej gazety zdarzały się fotografie i rysunki warmińskich kapliczek, krzyży i figur przydrożnych (np. Barczewo⁶¹, Dorotowo⁶², Gutkowo⁶³, Jaroty⁶⁴, Leszno⁶⁵, Nagłady⁶⁶, Olsztyn⁶⁷, Tomaszkowo⁶⁸). Analizując zawartość tej gazety widać jednak, że na przestrzeni lat zainteresowanie obiektami małej architektury i sztuką ludową systematycznie się zmniejszało.

Od 1982 r. wierni w diecezji warmińskiej otrzymali dwutygodnik „Posłaniec Warmiński”. Drukowano w nim artykuły o tematyce religijnej, teologicznej i moralnej, a niektóre teksty były poświęcone historii Kościoła. Powstałe artykuły i publikowane fotografie dotyczyły różnych aspektów funkcjonowania tych przydrożnych zabytków w warmińskim pejzażu⁶⁹, począwszy od funkcji w społeczeństwie, dewastacji (np. Pieniężno⁷⁰), kradzieżach (np. Barczewo, Kwiecewo, Linowo⁷¹, Radziejewo, Stoczek Klasztorny) i renowacjach⁷² (np. Lutry⁷³, Ruś⁷⁴), a kończąc na ich popularyzacji⁷⁵. Z całości przedstawianej problematyki wybija się jeden ważny artykuł Janusza Jasińskiego „Wszędzie na drogach i ścieżkach stoją tam wysokie krzyże”, który stał się następnie istotną podstawą do szerszego rozwinięcia wątku w artykule naukowym „Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku”. W *Posłańcu Warmińskim*, obok J. Jasińskiego⁷⁶, publikowali także histo-

nr 35; Sz. Zapolski, *Kapliczki na Warmii...*; M. Sędrowska, *Kaplica w Jarotach, SWM*, 1953, nr 45; S. Stankiewicz, *A działa się to w Bredynku, SWM*, 1955, nr 15; *Zabytkowa kapliczka, SWM*, 1956, nr 34.

⁶⁰ J. Jasiński, *Wszędzie na drogach...*

⁶¹ *SWM*, nr 8 z 22–23 II 1958.

⁶² *SWM*, nr 12 z 28–29 III 1953.

⁶³ *SWM*, nr 12 z 27–28 III 1954.

⁶⁴ *SWM*, nr 9 z 6–7 III 1954.

⁶⁵ *SWM*, nr 35 z 5–6 IX 1953.

⁶⁶ *SWM*, nr 10 z 14 III 1953.

⁶⁷ *SWM*, nr 32 z 10–11 VIII 1957.

⁶⁸ *SWM*, nr 39 z 3–4 X 1953.

⁶⁹ W. Pepol, *Od powietrza, głodu...*, *PoW*, 1991, nr 9; Tegoż, *Krzyże wotywnie Olsztyna, PoW*, 1994, nr 12.

⁷⁰ A. Labudda, *Dewastacja i profanacja zabytkowej kaplicy w Pieniężnie, PoW*, 2004, nr 8.

⁷¹ *Kradzież figurek, PoW*, 2001, nr 3; *Kolejna kradzież figurek z kapliczki, PoW*, 2001, nr 6; *Kradzież krzyża, PoW*, 2003, nr 16; *Trzecia kradzież krzyża, PoW*, 2004, nr 18.

⁷² Z. Złakowski, *Maj i kapliczki, PoW*, 2000, nr 9.

⁷³ Antek z Wójtowa, *Krzyż, PoW*, 1989, nr 3.

⁷⁴ A. Małyszko, *Remont kapliczki w Rusi, PoW*, 2005, nr 5–6.

⁷⁵ S. Kuprjaniuk, *Warmińskie dziedzictwo przydrożne...*; *Warmińskie kapliczki i krzyże przydrożne, PoW*, 2003, nr 22; *Kapliczki Płoskini, PoW*, 2004, nr 2; *Kapliczki i krzyże w Zerbuniu, PoW*, 2004, nr 3; *Kapliczki i krzyże przydrożne w Przykopic k. Olsztyna, PoW*, 2004, nr 5; *Skarb Lubnowa – moja kapliczka, PoW*, 2004, nr 7; *Kapliczka w Lubnowie, PoW*, 2004, nr 8; S. Kuprjaniuk, *O warmińskich kapliczkach w internecie...*; A. Sodała, *Ocalić od zapomnienia, PoW*, 2006, nr 2. *Kapliczki Matki Bożej, PoW*, 2004, nr 9.

⁷⁶ J. Jasiński, *Niezwykłe losy Bożejmejki z ul. Grunwaldzkiej w Olsztynie, PoW*, 2003, nr 13;

rycy Jan Chłosta⁷⁷, Janusz Hochleitner⁷⁸, ks. Andrzej Kopiczko⁷⁹ oraz Stanisław Kuprjaniuk⁸⁰.

STAN INWENTARYZACJI KONSERWATORSKIEJ

Analizując historyczną wartość kapliczek i krzyży należy je traktować, jako cenną pamiątkę i źródło informacji o przeszłości. Istotna wiedza o tych obiektach jest zdeponowana w nich samych. Kapliczki stanowią dla badaczy historii, architektury, historii sztuki, czy teologii ważne źródło historyczne. Niekiedy te materialne zabytki są wręcz dowodem rozstrzygającym o słuszności określonej hipotezy historycznej. Ich walor jest wysoki, gdyż dokumentują ważne wydarzenia, istotne zjawiska lub procesy zwłaszcza, gdy są jedynym źródłem, czy dowodem w danej sprawie⁸¹.

W latach 80. i 90. XX w. zostały zrealizowane przez ówczesne Wojewódzkie Oddziały Państwowych Służb Ochrony Zabytków w Olsztynie i w Elblągu⁸² wstępne dokumentacje kapliczek i nielicznych krzyży⁸³. Powstały wówczas dwie osobne bazy danych w postaci fiszek, które dotyczyły tylko pewnej części istniejących obiektów. Fiszka jest najskromniejszym dokumentem, zawierającym ograniczoną ilość informacji. Treści, obok pogładowego, czarno-białego zdjęcia obiektu, zawarte na niej były jednak mało precyzyjne (np. często rejestruje się błędy w odniesieniu do ich lokalizacji, czy też występują liczne powtórzenia) i niekompletne (np. brak numeracji dokumentu). Dokument ten zawiera takie dane jak: umiejscowienie kapliczki w gminie (m.in. podanie numeru domu i nazwiska właściciela), przybliżony czas fundacji, rodzaj materiału, nr negatywu, data wykonania fotografii i autorstwo inwentaryzacji. Fiszki sporządzano w przeszłości, która już obecnie umożliwia rejestrowanie zachodzących w międzyczasie przekształceń nie tylko w otoczeniu tych obiektów, jak również w ich wyposażeniu. To stanowi istotny walor porównawczy.

Tegoż, *Jeszcze raz o Placu Trzech Krzyży w Olsztynie*, *PoW*, 2004, nr 12; Tegoż, *Historia pewnego grobu*, *PoW*, 2008, nr 25–26.

⁷⁷ J. Chłosta, *Niezwyčajny stolarz z Bartąga*, *PoW*, 2004, nr 5; Tegoż, *Niezwykłe odkrycie w Bartągu*, *PoW*, 2004, nr 11; Tegoż, *Słowem i czynem szerzył miłość do Polski...*, *PoW*, 2004, nr 18.

⁷⁸ J. Hochleitner, *Kapliczki z malutkimi dzwoneczkami*, *PoW*, 1991, nr 19; Tegoż, „*Na Anioł Pański biją dzwony*”, *PoW*, 1991, nr 21; Tegoż, *Kaplica w Bredynkach*, *PoW*, 1995, nr 4; Tegoż, *Moc dzwonów*, *PoW*, 1994, nr 25.

⁷⁹ A. Kopiczko, *Jeszcze o Olsztyńskim Salvatorze Mundi*, *PoW*, 1991, nr 9; Tegoż, *Św. Jan Nepomucen w Olsztynie*, *PoW*, 1994, nr 6; Tegoż, *Chwałęcin zapomniane sanktuarium*, *PoW*, 2000, nr 21; Tegoż, *Sanktuarium Świętego Krzyża w Międzyzlesiu*, *PoW*, 2000, nr 24; Tegoż, *Sanktuarium Świętego Krzyża w Braniewie*, *PoW*, 2001, nr 4; Tegoż, *Kościół Świętego Krzyża w Lidzbarku Warmińskim*, *PoW*, 2001, nr 6.

⁸⁰ S. Kuprjaniuk, *Warmińskie dziedzictwo przyrodne...*; Tegoż, *Krzyże na Warmii*, *PoW*, 2005, nr 7.

⁸¹ K. Pawłowska, *O wartości zabytków*, w: *Ochrona dziedzictwa kulturowego, Zarządzanie i partycypacja społeczna*, K. Pawłowska, M. Swaryczewska, Kraków 2002, s. 45.

⁸² Od 1999 r. pod nazwą Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Olsztynie i Delegatura WUOZ w Elblągu.

⁸³ Sygnatury opracowanych fiszek w Wojewódzkich Oddziałach Państwowych Służb Ochrony Zabytków w Elblągu i Olsztynie.

Udzielenie odpowiedzi na pytanie dotyczące stopnia udokumentowanej, rzeczywistej liczby kapliczek przez państwowe urzędy może nastąpić dopiero po scaleniu obu dotychczasowych baz danych. Niemniej trudno przypuszczać, iż procedura ta dotyczyłaby więcej niż 40% wszystkich, badanych obiektów.

Fiszka dokumentacyjna stała się następnie materiałem wyjściowym do tworzenia *Karty Ewidencyjnej Zabytków Architektury i Budownictwa*, potocznie zwanej „białą kartą”. Jej zadaniem było podanie większej ilości danych. Karty zostały wzbogacone o fotografie w ujęciu ogólnym i analitycznym, rysunek rzutu poziomego z podanymi wymiarami, przekrój, plany sytuacyjne z oznaczeniem obiektu, opis architektoniczny, bibliografię itd. W sumie wszystkie zawarte elementy w tej dokumentacji budowały stosunkowo pełny obraz danej kapliczki. Jednak istnienie w okresie od 1975 do 1999 r. województw elbląskiego i olsztyńskiego, a co za tym idzie dwóch odrębnych ośrodków dokumentacyjnych, miało wpływ na podział terytorialny w dokumentacji i inwentaryzacji. Na przykładzie kart sporządzonych w różnych okresach i przez różne osoby, widoczne są także różnice w treści merytorycznej.

Pojęciem zabytku, w sensie ściślejszym, objęto wszystkie stare dzieła sztuki dopiero w XIX w. Najpierw kardynał Giuseppe Doria Pamfili, w imieniu papieża Piusa VII, ogłosił 1 października 1802 r. edykt o ochronie zabytków⁸⁴. Następnie papież zatwierdził 7 kwietnia 1820 r. edykt kardynała Bartholomeo Pacca, który, pod nazwą *Lex Pacca*, stał się aktem prawnym, będącym pierwowzorem ochrony prawnej zabytków w większości krajów europejskich. Od czasu, gdy zrezygnowano z przepisu mówiącego, że zabytkiem może być obiekt mający, co najmniej 100 lat, przestał istnieć precyzyjny składnik merytorycznej definicji zabytku, toteż obecnie formalne uznanie za zabytek bywa często kwestią sporną. Wychodzi się z założenia, że im starszy obiekt, tym chętniej traktuje się go, jako zabytek⁸⁵. Według obecnie przyjętych kryteriów, zabytkiem jest dobro kultury, posiadające wartość historyczną lub też naukową, wpisane do rejestru zabytków⁸⁶. O tym jednak, czy dany obiekt zabytkowy zostanie ostatecznie wpisany do rejestru, decyduje ustawa o ochronie zabytków i opiece nad nimi z 2003 r.⁸⁷. Chociaż żaden z przepisów ustawy nie wyjaśnia merytorycznych powodów uznania określonej budowli, zespołu budynków, czy krajobrazu za zabytek, to wspomniana ustawa precyzuje pojęcie „zabytek”, jako archeologiczny, historyczny, układ urbanistyczny i rustykalny, historyczny zespół budowlany, krajobraz naturalny. Wymienia także zabytki podlegające opiece prawnej: zabytki ruchome, gromadzone w muzeach, kościołach i zbiorach prywatnych; zabytki nieruchome w ich naturalnym środowisku – architektura miejska i wiejska, kościelna i świecka; krajobraz kulturowy wraz z zagospodarowaniem przestrzeni – założenia dworsko-pałacowe, układy przestrzenne miast i wsi, krajobraz wiejski;

⁸⁴ Edykt nazywany w historiografii *Lex Doria Pamfili* obejmował troską konserwatorską nie tylko dzieła sztuki antycznej, ale także te pochodzące z innych epok. Za tą cenną uwagę autor składa podziękowania dr. hab. Józefowi Arno Włodarskiemu.

⁸⁵ K. Pawłowska, dz. cyt., s. 43–44.

⁸⁶ J. Piskorska, *Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 r.*, *SW*, t. 10, 1973, s. 464.

⁸⁷ Szerzej: Ustawa o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami z 23 lipca 2003 r., DzU 2003 nr 162 poz. 68.

dziedzictwo archeologiczne – zarówno stanowiska archeologiczne, jak i pojedyncze zabytki⁸⁸. Opiece prawnej podlegały nazwy geograficzne, historyczne lub tradycyjne nazwy obiektu budowlanego⁸⁹.

Wcześniejsze zainteresowanie kapliczkami ze strony dawniejszych Wojewódzkich Urzędów Państwowych Służb Ochrony Zabytków w Elblągu i Olsztynie wynikało z jego statusu, tzn. wykonywania dokumentacji fotograficznej obiektów zabytkowych. O ile większe pod względem rozmiaru zabytki warmińskiej architektury sakralnej zostały wpisane do rejestru zabytków już wcześniej⁹⁰, to w przypadku kapliczek, widoczne jest ich wybiórcze umieszczanie w rejestrze. W tej ewidencji zabytków pojawiły się także kapliczki, które nie do końca odznaczają się wyjątkowymi walorami artystycznymi, czy historycznymi. Inny problem stanowią kapliczki stojące na uboczu, na ziemi niczyjej, które według klasyfikacji służb konserwatorskich, w kartach inwentaryzacyjnych najczęściej zaznaczano, jako własność gminna⁹¹. Te kapliczki winny być w pierwszej kolejności otoczone większą opieką konserwatora, mimo że nie są właśnie wpisane do ewidencji zabytków.

W powojennej rzeczywistości diecezji warmińskiej także władze kościelne przystąpiły do rejestracji i zabezpieczania zgromadzonych we wnętrzach zabytkowych kościołów dzieł sztuki sakralnej. Pokłosiem tej czynności stały się w dekanatach warmińskich inwentarze zabytków nieruchomości i ruchomych, które zostały opracowane i opublikowane przez Józefę Piskorską⁹² oraz s. mgr Janinę Bosko RM i ks. dra Jacka Macieja Wojtkowskiego⁹³. Jednak inwentarze zabytków zawierają tylko pewną część skatalogowanych krzyży i kapliczek oraz cenniejszego ich wyposażenia, z podaną, ówczesną sygnaturą Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej. Efektem tej pracy stała się także dokumentacja opisowa wybranych kapliczek, która znajduje się w archiwum archidiecezjalnym⁹⁴ oraz Dziale Sztuki Sakralnej Kurii Metropolitalnej w Olsztynie. W toku pracy terenowej powstał ponadto niepublikowany materiał roboczy, opatrzony datą 11 maja 1998 r., który dotyczy kapliczek z terenu parafii Stawiguda⁹⁵.

⁸⁸ I. Lewandowska, *Dziedzictwo kulturowe Warmii i Mazur jako przedmiot badań w ostatnim dziesięcioleciu*, „Przegląd Zachodni” 2007, nr 4, s. 194.

⁸⁹ I. Lewandowska, A. Romulewicz, dz. cyt., s. 8–9.

⁹⁰ Dziennik Urzędowy Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie, Olsztyn 1963, nr 7.

⁹¹ J. Hochleitner, *Kto jest właścicielem kapliczek?*, „Przydrożne Pomniki Przeszłości”, Świdnica 1998, s. 16.

⁹² J. Piskorska, dz. cyt.; Tejże, *Zabytki ruchome w domu biskupim, kurii i seminarium duchownym w Olsztynie według stanu z 1974 roku*, SW, t. 11, 1974; Tejże, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe i Północ według stanu z 1975 roku. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej diecezji warmińskiej*, SW, t. 14, 1977; Tejże, *Lidzbark Warmiński. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej diecezji warmińskiej według stanu z 1980 r.*, SW, t. 19, 1982.

⁹³ J. Bosko, J.M. Wojtkowski, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne archidiecezji warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011.

⁹⁴ AAWO, AB, H 472, *Kapliczki na Warmii – opisy, maszynopis* (najprawdopodobniej zestawienie J. Piskorskiej).

⁹⁵ Autor dziękuje p. Józefie Piskorskiej za cenną konsultację oraz umożliwienie zapoznania się z tym materiałem (luźne zapiski, szkice kapliczek i ich detali).

Bp Jan Obłąk, jako przewodniczący Diecezjalnej Komisji Sztuki, rozesłał w latach 70. XX w. okólnik do proboszczów, w którym prosił o inwentaryzację kapliczek, jako diecezjalnych zabytków sztuki⁹⁶. W efekcie tylko ks. Stanisław Bogucki, proboszcz parafii Lidzbark Warmiński, sporządził szczegółową dokumentację fotograficzną krzyży i kapliczek z terenu swojej parafii w formie cennego albumu⁹⁷, a Romuald Górski opracował analogicznie te obiekty w parafii Orneta⁹⁸. W późniejszym czasie powstały jeszcze dwie dokumentacje, o których należy wspomnieć: dokumentacja kapliczek na terenie parafii Lamkowo, opracowana przez ks. Edwarda Rakowskiego oraz dokumentacja na terenie Dobrego Miasta, opracowana przez ks. Stanisława Zinkiewicza.

W latach 2001–2013, podczas kwerend terenowych, został zrealizowany zamysł kompleksowej inwentaryzacji wszystkich kapliczek oraz rejestracji również innych obiektów małej architektury. W ten sposób powstała obszerna baza danych, która stanowi obecnie cenne źródło do dalszych badań. Część bogatej dokumentacji ikonograficznej została już wykorzystana do stworzenia katalogu warmińskich kapliczek⁹⁹. W ten sposób, publikując ten materiał, uczyniono ważny krok do zwrócenia uwagi szerokiej opinii publicznej na walor i symbol przydrożnych kapliczek. Kolejnymi mogą być już tylko różne inicjatywy samorządowe, których celem byłaby promocja tzw. „świętej Warmii” oraz ratowanie tych obiektów przed całkowitym zniszczeniem lub bezmyślnymi przekształceniami.

ZAKOŃCZENIE

W świetle scharakteryzowanych w artykule źródeł widać, jaką przyjęto strategię poznawczą w przypadku problematyki małej architektury sakralnej. Oba rodzaje źródeł, przekazów prasowych i dokumentacji konserwatorskiej, dostarczyły w swojej, analizowanej treści ważne i różnorodne informacje, które następnie należało zweryfikować w trakcie prowadzenia badań terenowych. Tak samo postąpiono w przypadku, omówionych już w innym artykule, takich źródeł jak: archiwalia, przekazy kartograficzne i przekazy wspomnieniowe.

W procesie charakterystyki przekazów prasowych oraz inwentaryzacji konserwatorskiej można dostrzec, jak wiele cennych informacji dostarczają te źródła w zakresie badań nad małą architekturą sakralną na Warmii. Walorem tych źródeł jest przede wszystkim bezpośrednia styczność z badanymi obiektami. Twórców tych źródeł, którzy sporządzając okolicznościowe artykuły i wzmianki prasowe oraz dokumentacje opisowe i fotograficzne, utrwalili stan wiedzy w określonym czasie. Nie ulega wątpliwości, iż wskazywane w nich potencjalne wiadomości stały się bardzo

⁹⁶ J. Jasiński, *Wszędzie na drogach...*

⁹⁷ S. Bogucki, *Kościół i kaplice oraz kapliczki i krzyże przydrożne na terenie parafii Lidzbark Warmiński*, dokumentacja fotograficzna, 1978.

⁹⁸ R. Górski, *Kościół, kaplice i kapliczki Rzym. Kat. parafii w Orniecie*, Orneta 1978.

⁹⁹ S. Kuprjaniuk, I. Liżewska, *Warmińskie kapliczki*, Olsztyn 2012, s. 1–344. Publikacja w formie katalogu kapliczek, z krótkim opisem, mapami z oznaczeniem numerycznym kapliczek oraz dołączoną płytą CD ze zdjęciami 1333 kapliczek.

użyteczne dla całego przebiegu badań. Fakt, iż w wielu przypadkach zachodziła określona perspektywa sporządzenia informacji, wymagało to, podczas nieodzwonnych badań terenowych, dokonania konfrontacji obecnego stanu zachowania obiektów ze stanem dawniejszym. Przeprowadzona charakterystyka wskazuje kolejne rodzaje źródeł poznawczych, które obok archiwaliów, przekazów kartograficznych i materiałów wspomnieniowych należy uwzględnić zarówno w badaniach nad małą architekturą sakralną, jak i pokrewnych problemach badawczych.

SMALL SACRAL ARCHITECTURE OF WARMIA IN WRITTEN COMMUNICATIONS

SUMMARY

The small sacral architecture in Warmia is one of its characteristic traits. To understand the cause of this type of building was necessary to pay attention to any potential source of cognitive, including those who are press cuttings and conservation documentation. While the characteristics of these sources of research highlights contained in them relevant information and cognitive qualities that decisively influenced the state of knowledge on shrines and other sacred landscape architecture in Warmia.

KLEINE SAKRALE ARCHITEKTUR VON ERMLAND IN SCHRIFTLICHEN MITTEILUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die kleine sakrale Architektur in Warmia ist eine seiner charakteristischen Züge. Um die Ursache für diese Art von Gebäude zu verstehen, war notwendig, um die Aufmerksamkeit auf jede mögliche Quelle der kognitiven zahlen, einschließlich derer, die Zeitungsausschnitte und die Erhaltung der Dokumentation sind. Während die Eigenschaften dieser Quellen der Forschungshighlights in ihnen enthaltenen relevanten Informationen und kognitiven Qualitäten, die entscheidend beeinflusst den Stand des Wissens über Schreine und andere heilige Landschaftsarchitektur in Ermland.

OKOLICZNOŚCI WYBORU PATRONA DLA PLACÓWKI ZAKONNEJ W PIENIĘŻNIE

Słowa kluczowe: Kult, św. Wojciech, dom zakonny, Pieniężno

Key words: Cult, St. Adalbert, religious house, Pieniężno

Schlüsselworte: Der Kult, Heiliger. Wojciech, religiösen Haus, Pieniężno

Śledząc historię domu zakonnego ojców werbistów w Pieniężnie należy zadać sobie pytanie o okoliczności, które wpłynęły na wybór tego właśnie patrona. Poniżej pragnę ukazać fenomen popularności św. Wojciecha w cesarstwie niemieckim, które swoje apogeum przeżyło w ostatnich latach XIX wieku. Można mówić wówczas o powszechnym i wprost ekumenicznym zainteresowaniu postacią św. Wojciecha na interesującym nas terytorium. Na fali tego zjawiska jeszcze w 1927 roku wzniesiono kościół pod wezwaniem św. Wojciecha w Berlinie.

Z literatury przedmiotu wiemy, iż początki Domu Świętego Wojciecha w Pieniężnie są związane z poszukiwaniami przez zgromadzenie w ówczesnych Prusach Wschodnich miejsca pod nową placówkę. Warmińska Kuria Biskupa we Fromborku wystąpiła w 1907 roku z ofertą odstąpienia letniego zamku biskupiego wraz z posiadłościami w Smolajnach koło Dobrego Miasta. Niemniej władze państwowe systematycznie odrzucały prośby o zezwolenie na założenie nowego domu zakonnego. Dopiero Minister ds. Kultu zaakceptował ideę osiedlenia się werbistów w okolicach Pieniężna¹.

Przybycie na Warmię w 1916 roku brata Zygryda zaowocowało konkretnymi ofertami zakupu nieruchomości. Ostatecznie zdecydowano się na gospodarstwo bezdzietnego małżeństwa Krügerów². W 1918 roku Zgromadzenie Słowa Bożego otrzymało pozwolenie na dokonanie zakupu tej posiadłości. Notarialny akt kupna

* Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM w Olsztynie, wicedyrektor ds. naukowych i konserwatorskich Muzeum Zamkowego w Malborku, historyk i etnograf badający przede wszystkim dzieje kulturowe Warmii; w ostatnim czasie poszukujący także form adaptacji dziedzictwa historycznego do oferty turystycznej regionu.

¹ J. Steinki, *Katholische Caritas und catholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1931, s. 135.

² Pierwotne gospodarstwo tworzyło czworobok, na którym zabudowania gospodarcze znajdowały się niemal w centrum. Ponadto na tę posiadłość składało się przeszło 75 ha ziemi oraz 10,5 ha lasu w Podlechach.

– sprzedaży został dokonany 14 lutego 1920 roku. Nowym właścicielem nieruchomości zostało „Missiehuis voor vreemde missien te Steyl, gemeente Tegelen, Holandia”³. Zgromadzenie reprezentował w trakcie ostatnich pertraktacji ojciec Alojzy Marquart. Przybył on do nowej placówki 1 marca 1920 roku: „przybyłem z dwoma walizkami z Krosna⁴ do Pieniężna. Na gospodarstwie był od trzech dni br. Beatus. Nowym klasztorem był dom mieszkalny na gospodarstwie. Tam uklękliśmy przy stole, odmówiliśmy *Ojcze nasz* i *Zdrowaś* i tak położyliśmy kamień węgielny pod seminarium w Pieniężnie”⁵. Dnia 12 marca w zakupionym domostwie została poświęcona mała kaplica.

Latem 1921 roku rozpoczęto budowę domu misyjnego według projektu Augusta Wieganda⁶. Jeszcze w tymże roku nowy obiekt był w stanie surowym. Z inicjatywy ojca Marquarta postanowiono nowej placówce zakonnej nadać imię biskupa Wojciecha. Wcześniej sugerowano co prawda nazwę „Stella Maris”, przeważała jednak pamięć o miejscu męczeństwa Wojciecha Sławnikowica w pobliżu Zalewu Wiślanego. Uroczystości poświęcenia części domu dokonał najpierw 15 października 1922 roku biskup warmiński Augustyn Bludau⁷, zaś konsekracji kościoła dokonał jego następca biskup Maksymilian Kaller w listopadzie 1931 roku⁸. W tym czasie przebywali w tym domu misyjnym, jako nauczyciele, także polscy werbiści: o. Alojzy Liguda i o. Paweł Kiczka⁹.

Można zaryzykować przypuszczenie, iż propozycja ojca Alojzego Marquarta wskazującego św. Wojciecha jako patrona placówki misyjnej pod Pieniężnem była w dużym stopniu spowodowana – poza oczywistą zbieżnością misji zgromadzenia – także ożywioną dyskusją wywołaną przede wszystkim kilkanaście lat wcześniej z okazji dziewięćsetletniej rocznicy męczeństwa św. Wojciecha. Wskazywano wówczas, iż ostatnie dni życia biskup Wojciech spędził nad Zalewem Wiślanym, w okolicach wsi Tękioty. W linii prostej do Pieniężna było do tej osady tylko kilkadziesiąt kilometrów.

Osoba patrona domu misyjnego w Pieniężnie była przedmiotem dużego zainteresowania w państwie pruskim w XIX wieku. Warto tu wspomnieć twórczość dziekana kapituły warmińskiej A. Kolberga¹⁰, ale przede wszystkim badania nad pobytem św. Wojciecha na terytorium plemion pruskich ewangelickiego historyka

³ S. Turbański, *Dom św. Wojciecha*, w: *Werbiści w Polsce*, red. R. Malka, Pieniężno 1982, s. 30.

⁴ Wieś położona kilka kilometrów pod Ornetą, w której przebywał od 1919 r. na zaproszenie biskupa warmińskiego ojciec A. Marquardt.

⁵ S. Turbański, *Dom św. Wojciecha*, s. 30–31.

⁶ M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 86.

⁷ Por. *Das Missionshaus St. Adalbert bei Mehlsack*, UEH 1960, nr. 5.

⁸ Por. „Ermländischer Hauskalender”, 1933, s. 99.

⁹ E. Śliwka, *Formacja intelektualna, działalność dydaktyczno-naukowa i wydawnicza werbistów polskich (1919–1982)*, Pieniężno 1986, s. 154.

¹⁰ A. Kolberg, *Über die Missionsreise d. H. Adalbert*, ZGAE, Bd. 6: 1878, s. 228–248; Tenże, *Das Lobgedicht auf den heiligen Adalbert*, ZGAE, Bd. 7: 1880, s. 79–112 i 373–598; Tenże, *Historische Bedeutung der Passio St. Adalberti und der Verfasser des Lobgedichtes auf hl. Adalbert*, ZGAE, Bd. 12: 1898, s. 267–356.

Johannesa Voigta¹¹. To pruskie zainteresowanie dziełem św. Wojciecha stało się także podniętą dla polskich badań schyłku XIX stulecia¹². W połowie XIX wieku zaczęto coraz częściej wspominać w twórczości naukowej, literackiej, a także organizacyjnej św. Wojciecha, zastanawiając się nad przesłaniem ewangelizacyjnym jego życia i męczeństwa. Pruski wątek związany z męczeństwem praskiego biskupa¹³ sprzyjał, w okresie kształtowania się świadomości regionalnej, do przypominania wybitnych postaci związanych z lokalnymi społecznościami. Tak też było z ożywieniem pamięci św. Wojciecha w tej części cesarstwa niemieckiego.

W regionie tym o pamięci świętowojciechowej świadczą zabytki kultury duchowej ludności wiejskiej. Upowszechniło się m.in. staropolskie przysłowie „Kiedy grzmi na świętego Wojciecha (23 IV), rośnie rolnikom pociecha”¹⁴. Miał rację, jak się wydaje, prof. Gerard Labuda, który dopatrywał się przyczyn powszechnej znajomości postaci czeskiego biskupa w dużej przystępności jego stylu życia oraz określönemu typowi świętości. Pisał: *był on na wskroś ludowym świętym, a rysy jego charakteru, tak mistrzowsko wydobyte przez pierwszych żywotopisarzy, cechuje nie tylko wzniosłość, ale i prostota*¹⁵. Przejaw tej popularności na pewno nie był spowodowany pamięcią, iż jeszcze w średniowieczu czczono świętego Czecha jako patrona misji w krajach wschodnich¹⁶. Wprost przeciwnie zaczęto w jego posłannictwie dostrzegać te elementy, które mogły łączyć kulturowo i religijne inne regiony cesarstwa niemieckiego przełomu XIX i XX stulecia.

Lokalny kult św. Wojciecha w Prusach jest związany z dwoma diecezjami (sambijską oraz warmińską) na długo przed XIX stuleciem. Krzyżacki kapłan Mikołaj Jeroschin napisał już około 1330 r. rymowaną biografię św. Wojciecha¹⁷ spisaną w języku niemieckim, a opartą na żywocie Kanapariusa¹⁸. Poemat ten świadczy, że w Zakonie interesowano się apostołem Prusów, chociaż krzyżacy preferowali inne kanonizowane osoby. Rzeczywiście trudno mówić o żywym kulcie św. Wojciecha, czy św. Brunona wśród zakonników spod znaku NMP. Wymienieni męczennicy preferowali pokojowe drogi chrystianizacji, za co zginęli z rąk pruskich wojowników.

¹¹ J. Voigt, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Mönchtums im zehnten Jahrhundert*, Westend 1898; Tenże, *Der Missionsversuch Adalberts von Prag in Preussen*, AM, Bd. 38, 1901, s. 317–397; Tenże, *Der Verfasser der römischen Vita des heiligen Adalbert*, Prag 1904.

¹² Przede wszystkim H. Koszutski, *Żywot św. Wojciecha*, Gniezno 1885.

¹³ Dyskusję dotyczącą kierunku wędrówki Wojciecha do Prus najpełniej zamykają: S. Mielczarski, *Misja pruska św. Wojciecha*, Gdańsk 1967 oraz G. Labuda, *Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus*, ZH TNT, t. XXXIV, 1969, z. 3, s. 9–27.

¹⁴ *Mądrzejszy Mazur niż diabeł. Zbiór przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich z terenów Warmii i Mazur*, opr. T. Oracki, Olsztyn 1977, s. 83.

¹⁵ G. Labuda, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, w: *Św. Wojciech 997–1947*, red. Z. Bernacki, F. Jordan, K. Sosnowski, M. Suchocki, Gniezno 1947, s. 109.

¹⁶ J. Dowiat, *Wojciech*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 12, Warszawa 1969, s. 428.

¹⁷ SRP, Bd. II, Leipzig 1863, s. 423–428.

¹⁸ Prof. Karwasińska jego dzieło określa mianem przekładu – por. np. J. Karwasińska, *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego*, SZ, t. 2, 1958.

Pierwszy duży opis historyczny wydarzeń związanych z misją pruską Wojciecha w Prusach wyszedł spod ręki dominikanina Szymona Grunaua około 1530 r. Kronikę tę wydano w opracowaniu krytycznym w połowie XIX wieku¹⁹. Autorowi dzieła przypisywano najczęściej fałszowanie faktów. Utwór ten dowartościowano dopiero w czasach najnowszych²⁰. O innych tekstach pruskiego pochodzenia, aż do czasów najnowszych, w których pojawiała się postać św. Wojciech, wspomina w swoim cennym materiale A. Triller²¹. Terytorium to po sekularyzacji zakonu krzyżackiego w 1525 r. były środowiskiem wyznaniowo różnorodnym. Krótko warto wymienić katolickich pisarzy, jak dobromiejskiego kanonika Jana Leo²², biskupa warmińskiego Marcina Kromera²³, a także ewangelickich twórców, jak nauczyciela gimnazjalnego urodzonego na Mazurach Krzysztofa Hartknocha²⁴ czy pisarza pochodzącego z Ełku Ludwika von Baczko²⁵. Głównym argumentem przemawiającym za tzw. tezą sambijską męczeństwa św. Wojciecha jest tradycja jego miejsca kultowego na Mierzei Wiślanej. Kult św. Wojciecha jest w tym miejscu udokumentowany co najmniej od początku XV w., bo w latach 1422–1424 powstała tam kaplica pod tym wezwaniem. Kaplica ta uległa zniszczeniu w XVII wieku i dlatego dokładna lokalizacja tego miejsca jest niepewna. W polskiej historiografii początku XIX w. informowano, iż św. Wojciech został zamordowany w okolicach miasta Fischhausen „Przy tym mieście, mówi Henneborg, święty Wojciech 23 kwietnia 997 roku od Prusaków zabity został”²⁶.

W drugiej połowie XIX stulecia na Uniwersytecie w Królewcu powstają wartościowe prace ewangelickiego profesora historii Johannes Voigta. Monografia Voigta z 1898 r. o św. Wojciechu spotkała się z powszechnym uznaniem, które przetrwało do czasów nam współczesnych. W tym miejscu należy także odnotować zainteresowanie królewieckich historyków oraz okolicznych społeczności lokalnych postacią św. Brunona z Kwerfurtu²⁷. Największe zasługi w przybliżeniu tej postaci należy tu także przypisać temu badaczowi²⁸.

¹⁹ S. Grunau, *Preussische Chronik*, hrsg. v. M. Perlbach, R. Philippi, P. Wagner, Bd. I–III, Leipzig 1876–1896.

²⁰ M.in. zob.: J. Dworzaczkowa, *Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne*, *SŻ*, t. 2, 1958. Jak wykazały badania Udo Arnolda (*Studien zur preussische Historiographie des 16. Jahrhunderts*, Bonn 1967) w *Kronice* Szymona Grunaua spłotyły się ze sobą dwie tradycje – kronikarstwa miejskiego w Gdańsku i przekaz elbląskich dominikanów. Źródło to faktycznie w 1526 r. zostało poddane redakcji zakonnika Szymona.

²¹ A. Triller, *Święty Wojciech w ujęciu historyków niemieckich*, *SW*, t. XXII–XXIII, 1985–1986.

²² J. Leo, *Historia Prussiae*, Brunsbergae 1725. Wyd. polskie: *Dzieje Prus. Z braniewskiego wydania roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski*, Olsztyn 2008.

²³ M. Kromer, *Polonia sive de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Kolonia 1589.

²⁴ K. Hartknoch, *Preussische Kirchen-Historia*, Leipzig – Frankfurt – Thorn 1786.

²⁵ L. von Baczko, *Geschichte Preussens*, Königsberg 1792, s. XIII.

²⁶ T. Święcicki, *Opis starożytnej Polski*, Warszawa 1928, t. 1, s. 416.

²⁷ J. Hochleitner, *Święty Brunon z Kwerfurtu*, „*Studia Angerburgica*”, 2000, t. 5, s. 98–101.

²⁸ Por. J. Voigt, *Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907; *Brun von Querfurt und die Bedeutung seines Missionswerks*, *AM*, 1908, Bd. 45, s. 486–498.

Popularność postaci czeskiego męczennika przede wszystkim stała się zasługą Polaków, czczących w nim swojego pierwszego narodowego świętego²⁹. Patriotycznie nastrojona Izabella Czartoryska na początku XIX w. pisała: „Był to człowiek świętobliwy, poświęcony całkiem swemu przeznaczeniu, dla tego nawróciwszy Polaków poszedł do Prus opowiadać też samą wiarę i nawracać Prusaków, ale ci zaślepieni ieszcze, nie tylko wiary Katolickiey nie przyjęli, ale Świętego Wojciecha nielitościwie zabili”³⁰.

Dzięki staraniom hrabiny Elżbiety Wielopolskiej, która przybyła na te ziemie za swoim internowanym mężem, upowszechniono pamięć o domniemanym miejscu mordu na biskupie Wojciechu w Tękitach (Tenkitten), w pobliżu Piławy. Pod koniec powstania listopadowego polski oddział Dezyderego Chłapowskiego przekroczył granicę pruską i został internowany na Sambii. W ślad za nimi przybyła żona adiutanta generała Chłapowskiego – hr. Wincentego Wielopolskiego. Część internowanych Polaków mieszkała w Fischhausen, blisko Tenkitten. Wówczas znajdował się tam drewniany, rozpadający się ze starości, krzyż. Głównie za przyczyną hrabiny Elżbiety Wielopolskiej, na specjalnym podmurowaniu, wzniesiono dziewięciometrowy, żelazny krzyż. W jego dolnej części umieszczono tablicę z inskrypcją: *Bischoff St. Adalbert starb hier den Märtyrertod 997 für das Licht des Christentums Wielopolska 1831*³¹.

Wiść o tym przedsięwzięciu szybko rozeszła się wśród Polaków, którzy zaczęli coraz częściej odwiedzać to miejsce³². Zakwaterowani w okolicy polscy żołnierze wiedzieli, iż pobliskie Fischhausen „jest miejscem męczeństwa drogiego nam rzecznika Polski w niebie św. Wojciecha”³³ i często odwiedzali to miejsce. Przybył tu także kilka lat później biskup gnieźnieńsko-poznański Marcin Dunin, który oprócz opisanego krzyża natknął się na ruiny po gotyckim kościele pod wezwaniem Św. Wojciecha. Z jego inicjatywy podjęto starania o odbudowę kaplicy w Tenkitten. W tej sprawie nawet podjęto starania na drodze urzędowej, o czym świadczy korespondencja w olsztyńskim archiwum archidiecezjalnym³⁴. Po nieskutecznej próbie zainteresowania tym pomysłem króla pruskiego, podjętej przez biskupa warmińskiego A.S. Hattena³⁵, udało się to skonkretyzować jego następcy – biskupowi J.A. Geritzowi³⁶. Król polecił ministrowi oświaty uwzględnić plan budowy kaplicy w Tenkitten. Ów plan przewidywał, iż do kaplicy *dostęp miałyby wszystkie wyzna-*

²⁹ Por. Z. Wojciechowski, *St. Wojciech in the history of the polish people (on the 950th anniversary of his martyrdom)*, „The Western Review”, 1947, August, s. 17–28.

³⁰ [Izabella Czartoryska], *Pielgrzym w Dobromilu*, Warszawa 1819, s. 17.

³¹ J. Obłąk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, SW, t. 3, 1966, s. 11.

³² Zainteresowanych odsyłam do artykułu N. Kasparka, *O miejscu śmierci św. Wojciecha (w I pol. XIX wieku)*, RE, t. XV, 1997, s. 55–59.

³³ [I. Domeyko], *Pamiętniki... (1831–1838)*, z autografu wydał J. Tretiak, Kraków 1908, s. 91, powtarzam za: N. Kaspark, *Powstańczy epilog. Żołnierze listopadowi w dniach kłęski i internowania 1831–1832*, Olsztyn 2001, s. 254.

³⁴ AAWO, „Acta der bischöflichen ermländischen Curie. Die Erbanung einer Kapelle auf der Todesstatte des h. Adalbert bei Fischhausen betreffend 1840–1897”, sygn. I A 14.

³⁵ M. Borzyszkowski, *Hatten Andrzej Stanisław*, w: SBKW, s. 83.

³⁶ M. Borzyszkowski, *Geritz Ambroży Józef*, w: SBKW, s. 68.

*nia chrześcijańskie*³⁷. Ten fakt zadecydował o niechęci strony katolickiej do tzw. Simultan-Kapelle, wspólnej kaplicy dla protestantów i katolików. W 1860 r. ministerstwo zrezygnowało z planu wzniesienia tej inwestycji.

Należy przypuszczać, iż atmosfera towarzysząca temu przedsięwzięciu sprzyjała upowszechnieniu osoby czeskiego świętego, którego zaczęto kojarzyć z koegzystencją katolicko-protestancką. Nic przeto dziwnego, iż właśnie imię męczennika włączono do nazwy powołanego 3 grudnia 1851 roku stowarzyszenia – *Sankt Adalbertusverein für die Kuterstützung der Katholiken in der Diaspora* (Towarzystwo św. Wojciecha do Popierania Katolików w Diasporze)³⁸. Rangę stowarzyszenia miało podnosić osobiste zaangażowanie arcybiskupa Przyłuckiego i biskupów chełmińskiego i warmińskiego. Inicjatorzy tego stowarzyszenia, wywodzący się z braniewskiego duchowieństwa, do wymienionych hierarchów Kościoła wystąpili z prośbą o zatwierdzenie statutu. Pozytywnie zareagował tylko biskup warmiński Joseph Ambrosius Geritz, zatwierdzając statut 3 czerwca 1852 roku³⁹. Z dokumentu tego poznajemy główne metody działania stowarzyszenia: *Związek św. Wojciecha ma na celu, co się tyczy duszpasterstwa i szkoły, wspieranie katolików żyjących w protestanckich okolicach prowincji Prus*⁴⁰. Ponadto sugerowano, aby członkowie ze stanu duchownego, za pozwoleniem władz kościelnych, przeprowadzali wśród swoich parafian raz do roku kolektę na cele stowarzyszenia.

Dość szybko skojarzono, iż cele Wojciechowego stowarzyszenia są podobne do zadań, jakie przyświecały działalności *Bonifatiusverein* powołanego do życia kilka lat wcześniej – w 1849 r. Święty Bonifacy patronował akcji wspierania katolików żyjących w Niemczech, Austrii, Szwajcarii i Danii przez budowę kościołów i szkół. W 1867 r. ze struktur tego stowarzyszenia wyodrębniono młodzieżowy oddział – *Akademische-Bonifatius Einigung*⁴¹. W 1869 r. bp Geritz przeprowadził pierwsze rozmowy mające na celu połączenie obu stowarzyszeń. Rozmowy w siedzibie *Bonifatiusverein* w Paderborn doprowadziły do włączenia świętowojechiechowego związku w ich ramy organizacyjne 20 czerwca 1870 r. Nowa nazwa odzwierciedlała jednak pewną autonomię: *Bonifatius-Adalbertusverein*⁴². Powołany wówczas komitet diecezji warmińskiej świadczył o kontynuacji poprzedniej działalności. Tak więc na czele komitetu, oprócz kanonika Józefa Carolusa⁴³ i proboszcza z Szalmii ks. A. Kähsa, stanął późniejszy biskup warmiński Andreas Thiel⁴⁴. Te osoby stano-

³⁷ Cyt. za: J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, s. 13, który szczegółowo omawia dzieje tego przedsięwzięcia w swoim artykule.

³⁸ G. Matern, *Die katholische Diaspora in Ostpreussen*, Braunsberg 1909, s. 37.

³⁹ P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 108n.

⁴⁰ Powtarzam za: J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, s. 16.

⁴¹ J. Kleffner, W. Wöker, *Der Bonifatius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld 1849–1899. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum des Verein*, cz. 1, Paderborn 1899, s. 11n.

⁴² A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 188.

⁴³ M. Borzyszkowski, *Carolus Józef*, w: *SBKW*, s. 32.

⁴⁴ R. Traba, *Niemcy – Warmiacy – Polacy 1871–1914. Z dziejów niemieckiego ruchu katolickiego i stosunków polsko-niemieckich w Prusach*, Olsztyn 1994, s. 43.

wiły najlepszą ręką, gdyż do tego czasu stowarzyszenie z własnych funduszy utworzyło 17 stacji misyjnych.

Adalbertus-Bonifatius-Verein nie posiadało żadnych dodatkowych struktur organizacyjnych. Udział wiernych w stowarzyszeniu sprowadzał się jedynie do udziału w okolicznościowych nabożeństwach i modlitwach w intencji rozwoju katolickiej misji. Właściwą pracę, polegającą na zbieraniu kolekt i datków, organizowali duchowni w parafiach. Dla przykładu w 1872 r. dochód z publicznych zbiórek pieniężnych wyniósł około 4000 talarów (tj. 12 000 marek). Ta skuteczność w systematycznym utrzymywaniu wysokich wydatków miała swoje źródło w przychylności władz kościelnych. W tym samym roku czytamy w liście pasterskim biskupa Krementza o pożytkach płynących z uczestnictwa w bractwach religijnych czy też stowarzyszeniu *Adalbertus-Bonifatius-Verein*⁴⁵. Biskupi warmińscy również unormowali termin przeprowadzenia kolekty na rzecz stowarzyszenia. Odbywała się ona w uroczystość św. Wojciecha (23 kwietnia), a od 1909 roku wyznaczono ponadto drugi termin kolekty w dniu Wszystkich Świętych⁴⁶.

Ducha rywalizacji w zbieraniu datków na cele stowarzyszenia przede wszystkim utrzymywała diecezjalna prasa. W *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* prawie w każdym numerze zamieszczano sprawozdania finansowe i stan nadsyłanych przez duchownych składek. Efektem działalności *Adalbertus-Bonifatius-Verein* była fundacja wielu świątyń (1862 Olecko, 1893 Ełk, 1897 Elbląg⁴⁷, 1899 Królewiec, 1910 Piława), kaplic (Królewiec – Amalienau w 1904) oraz wielu ołtarzy, feretronów i innych części wyposażenia i paramentów⁴⁸. Ze środków przekazanych przez to stowarzyszenie dwukrotnie powiększono katolicki kościół w Mrągowie⁴⁹.

Nasilenie świętowojciechowej problematyki w Prusach Wschodnich apogeum osiągnęło w latach bezpośrednio związanych z obchodami dziewięćsetnej rocznicy męczeństwa biskupa praskiego w 1897 roku⁵⁰. Należy zaznaczyć, iż to ożywienie, mające głównie charakter regionalny, udzieliło się miejscowym protestantom. Ich VIII Prowincjonalny Synod dla Prus Wschodnich z 1892 r. zawierał m.in. zachętę do uczczenia św. Wojciecha⁵¹. Podobnie Synod Powiatowy w Fischhausen, z racji małej odległości od Tenkitten, zalecał włączenie się do obchodów jubileuszowych. Być może te studia nad postacią św. Wojciecha, które wychodziły spod ręki królewieckich (protestanckich) badaczy stymulowały zainteresowanie świętym Wojcie-

⁴⁵ Ibidem, s. 117, p. 28.

⁴⁶ M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej*, s. 266.

⁴⁷ J. Hochleitner, *Podłoże ideologiczne fundacji kościoła św. Wojciecha w Pangritz-Colonia*, *RE*, t. 15, 1997, s. 61–68; J. Hochleitner, *Dzieje kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu*, Elbląg 2009, s. 29–34.

⁴⁸ Szczegółowo to zagadnienie omawia: J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, s. 17–18, 21–22n.

⁴⁹ J. Hochleitner, *Atmosfera kulturowo-historyczna towarzysząca wzniesieniu kościoła św. Wojciecha w Mrągowie*, „Mrągowskie Studia Humanistyczne”, t. 3, 2001, s. 51–59.

⁵⁰ Warto zwrócić uwagę na archiwalia olsztyńskie: AAWO, IJ 15 „Das 900 jährige Jubiläum des Hl. Adalbert” z 1895 roku czy też AAWO, Archiwum Kapituły, J 10 „1888–1942 Jubiläum der Domkirche, jubiläum S. Adalberti“.

⁵¹ A. Triller, *Interesse und Verehrung für Adalbert im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts*, w: *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, red. K. Śmigiel, Gniezno 1992, s. 187.

chem na Warmii. Poświadczają to liczne artykuły w tzw. kalendarzach domowych Juliusza Pohla (od 1857 r.) i lokalnych gazetach. W okresie od 1881 do 1910 ukazało się sześć artykułów na różne tematy z życia św. Wojciecha, napisanych przez kanonika warmińskiego ks. Augustyna Kolberga⁵², a jeden przez ks. Franciszka Hiplera⁵³.

Postać św. Wojciecha silnie była związana z Polską. Ten aspekt również próbowali wykorzystać duchowni dla ożywienia ducha religijnego na Warmii oraz w diaspory katolickiej na ziemi mazurskiej. W 1891 r. odbyło się kolejne forum katolików niemieckich – *XXXVIII Generalversammlung der Katholiken Deutschlands* w Gdańsku. Licznej delegacji warmińskiej przewodniczył ks. Jan Nepomucen Szadowski. Jego odczyt dotyczył charakteru stowarzyszeń w diecezji warmińskiej i chełmińskiej. Na koniec swojej oracji mówca wystosował apel o popularyzację kultu św. Wojciecha⁵⁴. Być może pod wpływem ks. Szadowskiego powołano towarzystwo św. Wojciecha w polskojęzycznej części Warmii (1892 r. w Gietrzwałdzie)⁵⁵.

Z wybitną postacią ks. Szadowskiego wiążą się kolejne świętowojechiechowe fundacje⁵⁶. Z jego inicjatywy ukazano na sklepieniu nawy głównego kościoła św. Jana Chrzciciela i św. Wojciecha w Królewcu scenę mordu biskupa. Wiemy, iż za jego przyczyną był czczony męczennik w drugiej katolickiej świątyni Królewca. W 1904 r., dzięki wysiłkom tego samego kapłana, wybudowano na przedmieściach Królewca – Amalienau – kaplicę ku czci świętego Czecha, w której przechowywano nawet jego relikwie i sprowadzony z Pragi obraz męczennika. Z pomocą tego samego kapłana utworzono placówkę duszpasterską w Piławie, która obejmowała również wieś Tenkitten. W 1910 r. konsekrowano tutaj świątynię pod wezwaniem św. Wojciecha⁵⁷.

Oficjalne przygotowania do jubileuszu dziewięćsetlecia śmierci biskupa Wojciecha na Warmii rozpoczęły się w 1895 r. Po licznych naradach 26 grudnia 1896 r. bp A. Thiel⁵⁸ w liście pasterskim m.in. zarządził zbudowanie nowych kościołów ku czci św. Wojciecha⁵⁹. Biskup Thiel nie doczekał się pełnej biografii naukowej. Faktem niepodważalnym jest, iż był kapłanem zaangażowanym w życie Kościoła. Świadczy o tym choćby jego aktywność w *Adalbertusverein*, w którym należał do ścisłego zarządu⁶⁰. Przez to uczestnictwo w wspieraniu katolików zamieszkujących

⁵² A. Kolberg przez prawie trzydzieści lat (1879–1907) wyszukiwał i ogłaszał Adalbertiana na łamach warmińskiego czasopisma „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”.

⁵³ A. Triller, *Interesse und Verehrung für Adalbert im Deutschland*, s. 139.

⁵⁴ J. Szadowski, *Towarzystwo św. Bonifacego i św. Wojciecha w diecezji chełmińskiej i warmińskiej*, Gdańsk 1891.

⁵⁵ J. Jasiński, *Andrzej Samulowski 1840–1928. O narodowe oblicze Warmii*, Olsztyn 1976, s. 82.

⁵⁶ Por. Ch. Pletzing, *Katholik und Preusse: Johannes Nepomuk Szadowski (1834–1914)*, „Mare Balticum”, 1997; J. Jasiński, *Problem świadomości narodowej kapłana diecezji warmińskiej Jana Szadowskiego (1834–1914)*, „Universitas Gedanensis”, R. 11, 1999, nr 1–2.

⁵⁷ J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, s. 21–22.

⁵⁸ M. Borzyszkowski, *Thiel Andrzej*, w: *SBKW*, s. 253–254.

⁵⁹ Powtarzam za: J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, s. 41.

⁶⁰ M. Clauss, *Bischof Andreas Thiel (1886–1908). Beiträge zu seiner Biographie*, ZGAE, Bd. 41, 1981, s. 8.

protestanckie obszary, rozumiał nie tylko potrzebę krzewienia kultu męczennika, o czym świadczy jego list pasterski na Wielki Post 1897 roku⁶¹, również odczuwał potrzebę misyjnej działalności wśród ludności mazurskiej.

Zebrane powyżej informacje, ukazują szczególną atmosferę intelektualną. Otóż na pograniczu kulturowo-religijnym, wśród mieszkańców pochodzenia głównie niemieckiego i polskiego, wyznawców Chrystusa w kościele katolickim i ewangelickim rejestrujemy duże zainteresowanie pierwszym misjonarzem tych ziem. Ta okoliczność w sposób obrazowy i barwny przemawiała nie tylko do ewangelickich uczonych, a także do przedstawicieli Kościoła katolickiego. W tym gronie zaś działalność św. Wojciecha w sposób oczywisty musiała inspirować przedstawicieli zgromadzenia misyjnego, którzy na tych ziemiach postanowili zbudować nowy ośrodek zakonny.

CIRCUMSTANCES PATRON CHOICE FOR RELIGIOUS INSTITUTIONS IN PIENIEŻNO

SUMMARY

Searches by SVD fathers assembly space for a new facility in East Prussia in 1918 resulted. Permit for purchasing property in cash. On the initiative of werbisty A. Marquart was given the new name of the Bishop Adalbert facility. It seems that this patronage tie in with great interest the missionary character of the lands in East Prussia. Already from the first half. The nineteenth century. At Königsberg „Albertin” undertaken research on the mission of St. Adalbert. Arrangements Protestant investigators, led the scientific community Warmia (Ermland) joined to the scientific debate, in particular, that the Poles residing in these lands revived memories of the place of the alleged martyrdom of St. Adalbert Tękitach Vistula Lagoon.

UMSTÄNDE WAHL DER SCHUTZPATRON FÜR RELIGIÖSE INSTITUTIONEN IN PIENIEŻNO

ZUSAMMENFASSUNG

Die Suche nach dem Treffpunkt der Väter der Steyler Missionare für eine neue Anlage in Ostpreußen im Jahre 1918 führte. Permit für den Kauf einer Immobilie in bar. Auf Initiative des werbisty A. wurde Marquart den neuen Namen von Bischof Adalbert Anlage gegeben. Es scheint, dass diese Schirmherrschaft binden in mit großem Interesse den missionarischen Charakter dieser Länder in Ostpreußen. Bereits aus der ersten Hälfte. Neunzehnten Jahrhun-

⁶¹ J. Obłąk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, s. 21–22.

derts. In Königsberg „Albertin“ unternommen Forschung über die Mission des St. Adalbert. Die Ergebnisse protestantische Ermittler führte der Warmia wissenschaftlichen Gemeinschaft zu dieser wissenschaftlichen Diskussion verbunden, insbesondere, daß die Polen, die sich auf diese Länder wieder Erinnerungen an den Ort des angeblichen Martyrium des hl Wojciech in Tękitach auf dem Frischen Haff.

CZY PODRÓŻE KS. HENRYKA JANKOWSKIEGO BYŁY REALIZACJĄ JEGO CHARYZMATU?

Słowa kluczowe: podróże ks. Henryka Jankowskiego, Parafia Św. Brygidy, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” w Gdańsku

Key words: Fr. Henryk Jankowski's Travels, St Bridget's parish. Self-governing Independent Trade Union „Solidarity” in Gdansk

Schlüsselworte: Reisen von Priester Henryk Jankowski, Pfarrei der hl. Brygida; Unabhängige Selbstverwaltete Gewerkschaft „Solidarität” in Gdańsk

WSTĘP

Podróże – powiedział kiedyś Jan Paweł II – są realizacją w skali powszechnej *Piotrowego charyzmatu*¹. Charyzmat jest łaską², która pozwala człowiekowi dostrzegać dobro, które mógłby czynić, umacnia w nim pragnienie realizacji tego dobra oraz sprawia, że jest w stanie je wykonać.

W roku 2015 mija piąta rocznica śmierci ks. Henryka Jankowskiego, kapłana „Solidarności”, który wykorzystując położenie parafii św. Brygidy w Gdańsku, obejmującej tereny przemysłowe śródmieścia, otoczył opieką duszpasterską stoczniovców.

W realizacji swego kapłańskiego powołania ksiądz rozwijał charyzmat ofiarnej służby ludziom. Artykuł obejmuje lata 1970–2010, w których ks. Jankowski pełnił odpowiedzialne funkcje duszpasterskie. W czasie niełatwej posługi kapłańskiej częstym zadaniem, były liczne wyjazdy poza parafię. W służbowych jak i w prywatnych podróżach nawiązywał życzliwe kontakty nie tylko z darczyńcami ale przede wszystkim z potrzebującymi pomocy ludźmi.

* Ks. mgr lic. Sławomir Skoblik, doktorant na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, kapłan archidiecezji gdańskiej, wikariusz bazyliki Mariackiej w Gdańsku.

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie z dnia 28 czerwca 1982 roku*, OR 6/1982, s. 28, cyt. za: A. Socci, *Tajemnice Jana Pawła II*, Kraków 2014, s. 124.

² Por. 1 Kor 12,8–11; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012, s. 115.

Problemu podróży ks. Jankowskiego jako realizacji jego charyzmatu dotychczas nie opracowano naukowo³. Refleksje na temat osoby i działalności tegoż duchownego, są wciąż żywe w świadomości jego współpracowników, przyjaciół i innych obdarowanych jego życzliwością.

Materiał źródłowy do opracowania prezentowanego tematu jest bardzo obszerny. Zgromadzono liczne źródła niedrukowane, drukowane i opracowania. Znajdują się one zasadniczo w Archiwum Archidiecezji Gdańskiej (AAG), Archiwum Jasnej Góry w Częstochowie (AJG)⁴, i Archiwum Video Studio Gdańsk⁵. Wielką pomocą w komentowaniu materiału źródłowego są liczne zdjęcia. Nie wszystkie są uporządkowane. Było to w pewnej mierze celowe ze względu na ówczesną sytuację polityczną. Ich anonimowość miała chronić księdza i jego środowisko przed inwigilacją Służby Bezpieczeństwa. Część fotografii pozostała jeszcze nieopracowana ze względu na brak kompetentnego personelu i czasu. Na podstawie zdjęć, jak również informacji zawartych w dwóch teczkach personalnych⁶, określono czas i cele wielu podróży zmarłego kapłana. Ważnym źródłem jest materiał filmowy udostępniony przez Video Studio Gdańsk⁷. W artykule ponadto wykorzystano informacje z wywiadów z ludźmi blisko współpracującymi z gdańskim kapłanem „Solidarności”. Treść wywiadów zapisana w zbiorach własnych autora.

Część informacji na temat wyjazdów ks. Jankowskiego, jak i nieznaczną ilość zdjęć jest skomentowana w publikacjach: Petera Rainy, w czasopiśmie katolickim „Gwiazda Morza” (*GM*)⁸, jak i w „Miesięczniku Diecezji Gdańskiej” (*MDG*). W 2014 roku dziennikarz Jerzy Danilewicz wydał w formie felietonu biografię ks. Jankowskiego pt. *Bursztynowy prałat*. Publikacja powstała na podstawie artykułów prasowych i wywiadów z osobami związanymi z ks. Jankowskim. Dziennikarz w sposób uproszczony scharakteryzował postać tytułowego bohatera.

³ Autor artykułu pisze dysertację *Ks. Henryk Jankowski jako duszpasterz ludzi pracy w kościele gdańskim (1980–1993)* na Wydziale Teologii UWM pod kierunkiem s. dr hab. Jadwigi Ambrozji Kalinowskiej prof. UWM.

⁴ Archiwum Jasnej Góry zawiera dokumenty utrwalające historię klasztoru ojców paulinów na Jasnej Górze. Najbardziej przydatnym źródłem dotyczących podróży krajowych ks. Jankowskiego jest „Kronika Jasnogórska”. Redagowana przez ojca Melchiora Królka stanowi dziennik wydarzeń, jakie miały miejsce w życiu zakonu ojców paulinów.

⁵ Składam serdeczne podziękowanie ks. kanonikowi dr. Maciejowi Kwietniowi, notariuszowi Kurii Metropolitalnej w Gdańsku-Oliwie, wcześniej dyrektorowi Archiwum Archidiecezji Gdańskiej za udostępnienie archiwaliów oraz Waldemarowi Plocharskiemu z Video Studio Gdańsk.

⁶ *Akta Osobowe: Ks. Henryk Jankowski* tom 1, sygn. Os. J2., *Teczka osobowa ks. Henryk Jankowski J-2.*, w AAG. Charakterystyczne jest to, że H. Jankowski w okresie kleryckim i wikariuszowskim skrupulatnie informował przełożonych o wszelkich swoich wyjazdach nawet poza parafię. Od wybuchu stanu wojennego, przez lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte zmienił w tej sprawie swe postępowanie.

⁷ Video Studio Gdańsk, jako niezależny producent filmowy powstało z inicjatywy M. Terleckiego, ze środków Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” (dalej NSZZ) w 1981 roku i prowadzi działalność do dnia dzisiejszego, w: B. Śliwiński, red., *Encyklopedia Gdańska*, Gdańsk 2012, s. 1071.

⁸ Dwutygodnik „Gwiazda Morza” wydawany był przez Kurie Biskupią Gdańską w latach 1983–2004. Pismo oferowało obok informacji z życia Kościoła publikacje na tematy społeczno-kulturalne w: B. Śliwiński, dz. cyt., s. 373.

Zebrany materiał pozwolił podzielić artykuł na trzy niewielkie rozdziały. Pierwszy zawiera krótką charakterystykę postaci ks. Jankowskiego; drugi przedstawia podróże krajowe; trzeci wyjazdy zagraniczne w kontekście realizacji charyzmatu służby ludziom pracy. Ażeby odpowiedzieć na problem postawiony w tytule artykułu należy przeprowadzić krótką charakterystykę postaci, następnie omówić kontakty krajowe i zagraniczne postaci tytułowej

W celu dojścia do prawdy, w pracy posłużono się metodą historyczną polegającą na porównywaniu dokumentów z różnych archiwów.

CHARAKTERYSTYKA POSTACI HENRYKA JANKOWSKIEGO I JEGO OSIĄGNIĘĆ

Dla lepszego zrozumienia realizacji charyzmatu warto sięgnąć do czasów kształtowania się osobowości ludzkiej i kapłańskiej Jankowskiego.

Henryk Jankowski, urodził się 18 grudnia 1936 roku w Starogardzie Gdańskim⁹. Jego ojciec był przedwojennym handlowcem. Matka Jadwiga z domu Jeschwitz zajmowała się dziećmi. Już w szkole średniej i w czasie studiów seminaryjnych ujawniły się jego inicjatywy, które wyrażały się w organizacji wolnego czasu alumnów i ich udziału w wydarzeniach kulturalnych¹⁰. Talenty te rozwinął uprzednio w czasie pracy w wydziale finansowym Urzędu Miasta w Starogardzie Gdańskim¹¹. W tym mieście w 1958 roku ukończył zaocznie Liceum Ogólnokształcące dla Pracujących, a następnie złożył podanie do Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, ale nie został przyjęty z braku miejsc. Następnie udał się do Gdańska i tam 16 września wstąpił do Biskupiego Seminarium w Gdańsku-Oliwie. Świecenia kapłańskie przyjął w 1964 roku z rąk biskupa gdańskiego Edmunda Nowickiego¹². Pracował jako wikariusz parafii Świętego Ducha w Gdańsku (bazylika Mariacka), następnie jako wikariusz parafii św. Barbary w Gdańsku¹³.

Ks. Jankowski, współpracując ze swoim pierwszym proboszczem ks. prałatem Józefem Zator-Przytockim, pochodzącym ze Lwowa, byłym kapelanem Armii Krajowej, okrutnie represjonowanym przez system komunistyczny, pogłębił swoje spojrzenie na problem utraty niepodległości przez Polskę po 1945 roku. Doświadczenie, jakie nabył we współpracy z proboszczem, pozwoliło mu realizować charyzmat służby ludziom przez pryzmat miłości do niepodległej ojczyzny. Ks. Jankowski został wybrany przez biskupa Nowickiego na odnowiciela kościoła

⁹ P. Raina, *Ks. Henryk Jankowski proboszcz parafii Św. Brygidy, Dążenia kapłańskie a reakcja władz państwowych*, Poznań 2001, s. 12.

¹⁰ Wywiad z ks. Bernardem Zielińskim z dnia 24 listopada 2014 roku.

¹¹ *Praca w urzędzie skarbowym i nauka w liceum z partyjniakami wyrobi[ła] w Henryku przekonanie, że kontakty należy utrzymywać z każdym*, w: J. Danilewicz, dz. cyt., s. 35.

¹² Edmund Nowicki (ur. 13 września 1900 w Trzemesznie, zm. 10 marca 1971 roku w Warszawie), więzień Dachau, biskup koadiutor diecezji gdańskiej 1956–1964, biskup diecezjalny gdański w latach 1964–1971, w: por. S. Bogdanowicz, *Edmund Nowicki. Biskup Gdański*, Gdańsk 1998.

¹³ P. Raina, *Ks. Henryk Jankowski proboszcz parafii św. Brygidy. Dążenia...*, s. 14.

św. Brygidy¹⁴, zniszczonego w 1945 roku przez Armię Czerwoną. W latach 1971–1975 był administratorem, a następnie w latach 1976–2004 proboszczem tej parafii¹⁵. Ks. Jankowski gromadził fundusze na odbudowę kościoła poprzez zbiórki w kraju i za granicą. W korespondencji parafialnej odnajdujemy pisma wyrażające wdzięczność Jankowskiego za pomoc finansową¹⁶. Ks. Jankowski *starał się także wykorzystywać oficjalne drogi pomocy w dofinansowaniu odbudowy kościoła. Korespondował z poszczególnymi ministrami w rządzie PRL, kierując do nich pisma w sprawie przydziału i możliwości tańszego zakupu materiałów budowlanych dla odbudowy pod nadzorem konserwatorskim kościoła*¹⁷.

W dniu 15 grudnia 1975 roku jako jedyny kapłan diecezji gdańskiej odprawił w swojej parafii Mszę św. w intencji ofiar Grudnia 1970. Pięć lat później, jako duszpasterz miejsca, w dniu 17 sierpnia 1980 roku odprawił pierwszą Mszę św. na prośbę strajkujących w Stoczni Gdańskiej im. Lenina.

Kiedy generał Wojciech Jaruzelski ogłosił stan wojenny, ks. Jankowski przy swoim kościele, w ramach Komisji Charytatywnej, organizował pomoc dla represjonowanej przez komunistów opozycji demokratycznej¹⁸. Informacje o powstaniu „Solidarności” jak i o wprowadzeniu stanu wojennego, dzięki uchodźcom jak i niezależnym od komunistów mediom, docierały do krajów kapitalistycznych. Z Zachodu do Gdańska trafiały transporty leków warte miliony dolarów, które przekazywano za pośrednictwem parafii do pomorskich szpitali. Dzięki wsparciu finansowemu ks. Jankowski wspomagał także wiele osób (głównie działaczy „Solidarności”) i organizował kolonie dla dzieci osób represjonowanych. W niepodległej Polsce regularnie wspierał dziecięce szpitale i Dom Małego Dziecka im. Janusza Korczaka w Gdańsku a także budowę wielu kaplic, kościołów oraz prowadził szeroką działalność charytatywną¹⁹. W 1988 roku ks. Jankowski udostępnił pomieszczenia przyko-

¹⁴ Kościół św. Brygidy budowano sukcesywnie w latach 1396–1514, w: por. P. Raina, *Ks. Henryk Jankowski. Proboszcz parafii św. Brygidy*, Olsztyn 1991, s. 18–19.

¹⁵ Ks. Jankowski w 1964 roku zachorował na gorączkę reumatologiczną. Z tej racji na początku swojej posługi kapłańskiej kilkakrotnie przebywał na leczeniu. Pierwszy wyjazd do Krynicy Górskiej na kurację reumatologiczną miał miejsce w dniach 13 lutego – 13 marca 1970 roku. Zatrzymał się wtedy w domu sióstr elżbietanek przy ul. Pułaskiego 16. W tym czasie napisał list do biskupa Nowickiego (datowany 26 lutego 1970 roku) z gratulacjami odzyskania przez diecezję ruin kościoła św. Brygidy. Przy okazji podziękował za mianowanie go pierwszym zarządcą w powojennej historii tej parafii, w: por. H. Jankowski, ks., *List do biskupa Edmunda Nowickiego z dnia 16 lutego 1970 roku*, mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

¹⁶ Adresatami pism byli: biskup Władysław Rubin, ks. prałat Carlo Beiera, ojciec franciszkanin konwentualny Flawian Słomiński – rektor Kolegium Penitencjarii Watykańskiej, w: por. AAG III a, 2 p, 2 – teczka Korespondencja 1970 i wcześniej.

¹⁷ S. Flis, *Kościół pw. Św. Brygidy ks. Henryka Jankowskiego*, Gdańsk 2011, s. 12.

¹⁸ Jako członek Komisji Charytatywnej Konferencji Episkopatu Polski posiadał specjalne zaświadczenie umożliwiające swobodne poruszanie się po kraju. Było ono ważne w okresie od 29 grudnia 1981 roku do 28 lutego 1982 roku, w: P. Raina, *Ks. Henryk Jankowski. Proboszcz parafii św. Brygidy...*, s. 51.

¹⁹ W wolnej Polsce Jankowski przekazał do siedziby Komisji Krajowej ukrywane w pomieszczeniach plebanii archiwum „Solidarności”, które zawierało teczki z listami osób internowanych, skazanych, których rodzinom starano się okazać pomoc materialną. Sam także opłacał i organizował przewozy autokarowe do internowanych, w: *Spisy osób: internowanych, aresztowanych, skazanych (także uczniów i studentów), rodzin internowanych; adresy (noclegi)*

ścielne na siedzibę Krajowej Komisji Wykonawczej NSZZ „Solidarność”, aby przywódcy związku z tego miejsca mogli koordynować przebieg strajków w całej Polsce.

Za swoją społeczną działalność otrzymał wiele odznaczeń. Doceniła go najpierw społeczność międzynarodowa. Ks. Jankowski otrzymał cztery doktoraty honoris causa: w 1988 roku Uniwersytetu Stanowego Kentucky²⁰, w 1989 roku nauk humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu św. Jerzego w Waszyngtonie²¹. W 1993 roku przebywał w Atlancie²², gdzie na Uniwersytecie Notre Dame uzyskał doktorat honoris causa w uznaniu wiernej i pełnej odwagi służby dla polskich ludzi pracy i twórczego historię ruchu „Solidarność” jej przywództwa duchowego w dziele historycznych przemian w Polsce²³. Za całokształt działalności na polu charytatywnym i politycznym w 1996 roku otrzymał ten tytuł także od Cesarskiej Akademii w Tokio²⁴.

Wśród najwyższych polskich odznaczeń, jakimi odznaczono księdza, godnymi uwagi są: tytuł Honorowego Obywatela Miasta Gdańska (2000) i Medal Komisji Edukacji Narodowej (2007).

W tym samym czasie znaleźli się ludzie, którym publiczne wypowiedzi ks. Jankowskiego na tematy polityczne nie podobały się²⁵. Wywierali oni medialny nacisk na arcybiskupa gdańskiego dra Tadeusza Goćłowskiego, aby ukarał kanonicznie prałata. Niefortunna wypowiedź²⁶ proboszcza św. Brygidy z czerwca 1995 roku rozpoczęła konflikt z arcybiskupem. Na skutek wygłoszonej kolejnej homilii, oceniającej jednoznacznie pracę polityków związanych z ówczesnym obozem rządzącym, arcybiskup zawiesił w 1997 roku prałata w funkcji proboszcza²⁷. W 2004 roku oskarżono księdza o molestowanie seksualne ministrantów. Niczego proboszczowi parafii św. Brygidy nie udowodniono. Natomiast metropolita gdański był niezado-

książka pomocnicza, rejestr osób odwiedzających, osadzonych w obozach internowanych; punkty pomocy kościelnej osobom internowanym 1981–1983, 1986, w: Książka pomocy: 1 stycznia – 30 czerwca 1982 roku, rkps, w: Archiwum Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność”(AKKS) Teczka P/4, Lp. 13.

²⁰ H. Jankowski, *Na tej drodze trwam: kazania zakazane*, red. P. Raina, Pelplin 2001, s. 283.

²¹ Tamże, s. 285.

²² *Potwierdzając wcześniejsze zapowiedzi uprzejmie informuję, że w związku z nadaniem doktoratu h.c. na Uniwersytecie Notre Dame w Atlancie, wyjeżdżam na 10 dni, do 16 maja br. Podczas mojej nieobecności zastępować mnie będzie ks. Paner. Dołączam kopie listów z Uniwersytetu. Jednocześnie informuję, że pragnę podczas tej podróży poszukać ewentualnych sponsorów na rekonstrukcję organów w Bazylice św. Brygidy*, w: H. Jankowski, *Pismo do arcybiskupa gdańskiego z dnia 4 maja 1993 roku*, (znak akt Os J2–2/93), mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski, sygn. J-2.

²³ H. Jankowski, *Na tej drodze trwam...*, s. 286.

²⁴ Tamże.

²⁵ W poniższych artykułach odnajdujemy ocenę działalności ks. Jankowskiego, w roku jego odwołania z funkcji proboszcza. Ich treść jest krytyką niektórych inicjatyw podejmowanych po 1990 roku, które w ocenie środowisk liberalnych i postkomunistycznych deprecjonują posługę kapłańską proboszcza parafii św. Brygidy w Gdańsku., w: por. C. Gmyz, *Milczenie owiec i pasterzy*, w: „Wprost” 32/2004, s. 20; P. Huelle, *Dlaczego nie przeproszę prałata? Nienapisany scenariusz*, w: *TPowsz* 48/2004, J. Hołówka, *Niesforny ksiądz*, w: „Przekrój” 42/2004.

²⁶ Por. H. Jankowski, *Pismo z dnia 4 lipca 1995 roku do Arcybiskupa Goćłowskiego*, w: *GM* 16/1995, w: AAG Teczka osobista Ks. Henryk Jankowski J-2.

²⁷ Por. T. Goćłowski, *Pismo do ks. Jankowskiego z dnia 30 października 1997 roku*, (Znak akt OS. J 2–1/97), mps, nlb, w: AAG Teczka osobista Ks. Henryk Jankowski J-2.

wolony, że proboszcz zbyt mocno zajmował się wychowaniem ministrantów obdarowując ich upominkami i pieniędzmi. W listopadzie tego roku abp Gocłowski zawiesił ks. Jankowskiego w funkcji proboszcza. Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź poprosił ks. Jankowskiego, aby ten zrzekł się urzędu i zakończył spór z Gocłowskim w postaci wniesionego do Rzymu przez kapłana rekursu²⁸. Dnia 26 września 2009 roku ks. Jankowski zakończył posługę proboszczowską w bazylice św. Brygidy²⁹. Zmarł na plebanii 12 lipca 2010 roku.

Ten krótki biogram ukazuje osobę Jankowskiego, który nadzwyczajnie rozwinął charyzmat kapłańskiego urzędu. Liczny udział wiernych w uroczystościach pogrzebowych oraz fakt, że w pobliżu bazyliki św. Brygidy znajduje się jego pomnik i skwer jego imienia świadczą o tym, że dla wielu był on ikoną kapłana, który w duchu patriotycznych wartości służył ludziom³⁰.

KONTAKTY KRAJOWE

Trudno ukazać wszystkie podróże księdza Jankowskiego. W tym rozdziale zaprezentowane zostaną te, które można określić, jako formę realizacji wyżej określonego charyzmatu kapłaństwa księdza Jankowskiego.

Najczęściej odwiedzanym przez ks. Jankowskiego miastem w Polsce była Częstochowa. Już jako wikariusz pielgrzymował w gronie rodzinnym kilkakrotnie do jasnogórskiego sanktuarium³¹. Pracując w parafii św. Brygidy, w kwietniu 1971 roku zorganizował pielgrzymkę stoczniovców do Częstochowy, co władze PRL odebrały jako gest czysto polityczny³². Z tym wyjazdem wiązała się modlitwa w intencji pomordowanych przed rokiem stoczniovców. W latach osiemdziesiątych towarzyszył Lechowi Wałęsie podczas internowania³³ i w jego podróżach po

²⁸ Por. H. Jankowski, *Pismo z dnia 18 listopada 2005 roku do Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica Palazzo della Cancelleria Piazza della Cancelleria 1 00186 Roma*, mps, nlb, w: AAG Teczka osobista Ks. Henryk Jankowski J-2;

²⁹ W dekrete zwalniającym ks. Jankowskiego z funkcji proboszcza z dnia 26 września 2009 roku, obowiązującego od 1 października 2009 roku abp Głódź napisał: *Z serca dziękuję Wielebnemu Księdzu Prałatowi za długoletnie gorliwe pełnienie obowiązków proboszczowskich, za podźwignięcie z ruin słynnej Bazyliki i uczynienie jej duchowym domem Solidarności* w: S.L. Głódź, (Znak akt XIII A 4–242/2009 xi f 7), *Dekret zwalniający ks. Jankowskiego z funkcji proboszcza z dnia 26 września 2009 roku*, mps, nlb, w: AAG Teczka osobista Ks. Henryk Jankowski J-2.

³⁰ Prymas Polski abp Henryk Muszyński w telegramie kondolencyjnym napisał *Był człowiekiem o wielkim charyzmacie społecznym. Niejako czekał na ludzi, których Pan mu pošle, ażeby mógł im skutecznie pomóc. [...] Kiedy dodamy do tego jego pracę charytatywną, to obraz jego stanie się jeszcze bardziej urzekający. Był to człowiek, który nie oszczędził swego płaszcza, żeby choć jego połową podzielić się z potrzebującymi*, w: H. Muszyński, *Kondolencje po śmierci ks. H. Jankowskiego*, mps, nlb, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski J-2.

³¹ AAG, Album bez sygn., *Zdjęcia rodzinne ks. prałata*, s. 8.

³² S. Flis, dz. cyt., s. 11.

³³ W towarzystwie SB, na prośbę wojewody gdańskiego, ks. Jankowski wraz z p. Danutą Wałęsą udali się w wigilię 1981 roku służbowym samochodem do Otwocka. Tam był internowany Wałęsa. Po drodze odwiedzili nowego prymasa Polski Józefa Glempa. U Wałęsy Jankowski przebywał do południa pierwszego dnia świąt, w: P. Raina, *Ksiądz Prałat Henryk Jankowski...*, s. 38.

kraju³⁴. Gdański kapelan „Solidarności” wielokrotnie przebywał na Jasnej Górze w towarzystwie przewodniczącego związku. W *Kronice Jasnogórskiej* odnajdujemy ślady tych obecności: 21 października 1980 roku ks. Jankowski przewodniczył Mszy św., w czasie której Wałęsa zawierzył siebie i „Solidarność” Matce Bożej³⁵; 3 maja 1981 roku wzięli udział w odpuszczeniu jasnogórskim³⁶; 30 listopada 1982 roku podczas wieczornej Mszy św. celebrowanej przez ks. Jankowskiego Wałęsa zawierzył siebie i „Solidarność” Matce Bożej oraz złożył na ręce generała paulinów ojca Józefa Stanisława Płatka symboliczne wotum – brązowe rozdarte serce z napisem NSZZ „Solidarność”³⁷; 13 grudnia 1983 roku Wałęsa w obecności ks. Jankowskiego ofiarował paulinom medal i pamiątkowy dokument otrzymanej w Szwecji Nagrody Nobla³⁸. Obaj korzystali gościny klasztoru w dniu 17 stycznia 1988 roku oraz 2 września 1988 roku³⁹. Ogólnopolskie Pielgrzymki Ludzi Pracy stanowią wyjątkową spuściznę inicjatyw duszpasterskich ks. Jerzego Popiełuszki i regionalnych kapelanów „Solidarności”⁴⁰. Gdański kapelan „Solidarności” brał kilkakrotnie udział w tym projekcie. W latach 1983–1990⁴¹ współorganizował to wydarzenie wraz z ks. Popiełuszką i ks. Kazimierzem Jancarzem⁴². Był wrażliwy na symbolikę walki o godność ludzkiej pracy: w dniu 30 września 1984 roku, w czasie II pielgrzymki „świata pracy” był świadkiem wręczenia państwu Wałęsom dyplomu Paulińskiej Konfraterni Zakonu Paulinów⁴³; w 1985 roku przywiózł do Częstochowy ozdobną miniaturę Pomnika Trzech Krzyży⁴⁴, którą gdańscy robotnicy złożyli w darach ofiarnych podczas Mszy św. na szczycie jasnogórskim⁴⁵. Z jego inicjatywy, w dniu 20 września 1987 roku podczas sumy na szczycie jasnogórskim, w procesji z darami stoczniovcy przynieśli do ołtarza miniaturę pomnika śp. ks. Popiełuszki. Podczas Mszy św. 18

³⁴ Ks. Jankowski wspominał: *W styczniu 1983 roku, z inicjatywy Lecha Wałęsy, wspólnie z nim, jego samochodem udałem się do Olsztyna w celu odwiedzenia żony Mirosława Krupińskiego, byłego zastępcy Lecha Wałęsy. Inne osoby nam nie towarzyszyły. Wizyta była typu charytatywnego. Po wizycie u Krupińskiej udaliśmy się, tzn. ja i Lech Wałęsa, do Lidzbarka Warmińskiego w celu odwiedzenia księdza Jana Kowalskiego – mojego wychowanka, w: B. Szczepaniak, *Protokół przesłuchania ks. Henryka Jankowskiego przez funkcjonariusza Komendy Wojewódzkiej MO w Olsztynie z dnia 18 kwietnia 1983 roku*, w: P. Raina, *Ksiądz pralat Henryk Jankowski...*, s. 47.*

³⁵ M. Królik, *Kronika Zakonu Paulinów*, t. 28, (1979–1982), rkps, s. 495.

³⁶ Tamże, s. 659.

³⁷ Tamże, s. 925.

³⁸ M. Królik, *Kronika Zakonu Paulinów*, t. 29, (1983–1988–1996), rkps, s. 179.

³⁹ W Jastrzębiu Zdroju ks. Jankowski wspierał Wałęsę w sporze z górnikami. Początkowo górnicy postrzegali ich jako zwolenników komunistycznej władzy, w: por. J. Danilewicz, dz. cyt., s. 99–101.

⁴⁰ S. Bogdanowicz, *Czas burzenia – czas budowania. Kościół Gdański w społeczeństwie odzyskującym wolność (1984–1992)*, Nowy Bukowiec 2004, s. 240.

⁴¹ M. Królik, *Kronika Zakonu Paulinów*, t. 29, (1983–1988–1996), rkps, s. 168.

⁴² (B.a), *II Pielgrzymka robotników na Jasną Górę* w: „Kronika Małopolska – Pismo Solidarności Małopolska”, Kraków 59/1984, s. 3.

⁴³ M. Królik, *Kronika Zakonu Paulinów*, t. 29, (1983–1988–1996), rkps, s. 455–456.

⁴⁴ Przy składaniu wotum ks. Jankowski przeczytał przygotowaną przez siebie modlitwę, w: J.R. Nowak, *Ksiądz Jankowski na przekór kłamstwu*, t. 1, Pelplin 2002, s. 111.

⁴⁵ J. Tomziński, *Jasnogórski dzień modłów ludzi pracy*, w: MDG 1985, s. 279–280.

września 1988 roku, kard. Henryk Gulbinowicz zawierzył świat pracy opiece Matki Bożej Jasnogórskiej modlitwą ułożoną przez ks. Jankowskiego⁴⁶. W czasie VII pielgrzymki, która miała miejsce w dniach 16–17 września 1989 roku, przeor Jasnej Góry wręczył konfratom paulinów: Wałęsie i Jankowskiemu, Orderu Jasnogórskiej Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski *Pro Maria – Patria et Claro Monte*. W wolnej Polsce ks. Jankowski jeszcze kilka razy uczestniczył w tych spotkaniach. Nie był jednak ich głównym organizatorem⁴⁷. Inicjował jednorazowe wyjazdy o charakterze pielgrzymkowym⁴⁸. W dniu 9 września 1990 roku uczestniczył w pierwszej pielgrzymce żołnierzy⁴⁹, a w dniu 11 kwietnia 1991 roku uczestniczył w Mszy św. związanej z założeniem Stowarzyszenia Rycerzy Czarnej Madonny⁵⁰. We wrześniu 1999 roku odebrał w Sali Rycerskiej od ojców paulinów Order Czarnej Madonny⁵¹. Wydarzenie to miało miejsce podczas pielgrzymki pracowników Urzędu Skarbowego w Gdańsku, której przewodniczył⁵².

W dniach 6–8 lutego 1990 roku wziął udział w rekolekcjach duszpasterzy ludzi pracy we Wrocławiu⁵³. W 1993 roku w ramach archidiecezji gdańskiej nowym duszpasterzem ludzi pracy został ks. prałat Andrzej Czerwiński. Od tego czasu ks. Jankowski nie czuł się już zobowiązany do animowania tego duszpasterstwa na poziomie diecezji a tym bardziej w skali całego kraju.

⁴⁶ P. Raina, *Ks. Prałat Henryk Jankowski walczy o prawdę*, Warszawa 1999, s. 179.

⁴⁷ W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że ks. Jankowski będąc proboszczem, a w związku z tym mając więcej możliwości czasowych i materialnych od księży: K. Jancarza i J. Popiełuszki, wziął na siebie ciężar finansowy i logistyczny w organizacji pierwszych pielgrzymek „świata pracy” na Jasną Górę.

⁴⁸ A) 11 sierpnia 1990 roku przybyła na Jasną Górę pierwsza pielgrzymka policjantów. W koncelebrze Mszy św. pod przewodnictwem ordynariusza częstochowskiego biskupa Stanisława Nowaka uczestniczył m.in. Ks. Henryk Jankowski, inicjator tej pielgrzymki, w: W. Lauer, *Wiadomości*, w: GM 17/1990, s. 2.

B) Ks. Jankowski w dniu 20–21 maja 1995 roku. poprowadził na Jasnej Górze Ogólnopolską Pielgrzymkę Polskiego Biznesu. W dniu 21 maja odprawił o godz. 19-tej w jasnogórskiej bazylice Mszę św. Następnie pątnicy wzięli udział w Apelu Jasnogórskim i pozostali na nocne czuwanie. W niedzielę Jankowski odprawił Sumę w bazylice o godz. 11-ej i wygłosił kazanie. W tej pielgrzymce brali udział: ludzie biznesu, przedsiębiorcy, pracodawcy, menadżerowie i prowadzący działalność gospodarczą, w: M. Królik, *Kronika Zakonu Paulinów*, t. 33, (1995–1996), rkps, s. 201.

C) 8 lutego przybyła 2001 I pielgrzymka bursztynników pod przew. H. Jankowskiego, proboszcza bazyliki św. Brygidy w Gdańsku. Uczestniczyło w niej ok. 40 osób, wśród nich projektanci i wykonawcy bursztynowego ołtarza Matki Bożej Jasnogórskiej w bazylice św. Brygidy, będącego wotum dziękczynnym za niepodległość, w: J. Tomziński, *Kronika Jasnej Góry 2001*, w: „Jasna Góra – Miesięcznik Sanktuarium Matki Bożej Jasnogórskiej” 5/2001, s. 32.

⁴⁹ M. Królik, *Kronika Zakonu Paulinów*, t. 30, (1989–1991), s. 587–588.

⁵⁰ Tamże, s. 869.

⁵¹ AAG, 86 *Kronika fotograficzna kościoła św. Brygidy w Gdańsku – Order Czarnej Madonny wrzesień 1999*.

⁵² AAG, 89 *Kronika fotograficzna kościoła św. Brygidy w Gdańsku, 1999 rok*.

⁵³ Z diecezji gdańskiej w spotkaniu tym uczestniczyli ponadto ks. kanonik Stanisław Dułak, ks. proboszcz Jerzy Kühnbaum, ks. proboszcz Tadeusz Chajewski, ks. kanonik Brunon Kędziorski i ks. wikariusz Andrzej Wierciński, w: W. Lauer, *Wiadomości*, GM 5/1990, s. 2.

Poza Częstochową najczęstszym kierunkiem podróży Jankowskiego była Warszawa. W latach sześćdziesiątych⁵⁴ XX wieku ks. Jankowski nawiązał kontakt z prymasem Wyszyńskim⁵⁵ i jego sekretarzem – biskupem, a następnie arcybiskupem Bronisławem Dąbrowskim⁵⁶.

Przebywając w stolicy, ks. Jankowski korzystał z gościnności sióstr loretańek, u których ponadto zaopatrywał się w dewocjonia⁵⁷. Szczególnie ważnym spotkaniem proboszcza parafii św. Brygidy z Wyszyńskim było osobiste poinformowanie kardynała w Częstochowie w dniu 26 sierpnia 1980 roku o nastrojach wśród strajkujących⁵⁸. Poruszenie wśród stoczniovców wywołała prymasowska homilia wygłoszona w uroczystość Matki Boskiej Częstochowskiej, której treść media zmanipulowały. Od „pamiętnego sierpnia” związał się z NSZZ „Solidarność”, nawet pośredniczył w kontaktach tego związku z prymasem⁵⁹.

Po powrocie z Rzymu w styczniu 1981 roku Jankowski odwiedził prymasa wraz z delegacją związku W AAG odnajdujemy ślady wizyt prałata w stolicy związanych z różnymi podejmowanymi przez niego inicjatywami. W dniu 24 grudnia 1994 roku, w Warszawie, wziął udział w programie publicystycznym: *Kariery bariery*⁶⁰. W 1995 roku spotkał się z Matką Teresą z Kalkuty podczas jej pobytu w stolicy⁶¹. Z podróżami w kierunku stołecznego miasta związana była przyjaźń proboszcza kościoła św. Brygidy z Państwowym Zespołem Ludowym Pieśni i Tańca „Mazowsze” im. Tadeusza Sygietyńskiego. Prałat zapraszał zespół dla uświetnienia uroczystości rodzinnych jak i parafialnych. Pobytu księdza w Warszawie związane były także z zakupem w 2007 roku nieruchomości przez Instytut Księdza Prałata Henryka Jankowskiego w Zielonce. Wspomniany instytut mieścił się w Warszawie przy ul. Francuskiej 11 A/10. Jego działalność została zawieszona w 2008 roku.

Wyjazdy ks. Jankowskiego na Warmię i Mazury łączyły się z przyjaźnią proboszcza parafii św. Brygidy z nieżyjącym już biskupem elbląskim Andrzejem Śliwińskim, byłym metropolitą warmińskim, abp. Edmundem Piszczem i jego następcą abp. Woj-

⁵⁴ Podczas strajku 1968 roku, który odbył się i miał początek w Warszawie, byłem u ks. kardynała Prymasa Wyszyńskiego, w: P. Raina, *Ksiądz Prałat Henryk Jankowski...*, s. 13.

⁵⁵ Prymas Wyszyński poznał Jankowskiego podczas wizyt w Gdańsku. Wspierał finansowo odbudowę kościoła i kilkakrotnie w latach siedemdziesiątych go odwiedzał, w: por. P. Raina, *Ks. Henryk Jankowski nie ma za co przepraszać*, Warszawa 1997, s. 26.

⁵⁶ W czasie jednej z takich podróży (18 kwietnia 1983) był przesłuchiwany w Olsztynie w związku z podejrzeniem ułatwienia Wałęsie kontaktu z przedstawicielami Tymczasowej Komisji Koordynacyjnej, w: B. Szczepaniak, *Protokół przesłuchania ks. Henryka Jankowskiego przez funkcjonariusza Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Olsztynie z dnia 18 kwietnia 1983 roku*, w: P. Raina, *Ksiądz Prałat Henryk Jankowski...*, s. 46–48.

⁵⁷ Tamże, s. 46.

⁵⁸ P. Raina, *Ksiądz Prałat Henryk Jankowski...*, s. 29.

⁵⁹ [...] wsiadł w samochód i tej samej nocy był u Wyszyńskiego. Zdał sprawę o sytuacji w stoczni i odtąd już codziennie bądź sam wyjeżdżał nocą do kardynała, by rano być przez niego przyjęty, bądź wysyłał kurierów”. [...] W Warszawie pamiętają, że kiedy przyjeżdżał do kurii, wiozł ze sobą cały bagażnik zamawianego u znajomego rybaka na Wybrzeżu wędzonego węgorza i lososia na prymasowski stół, w: A. Bikont, P. Bikont, *Daję więc mam*, w: „Magazyn Gazety Wyborczej” 28/1993, s. 10.

⁶⁰ AAG, *Kronika fotograficzna kościoła św. Brygidy w Gdańsku* nr 160, s. 2.

⁶¹ AAG, Tamże, nr 159, s. 7.

ciechem Ziembą⁶² oraz ks. infułatem Janem Górnym⁶³. W latach siedemdziesiątych ks. Jankowski był u abp. Gulbinowicza w Białymstoku. Tam poznał obecnego metropolitę gdańskiego Sławoja Leszka Głódzia, który jako młody kapłan był bliskim współpracownikiem administratora apostolskiego w Białymstoku⁶⁴. W archidiecezji krakowskiej odwiedzał ks. Ryszarda Barańskiego oraz ks. Stanisława Koniecznego, proboszcza parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Świątnikach Górnych. Obu kapłanów łączyła znajomość z ks. Kazimierzem Jancarzem, jak i praca duszpasterska wśród robotników. Ks. Jankowski odwiedzał bardzo często miasto Pelplin i rodzinny Starogard Gdański⁶⁵. Był zaprzyjaźniony i utrzymywał koleżeńskie relacje z przedstawicielami miejscowego duchowieństwa. W dniu 8 marca 2003 roku otrzymał w podziękowaniu za liczne donacje tytuł Kanonika Honorowego Kapituły Katedralnej Pelplińskiej⁶⁶. Ta wszechstronna działalność charytatywna i społeczna, związana z licznymi podróżami była realizacją jego kapłańskiego charyzmatu.

W niepodległej Polsce Jankowski mógł urzeczywistniać swoje młodzieńcze marzenia dotyczące posługi wśród mundurowych⁶⁷. Jeszcze przed powołaniem ordynariatu połowego 1991 roku w Polsce, wyciągał w stronę służb mundurowych pojednawczą rękę. Ten gest był wymowny, gdyż wojsko i milicja kojarzyły się społeczeństwu z przestępczym ramieniem reżimu komunistycznego⁶⁸. Ks. Jankowski wziął udział w uroczystej promocji oficerów w Wyższej Szkole Policji w Szczytnie w dniu 20 czerwca 1991 roku⁶⁹. W 1993 roku odwiedził jednostkę wojskową na

⁶² Relacja ustna Wojciecha Knittera z dnia 5 listopada 2014 roku.

⁶³ *Oświadczam, że utrzymuję bliskie kontakty z następującymi osobami z województwa olsztyńskiego i z Olsztyna: ks. Jan Usiądek – Dyrektor Wydziału duszpasterskiego w Kurii Biskupiej w Olsztynie, ks. Jan Usiądek – Dziekan z Lidzbarka Warmińskiego, ks. Julian Żołnierkiewicz – dziekan z Olsztyna, bp Wojciech Zięba, bp Jan Obląk, ks. wicerektor WSD Władysław Nowak, w: B. Szczepaniak, Protokół przesłuchania ks. Henryka Jankowskiego przez funkcjonariusza Komendy Wojewódzkiej MO w Olsztynie z dnia 18 kwietnia 1983 roku, w: P. Raina, *Ksiądz Prałat Henryk Jankowski...*, s. 47.*

⁶⁴ Relacja ustna ks. Eugeniusza Stelmacha z dnia 10 listopada.

⁶⁵ Jako alumn Jankowski spędzał wakacje w rodzinnym Starogardzie Gdańskim. Pierwszy urlop kapłański od 22 lipca do 11 sierpnia 1965 roku spędził w Starogardzie Gdańskim. Był wówczas wikariuszem Parafii Świętego Ducha przy bazylice Mariackiej w Gdańsku. Podobnie było rok później, w: por. B. Polzin, *Pismo Kurii Biskupiej Gdańskiej do ks. Jankowskiego, wyrażające zgodę na urlop, z dnia 5 lipca 1965 roku*, (Ldz. 5613/65), mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁶⁶ W uzasadnieniu nadania tej godności ówczesny ordynariusz pelpliński ks. biskup Jan Bernard Szłaga podziękował za pomoc materialną dla parafii w Karwi, Swarozynie, Wysokiej, Gorzędzieju, kurii biskupiej i seminarium oraz starogardzkim szkołom, szpitalom, przedszkolom, i domom starców, w: J. Szłaga, *Dekret ustanawiający ks. pralata Henryka Jankowskiego Kanonikiem Honorowym Kapituły Katedralnej Pelplińskiej z dnia 8 marca 2003 roku*, (Ldz. 172/03/K. Ord.), mps, nlb, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski, sygn. J-2.

⁶⁷ Por. J. Danilewicz, dz. cyt., s. 37.

⁶⁸ Wartą odnotowania inicjatywą była wizyta prałata w dniu 19 października 1990 roku w więzieniu u Adama Pietruszki, a następnego dnia u Grzegorza Piotrowskiego, odbywających karę długoletniego pozbawienia wolności za uprowadzenie i zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki. Z każdym z więźniów Jankowski odbył dłuższą rozmowę duszpasterską. Był to kapłański gest pojednania i przebaczenia, w: por. W. Lauer, *Wiadomości*, GM 23/1990, s. 2.

⁶⁹ AAG *Kronika fotograficzna Kościoła św. Brygidy w Gdańsku nr 61 (strony nienumerowane z wyjątkiem albumu 159 i 160)*.

Oksywiu⁷⁰, Szpital Wojskowy na Helu⁷¹, czy Wałczu. Odwiedził dowództwo Żandarmerii w Grudziądzu⁷². We wrześniu 1994 roku obserwował manewry wojskowe na poligonie koło Wałcza⁷³, gdzie spotkał się z biskupem polowym Wojska Polskiego Sławojem Leszkiem Głódziem. W albumie pamiątkowym II Brygady Łączności w Wałczu odnajdujemy zdjęcia ze spotkania ks. Jankowskiego z przedstawicielami wojska w Górze Klasztornej⁷⁴. Dnia 26 września 1994 roku uczestniczył wraz z biskupem polowym WP w promocji oficerskiej absolwentów Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni⁷⁵. Był z wizytą w koszarach prewencji Policji w Gdańsku-Złotej Karczynie⁷⁶. Ks. Jankowski był przyjacielem i mecenasem nieistniejącego już dzisiaj Wojskowego Muzycznego Liceum w Gdańsku. Trudno zliczyć wszystkie podróże ks. Jankowskiego. Jak wspominał jego osobisty kierowca⁷⁷, wiele wyjazdów było spontanicznych, także tych poza Trójmiasto, których faktów nie odnotowano.

WYJAZDY ZAGRANICZNE

W okresie PRL-u wyjazdy za granicę były utrudnione. Każdy zainteresowany musiał zgłaszać się do Urzędu Spraw Wewnętrznych po paszport. Pierwszy taki dokument na trzy miesiące otrzymał ks. Jankowski w 1970 roku. Celem wyjazdu zagranicznego był wtedy Rzym. Udał się tam z biskupem Nowickim, po drodze zwiedzając były obóz hitlerowski w Dachau⁷⁸. Na spotkaniu z papieżem Pawłem VI w dniu 20 czerwca, przedstawiając Jankowskiego, biskup gdański poinformował papieża o odbudowie kościoła św. Brygidy i o mianowaniu tegoż kapłana administratorem parafii⁷⁹. Można powiedzieć, że bp Nowicki wprowadził go w środowiska zarówno w Rzymie, jak i w Niemczech, które pomogły mu pozyskiwać fundusze na odbudowę kościoła św. Brygidy⁸⁰. W następnym roku Jankowski ponownie wyjeź-

⁷⁰ AAG, Tamże, nr 65.

⁷¹ AAG Tamże, nr 159, s. 7.

⁷² P. Raina, *Ksiądz Pralat Henryk Jankowski...*, s. 273.

⁷³ AAG, *Kronika fotograficzna Kościoła św. Brygidy w Gdańsku*, nr 67.

⁷⁴ AAG *Kronika fotograficzna Kościoła św. Brygidy w Gdańsku*, nr 75.

⁷⁵ AAG, Tamże, nr 69.

⁷⁶ AAG Tamże, nr 146.

⁷⁷ Jankowski posiadał prawo jazdy. Jednak dla komfortu i bezpieczeństwa zatrudniał kierowców, zaufanych ludzi ze środowisk stoczniowych. Byli to kolejno: Stanisław Wiśniewski, następnie Zbigniew Kuchta, Marek Mężyk, Waldemar Szymański, Wojciech Knitter i Krzysztof Paradowski. W latach siedemdziesiątych Jankowski podróżował fiatem 131 mirafiori. Ulubioną marką samochodową Jankowskiego był mercedes. Pierwszy samochód tej marki, typu 220 D, był darem przyjaciół z berlińskiej organizacji Caritas. W latach osiemdziesiątych był to model 300 D, w latach dziewięćdziesiątych model 420 SEL, ufundowany przez Barbarę Piasecką Johnson z USA, w: por. P. Raina, *Ksiądz Pralat Henryk Jankowski...*, s. 49, 56 i 85.

⁷⁸ B. Polzin, *Odpis poświadczenia Kurii Biskupiej na podaniu ks. Jankowskiego o paszport z dnia 18 marca 1970 roku*, mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁷⁹ H. Jankowski, *Audjencia prywatna Ks. Biskupa Gdańskiego i pięciu kapłanów gdańskich u Ojca św. Pawła VI dnia 20 czerwca 1970 roku*, w: MDG 1970, s. 304.

⁸⁰ Relacja ustna ks. kanonika Eugeniusza Stelmacha z dnia 10 listopada 2014 roku.

dział do Włoch⁸¹. Od 1 do 30 listopada 1979 roku przebywał na urlopie wypoczynkowym w Italii, Szwajcarii i RFN⁸². Podróż ta była związana z szukaniem finansów w celu dokończenia prac wewnątrz kościoła św. Brygidy⁸³.

W listopadzie 1980 roku Jankowski przebywał w Castel Gandolfo, gdzie przedstawił papieżowi Janowi Pawłowi II polską kadrę piłkarską⁸⁴. W delegacji tej uczestniczył selekcjoner reprezentacji Kazimierz Górski. W 1980 roku narodziła się „Solidarność”. W styczniu 1981 roku udała się do Rzymu oficjalna delegacja tego związku. Duchową opiekę roztaczał nad nią biskup pomocniczy w Gdańsku, Kazimierz Kluz⁸⁵.

Trudności w otrzymaniu paszportu nasiliły się po ogłoszeniu stanu wojennego w grudniu 1981 roku. Ksiądz nie otrzymywał paszportu w latach 1982–1988. Był to czas, kiedy proboszcz parafii św. Brygidy publicznie i z odwagą wypowiadał się w swoim kościele przeciwko rządowi władzy ludowej.

Do Rzymu kapłan mógł następnie podróżować po 1989 roku. Z okazji 600-lecia kanonizacji św. Brygidy, w październiku 1991 roku, ks. Jankowski poprowadził i opłacił 150 uczestnikom samolotową pielgrzymkę do Rzymu. Wzięło w niej udział wielu żołnierzy i współpracowników prałata z parafii św. Brygidy⁸⁶.

W 1994 roku ks. Jankowski kolejny raz przebywał w Rzymie. Udało mu się wówczas pozyskać relikwie Krzyża Świętego oraz Świętych Apostołów Piotra i Pawła, które wraz ze szczątkami św. Brygidy zostały zamieszczone w Relikwiarzu Tysiąclecia Gdańska, ufundowanym przez prałata⁸⁷.

Ks. Jankowski przebywał w Rzymie w dniach 3–8 listopada 1997 roku w związku z utworzeniem Centrum Ekumenicznego w Gdańsku-Oliwie⁸⁸. Podczas tej wi-

⁸¹ W. Lauer, *Odpis poświadczenia Kurii Biskupiej na podaniu ks. Jankowskiego o paszport z dnia 29 marca 1971 roku*, mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁸² B. Polzin, *Pismo Kurii wyrażające zgodę na urlop z dnia 29 października 1979 roku*, Os. J2–5/79, mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁸³ H. Jankowski, *Pismo do Kurii dotyczące urlopu od 1 listopada do 30 listopada 1979 roku z dnia 29 października 1979 roku* (Ldz. KB-133/79), mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁸⁴ P. Raina, *Ks. Henryk Jankowski. Proboszcz parafii św. Brygidy...*, s. 89.

⁸⁵ Na czele delegacji stał Lech Wałęsa. Towarzyszyła mu małżonka Danuta. W skład delegacji wchodził: Anna Walentynowicz, Bożena Rybicka, Tadeusz Mazowiecki, Bogdan Cywiński, Andrzej Celiński, Ryszard Kalinowski, Stanisław Wądołowski, Ryszard Kuź, Karol Modzelewski, Kazimierz Świtoń, Jan Mędrzak, Bronisław Geremek, Romuald Kukołowicz, Stanisław Tyszkiewicz, ks. Mieczysław Goździewicz, ks. Henryk Jankowski, ks. Stanisław Dułak, w: S. Bogdanowicz, *Kościół Gdański pod rządami komunizmu (1945–1984)*, Gdańsk 2000, s. 370.

⁸⁶ E. Górka, *600-lecie kanonizacji św. Brygidy. Dni Radosnego zjednoczenia*, GM 22/1991, s. 6.

⁸⁷ B. Olszonowicz, *Relikwiarz Tysiąclecia Gdańska*, GM 8/1995, s. 7.

⁸⁸ W ramach rewindykacji majątku kościelnego ks. arcybiskup T. Goćłowski otrzymał od wojewody gdańskiego Macieja Płażyńskiego zdewastowane budynki po jednostce wojskowej przy ul. Polanki w Gdańsku-Oliwie. Przekazał je siostrom brygidkom, które zorganizowały w odrestaurowanym wnętrzu Centrum Ekumeniczne wraz z klasztorem. Idea ekumenizmu obecna jest w duchowości brygidiańskiej dzięki odnowicielce zakonu Elżbiecie Hasselblad, która mając na uwadze znaki czasu z kontemplacją liturgii i Wcielonego Słowa wiąże apostoła na rzecz pojednania w Kościele powszechnym, w: http://www.brygidki.pl/o_zgromadzeniu.html#elhez dnia 5 kwietnia 2015 roku.

zyty spotkał się z Janem Pawłem II⁸⁹. Jankowski uczestniczył również w Polskiej Pielgrzymce Narodowej w Roku Wielkiego Jubileuszu w pierwszych dniach lipca 2000 roku. W czasie spotkania z pielgrzymami z Polski, papież pobłogosławił korony z bursztynu, zdobiące obraz Matki Bożej Częstochowskiej, Królowej Świata Pracy. Podczas kolejnej podróży do Rzymu w 2007 roku spotkał się z papieżem Benedyktem XVI. W czasie audiencji poinformował o powstaniu instytutu własnego imienia w Warszawie⁹⁰.

Ks. Jankowski nawiązał kontakt z siostrami brygidkami w Szwecji. Bardzo pragnął poznać kraj pochodzenia patronki świątyni, jak i charyzmat zgromadzenia, które założyła. W tym celu urlop w 1973 spędził w Szwecji⁹¹. Ponownie udał się tam na przełomie sierpnia i września 1978 roku⁹². Złożył wówczas wizytę w klasztorze brygidek w Djursholm⁹³. Na zakończenie obchodów 600-lecia kanonizacji św. Brygidy jesienią 1992 roku zorganizował pielgrzymkę do Szwecji, do kościoła św. Brygidy w Vadstena. Pozyskał na ten wyjazd sponsorów, dzięki czemu nikt z 560 pielgrzymów nie musiał ponosić kosztów podróży⁹⁴. Gośćmi pielgrzymki byli kard. Edward Cassidy⁹⁵ i przełożona generalna brygidek matka Tekla Famiglietti⁹⁶. Ks. Jankowski szerząc kult św. Brygidy wśród gdańskich robotników⁹⁷, chciał aby była bliską ich sercu patronką w czasie przemian ustrojowych w Polsce. Fascynował go bowiem ekumeniczny charyzmat odnowionego zakonu, który w inicjatywach duszpasterskich kapłana miał inspirować pojednanie społeczne.

Znajomość języka niemieckiego ułatwiła księdzu nawiązanie kontaktów z przedstawicielami Kościoła katolickiego w Niemczech. Od 1965 roku współpracował on z duszpasterstwem w Niemieckiej Republice Demokratycznej⁹⁸. Podczas urlopu w 1979 roku odwiedził biskupa pomocniczego w Magdeburgu Theodora Hubricha. Hierarcha przekazywał fundusze na odbudowę kościoła Św. Brygidy. Przed-

⁸⁹ P. Raina, *Ksiądz Pralat Henryk Jankowski...*, s. 49.

⁹⁰ J. Danilewicz, dz. cyt., s. 227.

⁹¹ W. Lauer, *Odpis poświadczenia Kurii Biskupiej na podaniu ks. Jankowskiego o paszport z dnia 20 listopada 1973 roku*, mpis, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁹² B. Polzin, *Pismo Kurii wyrażające zgodę na urlop, z dnia 27 lipca 1978 roku* (Os. J2–6/78), mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, Os. J2.

⁹³ H. Jankowski, *Pismo dotyczące urlopu od 15 sierpnia do 15 września 1978 roku do Kurii z dnia 27 lipca 1978 roku* (b. ozn.), mps, w: AAG Teczka osobista ks. Henryk Jankowski tom 1, sygn. Os. J2.

⁹⁴ A. Bikont, P. Bikont, dz. cyt., s. 8.

⁹⁵ Edward Cassidy kardynał prezbiter ur. 5 lipca 1924 roku w Sydney; w latach 1989–2001 był Przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan w: *Annuario Pontificio* 2001, Watykan 2001, s. 27, 28, 40, 107.

⁹⁶ E. Górńska, *Z Gdańska do Vadstena*, dokument filmowy Video Studio Gdańsk, Gdańsk 1992.

⁹⁷ Warto tutaj wspomnieć nie tylko ów millenijny relikwiarz, ale i ideę budowy ołtarza bursztynowego, w którego centrum znajdują się postaci św. Brygidy i bł. Elżbiety Hesselblad.

⁹⁸ W końcu lat pięćdziesiątych najpierw w Niemczech Zachodnich, a potem w NRD, powstała Akcja Znaków Pokuty (*Aktion Sühnezeichen Friedensdienste* – ASF). Przedstawiciele niemieckiego Kościoła w ten sposób mierzyli się z wojenną przeszłością. [...] Niemiecka młodzież pomagała w odbudowie polskich kościołów, a ksiądz Jankowski stworzył[!] sieć prywatnych kontaktów, które wykorzysta[!] dla zdobywania pieniędzy”, w: J. Danilewicz, dz. cyt., s. 46–47.

wojenni gdańszczanie w ramach przymusowej repatriacji osiedlili się w Hamburgu, Bremie⁹⁹, Lubece, Düsseldorfie. Kontakt z nimi umożliwiali księdzu Jankowskiemu parafianie udający się do pracy za granicę. W Lubece ks. Jankowski nawiązał znajomość z Hansem Lotharem Fauthem, a w Hildesheim z duszpasterzem wypędzonych gdańszczan, ks. Franzem Wöthe. Otrzymywał przez ich pośrednictwo finanse potrzebne do funkcjonowania parafii, jak również i pieniądze na wsparcie inicjatyw opozycji demokratycznej.

Na zaproszenie Parlamentu Europejskiego ks. Jankowski w dniu 10 sierpnia 1988 roku wygłosił w Strasburgu okolicznościowe przemówienie¹⁰⁰.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości ks. Jankowski odwiedził swoich donatorów. Dnia 3 kwietnia 1989 roku przybył do Trewiru. W miejscowej Katolickiej Akademii wygłosił homilię¹⁰¹. W dniu 4 kwietnia 1989 roku spotkał się w Bonn z Ritą Süßmuth, przewodniczącą Bundestagu¹⁰². W listopadzie 1992 roku ks. Jankowski został zaproszony na świętowanie osiemdziesiątych urodzin Otto von Habsburga, najstarszego syna ostatniego króla Austro-Węgier bł. Karola I¹⁰³. W Konstancji w 1990 roku na zaproszenie żydowskiej rodziny Nüssenbaum kapłan wziął udział w *bar mi-cwie* Juliena Laiba. Następnie w Steigenberger Inselhotel spotkał się z Żydami¹⁰⁴.

W latach osiemdziesiątych XX wieku Polonia Amerykańska wspierała finansowo inicjatywy duszpasterskie, dzieła charytatywne i środowisko opozycji demokratycznej skupiające się przy kościele Św. Brygidy. Pierwsza podróż Jankowskiego za ocean odbyła się w 1989 roku. Na zaproszenie Polonii przez cały miesiąc przebywał w USA¹⁰⁵. Uczestniczył w demokratycznej manifestacji w Chicago w dniu narodowego polskiego święta (3 maja). Dnia 17 maja odprawił Mszę św. w kościele św. Stanisława biskupa i męczennika w Milwaukee. Odwiedził też „Amerykańską Częstochowę” w Doylestown, a także Nowy York. Złożył wizyty w biurach krajowych Polonii i wziął udział w spotkaniach z pracownikami Centrali Związku Polish National Alliance¹⁰⁶. Rok później przebywał w USA na zaproszenie Williama i Mary Cunningham Agee, mieszkających w Boise w stanie Idaho. Podróż była okazją, aby

⁹⁹ W 1970 roku pierwszym jego posunięciem był wyjazd do Bremy, gdzie mieszka dużo byłych gdańszczan. Wrócił z gotówką i odbudował kościół, w: A. Bikont, P. Bikont, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁰ J.R. Nowak, *Ksiądz Jankowski na przekór kłamstwu (homilie, wywiady, polemiki)*, t. 2, Pelplin 2002, s. 270.

¹⁰¹ Podczas homilii ks. Jankowski powiedział: *mamy też szczególny powód do uznania za Waszą wielkoduszność i dowody międzynarodowej solidarności*, w: tamże. s. 265.

¹⁰² P. Raina, *Ksiądz Pralat Henryk Jankowski...*, s. 113.

¹⁰³ J. Danilewicz, dz. cyt., s. 208–209.

¹⁰⁴ AAG *Kronika fotograficzna św. Brygidy w Gdańsku* nr 104.

¹⁰⁵ Była to forma rewizyty, bowiem ks. Jankowski ugościł w 1981 roku przedstawicieli Polonii Amerykańskiej i kanadyjskiej, w: H. Jankowski, *Korespondencja z R.B. Soleckim wiceprezydentem Kongresu Polonii Amerykańskiej*, mps, w: AAG sygn. HJ 1–16/1981/82 teczka Korespondencja 1978.

¹⁰⁶ *Miniona pasterska pielgrzymka po ośrodkach polonijnych w Stanach Zjednoczonych, a nade wszystko wizyta Księdza Pralata w Chicago – „w najbardziej polskim z wszystkich miast Ameryki” – stanowią dla nas długo oczekiwane i podniosłe wydarzenie*. [...] *Udział Księdza Pralata w tegorocznych obchodach rocznicy Konstytucji Polskiej 3 maja 1791 był ogromnie cenny. Podniósł on znaczenie tych ceremonii w naszym środowisku, i w znakomitym stopniu wzmógł zainteresowanie sprawami kraju*, w: E.J. Moskał, *Pismo do księdza Jankowskiego z 16 maja 1989 roku*, mps, w: AAG 56 *Kronika fotograficzna św. Brygidy w Gdańsku*.

osobiście podziękować i spotkać się z darczyńcami Korporacji Morrison Knudsen i St Luke's Regional Medical Center of Boise, którzy przez 10 lat przesyłali do parafii Św. Brygidy dary medyczne¹⁰⁷. Na zaproszenie Barbary Piaseckiej Johnson przez miesiąc odpoczywał w jej rezydencji zwanej Jasną Polaną w Princeton w stanie New Jersey¹⁰⁸. Przebywał także w Chicago w maju 1992 roku i w maju 2000 roku¹⁰⁹.

W latach dziewięćdziesiątych Jankowski był czterokrotnie w Kanadzie. Odwiedził Montreal, Ottawę i Toronto (1991), gdzie mieściła się centrala Kongresu Polonii Zagranicznej¹¹⁰. W 2007 roku odpoczywał na Teneryfie. Prezes Unii Stowarzyszeń i Organizacji polskich Ameryki Łacińskiej Jan Kobylański ufundował ks. Jankowskiemu i Mariuszowi Olchownikowi pobyt na tej tropikalnej wyspie¹¹¹.

Nie wszystkie kontakty księdza Jankowskiego były aktualne do ostatnich chwil jego życia. Część zakończyła się z powodu przejścia na emeryturę. Po 1995 roku, kiedy w relacjach z arcybiskupem Gołowskiem rozpoczęły się trudności, wielu przyjaciół z lat wcześniejszych nie podtrzymywało z ks. Jankowskim znajomości.

Podróże zagraniczne księdza Jankowskiego ewaluowały. Te z lat siedemdziesiątych wiązały się z pozyskiwaniem kontaktów, a wraz z nimi funduszy na odbudowę parafialnej świątyni, uświadamianiem realiów życia w PRL-u mieszkańcom krajów kapitalistycznych. Wyjazdy ks. prałata w latach dziewięćdziesiątych miały charakter wdzięczności wobec zagranicznych donatorów za okazane przez nich dobro. Służyły także celom duszpasterskim, ożywieniu więzi religijnych ludzi pracy z Janem Pawłem II, dziś świętym Kościoła katolickiego i patronką bazyliki, Świętą Brygidą. Podróże i wyjazdy do Ameryki Północnej pozwoliły zacieśnić więzi Polaków żyjących na obczyźnie z ich ojczyzną i uwiadomić wkład w odzyskanie przez Polskę pełnej niepodległości w 1989 roku.

ZAKOŃCZENIE

Ksiądz Henryk Jankowski, realizując charyzmat proboszcza, społecznika, kapelana „Solidarności” i duszpasterza ludzi pracy, wykorzystał czas i miejsce, w jakich żył i pracował. W wykonaniu zamierzonych zadań pomogły mu liczne wyjazdy, które umożliwiały kontakty z wieloma ludźmi. Dzięki podróżom krajowym wspierał w ojczyźnie demokratyczną opozycję i wiązał ją z wartościami chrześcijańskimi. Współorganizując pielgrzymki ludzi pracy na Jasną Górę, wygłaszając okolicznościowe homilie, prezentował uczestnikom katolicką naukę społeczną. Podczas wyjazdów zagranicznych przybliżył swoim parafianom duchowość i dziedzictwo Świętej Brygidy. [...] Miał okazję wyrazić osobiście wdzięczność za życzliwość wszystkim donatorom, którzy wspierali odbudowę świątyni i dzieła charytatywne istniejące przy parafii w okresie komunizmu. W ten sposób proboszcz parafii św.

¹⁰⁷ AAG *Kronika fotograficzna św. Brygidy w Gdańsku* nr 53.

¹⁰⁸ Relacja ustana Wojciecha Knittera z dnia 5 listopada 2014 roku.

¹⁰⁹ J.R. Nowak, dz. cyt., t. 2, s. 451, 458.

¹¹⁰ AAG *Kronika parafii św. Brygidy w Gdańsku* nr 151.

¹¹¹ J. Danilewicz, dz. cyt., s. 261.

Brygidy zrealizował swój charyzmat kapłańskiej służby ludziom przez pomoc charytatywną, ale także duchową i moralną.

Po krótkiej biografii postaci tytułowej, w następujących po sobie rozdziałach, autor dokonał prezentacji i oceny inicjatyw duszpasterskich w ciągu czterdziestoletniej pracy w Gdańsku. Ta ewaluacja dokonała się z zachowaniem chronologii wydarzeń i próby usystematyzowania charakterystycznych miejsc docelowych podróży księdza. Podjęte starania odnalezienia odpowiedzi na postawione w tytule artykułu pytanie doprowadziły nas do następujących wniosków. Podróże krajowe i zagraniczne były w dużej mierze realizacją jego charyzmatu. Warto jeszcze raz zaznaczyć, że jego praca została doceniona w kraju i za granicą, zwłaszcza przez otrzymane tytuły doktora honoris causa.

Na podstawie dostępnych źródeł możemy śledzić rozwój jego charyzmatu. Jednak w odpowiedzi na postawiony w tytule artykułu problem wystąpiły trudności ze względu na brak uporządkowania i usystematyzowania zbiorów archiwalnych, zwłaszcza albumów ze zdjęciami. Przedstawiono w niniejszym opracowaniu najważniejsze i udokumentowane podróże krajowe i zagraniczne. Systematyzacja zdjęć jest sprawą otwartą i może stanowić materiał do redakcji kolejnego artykułu na temat ks. Jankowskiego. Wykorzystanie wszystkich dokumentów źródłowych przekracza ramy tego artykułu. Zgodnie z zamierzeniami ukazanymi we wstępie, artykuł ma charakter przyczynkarski, a pozostały materiał archiwalny może posłużyć do szerszego opracowania.

WERE FR. HENRYK JANKOWSKI'S TRAVELS THE REALISATION OF HIS CHARISM?

SUMMARY

The year 2015 marks the fifth anniversary of the death of Fr. Henryk Jankowski, the „Solidarity” union chaplain who, while working in the parish enclosing the industrial areas of the City of Gdańsk, went with the pastoral service to the striking shipyard workers in August 1980. The article „Were Fr. Henryk Jankowski's Travels the Realisation of his Charism?” presents the parish priest of St Bridget's Church who read his vocation to the priesthood to the neighbours. It covers the period 1970–2010. At that time Fr. Jankowski performed responsibly his role as the parish priest and the chaplain of working people.

During his not easy priestly service he often travelled outside the parish. Both on his business and private trips he established cordial contacts not only with the donors but primarily with the people in distress. The article is of a fragmentary, and not of an exhaustive character. The reflections on Fr. Jankowski, his activity are still present in the consciousness of his former colleagues, friends and the other people who experienced his kindness.

The publication has been developed on the basis of the archive and library materials, the press articles and the interviews with the people related to Fr. Jankowski. It is original and it has not been published before. The gathered material has permitted to divide the article into three relatively small chapters. In the first one the author has presented the profile of the pro-

tagonist. The second one has described his contacts in Poland, whereas the last one has been devoted to his foreign visits, his way of implementing the priestly charism.

The article is based on the historical method applying the comparison of the documents from different sources.

SIND DIE REISEN DES PRIESTERS HENRYK JANKOWSKI VERWIRKLICHUNG SEINES CHARISMAS?

ZUSAMMENFASSUNG

Im Jahr 2015 ist der fünfte Jahrestag des Todes des Priesters Henryk Jankowski, des Kaplans der „Solidarność“, der seine Dienste in der für das Industriegebiet der Danziger Innenstadt (Gdańsk Śródmieście) zuständigen Pfarrei geleistet hat. Er hielt eine Messe für die streikenden Arbeiter der Danziger Werft. Der Artikel „Czy podróże ks. Henryka Jankowskiego były realizacją jego charyzmatu?“ („Sind die Reisen des Priesters Henryk Jankowski Verwirklichung seines Charismas?“) stellt den Pfarrer der Pfarrei der hl. Brygida (Parafia Św. Brygidy) als denjenigen dar, der seine priesterliche Berufung als Dienst für den Nächsten verstanden hat. Es betrifft die Jahre 1970–2010. In dieser Zeit hat Jankowski verantwortungsvolle Aufgaben als Pfarrers der Pfarrei und Seelsorger der Arbeitenden ausgeübt. Während seiner nicht einfachen seelsorgerischen Tätigkeit gehörten zu seinen häufigen Aufgaben zahlreiche Reisen außerhalb der Pfarrei. Sowohl bei den privaten als auch geschäftlichen Reisen hat er freundliche Kontakte geknüpft nicht nur mit den Spendern sondern vor allem mit den bedürftigen Menschen.

Der Artikel hat einen Beitragscharakter, er erschöpft also nicht das ganze Thema. Die Reflexionen über den Pfarrer Jankowski und seine Tätigkeit sind immer noch aktuell im Bewusstsein seiner ehemaligen Mitarbeiter, Freunde und anderer, denen er seine Freundlichkeit gegeben hat. Die Publikation entstand anhand der Archiv- und Bibliotheksdokumente, Zeitungsartikel und Interviews mit Personen, die mit Pfarrer Jankowski verbunden waren. Die Publikation ist original und wurde noch nie veröffentlicht. Das gesammelte Material ermöglichte die Aufteilung des Artikels in drei kleine Kapitel. Im ersten schilderte der Autor die Person des Protagonisten. Im zweiten Kapitel zeigte er die Kontakte der Pfarrers in Polen und im letzten präsentierte er die Auslandsreisen als eine Art der Ausführung seines priesterlichen Charismas. Im Artikel wurde die historische Methode verwendet, die darin besteht, Dokumente aus verschiedenen Archiven zu vergleichen.

GENEZA TREŚCI KWATER DRZWI GNIEŹNIEŃSKICH. NARRACJA ŹRÓDEŁ PISANYCH CZY INTERPRETACJA TWÓRCY?

Słowa kluczowe: Gniezno, *Drzwi Gnieźnieńskie*, św. Wojciech, sceny, geneza

Key words: Gniezno, *Gniezno Doors*, Saint Adalbert of Prague, scenes, origin

Schlüsselworte: Gnesen, *Gnesener Bronzetür*, Adalbert von Prag, Szenen, Genese

Drzwi Gnieźnieńskie pochodzące z drugiej połowy XII w. i znajdujące się w portalu wewnętrznym kruchty południowej archikatedry gnieźnieńskiej są jednym z najbardziej unikatowych zabytków sztuki romańskiej w Polsce. Stanowią *sui generis* dokument historyczny wizualizujący ówczesną doktrynę polityczno-religijną władz i duchowieństwa polskiego. Jego cechą szczególną jest fabuła, która przedstawia w 18 kwaterach (scenach) żywot św. Wojciecha (Adalberta Sławnikowica) od momentu narodzin do męczeńskiej śmierci z rąk Prusów i złożenia jego ciała w Gnieźnie. Kwatery te rozdzielone są na dwa skrzydła *Drzwi*. Dziewięć scen lewego skrzydła (patrząc od dołu do góry) ilustruje nam jego pobyt w Czechach, Niemczech i Włoszech, zaś kolejne dziewięć prawego skrzydła (od góry do dołu) opowiada o misji chrystianizacyjnej wśród Prusów i wspomnianym już złożeniu zwłok męczennika.

Od czasów pierwszej monumentalnej monografii *Drzwi Gnieźnieńskich* z lat 50. XX w.¹, powstały na ich temat liczne wieloaspektowe opracowania w literaturze polskiej². Brak rozstrzygających badań naukowych na temat genezy samego zabytku, jak i jego autorstwa czy czasu powstania, skłania badaczy do dalszego podejmowania nowych prób reinterpretacji wyników i tez, które dotychczas zdołano wypracować.

* Przemysław H. Dorszewski, dr historii, absolwent UWM w Olsztynie.

¹ Mimo upływu czasu nie straciła na aktualności pierwsza monografia zabytku. Zob. *Drzwi Gnieźnieńskie*, t. 1–3, red. M. Walicki, Wrocław 1956–1959.

² Ograniczam się tylko do wybranych pozycji. Zob. J. Karwasińska, *Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o Świętym Wojciechu*, w: Tejże, *Święty Wojciech. Wybór pism*, Warszawa 1996, s. 59; A. Labuda, A. Bujak, *Porta regia. Drzwi Gnieźnieńskie*, Gniezno 1998; z nowszych opracowań warto wymienić pozycje: L. Wetesko, *Historyczne konteksty monarszych fundacji artystycznych w Wielkopolsce do początku XIII wieku*, Poznań 2009; P. Stróżyk, *Źródła ikonograficzne w badaniu źródłoznawczym na przykładzie Drzwi Gnieźnieńskich. Heureka i krytyka zewnętrzna*, Poznań 2011.

wać³. Ciągłym i stałym zainteresowaniem historyków oraz historyków sztuki cieszy się szczególnie wątek autorstwa i znaczenia treści scenariusza naszego zabytku⁴.

Celem niniejszego opracowania będzie przeprowadzenie analizy treści poszczególnych kwater obu skrzydeł *Drzwi Gnieźnieńskich* oraz porównanie ich zawartości z przekazami pisаныmi (hagiograficznymi) dotyczącymi świętego Wojciecha⁵. Całościowa analiza ma za cel wychwycić wspólne relacje między narracją kwater a narracją źródeł pisanych oraz wykazać łączące je elementy. Ma ona przybliżyć do odpowiedzi na pytania: jak autor/twórca scenariusza zabytku przełożył treść źródeł pisanych na język artystyczny *Drzwi* oraz jak sobie radził z różnicami w przekazach źródłowych? Czy trzymał się sztywno treści źródeł pisanych? Jeśli zaś nie, to w jaki sposób interpretował powstałe rozbieżności?

Podstawę źródłową, która posłuży do porównania kwater zabytku, stanowią dwa żywoty Świętego. Najstarszy z nich to *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior* (dalej: *Żywot I*), zaczynający się od słów *Est locus in partibus Germanie*⁶. Drugi żywot św. Wojciecha, czyli *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera* (dalej: *Żywot II*) jest dziełem Brunona z Kwerfurtu i został spisany w 1004 r. (wersja dłuższa) oraz w latach 1005–1006 r. (wersja krótsza)⁷. Z pierwszego ćwierćwiecza XI w. pochodzi anonimowe dzieło – *Passio Sancti Adalberti martyris* (dalej: *Pasja z Tegernsee*)⁸. Oprócz żywotów mamy także legendy o św. Wojciechu. Jedną z nich *De sancto Adalberto episcopo* rozpoczyna się od słów *Tempore illo (Onego czasu)*⁹. Całość uzupełniają *Miracula sancti Adalberti*,

³ Obecnie funkcjonują w nauce dwa przypuszczalne okresy powstania *Drzwi* (lata 70. lub lata 80. XII w.). Pojawiają się też nowe tezy w kwestii fundatorów, genezy, jak i miejsca powstania samych *Drzwi*. Zob. M. Starnawska, *Drzwi Gnieźnieńskie a konflikty polityczne w Polsce w ostatniej ćwierci XII w.*, w: *Imaggo narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002, s. 263–292; L. Wetesko, op. cit., s. 270–280.

⁴ L. Kalinowski, *Treści ideowe i estetyczne Drzwi Gnieźnieńskich*, w: Tenże, *Speculum artis. Treści ideowe dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*, Warszawa 1989, s. 227–372; R. Knapiński, *Technologia i ikonografia „Drzwi Gnieźnieńskich”*, *SW*, t. 30 (1993–1996), s. 107–115; R. Grzesik, *Literackie wzorce ikonografii Drzwi Gnieźnieńskich*, *SŻ*, r. 36 (1997), s. 1–7; A. Labuda, *Czytanie Drzwi Gnieźnieńskich – przekaz i język obrazu*, w: *Tropami Świętego Wojciecha*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 1999, s. 235–256; T. Węclawowicz, *Drzwi Gnieźnieńskie. Rozważania na temat symboliki „przejścia” i warstw znaczeniowych*, w: tamże, s. 257–283; T. Ginter, *Wątki hagiograficzne św. Wojciecha w ikonografii Drzwi Gnieźnieńskich*, „Kwartalnik Historyczny”, r. 108 (2001), z. 4, s. 17–46.

⁵ Niniejsze opracowanie jest uzupełnieniem wcześniejszych rozważań autora, gdzie analizie poddano kwatery z prawej strony skrzydła *Drzwi Gnieźnieńskich*. Zob. P. Dorszewski, *Porta Regia a misja pruska św. Wojciecha według źródeł hagiograficznych*, „Meritum”, t. III (2012), s. 7–19.

⁶ Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, przekład B. Kürbis, w: *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J.A. Spieża, Tyniec 1997, s. 35–80.

⁷ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, tłum. B. Kürbis, w: *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J.A. Spieża, Tyniec 1997, s. 81–136.

⁸ *Pasja Świętego Wojciecha Męczennika*, tłum. M. Plezia, B. Kürbis, w: *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J.A. Spieża, Tyniec 1997, s. 137–150.

⁹ *Żywot Tempore illo*, przekład J. Pleziowa, w: *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J.A. Spieża, Tyniec 1997, s. 175–200.

czyli *Cuda św. Wojciecha*, które faktycznie nie powinny być brane pod uwagę przy rozpatrywaniu scen *Drzwi*, gdyż dzieło to powstało dopiero pod koniec XIII w.¹⁰

Lewe skrzydło *Drzwi* zaczyna na dole kwatera I przedstawiająca narodziny i chrzest św. Wojciecha. Występująca tu arkada dzieli kwaterę na dwa pomieszczenia. W lewym widać spoczywającą matkę Wojciecha – Strzyżysławę (znaną również pod imieniem Adilburga), której usługuje służąca. W prawym pomieszczeniu dochodzi do ablucji narodzonego Sławnikowica w naczyniu-chrzcielnicy przez dwie niewiasty, co wskazuje na motyw chrztu. *Żywot I* wspomina, że „urodził się chłopiec od wszystkich piękniejszy. Po obmyciu wodą chrztu świętego nadano mu imię Wojciech”¹¹. Motyw chrztu występuje także w legendzie *Tempore illo*: „Tych zatem dwoje ludzi [rodzice Wojciecha – P. Dorszewski] miłych Bogu połączyło się za wolą Bożą sakramentem małżeństwa i splodziło syna, a gdy narodzone dziecko odrodziło się w sakramencie chrztu św., nadano mu imię Wojciech”¹². *Żywot II* oraz *Pasja z Tegernsee* nie podają szczegółów narodzin oraz chrztu. Z rozważania scen lewego skrzydła *Drzwi* należy wyłączyć *Cuda (Miracula)*, które zaczynają swoją narrację od misji pruskiej. Przy kompozycji scenariusza dla kwatery I twórca *Drzwi* musiał korzystać z *Żywota I* i zbliżonej w przekazie legendy *Tempore illo*.

Kwatera II przedstawia cudowne uzdrowienie św. Wojciecha w kościele w Libicach. Widać na niej ofiarowanie Wojciecha kapłanowi, którego unosi na rękach ojciec kroczący po schodach, tuż za nim matka Świętego. W tle widać budynek świątyni, zaś na podium ołtarz z kapłanem. Jest to nawiązanie do motywu Ofiarowania Chrystusa w świątyni. *Żywot I* wspomina, że Wojciech po urodzeniu popadł w chorobę, a rodzice jego w obliczu śmierci syna ofiarowali go na ołtarzu świętej Maryi i poświęcili go Bogu jako ofiarę przebłagalną¹³. Podobny przekaz czytamy w *Żywocie II*, gdzie rodzice „złożyli go [Wojciecha – P. Dorszewski] na ołtarzu Dziewicy i w oka mgnieniu ustąpił ostry ból”¹⁴. Przekaz o chorobie i cudownym uzdrowieniu Adalberta przez złożenie go przez rodziców na ołtarzu Matki Bożej wspomina również legenda *Tempore illo*. Łaska Boska jak lekarstwo „przywróciła go w zdrowiu rodzicom”¹⁵. Narracja kwatery II stoi w zgodności z przekazami źródeł pisanych, które są ze sobą zgodne.

Kwatera III swoją kompozycją nawiązuje do kwatery I, gdzie występuje arkada rozdzielająca scenę na dwie części. Lewa część przedstawia rodziców i młodego Wojciecha, zaś prawa nauczyciela witającego się z Adalbertem oraz w tle budynki przedstawiające Magdeburg. Owym nauczycielem jest prawdopodobnie Oktryk, magdeburski opiekun szkoły wspomniany w źródłach pisanych. Scena oddania Wojciecha przez rodziców do szkoły w Magdeburgu znajduje się w *Żywocie I*¹⁶. Podob-

¹⁰ *Cuda św. Wojciecha*, przekład J. Pleziowa, w: *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, red. J.A. Spieża, Tyniec 1997, s. 201–216.

¹¹ Jan Kanapariusz, s. 42.

¹² *Żywot Tempore illo*, s. 179.

¹³ Jan Kanapariusz, s. 43.

¹⁴ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 88.

¹⁵ *Żywot Tempore illo*, s. 180.

¹⁶ Jan Kanapariusz, s. 43–44.

ny przekaz spotykamy także w *Żywocie II* oraz legendzie *Tempore illo*, gdzie wspomniano o kształceniu się Adalberta w Magdeburgu i przełożonym szkoły Oktryku¹⁷.

Kwaterna IV *Drzwi* ilustruje klęczącego i modlącego się Wojciecha przed rotundą, która charakteryzuje świątynię. Przesłaniem tej kwatery jest przedstawienie dalszego rozwoju duchowego młodego Wojciecha przez samotność i modlitwę, co było kolejnym etapem w osiągnięciu jego dojrzałości duchowej. Nie ma pewności co do lokalizacji przedstawionej świątyni, czy jest to jeszcze Magdeburg czy może już Praga, gdzie w 982 r. został biskupem. *Żywot I* przekazuje, że podczas nieobecności mistrza Oktryka w szkole magdeburskiej przyszły Święty „odprawiał w miarę czasu modły”¹⁸. Na korzyść Magdeburga może przemawiać także zapis z *Żywota II* i *Pasji*, gdzie dowiadujemy się, że Święty miał spędzić w Magdeburgu 9 lat na ćwiczeniu swojego umysłu¹⁹. Przedstawienie tej kwatery nie występuje bezpośrednio w źródłach pisanych i jest zapewne samodzielnym dziełem twórcy, ale zgadza się ono z pośrednią narracją przekazów hagiograficznych.

Kwaterna V ilustruje otrzymanie godności biskupa praskiego od cesarza Ottona II przez wręczenie pastorału. Cesarz jest tu przedstawiony w pełnym majestacie w koronie i z berłem. Wizerunek Ottona II jest analogiczny z wizerunkiem księcia czeskiego Bolesława II przedstawionym na kwaterze VIII. Sama ceremonia inwestytury odbyła się w Weronie, dokąd Wojciech specjalnie się udał. Uroczystość ta odbyła się szesnaście miesięcy po jego elekcji biskupiej, czyli w roku 983. Scenariusz tej kwatery zgadza się z przesłaniem źródeł pisanych. *Żywot I* przekazuje, że cesarz Otton II miał przybyć do Werony po wojnie z Saracenami, gdzie w 983 r. „dał mu [Wojciechowi – P. Dorszewski] pastorał”²⁰. Przekaz ten został także powielony w legendzie *Tempore illo*: „Wybrany przeto mąż święty udał się do Werony, gdzie z rąk Ottona II odebrał inwestyturę wraz pastorałem biskupim”²¹. Potwierdza go także *Żywot II*, gdzie czytamy: „Tam udzielił mu inwestytury laską pastorału Otto Drugi”²².

Kwaterna VI określana jest jako wypędzenie przez Wojciecha szatana z ciała opętanego człowieka. Scenariusz tej kwatery jest prawie zgodny z przekazem *Żywota I*, gdzie wspomniano, że tej samej niedzieli, kiedy odbyła się elekcja Wojciecha na biskupstwo praskie, jeden z ludzi został opętany przez złego ducha. Nazajutrz, kiedy przybył posłaniec z wiadomością o wyborze Wojciecha, ów opętany miał wyzdrowieć, co ludzie i duchowni Pragi przypisali nowemu biskupowi²³. Identyczny przekaz mamy także w *Żywocie II*, który wspomina o opętanym człowieku w siedzibie biskupiej w Pradze oraz o duchu nieczystym z niego wygnanym za sprawą wyboru Wojciecha na biskupstwo²⁴. Wtórjuje mu także legenda *Tempore illo* z tą różnicą, że ów opętany przez złego ducha miał znajdować się na terenie biskupstwa praskiego,

¹⁷ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 89–90; *Żywot Tempore illo*, s. 180.

¹⁸ Jan Kanapariusz, s. 45.

¹⁹ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 91; *Żywot Tempore illo*, s. 180.

²⁰ Jan Kanapariusz, s. 49.

²¹ *Żywot Tempore illo*, s. 181.

²² *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 93.

²³ Jan Kanapariusz, s. 48.

²⁴ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 92.

a nie w samej Pradze.²⁵ Jak więc widać, twórca scenariusza kwatery VI pokusił się o odstępstwo od narracji źródeł pisanych podkreślając rolę Świętego w tym wydarzeniu i przypisując mu bezpośredni udział w egzorcyzmach nad opętanym człowiekiem.

Kwata VII ilustruje Wojciecha w łożu oraz Jezusa Chrystusa objawiającego się mu podczas snu i upominającego go. Scena ta rozgrywa się w konkretnym miejscu, gdyż w tle widać budynki. Należy przypuszczać, że chodzi tu o siedzibę biskupstwa praskiego, ponieważ wiadomo że Wojciech miał opowiedzieć o swoim śnie prepozytowi praskiemu Wilikonowi/Wielichowi. Narracja tej kwatery zgadza się w pełni z przekazem *Żywota I* i legendy *Tempore illo*. Pierwsze źródło opisuje tę sytuację następująco: „*Ukazał mu się też w sennym widzeniu Pan, budząc go i nakazując, aby powstał z gnuśnego snu*”. I powiedział do niego: „*Jam jest Jezus Chrystus, którego sprzedano; i oto znowu sprzedają mnie Żydom, a ty jeszcze chrapiesz?*”²⁶. Podobnie drugie źródło, „*przeto Pan ukazał się we śnie świętemu mężowi i rzekł: Ja za trzydzieści srebrników sprzedany zostałem Żydom i oto znowu mnie sprzedają, a ty śpisz spokojnie!*”²⁷.

Kwata VIII przedstawia Wojciecha z pastorałem i charakterystycznym gestem upominającego księcia czeskiego Bolesława II, że ten godzi się na handel niewolnikami. Scenariusz tej kwatery nie znajduje bezpośredniego odwzorowania w źródłach pisanych, więc jest ona samodzielny dziełem twórcy. Nawiązuje pośrednio do poprzedniej kwatery, gdzie Jezus miał upomnieć we śnie Wojciecha, że toleruje sprzedaż chrześcijan. Wskazówką są tu też słowa z *Żywota II*, gdzie czytamy, że wierni biskupstwa praskiego „*chrześcijańskich niewolnych sprzedawali niewiernym Żydom*”²⁸.

Kwata IX przedstawia nam osobę Wojciecha wplecioną w motyw opowieści o rozbitym naczyniu, który to motyw był powszechnie powielany także wśród średniowiecznych żywotów innych świętych. Miejsmem przedstawionym na kwaterze jest benedyktyński klasztor św. Bonifacego i św. Aleksego w Rzymie na Awentynie, gdzie biskup praski został przyjęty do wspólnoty zakonnej. Przy zastawionym stole siedzą jego konfratry. Twórca tej kwatery wzorował się na przekazach źródeł pisanych. Według *Żywota I*, „ *pewnego dnia [Wojciech – P. Dorszewski] chciał zanieść do stołu braci wino, potknąwszy się upadł na naczynie, ono zaś spadło na marmur z wielkim brzękiem*”²⁹. Przełożony i bracia klasztoru byli zdziwieni, gdy zobaczyli, że naczynie nie było naruszone i wypełnione tę samą ilością wina, jak gdyby naczynie w ogóle się nie wywróciło. Podobnie *Żywot II*, „*gdy usługiwał braciom i potknąwszy się upadł dosyć ciężko na twarde marmur, niosąc – nie wiem – wino czy wodę, zachował naczynie gliniane nie uszkodzone wraz z zawartością. Usłyszeli bracia przy stole głośny brzęk, a ponieważ nikt nie wątpił, że naczynie się stłukło, wszyscy się dziwili, że jest całe*”³⁰.

²⁵ *Żywot Tempore illo*, s. 181.

²⁶ Jan Kanapariusz, s. 53.

²⁷ *Żywot Tempore illo*, s. 183.

²⁸ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 99.

²⁹ Jan Kanapariusz, s. 60.

³⁰ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 109.

Kwaterna IX jest ostatnią na lewym skrzydle *Drzwi*. Prawe skrzydło zabytku (kwatery X–XVIII) poświęcone jest w całości misji chrystianizacyjnej Świętego wśród Prusów oraz opowiada wydarzenia tuż po jego śmierci.

Kwaterna X obrazuje przybycie Świętego łodzią do Prusów. Znamienne dla przedstawień skrzydła prawego jest to, że przy boku Świętego widzimy zawsze trzech towarzyszy podróży, zaś źródła pisane wspominają tylko o dwóch (Radzimie-Gaudenty i Boguszy-Benedykcie). Być może powodem takiego przedstawienia były względy kompozycyjne i swoboda w interpretacji twórcy. Samo przybycie Wojciecha drogą morską jest zgodne z najstarszymi *Żywotami* oraz legendą *Tempore illo*. Sprzeczność między *Drzwiami* a źródłami pisanymi występuje w motywie czekających na brzegu Prusów, którzy są ewidentnym dodatkiem twórcy, gdyż *Żywot I* wspomina, że misjonarze wysiedli na pustym brzegu³¹.

Kwaterna XI przedstawia chrzest Prusów przez zanurzenie, którego udziela Wojciech dorosłemu mężczyźnie. Twórca kwatery inspirował się zapiskami źródeł pisanych, gdzie mamy informacje o chrztach pogan w Gdańsku. *Żywot I* wspomina: „on [św. Wojciech – P. Dorszewski] zaś przybył do Gdańska” i „gromady ludu przyjmowały chrzest”³². *Żywot II* przekazuje, że „[św. Wojciech – P. Dorszewski] Chrzci ogromną rzeszę ludzi”³³. W opozycji do *Żywotów* jest legenda *Tempore illo*, która opowiada o pobycie św. Wojciecha u Pomorzian, ale skazuje go na niepowodzenie w kwestii nawracania. Paganie postanowili, że „w żadnym razie nie odstąpią od dawnej wiary”³⁴. Podobną wiadomość podają *Miracula*, przytaczając prawie dosłownie fragment *Tempore illo* o braku chęci do odstąpienia od dawnej wiary i starych obyczajów³⁵.

Kwaterna XII ilustruje św. Wojciecha przemawiającego do niewiernych Prusów, którzy słuchają jego mowy. Trzech towarzyszy jego podróży stoi za nim, zaś czterech jednakowo ubranych pogan odwraca swoje twarze od biskupa praskiego. Scenariusz tej kwatery nie odzwierciedla ściśle zapisów źródeł pisanych. Przedstawieni na *Drzwiach* Prusowie zachowują się powściągliwie, zaś według *Żywota I* podczas przemowy św. Wojciecha, tłum z oburzeniem i krzykiem miotał bluźniercze słowa³⁶. Podobnie sytuację oddaje *Żywot II*, gdzie paganie grożą śmiercią, wytrzeszczają oczy, szydzą, biją kijami o ziemię³⁷. *Pasja z Tegernsee* opowiada o tłumie ludzi, który wydawał straszliwe okrzyki w stronę apostoła oraz o kamieniach, które rzucono w jego stronę³⁸.

Kwaterna XIII nazywana jest popularnie ostatnią mszą. Przedstawia Prusów, którzy zachowują się powściągliwie, tak jak wcześniej na kwaterze XII. Inwencją twórcy scenariusza tej sceny jest zamiana osoby odprawiającej mszę. Według *Żywota I i II* tą osobą był Radzim-Gaudenty, zaś na kwaterze widzimy, że odprawiającą mszę jest św. Wojciech³⁹. Wprowadzenie takiej zmiany przez twórcę kwatery nie może

³¹ Jan Kanapariusz, s. 73.

³² Ibidem, s. 72.

³³ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 120 – 121.

³⁴ *Żywot Tempore illo*, s. 192.

³⁵ *Cuda Świętego Wojciecha*, s. 207.

³⁶ Jan Kanapariusz, s. 74.

³⁷ *Świętego Wojciecha żywot drugi*, s. 122–123.

³⁸ *Pasja z Tegernsee*, s. 144 – 145.

³⁹ Przekaz o „mszy odprawianej przez Gaudentego”, Jan Kanapariusz, s. 76.

dziwić, gdyż nawet w źródłach hagiograficznych na temat św. Wojciecha występowały różnice przy opisie tego wydarzenia. Redakcja *C* (motekasyńska) *Żywota I* zawiera zapis, że mszę odprawiał już Wojciech⁴⁰. Informację tą powieli także legenda *Tempore illo*⁴¹.

Kwata XIV obrazuje śmierć męczeńską apostoła. Pierwszą kwestią do rozwiązania jest jego pojmanie. Według *Żywota I* poganie zaskoczyli Świętego i jego towarzyszy podczas snu i z wielką gwałtownością skrępowali ich⁴². Brunon z Kwerfurtu w swoim dziele przekazuje mniej szczegółów śmierci. Wiadomo jedynie, że Prusowie związali apostoła. Jego ręce rozwiązały się dopiero po zadaniu ciosów i złożyły na kształt krzyża⁴³. Na *Drzwiach Gnieźnieńskich* widzimy, że ani Wojciech ani jego towarzysze nie są związani, jak podają źródła pisane. *Żywot I* wspomina, że biskup praski stał i kierował swoje oczy oraz ręce ku niebu. Przekaz ten nie pasuje do przedstawienia na *Drzwiach*. W miejsce grupy, która miała się rzucić na misjonarzy, kwata przedstawia dwóch pogan. Jeden z nich przebija Wojciecha włócznią, zaś drugi zabiera się do odcięcia głowy. Trudno jest zidentyfikować obie postacie. Być może jedną z nich jest źródłowy *Sicco*, o którym wspomina *Żywot I*⁴⁴. Brunon wymienia tylko bezimiennego wodza. Przekaz źródłowy o napastniku z toporem widnieje w *Pasji z Tegernsee*. Miał być to ten, który ostatecznie zakończył życie Wojciecha⁴⁵. Twórca scenariusza *Drzwi* zapewne postanowił połączyć sprzeczne ze sobą przekazy źródłowe i stąd na przedstawieniu kwatery XIV mamy jednego napastnika z włócznią a drugiego z toporem.

Kwaternę XV można nazwać wystawieniem zwłok świętego. Przedstawia ona głowę św. Wojciecha wbity na pal, ciało męczennika owinięte i złożone na desce opartej o drzewo i pal. Całości strzeże orzeł siedzący na drzewie. Wbicie głowy na pal odnotowują wszystkie żywoty świętego, oprócz Brunona, gdzie poganie pilnowali głowy i ciała licząc na jego wykupienie. Reszta źródeł pisanych jest zgodna. Legenda *Tempore illo* sugeruje, że głowę zawieszono na wierzchołku drzewa, u stóp którego Wojciech sprawował mszę⁴⁶. Redakcja *C Żywota I* oraz *Pasja* wymieniają także orła strzegącego zwłok, który występuje również na *Drzwiach*. Był to częsty motyw hagiograficzny w średniowieczu. Godnym uwagi szczegółem tej sceny jest też rosnące drzewo z ociosanymi dolnymi gałęziami. Dopiero źródła późniejsze wspominają o drzewie, każde z nich wyznacza mu inną rolę. Do kwatery *Drzwi* najbardziej zbliżony jest fragment z legendy *Tempore illo*, gdzie poganie wycięli gałęzie i ogołocili pień, aby z daleka każdy mógł oglądać głowę świętego⁴⁷.

Kwata XVI ilustruje wykupienie ciała św. Wojciecha od niewiernych Prusów. Wydarzenie to nie istnieje w *Żywocie I*, wzmiankowane jest u Brunona w *Żywocie II*, zaś krótko opisane jest w *Pasji*. Według źródeł hagiograficznych po zwłoki męczen-

⁴⁰ Ibidem, s. 76, przyp. 170.

⁴¹ *Żywot Tempore illo*, s. 193.

⁴² *Jan Kanapariusz*, s. 76.

⁴³ Świętego Wojciecha żywot drugi, s. 132.

⁴⁴ *Jan Kanapariusz*, s. 76, przyp. 173.

⁴⁵ *Pasja z Tegernsee*, s. 145.

⁴⁶ *Żywot Tempore illo*, s. 194.

⁴⁷ Ibidem.

nika zostali wysłani jego towarzysze (Radzim-Gaudenty i Bogusza-Benedykt) oraz wielu chrześcijan. Pasja wskazuje na pewnego podróżnika, który zabrał głowę świętego z pala i przybył do Gniezna, gdzie przekazał ją Bolesławowi Chrobremu. Można polecił wykupić przyszlą relikwię i wysłał posłańców z uczniami św. Wojciecha po resztę ciała⁴⁸. Legenda *Tempore illo* przedstawia zupełnie inną historię. Po pierwsze wykupione zostało już całe ciało, które wcześniej skompletowali i złożyli Prusowie (korpus, głowę i palec), po drugie, to poganie wysłali poselstwo do Bolesława Chrobrego⁴⁹. Cuda św. Wojciecha są najbardziej zbieżne ze sceną wykupu zwłok. Na mocy układu z poganami na jednej szali wagi położono ciało świętego, a na drugiej pieniądze. Okazało się, że było ono tak lekkie, że niemal nie ważyło nic⁵⁰. Kwaterna *Drzwi* pokazuje Bolesława Chrobrego, który ma na głowie koronę (królewską, idąc tropem legendy *Tempore illo*, podobną do korony cesarza Ottona II), przy nim miecznik z podniesionym gołym mieczem. Bolesław Chrobry trzyma w rękę sporą bryłę złota, którą był gotów dorzucić. Pośrodku pokazana jest waga, na której z jednej strony jest kruszec, zaś zawartość drugiej szali trudno zidentyfikować. Można się tylko domyślać, że autor scenariusza kwatery nie mógł przedstawić całego ciała lub głowy na małej wadze. Zawartość jej należy traktować w domyśle jako zwłoki Wojciecha. Wyraz twarzy Prusów i wzajemne spojrzenia wśród towarzyszy Bolesława Chrobrego mogą wskazywać na fragment z *Cudów* mówiący o lekkości ciała.

Kwaterna XVII nazwana jest przeniesieniem ciała świętego. Przedstawia ona pochod odprowadzający ciało męczennika. Zwłoki niesie dwóch duchownych w trumnie na kształt arki. Z prawej strony domyślać się można postaci biskupa Ungera trzymającego w rękę księgę i kropidło w asyście kapłana. Z lewej strony widnieje Bolesław Chrobry uroczystie ubrany z płaczącą małżonką, zaś pośrodku przed prowadzonymi zwłokami dwoje dziecięta pada na kolana. Obecność Bolesława Chrobrego jest pewna, identyfikacji pozostałych osób możemy się tylko domyślać. Przedstawienie tej kwatery jest samodzielnym dziełem twórcy, ale było inspirowane częściowo zapisami *Pasji z Tegernsee*, która przekazuje, że Bolesław Chrobry kazał przewieźć zwłoki Świętego do miasta i złożyć z wielką czcią w bazylice w Gnieźnie⁵¹. Twórca tej kwatery przedstawił drogę jaką przebyło ciało Wojciecha od Prusów do stolicy państwa Piastów, dlatego wszystkie postacie wyglądają na *Drzwiach* jakby były w ciągłym ruchu. W sprzeczności do zapisu *Pasji* stoi legenda *Tempore illo*, która wskazuje, że zwłoki świętego trafiły najpierw do Trzemeszna⁵², dlatego kwaterna ta w historiografii jest często mylnie nazywana przeniesieniem zwłok św. Wojciecha do klasztoru w Trzemesznie⁵³.

Ostatnia kwaterna (XVIII) skrzydła prawego *Drzwi* przedstawia złożenie ciała Świętego w katedrze gnieźnieńskiej. Widać na niej dwóch kapłanów, którzy z czcią

⁴⁸ *Pasja z Tegernsee*, s. 146.

⁴⁹ *Żywot Tempore illo*, s. 196.

⁵⁰ *Cuda Świętego Wojciecha*, s. 210.

⁵¹ *Pasja z Tegernsee*, s. 147.

⁵² *Żywot Tempore illo*, s. 197.

⁵³ Na temat argumentacji przeciw przeniesieniu zwłok św. Wojciecha do Trzemeszna, zob. P. Dorszewski, *Porta Regia*, s. 16; Tenże, *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie do początku XVI wieku*, Olsztyn 2013, s. 40–42.

składają ciało do trumny. Obok stoi biskup w pontyfikalnym stroju i „król” Bolesław Chrobry z berłem w ręku. Pośrodku przed trumną zakonnik, być może Gaudenty. Tak dużą liczbę osób potwierdza *Pasja*, gdzie zwłoki św. Wojciecha w Gnieźnie przywiatał „niekończący orszak” ludzi⁵⁴.

Reasumując, narracja kwater od I do IX znajdujących się na lewym skrzydle *Drzwi Gnieźnieńskich* opiera się prawie w całości o przekazy pisane obu żywotów św. Wojciecha oraz legendy *Tempore illo*, z czego najwięcej odniesień i powiązań znajdziemy w *Żywocie I* (7 na 9 kwater). Mniejsze zbieżności scenariusz lewego skrzydła *Drzwi* wykazuje z *Żywotem II* oraz legendą *Tempore illo* (6 na 9 kwater). Samodzielność twórcy widać w przypadku kwatery IV (modlitwa Wojciecha) oraz kwatery VIII (upomnienie przez Wojciecha księcia czeskiego Bolesława II za handel niewolnikami). W przypadku sceny VI, twórca scenariusza odstąpił od przekazu źródłowego i przypisał Wojciechowi bezpośredni udział w wygnaniu złego ducha z ciała opętanego.

Bardziej skomplikowaną sytuację mamy w przypadku narracji kwater prawego skrzydła *Drzwi*. O ile pierwsze ze scen (od X do XIII) są zgodne, z małymi modyfikacjami (dodanie czekających Prusów na brzegu, brak niechęci Prusów wobec Wojciecha), z oboma żywotami i legendą *Tempore illo*, o tyle już dalsze sceny (XIV–XVIII) „naruszają” dotychczasową inspirację tymi źródłami. Twórca scenariusza ostatnich kwater wykazuje większą samodzielność oraz inspirację innymi źródłami pisany. Widać to już w kwaterze XIII, gdzie zamienił odprawiającego mszę Radzima-Gaudentego na św. Wojciecha. Scena XIV i XV są ewidentnymi przykładami pogodzenia rozbieżności w źródłach pisanych (narzędzia zbrodni – topór i włócznia, motyw wbitej głowy Świętego na pal oraz pilnujący jej orzeł). Z licznych źródeł, którymi inspirował się artysta narracji ostatnich kwater, na pierwszy plan wysuwa się *Pasja z Tegernsee*, zaś mniejszy wpływ *Tempore illo* można tłumaczyć drugą redakcją tego źródła, która wprowadziła liczne zmiany w historii misji pruskiej św. Wojciecha, a szczególnie w motywie wykupienia, sprowadzenia i złożeniu jego zwłok. Nie można też zapomnieć w ostatnich trzech scenach o roli Bolesława Chrobrego w sprowadzeniu ciała św. Wojciecha, którą uwypuklił twórca narracji kwater, czym zaznaczył tradycję piastowską tego zabytku.

THE ORIGIN OF THE GNIEZNO DOORS SCENES. THE NARRATION OF THE PRIMARY SOURCES OR INTERPRETATION OF AN AUTHOR?

SUMMARY

The narration of the scenes on the left side of the Gniezno Doors is based mainly on three primary sources: *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior* (so-called *Vita I*, pol. *Żywot I*), *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera* (so-called *Vita II*, pol. *Żywot II*) and *De sancto Adalberto episcopo* (so-called *Tempore illo*). Seven of the nine

⁵⁴ *Pasja z Tegernsee*, s. 147.

scenes of the left door refer to *Vita I* (six to *Vita II* and *Tempore illo*). The inspiration of the scenes number IV and VIII can not be identified. These two scenes do not refer to primary sources listed above.

The origin of the scenes on the right side of the Gniezno Doors is more complicated. Four of them (from X to XIII) are consistent with little modifications with both St. Adalbert's *Vita's* and *Tempore illo*. But the next scenes (from XIV to XVIII) were inspired mainly by the primary source *Passio Sancti Adalberti martyris* (pol. *Pasja z Tegernsee*) and also *Tempore illo*.

DIE GENESE DER SZENEN DER GNESENER BRONZETÜR. DIE NARRATION DER HISTORISCHEN QUELLEN ODER DIE INTERPRETATION DES AUTORS?

ZUSAMMENFASSUNG

Die Narration der Szenen der Gnesener Bronzetür auf dem linken Flügel basiert vor allem auf drei Quellen: *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior* (sogenannt *Vita I*, pol. *Żywot I*), *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera* (sogenannt *Vita II*, pol. *Żywot II*) und *De sancto Adalberto episcopo* (sogenannt *Tempore illo*). Sieben von den neun Szenen auf dem linken Flügel beziehen sich auf *Vita I* (sechs der Szenen beziehen sich auf *Vita II* und *Tempore illo*). Die Inspiration der Szenen Nummer IV und VIII kann nicht identifiziert werden. Diese beiden Szenen basieren nicht auf den früh genannten Quellen.

Die Genese der Szenen auf dem rechten Flügel der Gnesener Bronzetür ist kompliziert. Vier von denen (von X bis XIII) beziehen sich mit kleiner Modifikation auf beide Adalberts – *Viten* und *Tempore illo*. Aber die nächsten Szenen (von XIV bis XVIII) waren inspiriert vor allem von der Quelle *Passio Sancti Adalberti martyris* (pol. *Pasja z Tegernsee*) und auch *Tempore illo*.

KSIĄDZ PROF. DR HAB. ALOJZY SZORC JAKO BADACZ SPUŚCIZNY PIŚMIENNICZEJ KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

Słowa kluczowe: ks. Alojzy Szorc, spuścizna piśmiennicza, kard. Stanisław Hozjusz, proces beatyfikacyjny

Key words: Rev. Alojzy Szorc, written legacy, Cardinal Stanislaus Hosius, beatification process

Schlüsselworte: Prister Alojzy Szorc, Nachlass der Schriften und Werken, Seligsprechung

WSTĘP

W piątą rocznicę śmierci (2015 r.) ks. Alojzego Szorca¹ historyka Warmii, warto przyjrzeć się bliżej jego pracy naukowej w zakresie badań hozjańskich związanych z procesem beatyfikacyjnym kardynała Stanisława Hozjusza. Dotychczas bowiem postacią księdza profesora ogólnie zainteresowały się w Olsztynie środowiska, z którymi był związany administracyjnie i naukowo: Arcybiskup Warmiński i Kuria Metropolitalna Archidiecezji Warmińskiej², Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego³ i Uniwersytet Warmińsko-Mazurski⁴. Nikt jeszcze

* Danuta Agnieszka Święcka, mgr lic. teologii, doktorantka na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

¹ A.J. Kalinowska, *Alojzy Szorc, EK*, t. 19, kol. 114–115.

² J. Kowalczyk, *Telegram Prymasa Polski w związku ze śmiercią ks. prof. A. Szorca, WWA* 110 (2010), s. 89–90. M. Szram, *Kazanie podczas Mszy św. pogrzebowej śp. ks. prałata kanonika prof. dra hab. Alojzego Szorca*, tamże, s. 90–93.

³ S. Achremczyk, *Ksiądz profesor Alojzy Szorc (1935–2010)*, *KMW* 4(2010), s. 541–546. I. Makarczyk, *Bibliografia prac księdza profesora Alojzego Szorca*, tamże, s. 547–554. J. Jasiński, *Ksiądz Alojzy Szorc – współtwórca historycznego środowiska hozjańskiego i ogólnolsztyńskiego*, tamże, s. 555–557. J.A. Kalinowska, *Im memoriam księdza profesora dr. hab. Alojzego Szorca z lat 1975–2008*, tamże, s. 558–564. I. Makarczyk, *Wspomnienie księdza profesora Alojzego Szorca*, tamże, s. 565–567. J. Sikorski, *Wokół Dominium Warmińskiego*, tamże, s. 568–569; K. Stasiewicz, *Moje wspomnienie*, tamże, s. 570–572

⁴ I. Makarczyk, *Ksiądz profesor Alojzy Szorc (6 X 1935–27 XII 2010)*, „Echa Przeszłości”, t. 13 (2012) s. 487–498. I. Makarczyk, *Spuścizna archiwalna i biblioteczna ks. prof. dr. hab. Alojzego Szorca*, tamże, s. 498–502. K. Stasiewicz, *Był wśród nas historyk ks. prof. dr. hab. Alojzy Szorc*

nie opracował bogatej spuścizny ks. profesora dotyczącej historii Warmii, w której szczególne miejsce zajmują badania hozjańskie. Ks. Szorc poświęcił im 24 lata w Pracowni Hozjańskiej⁵ i jak pisała Irena Makarczyk zajmował się nimi do ostatnich dni swojego życia bowiem po jego śmierci „na stole, przy którym pracował, pozostał rozłożony tom korespondencji Hozjusza za 1552 r. i rozpoczęty w listopadzie ręką Profesora kolejny rozdział opracowywanej monografii kardynała Stanisława Hozjusza”⁶. Zatem intensywne jego zainteresowania postacią kard. warmińskiego i studia hozjańskie zasługują na szczególną uwagę.

Materiał do napisania tego artykułu zaczerpnięto z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie⁷ oraz Akt Pracowni Hozjańskiej⁸. Opracowań naukowych na temat zaangażowania ks. Szorca w pracy nad hozjanami dotychczas nie ma, są nieliczne przyczynki popularnonaukowe. Na podstawie zebranych materiałów archiwalnych i lektury artykułów niniejszą pracę podzielono na dwa zasadnicze rozdziały: w pierwszym ukazano sylwetkę sługi Bożego kard. Hozjusza i jego proces beatyfikacyjny w ogólnym zarysie, w drugim przedstawiono naukowe badania hozjańskie ks. Alojzego Szorca. W zakończeniu dokonano podsumowania, zaprezentowano wyniki badań jak również przedstawiono postulaty badawcze.

SYLWETKA SŁUGI BOŻEGO KARDYNAŁA HOZJUSZA I JEGO PROCES BEATYFIKACYJNY W OGÓLNYM ZARYSIE

W dobie reformacji na czoło obrońców wysunął się kard. Stanisław Hozjusz. Jako niestrudzony szermierz wiary katolickiej w jedność ze Stolicą Apostolską ratował zagrożoną jedność Kościoła. Z wykształcenia był prawnikiem, ale ze względu na okoliczności, rozwój reformacji oraz dzięki swej pracowitości przekwalifikował się na teologia. „W opinii współczesnych nie miał sobie równych w całym katolickim świecie”⁹, posiadał gruntowną znajomość problemów teologicznych w ujęciu humanistycznym. Cieszył się zaufaniem papieży i ówczesnych dostojników kościelnych. Sprawował też legacje z polecenia królów i papieży¹⁰. Umiłowanie tradycji katolic-

(6 X 1935–27XII 2010), tamże, s. 503–506. M. Pawlak, *Wspomnienie o księdzu prof. dr. hab. Alojzego Szorcu*, tamże, s. 506–508. W. Nowak, *In memoriam ks. prof. dr. hab. Alojzego Szorca*, tamże, s. 508–516. J. Wiśniewski, *Ks. Prof. Alojzy Szorc – badacz historii Warmii, wykładowca i promotor*, w: *Prodesse ausis. Warmińscy księża profesorowie*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012, s. 93–103.

⁵ Od 1976–2002 r. A.J. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 558–564.

⁶ I. Makarczyk, *Wspomnienie księdza profesora...*, s. 565–567.

⁷ Dalej: AAWO.

⁸ Dalej: APH. Teczki bez sygnatur, przechowywane w Pracowni Naukowej im. Ks. prof. dr. hab. Alojzego Szorca w budynku Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

⁹ S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 107. Por. A. Szorc, *Stanisław Hozjusz*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 149–168.

¹⁰ J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz (1504–1579) jako mąż stanu*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa w 75 urodziny ks. bpa dr. Edmunda Piszczka*, red. C. Rogowski, W. Nowak, A. Kopiczko, M. Wojciechowski, Olsztyn 2004, s. 91–98.

kiej, uczciwe i prawe życie wyróżniało go w środowisku zagrożonym reformacją Lutra, o czym świadczą opinie wyrażane przez współczesnych mu wybitnych przedstawicieli epoki. I tak np. Giovanni Francesco Commendone legat papieski i nuncjusz apostolski w I Rzeczypospolitej w listach do Stolicy Apostolskiej, ukazał Hozjusza jako wzorowego rządcę diecezji, którą zachował „pośrodku najzaraźliwszych odszczepieństw”¹¹. Biskup krakowski Samuel Maciejowski w liście do Tiedemana Giesego pisał, że cnoty Hozjusza weszły nawet do przysłowia. Gdy ktoś okazał się człowiekiem sumiennym, uczciwym mówiło się że jest „człowiekiem hozjańskiej uczciwości i cnoty”¹².

Określenie Hozjusza jako nieprzejednanego wroga protestantyzmu weszło w obieg w dobie polemik religijnych i jest wysoce krzywdzące¹³. Ponieważ „zachowanie jedności wyznaniowej, przywróconej, bez uciekania się do przemocy i gwałtu [...] bezkrwawy przebieg naszych szesnastowiecznych sporów religijnych zawdzięczamy w znacznej mierze Hozjuszowi”¹⁴. Szukał on szczerze dialogu z protestantami, o czym świadczy współpraca z sąsiadem Albrechtem von Hohenzollernem w rewizji prawa chełmińskiego na Warmii. Co więcej, przyjmował do swojej szkoły dzieci z rodzin innowierczych. Zatem ci, którzy wydawali złe opinie nie mieli jasnej wizji jego sylwetki duchowej, lub posiadali częściowe informacje na temat Hozjusza lub tła historycznego epoki.

Kardynał warmiński¹⁵ zostawił po sobie wielką spuściznę literacką a rozpoczęty na początku XX w. proces beatyfikacyjny¹⁶ stał się inspiracją do pogłębionych badań hozjańskich. Episkopat Polski zlecił diecezji płockiej prowadzenie procesu (1925 r.), główne prace w nim wykonywał, wówczas wybitny rzeczoznawca problemu ks. dr Józef Umiński¹⁷. Gorliwie badał różne aspekty osoby i teologii Hozjusza, oraz przeprowadził częściową kwerendę hozjańską¹⁸. Gdy objął katedrę historii Kościoła na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (1932 r.) wycofał się z powierzonych zadań¹⁹, przez to diecezja płocka straciła wybitnego naukowca i zrezygnowała z prowadzenia procesu. W roku 1937 z upoważnienia Konferen-

¹¹ J. Umiński, *Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*, Lwów 1932, s. 78.

¹² Tamże, s. 51.

¹³ Zob. T. Pawluk, *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, SW, t. 7 (1970), s. 114.

¹⁴ W. Nowak, *Niektóre przejawy ekumenicznej postawy Stanisława Hozjusza*, SW, t. 17 (1981), s. 169.

¹⁵ Tak podpisywał się od czasu przyjęcia godności kardynalskiej (1561 r.) i tak był nazywany zgodnie z ówczesnym zwyczajem. Por. J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista 1504–1579. Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004, s. 9.

¹⁶ Dzieje tego procesu opisane są w wersji skróconej, ponieważ szerzej będą omówione w mojej (D.A. Święcka) rozprawie doktorskiej.

¹⁷ A. Weiss, *J. Umiński*, EK, t. 19, kol. 1327–1328; A. Stępnik, *Peregrynacje naukowe ks. Józefa Umińskiego (1888–1954)*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 717–727.

¹⁸ J. Umiński, *Sprawozdanie z poszukiwań rzymskich do monografii o kardynale Stanisławie Hozjuszu*, AK, t. 209(1927), s. 176–183.

¹⁹ Por. D.A. Święcka, *Ks. Józef Umiński jako badacz pism hozjańskich*, Olsztyn 2002, kps Bibl. Wydziału Teologicznego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 22–23.

cji Episkopatu Polski prace nad tym procesem beatyfikacyjnym Hozjusza przejęła diecezja chełmińska, w której bp Stanisław Okoniewski²⁰ mianował postulatorem o. Wojciecha Topolińskiego OFM Conv, wicepostulatorem został ks. dr Józef Smoczyński²¹. Zajął się on na rzecz procesu *Super scriptis*, listami Hozjusza z tzw. *Tek Hozjańskich*²². Ponadto przeprowadził kwerendę w Rzymie (Archiwum Romanum Societatis Iesu – ARSI) i Paryżu (Bibliothèque Nationale de France)²³. Wybuch II wojny światowej przerwał dalsze prace hozjańskie.

W 1968 r., na mocy dekretu Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego²⁴ diecezja warmińska przejęła od Kościoła chełmińskiego prowadzenie procesu beatyfikacyjnego kard. S. Hozjusza. Zgodnie z obowiązującym prawem²⁵, administrator apostolski bp Józef Drzazga dekretem dnia 4 stycznia 1969 r., powołał Diecezjalną Komisję Historyczną²⁶ w składzie: bp dr Jan Obląk²⁷ przewodniczący, członkowie ks. dr Alojzy Szorc i o. dr Damian Henryk Wojtyska CP²⁸. Chociaż bp J. Obląk wysoko cenił sprawę beatyfikacji Hozjusza, to jednak z powodu licznych zajęć urzędowych nie mógł poświęcić czasu badaniom naukowym, dlatego prace podzielił między ww. członków tej Komisji.

NAUKOWE BADANIA HOZJAŃSKIE KSIĘDZA ALOJZEGO SZORCA

Badania nad spuścizną piśmienniczą Hozjusza były prowadzone już wcześniej dla różnych celów. Zaraz po śmierci kardynała z nadzieją na beatyfikację jego se-

²⁰ A. Liedtke, *Okoniewski Stanisław Wojciech (1870–1944)*, PSB t. 23 (1978), s. 693–696.

²¹ H. Mross, *Smoczyński Józef (1904–1939)*, PSB, t. 39, (1999–200), s. 210. H. Mross, *Smoczyński Józef*, SPTK 1918–1981, t. 7, s. 114–115.

²² Po otwarciu Archiwum Watykańskiego przez Leona XIII w 1881 r. uczeni z ośrodka warmińskiego ks. F. Hipler i ks. F. Liedtke, dokonali tam kwerendy hozjańskiej. Następnie S. Smolka z ramienia Polskiej Akademii Umiejętności zorganizował ekspedycję rzymską w 1886 r., i aż do wybuchu wojny co roku kilku uczonych ze środowiska krakowskiego dokonywało tam kwerendy hozjańskiej. Materiały zebrane przez uczonych ze środowiska warmińskiego uzupełnione przez ekspedycję krakowską złożyły się na tzw. *Teki Hozjańskie*. Por. A. Szorc, *Wznowienie publikacji korespondencji kardynała Stanisława Hozjusza*, SW, t. 13 (1976), s. 11.

²³ *Sprawa beatyfikacji Kardynała Stanisława Hozjusza*, mps, AAWO, AB, H 356 a, k. 2r-5 r.

²⁴ Stefan Cardinalis Wyszyński Primas Poloniae, *Decretum*, Warszawa 4 IV 1968, WWD, 6 (1968), s. 196.

²⁵ *Normae servandae in construendis processibus ordinariis super causis historicis*, wydane w 1939 r. przez Piusa XI. Podawały nową procedurę obowiązującą w sprawach historycznych i określały szczegółowe zasady zbierania i opracowywania dokumentów przez Diecezjalną Komisję Historyczną. AAS 31 (1939), 174–175.

²⁶ J. Drzazga bp, *Dekret*, WWD, 2 (1969), s. 52–53.

²⁷ E. Gigilewicz, *Obląk Jan bp (1913–1988)*, EK, t. 14, kol. 195–197.

²⁸ J. Kopiec, *Wojtyska Henryk Damian CP*, EK, t. 20, kol. 869–870; J. Jeziernski, *Profesor Henryk Damian Wojtyska – historyk Kościoła (1933–2009)*, w: *Ut in omnibus glorificetur Deus. Księga Pamiątkowa ofiarowana Siostrze Profesor Ambrozji Jadwidze Kalinowskiej OSB*, red. M. Jodkowski, Olsztyn 2013, s. 159–170.

kreতার Stanisław Reszka zebrał opinie, wydał biografię²⁹ i ponad dwieście listów³⁰. Inny jego sekretarz i biograf Tomasz Treter na podstawie wydanego życiorysu Reszki przygotował biografię emblematyczną Hozjusza³¹, w której upersonifikował cnoty kardynała.

Po długim milczeniu, dopiero w XIX wieku niemieccy uczeni dla celów naukowych publikowali na tematy hoźjańskie. Pierwszą dwutomową monografię kardynała warmińskiego napisał historyk Anton Eichhorn³². Na temat Hozjusza pisał również Brunon Elsner³³, Eugeniusz Buchholz³⁴ i Józef Lortz³⁵. W latach międzywojennych ukazywały się także nieliczne artykuły pisane przez Polaków³⁶.

Ze względu na rozpoczęty proces beatyfikacyjny Hozjusza, ks. J. Umiński wy-stosował odezwę do ludzi nauki, aby każdy ze swojej strony zajął się badaniami hoźjańskimi, by „dostarczyć ewentualnemu procesowi jak najzupełniejszego materiału dowodowego, a jego imię [Hozjusza] uczynić w Polsce jak najbardziej głośnem”³⁷. Uczeni w odpowiedzi na apel Umińskiego publikowali liczne swoje artykuły np.: Michał Morawski³⁸, opisywał dwa poselstwa kardynała warmińskiego: w sprawie sum neapolitańskich i w sprawie księcia pruskiego Albrechta. Lucjan Bernacki podkreślił naukowe znaczenie twórczości Hozjusza³⁹. Franciszek Ossowski przedstawił relacje Hozjusza z kapitułą płocką⁴⁰ a Zygmunt Skowroński naukę Hozjusza

²⁹ S. Reszka, *Żywoť księdz Stanisława Hozjusza [Polaka], kardynała świętego Kościoła rzymskiego, penitencjarza wielkiego i biskupa warmińskiego*. Wstęp, przekład z wydania w Oliwie w 1690 r. i komentarze s. J.A. Kalinowska, Olsztyn 2009.

³⁰ Reszka opublikował zaledwie 257 listów. Por. *Wprowadzenie*, tamże, s. 9–10.

³¹ T. Chrzanowski, *Działalność artystyczna Tomasza Tretera*, Warszawa 1984.

³² A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Mainz, t. I, 1854, t. II, 1855. Autor nie uwzględnił materiałów źródłowych z archiwów krakowskich, dlatego monografia jest niepełna.

³³ B. Elsner, *Der ermländische Bischof Stanislaus Hosius als Polemiker*, Königsberg 1911.

³⁴ E. Buchholz, *Stanislaus Hosius, Fürstbischof von Ermland und Kardinal, Der Freund am häuslichen Herd, gratisbeilage zur Warmia*, Heilsberg (1914), nr. 4–31.

³⁵ J. Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes. Gedenkschrift zum 350 Todestag*. Köln 1931. Książka ta nie może dostarczyć wiarygodnej i obiektywnej wiedzy o życiu kardynała ponieważ autor nie korzystał z podstawowego dla tematu pracy wydawnictwa źródeł drukowanych *Stanislaus Hosii Epistolae*, nie uwzględnił także rękopisów oraz pomiął literaturę hoźjańską w języku polskim. Por. J. Umiński, *Lortz Joseph: Kardinal Stanislaus Hosius*, „Kwartalnik Historyczny”, 46 (1932), s. 500. M. Morawski, *Nowości wydawnicze*, AK, 30 (1932), s. 209.

³⁶ K. Miaskowski, *Jungen u. Studienjahre d. Ermländischen Bischofs u. Kardinals Stanislaus Hosius*, ZGAE, Neunzehnter Bd., Braunsberg 1915, s. 329–394. J. Fijałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce*. Wiadomość bibliograficzna i patrystyczna, Kraków 1918. Z. Wurst, *Legacja Stanisława Hozjusza do cesarza Karola V i króla Ferdynanda I w roku 1549*, *Przewodnik Naukowy i Literacki*, 31 (1903).

³⁷ J. Umiński, *W związku z projektem starań o beatyfikację kard. Hozjusza*, AK, 16 (1925), s. 80.

³⁸ M. Morawski, *Hozjusz a Polska*, Odb. „Gazeta Kościelna”, 20–24 (1928), s. 30.

³⁹ L. Bernacki, *La doctrine de l'Eglise chez le cardinal Hosius*, Paris 1936.

⁴⁰ F. Ossowski, *Ze stosunków Hozjusza z prałatami i kanonikami kapituły płockiej w wieku XVI*, MPP, 25 (1930), s. 290–293, 356–359; 25 (1931), s. 17–22, 46–48.

o usprawiedliwieniu⁴¹. O Hozjuszu pisali również między innymi: Marian Gumowski⁴², Henryk Cichowski⁴³, Aleksander Kossowski⁴⁴ i Józef Bielowski⁴⁵, uważali oni Hozjusza za wybitną postać XVI w., wielkiego polityka, patriotę i filar Kościoła. Jednak największe znaczenie, ze względu na naukowy charakter pracy, posiada książka Józefa Umińskiego pt. *Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*. Autor bowiem na podstawie źródeł, zebrał w nim z godną podziwu erudycją i akrybią dużą liczbę świadectw o Hozjuszu. Nie pomijał opinii negatywnych, co uczyniło postać Hozjusza bardziej autentyczną.

Kolejnym impulsem do hozjańskich badań naukowych, po roku 1968, jak wcześniej wspomniano, było podjęcie prac w procesie beatyfikacyjnym Hozjusza przez diecezję warmińską. W tym środowisku, a zwłaszcza wśród wykładowców WSD *Hosianum* zainteresowanie postacią kardynała zaowocowało licznymi publikacjami i edycją materiałów źródłowych. Do procesu bowiem należało zgromadzić wszystkie pisma kardynała, dlatego Komisja Historyczna na wniosek o. Wojtyski⁴⁶ postanowiła dodatkowo opracować do druku i spżytkować do celów naukowych korespondencję Hozjusza⁴⁷. Jej publikacja była kontynuacją wydawnictwa zapoczątkowanego w 1879 r. przez Franciszka Hiplera i Wincentego Zakrzewskiego⁴⁸. Edytorstwem zajmowali się: Alojzy Szorc⁴⁹, Damian Henryk Wojtyska⁵⁰ i Jadwiga Ambrozja Kalinowska⁵¹. Zgodnie z prezentowanym tematem najwięcej miejsca poświęcamy badaniom hozjańskim ks. A. Szorca.

⁴¹ Z. Skowroński, *Stanisława Hozjusza nauka o usprawiedliwieniu*, Warszawa 1937.

⁴² M. Gumowski, *Urlyk Hozjusz, ojciec kardynała, horodniczy wileński*, PP, (1926), s. 321–329.

⁴³ H. Cichowski, *O polemice kardynała Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim*, PT, (1928), s. 97–111, 253–268.

⁴⁴ A. Kossowski, *Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku soboru trydenckiego*, PP, 11(1930), s. 162–186 i 327–353.

⁴⁵ J. Bielowski, *Z działalności publicznej Stanisława Hozjusza (1534–1549)*, AK, 21 (1930), s. 48–59, 149–164, 248–263, 371–381; AK 22 (1930), s. 32–53, 137–152, 253–266.

⁴⁶ J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 560.

⁴⁷ A. Szorc, *Z problematyki edytorskiej korespondencji Hozjusza*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce”, t. 33 (1988), s. 154.

⁴⁸ *Stanislai Hosii S.R.E. Cardinalis Matoris Poenitentiarrii Episcopi Varmiensis (1504–1579) et quae ad eum scriptae epistolae tum etiam eius orationes legationes (1525–1551)*. Ediderunt F. Hipler et V. Zakrzewski, t. I Cracoviae 1879, t. II Cracoviae 1886–1888.

⁴⁹ *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 5: 1564, oprac. A. Szorc, SW, t. 13 (1976). *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 6: 1565, oprac. A. Szorc, SW, t. 15 (1978). *Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu 1520–1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich*, zebrał i oprac. A. Szorc, Olsztyn 2002.

⁵⁰ W dodatku źródłowym do swojej pracy *Cardinal Hosius Legate to the Trent*, Rome 1967, ks. Wojtyska opublikował 64 listy do i od Hozjusza z l. 1560–1563, s. 273–386. *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 3: (1558–1561) część I (10 V 1558–31 VIII 1560), oprac. H.D. Wojtyska, SW, t. 17 (1980). *Rejestr korespondencji Stanisława Hozjusza biskupa warmińskiego 1560–1563*, zebrał H.D. Wojtyska, do druku przygotowała I. Makarczyk, Olsztyn 2003.

⁵¹ J.A. Kalinowska wydała listy S. Reszki do M. Kromera. Stanowią one cenny materiał do działalności kardynała warmińskiego. *Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera (z lat 1568–1588)*, oprac. i wyd. s. J.A. Kalinowska, SW, t. 20 (1991), s. 247–541.

Praca w Komisji Historycznej. Kwerenda w kraju i za granicą

Zakres studiów magisterskich i doktoranckich⁵² ukierunkował ks. prof. Alojzego Szorca na badanie dziejów Warmii i Rzeczypospolitej w XVII w. Powołanie go na członka Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym kard. S. Hozjusza zdecydowało na kilkanaście lat o priorytecie tematyki hojzańskiej w jego badaniach dotyczących XVI wieku.

Do głównych zadań Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym kard. Hozjusza należało zebranie pism sługi Bożego (dokumenty własne i dokumenty na temat sługi Bożego). Hosiana są zdeponowane w licznych archiwach i bibliotekach państwowych w Polsce i za granicą dlatego dwaj członkowie Komisji o. D.H. Wojtyska CP i ks. A. Szorc pod patronatem biskupa J. Obłąka przeprowadzili w latach 1969–1972 zasadniczą kwerendę hojzańską.

W kraju została ona przeprowadzona w 1969 r. Najbogatszą dokumentację działalności duszpasterskiej i gospodarczej biskupa i kardynała S. Hozjusza oprócz diecezji warmińskiej znalezione w Krakowie⁵³, nieco mniej w Kórniku⁵⁴ i w Bibliotece Narodowej i Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie⁵⁵.

Po zakończeniu kwerendy w Polsce przyszedł czas na kwerendę zagraniczną. Objęła ona wszystkie kraje Europy, gdzie była pewność, albo przynajmniej uzasadniona nadzieja na znalezienie *hosianów*. Zatem członkowie Komisji Historycznej rozpoczęli swoje poszukiwania od Włoch, tutaj kardynał Hozjusz przebywał wielokrotnie, najpierw w latach 1529–1534 kiedy studiował na uniwersytetach w Bolonii i Padwie, potem przybył ponownie na wezwanie papieża w latach 1558–1560, oraz po 1569 r. Tam spędził ostatnie 10 lat swojego życia.

Już w Olsztynie Komisja rozdzieliła między siebie pracę – o. D. Wojtyska zbierał korespondencję do czasu powrotu Hozjusza z Soboru Trydenckiego, ks. A. Szorc zajął się okresem pobytu Hozjusza w diecezji warmińskiej w latach 1564–1569⁵⁶.

Kwerendę w Rzymie rozpoczęto od Archiwum Watykańskiego (dalej: ASV)⁵⁷, dla o. Wojtyski było to już znane miejsce. Bowiem na Papieskim Uniwersytecie

⁵² A. Szorc, *Rządy biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego na Warmii w latach 1698–1705*. A. Szorc, *Diecezja warmińska za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego 1698–1711*.

⁵³ W Bibliotece i Muzeum Czartoryskich, Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego Zakładzie Dokumentacji PAN, Archiwum Kurii Metropolitalnej i Archiwum Kapituły krakowskiej na Wawelu, Archiwum oo. Dominikanów. *Sprawozdanie z poszukiwań pism i świadectw o kardynale Stanisławie Hozjuszu (1504–1579)* AAWO, AB H 357/4, k. 31.

⁵⁴ Kilka kodeksów oryginalnych listów Hozjusza, oraz kopie *hosianów* nie znane z oryginałów. Rękopis zawierający listy Hozjusza do Z. Augusta, a także listy odpisane z działu *Authographensammlung* Biblioteki Królewskiej w Berlinie, zniszczonej podczas wojny, tamże, k. 33.

⁵⁵ Odnaleziono tutaj korespondencję kardynała (przeszło 100 listów) z dworem królewskim, tamże, k. 34.

⁵⁶ A. Szorc do J. Drzazgi, Rzym 6 XI 1970, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁵⁷ „Co dzień jestem w Archiwum Watykańskim. Całe nieszczęście to, że nie dają więcej niż 3 kodeksy dziennie (czasem 4 w drodze wyjątku). Łącznie jednak z tymi, które przerobiłem w latach ubiegłych jest ich już dużo. Przeorałem też inwentarze, z których napisałem pozycje z możliwymi Hosianami. By zdążyć przerobić inne przewidziane archiwa uważam, że kwerendę rzymską muszę zakończyć w dniu 10 XI. Dlatego też zostawię Alojzemu gotowe już sygnatury z archiwum,

Gregoriańskim studiował historię Kościoła, tam obronił pracę doktorską na temat Hozjusza⁵⁸. A w ASV przez sześć lat poszukiwał materiałów do swoich prac naukowych⁵⁹. Zatem miał większe doświadczenie w pracy archiwalnej i wprowadzał w jej tajniki swojego kolegę ks. A. Szorca⁶⁰.

Członkowie Komisji Historycznej w ASV odnaleźli dokumenty dotyczące np.: przekazania jezuitom opieki nad seminarium diecezjalnym w Braniewie, nominacji Hozjusza na wielkiego Penitencjarza. Zaś w Bibliotece Watykańskiej zdeponowano liczne dokumenty dotyczące Warmii, między innymi korespondencję Hozjusza z wybitnymi osobistościami tego okresu kardynałami: Borromeo, Madruzzo, Truchsesem. Raporty nuncjusza Commendone z jego misji do Polski, a także korespondencję w sprawie sum neapolitańskich. Dalsze kroki ekspedycja skierowała do Archiwum Romanum Societatis Iesu, te zasoby badał tylko ks. Szorc⁶¹. Biskup warmiński przyjaźnił się i korespondował z generałami i wybitnymi członkami Towarzystwa Jezusowego, co więcej sprowadził ich do Polski i osadził w Braniewie na Warmii.

Dalsze poszukiwania poza Rzymem (Bologna, Forli, Modena, Parma, Mantua, Trydent, Mediolan, Turun, Neapol) nie przyniosły większych rezultatów, ale Komisja starannie przeszukała zbiory archiwów dla kompletności kwerendy.

Z Włoch ekspedycja naukowa udała się do krajów niemieckojęzycznych. Kwerendę prowadzono w archiwach takich miast jak: Monachium, Augsburg, Getynga gdzie podczas ostatniej wojny zostało przeniesione archiwum z Królewca, a Hozjusz jako biskup warmiński utrzymywał kontakty ze swoim sąsiadem księciem pruskim Albrechtem. Archiwalia z Getyngi⁶² jak stwierdziła Komisja „pozwalają nam lepiej poznać Hozjusza jako gospodarza diecezji, administratora dóbr. Wbrew utartej opinii o nietolerancyjności Hozjusza, mamy przekazy świadczące, że potrafił on rzeczowo rozmawiać i dyskutować z innowiercami i wcale nie ciskał na nich anatemy”⁶³. Zbiory z Getyngi stały się ziemią obiecaną dla hozjanistów, a także do historii Warmii i jej diecezji w XVI w.⁶⁴.

Dokumentów ze świata chrześcijańskiego poza Rzymem należało szukać przy kancelarii drugiej potęgi – cesarstwa w Wiedniu. Po kwerendzie w archiwum wiedeńskim, gdzie ku zaskoczeniu znaleziono mało *hosianów*, Komisja rozdzieliła

poza którymi nie ma sensu szukać więcej, a sam przechodzę od dziś do Biblioteki Watykańskiej. Uzupełniłem też poprzednią kwerendę w Archiwum Gregoriany. Jest kilka pozycji. Jutro jadę do Viterbo i Capranica. Pozostanie więc w Rzymie tylko archiwum jezuickie, które przerobię w najbliższych dniach”. D. Wojtyśka do J. Obląka, Rzym 27 X 1970, AAWO, AB, H 357/4, k. 112.

⁵⁸ *Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent*. Rome 1967.

⁵⁹ Por. D. Wojtyśka, *Sprawozdanie z kwerendy hozjańskiej we Włoszech, Austrii, Niemczech i Czechosłowacji*, Lublin, 3 I 1971, AAWO-N, Ł II 1/18, k. 100.

⁶⁰ „[...] wprowadzałem go „na łeb na szyję” w tajemnicze kwerendy rzymskiej, bo *tempus urgebat* i jeśli chcieliśmy przeorać te archiwa jakie zaplanowałem to trzeba było zaraz wyruszać”. D. Wojtyśka do J. Obląka, Modena 15 XI 1970, AAWO, AB, H 357/4, k. 108.

⁶¹ A. Szorc do J. Drzazgi, Rzym 6 XI 1970, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁶² „Nasza podróż naukowa po archiwach za *hosianami* jest już poważnie zaawansowana. Po pierwszych strumyczkach natrafiliśmy wreszcie na bogate źródła do dziejów naszej diecezji i osoby o którą chodzi”. A. Szorc do J. Drzazgi, Getynga 27 XI 1970, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁶³ *Sprawozdanie z poszukiwań pism...*, k. 48.

⁶⁴ *Sprawozdanie z kwerendy...*, k. 104.

się⁶⁵. Obowiązki zmusiły o. D. Wojtykę do powrotu do Polski⁶⁶, po drodze zatrzymał się on jeszcze w Pradze, gdzie przeprowadził kwerendę w Státni Ústředni Archiv (działy Polsko i Archiv arcybiskupú). Dalsze poszukiwania archiwaliów ks. A. Szorc prowadził sam. Przedłużył swój pobyt w Wiedniu bo zamiast oczekiwanych 8 tomów akt *Polonica* za lata 1564–1579, ku ogromnej radości znalazł trzy razy więcej materiałów⁶⁷. Następnie powrócił do Rzymu⁶⁸ i pracował według planu naszkicowanego przez o. Wojtykę⁶⁹. Początkowo trzymał się ściśle tego rozkładu, ale wnet wypracował własny system poszukiwań, odnajdując nie notowane dotąd kolokacje *hosianów*⁷⁰. W poszukiwaniu materiałów kroczył śladami przedwojennych pracowników Zakładu Dokumentacji PAN z Krakowa i dotarł do Bibliothèque Nationale i słynnej kolekcji Dupuy w Paryżu, której zbiory powiększyły liczbę odnalezionej korespondencji hojjańskiej⁷¹.

Oprócz wyżej przedstawionych miejsc ks. A. Szorc prowadził jeszcze kwerendę w Niemczech, w dniach od 10 do 15 kwietnia 1972 r., przebywał w bibliotece Gotha (NRD). Biblioteka zwana wówczas Książęcą w 1724 r. zakupiła ze Szwecji (dokąd *hosiana* dostały się po wojnach z Polską) pięć tomów rękopisów z *hojjanami*. Ks. Szorc dokonał tam dokładnej rejestracji korespondencji Hozjusza. Był to cenny zbiór bo około 300 listów o pierwszorzędnej wartości dowodowej, ponieważ zawierały świadectwa osób trzecich o Hozjuszu. Wśród nadawców przewijają się takie nazwiska jak: Puteo, Boromeusz, Truchsess, Kanizjusz⁷². Ostatnie państwo w którym ks. Szorc dokonał

⁶⁵ „W Wiedniu na Franz Joseph Bahnhof w dniu 2 grudnia br. o godz. 9.35 pożegnałem ks. Henryka, który przez Pragę, Ołomuniec udał się do Polski”. A. Szorc do J. Obląka, Rzym 15 XII 1970, AAWO, AB H, k. 107.

⁶⁶ O. Wojtyśka kończąc kwerendę napisał sprawozdanie. Opisał warunki pracy naukowej: „Finansowo staraliśmy się żyć skromnie. By wykorzystać czas do maksimum podróżowaliśmy przeważnie wieczorem. Mieszkaliśmy w hospicjach lub tanich hotelach. Bilety kolejowe na całą trasę opłacił nam obydwu O. Machejek”. D. Wojtyśka, *Sprawozdanie z kwerendy...*, k. 104.

⁶⁷ A. Szorc do J. Obląka, Rzym 15 XII 1970, AAWO, AB H 357/4, k. 107.

⁶⁸ O pracy ks. Szorca w Rzymie o. Machejek pisał: „Książd prof. Szorc pracuje dzielnie, ukończył prace w archiwach rzymskich i obecnie zajmujemy się razem fotokopiowaniem listów oryginalnych kard. Hozjusza do Commendoniego z archiwum Księży Chrystusowców i p. Emeryka Czapskiego”. M. Machejek do J. Obląka, Rzym 5 III 1971, AAWO, AB, H 357/4, k. 97. Także ks. A. Szorc zdawał relację z samodzielnej kwerendy, informował o zamówieniach składanych na mikrofilmy ewentualnie prosił o fundusze na ten cel. Por. A. Szorc do J. Obląka, Rzym 28 III 1971, 1 V 1971, 31 V 1971, AAWO, AB, H 357/4, k. 94, 88, 86.

⁶⁹ „Z Wiednia ks. Wojtyśka musi powrócić do kraju a dalsze poszukiwania będę prowadził sam. Sporządził mi on ogromny spis tomów ASV i Bib. Watykańskiej, Archiwum Jezuickiego, rkps. z Bib. Valliceliani w Rzymie oraz z Archivo di Stato w Neapolu – które mam przepracować. Czeka więc mnie poważny egzamin samodzielnej pracy w tak rozległym świecie”. A. Szorc do J. Drzazgi, Rzym 6 XI 1970, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁷⁰ A. Szorc do J. Obląka, Rzym 22 III 1971, AAWO, AB, H 357/4, k. 92.

⁷¹ Ks. A. Szorc o swoich odkryciach w Paryżu pisał: „W Bibliotece Narodowej odnalazłem wszystkie listy Hozjusza, które mamy w tekach z Pelplina, uściśliłem ich kolokację i opis zewnętrzny. Przeżyłem wielką radość poszukiwacza, mianowicie w innych zespołach akt znalazłem (jak dotąd) jeden zupełnie nieznaną oryginalny list Hozjusza do królowej francuskiej z 1573 r.”. A. Szorc do J. Obląka, AAWO, AB, H 357/4, k. 83.

⁷² W tej bibliotece ks. Szorc znalazł 5 kodeksów z korespondencji Hozjusza, Por. A. Szorc do J. Drzazgi, Gotha 10 IV 1972, AAWO-N, Ł II 1/18. Po odnalezieniu tej korespondencji

kwerendy Hozjańskiej to Szwecja. W dniach od 17 września do 7 października 1972 r., pracował w czterech ośrodkach: Lund, Linköping, Sztokholm i Uppsala. Zbiory ukazują ogromną troskę Hozjusza o Kościół, zaś dokumenty pochodzące z kancelarii szwedzkich przeważnie poruszają sprawę spadku po królowej Bonie⁷³.

W sumie kwerenda zagraniczna trwała rok czasu⁷⁴. Jej pomyślny przebieg był możliwy dzięki pomocy postulatora o. Michała Machejka OCD⁷⁵, który pośredniczył w załatwianiu wszystkich formalności związanych z kwerendą we Włoszech i poza nimi⁷⁶. Efekty pracy Komisji można ocenić jako wysoce zadowolające. Podkreślał to niejednokrotnie o. M. Machejek, w listach do biskupa Drzazgi kierował słowa uznania i dziękował, za tak zdolnych pracowników: „To są wspaniali ludzie i doskonali historycy. Współpraca z nimi to satysfakcja”⁷⁷. Do bp. J. Obląka pisał „Dokonałi dzieła podziwu godnego. Dziękuję, że ksiądz biskup spowodował przyjazd za granicę skłonnych w sposób nadzwyczajny do współpracy z postulatorem dwóch historyków: ks. prof. Alojzego Szorca i o. Damiana Wojtyskę”⁷⁸.

Oprócz sukcesów w czasie kwerendy zagranicznej członkowie Komisji Historycznej napotykali różne trudności natury socjalnej. Nie do końca została uregulowana sprawa ich pobytu⁷⁹. I tak ks. Szorc po przyjeździe do Rzymu 31 października 1970 r., najpierw mieszkał w Kolegium Polskim przy ulicy Piazza Remuria 2a, korzystał z bezpłatnych obiadów i mieszkania, zaś po powrocie z Wiednia w Instytucie Polskim na 38 Via Pietro Cavallini. Jednak nie wiedział, jaki jest jego status: gościa, który musi płacić za pobyt, czy domownika – stypendysty. W zaistniałej sytuacji prosił ks. biskupa J. Drzazgę o zabezpieczenie kilku miesięcy pobytu i wystąpienie z wnioskiem do Prymasa Polski o udzielenie stypendium, z jakiego korzystali inni

o. M. Machejek pisał: „Bardzo uradowałem się zdobyciami archiwalnymi ks. prof. Alojzego Szorca w Gotha. Z punktu widzenia procesu beatyfikacyjnego listy osób trzecich do Hozjusza, zwłaszcza tak sławnych jak św. K. Boromeusz, św. P. Kanizjusz, kard. Puteo, kard. Truchsess itp. mają większe znaczenie dla sprawy, niż same listy Kardynała Hozjusza. W listach tych możemy znaleźć cenne sądy o działalności i cnotach osób trzecich do osób trzecich, gdyż tam zawierają się opinie najbardziej obiektywne, które zasługują na uwagę Kongregacji do spraw Świętych”. M. Machejek do J. Drzazgi, Rzym 30 VI 1972, AAWO-N, Ł II 1/18. M. Machejek do Borzyszkowskiego Mariana, Rzym 30 VI 1972, AAWO, AB, H 305/1.

⁷³ A. Szorc, *Ocena znalezionych Hosianów w Szwecji*, *WWD*, 4 (1973), s. 220–221.

⁷⁴ A. Szorc, *Stan badań Komisji Historycznej ds. beatyfikacji i kanonizacji Sługi Bożego Stanisława Hozjusza*, *WWD*, 2–3 (1972), s. 84–85.

⁷⁵ J. Drzazga, *Nominatio Postulatoris*, Rzym 14 XI 1968, *WWD*, 2 (1969), s. 51–52.

⁷⁶ „Nasi historycy mogli spokojnie jechać w daleką podróż. Kupiłem im zniżkowe bilety w ramach organizacji międzynarodowej kultury i badań socjalnych, załatwiłem im sprawy wzy niemieckiej i powrotnej włoskiej dla ks. Szorca, a także sprawy mieszkania w Monachium i Wiedniu. Pojechali w podróż 9 listopada”. M. Machejek do J. Drzazgi, Rzym 20 XI 1970, AAWO-N, Ł II 1/18, oraz M. Machejek do J. Obląka, Rzym 20 XI 1970, AAWO, AB H, 357/4, k. 106. Wielką pomoc ks. Machejka w załatwianiu spraw administracyjnych podkreślał w listach ks. A. Szorc. Por. A. Szorc do J. Obląka, Modena 15 XI 1970, AAWO, AB, H 357/4, k. 111.

⁷⁷ M. Machejek do J. Drzazgi, Rzym 5 III 1971, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁷⁸ M. Machejek do J. Obląka, Rzym 5 III 1971, AAWO, AB, H 357/4, k. 97.

⁷⁹ D. Wojtyska do J. Obląka, Rzym 4 X 1970, AAWO, AB, H 357/4, k. 113, oraz D. Wojtyska, *Sprawozdanie z kwerendy...*, k. 100.

księża przebywający w Rzymie chociaż nie byli regularnymi studentami. Oprócz utrzymania, pieniądze były również potrzebne na opłacenie mikrofilmów⁸⁰.

Ostatecznie ekspedycja naukowa została sfinansowana przez prymasa Stefana Wyszyńskiego, na specjalnej audiencji w Rzymie omówiona została sprawa funduszów. Ks. prymas oświadczył wówczas, że nie dysponuje stypendiami pieniężnymi i przekazał po 300 \$ na osobę z obowiązkiem odprawienia po 60 intencji mszalnych *ad montem*, do tej sumy dołączył w formie daru osobistego 300 \$ USA na zakup mikrofilmów⁸¹.

Członkowie Komisji Historycznej podczas kwerendy spotykali się z różnymi osobistościami za świata nauki i hierarchii kościelnej, którzy okazali zainteresowanie postacią kandydata na ołtarze kard. Hozjusza a także diecezją warmińską. Jak zauważył ks. A. Szorc na szczególną uwagę zasługuje życzliwość Niemców i Austriaków. W jednym z listów pisał „jakby to wyczulenie na Ostpreussen nieco osłabło. Chociaż z okazji podpisania układu polsko-niemieckiego (listopad 1970 r.) słyszało się i głosy krytyki oraz sceptyczne odnoszenie się co do ułożenia dobrych stosunków tych krajów”⁸². Liczni naukowcy postulowali o jak najszybsze wydanie korespondencji Hozjusza⁸³. Historycy spotykali się także z miłym przyjęciem w archiwach, byli zaskoczeni, że nigdzie nie chciano od nich dokumentu rekomendacyjnego od ks. prymasa co w Polsce było wymaganiem podstawowym⁸⁴.

Po zebraniu materiałów z archiwów i bibliotek europejskich Komisja Historyczna przedłożyła biskupowi J. Drzazdze kompletne sprawozdanie z poszukiwań i wstępne opracowanie sylwetki sługi Bożego. Efektem ich pracy było zebranie ponad 12 tysięcy listów pisanych przez Hozjusza i tych, które do niego napływały. Chociaż do potrzeb procesu należało skompletować tylko listy Hozjusza dotąd nie publikowane⁸⁵, Komisja Historyczna chcąc wydać je drukiem przeprowadziła kompletną rejestrację korespondencji Hozjusza. Dało to ponad 7 tys. klitek mikrofilmów niedrukowanych pism Hozjusza.

Naukowa Pracownia Hozjańska

Znaczna ilość materiałów hozjańskich zebranych podczas kwerendy wymagała utworzenia pracowni. Ks. Szorc postulował: „Przetrzymywanie zebranych kodeksów, szpul mikrofilmów i innych dokumentów w prywatnych mieszkaniach członków Komisji stało się niemożliwe”⁸⁶. Należało bezzwłocznie utworzyć pracownię – stałe miejsce pracy nad Hozjuszem. Podczas posiedzenia diecezjalnej Komisji

⁸⁰ A. Szorc do J. Drzazgi, Wiedeń 2 XII 1970, oraz Rzym 15 XII 1970, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁸¹ D. Wojtyska, *Sprawozdanie z kwerendy...*, k. 100. *Stan przygotowań do procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza stan na dzień 16 I 1972*, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁸² A. Szorc do J. Drzazgi, Wiedeń 2 XII 1970, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁸³ D. Wojtyska, *Sprawozdanie z kwerendy...*, k. 100.

⁸⁴ Por. A. Szorc do J. Obląka, Modena, 15 XI 1970, AAWO, AB, H 357/4, k. 111.

⁸⁵ Musiały być to autografy oraz oryginały pisane przez sekretarzy a podpisane przez Hozjusza. Por. A. Szorc, *Poszukiwanie pism kardynała Stanisława Hozjusza przez Komisję Historyczną w jego procesie beatyfikacyjnym*, RHK, t. 3 (2011), s. 183.

⁸⁶ A. Szorc, *Dziesięć lat Pracowni Hozjańskiej (1976–1986)*, PW, Olsztyn 1987, s. 98.

Historycznej i postulatora o. Michała Machejka OCD 26 kwietnia 1974 r., zapadła decyzja utworzenia pracowni naukowej dla członków Komisji Historycznej, a w przyszłości jak pisał w projekcie dekretu (który nigdy nie wszedł w życie!) ks. bp J. Drzazga „dla wszystkich ludzi nauki, zainteresowanych i pragnących korzystać z bogatej spuścizny pisarskiej, narodowej i kościelnej sługi Bożego”⁸⁷. Koordynację działań i troskę o wyposażenie Pracowni Hozjańskiej powierzono ks. A. Szorcowi, fundusze na utrzymanie miały być zapewnione z kasy diecezji⁸⁸. Pracownia Hozjańska swoją działalność rozpoczęła 7 stycznia 1976 r., przeznaczono dla niej pokój w bloku Biblioteki i Archiwum Diecezjalnego w Olsztynie przy ul. Kopernika 47. Za wystrój posłużyły meble przekazane z WSD. Pracownia nie miała żadnego dokumentu erekcyjnego. Ks. Alojzy Szorc nie zabiegał o unormowanie jej statusu prawnego. Jak pisze s. A.J. Kalinowska OSB „obawiał się zapewne, by w wyniku legalizacji dodatkowo nie narzucono pracownikom zbyt wąskiego programu pracy, ograniczonego do celów kultowych. Mawiał bowiem, że tylko realna praca naukowa na źródłowych dokumentach hozjańskich i jej wyniki stanowią o racji bytu Pracowni”⁸⁹. W Pracowni Hozjańskiej zostali zatrudnieni: kierownik – ks. dr A. Szorc, mgr filologii klasycznej s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, rok później dołączyła mgr filologii germańskiej s. Kamila Janina Wiśniewska OSB⁹⁰. Z biegiem czasu zatrudniono ks. dr. Mariana Ejsmonta biblistę⁹¹, ks. Romana Bodańskiego dr. prawa i dr. historii⁹² oraz ks. dr. Stanisława Kozakiewicza teologa dogmatyka⁹³.

Program pracy Pracowni był związany z prowadzeniem procesu beatyfikacyjnego kard. Hozjusza. Zebrano wszystkie autentyczne pisma kard. Hozjusza drukowane, a rękopisy opracowano i przepisano w oryginalnym języku na maszynie⁹⁴. Gromadzono opinie o heroicznosci cnót Hozjusza, wszelkie dowody kultu prywatnego. Uzupełniano całość dokumentacji spuścizny piśmienniczej Hozjusza⁹⁵, ponadto zbierano wszelkie dzieła biograficzne, teologiczne i historyczne o słudze Bo-

⁸⁷ J. Drzazga, Projekt, *Erekcja Archiwum Hozjańskiego w Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1974, AAWO-N, Ł II 1/18.

⁸⁸ A. Szorc, *Posiedzenie Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym kardynała Stanisława Hozjusza*, *WWD*, 6 (1974), s. 277–278. Por. J. Drzazga do M. Machejka, Olsztyn 7 II 1978, AAWO-N, Ł I 1/19. A. Szorc do M. Machejka, Olsztyn 4 IV 1978, APH.

⁸⁹ Tamże, s. 560.

⁹⁰ S. mgr Kamila Wiśniewska pracowała w Pracowni Hozjańskiej od 1 VIII 1976 do 30 IV 1981, z roczną przerwą na doktorat 1979–1980 październik. A. Szorc do K. Wiśniewskiej, Olsztyn 11 II 1981, APH.

⁹¹ Był zatrudniony w Pracowni w latach 1977–1983. Por. A. Szorc, A. Kalinowska do M. Machejka, Olsztyn 29 IX 1983, APH. J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 560.

⁹² Pracował w latach 1982–1983. J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 560.

⁹³ W wyniku tego, że w Pracowni Hozjańskiej pozostał ks. Szorc z s. Ambrozią na czas przygotowania do sympozjum Hozjańskiego Kuria Biskupia skierowała do pracy ks. Stanisława Kozakiewicza, pracował on do 1999 r. A. Szorc, A. Kalinowska do M. Machejka, Olsztyn 29 IX 1983, A. Szorc do Kurii Biskupiej w Olsztynie, Olsztyn 18 VIII 1988, APH. J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 560.

⁹⁴ „Dotyczyło to zwłaszcza około 3 tys. listów Hozjusza, jako 1/3 z bogatej i bardzo różnorodnej korespondencji kardynała i biskupa warmińskiego” J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 560.

⁹⁵ J.A. Kalinowska, *Otoczenie Kardynała Stanisława Hozjusza. Dokonania Pracowni Hozjańskiej w Olsztynie*, *RHK*, 3 (2011), s. 190.

zym oraz literaturę dotyczącą epoki Hozjusza⁹⁶. Już w pierwszym roku działalności Pracownia osiągnęła wiele sukcesów: przygotowano do druku tom korespondencji Hozjusza za rok 1564, dokończono rejestrację korespondencji Hozjusza, (ponieważ podczas kwerendy krajowej i zagranicznej kodeksy, które zawierały korespondencję Hozjusza, zostały zarejestrowane tylko ogólnie, bez spisu zawartych w nich listów. Tymczasem dla spraw procesu potrzebny jest szczegółowy wykaz spuścizny kardynała). Aby zgodnie z wymogami dostarczyć cenzorom komplet pism sługi Bożego, szczegółowo zarejestrowano z mikrofilmu trzy obszerne kodeksy z Biblioteki Czartoryskich i Uniwersytetu Jagiellońskiego, co zajęło jednemu pracownikowi ok. 2 miesiące pracy. Następnie sporządzono spis listów pisanych przez Hozjusza do różnych osób, odczytano i przepisano ręcznie wszystkie listy niemieckie Hozjusza, które po korekcie przepisano na maszynie. Pracownia oprócz sukcesów przeżywała również trudności począwszy od najbardziej prozaicznych jak brak funduszy na wydatki kancelaryjne⁹⁷. Dotkliwie odczuwano brak dostępu do biblioteki WSD w zakresie szerszym niż inni korzystający⁹⁸.

Pisma kard. Hozjusza, zebrane przez Komisję Historyczną przy pomocy Pracowni Hozjańskiej zostały uroczystie przewiezione do Rzymu w listopadzie 1985 r. i przekazane Kongregacji do Spraw Świętych. Jak podaje s. J.A. Kalinowska OSB, liczyły one 52 kilogramy⁹⁹.

Ks. Alojzy Szorc z pomocą Pracowni Hozjańskiej zorganizował dwa sympozja hozjańskie (1979, 1983)¹⁰⁰, i jedno sympozjum kromeriańskie (1989)¹⁰¹, na które byli zapraszani uczeni z różnych ośrodków naukowych¹⁰².

Jak wspomina s. J. Kalinowska: edytorstwo naukowe niezwykle pracochłonne i wymagające wielkiego talentu nie było uznawane przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego przy nadawaniu tytułów naukowych, dlatego ks. Szorc „po wydaniu dwóch tomów korespondencji Hozjusza i rozpoczęciu trzeciego [...] odłożył prace edytorskie w Pracowni i zajął się przygotowaniem rozprawy habilitacyjnej”¹⁰³. Ponadto dnia 1 października 1992 r. został skreślony z listy płac Kurii Biskupiej, z powodu kłopotów finansowych płatnika¹⁰⁴. Tym samym prace w Pracowni Hozjańskiej uległy przerwaniu. Nie prowadzono również dalszych prac w procesie

⁹⁶ M. Machejek do J. Drzazgi, Rzym, 12 VI 1974, AAWO-N, Ł II 1/18. A. Szorc, *Dziesięć lat Pracowni Hozjańskiej*, PW, (1988), s. 98–101.

⁹⁷ Początkowo finansował je ks. Szorc, potem Kuria Diecezjalna, por.: *Protokół zebrania sprawozdawczego z działalności Pracowni Hozjańskiej*, Olszyn 31 I 1977, APH. J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 559.

⁹⁸ A. Szorc, *Sprawozdanie z działalności Pracowni Hozjańskiej za rok 1976*, Olsztyn 31 I 1977, AAWO, AB, H 305/3. *Zebranie sprawozdawcze w Pracowni Hozjańskiej w Olsztynie ze stanu przygotowań pism Sługi Bożego kard. S. Hozjusza do toczącego się procesu beatyfikacyjnego*, Olsztyn 5 VI 1978, AAWO, AB, H 305/3.

⁹⁹ J.A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 563.

¹⁰⁰ Materiały z sympozjów drukowane w: *SW*, t. 18 (1981) i 20 (1991).

¹⁰¹ Materiały z sympozjum drukowane w: *SW*, t. 26 (1989), ss. 5–238.

¹⁰² A. Kalinowska, *In memoriam...*, s. 561–562.

¹⁰³ Tamże, s. 561.

¹⁰⁴ Ks. Szorc był boleśnie dotknięty trybem załatwienia tej sprawy, Por. A. Szorc do E. Piszcza, Olsztyn 8 X 1992, APH.

beatyfikacyjnym kardynała warmińskiego. Dopiero w czerwcu 2007 r. za rządów arcybiskupa Wojciecha Ziemby, podczas uroczystej sesji zamykającej zwanej *postrema*¹⁰⁵ w WSD w Olsztynie zamknięto i zabezpieczono właściwą dokumentację i dostarczono ją do Rzymu. W ten sposób został ukończony diecezjalny etap procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego kard. S. Hozjusza¹⁰⁶.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule próbowano przybliżyć badania nad spuścizną piśmienniczą Hozjusza prowadzoną przez ks. prof. Alojzego Szorca. Choć ze szczególnym zamiłowaniem badał on dzieje Warmii w czasach kiedy pozostawała w granicach Rzeczypospolitej a więc XV i XVIII w., a szczególnie dzieje diecezji i dominium¹⁰⁷. Po powołaniu go na członka Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym, zajął się badaniami hożańskimi. Należy podkreślić jego szczególną rolę w przeprowadzeniu i zakończeniu kwerendy hożańskiej, (którą rozpoczął S. Reszka w wieku XVI) zarówno dla prowadzonego procesu jak i celów naukowych. Do dużych osiągnięć należy zaliczyć również zorganizowanie i prowadzenie Naukowej Pracowni Hożańskiej. Jej prace przyczyniły się do pomyślnego ukończenia etapu diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego kard. Hozjusza jak również wydania tomów korespondencji hożańskiej. Organizowane jubileuszowe sympozja naukowe stały się okazją do wymiany poglądów i pogłębionych studiów nad postacią Hozjusza i Kromera.

Ksiądz profesor niewątpliwie osiągnął mistrzostwo dzięki wzorowemu opanowaniu warsztatu historyka i erudycji źródeł, co słusznie zauważył S. Achremczyk. To zapewniło mu poczesne miejsce, wśród warmińskich historyków¹⁰⁸. Trudno również odmówić słuszności I. Makarczyk wieloletniej asystentce, która pisząc o ks. Szorcu stwierdza: „Nie jest On mistrzem małych form, ale obszernych rzetelnych prac twórczych, które w oparciu o szerokie badania archiwalne urastają wręcz do traktatów historycznych”¹⁰⁹.

Aby otrzymać pełny obraz badań naukowych nad spuścizną piśmienniczą Hozjusza należy zbadać *hozjana* w twórczości osób: o. D.H. Wojtyski CP i s. J.A. Kalinowskiej OSB. Ważnym postulatem naukowym, jest wydanie nowoczesnej monografii kard. S. Hozjusza oraz dokończenie wydawnictwa jego listów. Listy ks. Szorca

¹⁰⁵ Por. *Sanctorum Mater*, art. 143 § 3.

¹⁰⁶ A. Kopiczko, *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza*, WWA, 112 (2011), s. 86.

¹⁰⁷ Wykaz wszystkich prac drukowanych ks. prof. Alojzego Szorca: I. Makarczyk, *Bibliografia prac księdza profesora Alojzego Szorca*, w: *Ad fontes Studia ofiarowane księdzu profesorowi Alojzemu Szorcowi w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. Z. Jaroszewicz-Pieresławcew i I. Makarczyk, Olsztyn 2006, s. 28–32; I. Makarewicz, *Bibliografia prac księdza profesora Alojzego Szorca*, *KMW*, 270 (2010), s. 547–553; I. Makarczyk, *Bibliografia prac księdza profesora Alojzego Szorca*, „Echa Przeszłości”, 13 (2012), s. 492–498.

¹⁰⁸ Był kontynuatorem historyków warmińskich: kanonika Joachima Pastoriusa, bp. Andrzeja Chryzostoma Załuskiego, kanonika Jana Leo, kronikarza Wojciecha Heide, Franza Hiplera, Franza Buchholza, Antoniego Eichhorna, Hansa Schmaucha, Eugena Brachvogela, Augusta Kolberga, Georga Materna, Adolfa Poschmanna, Viktora Röhricha, Karola Sieniawskiego, bp. Jana Obłąka. S. Achremczyk, *Ksiądz Profesor...*, s. 543.

¹⁰⁹ I. Makarczyk, *Życiorys Księdza profesora*, w: *Ad fontes...*, s. 24–25.

pisane do biskupów warmińskich dostarczają materiałów do opracowania podróży naukowych ks. Alojzego Szorca, stanowiłyby to dobry przyczynek do napisania jego biografii naukowej.

**REVEREND ALOJZY SZORC
AS A SCHOLAR WHO STUDIED THE WRITTEN LEGACY
OF CARDINAL STANISLAUS HOSIUS**

SUMMARY

The fifth anniversary of the death of the Reverend Alojzy Szorc, a historian of Warmia (2015), has provided an opportunity to take a closer look at his research of the work of Stanislaus Hosius in connection with the latter's beatification process. This paper is divided into two main parts: the first one presents the Servant of God Cardinal Hosius and outlines his beatification process, the second one presents the studies of the Reverend Alojzy Szorc devoted to the works of Stanislaus Hosius. The Reverend Professor Szorc spent much of his life studying the work of Hosius. As a member of the Historical Commission, he conducted preliminary research, both at home and abroad. He organised and ran the Hosius Workshop, which helped to publish Hosius' correspondence from 1564 and 1565. All this proved necessary for the Warmia Archdiocese to complete the diocesan stage of the beatification procedure of Servant of God Cardinal Stanislaus Hosius.

**PRIESTER ALOJZY SZORC ALS FORSCHER DER WERKE
VOM KARDINAL STANISLAUS HOSIUS**

ZUSAMMENFASSUNG

Der fünfte Todestag des Priesters Alojzy Szorc, des Historikers von Ermland (2015), lieferte den Anlass, sich seine wissenschaftliche Tätigkeit im Bereich der Forschungen über Hosius bezogen auf die Seligsprechung von Stanislaus Hosius genauer anzuschauen. Diese Arbeit wurde in zwei Hauptkapitel geteilt, im ersten Kapitel wurde die Person des Gottesdieners, Kardinals Stanislaus Hosius und seine Seligsprechung im allgemeinen dargelegt, das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Forschungen über Hosius, die Priester Alojzy Szorc geführt hat. Der Professor, Priester Szorc widmete den grössten Teil seines Lebens den Forschungen über Hosius. Als Mitglied des Historischen Ausschusses recherchierte er über Hosius in Polen und im Ausland. Er hat das Hosius-Zentrum organisiert und geführt, das die Schriftstücke von Hosius für das Jahr 1564 und 1565 herausgegeben hat. All diese Schriften erwiesen sich als unentbehrlich, damit die Erzdiözese von Ermland im Jahr 2007 die Etappe auf der Diözesebene zwecks Seligsprechung des Gottesdieners, Kardinals S. Hosius, abschliessen konnte.

PTAKI W ŚREDNIOWIECZNYM DRAMACIE KOŃCA ŚWIATA

Z inspiracji malowidła ściennego, odkrytego w kościele Bożego Ciała
w Pręgowie koło Gdańska**

Słowa kluczowe: sztuka średniowieczna, ikonografia, sąd ostateczny, bestiarium, zwierzę – ptak

Key words: the medieval art, the iconography, the last judgement, the bestiary, the animal – the bird

Schlüsselworte: die mittelalterliche Kunst, die Ikonographie, das jüngste Gericht, die Bestiarium, das Tier – der Vogel

Jesteśmy świadomi, że pojęcie zwierzęcia od zawsze wpisane jest w obszar wyobraźni symbolicznej człowieka, a jego wprost nieskończenie bogate formy i kształty także od zawsze należą do repertuaru twórczości artystów we wszystkich epokach. Prezentowane są przez nich bądź w obrazach apoteozy bogów i herosów, strażników *sacrum*, w scenach polowań, idylli pasterskich, najczęściej jednak występują jako uosobienie potężnej siły i nieposkromionej agresji – odtwarzane w ataku, albo tylko zagrażające postaci ludzkiej, lub innemu zwierzęciu, czasami także kęszące własne ciało.

Zwierzęta należą też do wspaniałego, niezliczonego „jak piasek morski” repertuaru motywów ikonograficznych sztuki średniowiecznej, wykuwanych zwłaszcza w budowlach sakralnych, nade wszystko, romańskich, o których pisał przed laty Lech Kalinowski, analizując bordiurę Drzwi Gnieźnieńskich¹. W tytule mojej wypowiedzi zaznaczyłam, że jej przedmiotem nie są wszystkie zwierzęta, które kre-

* Bogna Jakubowska, emerytowany muzealnik, historyk sztuki, wieloletnia wicedyr. Muzeum Zamkowego w Malborku.

** Prezentowany artykuł jest refleksem studiów autorki nad treściami dekoracji rzeźbiarskiej dwóch krzyżackich portali – Złotej Bramy w Malborku i zamkowej bramy wjazdowej w Bierz głowie (oba stylistycznie pokrewne, powstałe w 4 ćw. XIII w.), zawartych w polemicznej rozprawie: „Magiczna przestrzeń Złotej Bramy w Malborku. Progres badawczy czy regres?”; tekst złożony do druku w Muzeum Zamkowym w Malborku.

¹ L. Kalinowski, *Treści ideowe i estetyczne Drzwi Gnieźnieńskich*, w: *Drzwi Gnieźnieńskie*, t. II, praca zbior. pod red. Michała Walickiego, Wrocław 1959, tu zwłaszcza część: *Znaczenie bordiury*, s. 121–130. Zauważam w tym miejscu, że ogromną literaturę dotyczącą analizowanego problemu, obejmującą nie tylko temat fauny w sztuce średniowiecznej, z powodu ograniczenia miejsca rygorystycznie ograniczam do podstawowych pozycji, wielką wagę przywiązując zwłaszcza do ilustracji wskazywanych dzieł.

owali romańscy i gotyccy lapicydzi, lecz tylko ptaki, jednak podkreślam, że owi rzeźbiarze najczęściej ukazywali ptaki we wspólnych kompozycjach z wieloma innymi gatunkami fauny. Dopowiem nadto, że te latające w przestworzach byty jak niemal cały średniowieczny zwierzyńiec, postrzegano powszechnie, tak jak i przebogate formy świata roślin, jako symbole poliwalentne, wieloznaczne, dzieląc je na czyste i nieczyste². Właśnie te, opisywane nie tylko w bestiariach ptaki nieczyste, do których oprócz padlinożerców należą także i polujące w nocy, zajmują nas teraz ze względu na ich jednoznacznie pejoratywny symbolizm wpisany w chrześcijańską eschatologię. Co to oznacza, i jaki jest udział ptaków, wszystkich ptaków, w dramacie końca świata, nawet i tych najmniejszych, które teolodzy objaśniali jako obraz *spiritus* – ducha a też *anima*, duszy – odpowiem w skrócie, odwołując się do kilku nastu przykładów.

W średniowiecznych dziełach rzeźby monumentalnej, na niej bowiem głównie skupiam swoją uwagę, ptaki pojawiają się często, przeważnie odtwarzane w sąsiedztwie innych zwierząt rzeczywistych i nierzeczywistych oraz baśniowych, niejednokrotnie zapożyczonych z repertuaru sztuki Orientu i grecko-rzymskiego antyku. Podkreślam też dobitnie, że wykuwano je również obok zwierząt fantastycznych oraz owych hybrydycznych i złowrogich monstrów, które interpretowałam przed laty jako apokaliptyczne *locustae* – szarańcze, w swoich trzech postaciach, wykreowanych z inspiracji chrześcijańskiej apokalipsy³. Motywy ptaków bywają komponowane w zróżnicowanych ujęciach – statycznie, niejako „same dla siebie”, tkwiąc nieporuszone w sąsiedztwie innych ptaków lub zwierząt, osadzone też po bokach postaci ludzkiej, lub tylko samej głowy człowieka, bądź dynamicznie, w akcji. W tym pierwszym ujęciu, nieomal bez akcji, ptaki, pospołu z lokustami-syrenami, gryfami, jeleniem i postaciami ludzi, wyeksponowano w portalu aragońskiego kościoła Santa



Il. 1. Sanguesa (Aragonia), fragment reliefu dopełniającego górną partię portalu kościoła Santa Maria la Real, 4 ćw. XII wieku: bestiariusz apokaliptyczny – gryfy, syreny – lokusty, ptaki, jeleni i uzbrojeni mężczyźni (wg *Sztuka romańska*)

² Por. cenną publikację S. Kobiłusa, *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002; tu wskazane źródła i literatura; bogata bibliografia dotycząca fauny zawarta w rozprawach L. Kalinowskiego i Z. Kępińskiego w wymienionej powyżej publikacji *Drzwi Gnieźnieńskie*.

³ B. Jakubowska, *Złota Brama w Malborku. Apokaliptyczny bestiariusz w rzeźbie średniowiecznej*, Malbork 1989, por. rozdz. IV: Geniza obrazowych form apokaliptycznych *locustae*, V: Rzeźbiarskie exempla *locustae*. *Locustae* w typie starogalijskim; *locustae* w typie mieszanym; drzewo śmierci: koń – drabina śmierci, winorośl, maska liściasta; strażnicy wazy lub drzewa śmierci, Chrystus pogromca bestii, polowanie; VI: Rozpowszechnienie motywów *locustae* w sztuce romańskiej, s. 57–133.

Maria la Real w Sangueza, z 4 ćw. XII wieku (il. 1)⁴. Współtworzą też one przebogaty fryz zoomorficzny na portalu południowym kościoła w Aulnay-de-Saintonge (ok. 1160 r.), gdzie wielokrotnie występują także *locustae* w postaci syreny ptaka z węzowym ogonem, zwierzęta rzeczywiste, jak jeleń, muzykujący osioł i baśniowe – gryf, centaur. Wśród ptaków wyróżnia się też w tej archiwolcie wielka sowa, dwie pary innych ptaków występują w funkcji strażników wazy, a jeszcze inne trzykrotnie walczą z czworonogami; wszystkim im przewodzi ów jednooki „cyklop” będący Antychrystem, apokaliptycznym przeciwnikiem Chrystusa, rozpoznany w górnej partii łuku archiwolty⁵. Ptaki odtwarzane w akcji, najczęściej dziobią winogrona, siebie wzajemnie, albo inne zwierzęta, a także napadają ludzi, jak ów żuraw dręczący nagiego mężczyznę omotanego w plecionkę archiwolty portalu katedry w Trani (Bari, XII w.)⁶. Szczególnie drastyczną ekspresję osiągnęły przerażające, często reproduktowane ptaszyska, nazwane sępami, osadzone na kapielach kolumn w obejściu dawnej kolegiaty Saint-Pierre-de-la-Tour w Chauvigny (2. poł. XII w.). Tu dopadają dwóch nagich drobnych ciał ludzkich (il. 2), działając w sąsiedztwie również złowrogiego monstrum jak owa hybryda z dwoma ciałami smoków połączonymi wspólną głową, pożerająca grzesznika i gdzie pole jeszcze innej głowicy wypełnia człekokształtny demon, zidentyfikowany jako władca otchłani prezentujący oburącz swój ołtarz śmierci⁷.

Wielkie jak postać ludzka ptaki niekiedy też staczają batalie z uzbrojonym, walczącym z nimi człowiekiem, o czym na bordiurze *Drzwi Gnieźnieńskich* zaświadcza owa postać mężczyzny, okrąglą tarczą i mieczem osłaniającego się przed dwoma żurawiami (zwój nr 60) – „Pigmeja”, jak go rozpoznaje Lech Kalinowski⁸, a wedle Zdzisława Kępińskiego Herkulesa walczącego z ptakami



Il. 2. Chauvigne (Vienne), dawna kolegiata Saint-Pierre-de-la-Tour, kapitel obejścia chóru, 2 poł. XII w.: wielkie dwa ptaki (sępy?) pożerające nagich ludzi (wg *Sztuka romańska*)

⁴ *Sztuka romańska: architektura, rzeźba, malarstwo*, pod red. R. Tomana, fot. A. Bednorz, przekł. z jęz. niem. R. Wolski, Königswinter 2000, ryc. na s. 339 (dolne), dalej wskazane jako: *Sztuka romańska*. W dekoracji drzwi tego kościoła upatruje się też – jakże nieoczekiwanie – sceny ze skandynawskiej sagi o Sigurdzie (Zygfrydzie), por. J. Żarnecki, *Sztuka romańska*, (przekł. A. Rożnowska-Sadraei), Kraków 2005, s. 12.

⁵ *Sztuka romańska*, il. na s. 270, do tekstu U. Geeze, *Rzeźba romańska*, s. 271; V.-H. Debidour, *Le bestiaire sculpté du Moyen Age en France*, Arthaud 1961, fig. 276: tu fragment z postacią „cyklopa” oraz fig. 277, do tekstu na s. 200, 202; B. Jakubowska, *Złota Brama*, fig. 49, do tekstu na s. 84.

⁶ Portal środkowy katedry San Nicola Pellegrini, por. G. Fossi, *Sztuka romańska i gotycka*, Warszawa 2006, il. na s. 21 (dolne).

⁷ Por. *Sztuka romańska*, il. na s. 335, do tekstu U. Geeze, o.c., s. 334.

⁸ L. Kalinowski, *Treści ideowe...*, rys. na s. 90, do tekstu na s. 87–88.

stymfalijskimi⁹. Zauważam, że oprócz ptaków, ten ekspresyjny motyw bordiury gnieźnieńskiej ma też swoje równie ekspresyjne odpowiedniki w jej innych zwierzęcych symbolach – owej syreny ptaka z węzowym ogonem, z głową męczyzny, przykrytą kanelowanym chełmem, (zwój nr 72) oraz kopytnego czworonoga, zapewne konia z ludzką głową zwieńczoną koroną (zwój nr 18). Obie te hybrydy rozpoznałam przed laty jako *locustae* – szarańcze, wywiedzione z 9 rozdziału *Apokalipsy*, twierdząc wówczas, że oprócz innych jeszcze motywów komponowanych w plecionce, wskazują one na odrębne, eschatologiczne przesłanie tego wspaniałego dzieła, które łączyłam z symboliką „środka” i „granicy poza środkiem”, negując „typologiczną” wykładnię dowodzoną przez Zdzisława Kępińskiego¹⁰.

Ptaki – odtwarzane poprawnie, zgodnie z ich „ptasią” anatomią bądź niejednokrotnie bardzo uogólnione, najczęściej silnie przestylizowane, przyjmują też formy istot hybrydycznych. Przypomnę tu najbardziej popularnego gryfa z potężną głową orła, wskazywanego jako okrutnego strażnika scytyjskich skarbów, często pojawiającego się obok potworów, lub jednoznacznie apokaliptycznych bestii i – podobnie do wielu innych zwierząt – realnych, jak lew czy niedźwiedź, mitycznych jak krwiożerca mantikora, występują w funkcji antropofagów¹¹. Nadmienię tu też o niezwyklej formie syreny – ptaka odtworzonej ok. 1120 r. na bordiurze południowej *Porta dei Principi* katedry w Modenie; tym pewniej określiłam ją przed laty jako apokaliptyczną lokustę, ponieważ jej ogon węża zakończony jest dodatkową głową, tym razem jednak nie gada ale właśnie ptaka¹². Moc tych zwierząt jest bowiem „w gębach ich i w ogonach ich. Bo ogony ich wężom podobne, mając głowy i tymiż szkodzą” (Ap 9, 10, 19). Na podstawie tego wersetu do repertuaru apokaliptycznej fauny już dawniej zaliczyłam niezwyklej w swej anatomicznej formie motyw kapitelu z kościoła opackiego z Saint-Benoit-sur-Loire (koniec XII w.), przechowywany w Muzeum Historycznym w Orleanie, gdzie ciało koguta przedłużone zostało odwłokiem psa z węzowym ogonem, zakończonym zwierzęcym łbem¹³.

Analogicznie interpretowałam kapitel z L'Isle-Bouchard (Indre-et-Loire, ruiny oratorium, poł. XII w.), na którym para bazyliiszków z węzowymi ogonami, także wzbogacona jest o dodatkowy łeb tego gada¹⁴. W nawiązaniu do motywu ptaków strzegących wazę na fryzie portalu południowego w Aulnay wskażę tu jeszcze parę zwróconych ku sobie ptaków, odkutych na kapitelu transeptu kościoła w Tavant (Indre-et-Loire, XI w.), osadzonych po bokach wazy, których ogony również kończą stylizowane lwie (?) głowy¹⁵. Z powodu tej właśnie drugiej głowy osadzonej na ich osobliwych długich ogonach, będącej jednoznacznie apokaliptycznym znakiem,

⁹ Z. Kępiński, *Symbolika Drzwi Gnieźnieńskich*, w: *Drzwi Gnieźnieńskie*, s. 248–252.

¹⁰ B. Jakubowska, *Złota Brama*, s. 120–122.

¹¹ Kolumna bestii – *trumeau* zniszczonego portalu kościoła Sainte-Marie w Souillac (1120–1135), por. *Sztuka romańska*, il. na s. 264 (prawe), do tekstu U. Geeze, *Rzeźba romańska*, s. 265, 336.

¹² R. Hamann, *Deutsche und französische Kunst im Mittelalter*, fig. 86; B. Jakubowska, *Złota Brama*, fig. 68, do tekstu na s. 124;

¹³ V.-H. Debidour, o.c., fig. 316, do tekstu na s. 221; B. Jakubowska, *Złota Brama*, fig. 60, do tekstu na s. 107–108.

¹⁴ V.-H. Debidour, o.c., fig. 314, do tekstu na s. 220.

¹⁵ *Ibidem*, fig. 49, wzm. na s. 55; B. Jakubowska, *Złota Brama*, fig. 59, do tekstu na s. 107.

także i te hybrydy określiłam przed laty jako „strażników wazy śmierci”. Należą one do stałego repertuaru plastyki średniowiecznej, gdzie, tak jak i inne gatunki zwierząt, często gryfy, strzegą zarówno wazy, jak i drzewa, pełniąc funkcje strażników „wazy śmierci” lub „drzewa śmierci”.

W licznych średniowiecznych dziełach rzeźby monumentalnej, z samej swej natury zawsze dążących do syntetyzowania treści i formy, niejednokrotnie też przetrwały w stanie daleko posuniętej już destrukcji, reliefy te bywały niełatwe do rozpoznania i określenia, a więc i ich symboliczna interpretacja bywała nietrafna. Niejeden zatem z tych, trudnych do objaśnienia zwierzęcych kształtów, przypisywano nieograniczonej wprost wyobraźni i wspaniałemu dekoratorskiemu zmysłowi średniowiecznych kamieniarzy. Ponieważ jednak wszystkie te motywy fauny, wraz z całą dekoracją figuralną i roślinną nie bez najważniejszej przyczyny zdobią chrześcijańskie budowle sakralne, a głównym sensem teologicznej apologetyki i artystycznej twórczości było nauczanie i utrwalanie chrześcijańskich prawd wiary, w pełni uzasadnione jest poszukiwanie ideowego sensu tych, przynależnych do obszaru *sacrum* scen i motywów ikonograficznych, w ich biblijnych źródłach pisanych i w kreowanych przez artystów źródłach obrazowych.

Antycypując dalsze wywody stwierdzam już teraz, że we wskazanych powyżej zabytkach, w których ptaki komponowano wspólnie z innymi śmiertelnościami zwierzętami bądź, których anatomiczne formy przekształcono w hybrydy wzbogacone o jednoznacznie apokaliptyczne *signa*, sądzę, że wolno, a raczej należy interpretować jako zapowiedź eschatologicznej karni. Aby powyższe orzeczenie uzasadnić odwołam się teraz do *Apokalipsy*, ostatniej księgi *Nowego Testamentu*, będącej fundamentalnym źródłem pisaniem chrześcijańskiej eschatologii i sztuki. Inspirowała ona nie tylko komentatorów tych natchnionych wersetów, ale i całe zastępy średniowiecznych skrybów oraz malarzy, którzy przez sześć wieków, w latach między 800 a 1600 rokiem, przepisywali i iluminowali te, miejscami tak niejasne i tak trudne do obrazowania widzenia św. Jana. W jego wizjonerskim, niezwykle w epoce średniowiecza rozpowszechnionym dziele tylko trzy zwierzęta – lew, wół i orzeł, są wyniesione do tronu, stanowiąc atrybuty majestatu Syna Człowieczego (Ap 4,6–8). Jednak w innym wersecie orzeł lecący „przez środek nieba”, wołający: „Biada, biada, biada mieszkańcom ziemi” (Ap 8,13), jest już zwiastunem nieszczęścia, opisanego szczegółowo w rozdziałach Ap 9,14 i 19 i co w 1 ćw. IX w. na karcie 27r wyrysował twórca miniatur zachodniofrankijskiego kodeksu 31 z Trewiru (skryptorium nieustalone), łącząc bezpośrednio ów lot wielkiego orła nad właśnie otwieraną przez anioła studnię Otchłani; już wyłoniły się z niej na ziemię pierwsze owadokształtne apokaliptyczne *locustae*, aby grzesznikom zadawać katusze (Ap 9,1–19)¹⁶.

Druga odsłona karni grzeszników, tym razem z udziałem ptaków, rozgrywa się w dalszym, 19. rozdziale tej wspaniałej księgi, otwierającej ostatnią już część objawień św. Jana (Ap 19,11–21). Rozdział ten jest rozdzielony na cztery obrazy, z których pierwszy to wizja *Paruzji* Chrystusa, dopełniającej się przy akompaniamencie tłumu postaci w niebie, głoszącego pieśń pochwalną *Alleluja*. Po wybrzmieniu owej

¹⁶ Przechowywana w Stadtbibliothek, Ms. 31, por. G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 5: *Die Apokalypse des Johannes*, Textteil, Gütersloh 1990, s. 49–51, Bildteil, Gütersloh 1991, fig. 263, do tekstu na s. 60–71, 142–144.

wielkiej aklamacji nadchodzi Ten, który ma imię *Wierny i Prawdziwy* i inne imiona, aby rozpocząć na ziemi ostateczną walkę z wszystkimi wrogami. Wizjoner ujrzał otwarte niebo i wyłaniający się z obłoków orszak niebiańskiej konnicy, prowadzonej przez „Jeźdźca na białym koniu”, o oczach jak płomień ognia, z głową otoczoną wieloma diademami, odzianego w szatę we krwi skąpaną. Ten, który „ze sprawiedliwością sędzi i walczy” nadciągnął tutaj, aby wyniszczyć wszelkie zło tego świata – Smoka, i „Bestię, a z nią Fałszywego Proroka oraz jej wasali – królów ziemskich i wojska ich”. Nim jednak opisał ostateczną walkę *Zwycięskiego Słowa* ujrzał „anioła stojącego w słońcu, [który] zawołał głosem donośnym do wszystkich ptaków lecących środkiem nieba: «Pójdźcie, zgromadźcie się na wielką ucztę Boga, aby pożreć trupy królów, trupy wodzów i trupy mocarzy, trupy koni i tych, co ich dosiadają, trupy wszystkich – wolnych i niewolników, małych i wielkich!»” (Ap 19,17–18). W następnej, trzeciej sekwencji tego rozdziału, Bestia i królowie ziemi oraz ich wasale zgromadzili się, aby stoczyć batalię z niebiańskim Jeźdźcą i Jego drużyną. Jednakże „pochwycono Bestię, a z nią, Fałszywego Proroka, co czynił wobec niej znaki, którymi zwiódł biorących z namię bestii i oddających pokłon jej obrazowi. Oboje żywym wrzuceni zostali do ognistego jeziora, gorejącego siarką, a inni zabici mieczem Siedzącego na koniu, który wyszedł z ust Jego. Wszystkie zaś ptaki najadły się ciał ich do syta” (Ap 19,19–21). Ta, zainspirowana przez Ezechiela (Ez 39,17–20) eschatologiczna uczta jawi się tu jako metafora unicestwienia wrogów Chrystusa, jako biesiada antytetyczna do niebiańskiej uczyty wybranych i uczyty godowej Baranka¹⁷.

Ptaki, nasyciwszy się zwłokami wrogów „Jeźdźca na białym koniu” uleciały z Patmos, nie ma już o nich mowy w dwóch następnych i końcowych rozdziałach księgi *Apokalipsy*. Jeszcze tylko czytamy o Smoku – *Wężu starodawnym*, na tysiąc lat przez anioła uwięzonym na wielkim łańcuchu w zapieczętowanej czeluści, aby kiedy owe lata dobiegną już kresu, raz jeszcze móc omamić narody i aby znów „zgromadzić je na bój, a liczba ich jest jak piasek morski”. Smok, będący też diabłem i szatanem, sam wreszcie podzieli los Bestii i Fałszywego Proroka, strącony jak oni oboje do jeziora ognia i siarki, gdzie będzie „cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków” (Ap 20,7–10).

Znamy już źródło pisane owego dramatu rozegranego u końca dziejów świata, w którym ptaki występują w całej swej grozie egzekutorów wyroku nad grzesznikami, wpisane tam w jedną ze średniowiecznych kompozycji, dla których, tak jak i dla obrazów „Żniw” i „Winobrania”, przepowiadanych w 14 rozdziale *Apokalipsy*, przyjęłam termin „niemajestatycznych” obrazów Sądu Ostatecznego¹⁸. Wskażę tu jednak na ową unikatową kartę 47r *Apokalipsy z Trewiru*, dzieło nieustalonego skryptorium z 1 ćw. IX wieku, gdzie te obie niezmiennie „rodzajowe sceny”, zostały sprowadzone do szokującego wprost symbolu dwóch wielkich sierpów zwieszonych nad szymbami niezbożnych¹⁹.

¹⁷ G. Schiller, *Ikonographie*, Bd. 5/Textteil, s. 64.

¹⁸ B. Jakubowska, *Złota Brama*, s. 130, 135, w cyt. w przedśłowiu niepublikowanej rozprawy te, bardzo zróżnicowane ikonograficznie kompozycje i motywy omawiam w cz.: *Obraz i idee tematu Sądu Ostatecznego – warianty obrazowe*, a. Paruzja – zwornik z reliefem Chrystusa Sędziego.

¹⁹ Trewir, Stadtbibliothek, Ms. 31, fol. 47 r., por. G. Schiller, *Ikonographie*, Bd. 5/Bildteil, fig. 526b, do tekstu na s. 125; Bd. 5/Textteil, s. 143.

Zatem już wkroczyliśmy w ów świat niezwyklejczych źródeł obrazowych sztuki chrześcijańskiej, który był domeną średniowiecznych malarzy, odtwarzających cytowane wersety objawionej księgi św. Jana. Zatrzymajmy uwagę na tych pięknych, ale i przerażających kartach, wyznaczających same początki rozwoju ikonografii tematu ptaków w dramacie końca świata. Odwołam się tu do kilku zaledwie, najstarszych i najpiękniejszych exemplów iluminatorstwa sztuki karolińskiej, ottońskiej, mozarabskiej a także do miniatur kodeksów romańskich i gotyckich. I zaznaczę, że powoływać się będę głównie na Gertrud Schiller, znakomitą autorkę pięciu tomów ikonografii chrześcijańskiej, z których dwie obszerne, przebogato ilustrowane części tomu ostatniego stanowią dziś fundament ikonograficznych studiów nad apokaliptycznymi wizjami obrazowanymi w dziełach sztuki, aż po twórczość artystów doby Reformacji²⁰.

Najstarszym z zachowanych manuskryptów jest wspomiana już kilkakrotnie *Apokalipsa* z Trewiru (1 ćw. IX w.). W kodeksie tym trzy dwustrefowe miniatury, ukazują nadejście „Jeźdźca na białym koniu („Wiernego i Prawdziwego”), każdorazowo wkomponowanego w górnej strefie, otokiem nimbu krzyżowego identyfikowanego z Chrystusem (Ap 10,11–16)²¹. Na drugiej i trzeciej z tych kart za „Jeźdźcem” postępuje od lewej strony ku prawej, jego skrzydlata nieuzbrojona konnica. Na karcie drugiej (fot. 63r) orszak kieruje się ku Aniołowi stojącemu na kuli antropomorfizowanego słońca (il. 3). Anioł już wezwał siedem identycznych ptaków, podobnych do orłów, lecących poniżej kopyt końskich, niemal wprost na św. Jana (Ap 19,17–18)²². Na trzeciej miniaturze (fol. 64r) poniżej zastępu konnicy „Jeźdźca”, w jej dolnej strefie, rozdzielonej wysoką „kamienną” konstrukcją Otchłani, po stronie lewej szubują z nieba dwa anioły celując włóczniami w Pseudoproroka i siedmiogłową Bestię, strącając ich żywych do jeziora ognia. Obok, po prawej unoszą się trzy ptaki, trzymające w dziobach dłoń, głowę oraz stopę człowieczą. Tuż obok ptaków, anioł w locie, z kluczem do Otchłani, prowadzi na potężnym łańcuchu Smoka, aby go tam uwięzić i zapieczętować otwór na tysiąc lat (Ap 20,1–3)²³.

Apokalipsa z Bambergi, słynny kodeks sztuki ottońskiej z pocz. XI wieku, powstały w skryptorium opactwa na wy-



Il. 3. Trewir – *Apokalipsa*, 1 ćw. IX w., Stadtbibliothek, Ms. 31, fol. 63r: Jeździec na białym koniu z anielskim orszakiem, „Anioł w słońcu”, wojska władców ziemskich gotowe do boju (wg G. Schiller)

²⁰ Por. przyp. 16: tu rozszerzony zapis bibliograficzny.

²¹ Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 674–676, do tekstu na s. 153–154; Bd. 5/Textteil, s. 142–144.

²² Ibidem, fig. 675, do tekstu s. 153–154; Bd. 5/Textteil, s. 142–144.

²³ Ibidem, fig. 676, do tekstu s. 154; Bd. 5/Textteil, s. 142–144.

spie Reichenau, odtwarza wszystkie cztery części 19 rozdziału księgi. Jednakże ptaki ukazano tylko na fol. 49v. Tutaj w strefie górnej „Jeździec na białym koniu”, z pasmem diademu na skroniach, z dużą głownią miecza przed twarzą i z długim berłem liściastym w prawicy, wiedzie za sobą tylko dwóch jeźdźców, z których ten, zamykający orszak trzyma, co niezwykle, gałązkę palmy w dłoni. W strefie dolnej widzimy anioła z wielkimi skrzydłami, którego nie otacza dysk słońca, co także jest jednorazowe, dmie on w trąbę; nadto, podobnie jak św. Jan, patrzy na dwóch, przypadłych do ziemi i zaatakowanych przez dwa wielkie orły „królów ziemskich”, ciągle jeszcze wyróżnionych wspianiałymi koronami, ozdobionymi perłami²⁴.

Wskażę tu także kartę jednego z najpiękniejszych kodeksów sztuki mozarabskiej, dzieło skryby i malarza Facundusa, sprawione przez króla Ferdynanda I dla katedry w León, datowane na 1047 rok. Tutaj na fol. 242v wprawdzie ukazano Bestię i Pseudoproroka, pałkami przez dwóch mężczyzn strącanych do jeziora ognia, jednakże napis wskazuje, że oboje, podobnie jak i inni wrogowie „Jeźdźca”, *capiti sunt* (Ap 19,20–21) (il. 4). W wąskim dolnym, pomarańczowym paśmie tej karty postrzegamy leżącego na plecach nagiego mężczyznę, zaatakowanego przez jednego, lecz wielkiego kruka. Zauważę w tym kontekście, że towarzysząca temu epizodowi inskrypcja odnosi się nie tylko do tego jednego namalowanego, lecz do wielu ptaków i wielu ich ofiar: *saturate sunt aves de carnibus eorum* – „najądły się ptaki ich ciał [do syta]” (Ap 19,21)²⁵.

Naszą uwagę zwraca także egzemplarz *Apokalipsy* w zbiorach Bodleiany w Oxfordzie (*Kodeks Heimona*), powstały w 1 poł. XII wieku. Na trójstrefowej karcie (11v) nadejście Chrystusa – „Jeździec na białym koniu” oraz straszliwy epizod z ptakami, poprzedza tutaj obraz Paruzji Chrystusa w majestacie, również otoczonego tymi, którzy intonują wielką pieśń pochwalną *Alleluja*. Poniżej, w środkowej strefie, „Jeździec” w nimbie krzyżowym, z ogromnym mieczem przed twarzą, nadchodzi wraz z konnym orszakiem trzech aniołów ukazanych bez broni. W dolnym paśmie anioł, do połowy ciała przysłonięty słońcem, gestem prawicy



Il. 4. *Apokalipsa* Facundusa – Madryt, Biblioteca Nazionale, Vitr. 14–2, fol. 242v, ufundowana przez króla Ferdynanda I dla katedry w León, wykonana przez skrybę i malarza Facundusa (1047 r.); zabicie Bestii i Pseudoproroka przy „jeziorze ognia”, w dolnym paśmie kruk atakuje nagiego człowieka (wg H. Stierlina)

²⁴ Przechowywany w Staatsbibliothek, Ms. Bibl. 140, por. ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 678, do tekstu na s. 154. Bd. 5/Textteil, s. 64, 147–148.

²⁵ Obecnie w zbiorach Biblioteca Nazionale w Madrycie, sygn. Vitr. 14–2, por. H. Stierlin, *Le livre de feu. L'Apocalypse et l'art mozarabe* (Préface par G. Duby), Genève 1978, fig. na s. 195 – cała miniatura wypełniająca fol. 242v (Ap 19,17–18), na s. 98 – detal z krukiem (Ap 19,21).

nakazuje ośmiu stylizowanym ptakom o potężnych dziobach pastwić się nad ich ofiarami, co też czynią ze szczególnym okrucieństwem²⁶.

Ze względu na symbolikę miecza w dłoni „Jeźdźca”, z którym niejednokrotnie przystępuje On do walki z piekielnymi i ziemskimi mocami, nadmienię tu również o miniaturze na karcie 168v kodeksu *Nowego Testamentu* z Werony (1 ćw. XIII w.), w zbiorach watykańskich w Rzymie. Nadciągający ze zbrojnym orszakiem aniołów „Jeździec” – Chrystus, wskazany jest napisem jako *Verbum Dei*. Z Jego ust „wyrasta” strzała, natomiast ogromnym mieczem już sięga głowy swego przeciwnika Antychrysta, z pomocą inskrypcji identyfikowanego jako papież Kalikst. Ów niebiański „Jeździec” samym swoim Słowem – „potężnym jak miecz” i „przenikającym aż do kości” (Ps 22,9; Iz 63,15) – zagraża nie tylko Antychrystowi, którego głowę wieńczy płomienista korona, ale też stojącym obok postaciom – Pseudoproroka oraz diabła ze zmierzwionymi włosami, co wskazuje, że należy on do świata demonów. Poniżej stóp tych wyklętych postaci, przypada do ziemi dwóch mężczyzn – jeden, właśnie uderzony kopytem białego, niebiańskiego konia i nadto atakowany dziobem pikującego na jego plecy ptaka; dwa inne ptaki celują w głowę i w twarz drugiej z ich ofiar²⁷.

Zatrzymam też jeszcze uwagę na miniaturach gotyckich kodeksów apokaliptycznych, dawniej określanych jako francusko-angielskie, dziś już wykazywanych jako angielskie, datowanych blisko połowy XIII stulecia. Jest interesujące, że ikonografię tego cyklu wzbogacono tutaj o dodatkowy, wcześniej nieznaną motyw – postać Chrystusa uzbrojonego w miecz, stojącego w kadzi, gdzie „wyciska tłocznię wina zapalczego gniewu wszechmocnego Boga” (Ap 19,15), bowiem dojrzały już jagody winorośli ziemi (Ap 14,18–20)²⁸. Reprezentacyjnym *exemplum* dla tej ikonografii jest karta 36v kodeksu *Apokalipsy* Ms. fr. 403 z paryskiej Bibliothèque Nationale, powstałego w Salisbury w latach 1245–1255²⁹. Nowością bywa też w tej grupie manuskryptów owa inskrypcja z kolejnymi godnościami „Jeźdźca”, przejętymi z tytulatury władców Orientu, zacytowanymi w drugiej części wersetu: „A na szacie i na biodrze swym ma wypisane imię: – KRÓL KRÓLÓW I PAN PANÓW – REX REGUM ET DOMINUS DOMINANTIUM (Ap 19,15). Ten nowy motyw ikonograficzny, wzbogacony o dalsze „imiona” Chrystusa „Jeźdźca”, dokumentuje między innymi miniatura na karcie 40r, kodeksu *Apokalipsy* Perrins z Paul Getty Museum w Malibu, datowanego na lata 1250–1260³⁰.

Skupimy jednak uwagę na szczególnie nas interesującej postaci „Anioła w słońcu” i na ptakach, którym we wspomnianym powyżej paryskim kodeksie Ms. fr. 403 poświęcono odrębną miniaturę (fol. 37r.). Pojawia się tutaj szokujący zastęp pożeraczy zwłok ludzkich, wśród nich sęp i nocna sowa, wylatujące już z ogromnego dys-

²⁶ Oxford, Ms. Bodl. 352, fol. 11, G. Schiller, *Ikonographie*, 5/Bildteil, fig. 681, do tekstu na s. 154; Bd. 5/Textteil, s. 15–152.

²⁷ Rzym, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. lat. 39, fol. 168r., por. Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 684, do tekstu na s. 154; Bd. 5/Textteil, s. 157.

²⁸ Ibidem, Bd. 5/Textteil, cz.: *Englische Handschriften und abhängige Denkmälern*, s. 242–255.

²⁹ Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 688, do tekstu na s. 155; Bd. 5/Textteil, s. 253–255.

³⁰ Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 694a, do tekstu na s. 155; Bd. 5/Textteil, s. 258–259.

ku słonecznego. W jego w centrum stoi anioł w powłóczystej szacie, z głową odwróconą od ptaków, patrzący na prostokąt banderoli, który powinien być, lecz nie został wypełniony tekstem przywoływania ptaków: *Venite, et congregamini ad coenam magnam Dei* – „Przybądźcie i zgromadźcie się na wielkiej uczcie Boga...” (Ap 19,17–18). Po lewej stronie siedzi św. Jan, także z niezapisaną banderolą w dłoni, który niemal nieporuszony patrzy na dalsze i różnorodne ptaki, pionowo osuwające się z obłoku nieba, dopadające oczu leżących bezwładnie nagich ciał ludzkich³¹. Wiemy też, że aż do samego końca tej śmiertelnej batalii ptaki nie opuszczają swych ofiar. Potwierdza to czwarta, ostatnia z tego cyklu miniatura (fol. 38r), na której „Jeździec” uzbrojony w tarczę z wielkim krzyżem w jej polu odwraca się do swego konnego zastępu, wskazując na wielką rozwartą paszczę smoka lewiatana. Do tej, przejętej z ikonografii *Sądu Ostatecznego*, gardzieli druga grupa bezskrzydłych aniołów wpycha Smoka i Bestię oraz też wielu innych pokonanych wrogów niebiańskiego „Jeźdźca”, nad którymi ciągle jeszcze unosi się plectwo, dziobiąc oczy swych ofiar aż do chwili, kiedy pochłonie ich piekło³².

Wskażę tu także kartę kodeksu z Trinity College w Cambridge (Ms. R. 16. 2, fol. 23r), na której „Anioł w słońcu” przyzywa ptaki – jedne już siedzące na trzech drzewach (wśród nich sowa) i jeszcze nadlatujące (wśród nich żuraw), zakomponowane tuż przed siedmiogłową Bestią, która wraz z królami ziemskimi i ich wasalami na koniach, stoi w szyku, gotowa do boju³³.

Już nadmieniałam, że apokaliptyczna uczta ptaków pojmowana była przez egzegetów i niektórych malarzy manuskryptów *Apokalipsy* jako antyteza niebiańskiej uczty wybranych przez Chrystusa uczestników, czego świadectwem są dwie dalsze gotyckie miniatury. Wcześniejsza zawarta jest w pięknej *Biblii Welisława*, powstałej w Czechach, przechowywanej w Pradze, opracowanej w latach 1340/1350³⁴. Tu na dwustrefowej karcie 167v, w górnym paśmie ujęto z profilu galopującego „Jeźdźca” – Chrystusa, z wielką głownią miecza przed obliczem, za którym, również w galopie, jadą trzej nieuzbrojeni i bezskrzydli aniołowie. W dolnym paśmie po lewej stoi skrzydlaty anioł, w dłoni uniesionej prawej ręki trzymający ptaka: cztery inne, nieco różniące się między sobą, fruwią, unosząc w potężnych dziobach dwie głowy (jedna w koronie), dłoń i stopę grzeszników. Znamienny jest tutaj gest lewej ręki anioła, wskazującego na tę, tak odmienną ucztę odbywaną jednocześnie w niebiosach; pośrodku stołu nakrytego sukniem zasiada Chrystus błogosławiąc pokarm – Baranka narysowanego w płaskiej misie – wielkiej okrągłej, podtrzymywanej Jego lewą dłonią; leży tu też chleb znaczony krzyżem i ryba, po które sięgają zasiadający po bokach Gospodarza dwaj piękni, podobni aniołom młodzieńcy, wezwani na tę błogosławioną biesiadę.

Za Gertrud Schiller zauważam, że uczta rysowana na karcie *Biblii Welisława* nie jest identyczna z drugą ucztą, także sprawioną w niebie z okazji godów Baranka.

³¹ Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 689, do tekstu na s. 155; Bd. 5/Textteil, s. 253–255.

³² Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 692, do tekstu na s. 156; Bd. 5/Textteil, s. 254.

³³ Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 687b (dolna rycina), do tekstu na s. 155; Bd. 5/Textteil, s. 261–262.

³⁴ Przechowywana w Bibliotece Uniwersyteckiej w Pradze, Ms. XXIII C 124, Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 668, do tekstu na s. 154; Bd. 5/Textteil, s. 238–242.

Ukazał ją ok. 1400 r. malarz niderlandzki na trójstrefowej karcie 22r, przynależnej do cyklu miniatur innego kodeksu przechowywanego w paryskiej Biblioth que Nationale³⁵. Zakomponował t  scen  po lewej stronie mandorli otaczającej Chrystusa na majestacie – przeciwstawiając scen  zaślubin Oblubienicy z Barankiem, obrazowi śmiercionośnego żerowiska ptaków, zwoływanych przez „Anioła w słońcu”. Istnieje jednak związek obu tych niebiańskich biesiad, potwierdzony przez cztery p łpostacie męczyzn, lekko pochylonych nad stołem zasłoniętym białą tkaniną, wpatrujących się w Baranka zwróconego ku Oblubienicy. Należą oni bowiem do grona wybranych, zaproszonych do udziału w wiecznej chwale w niebie, na równi z oboma m dzieńcami na karcie *Biblii Welislawa*, spożywającymi niebiańską strawę u boku Chrystusa. Jest interesujące, że na miniaturze tej „Jeździec na białym koniu”, wraz z uzbrojonym zastępem nie wyłania się z oblok w, lecz jest ukazany już w bezpośrednim starciu z siedmiogłową Besti i jej wasalami. I to ku nim nadlatują dwa ptaki, podczas gdy trzeci wbija szpony, dziobiąc nie jeźdźca, ale „trupa konia” (il. 5).

Ową antytez śmierci w męczarniach, na wieki zgotowanej grzesznikom i udziałem w trwających przez wieki niebiańskich godach zbawionych, koŃcz  moją wypowiedź. Jeśli jednak Ksiądz Profesor – Przewodniczący oraz PaŃstwo zezwolą, ujawni  jeszcze, że intencj mojego referatu, było nie tyle przedstawienie naszej wiedzy o genezie źródeł obrazowych motywu ptaków w sakralnej, gównie monumentalnej sztuce średniowiecznej, ile zainteresowanie PaŃstwa możliwością kontynuowania tych badaŃ zarówno w obszarze dzieł europejskich, ale przede wszystkim zachowanych w Polsce. Analiza sensu „obecności” ptaków a zwiszcza analiza porównawcza dzieł i kontekstów, w które wpisywali je średniowieczni artyści, może być pasjonującą przygod badawczą. Taką była dla wypowiadającej te s wa, kiedy analizowała ikonografi  Złotej Bramy w Malborku i reliefu Chrystusa „Jeźdźca na białym koniu” w bramie wjazdowej do zamku w Bierzgłowie, gdzie jednak nie przedstawiono



Il. 5. Apokalipsa niderlandzka, ok. 1400, Paryż Biblioth que Nationale, Ms. n derl. 3, fol. 2r: Chrystus w majestacie, gody Baranka, „Anioł w słońcu”; niżej „Jeździec na białym koniu” z niebiańską armi walczyjc z armią Bestii – atak ptaków; w dolnej strefie „Jeździec” z pomocą diabła zapędza dwie Bestie oraz ich wyznawców do piekielnej paszczy (wg G. Schiller)

³⁵ *Kodeks* Ms. n derl. 3, Ibidem, Bd. 5/Bildteil, fig. 868, do tekstu na s. 152; Bd. 5/Textteil, s. 313–318.

sceny z ptakami. Taką też było ostatnio dotarcie do odsłoniętych i konserwowanych w latach 2008–2009 malowideł ściennych w kościele parafialnym pw. Bożego Ciała w Pręgowie koło Gdańska. Tu, na ścianie północnej, wielki czarny ptak zjawił się w scenie „Sądu Ostatecznego”, po stronie ukazującej grzeszników prowadzonych do rozwarłej paszczy smoka lewiatana. Tkwi tu już od połowy XIV wieku, obok głowy jednego z potępieńców, wylaniającego się z „krateru” grobowego, inspirując autorkę do wygłoszenia referatu na dzisiejszym sympozjum (il. 6)³⁶. Dopowiem jeszcze, że „odkrywając” przed laty ten niezwykle motyw obrazowy sztuki średniowiecznej i skupiona nad jego genezą, dotykałam źródeł i ikonografii przebogatej problematyki tematu średniowiecznej fauny, wskazując nieliczne, lecz artystycznie wybitne dzieła sztuki obcej. Prezentowany temat nadal więc oczekuje na opracowanie pełnego katalogu dzieł powstałych, zachowanych i także przechowywanych w Polsce. W ostatnim zdaniu tej wypowiedzi pragnę też jeszcze dopisać piękny, cytowany w liturgii pogrzebowej werset *Apokalipsy* (19,9) *Beati qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt* – „błogosławieni którzy wezwani zostali na ucztę Baranka”. Wierzę bowiem głęboko, że Maciej Kilarowski – nasz Przyjaciel i Patron dzisiejszego spotkania – doświadcza radości zbawionych jako jeden z owych niebiańskich *beati*.



Il. 6. Pręgowo k. Gdańska, kościół pw. Bożego Ciała, „Sąd Ostateczny” – malowidło na ścianie północnej, 2 ćw. XIV w.: Chrystus Sędzia, powstanie z grobów (tu stojący ptak), potępieni prowadzeni przez diabła do paszczy Piekła (fot. inż. arch. Włodzimierz Babicki, 2013 r.; stan po konserwacji).

* * *

Reprodukcje wykonane zostały przez pana Lecha Okońskiego, któremu autorka składa wyrazy podziękowań.

³⁶ Malowidło wkomponowane na ścianie północnej kościoła, w znacznym stopniu zniszczone, konserwowane w latach 2008–2009 przez panią Jolantę Pabiś-Gagis, por. *Dokumentacja opisowa i fotograficzna prac konserwatorskich dot. gotyckiej polichromii, pobiał i wyprawy zabytkowej w kościele pw. Bożego Ciała w Pręgowie k. Kolbud*, Gdańsk, grudzień 2009; wzmianka o „ptaku” na s. bez pag. Dokumentacja przechowywana w Regionalnym Ośrodku Badań i Dokumentacji Zabytków w Gdańsku. Za jej uprzejme udostępnienie dziękuję Autorce dokumentacji oraz Pani Dorocie Szymt z Regionalnego Ośrodka Dokumentacji Zabytków w Gdańsku. Panu inż. arch. Włodzimierzowi Babickiemu winna jestem największą wdzięczność za wykonanie dokumentacji fotograficznej zespołu malowideł odsłoniętych w kościele w Pręgowie i za uprzejmą pomoc w dotarciu do pięknego pręgowskiego kościoła. Por. opracowanie malowideł w: G. Zbirohowska-Kościa, *Freski gotyckie w kościele parafialnym pw. Bożego Ciała w Pręgowie*, Gdańsk 2012 (praca magisterska, promotor prof. dr T. Torbus; Uniwersytet Gdański, Wydział Historyczny, Instytut Historii Sztuki).

BIRDS IN THE MEDIEVAL DRAMA OF THE END OF THE WORLD

SUMMARY

The article addresses the mural painting in Corpus Christi parish church in Pręgowo near Gdańsk (executed ca. 1350), uncovered and restored at the turn of 2008 and 2009. Here, the codified gothic image of the Last Judgement (*Mt* 25,31–46), was unexpectedly complemented with the motif of the bird placed in near the head of the man rising from the dead. The author interprets this motif by linking it with the bestiary of demons. Together with other species of animals, it featured in many works of Medieval art, especially the Romanesque monumental sculpture. The fundamental written source for these motifs was the Apocalypse of St. John, while iconographic models were codified by illustrators of Apocalypse-related manuscripts, which inspired the production of infinite richness of animal forms, both real and fantastic, often hybrid creatures. The author studied the Apocalyptic bestiary of evil (including the motifs of birds) many years ago – on the example of the Golden Portal in Malbork Castle (The Fifth and Sixth Angelic Trumpet, *Ap* 9,1–21), diss. published in 1968; and recently on the Gateway in Bierzgłowo Castle (The Faithful and True Rider, without the Vision of God's Great Supper, *Ap* 19,117–18,21), in print. Both monuments of sculpture of the Teutonic Knights (last quarter of the 13th c.) the author defines as „un-majestic” compositions of the Last Judgement, different from the commonly executed „majestic” versions that included the dominant element of „Maiestas Domini” (*Ap* 4,1–9).

VÖGEL IM MITTELALTERLICHEN DRAMA DES ENDE DER WELT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz wird durch die Wandmalerei (vor 1350, aufgedeckt und konserviert 2008–2009) in der Pfarrkirche St. Fronleichnam in Pręgowo bei Danzig inspiriert. Das gotische Bild des „Jüngsten Gerichts“ (nach *Mt* 25, 31–46) wurde mit Vogelmotiv, das am Kopf eines aus dem Grab aufstehenden Mannes dargestellt wird, bereichert. Die Autorin verbindet diesen Vogel mit dem dämonischen Bestiarium, weil es mit vielen anderen Gattungen der Fauna in der mittelalterlichen Kunst, und vor allem in der romanischen Skulptur vorkommt. Ihre schriftliche Quelle ist die Offenbarung des hl. Johannes, und ihre bildliche Muster kodifizierten die Illuminatoren von apokalyptischen Manuskripten. Dieses apokalyptische Bestiarium des Bösen, sowie die Vogelmotive, studierte die Autorin seit Jahren an der Goldenen Pforte am Schloss Marienburg (die fünfte und sechste Posaune, *Apc* 9,1–12, 13–21; Diss. publ. 1968), neulich an der Eingangspforte am Schloss in Bierzgłowo (der Reiter „Treu und Wahrhaft“, ohne der Darstellung der Vögel am großen Mahl Gottes, *Apc* 19, 17–18, 21). Die beiden kreuzritterlichen Denkmäler (4. Viertel 13. Jh.) zählte die Autorin zu den einzigartigen „unmajestätischen” Bildern oder Motive des Jüngsten Gerichts, anders als das allgemein präsentierte „majestätische” Bild des Gerichts mit der Dominante der „Maiestas Domini” (*Apc* 4,1–9).

„RELIKWIARZOWY” PROGRAM ARCHITEKTONICZNY FARY ŚW. KATARZYNY W BRODNICY

Słowa kluczowe: Brodnica, gotyk, fara, relikwia, kult

Key words: Brodnica, Gothic, Parish Church, relic, cult

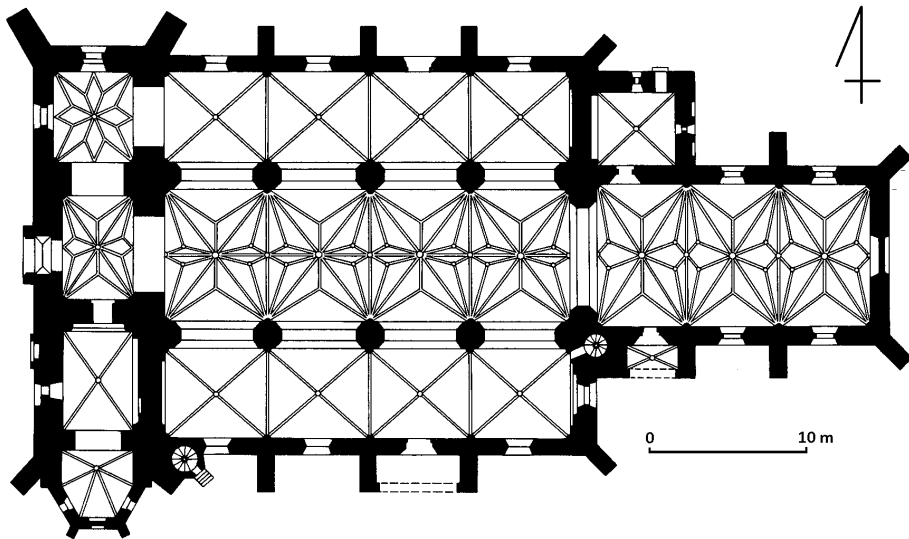
Schlüsselworte: Brodnica (Strasbourg), Gotik, Pfarrkirche, Reliquie, Kultus

Fara św. Katarzyny w Brodnicy¹ jest świątynią wyjątkową w skali całego państwa zakonnego w Prusach. Jest to okazała trójnawowa hala z jednonawowym, prostokątnym chórem i dwuwieżową fasadą zachodnią (il. 1, 2). To akurat nie jest niczym szczególnym, wobec popularności takiego modelu kościoła w ziemi chełmińskiej. Wyjątkowy jest jednak program funkcjonalny kościoła, a zwłaszcza jego rozbudowanego masywu zachodniego, i choć nie dysponujemy przekazami z epoki, informującymi o sposobie użytkowania świątyni, to program ten można hipotetycznie rekonstruować.

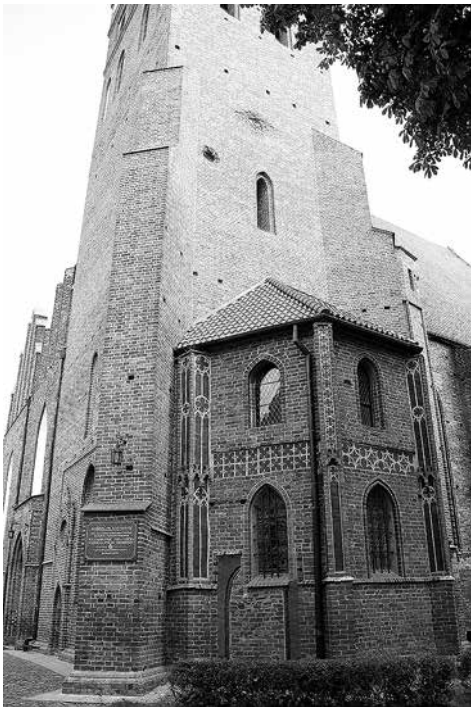
Do pełnej wysokości doprowadzona jest jedynie wieża południowa kościoła, podczas gdy północna nie przewyższa halowego korpusu. Co istotne, zachodni blok fary jest dwukondygnacyjny, z emporą wbudowaną w partię środkową oraz w wieżę południową. Trybuna w tej ostatniej otwierała się pierwotnie do nawy południowej szeroką arkadą, obecnie zamurowaną. Do wieży przylega od południa niewielka od niej węższa, trójboczna przybudówka o dwóch kondygnacjach, z których dolna wraz z przyziemiem wieży tworzy wydzieloną od kruchty międzywieżowej kaplicę, zaś górna wedle pierwotnej koncepcji miała stanowić niewielkie oratorium, komunikujące się wąskim przejściem z emporą. Dostęp na piętro masywu zachodniego

* Dr Jakub Adamski, adiunkt w Zakładzie Historii Sztuki i Kultury Dawnej, Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ Podstawowa literatura: J. Heise, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen*, H. 8, *Der Kreis Strassburg*, Danzig 1891, s. 427–445; T. Mroczko, *Architektura gotycka w ziemi chełmińskiej*, Warszawa 1980, s. 250–255; E. Lorentz, *Fara w Brodnicy – problem stylu*, w: *Sztuka Torunia i ziemi chełmińskiej 1233–1815*, red. J. Poklewski, Warszawa – Poznań – Toruń 1986, s. 91–111; T. Mroczko, *Brodnica. Kościół par. pw. św. Katarzyny*, w: *Architektura gotycka* (przyp. 5), s. 35; A. Soćko, *Układy emporowe w architekturze państwa krzyżackiego*, Warszawa 2005, s. 42–45, 135–136; C. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und geographie*, Petersberg 2007, s. 739–741; J. Raczkowski, *Siedziba zwierzchnika a kościół parafialny – dwie realizacje artystyczne w XIV-wiecznej Brodnicy*, w: *Między panem a plebanem. Wieś, miasto, władza świecka i duchowna w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Kowalski, T. Ratajczak, Poznań 2013, s. 403–427.



Il. 1. Brodnica, fara św. Katarzyny, rzut. Rys. J. Adamski wg *Architektura gotycka w Polsce*

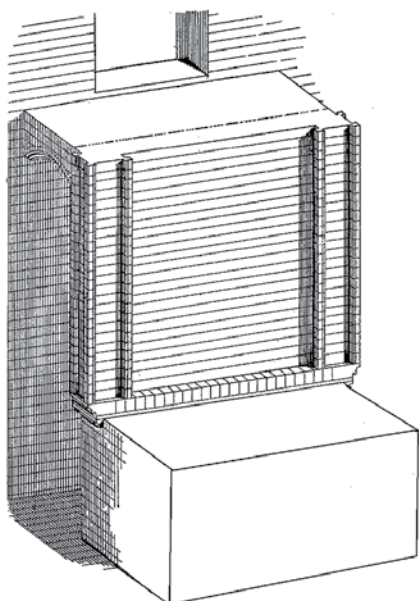


Il. 2. Brodnica, fara św. Katarzyny, południowo-zachodni narożnik kościoła z wieżą południową i kaplicą św. Krzyża. Fot. J. Adamski

zapewniała wieżyczka w jego południowo-wschodnim narożniku, przy styku z korpusem. Jej kręte schody wiodły osobnymi przejściami do górnego oratorium i na empore, w przypadku tej ostatniej dzięki nadwieszonemu na trompie korytarzykowi, wchodzącemu częściowo w przestrzeń południowej nawy kościoła. Dekoracyjnie potraktowana została zewnętrzna strona masywu – portale wiodące do kruchty i kaplicy pod wieżą południową otrzymały przestrzenne portale flankowane sterczynami, szczególnie zaś opracowano elewacje trójbocznego aneksu, którego wąskie przypory ozdobiono profilami wałkowymi i ceramicznymi wimpergami. Lica przypór oraz gładki fryz międzykondygnacyjny pokryto malowaną dekoracją maswerkową.

Obraz skomplikowanego programu przestrzenno-funkcjonalnego brodnickiej fary dopełnia unikatowa struktura, ukryta dziś za nowożytną nastawą ołtarza głównego. Składa się ona z murywanej mensy ołtarzowej, odsuniętej od wschodniej ściany chóru, na której

wschodnim boku oparto wysoką trybunę, zakończoną płaską platformą, podsklepioną dwoma segmentami sklepienia krzyżowo-żebrowego (il. 3a–b). Narożniki przedniej ścianki konstrukcji ujęto sterczynami, o wałkowych profilowaniach analogicznych jak w zachodnich portalach kościoła.



Il. 3. Brodnica, fara św. Katarzyny, domniemana trybuna relikwiowa w chórze. a. rys. J. Adamski wg J. Heisego; b. fot. J. Adamski

Datowanie faz budowy fary brodnickiej oparte jest niemal wyłącznie na poszlakach, przy czym przyjmuje się, że najstarszą partią jest chór, po ukończeniu którego przystąpiono do wznoszenia korpusu i masywu wieżowego². Kluczowe w tym kontekście są dwa dokumenty z r. 1343. Pierwszy, wystawiony 12 marca przez radę miejską Brodnicy, stanowi potwierdzenie darowizny złotego relikwiarza z czyniącą cuda partykułą Krzyża Świętego (*crucem ex auro et argento fabricatam gemmisque preciosis adornatam, cui insitum est signum unifice crucis, quo multorum miraculorum insigniis pollet*) oraz monstrancji i obrazów (*monstrancias ad eum spectantes atque tabulas*), które kościołowi zapisał w testamencie proboszcz Mikołaj Wolwelim [Wolwelini] z Sandomierza³. Relikwiarz ten jest zapewne identyczny z krzyżem relikwiarzowym, który Władysław Jagiełło zdobył w trakcie wyprawy grunwaldzkiej, a następnie złożył w skarbcu kolegiaty sandomierskiej, gdzie zachował się do dziś⁴.

² Zob. przyp. 1.

³ *Preußisches Urkundenbuch*, Bd. 3, Lieferung 2, 1342–1345, hrsg. H. Koeppen, Marburg 1958, nr 542, s. 413.

⁴ G. Regulska, *Brodnicki relikwiarz Drzewa Krzyża Św. i inne XIV-wieczne relikwiarze pruskie*, *BHS*, 74, 2012, s. 483–487.

Drugim potwierdzeniem hojnego daru jest dokument wielkiego mistrza Ludolfa Königa z 9 listopada, w którym zapisano, że proboszcz Mikołaj położył kamień węgielny pod budowę fary (*qui in fundatione ecclesiae ibidem murandae B. V. et M. Catharinae primum posuit lapidem angularem*). Jednocześnie wielki mistrz przekazał radzie miejskiej prawo patronatu nad wszystkimi ołtarzami i wikariami (*consulibus etiam dedimus [...] collocationem et ius patronatu omnium altarium et vicariorum praedictae ecclesiae*), zastrzegając, że wszelkie dochody z tytułu ofiarowanych relikwii mają trafiać do kasy fabryki kościoła (*ad fabricam necnon structuram praedictae ecclesiae*)⁵. Choć *fabrica ecclesiae* była funduszem, z którego pokrywano bieżące wydatki na utrzymanie świątyni i potrzeby liturgii⁶, jednak użyte określenie *structura* jednoznacznie wskazuje, że budowa wciąż trwała.

Niektórzy badacze zakładali, wbrew wymowie powyższych źródeł, że w momencie wystawienia obu dokumentów świątynia musiała być już gotowa, skoro partykuła Krzyża Świętego zdążyła zasłynać cudami. Z tego względu budowę fary datowano zazwyczaj na lata około 1310–1340, dopuszczając jednak możliwość późniejszego wzniesienia wieży południowej, być może około r. 1370⁷. Informacja o cudownej mocy relikwii w żaden sposób nie wskazuje jednak na ukończenie budowy, nie wiadomo bowiem gdzie cząstka Krzyża Świętego była do r. 1343 okazywana. Być może był to poprzedni kościół, zapewne drewniany, lub sam częściowo wykończony chór⁸. Zastanawiające jest przy tym, że bogata rzeźba architektoniczna obecnej fary, w tym wykonane ze sztucznego kamienia baldachimy figur apostołów na filarach, wsporniki i kapitele słupek oraz zworniki określone zostały przez Tadeusza Jurkowlanica na dzieła z około r. 1370 lub ostatniej ćwierci XIV w.⁹. Do datowania rzeźb na ostatnie lata XIV w. przychylił się ostatnio również Juliusz Raczkowski¹⁰. Z kolei Christofher Herrmann opublikował badania dendrochronologiczne oryginalnej więźby dachowej, które wyznaczyły moment ścinki belek nad chórem na r. 1362, zaś nad korpusem na r. 1372¹¹.

Wydaje się zatem, że budowa świątyni, zapoczątkowana za czasów proboszcza Mikołaja (wzmiankowanego po raz pierwszy w r. 1337)¹², trwała jeszcze długo po r. 1343 i zakończyła się dopiero w ostatniej ćwierci XIV w., kiedy to założono sklepienia i wykonano dekorację rzeźbiarską wewnątrz. Budowa korpusu była przy tym prowadzona etapowo. W pierwszej kolejności powstały mury obwodowe nawy południowej oraz sąsiadująca z nią wieża. Świadczy o tym fakt, że oba półfilary przytęczowe oraz półfilar przy zachodniej ścianie tejże nawy mają narożniki ujęte w cienie, trójlistne w rzucie

⁵ *Preußisches Urkundenbuch* (przyp. 3), nr 619, s. 507.

⁶ Por. R. Branner, „*Fabrica, opus*” and the Dating of Mediaeval Monuments, „*Gesta*”, 15, 1976, s. 27–30; G. Binding, *Baubetrieb im Mittelalter*, Darmstadt 1993, s. 31–70.

⁷ Por. B. Schmid, *Die Denkmalpflege in der Provinz Westpreußen im Jahre 1908*, Danzig 1909, s. 16; T. Mroczo (przyp. 1), s. 250–254; E. Lorentz (przyp. 1), s. 96–98; A. Soćko (przyp. 1), s. 42–44, 136.

⁸ O tym zdawałoby się świadczyć istnienie empory nad południową kruchtą chóru, zob. A. Soćko (przyp. 1), s. 42–45.

⁹ T. Jurkowlaniec, *Gotycka rzeźba architektoniczna w Prusach*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 135.

¹⁰ J. Raczkowski (przyp. 1), s. 421

¹¹ Ch. Herrmann (przyp. 1), s. 740.

¹² B. Schmid (przyp. 7), s. 15.

profilowania, podczas gdy zachodni półfilar nawy północnej oraz wolnostojące filary korpusu, realizowane w dalszej kolejności, są już takich profilowań pozbawione. Być może również w końcowej fazie prac, przy wykańczaniu wnętrza, zbudowana została trybuna przy wschodniej ścianie chóru, ozdobiona sterczynami o profilowaniu identycznym jak w portalach i przybudowce masywu zachodniego.

Aby wyjaśnić zaskakującą złożoność programu przestrzenno-funkcjonalnego kościoła, należy łącznie zinterpretować wymowę źródeł pisanych oraz istniejącą strukturę architektoniczną, ze szczególnym uwzględnieniem dwukondygnacyjnego masywu zachodniego i platformy w chórze. Ta ostatnia, choć ma unikatowy w całej Środkowej Europie charakter, nie była jak dotąd szerzej omawiana. Marginalnie wypowiedzieli się na jej temat bodaj jedynie Johannes Heise, który uznał ją za resztki murowanej nastawy ołtarza głównego, zapewne pierwotnie dekorowanej wyobrażeniem patronki fary¹³, oraz Ewa Lorentz, która nazwała ją ołtarzem relikwiowym, warunkowanym – podobnie jak dwukondygnacyjna kaplica w wieży południowej – kultem relikwii Krzyża Świętego, związanym integralnie z krzyżackim patronatem nad kościołem¹⁴. W podobny sposób złożoną strukturę masywu zachodniego interpretował też Adam Soćko, który w górnej kondygnacji trójbocznego aneksu, skierowanego ku centralnej części miasta, dopatrywał się oratorium-skarbca depozytowego dla pomieszczenia relikwii, które wiernym miały być okazywane w kaplicy dolnej¹⁵.

Wszystkie te dociekania wydają się w znacznej mierze słuszne, choć należy je doprecyzować, hipotetycznie rekonstruując idealny model funkcjonowania świątyni wedle pierwotnie założonej, choć nie do końca zrealizowanej koncepcji. Wprawdzie źródła pisane milczą na ten temat, pomocne wydaje się porównanie struktury przestrzennej fary z budowlami, w przypadku których więcej wiadomo o wzajemnym związku między architekturą a kultem relikwii¹⁶.

Otoczany wielką czcią złoty relikwiarz ze słynącą cudami partykułą Krzyża Świętego, do którego od drugiej połowy XIV w. ciągnęły pielgrzymki¹⁷, miał być zapewne na stałe przechowywany w oratorium na górnej kondygnacji trójbocznego aneksu wieży południowej, które służyłoby za repozytorium relikwiowe. W trakcie największych uroczystości roku liturgicznego, w tym w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, znoszony z repozytorium bezcenny relikwiarz mógł być wystawiany do publicznego uwielbienia na murowanym podeście w chórze, który pierwotnie musiał posiadać tron relikwiowy pod jakąś formą zwieńczenia, zapewne snycerskiego, połączonego z konstrukcją schodków wiodących na platformę. Nie jest wykluczone, że przednia ścianka trybuny była ozdobiona malowanym lub rzeźbionym *panneau*, gdyż – jak stwierdził Heise – nie nosi ona śladów tynku czy polichromii¹⁸.

¹³ J. Heise (przyp. 1), s. 431–432.

¹⁴ E. Lorentz (przyp. 1), s. 110–111.

¹⁵ A. Soćko (przyp. 1), s. 135–136; zob. też: J. Raczkowski (przyp. 1), s. 416.

¹⁶ Por. przede wszystkim: H. Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin – New York 2000.

¹⁷ M. Jakubek-Raczkowska, *Tu ergo flecte genua tua. Sztuka a praktyka religijna świeckich w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego do połowy XV wieku*, Pelplin 2014, s. 269–270.

¹⁸ J. Heise (przyp. 1), s. 431–432.

Relikwiarz Krzyża Świętego był też zapewne okazywany w apsydzie kaplicy wydzielonej w przyziemiu wieży południowej. Wiedzie do niej osobne wejście od zachodu, ujęte w dekoracyjny portal ze sterczynami¹⁹. Jest to jednak koncepcja wtórna względem pierwotnego projektu architektoniczno-funkcjonalnego fary. Świadczy o tym przede wszystkim umieszczenie w skierowanym ku miastu boku apsydy ozdobnego portalu, otoczonego dwubarwnym gzymsem z glazurowanych kształtek, zamurowanego jeszcze w średniowieczu i częściowo zastąpionego oknem²⁰. W oryginalnym zamyśle, przyziemie wieży miało zatem służyć jako dodatkowa, wystawna kruchta o kaplicowym charakterze. Podobne przedsonki o zróżnicowanym przeznaczeniu, również liturgicznym i sepulkralnym, wyróżniają się wielobocznym zakończeniem, znane są choćby z fary mariackiej we Frankfurcie nad Odrą (kruchta mieszcząca ostensorium relikwiowe przy północnym ramieniu transeptu, około 1375)²¹ i z katedry w Miśni (grobowa *Fürstenkapelle* przy fasadzie zachodniej, 1423–1443/1446)²².

Wnętrze górnego oratorium nigdy nie zostało wykończony – nie założono w nim podłóg ani sklepienia, zaś dolną kaplicę przesklepiono wyżej, niż pierwotnie planowano. Świadczy o tym wtóre wykucie bruzd tego sklepienia w gotowym już licu muru na górnej kondygnacji. Decyzja o zamurowaniu wejścia w przyziemiu trójbocznej apsydy i zastąpieniu go oknem, była podyktowana rezygnacją z wykończenia drugiej kondygnacji tego aneksu jako repozytorium relikwiowe, warunkowaną nieznanymi dziś powodami. Być może uznano, że wnoszenie i wynoszenie bezcennej relikwii stosunkowo wąskim przejściem w wieżycze schodowej będzie nazbyt kłopotliwe lub niebezpieczne.

Nie wiadomo również, jakie funkcje pełniły empory w wieży południowej i ponad kruchtą międzywieżową otwarte arkadami do wnętrza naw. Wprawdzie Ludolf König przekazał miastu w r. 1343 prawo patronatu nad ołtarzami i wikariami w farze, ale zachował *collocatio i ius patronatus plebani*²³. Tym samym praktyczne wykorzystanie empor zachodnich jako łoża patronackiej dla dostojników zakonu nie jest wykluczone²⁴.

Obyczaj publicznego wystawiania relikwii na ołtarzach, a zwłaszcza na specjalnie w tym celu konstruowanych trybunach czy emporach, był w średniowieczu bardzo szeroko rozpowszechniony²⁵. Najsłynniejszym, archetypicznym wręcz przykładem jest paryska Sainte-Chapelle, stanowiąca ucieleśnienie umiłowania relikwii we Francji Kapetyngów²⁶. Wedle niedawnych ustaleń Meredith Cohen, ta pałacowa kaplica była znacznie szerzej i częściej dostępna dla wiernych, niż do tej pory przypuszczano²⁷.

¹⁹ Tak zakładał m.in. J. Raczkowski (przyp. 1), s. 414.

²⁰ Por. ibidem, s. 436.

²¹ D. Badstübner, *Das nördliche Querhausportal der Marienkirche in Frankfurt an der Oder*, w: idem, *Baugestalt und Bildfunktion. Texte zur Architektur- und Kunstgeschichte*, Berlin 2006, s. 216–226.

²² N. Nußbaum, *Deutsche Kirchenbaukunst der Gotik*, 2. Aufl., Darmstadt 1994, s. 265.

²³ *Preußisches Urkundenbuch* (przyp. 3), nr 619, s. 507.

²⁴ Por. A. Soćko (przyp. 1), s. 135–137.

²⁵ Por. H. Kühne (przyp. 16); zob. też M. Walczak, *Przemiany architektoniczne katedry krakowskiej w pierwszej połowie XV wieku i ich związek z działalnością fundacyjną kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, „Studia Waweliana”, 1, 1992, s. 21–27.

²⁶ Zob. J. Pysiak, *Król i Korona Cierniowa. Kult relikwii we Francji Kapetyngów*, Warszawa 2012.

²⁷ M. Cohen, *An Indulgence for the Visitor: The Public at the Sainte-Chapelle of Paris*, „Speculum”, 2008, s. 840–883.

W prezbiterium kaplicy górnej zbudowana została specjalna trybuna, zwana *Grande Châsse*, od frontu powiązana z mensą ołtarzową, wyposażona w kręcone schodki i zwieńczona cyborium, pod którym eksponowano relikwiarz Korony Cierniowej i inne bezcenne skarby²⁸ (il. 4a). Z murowaną mensą powiązana jest też wsparta na czterech kolumnienkach trybuna w chórze kościoła św. Urszuli w Kolonii (koniec XIII w.), dźwigająca sarkofagową skrzynię do przechowywania relikwii świętej patronki i 11 tysięcy Dziewic²⁹ (il. 4b).



4a

Il. 4a. Grande Châsse w Sainte-Chapelle, kopia (1837) miniatury z niezachowanego benedykcyjnego księcia Bedford (około 1424–1432), Musée de Cluny, Cl. 22847. Fot. ze zbiorów autora; 4b. Kolonia, kościół św. Urszuli, ołtarz relikwiowy w chórze.



4b

fot. J. Adamski

Konstrukcję paryską doskonale znał Karol IV Luksemburg, wychowany na prześląkniętym kultem relikwii dworze paryskim. Najpewniej na sejmie Rzeszy w Metz na przełomie lat 1356 i 1357 otrzymał on dwa cienne z Korony Chrystusowej, ofiarowane mu przez Karola V, podówczas jeszcze delfina. Kolejny cień Walezjusz przekazał Luksemburgowi w r. 1378, podczas wizyty tego ostatniego w Paryżu³⁰. Wzory

²⁸ R. Branner, *The Grande Chasse of the Sainte-Chapelle*, „Gazette des Beaux-Arts”, nouvelle série, 77, 1971, s. 5–18; J. Durand, *La Grande Châsse aux reliques*, w: *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, ed. J. Durand, M.-P. Laffitte, Paris 2001, s. 107–112.

²⁹ G. Knopp, *Das Glashauss von Aachen. Krönungsort – Karlsmausoleum – Pilgerzentrum*, w: *Die gotische Chorhalle des Aachener Doms und ihre Ausstattung. Baugeschichte – Bauforschung – Sanierung*, hrsg. G. Knopp, U. Heckner, Petersberg 2002, s. 20.

³⁰ J. Kuthan, *Pařížská Sainte-Chapelle. a trny z korony Kristovy. Poznámky k vazbám mezi architekturou a sochařstvím ve Francii a zakladatelským a objednavatelským dílem posledních*

wyniesione przez cesarza z jego edukacji we Francji (około 1323–1330) wpłynęły na niezwykle rozprzestrzenienie się w głównych ośrodkach Rzeszy obyczaju *Heilumsweisung*, zazwyczaj inicjowanego przez samego Karola. Wystarczy tu wspomnieć o wystawianiu relikwii Cesarstwa (*Reichskleinoden*) na specjalnie w tym celu konstruowanym podeście, zwanym *Heilumsstuhl*, ustawianym przed domem Schopperów na rynku norymberskim. Z okazji chrztu następcy tronu w dniu 11 kwietnia 1361 r. relikwie te pokazano też z platformy nad wystawną kruchtą *Frauenkirche*, która ideowo nawiązywała do empory w masywie zachodnim kaplicy pałacowej w Akwizgranie, mieszczącej wielki skarbiec relikwiowy³¹. W samym kościele, liczne relikwie (w tym Pasek Marii i partykułę Krzyża Świętego) przechowywano w repozytorium nad zakrystią, co podkreślono połączeniem go z wnętrzem nawy południowej maswerkową rozetą oraz umieszczeniem poniżej malowidła przedstawiającego adorację relikwii przez anioły. Weneracji relikwii służyła też zapewne altana-kaplica św. Michała Archanioła nad kruchtą (zwana *Michaelschörlein*). Choć nie jest to poświęcone źródłowo, zdaje się na to wskazywać otwarcie jej do wnętrza nawy przeźrocem, uzupełnionym nadwieszonym balkonikiem i wypełnionym ażurowym maswerkem³².

Z kolei w Pradze cesarz wprowadził w r. 1350 obyczaj corocznego okazywania Świętej Włóczni i innych relikwii pasywnych, które odbywało się w drugi piątek po Wielkanocy na rynku Nowego Miasta, na specjalnie konstruowanej trybunie, zastąpionej później Kaplicą Bożego Ciała³³. Stałym miejscem przechowywania *Reichskleinoden*, w skład których wchodziła również Włócznia, stała się najdalej w r. 1365 specjalnie w tym celu zbudowana wieża główna zamku Karlštejn. Mieści ona słynną kaplicę św. Krzyża, na której ołtarzu klejnoty te były na co dzień zdeponowane³⁴. Kult relikwii przejawiał się również w architektonicznym ukształtowaniu katedry św. Wita. Ponad wspomnianą Złotą Bramą, w bezpośrednim sąsiedztwie kaplicy św. Waclawa, umieszczono komorę relikwiową, w której przechowywano insygnia koronacyjne, w tym koronę złożoną na czaszce świętego Waclawa³⁵. Inne liczne relikwie katedralne okazywano między innymi z balkoniku ponad zakrystią, poświęconego w r. 1541³⁶. Podobny

Přemyslovců a Lucemburků, w: idem *Splendor et Gloria Regni Bohemiae. Umělecké dílo jako projev vládařské reprezentace a symbol státní identity*, Praha 2008, s. 387–408.

³¹ G. Weilandt, *Der ersehnte Tronfolger – Die Bildprogramme der Frauenkirche in Nürnberg zwischen Herrschaftspraxis und Reliquienkult im Zeitalter Kaiser Karls IV.*, w: *Kirche als Baustelle. Große Sakralbauten des Mittelalters*, hrsg. K. Schröck, B. Klein, S. Bürger, Köln – Weimar – Wien 2013, s. 228–232.

³² Ibidem, s. 229–231.

³³ Z. Opačić, *Architecture and Religious Experience in 14th-century Prague*, w: *Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich unter den Luxemburgern im Europäischen Kontext*, hrsg. J. Fajt, A. Langer, Berlin – München 2009, s. 136–149; J. Kuthan, *Praga sacra – k vizi posvátné Prahy císaře Karla IV.*, w: idem (przyp. 30), s. 346.

³⁴ K. Otavsky, *Drei wichtige Reliquienschatze im Luxemburgischen Prag und die Anfänge der Prager Heilumsweisungen*, w: *Kunst* (przyp. 33), s. 300–308. Relikwie Cesarstwa w r. 1424 przekazane zostały na stałe do Norymbergi; zob. G. Weilandt (przyp. 31), s. 232.

³⁵ J. Kuthan, *Královské dílo doby lucemburské. Praha – katedrál sv. Víta*, w: idem (przyp. 29), s. 289.

³⁶ Z. Opačić (przyp. 33), s. 143.

ganek, służący do okazywania relikwii głowy św. Stanisława, istniał również w katedrze krakowskiej i znajdował się ponad kaplicą św. Mikołaja przy Wieży Zegarowej³⁷.

Kult relikwii, połączony z ich publicznym *ostensio*, był – co ważne – istotnym elementem duchowości zakonu krzyżackiego w Prusach. W wyposażeniu kaplic konwentualnych znajdowały się liczne relikwiarze, które prezentowano na ołtarzach lub w niszach w ścianie³⁸, a przy specjalnych okazjach, powiązanych z największymi odpustami, również poza zamkami. Obyczaj taki poświadczony jest w przypadku Malborka, który był jednym z najważniejszych ośrodków ruchu pielgrzymkowego w Prusach³⁹. Od czasu przeniesienia tu w r. 1309 siedziby wielkiego mistrza, na zamku gromadzono skarbiec relikwiowy, wzmiankowany w źródłach jako *heylygenthum*⁴⁰. Relikwie te, przechowywane na co dzień w kościele Najświętszej Maryi Panny, okazywano licznie gromadzącym się pątnikom na błoniach (*Anger*) tuż przed murami Zamku Niskiego, wystawiając je na konstruowanym w tym celu drewnianym ołtarzu, jak zapisano w *Marienburger Tresslerbuch* z lat 1399–1409: *czu bestellen czum grossen apls. [...] Item snyczmeister, smedemeister, schumeister, czimmermeister und der molmeister von der Damerow sullen der ander alter warten uff dem auger* [podkr. J. A.]⁴¹.

Warto tu przypomnieć, sam kościół na Zamku Górnym, ukształtowany w ostatecznej postaci w latach 1331–1344, nawiązuje ideowo i formalnie do Sainte-Chapelle i innych dwukondygnacyjnych kaplic pałacowych⁴². Uderzające podobieństwo do paryskiej *Grande Châsse* wykazuje unikatowa, wsparta na dwóch kolumnkach empora przy zachodniej ścianie kościoła, wzniesiona zapewne około r. 1320 i wzbogacona o dekoracyjny baldachim z wimpergowym zwieńczeniem w trakcie wielkiej przebudowy z lat 1331–1344⁴³ (il. 5). Główna różnica polega na umieszczeniu mensy ołtarzowej na piętrze, a nie u dołu, jak w Sainte-Chapelle, choć obie konstrukcje były zapewne wyraźnie zbliżone pod względem funkcjonalnym. Wysokie usytuowanie ołtarza w Malborku mogło być warunkowane wystawianiem na nim najważniejszych relikwii zakonu⁴⁴, któ-

³⁷ M. Walczak (przyp. 25), s. 21–27.

³⁸ M. Woźniak, *Przestrzeń liturgiczna i wyposażenie kościoła Najświętszej Maryi Panny na Zamku w Malborku – nowe ustalenia*, w: *Zamek Wysoki w Malborku. Interdyscyplinarne badania skrzydła północnego*, red. M. Poksińska, Malbork – Toruń 2006, s. 79–84; K. Pospieszny, *Orte der Reliquienpräsentation in den Deutschordensburgen in Preußen. Ein Beitrag zu neueren Forschungen*, w: *Ecclesiae ornatae. Kirchengestaltungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit zwischen Denkmalwert und Funktionalität*, hrsg. G. Eimer, E. Gierlich, M. Müller, Bonn 2009, s. 311–326; M. Jakubek-Raczkowska (przyp. 17), s. 140–141.

³⁹ R. Zacharias, *Marienburg. Wallfahrtsort zwischen Spiritualität und Herrschaft*, w: *Sztuka w kręgu zakonu krzyżackiego w Prusach i Inflantach*, red. A. Bojarska, Toruń 1995 (*Studia Borussico-Baltica Torunensia Historiae Artium*, 2), s. 67–91.

⁴⁰ K. Pospieszny (przyp. 38), s. 324.

⁴¹ Cyt. za: *ibidem*, s. 75.

⁴² Zob. przede wszystkim: S. Skibiński, *Kaplica na Zamku Wysokim w Malborku*, Poznań 1982, s. 88–120.

⁴³ Obecne zwieńczenie jest rekonstrukcją Konrada Steinbrechta, opartą o schemat oryginalnie zachowanych wimperg nad bocznymi gankami empory. Stan badań nad emporą w: M. Woźniak, B. Jesionowski, *Kościół konwentualny Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku – stan badań i podstawowe problemy badawcze*, w: *Zamek* (przyp. 37), s. 52–54; A. Soćko (przyp. 1), s. 144–147.

⁴⁴ R. Zacharias (przyp. 39), s. 74–75.

re dzięki znacznemu wyniesieniu ponad poziom użytkowy kościoła były dobrze widoczne ze stosunkowo ciasnego chóru liturgicznego. Intrygująca jest też niewielka (129×115 cm) celka w grubości muru pod emporą, którą Kazimierz Pospieszny interpretował jako repozytorium dla malborskiego skarbcza relikwii, być może tożsamy ze wzmiankowanym w źródłach *sacrarium*. Miało by o tym świadczyć umieszczenie w dwóch jej ścianach wnek na pomieszczenie szaf relikwiarzowych⁴⁵.

Co zaskakujące, Szczęsny Skibiński, monografista budowli, odmówił emporze malborskiej bezpośredniego związku z trybuną z kaplicy francuskiej, widząc w niej oprawę domniemanego *Sepulcrum Domini* w przyziemiu i sanktuarium św. Michała Archanioła w kondygnacji górnej⁴⁶. Również Michał Woźniak powątpiewał w związek konstrukcji z kultem relikwii, które jego zdaniem w kaplicach krzyżackich eksponowano głównie na ołtarzach⁴⁷. K. Pospieszny przypominał jednak, że na ołtarzach wystawiane były głównie relikwie „niższej rangi”. Trzeba też podkreślić, że przecież pod baldachimem empory znajdowała się mensa, na której można było wystawić najcenniejsze relikwiarze, wyniesione ponad poziom użytkowy kościoła i tym samym dobrze widoczne z chóru liturgicznego. Strukturalne podobieństwo odosobnionych w Europie konstrukcji, którymi są trybuna malborska i *Grande Châsse* jest chyba zbyt daleko idące, by odmówić im pokrewieństwa również funkcjonalnego.

Należy stwierdzić, że najbliższymi analogiami, zarówno pod względem formy (wyniesiona, podsklepiena platforma), jak i przeznaczenia (*ostentatio reliquiarum* – *Heiltumsweisung*) dla murowanego podestu w chórze fary brodnickiej są zatem podobne struktury z Paryża, Kolonii i Malborka. Z dwiema pierwszymi łączy ją integralne powiązanie z ustawioną od frontu mensą ołtarzową, z ostatnią – będącą niewątpliwie decydującym wzorem – bliskość geograficzna i związek z zakonem krzyżackim. Sam obyczaj prezentacji relikwii na wyniesionych galeriach ma z kolei nader liczne analogie w praktykach kultywowanych we wzorcowym pod tym względem kręgu luksemburskim. Zachowane źródła pisane nie informują nas do jakiego stopnia Krzyżacy



Il. 5. Malbork, kościół zamkowy, ściana zachodnia z emporą (stan sprzed r. 1945). Fot. wg B. Schmid, *Die Marienburg*, Würzburg 1955, il. 24

Fot. ze zbiorów autora

⁴⁵ K. Pospieszny (przyp. 38), s. 318–322.

⁴⁶ S. Skibiński (przyp. 42), s. 80–86.

⁴⁷ M. Woźniak (przyp. 38), s. 79–80.

mieli wpływ na wybór formy kościoła⁴⁸. Jednak biorąc pod uwagę dzierżone przez nich prawo patronatu, oraz nade wszystko niezwykle program przestrzenno-użytkowy fary, podporządkowany propagowanemu przez zakon kultowi Świętego Krzyża⁴⁹ i mający bliskie analogie w praktykach religijnych na dworach Paryża i Pragi, to właśnie dostojnikom zakonu należy przypisać autorstwo relikwiowej koncepcji kościoła brodnickiego, nawet jeśli ofiarodawcą złotego krucyfiksowi był tutejszy pleban Mikołaj.

Trzeba jednak przy tym pamiętać, że ostateczna koncepcja masywu zachodniego kształtowała się, gdy prace nad świątynią były już zaawansowane. Mogło być to warunkowane wzbogaceniem programu funkcjonalnego budowli o jego relikwiowo-pielgrzymkowy charakter. Zdaje się o tym świadczyć znaczne poszerzenie wieży południowej w stosunku do północnej, wynikające zapewne z wpisania w jej przyziemie dwukondygnacyjnej struktury, dzięki trójbocznemu aneksowi przypominającej – *totutes proportions gardées* – również dwupoziomowe założenia kościoła zamkowego w Malborku i chóru katedry w Kwidzynie⁵⁰. Tymczasem wieża północna nigdy nie została doprowadzona do pełnych rozmiarów, a jej mury zwieńczono od zachodu szczytem analogicznym do tego znad kruchty międzywieżowej. Jednak potężne przypory narożne od północy świadczą, że gdy murowano jej przyziemie, planowano ją jako strukturę o znacznej wysokości, zapewne równą wieży sąsiedniej i również wypełnioną emporą. Reliktami niezrealizowanej trybuny są wydatna odsadzka w połowie wysokości wnętrza, nasady niskiej arkady w murze zachodnim nawy północnej oraz widoczne od zewnątrz zamurowane okno, częściowo zastąpione obecnym oknem zachodnim. Można zatem stwierdzić, że przez porzucenie pełnej koncepcji dwuwieżowego masywu zachodniego w typie fary w Chełmnie, uzyskano podkreślenie kaplicy relikwiowej z partykulą Krzyża świętego dzięki dominancie nadbudowanej nad nią monumentalnej wieży, górującej w panoramie miasta pospołu z wielką wieżą zamku krzyżackiego.

Można wreszcie na marginesie przypomnieć, że Ewa Lorentz i Juliusz Raczkowski widzieli w zachodniej partii fary brodnickiej nawiązanie do możnowładczych, dwukondygnacyjnych kościołów „prywatnych” w typie *Eigenkirche* i *Doppelkapelle*, co miałyby być warunkowane potrzebami manifestacji krzyżackiego patronatu nad świątynią. Taka interpretacja również nie jest wykluczona, zwłaszcza, że sens ideowy średniowiecznych budowli rzadko jest jednoznaczny i pozbawiony nakładających się na siebie znaczeń.

Przeprowadzone wyżej analizy pokazują, jak ściśle programy przestrzenno-użytkowe średniowiecznych budowli sakralnych były warunkowane potrzebami kultu i liturgii. W tym kontekście kościół św. Katarzyny w Brodnicy jest przykładem wyjątkowym, zwłaszcza wobec „zaledwie” parafialnej jego godności. Świadczy to też o tym, z jakim powodzeniem architektura mogła spełniać funkcje w podnoszeniu, a w dużym stopniu również kreowaniu znaczenia danego ośrodka. W Brodnicy możliwości te wykorzystano w pełni.

⁴⁸ Na temat tego kontrowersyjnego zagadnienia zob.: C. Herrmann, *Kościół krzyżackie (Ordenskirchen) – fakt czy mit? O relacjach między patronatem i mecenatem w średniowiecznych Prusach*, w: *Studia Zamkowe*, t. 4, red. B. Pospieszna, A. Dobry, Malbork 2012, s. 67–71.

⁴⁹ Por. K. Pospieszny (przyp. 38), s. 322–323.

⁵⁰ E. Lorentz (przyp. 1, s. 110–111); J. Raczkowski (przyp. 1), s. 414.

**„RELIQUARY” ARCHITECTURAL PROGRAM PARISH CHURCH
OF ST. CATHERINE IN BRODNICA**

SUMMARY

The present paper is devoted to the reconstruction of the supposed liturgical and functional program of St Catherine's Parish Church at Brodnica (German *Strasburg*), which during the times of Teutonic Order was an important centre of the veneration of Holy Cross. It was due to the donation of a gilded reliquary containing a particle of the True Cross by the Brodnica's vicar Nicolaus Wolwelim in the year 1343. This event had an important impact on the shape of the architecture of the church, which was begun slightly before. In the easternmost bay of the choir a tall, double-bay structure was erected, which served probably as an elevated platform for the relic display during the most important feasts of the liturgical year. Probably the reliquary was kept normally in the double-storey chapel in the south tower, which was marked with a polygonal apse placed towards the town. The executed analysis shows that the closest comparisons for the supposed reliquary platform in the Brodnica choir are offered by the *Grande Châsse* of the Sainte-Chapelle in Paris, reliquary altar in St Ursula's Church in Cologne and the western gallery in the Castle Church of Malbork, although the reliquary function of the latter is merely hypothetical. It shows the originality of the conception executed at Brodnica, in which the spatial program of the church was clearly dependant on the needs of expression of the cult of the relic.

**„RELIQUIAR“ ARCHITEKTURPROGRAMM DIE PFARRKIRCHE
ST. CATHERINE IN BRODNICA**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel gewidmet ist der Rekonstruktion des ursprünglichen räumlich-liturgischen Programmes der Pfarrkirche Hl. Katharina in Brodnica (Strasburg in Preussen), die in der Ordenszeit als wichtiger Ort der Verehrung des Heiligen Kreuzes diente. Grund dafür war die im Jahre 1343 von Propst Nicolaus Wolwelim getätigte Übergabe der Pfarrkirche eines goldenen Reliquiars mit einer Partikel des Heiligen Kreuzes. Dieses Ereigniss wirkte auf die Gestalt des schon damals begonnenen Gebäudes. Im Ostjoch des Chores wurde eine zweijochige Plattform errichtet, die vermutlich als Ausstellungsort der Reliquie am größten Festtagen diente. Der Reliquiar am übrigen Tagen des Jahres wurde wahrscheinlich in der zweigeschossigen Kapelle aufbewahrt, die sich im Südwestturm befindet und mit einer polygonalen Apsis gegen Stadt gerichtet ist. Die durchgeführte Analysen zeigen, dass die der Strasburger Plattform ähnlichste Strukturen finden sich in der Sainte-Chapelle in Paris (*Grande Châsse*), Kirche St. Ursula in Köln (Reliquienaltar) und in der Marienburger Schlosskirche (Westempore; dieser Rolle als Ausstellungsort der Reliquien ist rein hypothetisch). Es zeigt wie innovativ die Strasburger Lösung was, und dass die Bauprogramm der Kirche eng mit der Erfordernissen der Reliquienverehrung gebunden war.

BRAMA PRZESZŁOŚCI. FASADA ZACHODNIA KOLEGIATY W WIŚLICY A PROGRAM HISTORYCZNY W MECENACIE KAZIMIERZA WIELKIEGO

Słowa kluczowe: Wiślica, architektura gotycka; Piastowie, przeszłość, kommemoracja

Key words: Wiślica, Gothic architecture, the Piasts, past, commemoration

Schlüsselworte: Wiślica, Gotische Architektur, Piasten, Vergangenheit, Gedenken

Kolegiata w Wiślicy, ufundowana przez Kazimierza Wielkiego w roku 1350¹, stanowi do dziś zdumiewający swoją skalą i artystycznym wyrafinowaniem dowód bezpowrotnie minionej świetności tej maleńkiej miejscowości, liczącej dziś ponad dwukrotnie mniej mieszkańców niż w XIV w.² Fasada kolegiaty zwrócona jest ku rynkowi, jednakże widok ten nie zapowiada wspaniałości wnętrza; dziś tworzy ją gładka, kamienna ściana, która powstała dopiero w XX wieku. Wcześniej front budowli przedstawiał się jednak jeszcze bardziej osobiwie. Kolegiata stanęła w miejscu starszego, XIII-wiecznego kościoła, z którego jednak zachowano dwuwieżowy masyw zachodni, który po scaleniu w monolityczny blok i podparciu masywnymi przyporami wykorzystany został jako fasada nowej budowli (il. 1). W tej formie kolegiata przetrwała do wiosny roku 1915, kiedy to wskutek ostrzału artylerii zawaliły się sklepienia, filary, a także zachodnia ściana szczytowa i górne partie wież; ich pozostałości były w tak złym stanie technicznym, że niedługo później rozebrano je do reszty³. Adolf Szyszko-Bohusz, odbudowując kościół, nie zdecydował się na rekonstrukcję pierwotnej formy fasady. Być może było to związane z pewną konsternacją, jaką takie rozwiązanie frontu wybitnej budowli budziło u ówczesnych badaczy – romański masyw uważano za element niweczący gotycką

* Piotr Pajor, doktorant w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Datę tą podaje tablica fundacyjna nad południowym portalem, wykonana z fundacji Długosza, zob. P. Mrozowski, *Polskie tablice erekcyjne z wieków XIV i XV*, SŻ, 32–33, 1990, s. 102–103; na ten okres wskazuje też datownik archeologiczny – w warstwie gruzu powstałej w okresie budowy kolegiaty odkryto grób zawierający grosze Karola IV Luksemburskiego, bite od 1348 r.; A. Tomaszewski, *Wiślica statutów Kazimierza Wielkiego*, w: *Wiślica – nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997, s. 175.

² Zob. P. Kardys, *Wiślica w średniowieczu i okresie wczesnonowożytnym. Studia z dziejów miasta*, Kielce 2006, s. 177–181.

³ T. Szydłowski, *Ruiny Polski. Opis szkód wyrządzonych przez wojnę w dziedzinie zabytków sztuki na ziemiach Małopolski i Rusi Czerwonej*, Warszawa – Lublin – Łódź – Kraków 1919, s. 30–32.



Il. 1. Wiślica, fasada kolegiaty przed zniszczeniem. Na lewo od okna widoczna nisza z posągami Kazimierza Wielkiego.

Fot. ze zbiorów Fototeki IHS UJ.



Il. 2. Wiedeń, fasada kolegiaty (ob. katedry) św. Szczepana. Przy bocznych krawędziach ilustracji, obok rozet kaplic, widoczne narożne figury Rudolfa IV i Katarzyny Luksemburskiej.

Fot. Michał Kurzej.

estetykę kościoła, a przy tym niezrozumiały, czego wyraz dali Tadeusz Szydłowski czy jeszcze znacznie później Andrzej Tomaszewski⁴. Badacze ci, jak się wydaje, nie brali pod uwagę, że zachowanie dawnej fasady mogło być celowym działaniem podyktowanym względami ideowymi.

Już na wstępie należy zauważyć, że włączanie elementów dawnych budowli w obręb nowych, powstający w ich miejscu, było w architekturze gotyckiej stosunkowo częste; jako reprezentatywne przykłady wymienić można np. karoliński korpus nawowy zachowany w XII-wiecznym kościele Saint-Denis pod Paryżem, a także fasadę i obejście z tego czasu włączone w obręb kościoła wzniesionego w XIII wieku, romańską kryptę w katedrze w Chartres, czy też masywy wieżowe katedry w Havelbergu i fary w Lwówku Śląskim, a wreszcie kolegiaty św. Szczepana w Wiedniu (il. 2). Tego typu zabiegi w ostatnich latach coraz częściej uważane są za świadome działania nakierowane na wyrażenie konkretnych treści ideowych, najczęściej mających zobrazować długą historię miejsca i jego powiązanie z ważnymi postaciami historycznymi; zdaniem Stephana Albrechta np. w klasztorach St. Denis i Glastonbury odwołania do legendarnych fundatorów i odległej przeszłości, zobrazowanej za pomocą różnego rodzaju „nośników pamięci”, były wręcz główną osią programu tych budowli, równorzędną wobec wyeksponowania roli świętego patrona⁵. Działania takie obecne były także w szeregu budowli powstałych z fundacji Kazimierza Wielkiego. Na największą skalę zabieg ten zastosowano w katedrze krakowskiej, w której obręb włączono kryptę,

⁴ T. Szydłowski, op. cit., s. 29–30; A. Tomaszewski, *Romańskie kościoły z emporami zachodnimi na obszarze Polski, Czech i Węgier*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 153.

⁵ S. Albrecht, *Die Inszenierung der Vergangenheit im Mittelalter. Die Kloster von Glastonbury und Saint-Denis*, München 2003.

wieżę i dwie kaplice, będące częścią poprzedniego kościoła – jakkolwiek niejasne pozostaje, kiedy o tym zdecydowano, a także jaki był realny wpływ Kazimierza na podejmowane w tym względzie decyzje – równie prawdopodobne, jak jego inicjatywa jest, że o zachowaniu wspomnianych partii starej katedry zdecydował kler, a realizacja ta stanowiła precedens, czy nawet wzorzec dla działań króla⁶. Spośród bezspornych fundacji króla trzeba natomiast wymienić dawny kościół św. Gereona na Wawelu przebudowany na kaplicę pałacową⁷, rozbudowę – z wyeksponowaniem partii XII-wiecznego kościoła joannitów w Zagości, a wreszcie odnowienie rotundy NMP na Wawelu, co do której istniało utrwalone przez Długosza przekonanie, że jest to dawna świątynia pogańska. Tylko ta ostatnia została pod tym względem przeanalizowana przez Marka Walczaka⁸. Spośród tych budowli przykład kolegiaty w Wiślicy jest jednak może najbardziej spektakularny, ponieważ zachowane partie romańskie stanowiły jej najlepiej wyeksponowaną część, zwróconą do rynku; z perspektywy centrum miasta widać więc było przede wszystkim właśnie ów romański masyw, za którym kryła się nowa budowla; w fasadzie także znajdowało się główne wejście do kolegiaty.

W badaniach nad wiślicką kolegiatą zawsze podkreślano bardzo duże znaczenie miasta w administracyjnej i politycznej organizacji państwa Kazimierza Wielkiego. Co prawda obecnie historycy odrzucają przekaz Długosza o ogłoszeniu tu statutu prawa małopolskiego⁹, to jednak Wiślica była jednym z najważniejszych ośrodków Ziemi Sandomierskiej, odbywały się w niej roki, a później wiece sądowe. Zdaniem Jerzego Gadomskiego program heraldycznej dekoracji kolegiaty związany był przede wszystkim właśnie z odbywanymi w jej wnętrzu posiedzeniami sądu ziemskiego¹⁰. Paul Crossley uważał, że herby stanowiły unaocznienie idei *Corona Regni Poloniae*, zaś forma architektoniczna dwunawowego wnętrza podobnie jak świątyn w Stopnicy, Szydłowie i Niepołomicach miała zostać upodobniona do krakowskich sal zamkowych, przede wszystkim wnętrza tzw. Wieży Łokietkowej, by nadać tym kościołom rangę

⁶ Zob. P. Pajor, *Relikty romańskie w murach gotyckiej katedry na Wawelu. Przyczynek do badań nad programem historycznym w fundacjach artystycznych Kazimierza Wielkiego*, w: *Procesy przemian w sztuce średniowiecznej. Przelom – regres – innowacja – tradycja*, red. E. Eysymontt, R. Kaczmarek, Warszawa 2014 [w druku].

⁷ Z. Pianowski, *Kościół świętej Marii Egipcjanki – wawelska Sainte-Chapelle?*, w: *Magistro et Amico amici discipulique. Lechowi Kalinowskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, Kraków 2002, s. 235–239.

⁸ M. Walczak, *Dlaczego król Kazimierz Wielki zachował od zniszczenia wawelską rotundę Najświętszej Maryi Panny?*, w: *Lapides viventes. Zaginiony Kraków wieków średnich. Księga dedykowana Profesor Klementynie Żurowskiej*, Kraków 2005, s. 98.

⁹ Zob. S. Roman, *Rys historyczny teorii tłumaczących genezę Statutów Kazimierzowskich*, w: idem, *Geneza Statutów Kazimierza Wielkiego, SŻ*, Kraków 1961, s. 15–44; W. Urszczak, *Statuty Kazimierza Wielkiego jako źródło prawa polskiego*, „*Studia z dziejów państwa i prawa polskiego*”, 3, 1999, s. 97–115; A. Marzec, *Wokół powstania kolegiaty wiślickiej*, w: *Przeszłość jest czasem narodzin. Z dziejów Wiślicy i jej związków z Krakowem. Materiały z sympozjum historycznego zorganizowanego w Wiślicy, 23 października 2005*, red. A. Waško, J. Smołucha, Kraków 2006, s. 21–23.

¹⁰ J. Gadomski, *Funkcja kościołów fundacji Kazimierza Wielkiego w świetle heraldycznej rzeźby architektonicznej*, w: *Funkcja dzieła sztuki. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Szczecin, listopad 1970*, Warszawa 1972, s. 103–116.

swego rodzaju odwzorowania głównej rezydencji królewskiej na prowincji¹¹. Tezę tę poddał krytyce Andrzej Grzybowski¹²; ostatnio Tomasz Ratajczak na podstawie analizy detalu Wieży datuje jej powstanie najwcześniej na schyłek rządów Kazimierza, być może więc powstała ona później, niż kościoły, dla których miałyby być wzorem¹³. Crossley zwrócił także uwagę na zachowanie starego masywu wieżowego, jednakże nie podjął szerszej analizy tego faktu, uznając, że działania o charakterze retrospektywnym, jakich Kazimierz dokonywał w Wiślicy, skupione były przede wszystkim na postaci Władysława Łokietka¹⁴. Walter C. Leedy sugerował, że umieszczoną między wieżami emporę zachowano ze względu na kojarzoną z nią sferę znaczeń związanych z wywyższeniem władcy; zaadaptowana stara empora była miejscem zasiadania króla, gdy ten przebywał w kolegiacie. Skłoniło to amerykańskiego badacza do porównania wiślickiej kolegiaty z kaplicą pałacową w Akwizgranie¹⁵. Wiślicki masyw pośród innych podobnych działań Kazimierza Wielkiego odnotował także Walczak¹⁶.

Stan zachowania kolegiaty, zwłaszcza zniszczenia I Wojny Światowej poważnie utrudniają dokładne rozpoznanie problemu. W kolegiacie upamiętniono w każdym razie nie tylko dawniejszą przeszłość, reprezentowaną przez romańską fasadę, ale też Władysława Łokietka, eksponując w nowym kościele pochodzącą z rozebranej kolegiaty XIII-wieczną rzeźbę Madonny (il. 3), przed którą, wedle relacji Długosza, przyszedł król miał się modlić, gdy szukał w Wiślicy kryjówki przed Wacławem II¹⁷. Analizy tej kwestii nie ułatwia anachronizm zawarty w relacji Długosza, stanowiącej

¹¹ P. Crossley, *Gothic Architecture in the Regim of Kasimir the Great. Church Architecture in Lesser Poland 1320–1380*, Kraków 1985, s. 212–222; idem, *Kasimir the Great at Wiślica*, w: *Romanesque and Gothic. Essays for George Zarnecki*, t. 1, Woodbridge 1987, s. 46–48.

¹² A. Grzybowski, *Małopolskie kościoły XIV wieku*, [rec. z:] P. Crossley, *Gothic Architecture in the Regim of Kasimir the Great. Church Architecture in Lesser Poland 1320–1380*, Kraków 1985, s. 492, il. 240. Państwowe Zbiory Sztuki na Wawelu. Bibl. Waw. 7, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 31, 1986, 2, s. 209–210.

¹³ Autor zaprezentował swoje tezy na XXXIII Seminarium Mediewistycznym im. prof. Alicji Karłowskiej-Kamzowej w Poznaniu w listopadzie 2012 r.

¹⁴ Złaszcza P. Crossley, *Kasimir the Great at Wiślica...*, s. 40–43.

¹⁵ W. C. Leedy, *The Church at Wiślica: A Speculative Interpretation*, w: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, Warszawa 1988, s. 60; autor nie podjął jednak próby rozwinięcia tego intrygującego wątku, kierując swoje rozważania w stronę osobliwej interpretacji formy kolegiaty jako wyrazu zęzawaki typowo polskiego dążenia do partykularyzmu, wywodzącego się jeszcze z czasów pogańskich.

¹⁶ M. Walczak, *Rzeźba architektoniczna w Małopolsce za czasów Kazimierza Wielkiego*, Kraków 2006, s. 372.

¹⁷ Jan Długosz, *Opera Omnia*, wyd. A. Przezdziecki, t. VIII, *Liber Beneficiorum Dioecesis Cracoviensis*, t. I, Cracoviae 1863 s. 404; zob. J. Gadomski, *Wczesnogotycka rzeźba Madonny z Dzieciątkiem w Wiślicy*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego”, VI (1970), s. 161–185; R. Kaczmarek, *Sztuki plastyczne. Rzeźba i rzemiosło artystyczne (od ok. 1280 do ok. 1320)*, w: *Polska około roku 1300. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. W. Fałkowski, Warszawa 2003, s. 217–218; R. Kaczmarek, *Italianizm. Studia nad recepcją gotyckiej sztuki włoskiej w rzeźbie środkowo-wschodniej Europy (koniec XIII – koniec XIV wieku)*, Wrocław 2008, s. 149–150. O poparciu wiśliczan dla władzy Łokietka świadczy też, że tamtejsi duchowni zęzawali przeciwko biskupowi krakowskiemu Muskacie, jednemu z najważniejszych przeciwników księcia, w procesie wytoczonym przez abpa Jakuba Świnkę; *Acta inquisitoris Iacobi, archiepiscopi Gnezniensis contra Iohannem Muscata, episcopum Cracoviensem*, w: *Monumenta Poloniae Vaticana*, Cracoviae 1914, s. 83; P. Kardyś, op. cit., s. 81–82.



Il. 3. Wiślica, tzw. Madon-na Łokietkowa.

Fot. autora.

badaczy, obejmujących właściwie całą drugą połowę XIII wieku, należy być może ostrożnie rozważyć, czy nie jest raczej możliwe, że to sam Łokietek, na przełomie lat 80. i 90. kontrolujący księstwo sandomierskie, nie był fundatorem retabulum mieszczącego omawianą rzeźbę²¹.

Ponadto w interpretacji Crossley'a wiślicka historia Łokietka była postrzegana jedynie jako ostatni epizod wielkiej roli tego miasta w historii Polski – w XII i XIII wieku wiśliczanie mieli zasłynąć szczególnym bohaterstwem w czasie połowieckich,

luźny, narracyjny wtę w poświęconym Wiślicy passusie *Liber beneficiorum*. Historiograf zapisał bowiem, że przyszły król modlił się przed figurą ustawioną w krypcie kościoła – jednakże kościół, który istniał w czasach Łokietka, nie miał krypty. Ta istniała w jeszcze starszej świątyni, ufundowanej zapewne przez Henryka Sandomierskiego, a zburzonej na pocz. XIII wieku¹⁸. Z drugiej strony Tomaszewski zwrócił uwagę, że w gotyckiej kolegiacie Madonnę umieszczono przy wschodnim filarze międzynawowym – a więc dokładnie w miejscu, gdzie znajdował się ołtarz główny XIII-wiecznego kościoła. Jeśli więc przyjąć prawdopodobne założenie, że figura pochodziła z nastawy owego ołtarza, to w nowym kościele pozostawiono ją w tym samym miejscu, gdzie stała, gdy modlił się przed nią Łokietek¹⁹. Trudno jednak nie mieć w tej kwestii wątpliwości – nie można jednoznacznie wykluczyć, że figurę zachowano ze względu na szerszy kult, a pozostawienie jej w tym samym punkcie w przestrzeni musiało być słabo czytelne – jakkolwiek zaznaczenie miejsca starego ołtarza i części jego retabulum korespondowałoby z zachowaniem fasady. Z drugiej jednak strony, działania mające na celu upamiętnienie postaci ojca są w działalności fundacyjnej Kazimierza niewątpliwe. W tym miejscu trzeba jeszcze przytoczyć hipotezę Romualda Kaczmarka, który skłonny był uznać wiślicką Madonnę za fundację książęcej Kingi. Atencja Łokietka dla figury miałaby w tym ujęciu wynikać z szacunku dla małżonki Bolesława Wstydlwego i chęci legitymizacji władzy²⁰; jednakże żadne źródła nie potwierdzają jakiegokolwiek związku Kingi z Wiślicą. Wobec bardzo rozbieżnych datowań proponowanych przez różnych

¹⁸ Zob. Z. Świechowski, *Katalog architektury romańskiej w Polsce*, Warszawa 2009, s. 612–619.

¹⁹ A. Tomaszewski, *Wiślica statutów...*, s. 178.

²⁰ R. Kaczmarek, *Italianizmy...* s. 149–150.

²¹ Poza R. Kaczmarkiem w kwestii tożsamości fundatora rzeźby wypowiadał się jeszcze J. Gadomski (*Wczesnogotycka rzeźba...*, s. 175); jego zdaniem był nim najpewniej duchowny z kręgu kapituły wiślickiej, może Jakub ze Skaryszewa.

ruskich i tatarskich najazdów²². Według angielskiego badacza kolegiata w Wiślicy stała się wręcz symbolem polskiej państwowości i jej przeszłości²³.

Z Wiślicy pochodzą ponadto dwie figury, interpretowane jako przedstawienia Kazimierza Wielkiego. Lepiej znana jest drewniana, zachowana prawie kompletnie, w której twarz władcy jest niemal bliźniaczo podobna do jego oblicza z wawelskiego nagrobka; o różnicy stanowi głównie niższy poziom wykonania²⁴. Drugą jest rzeźba kamienna, zachowana jako destrukta (il. 4), eksponowana pierwotnie na fasadzie²⁵. Obie te rzeźby datuje się ogólnie na czasy kilka-kilkanaście lat po śmierci Kazimierza, jednak żadna z nich nie stała się nigdy przedmiotem szerszych badań. Rzeźba kamienna jest zapewne starsza, Anna Misiąg-Bocheńska datowała ją po roku 1378, uznając za bezpośrednio zależną od parlerowskich rzeźb w katedrze w Pradze, zwłaszcza św. Wacława i *gisanta* Przemysła Ottokara II²⁶. Skojarzenie to wydaje się jednak trafne tylko na dużym poziomie ogólności i nie może być, jak sądzę, pewną podstawą datowania. Mimo zniszczenia, w oczy rzuca się przede wszystkim stosunkowo smukła sylwetka postaci, odmienna od masywnych, blokowych form *gisantów* na praskich nagrobkach. Bliższe posągowi Kazimierza wydają się natomiast inne rzeźby, niezależne od wspomnianych realizacji z Pragi. Na szczególną uwagę zasługuje niezachowana, znana z fotografii figura Karola Wielkiego z ok. 1365, pochodząca z elewacji Galgentor, jednej z bram miejskich Frankfurtu nad Menem. Zbliżona pod względem ikonograficznym jest także pochodząca z nieustalonego miejsca w Lotaryngii figura przedstawiająca niezidentyfikowaną postać, przechowywana w muzeum departamentu w Épinal, a datowana na ok. 1370²⁷. Przestrzenne ukształtowanie płaszcza wiślickiej rzeźby, tworzącego łupinę wokół korpusu, kojarzy się z rzeźbami „warsztatu książecego” pracującego w latach 50. i 60. XIV wieku dla



Il. 4. Figura Kazimierza Wielkiego z fasady kolegiaty w Wiślicy, ob. w Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Fot. autora.

²² J. Długosz, *Liber beneficiorum...*, I, s. 403.

²³ P. Crossley, *Kasimir the Great at Wislica*, w: *Romanesque and Gothic. Essays for George Zarnecki*, I, Suffolk 1987, s. 40–41.

²⁴ J. Żarnecki, *Nieznaną posąg Kazimierza Wielkiego*, „Prace Komisji Historii Sztuki”, VIII (1939–1946), s. 93–103.

²⁵ Relacja Michała Rawicz-Witanowskiego, opublikowana w 1900 roku w piśmie krajoznawczym „Wędrowiec” (s. 416–419) zawiera informację, że figura znajdowała się we „włębieniu na zewnątrz wschodniej ściany kościoła”, co jest ewidentnym błędem, jako że nisza z figurą widoczna jest na przedwojennych fotografiach; zob. J. Żarnecki (op. cit., s. 96).

²⁶ A. Misiąg-Bocheńska, *Ze studiów nad gotycką rzeźbą architektoniczną w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki i Kultury”, 3, 1935, s. 200–201; datowanie to przyjęła L. Bularz-Różycka, *Rzeźba średniowieczna w zbiorach Collegium Maius*, Kraków 2006, s. 20; a także J. Gadomski, *Rzeźba architektoniczna w Małopolsce 1250–1400*, Kraków 1969 (mpis w IHS UJ), s. 100 i M. Walczak, *Rzeźba architektoniczna...*, s. 292.

²⁷ J.A. Schmoll gen. Eisenwerth, *Die lotharingische Skulptur des 14. Jahrhunderts*, Petersberg 2005, s. 713.

arcyksięcia Rudolfa IV w Wiedniu, którego dziełem są figury z ościeży tzw. Singertor i Bischofstor oraz z narożników fasady²⁸. Te ostatnie zasługują zresztą na szczególną uwagę – posągi Rudolfa i jego żony, Katarzyny Luksemburskiej umieszczono na elewacjach kaplic, którymi obudowano romańską fasadę starej kolegiaty. Kaplice te były w szczególny sposób związane z władzą książęcą; to w jednej z nich już po śmierci Rudolfa ulokowano sławne „okno habsburskie” z przedstawieniami protoplastów dynastii. Sposób wyeksponowania figury wiślickiej, mimo że znacznie prostszy, wydaje się pokrewny temu rozwiązaniu.

Statua Kazimierza Wielkiego, jak sądzić można na podstawie skąpej dokumentacji fotograficznej, umieszczona była w ciasnej, dopasowanej wręcz „na styk” niszy obok dużego okna oświetlającego emporę. Wydaje się prawdopodobne, że nisza musiała zostać wykonana wraz z przekształceniem masywu w trakcie budowy kościoła, a przytoczone wyżej analogie potwierdzają chyba, że omawianą figurę – a przynajmniej jej koncept, nawet jeśli zrealizowano go nieco później – można datować na schyłek lat 60. XIV stulecia. Tego rodzaju upamiętnienie własnej osoby bardzo dobrze wpisuje się w całość działań fundacyjnych Kazimierza Wielkiego, korespondując z monogramami królewskimi na drzwiach katedry krakowskiej, imieniem monarchy na zwornikach zakrystii kościoła Augustianów w Krakowie i umieszczeniem własnej podobizny w herbie Ziemi Dobrzyńskiej. Nie można w tym miejscu lekceważyć także wzmianki Długosza o domu przy krakowskim rynku zdobionym posągami królów, przez Walczaka łączone z kamienicą Hetmańską, którą badacz ten uznał za miejski pałac królewski²⁹. Zdaniem tego badacza, „wedle wszelkiego prawdopodobieństwa” fundacją Kazimierza Wielkiego były też posągi Przemysła II i jego żony Ryksy w katedrze poznańskiej, zniszczone przez piorun w 1371 r., co do tego można mieć jednak pewne wątpliwości – dawniej uważano, że wykonano je wkrótce po śmierci wielkopolskiego króla, natomiast A. Gąsiorowski i Z. Białłowicz-Krygierowa uznała je za fundację „środowiskom wielkopolskim zainteresowanym w przypomnieniu o minionej świetności tej dzielnicy”, dokonaną w okresie budowy gotyckiego korpusu katedry w drugiej ćwierci XIV wieku³⁰. Toteż, mimo braku jednoznacznych argumentów i stanu zachowania uniemożliwiającego przeprowadzenie rzetelnej analizy stylowej, uważam, że powstanie, a przynajmniej koncept wiślickiej rzeźby można sytuować w ostatnim okresie życia Kazimierza Wielkiego.

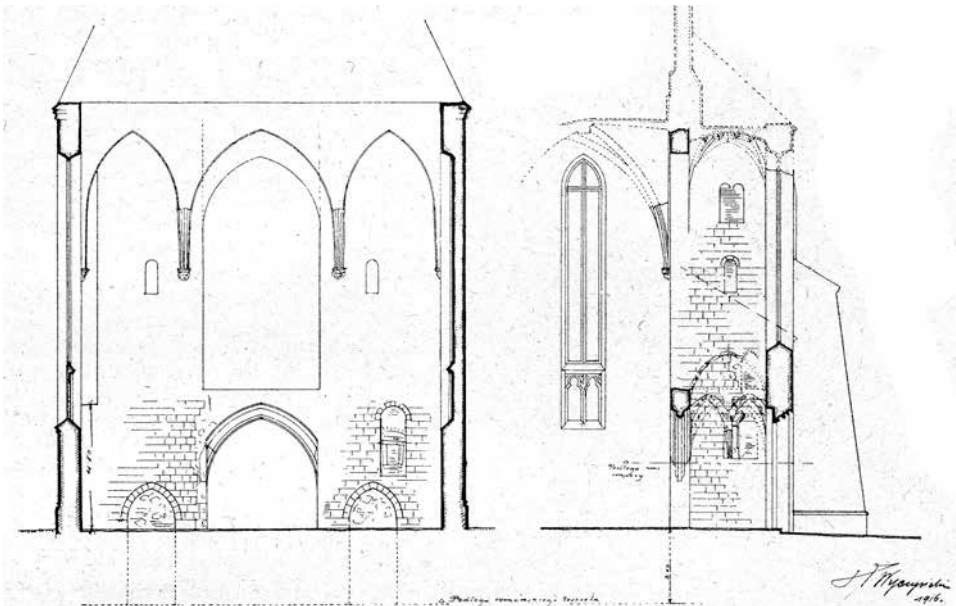
²⁸ R. Feuchtmüller, *Herzog Rudolf IV. und die Wiener Stephanskirche*, w: *Die Parler und der schöne Stil 1350–1400, Europäische Kunst unter den Luxemburgern*, Bd. 2, Köln 1978, s. 415–424; A. Saliger, *Zur Problematik der Fürstentore des Wiener Stephansdomes*, „Umění”, XLV, 1997, s. 26–31; M. V. Schwarz, *Höfische Skulptur im 14. Jahrhundert. Entwicklungsphasen und Vermittlungswege im Vorfeld des Weichen Stils*, 2 Teile, Worms 1986.

²⁹ M. Walczak, *Obraz władcy w sztuce XIV wieku na przykładzie Kazimierza Wielkiego*, w: *Kazimierz – sławny i z czynów wielki*, Kraków 2011, s. 41; Długosz pisał co prawda lakonicznie o domu blisko ratusza, który *regum sculptas imagines in se habentem* (*Joannis Długossi Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, libris XII*, Cracoviae 2003, s. 356), z czego nie wynika wprost ani o który dokładnie budynek chodzi, ani też umiejscowienie rzeźb na fasadzie, ale z uwagi na niezwykłość tego rodzaju dekoracji w Polsce trudno jednak mieć wątpliwości, że rozpoznanie Walczaka jest trafne.

³⁰ Z. Białłowicz-Krygierowa, *Posągi memmorarywne Przemysła II i Ryksy w dawnej Kaplicy Królewskiej katedry w Poznaniu*, w: *Przemysł II. Odnowienie Królestwa Polskiego*, red. J. Krzyżaniakowa, Poznań 1997, s. 325.

Interesujące jest także podkreślenie przez Leedy’ego symbolicznych treści związanych z międzywieżową emporą. Interpretacja jej funkcjonowania jest jednak trudna. Jak trafnie zauważył Adam Soćko, problematykę funkcji empor zachodnich poruszano „niemal wyłącznie w odniesieniu do budowli romańskich”³¹. Autor podstawowego opracowania tego problemu, A. Tomaszewski, uznał jednak, że funkcja tych przestrzeni wynikała raczej ze względów liturgicznych niż ceremoniału władzy³². Z drugiej strony wskazuje się, że także w późnym średniowieczu empory zachodnie często związane były z władzą – np. w kościele Mariackim w Norymberdze. Soćko wykazał, że tego rodzaju funkcje były istotne dla rozpowszechnienia empor w architekturze państwa krzyżackiego, w którym często stosowano empory właśnie ze względów prestiżowych³³.

W Wiślicy empora zyskała jednak szczególnie kontekst, jako że umieszczono ją w zachowanym masywie zachodnim dawnego kościoła (il. 5). Co więcej, zastąpiła ona emporę znajdującą się w tym miejscu pierwotnie, jakkolwiek została osadzona nieco wyżej, co było konieczne ze względu na osadzenie posadzki nowego kościoła ponad 1,5 m wyżej w stosunku do poziomu pierwotnego³⁴. Tym samym rozwiązanie to było jeszcze bardziej niż sposób wyeksponowania partii romańskich w katedrze krakowskiej zbliżone do aranżacji zachodniej części kolegiaty św. Szczepana w Wiedniu



Il. 5. Wiślica, masyw zachodni kolegiaty wg inwentaryzacji K. Wyczyńskiego.

³¹ A. Soćko, *Układy emporowe a architekturze państwa krzyżackiego*, Warszawa 2005, s. 264.

³² A. Tomaszewski, *Romańskie kościoły...*; autor wskazywał na zachowane w wielu emporach zachodnich relikty ołtarzy i źródła wskazujące, że pomieszczenia te były miejscem kultu aniołów; ewentualne „funkcje dworskie i obronne, jeżeli istniały, były wtórnymi” (s. 367–368).

³³ A. Soćko, op. cit., s. 329.

³⁴ Zob. *Sprawy z posiedzeń Komisji Historii Sztuki, Posiedzenie z dnia 8 lipca 1916*, „Prace Komisji Historii Sztuki”, 2, 1922, s. XXIV–XXV.

(il. 2). W obydwu przypadkach wyeksponowano figury władców-fundatorów, wiążąc je z fasadami, w których dominującą rolę pełniły zachowane partie dawnych kościołów; a wreszcie, jeśli Leedy słusznie uważał wiślicką emporę za miejsce zasiadania monarchy, to w obu kościołach dawną fasadę powiązano z nowo zaaranżowaną, ekskluzywną przestrzenią reprezentacji władzy – w Wiślicy właśnie emporą, a w Wiedniu dwukondygnacyjnymi kaplicami księżęciami flankującymi fasadę³⁵. Decyzje o zachowaniu wiślickich wież musiano wszakże podjąć już na wczesnym etapie budowy, jako że ściany korpusu dowiązано wprost do ich wschodniego muru – stało się to więc najpóźniej równocześnie z początkiem budowy korpusu nawowego wiedeńskiego kościoła w r. 1359³⁶ – trudno więc orzec, czy podobieństwo pewnych rozwiązań w tych budowlach jest wynikiem przypadku, czy też, co wydaje się bardziej prawdopodobne, przepływu idei między utrzymującymi intensywne relacje dworami Kazimierza i Rudolfa; równoczesność obu realizacji wskazuje jednak, że ów przepływ nie ograniczał się raczej do prostej relacji wzór – naśladownictwo.

Zasadniczym elementem dekoracji nowej kolegiaty był program herbów ziemskich i rodowych umieszczonych na wszystkich zwornikach chóru i części korpusu³⁷. W chórze umieszczono kolejno Orła Białego, w literaturze rozumianego jako herb Królestwa, Małopolski i samego króla, Ziemi Kaliskiej, Dobrzyńskiej i Rusi Halickiej. W nawie znalazły się herby Kujaw, a także rycerskie: Leliwa, Rawicz, Gryf i Szeliga; na pozostałych zwornikach korpusu umieszczono natomiast przedstawienia religijne. Orzeł Biały i Turza Głowa umieszczone zostały ponadto nad północnym portalem kościoła³⁸. Program ten interpretowano na różne sposoby. Dla Gadomskiego był on przede wszystkim wyrazem idei „Coronae Regni Poloniae”³⁹. Ostatnie kilkanaście lat przyniosło zdecydowane odrzucenie przez historyków koncepcji Korony Królewskiej w stosunku do władzy Kazimierza Wielkiego. Zwłaszcza Sławomir Gawlas i Janusz Kurtyka wykazali, że władza ostatniego Piasta miała wciąż charakter czysto patrymonialny⁴⁰. Na podstawie tych badań Walczak uznał, herby stanowią odwołanie do tradycji Królestwa

³⁵ J.J. Böker, *Der Wiener Stephansdom. Architektur als Sinnbild für das Haus Österreich*, Salzburg – Wien – München 2007, s. 56–60, s. 60.

³⁶ J.J. Böker łączy tę datę właśnie z początkiem budowy wspomnianych kaplic, ufundowanych przez Rudolfa IV.

³⁷ W niniejszym ustępie skupiam się wyłącznie na ideowym znaczeniu dekoracji; wyczerpująca analizę stylu zob. M. Walczak, *Rzeźba architektoniczna...*, s. 290–305.

³⁸ Obecnie brak jest herbu wielkopolskiego, nad portalem znajduje się jedynie jego klejnot, co niektórzy badacze uznawali za stan pierwotny; J. Gadomski (*Rzeźba architektoniczna...*, s. 86, przyp. 36) uznał, że gładkie ciosy pod klejnotem wstawiono tam wtórnie, a za pozostałość pierwotnego herbu uznał fragment tarczy z Turzą Głową w lapidarium wiślickiego muzeum; tezę tę przyjął M. Walczak, *Rzeźba architektoniczna...*, s. 294.

³⁹ J. Gadomski, *Funkcja...*, s. 110.

⁴⁰ S. Gawlas, *Monarchia Kazimierza Wielkiego a społeczeństwo*, w: *Genealogia. Władza i społeczeństwo w Polsce średniowiecznej*, red. A. Radziwiński, J. Wroniszewski, Toruń 1999, s. 197–236; idem, *Polska Kazimierza Wielkiego a inne monarchie Europy Środkowej – możliwości i granice modernizacji władzy*, w: *Modernizacja struktur władzy w warunkach opóźnienia. Europa Środkowa i Wschodnia na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. M. Dygo, S. Gawlas, H. Grała, Warszawa 1999, s. 5–34; J. Kurtyka, *Odrodzone królestwo. Monarchia Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego w świetle nowszych badań*, Kraków 2001, s. 63–69.

sięgającej Bolesława Chrobrego⁴¹. Już wcześniej Kurtyka dowodził, że w programie heraldycznym istotne było podkreślenie patrymonialnych i dziedzicznych praw Kazimierza do poszczególnych ziem, wynikające z jego pochodzenia z dynastii ich panów naturalnych⁴². Z kolei W. Drelicharz podkreślał, że herby w Wiślicy odnoszą się tylko do tych ziem, które Kazimierz odziedziczył lub samodzielnie zdobył⁴³. Wydaje się więc, że w kompozycji heraldycznej chodziło właśnie o zobrazowanie współczesnej domeny Króla i patrymonialnych praw do jej poszczególnych części. Taką interpretację zasugerował też Andrzej Marzec: „Programy heraldyczne złożone z zespołów herbów ziemskich stanowiły trwałe element manifestacji jedności i zasięgu terytorialnego Królestwa Polskiego, opartej raczej na idei władzy patrymonialnej w ramach której każdy z herbów symbolizował zarówno poszczególną ziemię, jak i znak należny królowi, który jest przyrodzonym władcą wszystkich części Królestwa i zarazem jego całości”⁴⁴.

Istotne jest wreszcie, że wiślicki program heraldyczny umieszczony został w szczególnym kontekście. Podobna dekoracja znalazła się także w ufundowanych przez króla kościołach w Sandomierzu i Stopnicy oraz miejskim pałacu królewskim w Krakowie⁴⁵. Jedynie w Wiślicy został on zestawiony z elementami o retrospektywnym charakterze. W kolegiacie zestawiono bowiem „nośniki pamięci” odległej przeszłości Wiślicy i piastowskiej dynastii oraz zjednoczenia królestwa – romański maszyw wieżowy i figurę Madonny, być może posąg samego Kazimierza Wielkiego, a wreszcie program heraldyczny, obrazujący ziemię, które Kazimierz dziedziczył po przodkach lub zdobył. Wydaje się więc, że program ideowy kolegiaty w samej rzeczy skupiony był na zaprezentowaniu patrymonialnej koncepcji władzy Kazimierza, a także legitymizacji tejże władzy poprzez podkreślenie dziedzicznych praw króla. Trzeba się też zgodzić z Grzybkowskim, że poprzez prezentację królewskiego programu w wysokim rangą kościele nie tyle nadano tej budowli cechy świeckie, co raczej program ów dostąpił sakralizacji⁴⁶.

Być może jednak stary maszyw wieżowy kolegiaty traktowany był nie tylko jako „nośnik pamięci” o dziejach dynastii, ale też historii lokalnej. W pierwszej połowie XIV wieku przekonanie o odległej metryce tego miasta było chyba dosyć żywe, o czym świadczy zwłaszcza zawarta w *Kronice Wielkopolskiej* opowieść o Walterze Mocnym, Helgundzie i Wiślawie, której akcja rozgrywać ma się właśnie w Wiślicy w czasach przedchrześcijańskich⁴⁷. Trzeba też ponownie przywołać relację Długosza o szczegó-

⁴¹ M. Walczak, *Rzeźba architektoniczna...*, s. 370.

⁴² J. Kurtyka, op. cit., s. 58.

⁴³ W. Drelicharz, *Kolegiata wiślicka jako miejsce wizualnego dialogu monarchy ze społeczeństwem w XIV–XV wieku*, w: *Przeszłość jest miejscem narodzin. Z dziejów Wiślicy i jej związków z Krakowem. Materiały z sympozjum historycznego zorganizowanego w Wiślicy, 23 października 2005 roku*, red. A. Waśko, J. Smolucha, Kraków 2006, s. 38.

⁴⁴ A. Marzec, *Wokół powstania kolegiaty...*, s. 19.

⁴⁵ Zob. M. Walczak, *Rzeźba architektoniczna...*, s. 237–287 i 316 i nn; idem, *Dekoracja heraldyczna pałacu przy Rynku Głównym nr 17 w Krakowie*, „Folia Historiae Artium”, seria nowa, 10, 2005, s. 59–88.

⁴⁶ P. Mrozowski, *Sztuka jako narzędzie władzy: patronat artystyczny Kazimierza Wielkiego*, w: *Sztuka i władza*, red. D. Konstantynow, R. Pasieczny, P. Paszkiewicz, Warszawa 2001, s. 9.

⁴⁷ *Kronika Wielkopolska*, przeł. K. Abgarowicz, Kraków 2010, s. 91–96; o mocnym zakorzenieniu tej historii w ówczesnej świadomości może świadczyć zawarta w *Kronice* (s. 96) informacja, że w Wiślicy wciąż można oglądać grób Helgundy. Przypuszcza się, że opowieść miała

nym bohaterstwie wiśliczan podczas szeregu najazdów w XIII wieku. Wskazywano już także na lokalny kontekst dekoracji sklepienia – Marzec i Drelicharz wykazali, że herby osobiste reprezentują najważniejsze rody Ziemi Sandomierskiej, a wręcz ich konkretnych członków sprawujących w tym regionie najważniejsze urzędy⁴⁸. W takim rozumieniu ideowy program historyczny i polityczny kolegiaty wiślickiej wyrażałby nie tyle całą koncepcję władzy Kazimierza, co raczej miejsce samego miasta i jego społeczności, a także całej Ziemi Sandomierskiej w tej koncepcji i w zarówno dawnym, jak i odnowionym Królestwie. Ów kontekst lokalny miał też pierwszorzędne osobiste znaczenie dla ostatnich Piastów na polskim tronie. Zdecydowane poparcie udzielone przez wiślickie duchowieństwo i rycerstwo w czasie walk o władzę nad Krakowem i całym krajem prowadzonych przez Władysława Łokietka było niewątpliwie jednym z czynników, które zdecydowały o jego ostatecznym sukcesie; Zofia Budkowa upatrywała w dokonanym przez Łokietka przeniesieniu najważniejszej książęcej siedziby w tym regionie z Nowego Korczyna, szczególnie lubianego przez Bolesława Wstydliwego, właśnie do Wiślicy wyrazu wdzięczności czy sentymentu, jaki książę żywił dla tego pierwszego przyczółka swojej władzy w Małopolsce⁴⁹. Kwestia ta musiała być dla szczególnie istotna także dla Kazimierza Wielkiego – z jednej strony zwraca uwagę rozmach jego inwestycji w Wiślicy (oprócz kolegiaty także nowy zamek i mury miejskie), z drugiej z zachowaniem wiślickiej Madonny współgra inna fundacja – zamek w dolinie Prądnika, nazwany „Oczecz” (dziś Ojców)⁵⁰, który również upamiętniać miał najtrudniejszy okres walki Łokietka o tron.

W nowej kolegiacie wiślickiej zdecydowano się więc na niejako trójstopniową narrację skoncentrowaną na historii, uwzględniającą dawne dzieje miasta, walkę Łokietka o panowanie nad Polską, a wreszcie czasy współczesne i postać samego Kazimierza Wielkiego. Trudno zaprzeczyć, że poszczególne elementy tej narracji traktowane były w pewien sposób instrumentalnie i mechanicznie; podporządkowano je przecież nadrzędemu celowi, jakim było zaprezentowanie praw ostatnich Piastów do ich Królestwa; z drugiej strony, całość przedstawiono w kontekście lokalnym, tyleż na poziomie

pierwotnie formę eposu rycerskiego, w pierwszej części fabuły opartego o znany niemiecki epos o Walterze, jednakże druga część fabuły, której akcja rozgrywa się w Tyńcu i Wiślicy, jest już w pełni oryginalna. Gerard Labuda (*Źródła, sagi i legendy z najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960, s. 248–297) datował powstanie tego zaginionego pierwowzoru relacji *Kroniki Wielkopolskiej* na XII wiek, uznając, że powstał być może w kręgu dworu Henryka Sandomierskiego lub Kazimierza Sprawiedliwego; Zofia Budkowa (*Wiślica w XIII i XIV wieku*, w: *Odkrycia w Wiślicy*, Warszawa 1963, s. 197) uznała jednak za bardziej prawdopodobne, że utwór powstał już w stuleciu następnym, a jego autorem mógł być któryś z nauczycieli zatrudnionych w działającej przy kolegiacie szkole; kierujący nią scholastyk wzmiankowany jest po raz pierwszy w r. 1266, ale zdaniem Budkowej funkcjonowała ona już w początkach stulecia.

⁴⁸ A. Marzec, *Wokół powstania...*, s. 23; 25; W. Drelicharz, *Kolegiata wiślicka...*, s. 41–43; chodzić miałyby o Rafała z Tarnowa h. Leliwa, w latach 1356–1368 podkomorzego sandomierskiego, a 1369–1372 kasztelana wiślickiego, Jakuba Grotowica h. Rawicz, sędziego sandomierskiego między 1352–1361 i jego następcę Pełkę Ząbra h. Gryf, oraz Bodzętę z Kosowic h. Szeliga, kantora i do 1364 scholastyka wiślickiego.

⁴⁹ Z. Budkowa, *Wiślica w XIII...*, s. 201–202; Korczyn został spalony przez Rusinów w roku 1300 jednak Łokietek nie zdecydował się na odbudowę tamtejszej rezydencji, tylko wznosił nową w Wiślicy.

⁵⁰ *Kronika Jana z Czarnkowa*, MPH II, s. 625; *Kronika Jana z Czarnkowa*, przeł. J. Żebiłło, Kraków 1996, s. 16..

historycznym, co politycznym, a nawet administracyjnym. Jak trwała okazała się ta narracja, pokazują zabytki późniejsze – zapis łokietkowej legendy i umieszczenie tablicy fundacyjnej przez Jana Długosza, czy też kult, jakim otaczano w późniejszych wiekach wiślicką Madonnę, a do pewnego stopnia także drewnianą figurę fundatora.

**THE GATE OF THE PAST. WEST FAÇADE OF THE COLLEGIATE CHURCH
IN WIŚLICA AND A HISTORICAL PROGRAMME
IN KAZIMIR'S THE GREAT PATRONAGE**

SUMMARY

The Gothic collegiate church in Wiślica, founded by king Kazimir the Great in 1350, replaced older structure. What were preserved from that Romanesque church, was a two-tower façade included to a new building and 13th century sculpture of Madonna. It seems that the point of this action was commemoration of the both distant and close past of the town, including the time when citizens of Wiślica supported Władysław's the Short struggle of power. Moreover, on the Romanesque façade a statue representing Kazimir himself was placed. Similar solutions were introduced also in other Kazimir's foundations. Another significant point of reference is collegiate church in Vienna where at the same time older façade was preserved decorated with the founder's statue. Yet in Wiślica such historical programme was connected with the arms of the lands ruled by Kazimir. All these elements make an image of reunited Kingdom ruled by the rightful dynasty.

**DAS TOR DER VERGANGENHEIT. DIE WESTFASSENDE DER
KOLLEGIATKIRCHE IN WIŚLICA UND DAS HISTORISCHE PROGRAMM
IM MÄZENATENTUM KASIMIR DES GROSSEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Die von dem König Kasimir dem Großen 1350 gestiftet gotische Kollegiatkirche in Wiślica ersetzte den älteren, romanischen Bau. Man hat aber seine zweitürmige Westfassade und die Madonnenstatue aus dem 13. Jh. erhalten und in die neue Kirche aufgenommen. Es scheint, dass auf diese Weise man sowohl die ältere, als auch die neueste Vergangenheit der Stadt unvergesslich gemacht hat, u. a. die Förderung von Władysław Łokietek (Ellenlang) durch seinen Streit um die Macht. An der romanischen Westfassade stellte man auch die Figur von Kasimir aus. Der König hat die ähnliche Tätigkeiten auch bei seiner anderen Stiftungen untergenommen. Ein wichtiger Bezugspunkt ist die Wiener Kollegiatkirche, wo man zeitgleich auch die alte Fassade erhalten hat und sie mit der Stifterfigur von Herzog Rudolph der IV schmückte. Das historische Programm der Kirche in Wiślica wurde auch mit der Landeswappenzyklus zusammengesetzt. Alle diese Komponente bilden das Bild der nach dem Zerfall in Teilherzogtümer vereinigten Königum, wann die rechtmäßige Dynastie wieder den Thron bestiegen hat.

ELBLĄSKIE CHÓRY KOŚCIELNE I KONFESYJNE, TOWARZYSTWA ŚPIEWACZE W LATACH 1871–1945

Słowa kluczowe: Elbląg, chóry kościelne, towarzystwa śpiewacze, cecylianizm, chóry pu-
zonowe, Kościół protestancki

Key words: Elbląg, church choirs, singing societies, Cecilien movement, trombone
choirs, Protestant church

Schlüsselworte: Elbing, Kirchenchöre, Gesangvereine, Cäcilianismus, Posaunenchöre, Pro-
testantische Kirche

Kultura chóru zawdzięcza swe powstanie i rozwój Kościołowi od czasu, gdy obok monodycznego chorału gregoriańskiego pojawił się śpiew figuralny, czyli wielogło-
sowy. Chóry kościelne do najwyższego stopnia rozwinęły technikę wokalną. Było to
dziełem m.in. włoskich *scholae cantorum* i francuskich *maîtrises* przy katedrach¹.

Chóry kościelne w formie, jaką znamy dziś, czyli grup świeckich wiernych,
uświetniających śpiewem liturgię, są wynalazkiem XIX w. W Niemczech rozwój
ten zbiegł się z masowym świeckim – głównie męskim – ruchem śpiewaczym,
którego przejawem było powstawanie towarzystw śpiewaczych, zwanych często
Liedertafel, dla których wzorcem było założone w Berlinie w 1809 towarzystwo
Zelterscher Liedertafel, nazwane tak od nazwiska jego założyciela Carla Friedricha
Zeltera, który był bliskim przyjacielem J.W. Goethego. Zjawisko to przybrało formę
„masowego ruchu muzycznego”, nacechowanego ideałami demokratyzmu i libera-
lizmu, dlatego *Liedertafel* traktowane były z niechęcią i podejrzliwością na przykład
w metternichowskiej Austrii².

Jako że w omawianych latach katolicy stanowili w Elblągu mniejszość,
a wszystkie kościoły – poza kościołem św. Mikołaja i – konsekrowanym jednak
dopiero w 1905 r. kościele św. Wojciecha na robotniczej kolonii Pangritz – były

* Joanna Szkolnicka, absolwentka niemoznawstwa na Uniwersytecie Łódzkim, zatrudniona
w Bibliotece Elbląskiej im. C. Norwida.

¹ G. Mizgalski, *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, Poznań – Warszawa – Lublin 1959,
s. 93.

² *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, hrsg. K.-E. Jeismann, P. Lundgreen, Bd. III,
München 1987, s. 407; towarzystwo *Liedertafel* istniało także w Elblągu. Powstało 5 lutego 1847,
wchłaniając niektóre z istniejących wcześniej elbląskich towarzystw śpiewaczych i przetrwało aż
do lat czterdziestych XX w.

świętyniami protestanckimi, głównie ewangelickimi, jedynym katolickim chórem było Towarzystwo Cecylińskie (*Cäcilienverein*).

Pierwszy elbląski chór kościelny powstał w 1871 r. przy ewangelickim kościele Najświętszej Maryi Panny. O wyjątkowej roli tego chóru pośród wszelkich innych chórów kościelnych świadczy to, iż właśnie jemu nadano miano Elbląskiego Chóru Kościelnego. Inicjatorem jego powstania był kantor Theodor Odenwald, pełniący tę funkcję od 1869 r. (od 1870 uczył też śpiewu w elbląskim gimnazjum)³. Jako dyrygent chóru Odenwald zasłużył się przede wszystkim pielęgowaniem tradycji dawnej muzyki kościelnej i niemieckiej pieśni ludowej. Koncerty chóru pod batutą Odenwalda były na ogół *clou* sezonu muzycznego w mieście, o czym świadczy regularne pojawianie się wzmianek o nich, a niekiedy także relacji w specjalistycznym czasopiśmie „Musikalisches Wochenblatt”⁴. Młody chór już na samym początku wypracował sobie pewną renomę w prowincji, o czym świadczy fakt, iż jeden z pierwszych jego koncertów z 21 września 1873 planowano powtórzyć także w innych miastach prowincji, co jednakże nie doszło ostatecznie do skutku⁵. Jednym z ciekawszych koncertów chóru we wczesnym stadium jego rozwoju był koncert z września 1873 r. ze względu na osobę solistki, którą była dwudziestojednoletnia wówczas Elisabeth Schichau (później Ziese), która zasłynęła w następnych latach jako utalentowana pianistka i animatorka życia kulturalnego w mieście⁶.

Po Odenwaldzie, który – będąc już utytułowanym muzykiem – przeniósł się jesienią 1882 r. do Hamburga, co była niewątpliwym awansem, kierowanie chórem przejął kolejny kantor przy kościele – Theodor Carstenn⁷. W związku ze swoim wykształceniem śpiewaczym Carstenn nie tylko dyrygował chórem i grał na organach,

³ Theodor Odenwald urodził się 3 maja 1838 r. we Frankenthal. Ukończył gimnazjum i seminarium w mieście Gera, następnie (od 1858 r.) kierował tamtejszym chórem kościelnym, a także nauczał śpiewu w miejscowej szkole realnej oraz w szkołach żeńskich, zob. „Elbinger Volksblatt”, Nr. 259, 26 Januar 1870.

⁴ Zob. np. „Musikalisches Wochenblatt”, Nr. 4, 23 Januar; Nr. 17, 24 April 1874; Nr. 25, 16 Juni 1874.

⁵ „Musikalisches Wochenblatt”, Nr. 25, 16 Juni 1874.

⁶ Elisabeth Schichau była wówczas świeżo po skończonych studiach w berlińskim konserwatorium, zob. „Musikalisches Wochenblatt”, Nr. 41, 8 October 1875, s. 511; <http://www.sophie-drinker-institut.de/cms/index.php/schichau-elisabeth>.

⁷ Theodor Carstenn urodził się 22 marca 1855 w Lütjeburgu w Szlezewiku-Holsztynie jako syn nauczyciela. Ukończył miejscową szkołę ludową, po czym edukował się w gimnazjum w Kilonii. Przez trzy lata studiował na kilonijskim uniwersytecie języki starożytne, historię i filologię angielską, a następnie studiował jako stypendysta w Instytucie Muzyki Kościelnej berlińskiej Wyższej Szkoły Muzycznej. W 1885 r. otrzymał posadę kantora w elbląskim kościele NMP i nauczyciela śpiewu w tamtejszym Gimnazjum. Dał się też poznać jako teoretyk muzyki. Jest autorem publikacji na temat dyrygowanego przez siebie chóru: jego kroniki, programów występów oraz rozprawy na temat największych dzieł muzycznych *Einführungen in größere Musikwerke*. Wspólnie ze swym teściem – radcą sprawiedliwości Robertem Heinrichem stworzyli wyciąg fortepianowy opery Haydna *Rinaldo*. Carstenn pracował również nad stworzeniem katalogu bogatego zbioru muzykaliów znajdujących się w bibliotece przy kościele NMP oraz napisaniem do nich nowoczesnej transkrypcji, jednakże nie zdążył ukończyć tego dzieła. W latach 1884–1890 był muzycznym recenzentem „Elbinger Zeitung”. Zmarł 5 grudnia 1892 r. zob. rękopiśmienny życiorys Carstenna, w: *Chronik des Elbinger Kirchenchores*, Elbing 18?, (ostatnia strona), A. Boldt, *Elbinger Geistesleben im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Chronik der Stadt Elbing...*, Mohrungen 1894, s. 41–42.

ale też czasem wykonywał solowe wokalne partie utworów podczas koncertów chóru, np. podczas tradycyjnego koncertu wielkopiątkowego w 1889 odśpiewał solowe partie utworów pasyjnych Schütza i Grauna⁸. Ze szczególnym zaangażowaniem piełgnował tradycję śpiewu *a capella*.

Elbłąski chór kościelny składał się niejako z dwóch chórów: „właściwego”: chłopięco-męskiego, którego zadaniem było uświetnianie liturgii oraz drugiego, o charakterze bardziej świeckim, do którego mogły też należeć kobiety i który dawał też koncerty muzyki niereligijnej⁹. Ten odłam chóru dawał koncerty również poza świątynią, przeważnie w siedzibie Resursy Mieszczkańskiej, w czasie których prezentowane były także utwory muzyki całkowicie świeckiej czy też pieśni ludowe. W tym nurcie działalności chóru plasuje się np. koncert z dnia 23 lutego 1887 r., podczas którego chór pod batutą Carstenna wystąpił z *Polacca brillante* C.M. Webera, pieśnią *Grób w Busento* C.H. Sämanna do słów wiersza Augusta von Platera oraz *Chórem Cyganów* Webera. Programy tych koncertów były tak konstruowane, aby popisać się mógł na nich zarówno chór kobiecy, jak i męski, a także soliści¹⁰.

Chór pod batutą Carstenna zasłynął przede wszystkim corocznym wykonywaniem w sierpniu (począwszy od 1879) w refektarzu malborskiego zamku wielkiego oratorium¹¹. W 1885 r. było to oratorium *Akis i Galatea* Händla, w 1889 r. natomiast *Samson* tegoż kompozytora. Jako *Akis i Galatea* wystąpili C. Dierich z Lipska oraz Elvira Lickfett, natomiast do współudziału w wystawianym cztery lata później *Samsonie* pozyskano Charlotte Huhn – gwiazdę opery drezdeńskiej, która zasłynęła przede wszystkim jako interpretatorka wagnerowskich postaci kobiecych oraz Heinricha Grahla z Berlina do roli tytułowego Samsona¹². Zawodowi śpiewacy wspomagani byli przez lokalnych amatorów, m.in. Emilie Zinger z Pasłęka. Bardzo pochlebna recenzja koncertu ukazała się w gdańskiej gazecie „Danziger Zeitung”¹³. Tego rodzaju koncerty wpływały dodatnio na podniesienie renomy chóru, w aspekcie materialnym przynosiły jednak na ogół straty, a w najlepszym razie nie przynosiły zysków – nie inaczej było ze wzmiankowanym występem, który zakończył się deficytem w wysokości 36,23 marek¹⁴, podobnie rzecz miała się z wystawionym trzy lata wcześniej w Malborku oratorium *Saul* Händla, które to przedsięwzięcie przyniosło wprawdzie niewielki zysk, stało się tak jednak jedynie ze względu na fakt, iż większość z pozyskanych do współudziału artystów zrezygnowała z honorariów lub zadowolili się symbolicznym wynagrodzeniem¹⁵. Koszty generowały przede wszystkim honoraria dla orkiestry i zatrudnionych zawodowych artystów, podróż do Malborka członków chóru i orkiestry oraz przygotowanie refektarza (podium, ławki etc.). Koncerty oratoryjne Elbłąskiego Chóru Kościelnego w Malborku zdobyły so-

⁸ „Elbinger Zeitung und Elbinger Anzeigen”, Nr. 94, 21 April 1889.

⁹ *Chronik...*, op. cit, s. 2–3.

¹⁰ Program koncertu chóru: T. Carstenn, *Programm*, Elbing 18?, Biblioteka Elbłąska sygn. 105528–105529.

¹¹ *Chronik...*, op. cit., s. 1.

¹² *Ibidem*, s. 17; „Altpreussische Zeitung”, Nr. 211, 10 September 1889.

¹³ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 215, 14 September 1889.

¹⁴ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 217, 17 September 1889.

¹⁵ „Elbinger Zeitung und Elbinger Anzeigen”, Nr. 239, 13 Oktober 1886.

bie rozgłos także poza miastem i najbliższą okolicą do tego stopnia, że ich recenzje ukazywały się czasem w ogólnoniemieckich czasopismach specjalistycznych – było tak z występem z oratorium Händla *Teodora* w 1890 r., zrecenzowanym w periodyku „*Neue Zeitschrift für Musik*”¹⁶.

Elbląski Chór Kościelny corocznie upiększał też swym śpiewem uchodzące za najważniejsze święta kościelne i państwowe: Wielki Piątek, Dzień Pokuty, Wniebowstąpienie, Dzień Reformacji, rocznicę bitwy pod Sedanem, urodziny cesarza i dożynki¹⁷. Chór tworzył też oprawę muzyczną dla pogrzebów oraz dawał koncerty w sali elbląskiej Resursy Mieszczkańskiej. W repertuarze chóru wiele miejsca zajmowały motety, które gromadziły w kościele liczną elbląską publiczność, a także dzieła Händla, Mozarta, Glucka, Cherubiniego. Jednym z najambitniejszych przedsięwzięć chóru była adaptacja opery *Faust* z muzyką księcia Antoniego Henryka Radziwiłła, będącej pierwszą inscenizacją tego dramatu Goethego¹⁸. Zimą 1891 chór podjął się natomiast wystawienia *Orfeusza* Glucka z towarzyszeniem orkiestry w pełnym składzie. Przedsięwzięcie godne jest wzmianki, jako że do tej pory mieszkańcy Elbląga mieli możliwość wysłuchania śpiewanych partii jedynie przy akompaniamencie fortepianu. Ponadto nigdy wcześniej nie zostały wystawione w mieście tak istotne części orkiestrowe opery jak *Taniec Furii* z drugiego aktu oraz *Taniec w kręgu błogostawionych dusz*¹⁹. W latach 1872–1890 chór wystąpił między innymi z takimi dziełami jak: *Orfeusz* i *De Profundis* Glucka, chórem Izraelitów z oratorium Hillera, *Niemieckim Requiem* i *Nianie* Brahmsa, *Przed klasztorem Południa* Edwarda Griega, *Luter w Wormacji* Ludwiga Siegfrieda Meinardusa, *Córka króla Elfów*²⁰ Nielsa Wilhelma Gade, *Manasse* Friedricha Hegara, *Requiem* Cherubiniego i Mozarta, *Młodzieniec* z *Naim* Schwalma, *Siedem słów Zbawiciela na krzyżu* Haydna.

Dziesięciolecie swojego istnienia chór uczcił koncertem, który miał miejsce 2 czerwca 1881, a którego program obejmował uroczyste preludium, będące wstępem do koncertu, odegrane na fortepianie przez kapelmistrza Rudolfa Schönecka, który wkrótce objął funkcję dyrektora elbląskiego teatru oraz kompozycje *Przed klasztorną furtą* Edvarda Griega i *Niemieckie Requiem* Brahmsa²¹. Koncert zor-

¹⁶ Autor recenzji pochwalił przede wszystkim wybór dzieła – oratorium *Teodora* traktujące o męczennicy chrześcijańskiej było jednym z najrzadziej wystawianych dzieł kompozytora. Dostrzeżony został także talent elblążanki – Elviry Lickfett, uczennicy Carstenna, której partia wypadła „nieskazitelnie” nawet na tle zawodowych śpiewaków z Berlina, zob.: „*Neue Zeitschrift für Musik*”, den 8. October 1890, s. 450.

¹⁷ *Chronik...*, op. cit., przy okazji tych koncertów pozyskiwano także środki na różnego rodzaju przedsięwzięcia, np. koncert z okazji urodzin cesarza w 1893 r. pozwolił na zebranie pieniędzy, przeznaczonych na zakup organów dla nowo wzniesionego kościoła ewangelickiego św. Pawła na Kolonii Pangritz, por. „*Altpreussische Zeitung*”, Nr. 13, 15 Januar 1893

¹⁸ *Chronik...*, op. cit., s. 2.

¹⁹ Zob. Zapowiedź wystawienia *Orfeusza: Der hiesige Kirchenchor wird im Laufe des Winters Gluck's Orpheus...*, druk w zbiorach Biblioteki Elbląskiej, sygn. 105528 – pismo wystosowane przez zarząd Towarzystwa do Wspierania Muzyki Poważnej (podpisani Heinrich, Horn, Schemionek). Dotyczy planów wystawienia przez elbląski Chór Kościelny *Orfeusza* i *Eurydyki* Glucka z orkiestrą w pełnym składzie.

²⁰ Lub *Córka króla Olch* (w zależności od tłumaczenia).

²¹ Zob. program koncertu elbląskiego chóru kościelnego z okazji dziesięciolecia jego istnienia *Fest-Aufführung des Elbinger Kirchenchores zur Feier seines zehnjährigen Bestehens am 2 Juni*

ganizowany w okraǳą rocznicę powstania chóru nie przyciągnął jednak dziwnym trafem licznej publiczności, co tłumaczono częściowo niefortunnym rozreklamowaniem wydarzenia, gdzie prezentowane *Requiem* określono mianem utworu w stylu wagnerowskim, a elbląscy melomani niechętnie jakoby widzieli tę stylistykę w kościele²².

Jak wynika z powyższego, repertuar chóru nie ograniczał się do arcydzieł muzyki religijnej, lecz obejmował również utwory świeckie. Szczególnie chętnie sięgano do muzyki Händla, którego twórczość przeżywała w drugiej połowie dziewiętnastego wieku nowy renesans. Spośród jego dzieł chór wykonywał często oratoria: *Jozue*, *Baltazar*, *Samson*, *Juda Machabeusz*, *Saul*, *Teodora*, a także między innymi *Odę do świętej Cecylii*, znaną też pod tytułem *Uczta Aleksandra*²³, *Hymn żałobny* i maskę *Akis i Galatea*. Ulubionymi przez elbląskie audytorium utworami, które chór wykonywał po wielokroć, były poza tym pasja Carla Heinricha Grauna *Śmierć Jezusa i Pasja Schütza*²⁴, wykorzystywane zwłaszcza na potrzeby koncertów wielkopostnych, *Stworzenie świata* i *Pory roku* Haydna czy oratorium *Elias* Mendelssohna.

Chór przy kościele NMP stawiał sobie bardzo ambitne cele, uważał się mianowicie za instytucję edukacyjną, o charakterze wręcz misyjnym, której celem była szeroko pojęta edukacja muzyczna mieszkańców, między innymi z zakresu historii muzyki oraz kształtowanie gustu muzycznego współmieszkańców i ich wrażliwości na dzieła mistrzów, która to edukacja winna być kontynuowana także po zakończeniu edukacji szkolnej. Według opinii dyrygenta Theodora Carstenna wyrażonej w piśmie wystosowanym do władz prowincji Prusy Zachodnie, chór pod jego kierownictwem zasługuje na wsparcie i dotację, właśnie ze względu na tę swoją funkcję, która odróżnia go od innych towarzystw muzycznych w całej prowincji, mających na celu jedynie dostarczenie „przelotnej rozrywki”²⁵. Poczucie misyjności towarzyszyło zresztą chórowi od pierwszych lat jego istnienia, czego wyrazem było utrzymywanie niskich cen biletów w celu przyciągnięcia na koncerty chóru ludzi, którym brak środków nie pozwalał na obcowanie ze sztuką – jak zauważono w sprawozdaniu z koncertu wielkopiątkowego w 1878 r., zamieszczonym w ogólnoniemieckim czasopiśmie „Allgemeine musikalische Zeitung”, wśród widzów dostrzeżono licznych przedstawicieli „niższych stanów”. Fakt ten stanowił, według

1881 nachmittags 6 Uhr in der St. Marienkirche. Programm, druk w zbiorach Biblioteki Elbląskiej, sygn. 35941/3.

²² „Elbinger Post”, Nr. 128, 4 Juni 1881.

²³ Utwór ten, nie mający wbrew „chrześcijańskiemu” tytułowi tematycznie nic wspólnego z chrześcijaństwem (John Dryden napisał poemat, który stał się kanwą libretta na dzień św. Cecylii), lecz osadzony w realiach epoki rządów Aleksandra Macedońskiego, po podbiciu przez niego perskiego Persepolis, elbląski chór kościelny wykonywał m.in. w 1876 r. pod batutą Odenwalda oraz w 1888 r. pod batutą Carstenna, zob. A. Bettenworth, D. Höink, *Die Macht der Musik: Georg Friedrich Händels Alexander feast. Interdisziplinäre Studien*, Göttingem 2010, s. 190 i 193.

²⁴ Carstenn nie podaje, o którą pasję Schütza chodzi, można jednak domniemywać, iż w repertuarze chóru znajdowały się wszystkie trzy pasje tego kompozytora, tj. według św. Mateusza, Łukasza i Jana, zob. E. Carstenn, *Aus Elbings Geistesleben*, w: T. Lockemann, *Elbing*, Elbing 1926, s. 88.

²⁵ T. Carstenn, *Warum der Elbinger Kirchenchor verdient, von der Provinz unterstützt zu werden?* Elbing 1890 – pismo uzasadniające konieczność dofinansowania elbląskiego Chóru Kościelnego ze środków prowincji Prusy Zachodnie, druk w zbiorach Biblioteki Elbląskiej, sygn. 105528.

gazety, potwierdzenie „cywilizującej działalności” instytucji, jaką był Elbląski Chór Kościelny²⁶. Na uwagę zwraca także dobór pozycji repertuarowych chóru, m.in. dzieł Schütza, kompozytora tworzącego przed Bachem i mającego ogromny wpływ na rozwój luterańskiej muzyki sakralnej. Sięganie przez chór kościoła NMP do tej muzyki wskazuje na jego zwracanie się „ku korzeniom”, co stawiało go w gronie zupełnych wyjątków pośród niemieckich chórów kościelnych tamtych czasów²⁷.

Warto przy tej okazji wspomnieć, iż elbląski kościół NMP był niejako predestynowany do uprawiania muzyki na wysokim poziomie i do bycia ważnym punktem na muzycznej mapie miasta, gdyż w zasobach kościelnej biblioteki znajdował się wartościowy zbiór muzykaliów, liczący 520 dzieł datowanych na XVI–XIX wiek oraz cenne siedemnastowieczne bogato zdobione organy²⁸.

Dodatkowe wydatki związane z działalnością chóru szły na konto kantora, co w obliczu jego niewysokiej pensji było sytuacją niemożliwą do zaakceptowania. Stąd elbląskie chóry musiały starać się o dodatkowe środki finansowe, apelując do władz prowincji o dotacje lub zwracając się do miejscowych sponsorów. ApELE te nie pozostawały bez odzewu, co roku nadprezydent Prus Zachodnich w uznaniu dla osobistych zasług Theodora Carstenna dla życia muzycznego prowincji przyznawał mu dotację na prowadzoną przez niego działalność²⁹. „Bojownikiem” o dodatkowe środki finansowe dla Elbląskiego Chóru Kościelnego było przede wszystkim Towarzystwo do Wspierania Muzyki Poważnej, założone przez Karla Roberta Heinricha – prywatnie teścia kantora³⁰ i Karla Horna wraz z kupcem Augustem Schemionkiem³¹.

Po śmierci Carstenna w 1892 przez krótki okres czasu chórem kierował Hermann Karl Helbing, a następnie batutę przejął Hugo Laudien, który również kontynuował tradycję klasycznej muzyki kościelnej³².

Funkcję kantora w kościele NMP, a zarazem dyrygenta elbląskiego chóru kościelnego Laudien objął w październiku 1893 r.³³. Próby chóru pod jego batutą odbywały się w każdy wtorkowy i piątkowy wieczór w auli Höhere Töchterschule³⁴, zaś pierwszy większy koncert miał miejsce 22 lutego 1894, kiedy to wystąpiono ze

²⁶ „Allgemeine musikalische Zeitung”, Nr. 18, 1 Mai 1878, s. 284.

²⁷ W. Werbeck, *Kirchenferne „Operngesänge” – „wahrer Oratorienstyl” – „unermesslicher Inhalt”. Schütz-Bilder im 19. Jahrhundert und ihre Vermittler*, w: „Schütz-Jahrbuch” 2005, s. 13.

²⁸ G. Döring, *Versuch einer Geschichte und Beschreibung, der evangelischen Hauptkirche zu Elbing*, Elbing 1846, s. 38–39, 55.

²⁹ E. Carstenn, *Aus Elbings Geistesleben...*, op. cit., s. 88; chór otrzymywał wsparcie finansowe od władz prowincji począwszy od pierwszych lat swojego istnienia, jeszcze za czasów kantora Odenwalda, było ono jednak niepewne i zdarzało się, że jego wysokość była z roku na rok zmniejszana, np. sejmik prowincjonalny nowo powstałej w 1878 r. prowincji Prusy Zachodnie zdecydował o zmniejszeniu kwoty dotacji z 1300 do 900 marek, zastanawiano się nawet nad całkowitym zniesieniem subwencji, zob. „Allgemeine musikalische Zeitung”, Nr. 18, 18 Mai 1878, s. 284.

³⁰ Zob. rękopiśmienny życiorys Carstenna, w: *Chronik...* (ostatnia strona).

³¹ E. Carstenn, *Aus Elbings Geistesleben...*, op. cit., s. 88.

³² A. Boldt, *Elbinger Geistesleben...*, op. cit., s. 144; Helbingowi powierzono funkcję zastępcy Laudiena, którą sprawował realnie w okresie czerwiec–lipiec 1894, kiedy to Laudien powołany został na ćwiczenia wojskowe do Gdańska, por. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 126, 2 Juni 1894.

³³ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 246, 19 Oktober 1893.

³⁴ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 248, 21 Oktober 1893.

Stworzeniem świata Haydna³⁵. Wybór tego akurat utworu na inauguracyjny koncert obarczony był pewnym ryzykiem, gdyż oratorium Haydna było stałym elementem repertuaru elbląskich towarzystw śpiewaczych, sam chór NMP pod batutą poprzednika Laudiena występował z nim dwa razy³⁶, elbląska publiczność miała więc skalę porównawczą i mogła okazać się krytyczna. W przedsięwzięciu udział wzięli zamiejscowi artyści: sopranistka z Berlina panna Oberbeck, która wzbudziła zachwyty elbląskiej publiczności „pełnym, miękkim, melodyjnym”, a także dobrze wyszkolonym głosem oraz Neubaure – królewski śpiewak katedralny, również z Berlina³⁷.

Tradycją chóru, podtrzymywaną zarówno przez Carstenna, jak i Laudiena, było zapraszanie do udziału w większych koncertach zamiejscowych artystów z dużych miast. Mieli oni w założeniu podnosić rangę wydarzenia artystycznego, co z reguły miało miejsce, choć zdarzały się wyjątki, do których należał koncert chóru z 29 kwietnia 1896, podczas którego zaproszeni śpiewacy koncertowi z Berlina – sopranistka Maria Berg i bas Arthur van Eweyk nie zaprezentowali się w oczach elbląskiej publiczności zbyt dobrze³⁸. Dwa lata po wyborze Laudiena na dyrygenta chóru miała miejsce istotna zmiana w kwestii zarządzania chórem kościoła NMP. Otóż na walnym zebraniu, które miało miejsce 20 maja 1896 r., zarząd chóru zrezygnował z pełnienia swojej funkcji, zaś członkowie chóru zdecydowali, iż od tej pory Laudien pełnić będzie podwójną funkcję – dyrygenta chóru i zarazem jego przewodniczącego³⁹.

Mimo pewnych osiągnięć Laudien nie zdołał utrzymać chóru na poziomie, jaki reprezentował on pod batutą Carstenna, na co wpływ miał zapewne jego młody wiek i związany z nim brak doświadczenia (funkcję dyrygenta objął, mając dwadzieścia cztery lata, zmarł natomiast w 1899 r. w wieku zaledwie trzydziestu lat)⁴⁰.

Na przełomie lutego i marca 1900 r. na stanowisko kantora kościoła NMP mianowany został przez elbląski Magistrat pochodzący z Glarus w Szwajcarii Franz Rasenberger, co wiązało się z równoczesnym objęciem przez niego funkcji dyrygenta chóru tegoż kościoła⁴¹.

Nowy dyrygent postawił przed kierowanym przez siebie chórem ambitne zadania. Podczas dawanych co roku czterech dużych koncertów reprezentowane miały być możliwie wszystkie gatunki muzyczne – oratoria, opery, większe i mniejsze utwory chóralne, wykonywane solo, z towarzyszeniem orkiestry i *a capella*, symfonie i dzieła muzyki kameralnej. Na pierwszy rok działalności chóru pod swym kierownictwem Rasenberger zaplanował wystąpienie z oratorium *Mesjasz* Händla, kantatą *Córka króla olch* Nielsa Gade, utworami chóralnymi śpiewanymi *a capella*, *symfonią H-moll* Schuberta, uwerturą z *Fausta* Wagnera, *Marszem cesarskim* Wagnera, uwerturą z *Egmonta* Beethovena, solowymi utworami instrumentalnymi

³⁵ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 45, 23 Februar 1894.

³⁶ Tamże, Nr. 286, 6 Dezember 1903.

³⁷ Tamże, Nr. 45, 23 Februar 1894.

³⁸ Tamże, Nr. 98, 1 Mai 1896.

³⁹ Tamże, Nr. 118, 21 Mai 1896.

⁴⁰ Tamże, Nr. 111, 13 Mai 1900.

⁴¹ Został on wybrany spośród czterech kandydatów ubiegających się o tę posadę, zob. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 50, 1 März 1900.

i wokalnymi oraz ansamblami i dziełami muzyki kameralnej⁴². Inauguracyjny koncert chóru odbył się 18 czerwca. Publiczności zaprezentowano m.in. *Andantę* i *Fugę na temat Bacha* J.L. Krebsa, fragment oratorium *Eliasz* Mendelssohna, a także *Psalm 150* i motety na podstawie *Listów św. Pawła do Kolosan*, do których muzykę skomponował Rasenberger⁴³. Kolejny duży koncert pod batutą Rasenbergera miał miejsce 22 września 1900 r. Wzięło w nim udział ponad 200 śpiewaków i muzyków (obok chóru kościelnego wystąpiło też elbląskie towarzystwo śpiewacze *Liedertafel*, miejska kapela O. Pelza oraz chłopcy z chóru liturgicznego parafii NMP), a dochód przekazany został na rzecz niemieckich żołnierzy wysłanych do Chin w celu stłumienia powstania bokserów⁴⁴.

W koncertach chóru udzielała się jako solistka Maria Rasenberger-Koch, prawdopodobnie żona nowego dyrygenta, dysponująca altem⁴⁵. Być może to za jej sprawą pod kierownictwem Rasenbergera rozrosła się szczególnie żeńska część chóru, do tego stopnia że zaczęła grozić przytłoczeniem śpiewającym w chorze mężczyznom, co musiało psuć ogólny efekt⁴⁶.

Pod batutą Rasenbergera postępowało swojego rodzaju „zeświecczenie” chóru, przejawiające się wprowadzeniem nowego statutu, w którym zapisano, że towarzystwo stawia sobie za zadanie uprawianie nie tylko muzyki kościelnej, ale wszelkich muzycznych gatunków koncertowych⁴⁷. Szwajcar wprowadził też pewną nowość, polegającą na oddzielnych próbach dla poszczególnych głosów⁴⁸. Zmiany zaszczyły w chorze kościoła NMP pod batutą nowego dyrygenta były na tyle rewolucyjne, że od momentu wprowadzenia nowego statutu chór zaczął uchodzić za niejako nowe „towarzystwo koncertowe”, choć przecież chór koncertował już od prawie trzydziestu lat⁴⁹. Będąc dyrygentem chóru kościelnego, Rasenberger dbał też o wszechstronną edukację muzyczną jego członków, organizując skierowane do nich wykłady na temat muzyki i słynnych kompozytorów, których dzieła znajdowały się w repertuarze chóru. Fakt, iż wykłady te odbywały się na ogół po zakończeniu próby, a więc w bardzo późnych godzinach wieczornych, daje pojęcie o zaangażowaniu dyrygenta, a także śpiewaków⁵⁰.

Około 1900 r. chór liczył osiemdziesięciu członków. Duże koncerty dawane były z okazji święta zmarłych, obchodzonego w protestanckim kościele w ostatnią niedzielę roku liturgicznego na pamiątkę tych, którzy już odeszli oraz – przede wszystkim w Wielki Piątek, co stało się podtrzymywaną przez dziesięciolecia tradycją chóru. I tak na przykład w Wielki Piątek 1904 r. chór zaprezentował wybór

⁴² „Altpreussische Zeitung”, Nr. 143, 22 Juni 1900.

⁴³ Tamże, Nr. 139, 17 Juni; Nr. 140, 19 Juni 1900.

⁴⁴ Tamże, Nr. 220, 20 September 1900.

⁴⁵ Tamże, Nr. 130, 7 Juni 1900.

⁴⁶ Tamże, Nr. 224, 25 September 1900.

⁴⁷ Tamże, Nr. 184, 9 August 1900.

⁴⁸ Tamże, Nr. 142, 21 Juni 1900.

⁴⁹ Tamże, Nr. 208, 6 September 1900; od momentu wprowadzenia statutu rozważano zmianę nazwy, zgodną z nowym profilem działalności, ostatecznie pozostano jednak przy określeniu „chór kościelny”, por. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 228, 29 September 1900.

⁵⁰ Jeden z takich wykładów odbył się 13 marca 1903 r., a dotyczył twórczości Mendelssohna i Händla, zob. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 61, 13 März 1903.

utworów kompozytorów reprezentujących cztery stulecia – Palestriny, Allegreta, Bacha, Krebsa, Mozarta, Webera, Bernera, Zwysyga, Mendelssohna i Dvořáka, których poszczególne kompozycje miały być przeplatane słowami umierającego na krzyżu Zbawiciela⁵¹, w 1914 r. natomiast na program złożyły się – poza utworami muzyki religijnej, jak motet szesnastowiecznego kompozytora Michaela Praetoriusa *Christe, Du Lamm Gottes* także dzieła muzyki świeckiej, choć z elementami religijnymi, reprezentowane przez *Parsifala* Wagnera, w którym to utworze pojawiają się motywy m.in. włóczy, którą przebito bok Chrystusa oraz „św. Graala” – kielicha, którego używał Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczery⁵².

Na tak zwane „ludowe koncerty” chóru kościelnego wstęp był bezpłatny lub wiązał się z niewielką jedynie opłatą, przeznaczaną z reguły na cel charytatywny, droższe bilety obowiązywały na odgrywane przez chór oratoria i inne większe przedsięwzięcia muzyczne. Zdarzało się jednak, że chór, wychodząc naprzeciw gorzej sytuowanym mieszkańcom miasta, po premierze dużego koncertu powtarzał go, a bilety kosztowały wówczas tyle, co wejściówki na „koncert ludowy” lub muzyki kościelnej, a więc na ogół bardzo niewiele⁵³. Na uwagę zasługuje koncert z grudnia 1905 r. z udziałem chóru kościelnego i solistów, dzięki któremu elbląska publiczność po raz pierwszy (!) – co z naciskiem i pewnego rodzaju niedowierzaniem odnotował niemiecki tygodnik muzyczny „*Neue Zeitschrift für Musik*” – miała możliwość wysłuchać *Dziewiątej Symfonii* Ludwiga van Beethovena⁵⁴.

W czasie pierwszej wojny światowej chór kościoła NMP pod batutą Rasenbergera angażował się aktywnie w pomoc niemieckiemu Czerwonemu Krzyżowi, organizując „wieczory muzyczne na rzecz Czerwonego Krzyża”, z których pierwszy odbył się już w pierwszym miesiącu wojny, 15 sierpnia. Ponieważ celem koncertu nie była rozrywka, lecz moralne i patriotyczne podbudowanie elblązan, w programie znalazły się niemal wyłącznie utwory religijne, wszystkie skomponowane przez niemieckich i austriackich kompozytorów (m.in. *Ave Maria* Schuberta, aria *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowania* z opery *Der Evangelimann (Ewangelista)* Wilhelma Kinzla, aria *Sei stille dem Herrn* z oratorium *Eliasz* Mendelssohna), jedynym świeckim akcentem muzycznym było preludium do opery *Parsifal* Wagnera, wykonane na początek koncertu. Zysk z tego pierwszego koncertu kościelnego na rzecz Czerwonego Krzyża wyniósł 120,27 marek, ofiarowane zostały także dwa złote pierścionki⁵⁵. Na koncerty w ramach „wieczorów muzycznych” bezpłatny wstęp przysługiwał żołnierzom. Jako soliści występowali utalentowani wokalnie elblążanie, jak np. Kurt Groll⁵⁶.

⁵¹ „*Altpreussische Zeitung*”, Nr. 77, 31 März 1904.

⁵² „*Elbinger Neueste Nachrichten*”, Nr. 97, 8 April 1914.

⁵³ Np. w styczniu 1890 r. chór pod batutą Carstenna powtórnie wystąpił z *Atalią* z tekstem Racine’a i muzyką Mendelssohna, a bilety kosztowały w zależności od miejsca 50 i 25 fenigów, a więc tyle, ile wejściówki na organizowane przez chór koncerty muzyki sakralnej, zob. „*Altpreussische Zeitung*”, 24 Januar 1890.

⁵⁴ „*Neue Zeitschrift für Musik*”, Nr. 52, 20 September 1905, s. 1107.

⁵⁵ „*Elbinger Neueste Nachrichten*”, Nr. 223, 16 August 1914.

⁵⁶ Brał on udział w drugim koncercie na rzecz Czerwonego Krzyża, zorganizowanym przez chór kościoła NMP, który odbył się 20 sierpnia 1914 r., por. „*Elbinger Neueste Nachrichten*”, Nr. 227, 20 August 1914.

W 1913 r. dyrygentem Elbląskiego Chóru Kościelnego został dwudziestodwuletni Gerhardt Wagner⁵⁷ przybyły z Tartu. Chórem kierował do 1945 r. i był w tym czasie jedną z głównych postaci elbląskiej sceny muzycznej (na przestrzeni lat 1913–1945 był także dyrygentem męskiego towarzystwa śpiewaczego *Lieder- tafel* i elbląskiego Chóru Filharmonicznego, a od 1925 r. dyrektorem elbląskiego konserwatorium). Wagner parał się także działalnością kompozytorską, czego dowodem jest skomponowany specjalnie dla Elbląskiego Chóru Kościelnego utwór *Seeligpreisungen* na sopran solo, chór kobiecy, orkiestrę i organy⁵⁸.

Po *Machtübernahme* Elbląski Chór Kościelny kontynuował tradycję koncertów w Dniu Zmarłych (*Totentag*), mimo prób pozbawienia tego dnia (podobnie jak wszystkich świąt kościelnych) wydźwięku chrześcijańskiego i zastąpienia go Dniem Pamięci o Bohaterach (*Heldengedenktag*). „Westpreussische Zeitung” z 25 listopada 1935 r. donosił o „wieczorze muzyki religijnej”, jak nazywano wówczas te koncerty, chwając prowadzenie Wagnera, który „trzyma chór pewnie w dłoni”. Doceniono wypracowanie wszelkich niuansów oraz stałe unikanie „niepięknych dźwięków” i oraz „u”⁵⁹. Pięć lat później, już w czasie wojny, centralnym punktem koncertu z okazji Dnia Zmarłych była pieśń *Ojczyzna nasza* Petera Corneliusa w interpretacji Elzy Klann. Poza tym chór żeński zaprezentował fragmenty *Mszy niemieckiej* Spitty, a Gerhardt Wagner odegrał na organach barokową kompozycję *Ach, wie flüchtig* Georga Böhma oraz *tocattę* Johanna Ernsta Eberlina. Znakiem czasu był fakt, iż wobec mobilizacji, która objęła wielu mężczyzn, w koncercie udział wzięł jedynie chór żeński, zabrakło także orkiestry⁶⁰.

Elbląski Chór Kościelny był nie tylko najbardziej renomowanym spośród elbląskich chórów kościelnych, ale także jednym z najważniejszych twórców elbląskiej sceny muzycznej w ogóle. Z biegiem lat, gdy chóry zaczęły powstawać także przy innych elbląskich parafiach, powoli tracił on wprawdzie swoją pozycję monopolistyczną, musiał także ustąpić pola świeckim towarzystwom śpiewaczym, zwłaszcza założonemu w 1903 r. Chórowi Filharmonicznemu (*Philharmonischer Chor*), któ-

⁵⁷ G. Wagner urodził się 21 grudnia 1884 w Celle. Uczył się w gimnazjum w Kwidzynie, gdzie jego ojciec – królewski dyrektor muzyczny Paul Wagner zatrudniony był jako kantor w katedrze. Przez sześć semestrów G. Wagner studiował kompozycje oraz grę na fortepianie i na organach w Królewskiej Akademickiej Wyższej Szkole Muzycznej w Berlinie. Po skończeniu edukacji pracował jako kapelmistrz operowy w Saarbrücken, Wismarze i Hanowerze. Następnie jako dyrygent orkiestry odbył tournée po południowej Rosji. W tym czasie otrzymał posadę dyrygenta Niemieckiego Towarzystwa Śpiewaczego („Deutscher Gesangverein”) w Narwie i dyrektora miejscowej szkoły muzycznej, której protektorem był Wielki Książę Władimir Aleksandrowicz. Po półtorarocznym pobycie w Narwie przeniósł się do Tartu (wówczas Dorpat), gdzie był dyrygentem miejscowego męskiego towarzystwa śpiewaczego, chóru mieszanego i akademickiego towarzystwa śpiewaczego „Burschchor”. Następnie został zatrudniony na dorpackim uniwersytecie jako dyrektor muzyczny, by pokierować przygotowaniem muzycznej oprawy do jubileuszu trzechsetlecia panowania Romanowów. W 1913 r. rozpoczęła się elbląska działalność Wagnera i trwała do 1945 r. Po wysiedleniu niemieckiej ludności pracował w Barmstedt w Szlezwiku-Holsztynie jako organista kościelny i dyrektor tamtejszej szkoły ludowej, zob. *Erinnerungen an Gerhardt Wagner*, „Elbinger Nachrichten”, 1985, Nr. 661/34, s. 9–10.

⁵⁸ Ibidem, s. 10.

⁵⁹ „Westpreussische Zeitung”, Nr. 275, 25 November 1935.

⁶⁰ Tamże, Nr. 278, 25 November 1940.

rego celem była działalność „zarezerwowana” do tej pory dla Chóru Kościelnego w postaci wykonywania większych dzieł chóralnych, jak oratoria i którego koncerty odbywały się zresztą nieraz w świątyni NMP⁶¹. Nie zmienia to faktu, że przez szereg dziesięcioleci – od momentu swego powstania do lat czterdziestych XX w. – pozostawał jednym z najważniejszych uczestników elbląskiej sceny muzycznej.

Drugim po Elbląskim Chórze Kościelnym towarzystwem chóralnym, które zyskało sobie największą renomę, był chór przy nowomiejskim kościele Trzech Króli (Hl. Drei Könige). Założony on został przez Eugena Korella – człowieka w szczególności zasłużonego dla rozwoju śpiewaczego ruchu stowarzyszeniowego w Elblągu, a także poza nim, któremu powierzono funkcję kantora w tymże kościele oraz przez pastora Otto Rahna⁶² – energicznego, wręcz nowatorskiego duchownego, zasłużonego na wielu polach, który zainicjował – oprócz założenia opisywanego chóru – także powstanie Towarzystwa Ewangelickiego oraz mszy dla dzieci i pokazów reprodukcji malarstwa biblijnego, z których dochód przeznaczano na cele charytatywne, a także wspierał ewangelicki ruch robotniczy⁶³.

Chór ten powstał 1 kwietnia 1892 r. Pierwszy jego występ miał miejsce podczas nabożeństwa w Niedzielę Wielkanocną tego roku. Od tego czasu chór tworzył oprawę liturgii w każdy dzień świąteczny. W pierwszym roku swego istnienia chór dał jeden koncert muzyki kościelnej, zorganizował dwa wieczorki rodzinne oraz współuczestniczył w wieczorze rodzinnym zorganizowanym przez pastora Otto Rahna. Prób odbyło się pięćdziesiąt pięć⁶⁴.

Dwa lata po założeniu do chóru kościoła Trzech Króli należało sześćdziesięciu dwóch członków aktywnych (trzydzieści dziewięć kobiet i dwudziestu trzech mężczyzn) oraz czterdziestu czterech pasywnych. Do zarządu – oprócz Rahna i Korella – należeli urzędnik pocztowy Quintern (deputowany rady kościoła Trzech Króli), nauczyciel Pahnke (skarbnik), nauczyciel szkoły dokształcającej Günther (sekretarz) oraz mistrz krawiecki Głagau (bibliotekarz). Członkiniami gremium doradczego były natomiast panie Bolle i Legiehn oraz panny Seidler i Wosgien. Próby odbywały się średnio raz w tygodniu⁶⁵.

Oprócz uświetniania liturgii i tworzenia oprawy muzycznej pogrzebów członków, chór pod batutą E. Korella tworzył oprawę także muzyczną dla imprez o charakterze religijnym, czego przykładem może być zorganizowany w grudniu 1894 r. festiwal Gustawa-Adolfa pod auspicjami elbląskiego Towarzystwa Gustawa-Adolfa⁶⁶ czy obchodzona w 1897 r. czterechsetna rocznica urodzin reformatora Filipa Melanchtona⁶⁷, a także pojawiał się na obchodach świąt założycielskich i innych imprez towarzystw o charakterze wyznaniowym, m.in. Towarzystwa Jerozolimskiego (*Jerusalemsverein*)

⁶¹ W. Fabian, 25: *philharmonischer Chor Elbing e.V. Geschichte der Jahre 1903 bis 1928. Zur Feier des 25jähr. Bestehens herausgegeben*, Elbing 1928, s. 5.

⁶² J. Tiemann, *600 Jahre Geschichte der Neust. Ev. Pfarr-Kirche zu den Heiligen Drei Königen in Elbing*, Elbing 1937, s. 16.

⁶³ A. Boldt, *Elbinger Geistesleben...*, op. cit., s. 210–211.

⁶⁴ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 100, 29 April 1893.

⁶⁵ Tamże, Nr. 98, 28 April 1894.

⁶⁶ Tamże, Nr. 290, 12 Dezember 1894.

⁶⁷ Tamże, Nr. 39, 16 Februar 1897.

– organizacji wspierającej gminy ewangelickie na Bliskim Wschodzie⁶⁸. Chór nie porzekał jednak na uświetnianiu uroczystości wyłącznie o charakterze religijnym, czego dowodem choćby koncert z okazji odbywającego się w Elblągu w 1893 r. jedenaściego Zachodniopruskiego Prowincjonalnego Zjazdu Nauczycieli⁶⁹. Chór organizował też koncerty na rzecz ubogich i potrzebujących wsparcia parafian. W kalendarzu do- rocznych imprez znajdowały się obchody święta założycielskiego i wiosenny spacer⁷⁰.

W roku 1893/1894 zakupiono fortepian, którego używano podczas prób⁷¹. Po- dobnie jak chór kościelny przy parafii NMP także i chór kościoła Trzech Króli nie ograniczał swego repertuaru do dzieł muzyki religijnej, czego przykładem może być koncert, podczas którego zaprezentował *Spiącą Królową* – „oratorium bajkowe na głosy solo, chór mieszany i orkiestrę” – z muzyką Karla von Perfalla do słów Franza Bonna⁷². Jak dalece chór – zwłaszcza w późniejszych latach – poszedł w tym „ze- świecczonym” kierunku świadczyć może fakt, że na początku dwudziestego wieku pasyjny charakter zatraciły nawet koncerty chóru organizowane w okresie Wielkie- go Postu, czego dowodzi koncert chóru z 11 marca 1902, podczas którego jedynym utworem o charakterze religijnym był *Jefte* J.A. Mayera⁷³.

Cztery lata po założeniu liczba aktywnych członków chóru była nieznacznie niż- sza niż w momencie jego powstania i wynosiła trzydzieści sześć kobiet i osiemnastu mężczyzn⁷⁴. W porównaniu z chórem kościoła NMP było to niewiele, chór parafii Trzech Króli nie dorównywał temu pierwszemu także pod względem muzycznym. Miało się to zmienić dopiero pod batutą organisty i dyrektora muzycznego Maxa Gul- binsa, który kierował chórem w latach 1900–1907 i którego J. Tiemann – proboszcz kościoła i autor publikacji na jego temat – uznał za szczególnie zasłużonego dla tejże instytucji⁷⁵. Chór pod jego kierownictwem organizował corocznie koncert w obcho- dzony w listopadzie w Kościele ewangelickim Dzień Pokuty i Modlitwy, który stał się trwałym elementem elbląskiego życia muzycznego. Pierwszy taki koncert pod batutą Gulbinsa odbył się 21 listopada 1900 r., zaledwie kilka tygodni po objęciu przez niego funkcji dyrygenta. Chór liczył wówczas około osiemdziesięciu aktywnych członków, w wyniku pewnego zastoju w poprzednich latach znajdował się jed- nak, jak ujmowała to ówczesna miejscowa prasa „w początkowym stadium swojego

⁶⁸ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 54, 5 März 1912.

⁶⁹ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 257, 1 November 1893.

⁷⁰ Tamże, Nr. 105, 5 Mai 1895.

⁷¹ Tamże, Nr. 98, 28 April 1894.

⁷² Tamże, Nr. 65, 17 März 1896; tamże, Nr. 209, 5 September 1896.

⁷³ Tamże, Nr. 52, 2 März 1902; Nr. 61, 13 März 1902.

⁷⁴ Tamże, Nr. 97, 25 April 1896.

⁷⁵ Tenże, *Führer durch die Neustädtische Evangelische Pfarrkirche zu Heilig Drei Könige in Elbing*, Elbing 1933, s. 14; Gulbins pochodził z Wystruci, stanął do konkursu na kantora elbląskiego kościoła NMP i dotarł do ścisłego finału jako jeden z sześciu kandydatów. 23 stycznia 1900 r. odbyło się w auli Höhere Töchterchule przesłuchanie, w trakcie którego Gulbins musiał dowieść swych kompetencji, dyrygując chórem kościelnym oraz *Liedertafel*. Na egzaminie obecni byli przedstawiciele władz miejskich z burmistrzem Eldittem na czele oraz duchowni z kościoła NMP – Bury i Bergan. Następnie Gulbins musiał wykazać się umiejętnością gry na organach; na stanowisko kantora w tymże kościele, a jednocześnie dyrygenta jego chóru Gulbins został wybrany przez radę kościelną 4 września 1900 r., a obowiązki swoje zaczął pełnić 1 października, por. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 19, 24 Januar 1900, tamże, Nr. 207, 5 September 1900.

rozwoju”⁷⁶. Koncert, którego elbląska publiczność oczekiwała z zaciekawieniem jako sprawdzianu chóru, wypadł zadowalająco. Chór odśpiewał między innymi kompozycje własne Gulbina, który wystąpił także jako wirtuoz organów. Obok chóru kościoła Trzech Króli udział wzięło także elbląskie męskie towarzystwo śpiewacze *Liederhain*, co bez wątpienia przyczyniło się do powodzenia przedsięwzięcia⁷⁷. Pół roku później Gulbins poważał się na zorganizowanie dużego koncertu muzyki pasyjnej, rzucając poniekąd wyzwanie Elbląskiemu Chórowi Kościelnemu, który słynął ze swoich koncertów wielkopostnych od prawie trzydziestu lat. Do udziału w imprezie Gulbins pozyskał berlińskich artystów – Franza Fitzau i Verę Goldberg⁷⁸.

Cztery lata po objęciu przez Gulbina funkcji dyrygenta chóru należało do niego stu szesnastu aktywnych członków, w tym dziewięćdziesiąt kobiet i dwudziestu sześciu mężczyzn (stan na 1904)⁷⁹. Pozycja chóru była wówczas na lokalnej scenie muzycznej ugruntowana, a chór wyrósł wręcz na konkurenta chóru przy kościele NMP, o czym świadczy fakt, iż mienił się on także „elbląskim chórem kościelnym”, dodając – dla odróżnienia – przy kościele Trzech Króli⁸⁰. Jak już wspomniano, Gulbins parał się także kompozycją, a chór kościoła Trzech Króli pod jego batutą wykonywał niejednokrotnie utwory jego autorstwa – miało to miejsce m.in. podczas koncertu 11 marca 1902, kiedy to chór zaprezentował kompozycję *Córka króla olch* swojego dyrygenta⁸¹. Spośród występów chóru pod batutą Gulbina warto wspomnieć koncert ze stycznia 1905 r., w ramach którego po raz pierwszy przed elbląską publicznością zaprezentowano balladę szwedzkiego kompozytora doby romantyzmu Andreea Halléna *Vom Pagen und der Königstochter*⁸².

Po przeniesieniu Gulbina na stanowisko kantora w kościele św. Elżbiety we Wrocławiu, schedę po nim objął O. Brettmeyer. Pod jego kierownictwem chór wykonywał kompozycje nie tylko niemieckich i austriackich klasyków, lecz także utwory takich kompozytorów, jak Bortniansky, Liszt, Dvořák, Callaerts⁸³.

W 1911 r. dyrygentem kościoła chóru przy parafii Trzech Króli został kompozytor i pedagog muzyczny Fritz Rögely⁸⁴, który objął także kierownictwo muzyczne *Liedertafel* i Chóru Filharmonicznego. W następnym roku chór pod jego batutą wy-

⁷⁶ „Altpreuussische Zeitung”, Nr. 271, 18 November 1900.

⁷⁷ Tamże, Nr. 274, 23 November 1900.

⁷⁸ Tamże, Nr. 78, 2 April 1901.

⁷⁹ Tamże, Nr. 270, 16 November 1904.

⁸⁰ Tamże, Nr. 52, 2 März 1902.

⁸¹ Tamże.

⁸² „Neue Zeitschrift für Musik”, s. 169, Nr. 8, 15 Februar 1905, s. 169.

⁸³ Zob. ogłoszenie o koncercie chóru z dn. 15 marca 1908 r., Biblioteka Elbląska, sygn. DZS-15B/355.

⁸⁴ Fritz Rögely urodził się 30 maja 1876 w Schaffhausen, zmarł? Studiował w Karlsruhe, był związany z teatrem w Meiningen. 1901–1903 był dyrygentem Towarzystwa Śpiewaczego w Greifswaldzie (*Greifswalder Singverein*), studiując jednocześnie w Szkole Wyższej w Berlinie oraz nauczając w Konserwatorium Sterna. Do Elbląga przybył w 1911 r., gdzie objął kierownictwo muzyczne chóru kościoła Trzech Króli oraz Chóru Filharmonicznego. W 1915 r. został nauczycielem muzyki w Seminarium Nauczycielskim w Detmold, od 1920 pracował jako pedagog muzyczny w Berlinie. Rögely tworzył dzieła muzyczne na fortepian oraz utwory kameralne, opracował także podręcznik do nauki harmonii. Zob. N. Schmid, L. Hinden, *Inventar Nachlass Ernst Kurth*, s. 88, <http://www.musik.unibe.ch>.

stąpił podczas uroczystości pożegnalnej przenieszonego do Fehrbellin pastora Otto Rahna, który był inicjatorem powstania chóru, a także przez dwadzieścia lat pełnił funkcję jego przewodniczącego. Nowym pierwszym pastorem parafii, a zarazem nowym przewodniczącym chóru został Krause⁸⁵. Prawdopodobnie z odejściem Rahna należy wiązać fakt, iż pod koniec 1912 liczba członków chóru zmniejszyła się do siedmiu członków honorowych, siedemdziesięciu dwóch aktywnych i czterdziestu jeden pasywnych, widoczna więc była wyraźnie tendencja spadkowa⁸⁶.

Na początku 1913 r. dyrygentem chóru przy kościele Trzech Króli został nauczyciel gimnazjalny Ernst Wilms. Podczas pierwszego koncertu chóru pod jego batutą, który odbył się w Niedzielę Palmową 1913 zaprezentował elbląskiej publiczności dwa nowe dla niej utwory: *Ach, wie ringt des Dulders Seele* oraz *Im irdischen Gestimmel* G. Schrecka⁸⁷. Działalność chóru pod batutą nowego dyrygenta była bardzo ożywiona, koncerty odbywały się bowiem średnio częściej niż raz na miesiąc (w pierwszym roku funkcjonowania pod kierownictwem Wilmsa chór wystąpił publicznie czternaście razy)⁸⁸.

W pierwszych miesiącach pierwszej wojny światowej chór kościoła Trzech Króli składał się z osiemdziesięciu dwóch śpiewaków (sześćdziesiąt cztery kobiety i zaledwie osiemnastu mężczyzn), należało doń także czterdziestu członków pasywnych⁸⁹. W czasie wojny chór angażował się, podobnie jak pozostałe chóry parafialne oraz świeckie towarzystwa muzyczne, w przedsięwzięcia, z których dochód przeznaczony był na związane z działaniami wojennymi cele dobroczynne. Przykładem takiego wydarzenia był zorganizowany w świątyni 7 marca 1915 r. koncert, z którego zysk przeznaczony został na Narodowy Fundusz na rzecz Rodzin Poległych (*Nationalstiftung für Hintergebliebenen der Gefallenen*). W związku z tym program koncertu zawierał wyłącznie utwory natury religijnej lub nawiązujące do smutnych wojennych czasów (*Die bittere Leidenszeit* Bacha, *Es war ein Kriegsmann*). Do udziału w koncercie zaangażowano gdańską śpiewaczkę, specjalizującą się w oratoriach – Margarete Engler. Jako wirtuoz organów wystąpił nauczyciel muzyki w elbląskim seminarium nauczycielskim – Paul Samuel. Jednakże, czy spowodowane było to ciężką wojenną rzeczywistością, która odebrała mieszkańcom chęć uczestnictwa w życiu kulturalnym, czy paradoksalnie zniechęcił elblążan poważny i podniosły charakter koncertu, czy zawiniły, również spowodowane wojną, trudne warunki materialne, dość, że frekwencja na imprezie, mimo jej szczytnego celu, pozostawała sporo do życzenia⁹⁰.

Na początku lat dwudziestych XX w. dyrygentem chóru był nauczyciel śpiewu Schröter. W sezonie zimowym 1919/1920 chór pod jego batutą dał koncert *a capella*, który był na tyle dużym sukcesem, że autor recenzji życia kulturalnego Elbląga

⁸⁵ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 72, 26 März 1912.

⁸⁶ Tamże, Nr. 286, 27 November 1912.

⁸⁷ Tamże, Nr. 75, 17 März 1913.

⁸⁸ Tamże, Nr. 323, 25 November 1914.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, Nr. 66, 8 März 1915.

w tym okresie, zamieszczonej w miesięczniku „Ostdeutsche Monatshefte” uznał go za jedno z trzech godnych wzmianki wydarzeń muzycznych⁹¹.

Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w. przewodniczącym chóru kościoła Trzech Króli był pastor Küßner, dyrygentem natomiast H. Franzen, pod którego kierownictwem chór ćwiczył się głównie w śpiewie *a capella*. W 1931 r. do chóru należało siedemdziesięciu dwóch członków aktywnych i dwudziestu ośmiu pasywnych⁹².

W latach trzydziestych i czterdziestych XX w. chórem kierowali: (krótkotrwale) Heinrich Elter z Poczdamu, który dał się poznać jako wirtuoz organów, a następnie Friedrich Bihn, również uznany organista⁹³. Działalność chóru nie ograniczała się jedynie do wspólnych prób i koncertów, organizowane były różnego rodzaju spotkania, imprezy i wycieczki dla członków oraz ich rodzin⁹⁴.

W 1900 r. powstał chór parafialny kościoła Bożego Ciała. Jego dyrygentem był kantor tejże parafii Brettschneider. Towarzystwo było kontynuatorem istniejącego przy tej parafii kilka lat wcześniej chóru (jego dyrygentem był poprzedni kantor kościoła – Greger), który jednak uległ rozwiązaniu⁹⁵. Pierwszy występ nowego chóru miał miejsce podczas nabożeństwa w Dzień Zaduszny⁹⁶ w listopadzie 1900 r. w kościele Bożego Ciała. Nieliczny jeszcze wówczas chór odśpiewał pieśń z muzyką Bacha *Wer weiß, wie nahe mir mein Ende (Kto wie, jak bliski jest mój koniec)* w opracowaniu Husenthala⁹⁷. Próby nowo powstałego chóru odbywały się za pozwoleniem elbląskiego Magistratu w gabinecie rektora czwartej szkoły chłopięcej (IV. Knabenschule)⁹⁸.

Chór parafii Bożego Ciała, podobnie jak chór kościoła NMP, dawał koncerty w najważniejsze święta Kościoła protestanckiego, m.in. w Dzień Pokuty i Dzień Zmarłych⁹⁹. Mimo, że były one niekiedy organizowane ze sporym rozmachem (bogaty repertuar, występy solistów), chór ten nie dorównał nigdy wyżej wspomnianemu czy też chórowi parafii Trzech Króli, głównie ze względu na brak długoletniej tradycji, którymi tamte mogły się poszczycić. W okresie pierwszej wojny światowej chór przy kościele Bożego Ciała dawał koncerty, z których zysk przeznaczony był na ogół na podarki bożonarodzeniowe dla żołnierzy przebywających na froncie

⁹¹ Dwoma pozostałymi były koncerty w wykonaniu Towarzystwa Orkiestrowego i Nauczycielskiego Towarzystwa Śpiewaczego, zob. F. Rasenberger Koch, *Elbinger Kunst im letzten Winter*, w: „Ostdeutsche Monatshefte”, 1920, H. 4, s. 179.

⁹² „Jahrbuch der deutschen Musikorganisation 1931. Mit Unterstützung des Reichsministeriums des Innern und des Preussischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung“. Hrsg. von Leo Kestenbergr. Bearb. von F.W. Beidler u. E.A. Beidler, Berlin – Schöneberg 1931, op. cit., s. 148.

⁹³ H.H. Hahn, *Ein Dezennium Elbinger Musikleben (1930–1940)*, w: „Elbing-Kreis-Heft”, 9/1962, s. 33.

⁹⁴ „Altpreußische Zeitung”, Nr. 221, 20 September 1903.

⁹⁵ Tamże, Nr. 292, 14 Dezember 1900.

⁹⁶ W Kościele protestanckim w Prusach Dzień Zaduszny (*Totenfest*) obchodzony był w ostatnią niedzielę roku liturgicznego na pamiątkę wszystkich tych, którzy zmarli w ciągu minionego roku.

⁹⁷ „Altpreußische Zeitung”, Nr. 277, 27 November 1900.

⁹⁸ Tamże, Nr. 292, 14 Dezember 1900.

⁹⁹ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 284, 25 November 1912.

będz na wsparcie niemieckiego Czerwonego Krzyża lub dla dzieci z parafii, których ojcowie zostali zmobilizowani¹⁰⁰.

Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w. przewodniczącym chóru był superintendent Hegner, kierownictwo muzyczne sprawował natomiast dyrektor muzyczny Hermann Mattern. W tym czasie w chórze śpiewało średnio od czterdziestu do pięćdziesięciu osób¹⁰¹.

Chór parafialny istniał również przy nowym ewangelickim kościele św. Anny, powstałym w latach 1899–1901. Na początku kierował nim dyrektor muzyczny Rasenberger, co daje pojęcie o tym, że grono osób, posiadających kompetencje do kierowania towarzystwem muzycznym było w Elblągu dość ograniczone. Za swoją pracę Rasenberger pobierał wynagrodzenie, które pochodziło z dobrowolnych składek parafian (w 1900 r. wynosiło ono 600 marek)¹⁰². Następcą Rasenbergera został Friedrich Schamp, który funkcję dyrygenta chóru pełnił przez kolejnych trzydzieści lat¹⁰³.

Chór przy parafii św. Anny ze względu na brak możliwości nie organizował większych koncertów w stylu występów chórów kościoła NMP lub Trzech Króli, ale małe, kameralne imprezy. Jego specjalnością były tzw. „wieczory rozrywek” (*Unterhaltungsabende*), których elementami składowymi były piosenki, deklamacje, scenki, „żywe obrazy” *etc.* Poza chórem w imprezach tych udzielali się członkowie innych towarzystw i organizacji parafialnych, np. dzieci ze szkoły niedzielnej, do współdziałania zapraszano też niekiedy zawodowych śpiewaków bądź aktorów¹⁰⁴. Wieczory rozrywek organizowano często w okolicach Świąt Bożego Narodzenia, dochód ze sprzedaży biletów przeznaczany był zwykle na cel dobroczynny.

Z prasy codziennej wynika, iż chór kościoła św. Anny był dosyć aktywnym animatorem życia kulturalnego w mieście w okresie przed pierwszą wojną światową. W tym okresie chórem przy kościele św. Anny kierował nauczyciel szkoły przygotowawczej Wolfgang Greiser. Jako jedno z wydarzeń kulturalnych zorganizowanych przez chór przytoczyć można „wieczór rozrywek”, który odbył się 4 marca 1912 w „Resursie Mieszczańskiej”¹⁰⁵. Centralnym punktem imprezy była śpiewogra w dwóch aktach, poza tym członkowie chóru przygotowali kilka pieśni (w tym duet) oraz recytacje. Dziwić może nieco zupełnie świecki i „rozrywkowy” charakter imprezy: zaprezentowano tylko jedną pieśń, którą można by uznać w pewnym sensie za religijną (*Ein Kirchlein steht im Blauen Gersbacha*), zaproponowano za to szereg rozrywek w rodzaju akrobacji na drążkach w wykonaniu członków miejscowego Towarzystwa Gimnastycznego, popisów tanecznych członkiń chóru, które ubrane w „piękne kostiumy” odtńczyły „korowód przebiśniegów”, jednoaktówki *Duch zamczyńska* oraz loterii. Trzy tygodnie później chór parafii św. Anny zorganizował

¹⁰⁰ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 324, 26 November 1914.

¹⁰¹ „Jahrbuch der deutschen...”, op. cit., s. 148.

¹⁰² „Altpreussische Zeitung”, Nr. 282, 2 Dezember 1900.

¹⁰³ „Jahrbuch der deutschen...”, op. cit., s. 148. Friedrich Schamp, ur. 18 lutego 1876 w Elblągu, zmarł 20 września 1933 r., był nauczycielem muzyki, BBF/DIPF/Archiv, Gutachterstelle des BIL – Personalbögen der Lehrer höherer Schulen Preußens, <http://bbf.dipf.de/kataloge/archivdatenbank>.

¹⁰⁴ Np. w „wieczorze rozrywek”, który odbył się 4 grudnia 1903 r. udział wziął aktor elbląskiego teatru Achenbach, por. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 286, 6 Dezember 1903.

¹⁰⁵ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 54, 5 März 1912.

publiczny koncert wielkopiątkowy, zdominowany przez utwory Bacha, z którego dochód przeznaczony został na pomoc biednym i potrzebującym parafii¹⁰⁶.

Chór przy kościele św. Anny organizował także koncerty na rzecz ubogich i chorych mieszkańców parafii¹⁰⁷ oraz włączał się aktywnie w tworzenie opery dla świąt patriotycznych, jubileuszy członków rodziny panującej etc. (przykładem może być uświetnienie uroczystości zorganizowanych na okoliczność urodzin cesarzowej Augusty Wiktorii w październiku 1903 r.)¹⁰⁸. W czasie pierwszej wojny światowej chór przy kościele św. Anny organizował koncerty na rzecz wysłanych na front elblązan, koncert taki odbył się m.in. w tzw. Dni Pokuty 18 listopada 1914 r., a dochód przeznaczony został na podarki bożonarodzeniowe dla żołnierzy¹⁰⁹. Do zasług chóru niewątpliwie należy zaliczyć fakt, iż starał się on upowszechnić muzykę twórców związanych z Elblągiem, m.in. kompozytora Roberta Schwalma¹¹⁰.

Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w. do chóru przynależało sześćdziesięciu pięciu aktywnych członków, co czyniło go liczniejszym od chórów kościoła NMP i Bożego Ciała¹¹¹ (być może spowodowane to było faktem, iż od kandydatów oczekiwano mniej i stawiano im niższe wymagania niż w przypadku dwóch pozostałych chórów). Mimo swej liczebności chór parafii św. Anny odgrywał wówczas raczej znikomą rolę w życiu muzycznym miasta. Od 1934 r. chórem kierował Hans Helmut Hahn, zastępując na tym stanowisku zmarłego tragicznie w poprzednim roku Friedricha Schampa. Jak stwierdza sam Hahn, chór był wówczas nieliczny, a do jego praktycznego upadku przyczynił się konflikt dwóch pastorów z parafii św. Anny – Lindnera i Vierziga, z których pierwszy opowiadał się za nazistowskim ruchem „Niemieckich Chrześcijan”, a drugi za opozycyjnym wobec ideologii narodowosocjalistycznej „Kościołem Wyznającym” („Bekennende Kirche”)¹¹².

Najmłodszym elbląskim śpiewaczym towarzystwem kościelnym (z racji tego, iż funkcjonującym przy najpóźniej powstałym kościele św. Pawła) było *Kirchengesangverein von St. Paulus*. Pod koniec lat dwudziestych przewodniczącym towarzystwa był stolarz Robert Salewski, natomiast kierownictwo muzyczne sprawował nauczyciel Krüger¹¹³.

Pod koniec lat trzydziestych XX w. towarzystwem kierował Theophil Beust – postać ciekawa i warta krótkiej wzmianki. Urodzony w Brazylii Bheust studiował w Gdańsku architekturę i w charakterze architekta został w 1927 zatrudniony przez elbląski Urząd Budownictwa Naziemnego (*Hochbauamt*). Jego pasją była jednak muzyka, w związku z czym zdecydował się na zmianę zawodu. W latach 1929–1931 studiował w Elbląskiej Akademii Pedagogicznej, po czym pracował w Elblągu jako nauczyciel muzyki, a także został organistą w kościele św. Pawła i dyrygentem jego

¹⁰⁶ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 74, 28 März 1912.

¹⁰⁷ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 256, 31 Oktober 1903.

¹⁰⁸ Tamże, Nr. 250, 24 Oktober 1903.

¹⁰⁹ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 314, 15 November 1914; Nr. 317, 19 November 1914.

¹¹⁰ Podczas koncertu, który odbył się 1 listopada 1903 r. chór zaprezentował kantatę Schwalma *Der Jüngling zu Nain*, por. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 256, 31 Oktober 1903.

¹¹¹ „Jahrbuch der deutschen...”, op. cit., s. 148.

¹¹² H.H. Hahn, *Ein Dezennium...*, op. cit., s. 33.

¹¹³ *Einwohnerverzeichnis und Nachschlagebuch der Stadt Elbing 1927/28*, Elbing 1927, Abt. I, s. 43.

chóru. Rozgłos zdobył sobie jednak Beust jako inicjator amatorskich przedstawień na scenie na wolnym powietrzu w Tolkmicku, do których sam pisał teksty. Chór kościół św. Pawła pod kierownictwem Beusta dawał koncerty kantatowe przy współudziale młodzieżowego towarzystwa śpiewaczego *Singschar*, działającego również pod przewodnictwem Beusta oraz utworzonego przez niego uczniowskiego zespołu skrzypcowego (*Schüler-Geigen-Orchester*)¹¹⁴. W porównaniu z innymi elbląskimi chórami kościelnymi odgrywał on jednak w życiu muzycznym miasta znikomą rolę.

Oddzielną kategorią chórów kościelnych były tzw. chóry puzonowe (*Posaunen-chöre*) – zjawisko rozpowszechnione w Kościele protestanckim z powodu przekonania, iż puzon – z racji swego pokrewieństwa z biblijnym rogiem – jest instrumentem szczególnie predestynowanym do tego, by jego dźwiękiem chwalić Boga. Towarzystwa te istniały przy kilku elbląskich parafiach. Przy parafii św. Anny istnienie chóru puzonowego odnotowane jest już w 1895 r. W 1906 r. liczył on szesnastu członków. Poza uświetnianiem liturgii i tworzeniem oprawy dla świąt założycielskich i innych swoich imprez, chór ten m.in. zaprezentował się w 1904 przed parą cesarską, bawiącą w Kadynach. W 1900 powstał przy parafii św. Anny nowy chór puzonowy, istniejący najprawdopodobniej równolegle ze starym. W 1905 r. przynależało doń dwunastu puzonistów¹¹⁵. Chóry puzonowe istniały także przy kościele Trzech Króli (w latach trzydziestych XX w. kierował nim Hans Skrodski – diakon tejże parafii, natomiast w 1940 kował K. Eichler) oraz przy świątyni Bożego Ciała (na jego czele stał w latach trzydziestych diakon Martin Schimkus, w 1940 – Karl Reimann. Chórem przy kościele św. Pawła kierował w latach trzydziestych i czterdziestych pastor Jaroschewitz¹¹⁶. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w. chór puzonowy funkcjonował także przy elbląskim kościele św. Trójcy, a jego działalność wykraczała poza upiększanie nabożeństw – chór wystąpił np. podczas miejskiej imprezy sylwestrowej w 1927 r.¹¹⁷ Chór puzonowy funkcjonował także w łonie elbląskiego Ewangelickiego Towarzystwa Mężczyzn i Młodzieńców (*Evangelischer Männer- und Jünglingsverein*)¹¹⁸. Warto przy tej okazji wspomnieć, iż w lutym 1926 odbył się w Elblągu kurs dla puzonistów zrzeszonych w we wschodniopruskich towarzystwach, poprowadzony przez pastora Machmüllera z Herzogswalde¹¹⁹.

W Elblągu działało także założone w 1872 r. przy kościele Św. Mikołaja katolickie towarzystwo śpiewacze – *Cäcilienverein*, będące częścią warmińskiego *Cäcilienverein*, działającego od 1869 i zrzeszającego frakcje towarzystwa we wszystkich miastach diecezji warmińskiej¹²⁰. Celem statutowym *Cäcilienverein* było „pielęgnowanie cho-

¹¹⁴ B. Heister, *Jugend in Elbing*, w: „Westpreußen-Jahrbuch“, 1979, Bd. 29, s. 103; Tenże, *Jugend in Elbing*, w: *Bilderbogen vieler Jahre*, 1988, s. 22.

¹¹⁵ *Posaunenarbeit im Osten vor 1945. Beiträge zur Geschichte evangelischer Posaunenarbeit*. Hrsg. H.D. Schlemm, Göttinger 2002, s. 205.

¹¹⁶ Tamże, s. 206.

¹¹⁷ „Freie Presse”, Nr. 1, 2 Januar 1928.

¹¹⁸ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 46, 16 Februar 1914.

¹¹⁹ W. Schnabel, *Die evangelische Posaunenchorarbeit. Herkunft und Auftrag* (*Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und Theologischen Kirchenmusikforschung*; Bd. 26), Göttingen 1993, s. 255.

¹²⁰ Jak zauważa A. Kopiczko, bractwa św. Cecylii (później używano bardziej „świeckiego” terminu „towarzystwa”) miały od połowy XIX w. największy wkład w propagowanie katolickiego

rału gregoriańskiego i staroklasycznej polifonii” oraz „godnej kościoła muzyki organowej przy unikaniu wszelkich podobieństw do świeckich motywów”¹²¹. Powstawanie *Cäcilienverein* wpisywało się w nurt szerszego ruchu zwanego *cecyliaństwem*¹²², który za cel stawiał sobie „odnowienie tradycji chóralu gregoriańskiego, powrót w liturgii do szesnastowiecznej muzyki *a capella* (m.in. Palestriny), wspieranie powstawania dzieł muzyki sakralnej w dawnym, historyzującym stylu i zakładanie instytucji propagujących muzyką sakralną w postaci chórów kościelnych, seminariów *etc.*”¹²³.

Pierwszym większym publicznym występem elbląskiego *Cäcilienverein* było zaprezentowanie 9 stycznia 1887 r. oratorium bożonarodzeniowego *Trzej Królowie* H.E. Müllera. Wydarzenie to oczekiwane było przez elbląską publiczność z dużą ciekawością. Nie mniejsze były oczekiwania w stosunku do śpiewaków, poradzili sobie oni jednak z tym wyzwaniem zadowalająco, co odnotowała miejscowa prasa¹²⁴. W kolejnych latach Towarzystwo św. Cecylii kontynuowało tradycję występów z oratoriami, wystawiając np. w lutym 1889 oratorium *Św. Julia* z muzyką H. Wehnera i słowami B. Kieslera. Występowi towarzyszył pokaz żywych obrazów ilustrujących życie świętej męczennicy – wzbudziły one większy podziw widowni niż popisy wokalne towarzystwa, którym – wedle recenzji w lokalnej prasie – zabrakło sporo do doskonałości¹²⁵. Przez szereg kolejnych dni towarzystwo powtarzało występ, a cena biletów była obniżona w stosunku do wejściówek na koncert premierowy¹²⁶.

Stwierdzić trzeba, iż w latach późniejszych elbląskie *Cäcilienverein* odeszło daleko od założeń ruchu cecylińskiego, realizując się właściwie głównie w nurcie muzyki świeckiej wykonując np. arie operetkowe, m.in. w ramach „wieczorów rozrywek” (*Unterhaltungsabende*), połączonych częstokroć także z innymi atrakcjami, np. tańcami, scenkami teatralnymi itp.¹²⁷. Co roku w okresie letnim *Cäcilienverein* organizowało także letnią imprezę muzyczną, na którą wstęp (odpłatny) przysługiwał także osobom, nie należącym do towarzystwa. Odbywała się ona na ogół w tzw. Plebance (*Pfarrhäuschen*)¹²⁸. *Cäcilienverein* uświetniało swoimi występami

śpiewu liturgicznego w diecezji warmińskiej. Warmińskie Towarzystwo Diecezjalne św. Cecylii powstało w 1869 r. Towarzystwo elbląskie było jednym z pierwszych, które przystąpiły do zrzeszenia – uczyniło to już w 1872, czyli w roku swojego powstania. Co dwa lata organizowane było walne zebranie zrzeszonych towarzystw, które odbywało się w różnych miastach diecezji. Por. A. Kopiczko, *Bractwa pielęgnyjące śpiew liturgiczny w diecezji warmińskiej do 1939 r.*, w: *KMW*, nr 2 (236), 2002, s. 247–248; E. Kwiatkowska, *Quellen zur Tätigkeit religiöser Chorvereinigungen in Ermland am Beispiel des St. Cäcilien-Vereins zu Wartertenburg*, w: *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse*, hrsg. E. Fischer, Stuttgart 2007, s. 66.

¹²¹ J. Steinki, *Katholisches Caritas und Vereinswesen in der Diözese Ermland*, Bd. 2 – *Katholisches Vereinswesen*, 1931, s. 121.

¹²² Patronką ruchu była św. Cecylia, dziewica i męczennica, ukarana śmiercią za wiarę prawdopodobnie w III w. Patronuje ona muzyce kościelnej, chórzystom i organistom, według legendy uważana jest za wynalazczynię organów.

¹²³ K.H. Wörner, *Geschichte der Musik: ein Studien- und Nachschlagebuch*, Göttingen 1993, s. 429.

¹²⁴ „Elbinger Zeitung und Elbinger Anzeigen”, Nr. 8, 11 Januar 1887.

¹²⁵ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 30, 5 Februar 1889.

¹²⁶ Tamże, Nr. 35, 10 Februar 1889.

¹²⁷ Tamże, Nr. 35, 10 Februar 1893; Nr. 29, 4 Februar 1896.

¹²⁸ „Altpreussische Zeitung”, Nr. 127, 4 Juni 1891.

osobiste uroczystości członków elbląskiej gminy katolickiej, głównie śluby i jubileusze¹²⁹. Przełom, jeśli chodzi o pojmowanie misji towarzystwa, nadszedł na początku 1899 r., w kiedy to *Cäcilienverein* przeszło przeobrażenie. Odtąd w nowym statucie widniał zapis o „krzewieniu i wspieranie muzyki kościelnej w rozumieniu ducha Kościoła katolickiego na podstawie kościelnych zarządzeń i postanowień oraz praktyczne wykonywanie tejże [muzyki]”¹³⁰.

Jedenastego stycznia 1897 towarzystwo obchodziło ćwierćwiecze swojego istnienia. Impreza miała charakter koncertu wokально-instrumentalnego, a odbyła się w Sali Resursy Mieszczańskiej. Był to jubileusz nie tylko samego towarzystwa, ale także jego dyrygenta – kantora Hermanna Krassuskiego¹³¹, który od dwudziestu pięciu lat stał na jego czele. Z tej okazji Krassuskiemu wręczono ozdobny wieniec laurowy z dedykacją, a P. Ehlert w imieniu dawnych członków *Cäcilienverein* przekazał dyrygentowi pochwalny dyplom. W muzycznym programie koncertu znalazł się motet Auera *Modliwa św. Cecylii*, jednak punktem kulminacyjnym było wykonanie kompozycji Krassuskiego, zatytułowanej *Frau Musica*. Pozostałe utwory miały zdecydowanie lekki i rozrywkowy charakter (m.in. ballada *Die Heinzelmännchen (Krasnoludki)* oraz jednoaktowa śpiewogra *Der Liederfex* z muzyką Carla Mengeweina z 1893 r. Podczas koncertu jako solistka zaprezentowała się córka Krassuskiego¹³².

Na początku XX w. do towarzystwa należał (i był jego skarbnikiem) kupiec Otto Steppuhn – właściciel firmy *Steppuhn&Kohrtzer*, znanego sklepu oferującego wyroby fabryczne i konfekcyjne¹³³.

W 1914 r. *Elbinger Cäcilienverein* liczyło stu członków. Na odbywającym się w czerwcu tegoż roku w Królewcu walnym zebraniu Diecezjalnego Zrzeszenia Towarzystw Cecylińskich Warmii reprezentowane było ono przez czterdziestu śpiewaków. Jako jedno z czterech towarzystw brało udział w tworzeniu oprawy wokalnejszej uroczystej mszy w królewieckim kościele św. Jana Chrzciciela (*Propsteikirche*), co świadczy niewątpliwie o wysokim poziomie reprezentowanym przez chór pod batutą Krassuskiego. W ramach indywidualnych występów poszczególnych towarzystw elbląskie *Cäcilienverein* odśpiewało pieśń *Sonnenaufgang* Ed. Hermes¹³⁴.

¹²⁹ 10 października 1889 towarzystwo uczciło „srebrne gody” kuśnierza Gehrmana i jego żony, połączone ze ślubem ich córki, zob. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 237, 10 Oktober 1889.

¹³⁰ „Hebung und Förderung der Kirchenmusik im Sinne und im Geiste der katholischen Kirche auf Grundlage der kirchlichen Verordnungen und Bestimmungen und fördert die praktische Ausführung derselben” por. „Altpreussische Zeitung”, Nr. 25, 31 Januar 1900.

¹³¹ Hermann Krassuski urodził się 17 lipca 1846 r. w Lidzbarku Warmińskim (niem. Heilsberg). 1870 został zatrudniony na stanowisku nauczyciela, a następnie rektora w elbląskiej szkole ludowej św. Mikołaja (Nikolaischule). Przez trzydzieści lat sprawował funkcję organisty w parafii św. Mikołaja. Towarzystwem Cecylińskim kierował od momentu jego założenia przez pięćdziesiąt lat. Parał się działalnością kompozytorską, skomponował m.in. utwory *Frau Musica* i *Die Arbeit*, które były często prezentowane elbląskiej publiczności. Krassuski był weteranem wojen z Austrią w 1866 i Francją w 1871. W 1917 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 23 lipca 1925 r., por. „Elbinger Tageblatt”, Nr. 170, 33 Juli 1925.

¹³² „Altpreussische Zeitung”, Nr. 10, 13 Januar 1897.

¹³³ *Elbinger Wohnungsanzeiger* 1900. *Adreß-Buch für die Stadt- und Landkreis Elbing nebst Stadt- und Theaterplan*, Elbing 1900, Elbing s. 278.

¹³⁴ „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 149, 3 Juni 1914; Nr. 156, 10 Juni 1914.

Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w. elbłąskie towarzystwo cecylikańskie funkcjonowało oddzielnie przy dwóch elbłąskich świątyniach katolickich: kościele św. Mikołaja oraz nowym – powstałym w 1902 – kościele św. Wojciecha. Przewodniczącym towarzystwa działającego przy parafii św. Mikołaja był rektor Kluth, przewodniczącym honorowym sprawujący funkcję proboszcza tejże parafii Arthur Kather¹³⁵, funkcję dyrygenta sprawował do 1927 r. nauczyciel Franz Swoboda. Po jego wyprowadzce z Elbłąga batutę przejął z konieczności rektor Kluth¹³⁶, tak by nie powstał zastój w działalności towarzystwa, wkrótce zastąpił go jednak dyrektor muzyczny Caspar Steigleder¹³⁷. W zarządzie towarzystwa zasiadał poza tym m.in. nauczyciel Marquardt¹³⁸.

W 1928 r. towarzystwo cecylikańskie przy parafii św. Mikołaja, zwanym „Propsteikirche” liczyło sześćdziesięciu czterech członków aktywnych oraz sześćdziesięciu jeden pasywnych, w 1931 r, natomiast liczba członków wzrosła do siedemdziesięciu sześciu aktywnych i siedemdziesięciu wspierających¹³⁹.

W tym okresie działalność towarzystwa, która zresztą w porównaniu do aktywności protestanckich chórów kościelnych nigdy nie była specjalnie szeroka, ograniczała się w zasadzie do uświetniania liturgii. Pod koniec lat dwudziestych XX w. towarzystwo wystąpiło w ramach nabożeństw m.in. z mszami Palestriny, Orlando di Lasso i Griesbacha¹⁴⁰.

Na czele towarzystwa przy kościele św. Wojciecha stał na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w. rektor Haupt, a dyrygował nim organista Franz Popihn¹⁴¹.

Elbłąskie chóry działały na zasadach obowiązujących zwykłe, świeckie towarzystwa – corocznie odbywały się walne zebrania, podczas których zdawane było sprawozdanie z działalności oraz dokonywany był przegląd rachunkowości i wybór

¹³⁵ Arthur Kather urodził się 7.12.1883 r. w Prositach. Uczył się w gimnazjum braniewskim, gdzie zdał maturę. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1906 r. we Fromborku. Pracował jako wikariusz w Piotrowcu k. Pieniężna, Nowym Stawie i Braniewie. W czasie I wojny światowej był kapłanem dywizji, został odznaczony Krzyżem Żelaznym. W latach 1919–1924 kierował diecezjalnym *Caritas*, od 1919 r. był przewodniczącym katolickiego towarzystwa młodzieżowego w diecezji elbłąskiej. Od 1924 r. sprawował funkcję proboszcza parafii św. Mikołaja w Elbłągu i dziekana elbłąskiego. Angażował się w tworzenie struktur *Caritas* w Elbłągu i opiekę duszpasterską nad robotnikami. W 1940 r. został wysiedlony przez gestapo z Elbłąga, przebywał m.in. we Wrocławiu, gdzie pracował jako kapłan u karmelitanek. Po wojnie wysiedlony z Polski, osiadł w Osnabrück, gdzie zmarł 25.07.1957. Był odznaczony przez władze niemieckie Wielkim Krzyżem Zasługi, zob.: W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbłąskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 185.

¹³⁶ „Elbinger Tageblatt”, Nr. 12, 14 Januar 1928; *Adressbuch der Stadt Elbing und des Landkreises Elbing 1925/26*, Elbing, 1926, Abt. II, s. 296.

¹³⁷ *Einwohnerbuch von Elbing*, Elbing 1930, Abt. III, s. 11; Steigleder zasłużył się dla katolickiego ruchu śpiewaczego i muzycznego ówczesnej diecezji warmińskiej, m.in. komponując pieśń *Herz-Jesu Lied*, G. Staff, *Von Spielleuten und Sängerverfesten. Bunter Querschnitt durch das ostpreußische Musikleben der Jahrhunderte*, w: „Das Ostpreußenblatt”, 23 Januar 1988, Jahrgang 39 – Folge 4, s. 9.

¹³⁸ „Elbinger Tageblatt”, Nr. 12, 14 Januar 1928.

¹³⁹ *Ibidem*; *Jahrbuch der deutschen...*, op. cit., s. 150.

¹⁴⁰ *Jahrbuch der deutschen...*, op. cit., s. 150.

¹⁴¹ *Einwohnerbuch von Elbing*, Elbing 1930, Abt. III, s. 11.

zarządu. Ich dyrygentem był zazwyczaj kantor danej parafii. W aspekcie prawnym podlegały one – podobnie jak inne towarzystwa religijne – lokalnym władzom kościelnym, reprezentowanym przez superintendenta¹⁴². Chóry kościelne i religijne towarzystwa śpiewacze odgrywały ważną rolę, a ich znaczenie wykraczało daleko poza upiększanie liturgii. Organizując koncerty publiczne z programem zawierającym dzieła muzyki świeckiej, przyczyniały się one do wzbogacenia i urozmaicenia miejscowego życia muzycznego. Ważnym aspektem ich działalności było integrowanie parafian również na gruncie pozamuzycznym – poprzez organizowanie imprez, wycieczek itp., będących stałym elementem działalności wszystkich chórów, a także działalność dobroczynna, polegająca na przekazywaniu dochodów z koncertów na cel charytatywny. Wreszcie chóry kościelne i konfesyjne towarzystwa śpiewacze dawały możliwość rozwoju i prezentacji talentu wokalnemu kobietom, które były pod tym względem poszkodowane, gdyż – jak wspomniano – w muzyce świeckiej preferowano wówczas nurt męskiego śpiewu chóralnego, choć istniały – także i w Elblągu – mieszane towarzystwa śpiewacze (wyłącznie kobiece należały jednak zdecydowanie do rzadkości¹⁴³). Należy tu zauważyć, iż kobiecego śpiewu mniej obawiali się protestanci – we wszystkich okresach kobiety stanowiły większość członków wszystkich elbląskich ewangelickich chórów, choć np. w przypadku chóru kościoła NMP oprawę liturgii tworzył chór chłopięco-męski, natomiast mieszany występował podczas koncertów – zarówno muzyki sakralnej, jak i świeckiej. Kościół katolicki był w tym względzie bardziej zachowawczy – jeszcze w 1903 w encyklice *Motu proprio*, poświęconej odnowie muzyki religijnej, papież Pius X przypomniał o zakazie dopuszczania kobiet do chórów kościelnych¹⁴⁴. Najwyraźniej jednak zakazu tego nie przestrzegano zbyt rygorystycznie – jak zauważa Danuta Gwizdalanka, „w sytuacji gdy muzyka kościelna coraz bardziej uzależniała się od wykonawców-amatorów, a czasem wolnym (i ochotą!) na próby chóralne dysponowały głównie kobiety, obstawanie przy wyłączności głosów męskich i chłopięcych zazwyczaj okazywało się iluzją”¹⁴⁵. Dowodem tego elbląskie towarzystwo cecylikańskie, w którym kobiety były nawet członkiniami zarządu, choć co prawda jedynie w roli „doradczyń”¹⁴⁶.

¹⁴² J.A.L. Fürstenthal, *Sammlung aller noch gültigen in dem allgemeinen Landrecht seit ihrer Begründung bis Ende 1838 enthaltenen, das Kirchen- und Schulwesen betreffenden Gesetze, Rescripte und Verfügungen*, Cöslin 1839, s. 445.

¹⁴³ Jedyńm znanym elbląskim towarzystwem muzycznym, zrzeszającym wyłącznie kobiety było działające przed I wojną światową i w jej trakcie towarzystwo *Musikgruppe Elbing*, do którego należały utalentowane muzycznie i wokalnie elblążanki, zob. „Elbinger Neueste Nachrichten”, Nr. 291, 1 Dezember 1912; afisze i programy koncertów towarzystwa w zbiorach Biblioteki Elbląskiej, sygn. DŻS-15B/356–373.

¹⁴⁴ D. Gwizdalanka, *Muzyka i pleć*, Kraków 2001, s. 45–46.

¹⁴⁵ Tamże, s. 45.

¹⁴⁶ *Elbinger Wohnungs-Anzeiger 1906. Adress-Buch für Stadt- und Lankreis Elbing nebst dem Stadt- und Theaterplan*, Elbing 1906, Abt. IV, s. 36.

ELBLĄG CHURCH CHOIRS AND CONFESSIONAL CHOIR SOCIETIES 1871–1945

SUMMARY

The subject of the article are church choirs and confessional choir societies that were active in Elbląg between 1871–1945. The timeframes set in the article are founding of the choir of St. Mary's Church that was the first church choir in Elbląg and end of the second world war, as consequence of which Elbląg became a Polish city. As in the period of time considered in the article, most Elbląg inhabitants were Protestant and so was the majority of Elbląg churches except for St. Nicholas Church and – not consecrated till 1905 though – St. Adalbert's Church, the only catholic choir society was Cecilien-Society. The article presents history, activity and repertoire of all choirs. There are also Elbląg trombone choirs as a phenomenon typical for the Protestant Church mentioned.

ELBINGER KIRCHENCHÖRE UND KONFESIONELLE GESANGVEREINE 1871–1945

ZUSAMMENFASSUNG

Thema des Aufsatzes sind Kirchenchöre und religiös orientierte Gesangvereine, die in Elbing 1871–1945 tätig waren. Als Zeitrahmen gelten die Entstehung des Marien-Kirchenchores, der die erste kirchliche Chorvereinigung in Elbing war und das Ende des zweiten Weltkrieges, infolge dessen Elbing zu einer polnischen Stadt wurde. Da in dieser Zeitspanne die Mehrheit der Einwohner Elbings protestantisch war und so waren die meisten Kirchen außer der Nikolaikirche und der – allerdings erst 1905 geweihten – Adalbertkirche, waren auch alle Chöre mit der einzigen Ausnahme des Cäcilienengesangvereins protestantische Vereinigungen. Im Aufsatz wird Geschichte, Tätigkeit und Repertoire der einzelnen Chöre geschildert. Erwähnt werden auch Elbinger Posaunenchöre als eine für die protestantische Kirche typische Erscheinung.

TEOLOGIA

ODNOWA DUSZPASTERSTWA MŁODYCH W ŚWIEŁLE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ ŚW. JANA PAWŁA II „ECCLESIA IN EUROPA”

Słowa kluczowe: duszpasterstwo młodzieży, ruch „Światło – Życie”, formacja wspólnotowa, liturgia

Key words: Priesthood of young people, movement „Light – Life”, community formation, liturgy

Schlüsselworte: Jugendseelsorge, Bewegung „Licht-Leben”, Gemeinschaftsbildung, Liturgie

*„Odnów nas, Boże,
i daj nam zbawienie”
(Ps 85,5a.8b).*

OKOLICZNOŚCI SKŁANIAJĄCE DO PODJĘCIA NINIEJSZEGO TEMATU

Światowe Dni Młodzieży 2016 – szansa duszpasterska

Papież Franciszek, patrząc w duchu wiary, podjął opatrnościową decyzję: w dniach 26–31 lipca 2016 roku świętować będziemy Światowe Dni Młodzieży tym razem w Krakowie¹. Gościć wówczas będziemy wraz z Ojcem Świętym młodych z całego świata, a wraz z nimi towarzyszących im biskupów, prezbiterów, chrześcijan innych wyznań, media, a także pielgrzymów niemal z całego katolickiego świata. Jest to nie tylko wielkie wyzwanie organizacyjne, ale przede wszystkim ogromna szansa duszpasterska i ewangelizacyjna, jaka staje przed poszczególnymi Kościołami lokalnymi, a także przed każdą parafią. Szansa, której tak duszpasterze i katecheci, a także rodzice, nie mogą pozwolić sobie na to, by tę okazję zmarnować. Nie możemy prześlizgnąć się tylko po tym, co zewnętrzne, ale doprowadzić jak największą ilość nie tylko młodych, ale także dorosłych do osobistej więzi z Chry-

* Bp Józef Wysocki, ur. 1940 r., dr teologii, autor *Rytuału rodzinnego*.

¹ Wiadomość niniejszą podał sam papież Franciszek na zakończenie Mszy św. na plaży Copacabana w Rio de Janeiro dnia 28 lipca 2013 r., *OsRomPol* 8–9 (354) 2013, s. 19.

stusem, by poznali i doświadczyli tego, kim On jest i „gdzie mieszka” i by „pozostali u Niego”².

Dzieło ewangelizacyjne Kościoła w formie Światowych Dni Młodzieży otrzymaliśmy niejako w spadku po wielkim pontyfikacie św. Jana Pawła II. Zostały one zainicjowane i wypracowane przez papieża i zrosły się nieodłącznie z papieską posługą już od 1989 roku. Św. Jan Paweł II jest niewątpliwie ewidentnym przykładem, jak można zdobywać wielkie doświadczenie pastoralne na wszystkich szczeblach posługi kapłańskiej, poczynając od zwykłego wikariusza parafialnego po Stolicę Apostolską. Światowe Dni Młodzieży, jakie zapoczątkował w Kościele powszechnym, są owocem jego nieprzerwanych doświadczeń duszpasterskich, związanych z chrześcijańską formacją (droga ku dojrzałej wierze) osób, które spotykały się z nim na różnych płaszczyznach: duszpasterskiej, studenckiej, literackiej, naukowej, a także przyjacielskiej, turystycznej i wypoczynkowej. Wspólnie wędrówki górskie, spływy kajakowe, spotkania modlitewne, liturgia, wykłady, egzaminy, sympozja, ćwiczenia rekolekcyjne, teatralne, a także zwykła wzajemna służba³.

Tak działo się w życiu księdza Karola Wojtyły, a potem biskupa i kardynała. To było towarzyszenie nauczyciela i świadka Chrystusa na drodze dojrzenia i dojrzewania w wierze⁴. Towarzyszył tym wszystkim osobom, które w jakikolwiek sposób spotykały się z nim.

W wieku młodym, a także dorosłym, nie mogą już mieć zastosowania zasady pedagogiki: postępujcie tak, jak we mnie wzór macie, lecz zasady andragogiki: towarzyszenie młodemu człowiekowi w jego dojrzewaniu, kroczenie razem, obok siebie, w tym dyskretne i pełne zaufanie: jeśli się otworzysz i uznasz, że mogę ci pomóc w twoich problemach, wówczas służę ci moją pomocą – zachowując pełną, wzajemną wolność. W ten sposób rodzą się piękne wspólnoty młodzieżowe służące dojrzewaniu w wierze.

² J 1,38–39.

³ W. Półtrawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtrawskich*, Kraków 2009. Niniejsza pozycja wydawnicza jest jednym ze świadectw oddziaływania duszpasterskiego jako towarzyszenia w drodze ku dojrzałej wierze na wszystkich etapach życia. Jest to swego rodzaju katechumenat po-chrzcielny.

⁴ Paweł VI, adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 41. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa świętego papieża, do których powracał on wielokrotnie, między innymi w przemówieniu podczas audiencji generalnej w dniu 2.10.1974 roku. W EN czytamy: „w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólnotcie z Bogiem, a zarazem w nieograniczonej gorącości ducha poświęcania się dla innych. Jak to ostatnio powiedzieliśmy do grupy świeckich, «człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami». To samo trafnie wyraził Piotr apostoł, wskazując na potrzebę czystego i szlachetnego życia chrześcijan, aby na jego widok «nawet ci, którzy nie wierzą słowu (...) bez słowa byli pozyskani». A więc Kościół jak najbardziej może ewangelizować świat za pomocą swego postępowania i obyczaju, to jest przez świadectwo potwierdzone życiem; ono jasno uwidacznia jego wierność Panu Jezusowi, ubóstwo, wstrzemięźliwość, wolność od jakiegokolwiek ziemskiej władzy w świecie, a wreszcie świętość”.

Podjąc na nowo charyzmat ruchu „Światło-Życie”

Mamy nadzieję, że w najbliższym czasie nastąpi beatyfikacja sługi Bożego Ks. Franciszka Blachnickiego – „człowieka wiary konsekwentnej” i „gwałtownika królestwa Bożego”, a zarazem charyzmatycznego odnowiciela polskiego duszpasterstwa, twórcy ruchu „Światło-Życie” przenikniętego ideą *żywego Kościoła*⁵. Zaproponowany przez niego model duszpasterstwa zawierający formację *deutero-katechumenalną* czeka nadal na realizację, a może skutecznie posłużyć w odnowie parafii jako wspólnoty wspólnot⁶.

Św. Jan Paweł II utrzymywał żywy kontakt z ruchem „Światło-Życie” niemalże od jego zarania, a także z jego założycielem sługą Bożym ks. Franciszkiem Blachnickim. Dni Wspólnoty przeżywane w ruchu oazowym stały się zapewne paradigmatem Światowych Dni Młodzieży. Ewidentnie uderza ich podobieństwo pod względem tak organizacyjnym jak i formacyjnym. Należy wymienić takie elementy jak: przewodnie hasło, hymn, katechezy, charakter pielgrzymki, liturgia pokutna, liturgia Eucharystii, Droga Krzyżowa w plenerze, godzina świadectwa, a także różne formy przeżywania we wspólnocie radości chrześcijańskiej: śpiewy, koncerty, widowiska, wieczory pogodne itp. Celem tego rodzaju wspólnotowych spotkań i przeżyć jest zasadniczo budowanie jedności, uwielbienie Boga i świętowanie wiary⁷.

W tego rodzaju spotkaniach oazowych zwanych w ruchu „Światło-Życie” *Dnia-mi Wspólnoty* brał udział abp Krakowa kard. Karol Wojtyła, a także i inni biskupi. Działo się to na płaszczyźnie krajowej, a nawet w pewnym stopniu międzynarodowej, gdyż zdarzało się, iż w rekolekcjach oazowych brała udział młodzież z Italii, Czechosłowacji, USA, Kanady i wielu innych krajów.

Byłem osobiście wielokrotnie uczestnikiem tego rodzaju spotkań młodzieżowych i rodzinnych. Miało to miejsce między innymi na Błyszczu, w Szczawnicy, Limanowej, czy też w kamieniołomach w Kluszkowcach, tuż przed wyjazdem na konklawe po śmierci papieża bł. Pawła VI. Hymnem tamtejszego Dnia Wspólnoty była pieśń „Zwiastunom z gór”, którą z pewną nostalgią wspominał św. Jan Paweł II w jednym ze swoich przemówień, iż ta właśnie pieśń towarzyszyła mu w drodze do Rzymu.

Tego rodzaju przeżycia miały niewątpliwie duży wpływ na inicjatywę papieską powołującą ŚDM w Rzymie podczas Jubileuszu Odkupienia w 1984 r. Wówczas to Ojciec Święty wręczył młodzieży krzyż i powiedział: „ponieście ten krzyż przez wszystkie kontynenty świata! Przekazujcie swym rówieśnikom na całym świecie entuzjazm waszej wiary!” (22.04.1984 r.). Od tamtej chwili krzyż ten stał się Krzyżem Światowych Dni Młodzieży i przemierza wszystkie kontynenty.

⁵ Ks. B. Biela, *Kościół – wspólnota*, Katowice 1993, s. 121–171.

⁶ Tamże, s. 133nn, 234–239.

⁷ Ks. F. Blachnicki, *Jedność i diakonia*, Krościenko 2001, s. 150–182; ks. W. Czupryński, *Odnova parafii i duszpasterstwa*, Olsztyn 2011, s. 156–164. Autor stawia tezę, iż „Ks. F. Blachnicki stał się dla polskiego Kościoła niekwestionowanym promotorem odnowy życia religijnego na wielu płaszczyznach”. Wydaje się, iż poprzez kontakt ze św. Janem Pawłem II ten wpływ zaznaczył się również w całym Kościele powszechnym.

Obecnie będą to już kolejne 29 Światowe Dni Młodzieży, a kontynuują je z wielką charyzmą również kolejni następcy na Stolicy Piotrowej. ŚDM należą więc do wielkiego dziedzictwa św. Jana Pawła II, a ponieważ niejako wyrosły z naszej polskiej rzeczywistości pastoralnej winny nas zmobilizować, abyśmy charyzmat ruchu „Światło-Życie” zaszczepili w każdej wspólnotie parafialnej. Nie możemy zmarnować tej szansy, którą daje obecnie Polsce Boża Opatrzność.

Rok św. Jana Pawła II i rocznica wejścia do Unii Europejskiej

Należy również podkreślić, iż obecny rok 2015 został ogłoszony w Polsce Rokiem św. Jana Pawła II. Uchwałę tego rodzaju podjął polski parlament ze względu na ubiegłoroczną kanonizację, jaka miała miejsce 27 kwietnia 2014 roku, a także przypadające w tym roku 10-lecie odejścia św. Jana Pawła II do domu Ojca (2 kwietnia 2005 roku).⁸ Tego rodzaju okoliczności nie są bez znaczenia w programowaniu naszej posługi duszpasterskiej.

Minęło również w ubiegłym roku 10 lat od wejścia Polski do Unii Europejskiej (1 maja 2004 r.), bardzo uroczyste odtrąbione przez władze państwowe. Na ostatnie jednak lata i na to wszystko, co dzieje się w Polsce pod względem wiary, ciągłych ataków na Kościół, propagowania różnego rodzaju dewiacji, biorąc pod uwagę wzrost bezrobocia, depresję demograficzną, masową emigrację zarobkową, a także zagrożenia moralne młodzieży i normalnych chrześcijańskich małżeństw i rodzin, jako chrześcijanie, nie mamy wiele powodów do entuzjazmu i satysfakcji, a raczej do wielkiego niepokoju o jutro i przyszłość Kościoła, a także przyszły byt naszego Narodu. Propaganda i wciskanie przez instytucje państwowe ideologii *gender*, propagowanie wzorców przeciwnych moralności chrześcijańskiej i niszczenie zdrowego patriotyzmu – muszą budzić głównie wśród duszpasterzy poważny niepokój, a tym samym stawiać nowe wyzwania. Młodzież potrzebuje podstawowej formacji chrześcijańskiej, a małżeństwo i rodzina duchowego odrodzenia, by stała się właściwym środowiskiem wychowania.

Adhortacja apostołowska „Ecclesia in Europa” – drogowskazem

Na progu wejścia Polski do Unii Europejskiej, wraz z innymi krajami, otrzymaliśmy od Ojca Świętego Jana Pawła II adhortację apostołską „Ecclesia in Europa”⁹, podpisaną w wigilię uroczystości św. Apostołów Piotra i Pawła dnia 28 czerwca 2003 roku. Jest to dokument, który możemy określić jako „Magna charta” posługi ewangelizacyjnej na kontynencie europejskim, a zarazem jasne światło ukazujące

⁸ Dnia 5 grudnia 2014 r. Sejm RP podjął uchwałę, że rok 2015 będzie Rokiem Jana Pawła II. Posłowie zgodnie przyjęli uchwałę „w poczuciu moralnego obowiązku i głębokiego szacunku wobec postaci, która wywarła tak znaczący wpływ na losy nie tylko naszego narodu ale i całego współczesnego świata”.

⁹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołowska „Ecclesia in Europa” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 28 czerwca 2003 r. Odtąd EE.

konieczność nowej ewangelizacji kontynentu „bądź co bądź” chrześcijańskiego w swych korzeniach¹⁰.

Dokument ten traktujemy jako dar Urzędu Nauczycielskiego na nasze czasy. A jest on owocem Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie, obradującego w Rzymie w 1999 roku¹¹. Jako synowie Kościoła poważnie traktujemy dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, gdyż Słowo Boże przynagła nas do tego, mówiąc: „*Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów*”¹².

Wejście w struktury Unii Europejskiej papież widzi jako wielką szansę ewangelizacji Europy, która „odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie”¹³. Niniejsze rozczarowanie wzrasta, gdyż jesteśmy świadkami wysiłków wielu polityków dążących do nadania Europie oblicza bez Boga. Dążą oni różnymi sposobami do negacji i wykluczenia jej bogatego „dziedzictwa chrześcijańskiego” i pozabawienia Europy duszy chrześcijańskiej, „przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo”¹⁴.

Papież św. Jan Paweł II dając nam do ręki niniejszą adhortację, już w samym jej tytule stanowiącym swoistą dedykację, stwierdził, iż „Jezus Chrystus żyjący w Kościele jest źródłem nadziei dla Europy”¹⁵.

Nie jest to przecież bez znaczenia, że trzej ojcowie zjednoczonej Europy: Konrad Adenauer, Robert Schuman i Alcide de Gasperi dążyli do tego, by Europa stała się wspólnotą ducha i ojczyzną ojczyzn, a jedność tego kontynentu winna być budowana na zasadach chrześcijańskich¹⁶. Nie dziwi więc fakt, iż ci wielcy wizjonerzy zjednoczonej Europy, u samych początków tej wiekopomnej idei, zapragnęli odbyć wspólne rekolekcje w klasztorze benedyktyńskim w dolinie Renu, aby wsłuchać się w to, „*co mówi Duch do Kościołów*”¹⁷. Według świadectwa A. de Gasperi „Robert Schuman i Konrad Adenauer to osoby, które w szczególności pracowały wspólnie z de Gasperim na rzecz wspólnej Europy. Pomiędzy nimi wytworzyła się pewna bliskość, która umożliwiła im realizację wspólnych idei. Inspiracje pochodziły ze wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego”¹⁸.

Dziś Unia Europejska zdominowana przez ateistów i liberałów odcina się całkowicie od korzeni chrześcijańskich i staje się narzędziem powszechnej ateizacji i demoralizacji, na co nigdy, jako chrześcijanie nie możemy wyrazić naszego przyzwolenia. Naszym obowiązkiem jest zbudować dla młodych właściwe środowisko

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Euntes in mundum*, List apostolski z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej, 25 stycznia 1988 roku, 12, *OsRomPol*, n. 2, s. 5.

¹¹ Synod Biskupów – Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, *Oreędzie końcowe*, 1: *OsRomPol*, 23 października 1999 r., s. 5; n. 12/1999, s. 50.

¹² Ap 2,7.

¹³ Jan Paweł II, EE, 7.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 1.

¹⁶ R. de Gasperi, *Fundacja Alcide de Gasperiego w Rzymie, Europa de Gasperiego i Europa dnia dzisiejszego*, w: *Chrześcijańskie oczekiwania wobec kształtu Europy*, Gliwice 2013, s. 35–39.

¹⁷ Por. Ap 2,11.

¹⁸ A. de Gasperi, *Europa de Gasperiego i Europa dnia dzisiejszego*, w: *Chrześcijańskie oczekiwania...*, dz. cyt., s. 37.

duchowego wzrostu i wszechstronnego rozwoju tzn. uformować Europę ducha i Europę wartości chrześcijańskich.

Narzucając ludziom „*antropologię bez Boga i bez Chrystusa*” oraz stawiając człowieka w miejsce Boga, prowadzi się do tworzenia kultury będącej «milczącą apostazją» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał¹⁹.

Na zachodzący proces desakralizacji zwrócił uwagę Jan Paweł II między innymi w przemówieniu do kardynałów zebranych na konsystorzu 24 maja 2000 roku, iż w wielu krajach dawno ewangelizowanych proces sekularyzacji „nadal draży chrześcijańską tradycję”²⁰, a sekularystyczna interpretacja wiary chrześcijańskiej „powoduje jej erozję” i wiąże się z nią „głęboki kryzys sumienia i praktyki moralności chrześcijańskiej”²¹.

Tego rodzaju zjawiska zachodzące w narodach europejskich i klimat jaki wytwarzają środki masowego przekazu upowszechniając treści sprzeczne z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej²², stanowią szczególne zagrożenie dla ludzi młodych, którzy bez właściwej formacji chrześcijańskiej, często nie są zdolni oprzeć się tym zagrożeniom²³. Przyszłość zjednoczonej Europy, i to nie tylko ta odległa, ale wydaje się, że i ta bliższa przyszłość, jej kształt duchowy, religijny, społeczny, kulturowy, a także ekonomiczny i polityczny, także sytuacja Kościoła na tym kontynencie, będą zależały od ukształtowania umysłów i serc, od dojrzałej wiary i odwagi, od ducha misyjnego tych, których dzisiaj poprzez ewangelizację, odpowiednią formację ludzką i chrześcijańską, pragniemy wprowadzić w pełni do wspólnoty Chrystusowego Kościoła.

Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź pochodzącego z Elku na Mazurach, dziennikarza i polityka współpracującego ongiś z kanclerzem Niemiec Konradem Adenauerem, Klausa Otto Skibowskiego. Na sympozjum w Gnieźnie w 2013 r. powiedział: „Myślę, że i rola Ducha Świętego jest tutaj nie do przecenienia. Dla Adenauera jedna zasada miała absolutnie nadrzędne znaczenie. Już w 1922 roku w pewnym przemówieniu podczas Dnia Katolików Niemieckich powiedział: «Tylko jeżeli będziemy żyli sami w duchu chrześcijańskim i w naszych rodzinach będzie panował duch chrześcijański, mamy prawo optować za tym, by te zasady były przestrzegane w życiu publicznym Europy. Rozpocznijmy od samych siebie, każdy od siebie i swojej rodziny. To jest pierwszy obowiązek»²⁴. I tak dochodzimy do wielkiego zadania duchowej odnowy i podjęcia na nowo duszpasterstwa młodych, będących nadzieją przyszłości Kościoła i Narodu.

Wśród wielu znaków nadziei jakie pojawiły się już na kontynencie jednoczącej się Europy, na które zwraca uwagę Ojciec Święty, jest odzyskanie wolności przez Kościół w krajach wschodniej Europy i nowe możliwości działalności duszpaster-

¹⁹ A. de Gasperi, *Europa de Gasperiego i Europa dnia dzisiejszego*, w: *Chrześcijańskie oczekiwania...*, dz. cyt., s. 9.

²⁰ Por. AAS 93 (2000), s. 622–623.

²¹ EE, s. 47.

²² Tamże, s. 9.

²³ J.A. Sayes, *Szatan. Rzeczywistość czy mit?*, Kraków 2003, s. 6.

²⁴ K. Otto Skibowski, publicysta i pisarz, były doradca kanclerza RFN Konrada Adenauera, w: *Chrześcijańskie oczekiwania...*, dz. cyt., s. 42.

skiej, a także „skupienie się Kościoła na swym posłannictwie duchowym i przyznaniu pierwszeństwa ewangelizacji”²⁵.

Wielkim znakiem nadziei są także męczennicy, którzy mimo prześladowań realizowali w swym życiu Ewangelię i osiągnęli autentyczną świętość. Świadczenie ich nie może pójść w zapomnienie, gdyż to oni właśnie „tworzyli Europę jako budowlę duchową i moralną, pozostawiając potomności najcenniejsze dziedzictwo”²⁶. To właśnie im Jan Paweł II wyznacza również ważną rolę w dziele nowej ewangelizacji Europy²⁷.

KONIECZNOŚĆ ODNOWY DUSZPASTERSTWA MŁODYCH

Mówiąc w adhortacji o *wychowaniu młodych do wiary* Jan Paweł II postawił wyraźny postulat: „*trzeba odnowić duszpasterstwo młodzieżowe*”²⁸.

Duszpasterz winien stale w jednej ręce trzymać rocznik statystyczny tzn. na podstawie badań socjologicznych, danych statystycznych i wnikliwej obserwacji zachodzących przemian we współczesnym świecie, mieć prawdziwy obraz otaczającej go rzeczywistości. W drugiej natomiast ręce trzymać Pismo święte tzn. poznawać wolę Boga wyrażoną w Słowie Bożym i w Magisterium Kościoła, aby wypracowywać i zastosować właściwe metody i sposoby skutecznej pomocy wiernym w „pełnieniu dzieł Bożych”²⁹ i z nowym zapalem głosić Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego (1 Kor 1,23; Ga 3,1).

Dzisiaj nieco ostrzej widzimy konieczność odnowy naszych wspólnot parafialnych, gdyż wspólnota parafialna jako żywa komórka Kościoła jest nadal „uprzywilejowanym miejscem, w którym większość wiernych konkretnie doświadcza Chrystusa i komunii eklezjalnej”³⁰. Według „Dokumentu końcowego” V Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (13–31 maja 2007 r.) to parafie są wezwane do tego, „aby być domami i szkołami komunii”³¹. Dlatego należy podjąć odważne „działania w celu odnowienia parafii, tak aby mogły być naprawdę miejscami chrześcijańskiej inicjacji, edukacji w wierze i celebracji wiary, otwartymi na różnorodność charyzmatów, formy posługi i ministeriów, zorganizowanymi wspólnotowo i odpowiedzialnie, zintegrowanymi z istniejącymi działaniami duszpasterskimi, uważnymi na kulturową różnorodność wiernych, otwartymi na plany duszpasterskie i ponadparafialne i na otaczającą rzeczywistość”³².

²⁵ EE, s. 11.

²⁶ Tamże, s. 14.

²⁷ Tamże, s. 13; Bernard Ardura, *Święci i błogosławieni Jana Pawła II*, w: *Communio* 2 (134) Rok XIII 2003, s. 128.

²⁸ EE, s. 62.

²⁹ J 4,34; 5,36; 6,28; 14,12; 17,4; Dz 13,2; Rz 14,20; 2 Tm 4,5.

³⁰ Aparecida, V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Dokument końcowy 2007, Kraków 2014, s. 93.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Sekularyzacja a duszpasterstwo zachowawcze

Dwa destruktywne procesy, tzn. proces sekularyzacji i dechrystianizacji, jakie zachodzą w dzisiejszym społeczeństwie, idą jak walec niszcząc wiarę i chrześcijańskiego ducha współczesnego społeczeństwa, a wspierane przez ludzi władzy i media, nie dotyczą one jedynie starszego pokolenia ale także, a może i szczególnie, dotyczą młodych. Sekularyzacja, dechrystianizacja i brak jedności chrześcijan, niszczy młodych wyznawców Chrystusa, gdyż brak żywej i autentycznej wiary starszego pokolenia, owocuje jej zanikiem w młodych pokoleniach. Martwa wiara nie jest zdolna do tego, by mogła być przekazywana potomnym.

Stąd Benedykt XVI w zwykłym nauczaniu mówiąc o potrzebie ducha misyjnego w Kościele stwierdza, iż nie może on „ograniczyć się do duszpasterstwa «zachowawczego», przeznaczonego dla tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa. (...) Kościół musi iść do wszystkich w mocy Ducha (por. 1 Kor 2,5) i w profetyczny sposób dalej bronić prawa i wolności człowieka do słuchania słowa Bożego, szukając najskuteczniejszych środków, aby je głosić, nawet kosztem prześladowań”³³.

Jak wykazują badania socjologiczne wzrasta procentowo w Polsce ilość młodych, którzy zasady wiary i normy moralności chrześcijańskiej traktują wybiórczo lub ich całkowicie nie akceptują, natomiast zdarza się, że wierzą w zasady niezgodne z nauką głoszoną przez Kościół (wśród badanych żołnierzy w 1995 roku tylko 75,1% badanych deklarowało wiarę w Boga, 71,5% – w wieczną nagrodę lub karę, 49,5% – w istnienie piekła)³⁴. Według badań ks. prof. J. Mariańskiego, pocieszającym jest fakt, że „młodzież polska wyraźnie częściej deklaruje swój pozytywny stosunek do dogmatów katolickich niż młodzież w Europie Zachodniej”³⁵. Młodzież zachodnioeuropejska uległa bardziej procesowi dechrystianizacji, pozostaje w krytycznym dystansie wobec nauki Kościoła, mówi się nawet o swego rodzaju „katastrofie w stosunkach młodzież – Kościół”³⁶. I chociaż jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX w. ponad połowę polskiej młodzieży można było zaliczyć do „klasycznych chrześcijan”, to erozja tradycyjnych przekonań religijnych i zasad moralnych coraz wyraźniej zaznacza się wśród młodych³⁷.

Jako duszpasterze nie możemy pocieszać się dzisiaj tym, że kościoły jeszcze u nas się zapełniają (choć już nie zawsze i przyzwyczajając się zaczynamy do celebrowania nabożeństw przy pustawych kościołach), że dużo młodzieży przystępuje do bierzmowania (już też różnie!), że młodzież bierze udział w katechezie szkolnej (jak do tych katechez podchodzą (?) i co z nich wynoszą (?), mały procent prowadzi życie sakramentalne i identyfikuje się z Kościołem!

³³ Benedykt XVI, VD 95.

³⁴ Por. Ks. J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej wobec wyzwań reewangelizacji Europy*, w: *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2000, s. 24–29; ks. Z. Klimczuk, *Religijność ludowa w środowisku miejskim (na przykładzie młodzieży miasta Kętrzyn)*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 247–250.

³⁵ Ks. J. Mariański, dz. cyt., s. 33.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 34.

Należy również pamiętać o tym, że zmiany w świadomości religijnej dokonują się nieco szybciej aniżeli w zewnętrznych praktykach i zaangażowaniu religijnym³⁸, stąd konieczność formacji chrześcijańskiej – powrót do katechumenatu pierwotnego Kościoła i odkrycie różnych form formacji katechumenalnej. Istnieje najpierw konieczność uswiadomienia sobie potrzeby prowadzenia młodych „od wiary podtrzymywanej społeczną tradycją (choć jest ona godna szacunku), *do wiary bardziej osobistej i dojrzałej*, oświeconej i płynącej z przekonania”³⁹, a ta dopiero wprowadzi ich do wspólnoty Kościoła.

Duszpasterstwo tradycyjne, zachowawcze, polegające zasadniczo na celebrowaniu nabożeństw, katechizacji szkolnej i administrowaniu sakramentów świętych tym, którzy o nie proszą, nie sprosta wyzwaniom jakie stają dzisiaj przed Kościołem w Europie. Dlatego postulat św. Jana Pawła II, aby *odnowić nasze dotychczasowe duszpasterstwo młodzieży*, gdy mija dziesięć lat od Jego śmierci, a także po beatyfikacji i kanonizacji, nabiera znaczenia wprost imperatywu, i staje się sprawą nie cierpiącą zwłoki, a także pierwszoplanową.

Młodzież – pierwszoplanowy przedmiot i podmiot ewangelizacji

W adhortacji „Ecclesia in Europa” św. Jan Paweł II mówiąc na temat ewangelizacji, w wielu miejscach porusza problematykę duszpasterstwa młodzieży⁴⁰, a czyni to zapewne w tym celu, by nie został zaniedbany istotny odcinek misji ewangelizacyjnej Kościoła.

W rozdziale III zatytułowanym „Głosić Ewangelię” zwraca się do całego Kościoła w Europie, „by coraz większą uwagę poświęcał *wychowaniu młodych do wiary*”⁴¹. Zachęta papieska przechodzi w dalszych słowach w przynaglenie, wprost w nakaz, gdyż czytamy: „koniecznie musimy zwrócić ku nim (młodym – J.W.) nasze myśli; musimy spotkać się z umysłami, sercami, osobowościami młodych, by dać im rzetelną formację ludzką i chrześcijańską”⁴².

Powyższy imperatyw nabiera jeszcze większej mocy, gdy święty papież pisze, iż nie kto inny, nawet nie małżeństwa, nawet nie całe rodziny, ale właśnie młodzi mają „stać się pierwszoplanowymi uczestnikami ewangelizacji i budowy społeczeństwa”⁴³. Młodzież w wielu krajach stanowi ponad połowę ludności i dlatego jest to wielkie pole ewangelizacji, a zarazem obowiązek jaki ciąży na Kościele⁴⁴.

Niepokojącym zjawiskiem jest brak młodzieży przy ołtarzu parafialnym podczas niedzielnej Eucharystii. Jednak jeszcze bardziej zasmuca usprawiedliwianie się

³⁸ Tamże, s. 28.

³⁹ EE, s. 50.

⁴⁰ Tamże, s. 40: „przede wszystkim ludziom młodym”, „zwłaszcza w ludziach młodych”; „czyż bowiem będą mogli przyciągać ludzi młodych, aby ich naśladowali...”.

⁴¹ Tamże, s. 61.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Ks. R. Jodko, *Ewangelizacja młodzieży w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2000, s. 136.

wielu duszpasterzy twierdzeniem, iż „u nas nie ma młodzieży”. Młodzież jednak jest, widać ich na różnych imprezach sportowych i rozrywkowych, nie wszyscy wyjechali. Tylko nie widzimy ich podczas liturgii w kościele. Są już jakby poza Kościołem, wyobcowani. „*Mam także inne owce, które nie są z tej zagrody. I te muszę przyprowadzić, i będą słuchać głosu mego* – mówi Jezus w przypowieści o Dobrym pasterzu – *i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz*”⁴⁵. Młodzież jest, ale niestety – często już w innej „zagrodzie”.

Ojciec Święty Jan Paweł II jest nie tylko nauczycielem, lecz równocześnie świadkiem, stąd od początku swego pontyfikatu, a nawet już wcześniej, jako prezbiter, biskup i kardynał, a w końcu jako papież, w swej posłudze pastoralnej był zawsze związany z młodymi. W rozmowie z włoskim publicystą i pisarzem Vittorio Messorim wyznał: „Głównym moim odkryciem (...) kiedy w duszpasterstwie skoncentrowałem się przede wszystkim na młodzieży, było *odkrycie istotnego znaczenia młodości*: Co to jest młodość? Młodość to nie tylko pewien okres życia ludzkiego, odpowiadający określonej liczbie lat, ale to jest zarazem *czas dany każdemu człowiekowi i równocześnie zadany mu przez Opatrzność*. W tym czasie szuka on odpowiedzi na podstawowe pytania, jak młodzieniec z Ewangelii; szuka nie tylko sensu życia, ale szuka konkretnego projektu, wedle którego to swoje życie ma zacząć budować. I to właśnie jest najistotniejszy rys młodości. Każdy wychowawca, poczynając od rodziców, a także każdy duszpasterz musi dobrze poznać ten rys i musi go umieć zidentyfikować w stosunku do każdego chłopca czy dziewczyny, i powiem jeszcze więcej: *musi umiłować to, co jest istotne dla młodości*”⁴⁶.

W tych słowach św. Jan Paweł II wyjaśnił nam – wydaje się bardzo wyczerpująco – dlaczego młodzi winni być pierwszoplanowymi uczestnikami ewangelizacji i oddziaływań pastoralnych. Młodość, to czas niepowtarzalny, czas wznoszenia domu swego życia na mocnym fundamencie jakim jest Chrystus. Mamy służyć młodym, by budowali dom swego życia na skale, którą jest Chrystus, a nie na piasku. Budowany na piasku, bez fundamentu, którym jest Chrystus – runie w czasie trudności, podczas burzy, nie ostoi się⁴⁷.

Wspólnota parafialna, w której nie ma młodzieży zgromadzonej przy ołtarzu parafialnym, młodzieży wsłuchanej w Słowo Boże i prowadzącej życie sakramentalne, opierającej swoje życie na Słowie Bożym i przykazaniach, a także trwającej w jedności z Chrystusem, młodzieży rozradowanej Ewangelią i dzielącą się nią z rówieśnikami – taka parafia umiera. Doświadczył już tego Kościół w krajach Zachodu. Młodzi potrzebują formacji chrześcijańskiej, by mogli odkryć swoje chrzcielne powołanie i potrzebę dzielenia się wiarą. „Dzięki temu będą mogli oprzeć się pokusom takiej kultury, która często proponuje im jedynie wartości przelotne czy wprost przeciwne Ewangelii, i sami staną się zdolni ukazywać chrześcijański sposób myślenia we wszystkich dziedzinach życia, również w rozrywce i relaksie”⁴⁸.

⁴⁵ J 10,16: Zagrodą (dawne tłumaczenie „owczarnią”) jest jedyny Kościół, o jednej władzy, w której znajdują swoje miejsce wszyscy, nie tylko Żydzi, ale także i poganie z wszystkich narodów.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 101.

⁴⁷ Por. Łk 6,48–49.

⁴⁸ EE 62.

MODELODNOWIONEGODUSZPASTERSTWAMŁODZIEŻOWEGO

Potrzebny jest nam dzisiaj nowy, wypracowany jednak w Kościele pierwszych wieków, model duszpasterstwa zgodny z klasyczną zasadą sformułowaną przez starochrześcijańskiego apologetę Tertuliana: *Fiunt, non nascuntur christiani – chrześcijaninem człowiek się nie rodzi, chrześcijaninem człowiek się staje*⁴⁹. Kościół niemal do VI wieku (wielka wędrówka ludów IV–VI wieku) trzymał się tej zasady z żelazną konsekwencją, „iż każdy, kto chce przystąpić do gminy (wspólnoty) Chrystusa musi przebyć dłuższą drogę wtajemniczenia, wrastając stopniowo w świat wiary. Nikt bowiem nie rodzi się chrześcijaninem”⁵⁰. Konieczna jest więc metoda katechumenatu polegająca na przepowiadaniu kerygmatu i wdrażaniu w życie słowem Bożym, a następnie wtajemniczenie w życie sakramentalne i życie wspólnoty Kościoła. Prowadziły do tego poszczególne etapy i stopnie połączone z obrzędami i egzorcyzmami prowadzącymi stopniowo do nawrócenia i przyłgnięcia do Chrystusa. Katechumen musiał zacząć dawać znaki wiary, czyli dowody wewnętrznego i autentycznego nawrócenia⁵¹.

Potrzeba przewodników w dzungli proponowanych postaw życiowych

Według wskazań św. Jana Pawła II młodzi potrzebują przewodników, którzy będą im towarzyszyli i przewodzili na drodze wiary. Tak rodzice jak i każdy wychowawca ma wiedzieć, że młodzi szukają „konkretnego projektu”, wzorca, modelu, według którego zechcą budować swoje życie⁵², a to łączy się z postulatem „bliskości”, na którą tak bardzo zwracał uwagę obecny papież Franciszek podczas ostatniej wizyty *Ad limina* biskupów polskich, zwłaszcza w perspektywie Światowego Dnia Młodzieży, który odbędzie się w Krakowie w 2016 roku⁵³.

Młodzi pragną bliskości wychowawców, którzy będą zarazem ich przewodnikami. Nie chodzi w tym wypadku tylko o bliskość fizyczną, w rozumieniu odległości, ale w znaczeniu wzajemnego zrozumienia. Duszpasterze i wychowawcy wiedzą z doświadczenia, że najwięcej można młodzieży dać przebywając z nimi na obozach, wspólnych wycieczkach i różnego rodzaju spotkaniach pozaszkolnych. Jeżeli młodzież – mówi św. Jan Paweł II – odwołuje się „do pewnych autorytetów, to tylko o tyle, o ile te autorytety potwierdzają się równocześnie jako ludzie bliscy, jako ci, którzy idą z młodzieżą po wszystkich szlakach, po których ona postępuje”⁵⁴.

⁴⁹ Quintus Septimius Florens Tertullianus (ok. 150 – 240), *Apologeticum*, 18, 4).

⁵⁰ Ks. F. Błachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?, Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2003, s. 97.

⁵¹ Tamże s. 43.

⁵² Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 101.

⁵³ Papież Franciszek, *Boże miłosierdzie nikogo nie wyklucza*, *OsRomPol* 2/2014, s. 28.

⁵⁴ Tamże, s. 102.

Spotkania młodych w małych wspólnotach

U młodzieży istnieje naturalne „pragnienie bycia razem, aby wyjść z osamotnienia”, a także „potrzebę dzielenia się wiarą”⁵⁵. Młodzi bardzo szybko nawiązują kontakty, gdyż młodość jest okresem „dogłębnej personalizacji życia ludzkiego. Jest to również okres *komunijny*. Młodzi (...) wiedzą, że mają żyć dla drugich i z drugimi, wiedzą, że ich życie *ma sens, o ile staje się darem bezinteresownym dla drugich*”⁵⁶.

Ta potrzeba „spotkania” z młodymi ma również głębszy sens. Nie chodzi tutaj znowu tylko o spotkanie w sensie miejsca i czasu, chociaż jest ono konieczne, ale chodzi o to, by „spotkać się z umysłami, sercami, osobowościami młodych, by dać im rzetelną formację ludzką i chrześcijańską”⁵⁷.

Autentyczne spotkanie osób może być realizowane jedynie wówczas, gdy odkryją one własne powołanie do miłości, chociaż będzie ono realizowane na drodze różnego rodzaju powołania tak w Kościele jak i społeczeństwie. „Powołanie do miłości jest podstawowym elementem kontaktu z młodzieżą. (...) Bo miłość jest piękna – mówi papież. Młodzi w gruncie rzeczy szukają zawsze piękna w miłości, chcą, ażeby ich miłość była piękna. Jeśli ulegają swoim słabościom, jeżeli idą za tym wszystkim, co można by nazwać «zgorzeniem współczesnego świata», a jest ono, niestety, bardzo rozprzestrzenione, to w głębi serca pragną pięknej i czystej miłości. (...) I ostatecznie wiedzą, że takiej miłości nikt im nie może dać, tylko Pan Bóg. I dlatego gotowi są pójść za Chrystusem bez względu na ofiary, jakie z tym mogą być związane”⁵⁸.

Trzeba pokochać ludzką miłość – stwierdza Jan Paweł II. I tak zrodziły się spotkania papieża z młodzieżą podczas jego wizytacji parafii we Włoszech, podczas Światowych Dni Młodzieży i przy różnych innych okazjach: „gdziekolwiek Papież się pojawi, *wszędzie szuka młodzieży i wszędzie jest przez tę młodzież szukany! Ale właściwie to nie on jest szukany, To jest szukany Chrystus*, który wie, «co się w człowieku kryje» (J 2,25), zwłaszcza w młodym człowieku, i daje na jego pytania prawdziwe odpowiedzi!”⁵⁹.

Młodzież potrzebuje spotkań w małych grupach, kameralnych, w estetycznie urządzonej salkach przy parafiach, w harcówkach, w piwnicach młodzieżowych, ale potrzebuje również tych wielkich, masowych, aby zmanifestować swoją obecność w Kościele, swoją żywą wiarę i dzielić się nią z innymi.

Klasycznym przykładem odczytania potrzeb młodych ludzi były Światowe Dni Młodzieży w Denver, Colorado w 1993 roku. Nawet wielu biskupów amerykańskich wątpiło w powodzenie Światowego Dnia Młodzieży w jednym z najbogatszych miast w stanie Colorado. I chociaż podejmowali wysiłki, by zachęcić młodzież do uczestnictwa w spotkaniu z Ojcem Świętym, to „wielu z nich uważało, że

⁵⁵ EE, 61.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 102.

⁵⁷ EE, 61.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 103.

⁵⁹ Tamże.

„duszpasterstwo młodzieży” jest czymś w zasadzie niemożliwym”⁶⁰. Przywykli do braku obecności młodych w Kościele.

Odwaga papieża sprawiła, że wprowadził on Światowy Dzień Młodzieży w serce nowoczesnego, sytego i bogatego świata. I tutaj stał się cud na oczach całego niemal świata. Pół miliona młodzieży niemalże całkowicie zalało ponad dwudziestokilometrową drogę prowadzącą do narodowego parku Cherry Hill na peryferiach Denver, Colorado. Papież jako świadek nadziei udowodnił wszystkim, że można celebrować Dobrą Nowinę dla młodzieży w samym środku świeckiej „metropolis”⁶¹. Wśród wielu na gorąco dostrzegalnych owoców ówczesnego spotkania z papieżem była wiadomość, że w metropolii, w której każdego dnia popełnianych było wiele różnego rodzaju przestępstw, w tych dniach policja zanotowała tylko jedno zdarzenie, a mianowicie w jednym z hoteli zginął sprzęt fotoreporterski. Wkrótce się jednak okazało, iż przez pomyłkę zostały zamienione bagaże. Sprzęt się odnalazł.

Chciałbym w tym miejscu odwołać się do własnych doświadczeń w pracy z młodzieżą jeszcze w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, lata rządów komunistycznych i bardzo ograniczonych możliwości i kontaktów z młodymi. Młodzież, która wzięła udział w rekolekcjach oazowych ruchu „Światło-Życie” brała udział w ciągu tygodnia w spotkaniach formacyjnych w małych grupach, a także w piątki o godz. 19.00 w liturgii Eucharystii. Mimo późnych godzin, w każdy piątek katedra olsztyńska zapełniała się młodzieżą. Młodzi przynajmniej raz w miesiącu przystępowali do sakramentu pojednania – spowiadało zazwyczaj trzech spowiedników: bp Jan Obląk, bp Julian Wojtkowski i zawsze jeden z księży wikariuszy. Po Mszy św. długi czas wokół katedry stały grupki młodych – mieli sobie jeszcze wiele do powiedzenia. Młodzież potrzebuje spotkań – tylko trzeba im to umożliwić.

Wdrażanie do słuchania Słowa Bożego i wprowadzenie w modlitwę

Spotkania z młodzieżą mają swój główny cel: „wzajemne słuchanie i modlitwa”⁶². Owe wzajemne słuchanie nie dotyczy tylko relacji młodzi i duszpasterze, czy też wzajemnych relacji koleżeńskich, ale dotyczy umiejętności słuchania Bożego Słowa. „*Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego: / Nie zatwardzajcie serc waszych*” (Ps 95,7b.8a). Współczesny świat ma uszy zatkane na Boże Słowo. Natomiast w drodze prowadzącej do wiary konsekwentnej i dojrzałej winno znaleźć właściwe miejsce przepowiadanie Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego.

Gest papieski wniesienia księgi Ewangelii w trzeciej tysiąclecie przez Drzwi Jubileuszowe Roku 2000 powtórzyli biskupi we wszystkich katedrach świata. Ten wymowny znak liturgiczny nie może pozostać bez znaczenia. „*Kościoły w Europie, wejdź w nowe tysiąclecie z księgą Ewangelii!* Niech wszyscy wierni odpowiedzą na soborową zachętę, aby przez częste czytanie pism Bożych osiągnęli «najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa» (Flp 3,8): «Nieznajomość Pisma Świętego jest

⁶⁰ G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 861.

⁶¹ Tamże, s. 870.

⁶² EE, 62.

bowiem nieznanomością Chrystusa»⁶³. Konieczne są zatem spotkania biblijne, rekolacje ewangelizacyjne, praktykowanie *lectio divina* w rodzinach, a także wprowadzanie młodych w modlitwę osobistą i liturgiczną w oparciu o Pismo święte.

Papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* mówi o konieczności *wdrażania* wiernych „do poznawania Biblii zgodnie z wiarą Kościoła i życia na co dzień Bożym słowem, by nie pozostawiać duszpasterskiej pustki, w którą łatwo mogą zakorzeniać się „takie rzeczywistości jak sekty”⁶⁴.

Niezwykle ważną jest celebracja liturgii słowa w naszych wspólnotach parafialnych tak, aby liturgia ta stała się równocześnie owocną katechezą przeżyciową. Winna ona dotyczyć nie tylko sfery poznawczej – intelektu, ale również sfery wolitywnej – serca, by poznana prawda była równocześnie realizowana w życiu⁶⁵. Przyjęte uważnie otwartym sercem słowo Boże prowadzi do wzrostu wiary, a ta z kolei do modlitwy i sakramentów.

„*Kościół jest wspólnotą, która się modli*. Modląc się, *szlucha* swego Pana i tego, co mówi do niej Duch (por. Ap 2,1–3,22); uwielbia, wysławia, składa dziękczynienie i prosi o przyście Pana: «Przyjdź, Panie Jezu!» (por. Ap 22,16–20), potwierdzając w ten sposób, iż tylko od Niego oczekuje zbawienia”⁶⁶.

Odkrycie znaczenia liturgii i życia sakramentalnego

Jan Paweł II, podobnie jak św. Jan Apostoł w początkach głoszenia Ewangelii, pisze do Kościoła w Europie: „*Kościół Boży żyjący w Europie, powinien być wspólnotą, która się modli*, głosząc swego Pana sakramentami, liturgią i całym życiem”⁶⁷. Tę zasadniczą prawdę życia wspólnoty chrześcijan należy na nowo odkryć, aby liturgia nie sprowadzała się tylko do zewnętrznej obrzędowości lecz prawdziwym doświadczeniem wyzwolenia, obecnym „wszędzie tam, gdzie następuje spotkaniem z Bogiem żywym”⁶⁸.

Pierwszą odpowiedzią na przyjęte słowo Boże jest wiara, która wyraża się w nawróceniu, a to z kolei prowadzi do liturgii i życia sakramentalnego. „Kto uwierzy i przyjmie chrzest” (Mk 16,16), ten dostąpi zbawienia. Wiara prowadzi do chrztu, a chrzest jest bramą prowadzącą do życia sakramentalnego. „Dlatego – pisze Ojciec Święty – konieczny jest wielki wysiłek *formacyjny*. Formacja mająca na celu ułtwamianie zrozumienia prawdziwego sensu liturgii Kościoła, a także odpowiednie pouczenie o obrzędach, wymaga autentycznej duchowości i wychowania do tego, by przeżywać ją w pełni. Należy zatem intensywnie rozwijać prawdziwą „mistagogię

⁶³ EE, s. 65.

⁶⁴ VD 73.

⁶⁵ K. Wons SDS, *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, Kraków 2000, s. 96. Autor pisze między innymi: „Z naszej strony najważniejsza jest postawa otwartego słuchania i poddawania się Jego Słowu, które nas pociąga. Jeśli czynimy to z sercem hojnym i szczerym, Bóg będzie nas przenikał swoim Słowem i wzbudzał w sercu pragnienie przyłgnięcia do Jego Osoby. W takim klimacie Słowo Boże będzie nam odsłaniało prawdę o naszym życiu...”.

⁶⁶ EE, s. 66.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 23.

liturgiczną” z *czynnym udziałem wszystkich wiernych* – każdego na należnym mu miejscu – w świętych czynnościach, szczególnie w Eucharystii⁶⁹.

Eucharystia według nauki Soboru Watykańskiego II jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”⁷⁰ i z tego powodu w formacji chrześcijańskiej młodych należy powrócić do katechezy mistagogicznej o Eucharystii i pomóc młodym wejść w jej tajemnicę, a także doświadczyć jej mocy i wejść w serdeczną bliskość i zażyłość z obecnym pod postaciami eucharystycznymi Zmartwychwstałym Zbawicielem.

Młodzież należy wprowadzić w pielęgnowanie daru „czystego serca” i życie w łasce, by pokochali sakrament pokuty będący prawdziwym wyzwoleniem z niewoli faraona (aspekt mistagogiczny sakramentu pojednania)⁷¹.

„Jest zatem konieczne – pisze Jan Paweł II – aby w Kościele w Europie sakrament Pojednania się odrodził. (...) Wobec powszechnego zaniku poczucia grzechu i szerzenia się mentalności nacechowanej relatywizmem i subiektywizmem moralnym trzeba zadbać w każdej wspólnotie chrześcijańskiej o poważne formowanie sumień”⁷². Nie ma lepszego i bardziej skutecznego lekarstwa w tej dziedzinie od sakramentu pojednania administrowanego podczas liturgii pokutnej. Wówczas to wsłuchując się w promulgowane słowo Boże otrzymujemy światło i rodzące się zeń pragnienie pojednania. W homilii otrzymujemy słowo zachęty, a we wspólnotie wiernych świadectwo żywej wiary osób korzystających z daru pojednania i oczyszczenia.

Ojcowie Kościoła sakrament pojednania określali jako „*laboriosus quidam baptismus*” – *pracowity chrzest*⁷³, będący po sakramencie chrztu, na nowo, zwieńczeniem drogi nawrócenia i przywróceniem pełnej komunii kościelnej.

Należy korzystać z tych darów, które daje nam Kościół. Wydana w 1984 roku księga liturgiczna „*Obrzędy pokuty*”⁷⁴ nie może być księgą martwą, ani też zarezerwowaną tylko dla małych grup rekolekcyjnych. Niech stanie się dobrym przewodnikiem na drodze pokuty i pojednania w każdej parafii, by przynajmniej raz w miesiącu służyła podczas uroczystej liturgii pokutnej sprawowanej także dla młodzieży.

Odkrycie Kościoła jako wspólnoty i zespolenie z nią

Na Soborze Watykańskim II Kościół odczytał siebie jako wspólnotę. „Będąc znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego», Kościół daje o tym świadectwo, kiedy ludzie, rodziny i wspólnoty

⁶⁹ EE, 73.

⁷⁰ KK, s. 11.

⁷¹ Kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 15–23: Autor na podstawie Wj 6,1nn daje odpowiedź na pytanie czym właściwie jest liturgia i jakie jest jej powiązanie z życiem. Wykazuje iż w Przymierzu zawartym na górze Synaj kult, prawo i etos są ze sobą nierozzerwalnie splecione i stanowią czytelny znak pełnego wyzwolenia (s. 19).

⁷² Tamże, s. 76.

⁷³ Por. św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, IV, 9: PG 94, 1124C; św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 19, 17: PG 36, 356A; Sobór Trydencki, *Doctrina de Sacramento poenitentiae*, cap. 2: DS. 1672; za Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 20.

⁷⁴ *Obrzędy pokuty*, wyd. II, Katowice 1996.

przeżywają głęboko Ewangelię miłości. Innymi słowy, nasze *kościelne wspólnoty* powołane są, by być prawdziwymi *szkołami komunii*⁷⁵. A prawdziwą komunie niszczy grzech, od którego uwalnia nas Duch Święty w sakramencie chrztu i pokuty i *rozlewa miłość w naszych sercach*⁷⁶.

Wtajemniczenie chrześcijańskie młodych winno więc obejmować również doświadczenie wspólnoty eklezjalnej, w ramach której łaska chrztu może osiągnąć prawdziwą pełnię. Nie możemy nigdy zapominać o tym, iż decydujący wpływ na rozwój, dojrzewanie i zachowanie wiary chrześcijanina ma wpływ środowisko jakiego stanowi eklezjalna wspólnota⁷⁷. A wspólnotę eklezjalną *buduje Eucharystia*⁷⁸. „Włączenie w Chrystusa, jakie dokonuje się w Chrzcie św., odnawia się i nieustannie umacnia przez uczestnictwo w Ofierze eucharystycznej, przede wszystkim, gdy jest to uczestnictwo pełne przez udział w Komunii sakramentalnej. Możemy powiedzieć – naucza św. Jan Paweł II – że nie tylko *każdy z nas przyjmuje Chrystusa*, lecz także *Chrystus przyjmuje każdego z nas*. Zacieśnia więzy przyjaźni z nami: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi (J 15,14)”⁷⁹.

Więź z Chrystusem i z braćmi realizująca się w Eucharystii św. Jan Paweł II określa terminem „zamieszkiwanie”, a więc wspólne przebywanie, trwanie, to o wiele więcej aniżeli tylko spotkanie. Św. Jan Paweł II pisze: „W Komunii eucharystycznej realizuje się w podniosły sposób wspólne, wewnętrzne «zamieszkiwanie» Chrystusa i ucznia: «Trwajcie we Mnie, a Ja w was będę trwać»” (por. J 15,4)⁸⁰.

Rodząca się z udziału w Eucharystii wewnętrzna więź z Chrystusem powoduje, iż „Lud Nowego Przymierza daleki jest od zamykania się w sobie, staje się «sakramentem» dla całego rodzaju ludzkiego, znakiem i narzędziem zbawienia dokonanego przez Chrystusa, światłem świata i solą ziemi (por. Mt 5,13–16) dla odkupienia wszystkich”⁸¹. Otwierając się na rzecz wspólnoty chrześcijańskiej młodzi podejmują konkretne posługi: odwiedzają chorych, służą ubogim, pomagają dzieciom w nauce, usługują w liturgii, podejmują prace fizyczne, służą wspólnocie Kościoła charyzmatami, w jakie wyposażył ich Duch Święty w sakramencie chrztu i bierzmowania, a które przy współpracy z łaską Bożą rozwinął i udoskonalił.

I na tym można byłoby zakończyć pewien proces formacji młodych chrześcijan, którzy doszli do przekonania, iż życie chrześcijanina trwa we wspólnocie⁸² i bez aktywnej jedności z tą wspólnotą, bez wzajemnego dzielenia się, ubogacania się świadectwem wiary, duchowo będą kostnieć i cofać się w rozwoju. Jeśli doszli do pewnego etapu rozwoju duchowego, odkryją potrzebę dzielenia się z innymi darem wiary, potrzebę dawania świadectwa i apostołstwa, a także potrzebę otrzymywania od innych, wsparcia w chwilach nowej próby i nowego krzyża. Słowo Boże również

⁷⁵ EE, s. 85.

⁷⁶ Por. Rz 5,1–5.

⁷⁷ Ks. B. Biela, *Kościół – wspólnota. Deuterokatechumenalna koncepcja chrześcijańskiej formacji w myśli i dziele ks. Franciszka Blachnickiego*, Olsztyn 2011, s. 98.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, s. 21–25.

⁷⁹ Tamże, s. 22.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Bp G. Ryś, *Wiara z lewej prawej i Bożej strony*, Kraków 2014, s. 7.

i pod tym względem daje nam pouczenie: „*Bracia, a gdyby komuś przydarzył się jakiś upadek, wy, którzy pozostajecie pod działaniem Ducha, w duchu łagodności sprowadźcie takiego na właściwą drogę. Bacz jednak, abyś i ty nie uległ pokusie. Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe*”⁸³.

W tych słowach zawarty jest wyraźny imperatyw, przykazanie wypływające z drugiego przykazania miłości. Żyjąc we wspólnocie Kościoła mamy wzajemnie pomagać sobie w duchowym rozwoju i trwaniu w Chrystusie.

Rozpowszechnić katolicki ruch skautingowy

Jest przed nami jeszcze jedno wielkie wyzwanie. Chodzi tu o zwykłą ludzką formację młodych. Dzisiaj tego zadania prawie nie wypełnia szkoła (poza szkołami katolickimi), również w niewielkim stopniu czyni to rodzina, często borykająca się z wieloma trudnościami i cierpiąca: rozbita, niepełna i zdeintegrowana. Z tych i wielu innych powodów brakuje młodym zwykłej, podstawowej formacji ludzkiej, by pracując nad własnym charakterem stawać się coraz bardziej szlachetnym, uczciwym, odpowiedzialnym za swe decyzje, a równocześnie dobrym, kulturalnym i kochającym swoją Ojczyznę – obywatelem.

Wydaje się, że nie trzeba tu „wyważać drzwi”, gdyż są one szeroko otwarte. Trzeba sięgnąć do tego skarbcza, który posiada chrześcijaństwo w swej bogatej historii i wydobyć zeń nieocenioną metodę skautingu w dziedzinie wychowania młodych. W pedagogii „nowego człowieka” konieczna jest – i to bezwarunkowo – również formacja ludzka. Odwieczna zasada: *gratia supponit naturam* – *łaska buduje na naturze* – dopomina się pięknego człowieczeństwa z bezcennymi zasadami miłości Boga, bliźnich i Ojczyzny.

Jak dotychczas, nie znajdziemy lepszej formacji młodych, aniżeli opracowaną przez Roberta Baden-Powella (1857–1941) metoda *scoutingu*⁸⁴. Do tej metody i zasad wychowania sięgał sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki w ruchu „Światło-Życie” (np. wyprawa „otwartych oczu”, wieczory pogodne, grupa odkrywca, animatorzy, abstynencja, kultura języka, ubiór, piękno przyrody, miłość Ojczyzny itp.). Gdyby tak w każdej parafii powstały chociaż po jednej drużynie harcerskiej (skautowej) chłopców i dziewcząt z równoczesną formacją ewangeliczną) jak gwałtownie zmieniłby się krajobraz całego naszego społeczeństwa.

Niech zachętę stanowią słowa bł. Wincentego Frelichowskiego – prezbitera, męczennika niemieckiego obozu koncentracyjnego i patrona polskich harcerzy:

„Wierzę mocno, że państwo, którego wszyscy obywatele byliby harcerzami, byłoby najpotężniejsze ze wszystkich. Harcerstwo bowiem, a polskie szczególnie, ma takie środki, pomoce, że kto przejdzie przez jego szkołę, to jest typem człowieka, jakiego nam teraz potrzeba. A już najdziwniejszą, ale najlepszą jest idea harcerstwa. Wychowanie młodzieży przez młodzież. I ja sam, jak długo tylko będę mógł, co daj

⁸³ Ga 6,1–2.

⁸⁴ R. Baden-Powell, *Scouting for Boys*, 1908. Podręcznik dla ruchu skautingowego wprowadzający system zastępowy oparty na obserwacji rodzin wielodzietnych, gdzie starszy brat opiekował się grupą młodszego rodzeństwa.

Boże, aby zawsze było, będę harcerzem i nigdy dla niego pracować i popierać go nie przestanę. Czuwaj!” (M. Białkowska, *W berecie do świętości*, w: „Przewodnik Katolicki” 7(2015), s. 47.

WNIOSKI PASTORALNE

1. Młodzież winniśmy uważać za pierwszoplanowych uczestników ewangelizacji i w duszpasterstwo młodych inwestować nasz czas i wszystkie możliwe siły.
2. W każdej parafii winny być przy kościele lub w domu parafialnym z prawdziwego zdarzenia sale katechetyczne, odpowiednio urządzone, umeblowane i ogrzewane, a także estetyczne. Są one dla normalnego duszpasterstwa tak samo konieczne jak kościół, jak kancelaria, czy też mieszkania dla księży.
3. Duszpasterstwo należy oprzeć zasadniczo na formacji chrześcijańskiej w małych wspólnotach i ma to być formacja biblijno-liturgiczna, tak ludzka jak i duchowa. A więc kształtowanie charakteru, pewnej kultury osobistej, zdobywanie zasad dobrego wychowania, a także życia duchowego: stan łaski, wprowadzenie w modlitwę, życie sakramentalne, udział w liturgii, czytanie, życie we wspólnocie Kościoła. Ma to być kształtowanie „nowego człowieka”.
4. W ciągu tygodnia winna być jedna Msza św. celebrowana na stałe dla młodzieży, a po Mszy św. spotkanie ewangelizacyjno-formacyjne.
5. Raz w miesiącu należy organizować liturgię pokutną ze spowiedzią indywidualną z tematycznie przygotowanymi czytaniem biblijnym np. nawrócenie, poszczególne przykazania Boże, przykazania miłości, grzechy główne, przebaczenie, krzyż, grzech, czystość serca itp.
6. Zaszczepić nasze polskie harcerstwo, w którym młodzi będą kształtowali swoje charaktery i zdobywali formację ludzką, dążyli do pięknego człowieczeństwa. Nie ma skautingu bez Boga i wiary.
7. Zaczynać od Betlejem, czyli od tego co małe i ubogie, byleby tam był obecny Chrystus i czysta intencja pokornej służby braciom.
8. Wychowanie młodych musi być połączone z kształtowaniem ducha patriotycznego – miłość do Ojczyzny i własnego Narodu.

**DIE ERNEUERUNG DER JUGENDSEELSORGE IM LICHT
DES APOSTOLISCHEN SCHREIBENS VON JOHANNES PAUL II.
„ECCLESIA IN EUROPA”**

ZUSAMMENFASSUNG

In eingehender pastoraler Reflexion schlägt der Autor ein neuartiges Modell der Jugendseelsorge vor, indem er sich auf eigene Erfahrungen und Studien über die Bewegung „Licht-Leben” stützt. In der Reflexion und Analyse der seelsorgerischen Probleme bezieht er sich auch auf die Lehre von Johannes Paul II., die im apostolischen Schreiben „Ecclesia in Europa” dargestellt wurde.

Das Ziel dieses Artikels ist es, auf die notwendigen Maßnahmen hinzuweisen, die bei der Entwicklung geeigneter Lokalbedingungen in der Pfarrei helfen würden. In dem geschaffenen Raum könnten sich Gemeinschaft (Jugendgruppen) versammeln, um sich die Mühe der christlichen Bildung zu geben.

Besonders wichtig ist eine sowohl biblische als auch liturgische Vorbereitung auf das Gebet. Im Hinblick auf die personenbezogene Bildung soll sie als Einführung ins geistliche und sakramentale Leben fungieren. Als eine besondere Praxis schlägt der Autor regelmäßige Messfeiern, Bußandachten und Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe vor. Sehr hilfreich bei der Organisation des vorgeschlagenen Modells sind Erfahrungen und Erfolge der polnischen Pfadfinderbewegung.

KATOLICY „W JESIENI ŻYCIA” JAKO PODMIOTY W DZIELE EWANGELIZACJI

Słowa kluczowe: Kościół, ewangelizacja, starość, świadectwo, religijność, wychowanie chrześcijańskie

Key words: Church, evangelization, age, witness, religiosity, Christian education

Schlüsselworte: Kirche, Evangelisation, Alter, Zeugnis, Religiosität, christliche Erziehung

Spółczenstwa Europy starzeją się, co oznacza, że przybywa w nich ludzi w podeszłym wieku. Na świat przychodzi mniej dzieci, a średnia długość życia ludzkiego wzrasta. W tym kontekście starość jawi się jako problem społeczny i ekonomiczny, który domaga się stworzenia systemu finansowania emerytur zapewniających ich odbiorcom dostatnie i wygodne życie. Pojawiają się opinie, jakoby tłem dla rozpowszechniania eutanazji była konieczność rozwiązania kwestii „nadreprezentacji” ludzi chorych i starych w społeczeństwie zmuszonym łożyć na utrzymanie coraz większej liczby ludzi w wieku poprodukcyjnym¹.

Człowiek stary, słaby i chory nie pasuje do współczesnej kultury hołdującej zdrowiu, witalności i kultowi ciała. W czasach współczesnych liczy się bowiem młodość, innowacja i zdolność do transformacji. Na tym tle ludzie starsi postrzegani są stereotypowo w takich kategoriach, jak słabość, brak kompetencji, izolacja. Z uwagi na osłabienie funkcjonowania ludzkich organów osoby starsze są zmuszone do ograniczenia relacji społecznych. Równocześnie jednak pojawia się inny obraz starzenia się, w którym ważną rolę odgrywa kreatywność oraz możliwość swobodnego kształtowania swojego życia dzięki uwolnieniu się od szeregu zobowiązań społecznych. Potrzeba jednak do tego określonych warunków, m.in. dostatecznego

* Ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR (ur. 1966) jest autorem i redaktorem kilkunastu książek oraz około 90 artykułów opublikowanych w kraju i zagranicą. Obecnie prowadzi zajęcia dydaktyczne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, a także w WSD Redemptorystów w Tuchowie oraz na Uniwersytecie Katolickim w Cochabambie (Boliwia).

¹ Por. C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores. Tiempo para crecer*, Valencia 1999, s. 15; G. Howarth, *Euthanasia*, w: G. Howarth, O. Leaman, *Encyclopedia of Death and Dying*, New York 2013, s. 177.

zabezpieczenia materialnego oraz odpowiedniej kondycji fizycznej i psychicznej, pozwalającej na podejmowanie różnorodnych inicjatyw².

Kościół docenia ludzi w podeszłym wieku. W świetle tradycji chrześcijańskiej starość jest wartością. O ludziach „w jesieni życia” Kościół mówi jako o nadziei i bogactwie dla narodów, gdyż w życie społeczne „wnoszą pamięć i mądrość doświadczenia, która zachęca, by głupio nie powtarzać tych samych błędów z przeszłości”³. Również wspólnota wierzących w Chrystusa może wzbogacić swoje życie i działalność dzięki obecności w niej osób w podeszłym wieku. Chodzi tutaj zwłaszcza o prowadzone przez Kościół dzieło ewangelizacji, w której ludzie starsi mogą odegrać doniosłą rolę tym bardziej, że „jej skuteczność nie zależy w głównej mierze od sprawnego działania”⁴. Chodzi zatem o to, by wiernych w wieku starszym nie traktować w Kościele jako przedmioty troski duszpasterskiej, lecz by włączać ich w posługę komunikowania światu Ewangelii, mając na względzie posiadane przez nich zdolności i możliwości⁵.

POWOŁANIE KOŚCIOŁA DO EWANGELIZACJI

Ewangelizacja jako podstawowe zadanie Kościoła jest kontynuacją zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa i wypływa z Jego nakazu, by iść na cały świat, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15)⁶. Ewangelizować, to nieść ludziom Dobrą Nowinę, której przyjęcie z wiarą staje się dla człowieka początkiem zbawienia. Mówi ona o „zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał”⁷.

Ewangelizacja dokonuje się na wzór życia Jezusa przez słowa i czyny, które mają zdolność przemienić serce człowieka i jego relacje z innymi⁸. W ewangelizacji Bóg zwraca się ku ludziom, zsyłając im przez Syna Bożego swojego Ducha, który przemienia człowieka w dziecko Boże, gotowe żyć odtąd tylko dla Boga. Człowiek, który przyjął z wiarą Ewangelię i uczynił Jezusa Panem swojego życia, żyje Jego życiem i upodabnia się do Niego.

Ewangelizacja nie jest przekazem jakichś ponadczasowych idei ani przydatnych człowiekowi zasad moralnych, lecz konkretnym wydarzeniem – spotkaniem. Tylko bowiem spotkanie z wydarzeniem, z Osobą może nadać „życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁹. Proklamacja Ewangelii czyni Boga obecnym tu i teraz, daje ona życie tym, którzy ją przyjmują i przynosi śmierć tym,

² Por. Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, Gütersloh 2009, s. 164.

³ EG nr 108.

⁴ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 13.

⁵ Por. W. Drechsel, „*Wenn ich mich auf deine Welt einlasse...*”. *Altenseelsorge als eine Anfrage an Seelsorgetheorie und Theologie*, w: R. Kunz, *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich 2007, s. 202–203.

⁶ Por. EN nr 59.

⁷ EG nr 36.

⁸ Por. C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores*, dz. cyt., s. 90.

⁹ DCE nr 1.

którzy ją odrzucają. W głoszeniu kerygmatu, czyli prawdy o Bogu wyzwającym człowieka, słowo staje się wydarzeniem, którym jest sam Jezus Chrystus¹⁰.

Ewangelizować, oznacza pomagać innym rozpoznać, przeżyć i ukochać Jezusa Chrystusa, który nieustannie jest obecny w swoim Kościele. Ewangelizować, to wychodzić ludziom naprzeciw z Dobrą Nowiną o zbawieniu, by dzielić z innymi otrzymany od Boga jedyny w swoim rodzaju dar – Jezusa Chrystusa, który sam objawia się ludziom jako miłość i komunია z Bogiem Ojcem. Ewangelizować, to także dawać osobiste świadectwo, tzn. przeżywać i wyznawać – w harmonii pomiędzy treścią wiary i codzienną egzystencją – wyzwolenie od zła, grzechu i śmierci, przyniesione światu przez Syna Bożego¹¹.

Ewangelizacja polega na przekazywaniu ludziom orędzia, które ma moc zbawczą. Jego treścią jest Pascha Chrystusa – przejście Syna Bożego ze śmierci do życia, w którym człowiek może mieć udział. Głoszenie Ewangelii polega wtedy na komunikacji bliskości Chrystusa zmartwychwstałego i żyjącego w swoim Kościele. Ewangelizator jako świadek Jezusa wskazuje adresatom Dobrej Nowiny drogę do nawiązania relacji z Bogiem, który jest miłością. Proklamacja Ewangelii staje się przedłużeniem zbawczego posłannictwa Syna Bożego, gdy głosiciel słowa mówi o Jezusie jako ktoś, kto trwa w autentycznej relacji ze swoim Odkupicielem. Tylko bowiem ci, którzy żyją z Nim w żywym kontakcie, będą w stanie Go wypowiedzieć¹².

Przekazywanie światu Ewangelii angażuje całą osobę jej głosiciela. Dlatego ewangelizacja potrzebuje zarówno świadectwa, jak i głoszonego słowa Dobrej Nowiny. Prawda Ewangelii nie dotrze do adresatów, jeśli zabraknie zgodności pomiędzy słowami a postawą tych, którzy ją głoszą. W dziele ewangelizacji potrzeba więc autentycznych świadków zwycięstwa Chrystusa nad grzechem, którzy będą w stanie przyznać się publicznie do Jezusa i w sposób werbalny przedstawić motywację swojego postępowania, wskazując na zbawczą miłość Boga. Bez opowiadania o Chrystusie i dokonany przez Niego odkupieniu człowieka nie można nikomu wskazać drogi do wiary w Syna Bożego¹³. Wtedy też prowadzona jest prawdziwa ewangelizacja, która w sposób konieczny domaga się „głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego”¹⁴.

Celem ewangelizacji jest „przybliżenie Dobrej Nowiny całej ludzkości, aby nią żyła”¹⁵. Ewangelia jest adresowana do jednostek, wspólnot i całych kultur. Ewangelizacja jest wprawdzie ukierunkowana na człowieka, aby doprowadzić go do stałego i dynamicznego nawrócenia, to jednak przemiana ludzkiego serca znajduje odzwierciedlenie w transformacji całych wspólnot i społeczeństw. Ewangelizacja

¹⁰ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1987, s. 80; A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 85.

¹¹ Por. M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, Milano 1988, s. 208–212; I.I. Valle, *Caminos de la Nueva Evangelización. Estrategias de acción para el Tercer Milenio Cristiano*, Santa Fé de Bogotá 1997, s. 101.

¹² Por. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, s. 75.

¹³ Por. D.F. Burt, *Manual de la evangelización para el siglo XXI. Guía para una siembra eficaz*, Barcelona 2005, s. 62–63.

¹⁴ EN nr 22.

¹⁵ CT nr 18.

osiąga swój cel, gdy Jezus Chrystus nie jest już dla człowieka jedynie wielką postacią historyczną, lecz kimś rzeczywistym i żyjącym, obecnym we wspólnocie i w osobistym życiu ludzkim. W ten sposób Ewangelia ujawnia swoją siłę performacyjną, tworząc fakty i zmieniając życie¹⁶.

Owoce proklamacji Ewangelii jest nawrócenie obejmujące całą ludzką egzystencję. Jego wyrazem jest „wstąpienie do społeczności wiernych, która ze swej natury jest znakiem przemiany i nowości życia, to znaczy do Kościoła, jednoczącego ludzi złączonych z Chrystusem i prowadzących życie zgodne z ideałem Ewangelii. Osobistą odpowiedź człowieka na objawiającą się mu miłość Bożą potwierdzają i umacniają przez łaskę znaki sakramentalne. Człowiek uczestniczący w celebracji sakramentów daje wyraz przyjętej przez siebie postawie nawrócenia, które jest odpowiedzią na usłyszane orędzie Ewangelii”¹⁷.

„Ewangelizacja jest działaniem globalnym i dynamicznym, które ogarnia cały Kościół uczestniczący w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Pana Jezusa”¹⁸. Dlatego też wszystko w Kościele – zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie jego struktury – winno służyć ewangelizowaniu współczesnego świata¹⁹. Podobnie i każdy z żywych członków Kościoła winien być świadom swojej odpowiedzialności za komunikowanie światu Ewangelii. Kto żyje w zjednoczeniu z Jezusem, odczuwa konieczność głoszenia tego, w co uwierzył i co jest najgłębszym sensem jego życia. Swoimi słowami i postawą wskazuje drogę wiodącą do Chrystusa i do braterskiej wspólnoty zjednoczonej dzięki wierze w Niego. Wiara chrześcijańska ze swej istoty dąży do bycia komunikowaną innym. Ten bowiem, „kto przyjął Ewangelię, z kolei ewangelizuje innych. To jest dowodem prawdy, to jest probierzem ewangelizacji: Bo nie można pojąć, żeby ktoś przyjął słowo i poświęcił się Królestwu, o równocześnie nie stał się jego świadkiem i głosicielem”²⁰.

Najlepszym „instrumentem” głoszenia światu orędzia zbawienia jest chrześcijanin, dla którego Ewangelia staje się żywym impulsem do działania, oczyszczając pragnienia serca i kierując jego myślami. Doświadczony grzechu i słabości, wierzący oddaje się bez reszty Chrystusowi, aby głosić światu Ewangelię – zbawczą łaskę Boga miłującego świat. Jest to proces wzrostu w wierze, który przebiega tak długo, jak długo żyje człowiek. Aby ewangelizować, trzeba bowiem nieustannie nawracać się pod wpływem Ewangelii, upodabniając się coraz bardziej do Jezusa Chrystusa²¹.

W dziele głoszenia Ewangelii Kościół dostrzega doniosłą rolę ludzi świeckich, którzy w codzienności gotowi są ukazywać piękno i radość życia z Chrystusem oraz

¹⁶ Por. SpS nr 2; R. Hajduk, *Jak ci, którzy nacinają sykomory. Posługa słowa w świetle nauczania Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Studia Redemptorystowskie” IX (2011), s. 195–210; M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, dz. cyt., s. 212; C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores*, dz. cyt., s. 91.

¹⁷ R. Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*, Olsztyn 2011, s. 76; por. R. Hajduk, *Nawrócenie jako cel działalności misyjnej redemptorystów*, „Studia Redemptorystowskie” 2 (2004), s. 214–215.

¹⁸ EV nr 78.

¹⁹ Por. EG nr 27.

²⁰ EN nr 24; por. C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores*, dz. cyt., s. 91–92.

²¹ Por. R.E. Coleman, *Plan supremo de evangelización*, El Paso 2004, s. 56; I.I. Valle, *Caminos de la Nueva Evangelización*, dz. cyt., s. 114–115.

towarzyszyć innym w osiągnięciu dojrzałości chrześcijańskiej. „Ludzie świeccy, którzy ze względu na swój stan żyją w świecie i spełniają różne funkcje doczesne, winni wobec tego wykonywać swoisty rodzaj ewangelizacji. (...) Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki; dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie”²².

Takie spojrzenie na dzieło ewangelizacji nie wyklucza z grona ewangelizatorów nikogo z przynależących do Kościoła. Radość Ewangelii i jej głoszenia nie jest zarezerwowana tylko dla młodych. Również zadaniem ludzi „w jesieni życia” jest dzielić się z bliźnimi owocami Ducha Bożego, radością i pokojem płynącymi z wiary w Syna Bożego – Odkupiciela człowieka. W każdym wieku człowiek może przekazywać innym zdobyte doświadczenie oraz mądrość i uwielbiać Boga swoim życiem, dając świadectwo o Jego zbawczej miłości do ludzi. Przyjmując Ewangelię jako żywe słowo Chrystusa, ludzie w podeszłym wieku mają szansę nieustannie ożywiać swoją wiarę i opowiadać innym o tym, co Zbawiciel uczynił i czego dzień po dniu dokonuje w ich życiu (por. Mk 5,19)²³.

ZAANGAŻOWANIE WIERNYCH „W ZMIERZCHU ŻYCIA” NA PŁASZCZYŹNIE ROZKRZEWIANIA WIARY

Wszyscy ochrzczeni w Kościele mają zadanie głoszenia światu Ewangelii o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Ludzie w podeszłym wieku nie są tylko adresatami chrześcijańskiej Dobrej Nowiny, ale także jej heroldami, co wcale oznacza, że muszą być zaangażowani w jej głoszenie wprost. Ludziom starszym świadomy i konstruktywny udział w rozszerzaniu wiary w rodzinach, parafiach i w innych środowiskach daje sposobność do wykorzystania posiadanych przez nich zdolności i doświadczeń duchowych, a równocześnie do odkrywania własnej wyjątkowości i swego miejsca w Kościele.

Predyspozycje do uczestnictwa w ewangelizacji

W dziele ewangelizacji mogą uczestniczyć ci, dla których wiara jest źródłem radości i pokoju. Z badań wynika, że praktyki religijne służące umocnieniu relacji z Bogiem pomagają ludziom „w jesieni życia” zachować dobre samopoczucie i mieć zadowolenie z życia. Wierzący wykazują mniejszą tendencję do ulegania depresji i lękom, żyją dłużej i w sposób zdrowy. W wieku starszym pomocą w osiąga-

²² EN nr 70; por. R. Hajduk, *Wierni świeccy w ewangelizacji kultury. Zasady i pola działania*, SE XIII (2012), s. 227–244; X. Morlans Molina, *Impulsados a un renovado compromiso evangelizador*, w: J.C. Carvajal Blanco, *Emplazados para una nueva evangelización*, Madrid 2013, s. 66.

²³ Por. C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores*, dz. cyt., s. 95–97.

niu radości życia służy mądrość rozumiana jako „duchowa inteligencja”²⁴. Pozwala ona codzienne doznania uczynić „świętymi”, skutecznie rozwiązywać pojawiające się problemy oraz podejmować decyzje zgodnie z wyznawanymi wartościami.

Starość posiada swoje ograniczenia i problemy, ale ludziom wierzącym otwiera również wielkie możliwości. Chodzi o przeżywanie jej w sposób pozytywny, jako kulminację życia i szansę, by zaangażować się w działalność dla dobra innych. Oznacza to kontemplowanie swoich losów życiowych z mądrością i w pokoju, aby otworzyć się na nowe horyzonty. Jest to ciągłe składanie swojego życia w ofierze Bogu, wypełniając je miłością²⁵.

W wieku podeszłym przychodzi czas, by ufać już nie tyle własnym siłom, co zdać się na siłę innych. Dojrzałego chrześcijanina poznaje się po tym, że wie, iż w tym życiu nie ma nic i nikogo, na kim i na czym na stałe można się oprzeć. Dojrzałość duchowa nie tyle polega na tym, że człowiek coraz lepiej potrafi sobie radzić ze swoim cierpieniem, lecz na tym, iż coraz bardziej pozwala Bogu sobą kierować. Dojrzałość w sensie duchowym to ciągłe pogłębianie w sobie zgody na to, by pozwolić innym poprowadzić się tam, dokąd iść się nie chce. Ludzie starsi, dla których wiara jest treścią życia, w coraz pełniejszej wolności przeżywają swoje życie i stają się bardziej otwarci na prowadzący ich głos Boga²⁶.

Przeżywanie starości w klimacie wolności i z otwartością na przyszłość stanowi dla młodszych generacji impuls do postrzegania rzeczywistości w jej szerszej perspektywie, bez ulegania tendencji do mierzenia wartości życia jedynie w kategoriach przyjemności czy estetyki²⁷. Doświadczenia ludzi starszych są odpowiedzią na współczesne kwestie dotyczące osobistych kryzysów życiowych, dialogu międzypokoleniowego, konfliktów międzyludzkich i wielu innych problemów. W dziele ewangelizacji są oni zdolni przekazać następnym pokoleniom mądrość wypływającą z właściwego spojrzenia na ludzką egzystencję. Tą właściwą perspektywą jest „wieczność, każdy zaś etap życia jest ważkim przygotowaniem do niej. Także starość ma swoją rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dojrzewania człowieka zmierzającego ku wieczności. Z tego dojrzewania czerpie oczywiste korzyści również środowisko społeczne, do którego należy człowiek sędziwy”²⁸, promieniujący na swoje otoczenie mądrością, która nie płynie z książek czy kursów. Polega ona na tym, że człowiek umie żyć, umie kochać i radować się. W przypadku osób wierzących do takiego życia inspiruje ich osobista relacja z Bogiem. Ich życie jest bowiem wypełnione Bożymi interwencjami. Przeżywając swoją egzystencję jako dar Boga Stwórcy, doświadczają obfitości Bożej miłości²⁹.

²⁴ Por. M. Allemand, M. Martin, *Religiöse Ressourcen im Alter*, w: R. Kunz, *Religiöse Begleitung im Alter*, dz. cyt., s. 25–30.

²⁵ Por. C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores*, dz. cyt., s. 31–32.

²⁶ Por. H.J.M. Nouwen, *Sterben, um zu leben. Abschied von meiner Mutter*, Freiburg i. B. 1995, s. 93; H.J.M. Nouwen, *¡Gracias! A Latin American Journal*, New York 1998, s. 54.

²⁷ Por. W. Drechsel, „Wenn ich mich auf deine Welt einlasse...”, dz. cyt., s. 206.

²⁸ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 10.

²⁹ Por. C. Izquierdo, *La evangelización de nuestros mayores*, dz. cyt., s. 86.

Zdobyte doświadczenia życiowe czynią ludzi starszych nie tylko mądrymi i dojrzałymi, ale także z uwagi na przeżyte wydarzenia „strażnikami pamięci zbiorowej”³⁰. Mają oni zwykle wielką potrzebę opowiadania historii, dzięki którym zmienia się świat, gdyż są one źródłem ideałów i wartości stanowiących fundament kultury i życia społecznego. Opowieści z przeszłości pomagają w zachowaniu tożsamości narodowej i religijnej. Zapominając o swojej historii, ludzie i całe narody ryzykują utratę godności, wprowadzają dysonans w proces własnego rozwoju i narażają się na utratę szacunku u innych³¹. W tym kontekście ludzie starsi mający wielką potrzebę opowiadania wydatnie przyczyniają się do kształtowania terażniejszości z wykorzystaniem dorobku wcześniejszych pokoleń, a w przypadku Kościoła – do jego rozwoju jako „wspólnoty narracji”³².

Osoby starsze, które mają w zanadru wiele ciekawych i pouczających historii z przeszłości, także na ogół dysponują czasem, by je opowiadać. Czas wypełniony opowieściami nie jest czasem straconym. Ich opowiadanie służy uobecnieniu indywidualnych modeli dobrego życia. Opowiadanie historii z przeszłości pozwala także wyciągnąć wnioski z tego, co było. Zarówno dla opowiadających, jak i słuchających opowieści stają się materiałem do refleksji pomagającej w osiągnięciu pełniejszej dojrzałości osobowej.

Opowiadanie jest także najbardziej podstawową formą ewangelizacji. „Wierzący, to zasadniczo człowiek «upamiętniający»”³³, który potrafi opowiadać o swoim życiu, a więc także o tym, w jaki sposób Jezus poruszył jego serce i o tych, którzy wprowadzili go w życie wiary. W opowiadaniu osobistych historii życiowych słuchacze mogą zawsze odnaleźć to, co przypomina wielkie opowieści znane z Biblii i wiąże z nimi historie pojedynczych ludzi. W świetle przypominanych przez osoby starsze minionych wydarzeń można w inny sposób spojrzeć na terażniejszość oraz otrzymać nowy klucz do interpretacji własnych doznań i spostrzeżeń³⁴.

Ewangelizacja jest komunikacją. Oznacza to, że wymaga ona od jej podmiotów otwartości, gdyż polega nie tylko na mówieniu, ale i na słuchaniu. Pierwszym krokiem w ewangelizacji jest stanięcie po stronie drugiego człowieka i spojrzenie na rzeczywistość w taki sposób, jak on ją postrzega. Ludzie starsi świadomi „wzajemnej zależności i nieodzownej solidarności między różnymi pokoleniami, jako że każdy człowiek potrzebuje innych i wzbogaca się dzięki darom i charyzmatom wszystkich”³⁵, mogą wejść z młodszym pokoleniem w komunikację szczerą i otwartą, w której jest miejsce na pytania i wątpliwości³⁶. Nie chodzi bowiem o to, by przy pierwszej okazji „zasypać” adresatów chrześcijańskiej Dobrej Nowiny sformułowaniami doktrynalnymi i mądrymi myślami, lecz by najpierw pozwolić drugiemu człowiekowi wypowiedzieć swoje pragnienia, radości i troski, a dopiero potem od-

³⁰ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 10.

³¹ Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają?*, Gliwice 2011, s. 199.

³² Por. H. Weinrich, *Théologie narrative*, „Concilium” 5 (1973), s. 49–50.

³³ EG nr 13.

³⁴ Por. Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, dz. cyt., s. 167.

³⁵ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 10.

³⁶ Por. D.F. Burt, *Manual de la evangelización para el siglo XXI*, dz. cyt., s. 13–14.

wolać się do fundamentalnego przesłania ewangelicznego, mówiącego „o osobistej miłości Boga, który stał się człowiekiem, wydał samego siebie za nas, i jako żyjący ofiaruje swoje zbawienie i swoją przyjaźń”³⁷.

Tego rodzaju podejście do drugiego człowieka oznacza dla ludzi starszych konieczność wyjścia poza zainteresowanie się tylko swoimi własnymi sprawami oraz relacje międzyludzkie utrzymywane za pomocą powszechnie dostępnego dzisiaj sprzętu technicznego, ekranów i komunikatorów, które można w każdej chwili włączyć i wyłączyć. Nie ma bowiem ewangelizacji bez spotkania człowieka twarzą w twarz. „Ewangelia zawsze nas zachęca do podejmowania ryzyka spotkania z obliczem drugiego człowieka, z jego fizyczną obecnością stawiającą pytania, z jego cierpieniem i prośbami, z jego zaraźliwą radością, stale ramię w ramię”³⁸. Dla ludzi starszych udział w dziele ewangelizacji jest wyzwaniem do podjęcia odpowiedzialności za kształt swojej egzystencji przeżywanej w relacji do innych, a tym samym do przewyciężenia stanu apatii, skrócenia dystansu względem stale zmieniających się układów społecznych oraz wyzwolenia się od wyłącznej koncentracji na osobistych dylematach i cierpieniach³⁹.

Badania pokazują, że w podeszłym wieku nasila się potrzeba relacji będących dla ludzi starszych źródłem wsparcia na płaszczyźnie emocjonalnej⁴⁰. Choć zmniejsza się liczba odniesień międzyosobowych, wzrasta ich doniosłość. We wspólnotach religijnych relacje te mają głębszy charakter niż w kontekście pozareligijnym. Ludzie w podeszłym wieku, realizujący tę potrzebę we wspólnotach kościelnych otrzymują dzięki temu stały bodziec ku temu, by trwać na modlitwie i zaangażować się w ich działalność ewangelizacyjną. Zdrowe relacje we wspólnocie wierzących, tworzące przestrzeń emocjonalnego i fizycznego wsparcia, wpływają pozytywnie na dobre samopoczucie ludzi starszych i ich zdrowie.

Płaszczyzny zaangażowania starszych chrześcijan w głoszenie Dobrej Nowiny

Pierwszą i najważniejszą przestrzenią dla dzieła ewangelizacji jest rodzina. Jest ona „pierwszym środowiskiem, w którym wiara oświeca miasto ludzi”⁴¹. W rodzinie „wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje”⁴². Jest w niej także miejsce dla ludzi starszych – dziadków i innych krewnych, gotowych przekazywać dziedzictwo wia-

³⁷ EG nr 128.

³⁸ EG nr 88.

³⁹ Por. Ch. Schneider-Harpprecht, *Seelsorge – christliche Hilfe zur Lebensgestaltung. Aufsätze zur interdisziplinären Grundlegung praktischer Theologie*, Berlin 2012, s. 176.

⁴⁰ Por. M. Allemand, M. Martin, *Religiöse Ressourcen im Alter*, dz. cyt., s. 41–42.

⁴¹ LF nr 50.

⁴² EN nr 71.

ry chrześcijańskiej kolejnym pokoleniom oraz „być oparciem dla młodych, którzy stawiają pierwsze kroki w życiu i szukają swojej drogi”⁴³.

W dzisiejszych czasach dość powszechnie mówi się o kryzysie rodziny, a także o związanych z nim trudnościach w przekazie wiary, adresowanym do ludzi dorastających. Zanik rodziny tradycyjnej zorientowanej na dawanie życia oraz przekazywanie z pokolenia na pokolenie dziedzictwa materialnego i duchowego jest podstawową przyczyną kryzysu religijnego, zwłaszcza zaś kryzysu przekazu wiary.

Dzisiejsza młodzież żyje w czasach zdominowanych przez „zsekularyzowanych rodziców”⁴⁴. Chodzi najpierw o „zsekularyzowane matki”, czyli kobiety pracujące poza domem i posiadające mały wpływ na wychowanie swoich dzieci. Ich postawę bardzo często cechuje negatywne podejście do Kościoła i koncentracja na własnej samorealizacji, jak i swoich dzieci. Współczesna młodzież ma duże trudności z uzyskaniem mocnej tożsamości chrześcijańskiej, co związane jest z pierwszym pokoleniem „zsekularyzowanych ojców”, którzy swoim dzieciom nie przekazują ani prawd, ani postaw religijnych.

Problemy w wychowaniu chrześcijańskim stwarzają zatem nie dzieci, ale dorośli⁴⁵. Ludzie młodzi bardzo szybko rozpoznają, jakie znaczenie ma wiara w życiu dorosłych. Wystarczy tylko, że posłuchają, w jaki sposób ich rodzice czy dziadkowie odpowiadają na ich pytania dotyczące religii: czy robią to w sposób banalny i lekceważący, czy też w sposób dogłębny i poważny? Ponadto można niejednokrotnie zauważyć znaczną ignorancję religijną u dorosłych. Sytuacja ta może doprowadzić do infantylizacji życia religijnego, wskutek czego ludzie młodzi osiągnący dojrzałość będą dążyć do zerwania z przekonaniami, które nie pasują do prawdziwego dorosłego życia.

W czasach współczesnych, w których rodzina poddana jest nie tylko sekularyzacji, ale i ekonomizacji, ciężar odpowiedzialności za religijny charakter wychowania młodego pokolenia, a co za tym idzie – za przekaz Ewangelii – spoczywa *de facto* na dziadkach i innych starszych krewnych. Gdy rodzice są zmuszeni większość czasu spędzać poza domem albo do kwestii religijnych odnoszą się w sposób obojętny, ludzie starsi swoją obecnością wspierają dzieci i młodzież w kształtowaniu tożsamości chrześcijańskiej, żyjąc swoją wiarą na co dzień i dzieląc się ze swoimi bliskimi prawdą Ewangelii. Z kolei w sytuacji idealnej, gdy rodzice żyją wiarą i w sposób naturalny wprowadzają dzieci w praktykę miłości chrześcijańskiej, dziadkowie służą cennym wsparciem w dziele wychowania.

Obok rodziny istotnym polem przekazu Ewangelii jest parafia, która także dzisiaj jest dla Kościoła ważną instytucją ewangelizacyjną, zmierzającą w swojej działalności do przemiany życia codziennego⁴⁶. Należą do niej ludzie w podeszłym wieku, którzy wprawdzie często cierpią z powodu rozmaitych ograniczeń natury

⁴³ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 12.

⁴⁴ Por. J.M. Velasco, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002, s. 49–53.

⁴⁵ Por. H. Derroite, *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Santander 2004, s. 102.

⁴⁶ Por. EG nr 28; X. Morlans Molina, *Impulsados a un renovado compromiso evangelizador*, dz. cyt., s. 64.

fizycznej, to jednak nie tracą swojej zdolności do dawania świadectwa Ewangelii. Ich kreatywność i doświadczenie może być wykorzystane w działalności ewangelizacyjnej na rzecz dzieci i młodzieży. Czując się przydatnymi we wspólnocie parafialnej, osoby w „jesieni życia” mogą równocześnie odkrywać swoją wartość i w jej świetle zaakceptować trudności wynikające z utraty niektórych sprawności.

Dla ludzi starszych istotnym elementem nadającym wartość ich życiu jest możliwość pielęgnowania kontaktów z innymi. Nie tylko odniesienia do najbliższych krewnych, ale także więzi z przyjaciółmi i rówieśnikami pozwalają im doświadczyć poczucia przynależności. Dążenie do nawiązywania żywych relacji może zostać wykorzystane w parafii ewangelizującej, zatroskanej o stałą formację swoich członków. Ludzie starsi skupieni w środowiskach, w których mogą czuć się u siebie, jak np. w grupach modlitewnych, biblijnych czy kołach zainteresowań, mają okazję, by z ludźmi w podobnym wieku i z podobnymi potrzebami dzielić swoje doświadczenia, umacniając się nawzajem w wierze. W tego rodzaju środowiskach mogą także rozdzić się różnorakie inicjatywy, służące rozwijaniu dzieła ewangelizacji w życiu codziennym⁴⁷.

Ważną przeszerzeniem dawania świadectwa o Bogu miłującym człowieka są szpitale i hospicja, w których ludzie starsi jako pacjenci stykają się zarówno z personelem, jak i innymi cierpiącymi. Jest to sposobność dla wierzących w „jesieni życia”, by ukazać innym Boga zawsze obdarzającego człowieka łaską i mocą, która pozwala mu z jeszcze większą miłością włączać się w ofiarę Jego Syna i głębiej uczestniczyć w realizacji Jego zbawczego zamysłu⁴⁸. W tych nieraz bardzo trudnych okolicznościach poprzez modlitwę, udzielanie wyważonych rad i promieniowanie pokojem rodzącym się z osobistej pewności, że jest się nieskończeniem i ponad wszystko kochanym, ludzie w podeszłym wieku mogą przyczyniać się do rozwoju kościelnego apostołatu. Wiara osób starszych i chorych, która pozwala im w cierpieniu, a nawet w obliczu śmierci nie stracić nadziei⁴⁹, odsłania wówczas przed ludźmi prawdę o Bogu bogatym w miłość i miłosierdzie.

UDZIAŁ W DZIELE EWANGELIZACJI JAKO ŹRÓDŁO OWOCNEGO PRZEŻYWANIA STAROŚCI

Ludzie starsi mogą ulec pokusie wycofania się z aktywnego życia z powodu ograniczenia sprawności fizycznej czy też wskutek rezygnacji z podtrzymywania ściślejszych kontaktów z innymi, by nie stwarzać im problemów swoim zniedołężnieniem. Jednakże życie nacechowane dystansem wobec bliźnich nie tylko nie wywiera pozytywnego wpływu na człowieka, ale może wręcz przyczynić się do powstania lub pogłębienia się już istniejącej choroby ducha i ciała. Człowiek nie może radować się pełnią życia, egzystując w izolacji od innych. Jedyna bowiem

⁴⁷ Por. C. Archer, *Las misiones de corto plazo. Apoyo a los enviados*, w: J. MacArthur, *La evangelización. Cómo compartir el Evangelio con fidelidad*, Nashville 2011, s. 338–339; Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Do moich Braci i Siostr – ludzi w podeszłym wieku*, Watykan 1999, nr 13.

⁴⁹ Por. SpS nr 10–11.

droga prowadząca do szczęścia „polega na uczeniu się spotkania innych, przyjmując słuszną postawę, doceniając ich i przyjmując jako towarzyszy drogi, bez wewnętrznych oporów”⁵⁰.

W przypadku ludzi w podeszłym wieku, zmagających się z chorobami i niemocą, najważniejszym źródłem wsparcia jest doświadczenie życia w relacji z innymi⁵¹. Włączając się na miarę swoich możliwości w życie wspólnot kościelnych i angażując się w ich działalność, ludzie starsi pomagają sami sobie w odnajdywaniu sensu swojej egzystencji. Przynależność do wspólnoty ewangelizującej uzdrawia, gdyż można w niej uczestniczyć w „kontemplatywnym braterstwie”, czyli „spoglądać na świętą wielkość bliźniego, odkryć Boga w każdym człowieku, znosić uciążliwości życia razem, trzymając się miłości Bożej, otworzyć serce na miłość Bożą, by szukać szczęścia innych, tak jak szuka go ich dobry Ojciec”⁵².

Takie podejście do wiernych „w jesieni życia” i ich miejsca w ewangelizacyjnej działalności Kościoła odpowiada współczesnym tendencjom w psychoterapii, która stara się animować pacjentów potrzebujących pomocy do pozytywnego nastawienia na przyszłość i w tego rodzaju konstruktywnej atmosferze poszukiwać rozwiązania problemów⁵³. W dzisiejszej psychoterapii pojawia się przekonanie, iż rozwiązanie nie musi mieć nic wspólnego z problemem. Problem jest przypadkiem życiowym, szczególnego rodzaju wydarzeniem, które dotyka człowieka z zewnątrz. Dlatego nie tak istotne jest wiedzieć, na czym polega problem, co skupić się na jego rozwiązaniu. To zaś uzyskuje się z wykorzystaniem zdolności specyficznych dla każdego człowieka, w oparciu o posiadane przez niego doświadczenia uzyskane w przeszłości. Skoro sam człowiek wie, co chciałby zmienić w swoim życiu, to pomoc polega wówczas na ukierunkowaniu jego uwagi na zdolności i możliwości, które skupiony na swoich problemach utracił z pola widzenia. Chodzi o takie poprowadzenie człowieka, aby z koncentracji na problemie przeszedł do stanu koncentracji na rozwiązaniu, dzięki czemu wstępuje na drogę wiodącą do uzdrowienia⁵⁴.

W kontekście udziału osób w podeszłym wieku w ewangelizacyjnej misji Kościoła wspólnoty chrześcijańskie stają się przestrzenią pomagającą im w naturalny sposób nie skupiać się na tym, co w ich życiu zanika bądź staje się bardziej uciążliwe, ale mieć na względzie posiadane przez siebie walory i szanse ich wykorzystania. Włączeni w dynamikę kościelnego posłannictwa ludzie starsi łatwiej skłonni są również zgodzić się na to, że pewne rzeczy w ich wieku nie są już możliwe. Dzięki temu mogą umacniać swoją tożsamość w zmieniającej się sytuacji życiowej i nie zgubić poczucia posiadanej przez siebie godności. Wszystko to sprzyja powszechnemu uznaniu ludzi starszych za pełnowartościowych, aktywnych uczestników życia społecznego, odpowiedzialnych za kształt swojej osobistej egzystencji⁵⁵.

⁵⁰ EG nr 91.

⁵¹ Por. A.V. Campbell, *Rediscovering Pastoral Care*, London 1998, s. 10.

⁵² EG nr 92.

⁵³ Por. D. Hofstetter, *Solution-Focused Selling*, München 2008, s. 29–45.

⁵⁴ Por. P. De Jong, I.K. Berg, *Interviewing for Solutions*, Belmont 2008, s. 11–12; M. Lütz, *Irre! Wir behandeln die Falschen. Unser Problem sind die Normalen*, München 2011, s. 68.

⁵⁵ Por. Ch. Schneider-Harpprecht, *Seelsorge – christliche Hilfe zur Lebensgestaltung*, dz. cyt., s. 175; Ch. Schneider-Harpprecht, *Altenseelsorge im Kontext – Lebenswelt, Lebensraum und soziale Beziehungssysteme in der Seelsorgearbeit mit alten Menschen*, w: R. Kunz, *Religiöse Begleitung im Alter*, dz. cyt., s. 322.

Okres starzenia się jest czasem konfrontacji ze swoją historią życiową, a także odkrywania sensu życia w kontekście doświadczenia jego kruchości⁵⁶. Pomaga w tym religia pozwalająca zredukować stres oraz czynniki obciążające, które mogą doprowadzić do choroby psychicznej. Sprzyja ona także rozwojowi osobowości oraz poszerzeniu kompetencji działania. Religia stymuluje procesy terapeutyczne, promując takie postawy i działania, jak akceptacja i tolerancja wobec innych ludzi, samoakceptacja, gotowość do przemiany (*metanoia*), rozpoznanie potrzeb duchowych oraz dążenie do pełni życia.

Człowiek wierzący w Boga osobowego angażuje się w relację z Nim. Dostrzega Jego bliskość, a w tym, co się wydarza, stara się odczytać Jego wolę. Takie zjednoczenie z Bogiem nadaje ludzkiemu życiu określony kształt i hierarchię wartości. Człowiek doświadcza wolności i staje się twórczy. Odkrywa swoją godność i cel życia. Modlitwa i lektura słowa Bożego staje się codziennym pokarmem. Człowiek otwiera się wówczas na nowe odkrycia i doświadczenia religijne oraz przyjmuje postawę gotowości, by dzielić się z innymi skarbem wiary⁵⁷.

Zaproszenie ludzi w podeszłym wieku do zaangażowania się w dzieło ewangelizacji pozwala wykorzystać bogactwo duchowe wiernych, którzy w porównaniu do osób młodszych są często silniej związani z Kościołem, intensywniej wypełniają praktyki religijne i w sposób bardziej emocjonalny czują się związani ze swoją wspólnotą religijną. Chociaż twierdzenie, że ludzie starsi z natury są bardziej religijni, może budzić uzasadnione wątpliwości, to jednak z pewnością można dostrzec u nich szczególnie ukierunkowanie na sprawy duchowe, będące skutkiem intensywniejszej konfrontacji z umieraniem i śmiercią. Odżywa wówczas to, czego człowiek nauczył się i doświadczył na płaszczyźnie religijnej w dzieciństwie i w kolejnych latach życia⁵⁸.

Wiara rodzi się z wiary. Dlatego potrzebne jest świadectwo wiary ludzi, którzy autentycznie nią żyją. W przypadku ludzi w podeszłym wieku, gotowych przyjmując zarówno szczęście i radość życia, jak i ból oraz cierpienie, odsłania się prawda o chrześcijańskim sensie ludzkiej egzystencji, który można odnaleźć w zdrowiu i w chorobie. Dla starszych wiernych oznacza to stałą troskę o dojrzewanie w wierze, w czym pomaga im aktywny udział w misji ewangelizacyjnej Kościoła, polegający nie tylko na dawaniu czegoś cennego innym, ale również na przyjmowaniu od nich tego, co daje wewnętrzne umocnienie. Ich zaangażowanie w przekaz Ewangelii jest bowiem dla nich źródłem wsparcia duchowego, którego ludziom nieustannie potrzeba, aby mogli w sposób dojrzwały i z nadzieją podchodzić do pojawiających się w ich życiu nowych wyzwań⁵⁹.

⁵⁶ Por. L. Charbonnier, *Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation*, Berlin – New York 2014, s. 194–195.

⁵⁷ Por. R. Jaworski, *Christlicher Glaube und psychische Gesundheit. Empirische Forschungsergebnisse über die heilende Wirkung einer persönlichen Gottesbeziehung*, „De’ignis” 48 (2014), s. 19.

⁵⁸ Por. Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁹ Por. A. Zuk, *Theoretische Grundlegung und Wandel der spirituellen Herausforderungen der Gesundheitsfürsorge durch die Kirche*, w: L. Möde, *Christliche Spiritualität und Wandel*, Berlin 2008, s. 79; Th.-M. Renz, *Begleitung psychisch kranker Menschen. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, „De’ignis” 48 (2014), s. 6.

* * *

Nie tylko Kościół angażujący osoby starsze w głoszenie Ewangelii otrzymuje w nich cenne wsparcie dla realizacji swojego zbawczego posłannictwa, ale także wierni „w zmierzchu życia” jako podmioty w działalności ewangelizacyjnej otrzymują pomoc na drodze do dalszego wzrostu duchowego. Kościół korzysta zwłaszcza z tego, że ludzie w podeszłym wieku przekazują Ewangelię światu poprzez słowo, jak i świadectwo życia ze szczególną siłą przekonania, wypływającą ze zdobywanego przez nich przez lata doświadczenia bycia z Bogiem. Z kolei starsi wierni dzięki aktywnemu uczestnictwu w misji Kościoła mogą rozwijać posiadane przez siebie predyspozycje, a także dzielić się z innymi swoim bogactwem duchowym, umacniając tym samym swoją wiarę. W ten sposób Kościół pomaga ludziom w podeszłym wieku odkryć możliwość „innego” życia, w którym nie są traktowani jako przedmioty terapeutycznego oddziaływania z uwagi na pojawiające się w ich życiu trudności i deficyty, ale jako podmioty podejmujące działania o wielkiej doniosłości dla konkretnych ludzi i całego świata.

Kościół świadomy konieczności zaangażowania wierzących „w jesieni życia” w dzieło ewangelizacji realizuje tym samym istotną zasadę duszpasterską, zgodnie z którą najważniejszym „narzędziem” w jego działalności pastoralnej jest człowiek, a najlepszą „metodą” gotowość do nawiązywania relacji z innymi i otwartość na dzielenie się z nimi swoim doświadczeniem wiary. Włączając osoby starsze w dzieło komunikowania światu Dobrej Nowiny o Jezusie, Kościół potwierdza prawdę, iż wszyscy wierzący są z natury głosicielami Ewangelii, a jej przekaz winien przybierać różne formy. Wśród nich najważniejsze jest, by coraz bardziej „być” z innymi (solidarność) i dla innych (braterstwo), żyjąc tu i teraz ze wzrokiem skierowanym ku wieczności.

CATHOLICS „IN THE AUTUMN OF LIFE” AS A SUBJECTS IN THE WORK OF EVANGELIZATION

SUMMARY

In the work of preaching the Gospel, the Church recognizes the important role of the laity, which is ready to show everyday the beauty and joy of life with Christ and accompany others in achieving Christian maturity. Also, the task of Catholics „in the autumn of life” is to share with others peace and joy and all the fruits of the Spirit of God. For older people, participation in the work of evangelization is a challenge to take greater responsibility for their lives lived in relation to others, and thus to overcome the state of apathy, to stay in a constant, living contact with society and to free themselves from an exaggerated focus on their concerns and suffering. The main fields of commitment of age-advanced believers in evangelization are families, parishes, hospitals, hospices and nursing homes. It is when they are ready to accept both happiness and joy of life, as well as pain and suffering, it reveals to others the

truth of the Christian meaning of human existence, which can be found both in health and in disease. For elderly Catholics, this means a constant concern for growth in faith, which is possible for them through an active participation in the evangelizing mission of the Church.

KATHOLIKEN „IM HERBST DES LEBENS“ ALS SUBJEKTE IM WERK DER EVANGELISIERUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Die katholische Kirche erkennt die bedeutende Rolle der Weltchristen im Werk der Evangelisierung an, die bereit sind, die Schönheit und Freude des Lebens mit Christus im Alltag zu bezeugen und die Mitmenschen auf dem Weg zu einer echten spirituellen Reife zu begleiten. Auch die Christen im hohen Alter sind berufen, Freude, Frieden und andere Früchte des göttlichen Geistes mit ihren Nächsten zu teilen. Für die alten Christen ist die Mitwirkung in der Evangelisierung der Welt eine Herausforderung, um die volle Verantwortung für die Gestalt ihres mit den zwischenmenschlichen Beziehungen ausgefüllten Lebens zu übernehmen und somit den Zustand der Apathie zu überwinden, in einem ständigen, lebendigen Kontakt zur Gesellschaft zu bleiben und sich von einer übertriebenen Konzentration auf ihre Sorgen und Leiden zu befreien. Die Hauptfelder des evangelisatorischen Engagements der altersmäßig fortgeschrittenen Gläubigen sind Familien, Pfarreien, Krankenhäuser, Hospizen und Seniorenheime. Wenn die von Gott mit vielen Lebensjahren beschenkten Menschen bereit sind, sowohl Glück und Lebensfreude, als auch Schmerz und Kummer zu akzeptieren, offenbart sich den Anderen die Wahrheit über den christlichen Sinn der menschlichen Existenz, den man genauso in der Gesundheit wie auch in der Krankheit finden kann. Von den alten Christen verlangt das eine fortwährende Sorge um ihr Wachstum im Glauben. Auch dazu verhilft ihnen aktive Partizipation in der kirchlichen Mission der Evangelisierung der Welt.

GENDER W ŚWIETLE BIBLIJNEJ NAUKI O KOBIECIE I MAŁŻEŃSTWIE

Słowa kluczowe: płeć – *gender*, emancypacja, feminizm, człowiek: jedność natury, różnica płci; partnerstwo i równość w różnorodności; godność osoby ludzkiej.

Key words: *gender*, emancipation, feminism, human being: the unity of nature, the difference of the sexes; partnership and equality in diversity; dignity of the human person.

Schlüsselworte: Geschlecht – *gender*, Emanzipation, Feminismus, Mensch: Natureinheit, Geschlechtsunterschied; Partnerschaft und Gleichheit in der Vielfalt; Menschenwürde.

Po ogłoszeniu przez Friedricha Nietzschego w XIX wieku *Śmierci Boga*¹, cywilizacja zachodnia zdaje się przeżywać obecnie „kulturową” śmierć mężczyzny i kobiety. Oto ideologia *gender* postuluje, by kobieta „wolna od jakichkolwiek ograniczeń, w każdym momencie swego życia miała możliwość wyboru własnej roli społecznej i zachowań seksualnych”². Sposób przeżywania kobiecości i męskości determinowany jest bowiem – według tej ideologii – nie przez ludzką naturę, ale przez społeczne konwencje. Dopiero zmiana tych konwencji (uwarunkowanych historycznie i społecznie) zapewni kobiecie wolność i pełnoprawny udział w życiu społecznym.

Problematyka *gender* wkroczyła do podręczników i programów studiów socjologicznych. Na wielu uniwersytetach powstają samodzielne kierunki i specjalizacje określane jako „Gender Studies” bądź jako „Women Studies”. Począwszy od 1986 roku, kiedy powstały na Uniwersytecie Warszawskim pierwsze „Podyplomowe Studia nad Kulturową i Społeczną Tożsamością Płci – Gender Studies”, następuje coraz

* Ks. Roman Krawczyk – prof. dr hab., prof. zw. w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Prof. nadzw. w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ Friedrich Nietzsche w roku 1882 (*Wiedza radosna*) i drugi raz w roku 1887 (*Tako rzecze Zaratustra*).

² M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, Warszawa 2010, s. 102. Też: *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, Warszawa 2013; zob. też: *Rewolucja genderowa*, praca zbiorowa, Toruń 2014.

intensywniejsza instytucjonalizacja tego kierunku zainteresowań w poszczególnych ośrodkach akademickich.

Założenia ideologii *gender* stały się powodem nie tyle akademickich dyskusji, ile gorących sporów wśród przedstawicieli wielu kierunków humanistycznych. Niniejszy artykuł jest próbą spojrzenia na ten problem w świetle przekazu biblijnego. Aby jednak mówić o *gender* w świetle Biblii, należy wpierrw wyjaśnić genezę i rozumienie tego zjawiska. Jest temu poświęcony pierwszy rozdział artykułu („Kobieta – od emancypacji do *gender*”). W rozdziale drugim przedstawię oceny ideologii *gender* przez reprezentatywnych przedstawicieli polskiego Kościoła katolickiego („*Gender* w ocenie przedstawicieli Kościoła”). Rozdział trzeci poświęcony jest analizie statusu kobiety w rodzinie i w społeczeństwie w świetle Biblii („Status kobiety w świetle Biblii”). Wydaje mi się jako oczywiste, że przekaz biblijny o kobiecie – przekaz Słowa Bożego! – może stanowić istotny argument przesądzający o właściwym rozumieniu ontologicznej natury kobiety i jej miejsca w rodzinie i w społeczeństwie – a tym samym podstawę do właściwej oceny *gender*.

KOBIETA – OD EMANCYPACJI DO *GENDER*

Płeć jest obiektywnym faktem biologicznym w wymiarze cielesnym i psychologicznym, jednak podlega interpretacji kulturowej. Biologiczna różnica płci, kobiecość i męskość, implikuje odmienne sposoby myślenia i działania – męskie i kobiece. Tym samym kobiecość i męskość przekształca się w coś więcej niż tylko odmiennosc biologiczna, przekształca się w różnicę społeczną rodzaju męskiego i rodzaju żeńskiego (*gender*). Różnica społeczna zaś może sprawić, że stanie się nierównością społeczną, że męskie i żeńskie role społeczne będą inaczej formułowane. Otóż, tradycyjnie te role były definiowane nie tylko odmiennie, ale opozycyjnie jako zawierające predyspozycje odmienne, a nawet przeciwstawne. Mężczyźni mieli być predysponowani do przywództwa, aktywności, dominacji w sferze społecznej, kobiety zaś jako emocjonalnie i estetycznie wrażliwe, mają być aktywne głównie w domu i w rodzinie. Tak rozumiane role społeczne kobiet i mężczyzn zostały z czasem zaakceptowane przez obie strony, na co decydujący wpływ wywierało wychowanie w rodzinie i socjalizacja społeczna. Zaczęli to akceptować nie tylko mężczyźni, lecz także kobiety zadowolając się rolą żon, matek i gospodyń domowych, a tym samym akceptując rezygnację z pracy zawodowej. Stan ten utrwały zakorzenione w tradycji negatywne oceny kobiety. Nawet tak światłe umysły jak święty Augustyn, święty Hieronim i święty Tomasz z Akwinu, podzielali takie oceny. Ten pierwszy w alokucji do mężczyzn stwierdził: „Ty jesteś panem, ona służącą! Bóg stworzył was oboje, ale waszymi służącymi są wasze żony. Wy jesteście ich panami”. Jak pisze Władysław Pałubicki: „Augustyn odczuwał niejako stały strach przed kobietami. Jak podaje jego biograf Possidius, w domu Augustyna, nigdy nie mieszkała żadna kobieta, ani nie zatrzymywała się u niego, nawet gdy była z najbliższej rodziny”³. Święty Hieronim zaś głosił, że „wszelkie zło pochodzi od kobiet” (*Omnia mala ex mulieribus*). Święty Tomasz z kolei nauczał, że kobieta została stworzona

³ W. Pałubicki, *Społeczna pozycja kobiety w dawnym judaizmie*, Gdynia 1982, s. 247–248.

z mężczyzny i stąd we wszystkim jest od niego zależna. Dla mężczyzny kobieta jest pomocą również jako pomoc w rozmnażaniu⁴. Taki stan ocen kobiety utrwałała pręsa kulturowa: kolejne pokolenia kaznodziejów i pedagogów prezentowały katalog dziewczęcych i kobiecych cnót, do których należały: posłuszeństwo i bierność, pobożność, pracowitość, wstrzeźliwość seksualna przed ślubem i wierność mężowi. W ten sposób utrzymywało się tradycyjne pojmowanie „kobiecości” i „męskości”. W takim świecie nie było miejsca ani czasu nawet na średnie wykształcenie kobiet, nie mieściło się ono również w ukształtowanych wówczas wzorach kulturowych. Nawet jeśli szanowano bohaterskie uczestniczki walk o dobrą sprawę – z E. Plater włącznie – to ich postępowanie rozumiano jako wyjątek potwierdzający regułę.

W wielu kulturach tradycyjnych podrzędny status kobiety trwa do dziś i jest przez nie akceptowany jako coś, co zostało od dawna ustalone. Wiemy z „teorematu Thomasa”, że jeśli ludzie w coś wierzą, to staje się ono realne w swoich konsekwencjach. Jeśli ludzie traktują kogoś jako wielkość, to jest on tym samym wielki. „Sztuczne, wymyślone tradycje nabierają patyny czasu, znamion autentyczności i odwieczności. Wskazanie na ich sztuczny, niedawny rodowód spotyka się wtedy z oburzeniem i jest traktowane jako obrazoburstwo”⁵.

U progu XIX wieku edukacja panien z elit społecznych ograniczała się przeważnie do nauki języka francuskiego, gry na instrumentach, śpiewu i dobrych manier. Arystokracja i bogate warstwy społeczne angażowały dla córek prywatne nauczycielki i prywatnych nauczycieli. Od połowy XIX wieku coraz częściej pojawiały się głosy publicystów wskazujących na upośledzenie prawne kobiet, ich dyskryminację ekonomiczną związaną z niedopuszczaniem ich do wielu zawodów i stanowisk, a także do studiów wyższych. Właściwie dopiero wiek XX zaczął demontować tradycyjne przekonanie o „podrzędności” kobiet. Zaczęło się od otwarcia dla kobiet pracy zawodowej. Ale nie oznaczało to jeszcze eliminacji nierówności, ponieważ nierówność przyjęła formę segregacji zawodowej. Mężczyznom przypisywane są „zawody męskie” (prawnicze, wojskowe, policyjne, polityczne), kobietom zaś zawody kobiece (nauczycielki, pielęgniarki, urzędniczki, sekretarki). Jeśli kobiety starały się o zawód lub pracę tradycyjnie „męską”, napotykały liczne trudności obiektywne i subiektywne. Najpierw obiektywne: zawody kobiece wymagają niższego wykształcenia, są gorzej opłacane, zamiast władzy dają pewną podrzędność, stąd zapewniają mniejszy prestiż. Segregacja zawodowa oznacza więc dyskryminację kobiet oznaczającą mniejsze szanse do wykształcenia, zawodu, prestiżu i to bez uwzględniania indywidualnych kwalifikacji. I tu zaczyna działać mechanizm społeczny, który Robert Merton określił jako samorealizujące się proroctwo. Polega ono na tym, że jeśli zaakceptujemy przesąd, że kobiety, jako najbardziej czynne w gospodarstwie domowym, nie nadają się do polityki – wówczas nie będą się one ani nadzwyczajnie starać o starty w wyborach, ani też nie będą faktycznie wybierane.

Sytuacja zaczynała się zmieniać, gdy kobiety zaczęły aspirować do zawodów tradycyjnie męskich i zawody te rzeczywiście podejmować, ale i wtedy pewne for-

⁴ W. Pałubicki, *Kobieta w tradycjach Wschodu*, Gdańsk 1995; M. Filipiak, *Biblijne źródła katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie*, Rzeszów 1991.

⁵ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 348.

my dyskryminacyjne pozostały; wyrażało się to niekiedy w nierównej płacy na tych samych stanowiskach, częściej zaś w nierównym tempie awansu.

Na uwarunkowania obiektywne nałożyły się czynniki subiektywne. Kobieta rodzi i wychowuje dzieci, a to utrudnia możliwość ciągłego i stałego zatrudnienia. Forma nierówności społecznej, zakorzeniona w odmienności płci prowadzi do tego, że kobiety stają się kategorią socjologiczną, a nie tylko odmienną płcią, stają się „rodzajem społecznym” (*gender*). „Z kolei wspólnota położenia społecznego i podobnych interesów rodzi identyfikację i świadomość grupową”⁶ – oraz prowadzi w konsekwencji do podejmowania przez kobiety zbiorowych działań w celu obrony swoich interesów. Tak oto tworzył się ruch emancypacyjny, a później feministyczny.

Emancypacja (łac. *emancipare* = oswobodzić, uwolnić) kobiet jako ruch społeczny będący następstwem drugorzędnej roli kobiet w życiu społecznym wielu krajów, rozpoczęła się w Europie już w XVIII wieku wraz z rewolucją przemysłową. „Dotyczyła zrównania w prawach kobiet i mężczyzn, udostępnienia wykształcenia i kwalifikacji zawodowych, umożliwienia pracy zarobkowej, osiągnięcia niezależności ekonomicznej i politycznej”⁷. Feminizm z kolei (łac. *femina* = kobieta) oznacza ruch społeczny zmierzający do radykalnych przemian społecznych służących uzyskaniu przez kobiety równorzędnej roli w poszczególnych dziedzinach życia społecznego; chodzi głównie o prawa wyborcze, równouprawnienie i udział w życiu politycznym, obronę przed dyskryminującym ustawodawstwem pracy⁸.

Czołową przedstawicielką rewolucji feministycznej była Margaret Sander (1879–1966). Pragnęła ona wyzwolić kobiety, jak mówiła, z „niewolnictwa reprodukcji”. Jej zdaniem kobieta powinna móc „posiadać” swoje ciało i swoją seksualność. Będąc „właścicielem” swego ciała, kobieta musi mieć prawo dysponowania własnym ciałem zgodnie ze swoimi pragnieniami, cieszenia się wolnością ciała i prawo decydowania, czy chce być matką czy nie. Poglądy te powieliała Emma Goldman (1869–1940). Z kolei Shulamith Firestone (ur. 1945) głosiła, że płodność kobiety jest źródłem jej ucisku, dlatego ostatecznym celem rewolucji feministycznej powinna być eliminacja samego rozróżnienia płciowego. Aby to było możliwe kobiety muszą przejąć kontrolę nad środkami reprodukcji, tak jak proletariaci musi przejąć kontrolę nad środkami produkcji. We Francji Simone de Beauvoir (1908–1986) i Jean-Paul Sartre (1905–1980) głosili, że człowiek musi się wyzwolić od uwarunkowań bytu ustalonych przez religię, aby mógł wybierać swobodnie i żyć dla siebie. „Nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje” – głosiła Simone de Beauvoir, bycie kobietą jest wytworem społecznym. Kobieta staje się małżonką i matką dopiero wtedy, gdy poddaje się dyktaturze tradycji.

Przedstawicielki feminizmu zakładały różnego typu organizacje mające na celu wyzwolenie kobiet, jak *Światowa Liga Reformy Seksualnej* (Londyn 1929) czy *Międzynarodowa Federacja Planowanego Rodzicielstwa* (Bombaj 1952). Radykalny feminizm czerpał swoje założenia z dorobku filozofów i ideologów rewolucji kulturalnej takich jak: Herbert Marcuse, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Judith Butler, Alfred Kinsey.

⁶ P. Sztompka, dz. cyt., s. 351.

⁷ T. Kukułowicz, *Emancypacja*, w: *EK*, Lublin 1983, t. IV, s. 922–924.

⁸ E. Durlak, R. Szmydki, *Feminizm*, w: *EK*, Lublin 1989, t. V, s. 115–116.

W Kościele problem kobiet jako „problem teologiczny” pojawił się w latach pięćdziesiątych XX wieku, gdy do języka teologicznego wprowadzono określenia „teologia kobiety”⁹ i „teologia kobiecości”¹⁰. Jaki był przedmiot badań przedstawicielej tej teologii? Przede wszystkim starano się określić istotne funkcje kobiety, jej specyficzne powołanie¹¹. Podejmowano też próby określenia tak zwanej „istoty kobiecości”, albo nawet „duszy kobiecej”¹². W trakcie tych analiz wygłaszano też pewne oceny generalne kobiety, na przykład, że kobieta jest istotą wyżej rozwiniętą niż mężczyzna¹³.

Sobór Watykański II nie zajął się w sposób specjalny problemem kobiety. W kilku dokumentach wspomina się o kobiecie, ale tylko z okazji omawiania innych zagadnień. W encyklice papieża Jana XXIII „*Pacem in terris*” (1963 r.) teologia kobiety nie jest wspomniana, natomiast na plan pierwszy wysuwa się promocja kobiety w świecie współczesnym: „Ponieważ kobiety są z każdym dniem bardziej świadome swej ludzkiej godności, nie zgadzają się na traktowanie ich jako istot bezdusznych czy też jakichś narzędzi, lecz domagają się praw i obowiązków godnych ich ludzkiej osobowości, tak w życiu domowym jak i publicznym”. (PiT nr 41). W tekście tym jednak papież nie domaga się czegoś dla kobiet w imieniu Kościoła, a tylko przedstawia to, czego domagają się same kobiety („nie zgadzają się”, „domagają się”). Papież Paweł VI w 1973 roku utworzył *Papieską Komisję Studiów*, której celem było badanie nad rolą kobiety w społeczeństwie i w Kościele. Głównym zadaniem tej Komisji była analiza nowej koncepcji kobiety, żony, matki w sytuacji społeczeństwa uprzemysłowionego. W przemówieniu wygłoszonym z okazji inauguracji tej Komisji papież stwierdził, że w promocji kobiet nie chodzi o uniformizm, lecz o komplementaryzm, to jest o harmonijną i organiczną współpracę kobiet i mężczyzn stosownie do odrębnych dyspozycji i właściwości.

Zjawiskiem najnowszym – po ruchu emancypacyjnym i feministycznym – w interpretacji statusu osobowego i społecznego kobiety jest ideologia *gender*. Jak definiuje się *gender*? Arcybiskup Stanisław Wielgus proponuje następującą definicję: „*Gender* (społeczno-kulturowa tożsamość płciowa) jest to system ról i stosunków między kobietą i mężczyzną, który nie jest zdeterminowany biologicznie, lecz zależy od kontekstu społecznego, politycznego i gospodarczego”¹⁴. W świetle tej definicji należy odróżnić pojęcie płci, męskiej lub żeńskiej, związanej z różnicami o podłożu biologicznym, a więc uważanymi za niezmiennie, od pojęcia *gender*, a więc społeczno-kulturową tożsamością płciową, żeńską i męską, której różnice są tworzone na płaszczyźnie społecznej, a zatem są nietrwałe i zmienne¹⁵. A zatem: chodzi w *gender* o rozróżnienie między mężczyzną i kobietą oparte na cechach społecz-

⁹ H. Rondet, *Éléments pour une théologie de la femme*, „Nouvelle Revue Théologique” 79 (1957), s. 915–940.

¹⁰ A.M. Henry, *Pour une théologie de la féminité, Lumière et Vie*, 7 (1959) nr 43, s. 100–128.

¹¹ A.M. Henry, *Jak określić kobietę i jej powołanie?*, „Więź” 8 (1965), s. 27.

¹² G. Clostermann, *La coscienza della donna*, Roma 1959.

¹³ A. Montagu, *La naturale superiorità della donna*, Milano 1954.

¹⁴ S. Wielgus, *Przestańcie się lękać! Rozmowa S. Karcewskiego z arcybiskupem S. Wielgusem*, Warszawa 2014, s. 47.

¹⁵ M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, dz. cyt., s. 100.

nych i kulturowych przyswajanych w trakcie wychowania i socjalizacji i ukształtowanych odmiennie w różnych kulturach.

GENDER W OCENIE PRZEDSTAWICIELI KOŚCIOŁA

O ile w feminizmie chodziło o rewindykację socjalne i obywatelskie kobiet, to w *gender* chodzi o „wyzwolenie” kobiety od jej roli i misji żony i matki. Założenia teorii *gender* w następujący sposób definiuje arcybiskup Henryk Hoser¹⁶. Po pierwsze, założeniem *gender* jest minimalizacja płci biologicznej (*sex*); jest ona „czymś drugorzędnym, wręcz przypadkowym i nie powinna determinować świadomego, psychicznego przeżywania tożsamości płciowej. Jest ona bowiem wynikiem przypisanej przez społeczeństwo roli (stereotypy) i ostatecznie przedmiotem wyboru zainteresowanych”. Drugim założeniem *gender* jest „likwidowanie różnic płciowych, które sprzeciwiają się równości, wolności wyboru i samostanowieniu (...) Maskowanie różnic płciowych jest drogą do równości praw i zadań. Wreszcie tożsamość płciowa może być zmienna i zamienna: heteroseksualna, biseksualna, homoseksualna i transseksualna przy ciągłej możliwości zmiany orientacji” (s. 25). W ten sposób odrywając płć od biologii ideologia *gender* prowadzi do rozkładu tożsamości kobiety i mężczyzny. Jeśli tożsamość płciowa partnera jest drugorzędna, wówczas, jak pisze arcybiskup, „współżycie seksualne jest całkowicie oddzielone od prokreacji – funkcjonuje bowiem osobno i automatycznie, a jego celem jest realizacja popędów w poszukiwaniu satysfakcji” (s. 25). W takim układzie relacji mężczyzna – kobieta nie ma trwałości związku, liczą się cele doraźne, przejściowe, zmienne, krótkotrwałe. Prowadzi to ostatecznie do dekonstrukcji rodziny traktowanej jako instytucja opresyjna. *Gender*, pisze abp Hoser jest bowiem negacją struktury miłości, którą jest małżeństwo kobiety i mężczyzny w ich równej godności i nadzwyczajnej, ciągle odkrywanej komplementarności. Jest zaprzeczeniem rodziny – najstarszej i absolutnie oryginalnej struktury miłości i życia” (s. 26–27). Płć jest czymś biologicznym, nie można więc jej wybierać ani zmieniać przez uwarunkowania społeczne, kulturowe, obyczajowe.

„Ideologia *gender* – zdaniem kardynała Gerharda Müllera¹⁷, prefekta watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary – w swej ekstremalnej formie, odbiera podstawowe prawo człowieka do bycia tym, kim on jest, biologicznie, kulturowo, w swoim osobistym postępowaniu, a mianowicie, że każdy człowiek jest mężczyzną i kobietą. Nie ma jakiegoś abstrakcyjnego człowieka, który poprzez przypisywanie z zewnątrz lub własną decyzję wybiera taki rodzaj płci, który sam sobie przyznaje”.

Taką ocenę *gender* podkreśla też ks. prof. Waldemar Chrostowski¹⁸ pisząc: „*Gender* zwraca się szczególnie mocno przeciwko małżeństwu i rodzinie, bo właśnie małżeństwo i rodzina przesądzają o trwałości i sile społeczeństwa” (s. 16).

¹⁶ H. Hoser, *Ideologia gender a prawda o człowieku*, w: *Dyktatura gender*, Kraków 2014, s. 21–27.

¹⁷ Wywiad Z. Klawka z JE ks. kardynałem Gerhardem Müllerem, *Humanizm bez Boga niszczy człowieka*, „Nasz Dziennik” 20–21 września 2014, s. 8.

¹⁸ W. Chrostowski, *Płć jest darem Boga. Ideologia gender w świetle Pisma świętego*, w: *Dyktatura gender*, Kraków 2014, s. 7–19.

Chrostowski podkreśla groźne skutki ideologii *gender* w funkcjonowaniu społeczeństwa: „Chodzi o to, by obalić wszelkie autorytety, a przede wszystkim autorytet Kościoła katolickiego i duchowieństwa... by zawładnąć ludźmi, sprowadzić ludzi do pozycji zwalczających się wzajemnie, wprowadzić hermeneutykę podejrzliwości, skutkującą bezwzględną rywalizacją i konfrontacją” (s. 16).

Bardzo krytycznie ocenia *gender* również arcybiskup Stanisław Wielgus¹⁹. Pisze on, że ideolodzy *gender* podważają fakt, że w relacjach kobiety i mężczyzny heteroseksualizm jest normą; opowiadają się również za nową definicją małżeństwa, które obejmowałaby pary tej samej płci (s. 47–48). Wedle arcybiskupa w ideologii *gender* mamy do czynienia „z rewolucją usiłującą wyrzucić od początku zaplanowany przez Boga porządek stworzenia. Ideologia, która zaprzecza istnieniu kobiety i mężczyzny i traktuje ich wyłącznie jako przyjęte samowolnie role społeczne, jest całkowicie oderwana od rzeczywistości. Również co do tego, że teoria *gender* jest całkowicie sprzeczna z naturą, nie ma najmniejszych wątpliwości” (s. 49). Arcybiskup Wielgus nazywa ideologię *gender* „nową ideologią zła”, ponieważ dąży ona do tego, by „odrzucić wszelką kodeksową etykę, wszelką hierarchię i wszelkie różnice między ludźmi – także te, które wynikają z natury i wyznaczają im określone role życiowe. Należy w związku z tym – w imię niosącej pokój społeczny tolerancji – zakwestionować także różnice między kobietą i mężczyzną. Należy to uczynić na wszystkich poziomach życia: w pracy, małżeństwie, rodzinie, polityce, wojsku, w życiu społecznym, absolutnie wszędzie²⁰. Według abp. Wielgusa, *gender* postuluje, by „etos judeochrześcijański odwołujący się do *Dekalogu* zastąpić relatywizmem moralnym, ateizmem i hedonizmem poprawności politycznej²¹. *Gender*, jak pisze abp Wielgus zakłada, że kobieta nie tylko równa się mężczyźnie, we wszystkich prawach i w ludzkiej godności, lecz, że jest we wszystkim taka sama jak mężczyzna, oraz: że „każdy człowiek ma w sobie wystarczające cechy obu płci – aby był samowystarczalny seksualnie²²”.

W sprawie *gender* wypowiedział się oficjalnie polski Kościół w „Liście pasterskim Episkopatu Polski. Wielkie zagrożenie²³. List wymienia założenia ideologiczne *gender*, ale przede wszystkim skupia się na aspekcie duszpasterskim problemu *gender*, oraz na formach i obszarach zorientowanych na propagowanie *gender*. Oto ideologia ta wprowadzana jest w dokumentach służących pozornie dobru człowieka. Przykładem jest *Konwencja Rady Europy o przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* (CAHVIO), która proponuje tak zwane „niestereotypowe role seksualne” oraz ingeruje w system wychowawczy, nakładając obowiązek edukacji i promowania między innymi homoseksualizmu i transseksualizmu. Według Episkopatu powstał nawet projekt tak zwanej ustawy „równościowej” poszerzający katalog zakazu dyskryminacji, między innymi ze względu na „tożsamość i ekspresję płciową”.

Jednak „Konwencja CAHVIO nie jest skoncentrowana na przeciwdziałaniu przemocy, jak sugeruje jej tytuł, ale na wprowadzeniu ideologicznej rewolucji kul-

¹⁹ S. Wielgus, *Przestańcie się lękać!*, dz. cyt., s. 29–51.

²⁰ S. Wielgus, *Stanąć po stronie dobra*, Sandomierz 2013, s. 189.

²¹ S. Wielgus, dz. cyt., s. 193.

²² Tamże, s. 199.

²³ List pasterski biskupów polskich pt. „Wielkie zagrożenie” opublikowany w: *Dyktatura gender*, dz. cyt., s. 67–73.

turowej. Polega ona – jak stwierdza bp Jan Wątroba²⁴ przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, na redefinicji pojęcia płci jako zmiennego zjawiska społecznego, a nie biologicznego, oraz bezzasadnym obarczeniu odpowiedzialnością za przemoc podstawowych wspólnot, jakimi są małżeństwo i rodzina”. O zagrożeniach płynących z tej *Konwencji* przestrzega bp Ignacy Dec²⁵, przewodniczący Rady KEP ds. Apostolstwa Świeckich stwierdzając, że: „Art. 14 ust. 1 *Konwencji* stwarza możliwość wykorzystywania systemu publicznej oświaty do indoktrynacji dzieci ideologią *gender*; lekceważąc konstytucyjne prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swymi przekonaniem”.

Episkopat przypomina opublikowane w 2013 roku standardy Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) w odniesieniu do edukacji seksualnej. Promują one między innymi masturbację dzieci w wieku przedszkolnym oraz odkrywanie przez nie radości i przyjemności, jakie płyną z dotykania zarówno własnego ciała, jak i ciała rówieśników. Kłamstwem jest, piszą biskupi, że dzieci wychowywane przez gejów czy lesbijki rozwijają się tak samo dobrze, jak w rodzinach tradycyjnych. Badania tego nie potwierdzają: wśród dzieci tak wychowywanych pojawiają się tragiczne skutki: tendencje samobójcze, zaburzenia w poczuciu tożsamości, depresje, wykorzystywanie seksualne czy molestowanie. W przekazach kultury (filmy, sztuki teatralne, programy telewizyjne) pojawiają się postacie i obrazy służące zmianie świadomości społecznej w kierunku przyjęcia ideologii *gender*²⁶. Na polu medycyny, w opinii Episkopatu, mamy do czynienia z działaniami promującymi prawo do aborcji, antykoncepcji, zapłodnienia *in vitro*, chirurgicznej i hormonalnej zmiany płci, a także stopniowego wprowadzania prawa do eutanazji oraz eugeniki, czyli możliwości eliminowania osób chorych, słabych, upośledzonych.

Co robić wobec zjawiska propagowania zjawiska *gender*? Według Episkopatu potrzebna jest edukacja środowisk wychowawczych: rodziców, nauczycieli, osób odpowiedzialnych za kształt polskiej szkoły, uświadamianie, jak wielkie zagrożenie idzie wraz z ideologią *gender*. Jak stwierdza bowiem J.M. Jackowski²⁷ „Ideologia *gender* to śmiertelnie groźny wirus oznaczający antycywilizację”, dla tego instytucje oświatowe powinny zaangażować się w promowanie integralnej wizji człowieka.

STATUS KOBIETY W ŚWIETLE BIBLI²⁸

W judaizmie kobieta nie miała praw równych mężczyznom w różnych obszarach życia społecznego, w tym także w religii. Wyznawcy judaizmu ortodoksyjnego

²⁴ Oświadczenie Rady ds. Rodziny KEP w sprawie *Konwencji Rady Europy o przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* (CAHVIO), „Nasz Dziennik” 3 X 2014, s. 10.

²⁵ Oświadczenie Rady KEP ds. Apostolstwa Świeckich w systemie *Konwencji Rady Europy o przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* (CAHVIO), „Nasz Dziennik” 11–12 X 2014, s. 23.

²⁶ List pasterski Biskupów Polskich pt. „Wielkie zagrożenie”, art. cyt., s. 70.

²⁷ J.M. Jackowski, Antycywilizacja w naturciu, „Nasz Dziennik” 4–5 X 2014, s. 32.

²⁸ E. Ehrlich, *Biblia o kobiecie*, RBL 28(1975) nr 6; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981; Z. Pawlak, *Kobieta*, w: *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1989, s. 209–211; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 102–110.

w swojej codziennej modlitwie (Men 43b) wysławiają Boga między innymi za to, że nie stworzył ich kobietą. Modlące się kobiety zastępują te słowa formułą: „Wysławiam cię, Panie Boże, Królu wszechświata za to, że stworzyłeś mnie zgodnie ze swoją wolą”. Ale równocześnie należy pamiętać, że kobieta biblijna odgrywała wyjątkową rolę w życiu starotestamentalnego ludu Bożego. W *Starym Testamencie* i w tradycji żydowskiej nie brak przykładów kobiet szlachetnych i mądrych, wśród których szczególne miejsce zajmują patriarchinie (Sara, Rebeka, Rachela, Lea). Kobiety izraelskie skutecznie przyczyniły się do wybawienia Izraela z Egiptu, a uznanie wobec kobiet sprawia, że *Tora*, podobnie jak Jerozolima, bywa przedstawiana jako kobieta. Kobieta jest pierwszą nauczycielką dzieci (Prz 31,1–9; 2 Mch 7,27; 2 Tm 1,5), troszczy się o dobro domowników i całego domostwa²⁹. Kobieta uczestniczyła w życiu swego środowiska, służąc mu radą, mądrością, odwagą, bezkompromisowością, heroicznym czynem, cierpieniem (2 Sm 14,4–20; 20,14–22; Jdt 8,10–36; Est 4,15–5,8; 7,1–8; 8,3–12; 2 Mch 7,10–21). W symbolice biblijnej postać kobiety wyraża rzeczywistość pozytywną (mądrość: Prz 1,20–33; 8,1–9,3; Syr 24,1–22), niebieskie Jeruzalem (Ga 4,26), Kościół (Ap 12). Przystępując do analizy biblijnego, teologicznego przekazu o kobiecie, trzeba na wstępie wyraźnie odróżniać teksty narracyjne opisujące różne zdarzenia i sytuacje tak, jak one w ówczesnych warunkach historycznych i społecznych wyglądały, od tekstów, które zawierają przedmiot nauczania teologicznego; znaczy to, że należy oddzielać prawdę od tego wszystkiego, co służyło do jej wyrażania, to wszystko, co jest związane z epoką i nosi na sobie jej piętno od objawionej prawdy religijnej. Krótko mówiąc – należy oddzielać historię od teologii³⁰. Teologiczny przekaz o kobiecie zawarty jest w opisach stworzenia. Są one tak skonstruowane, że noszą na sobie piętno Bożej działalności („Stworzył więc Bóg człowieka”, „wtedy to Jahwe sprawił”). Przejdźmy więc do analizy tych opisów.

Stworzenie człowieka, mężczyzny i kobiety, jest przedstawione w *Księdze Rodzaju* dwukrotnie. Pierwszy z tych tekstów brzmi: „I stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył. Stworzył (go) mężczyzną i kobietą. Po czym im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się. Napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną (Rdz. 1,27–28)³¹. Człowiek w tym opisie został stworzony jako ostatnie dzieło Bożego aktu twórczego; człowiek jako ostatnie w serii bytów powoływanych do istnienia jest z tej racji koroną wszystkich stworzeń. Ideą centralną tego opisu jest najpierw idea prymatu człowieka wśród innych bytów stworzonych przez Boga, a następnie – zróżnicowanie płciowe stworzonego człowieka: stworzył go mężczyzną i kobietą. W tekście hebrajskim nie ma jednak rzeczowników: mężczyzna i kobieta (*isz, iszsha*), lecz ich odpowiedniki: „zakar” i „neqewa” określające to co męskie, i to co żeńskie. Tekst biblijny mówi właściwie o stworzeniu człowieka jako takiego, lecz autor biblijny chce podkreślić, że konkretny człowiek istnieje w dwojakiej postaci, dokładniej mówiąc – że jest zróżnicowany pod względem płci. A więc: jedność natury, różnica płci – oto myśl główna autora

²⁹ W. Chrostowski, U. Szwarz, *Kobieta w judaizmie w Biblii*, w: *EK*, t. IX, s. 230–234.

³⁰ M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1983, s. 99–102.

³¹ M. Gilbert, *Soyez féconds et multipliers (Gen 1,28)*, w: „Nouvelle Revue Théologique” 96 (1974) z. 7, s. 729–742. T. Zadykowicz, *Płodność*, w: *EK*, t. XV, s. 862–863.

biblijnego. Tekst podkreśla płciowość jako dwa równorzędne sposoby bycia człowiekiem. Równorzędne to znaczy: kobiecie i mężczyźnie przysługuje ten sam status w porządku wartości bytowej i w porządku godności osobistej. Godność obrazu Bożego przysługuje tak samo kobiecie i mężczyźnie: razem są obrazem Bożym (choć płciowo zróżnicowanym), razem przedmiotem Bożego błogosławieństwa („Po czym Bóg im błogosławił”: Rdz 1,28a), razem przedmiotem Bożej oceny („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”: Rdz 1,31). Ale drugim równie ważnym przekazem teologicznym analizowanego tekstu (Rdz 1,27–28) jest podkreślenie, że w różnicy płci zawarty jest Boży dar: możliwość przekazywania życia: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28b). Zawartą w tym tekście teologię małżeństwa w księgach prorockich przyrównuje się do przymierza Boga z Izraelem (Oz 2,4–25). Założeniem tego porównania jest przekonanie, że miłość między kobietą i mężczyzną jest czymś wzniosłym, niemal świętym. Gdyby ta miłość i wszystko, co się na nią składa i co z niej wynika była czymś złym, to przedstawianie pod jej obrazem przemierza Boga ze swym ludem było by bluźnierstwem³². „Abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28b). Tę misję podporządkowania sobie ziemi może człowiek spełniać jedynie dlatego, że istnieje jako mężczyzna i kobieta i dzięki temu ma zdolność przekazywania życia i możliwość spełniania się jako istota ludzka. W miłości, w spełnianiu się jako istota ludzka i w „humanizowaniu” świata udział ma kobieta i mężczyzna.

Bóg jest źródłem podziału ludzi na dwie płci równorzędne w swej wartości bytowej. Te same myśli – aczkolwiek wyrażone za pomocą odmiennych środków wyrazu – przynosi drugi tekst biblijny o stworzeniu pary ludzkiej: Rdz 2,4b–25. Otóż, po stworzeniu wszechświata (niebo i ziemia) panowała na ziemi pustka, ponieważ „Nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (Rdz 2,5b–6a). Nie było gospodarza, który by zadbał o stworzony do jego dyspozycji świat. I wtedy; „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). Ale sam Bóg stwierdził, że: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc» (Rdz 2,18). Bóg wyjmując jedno z żeber Adama. „Po czym Jahwe Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” (Rdz 2,22). Hebrajski czasownik „budować”, *banah* – „używany jest w Biblii w dwóch kontekstach: w odniesieniu do budowy świątyni jerozolimskiej oraz tutaj – do „budowania” kobiety. Myśl jest oczywista: kobieta jest tak piękna i godna podziwu, jak świątynia”³³. Ukształtowanie kobiety z cząstki ciała mężczyzny (z jego „zebra”, „boku”, „kości”) to danie kobiecie takiego samego „bytu osobowego”, jakim jest mężczyzna. Stworzenie kobiety z ciała mężczyzny to nie opis człowieka jako istoty niekompletnej w swoim byciu jednostkowym, ale przede wszystkim podkreślenie jednorodności gatunkowej obu organizmów oraz ich równowartości. Pełne określenie człowieka nie tkwi w samym mężczyźnie, ale zawiera się w nich obojgu: w mężczyźnie i kobiecie. Inaczej mówiąc: człowiek w Biblii „to kobieta i mężczyzna razem wzięci: żadnemu z nich osobno wziętych

³² *Pieśń nad Pieśniami*, zob. w: M. Filipiak, *Pytania o sprawy ludzkie*, Lublin 2013, s. 90–94. K. Bardski, *Pieśń nad Pieśniami*, w: *EK*, t. XV, s. 533–535.

³³ W. Chrostowski, *Pleć jest darem Boga*, art. cyt., s. 11.

nazwa człowiek w pełnym, biblijnym znaczeniu tego nie przysługuje. Człowiek bowiem nie może w pełni się rozwijać bez relacji do „ty”, czyli drugiej osoby, którą jest kobieta. Człowieczeństwo (w pełnym wymiarze) zjawia się dopiero tam, gdzie zaistnieją wzajemne – kobiet i mężczyzn relacje do siebie³⁴. Kobieta i mężczyzna wzajemnie się dopełniają w swoim ludzkim wymiarze.

Naturalnie – osobno mężczyzna jest człowiekiem, tak samo jest nim osobno wzięta kobieta (jedno i drugie może nawet zostać uczynnym lub świętym), ale Biblia podkreśla, że pełny rozwój człowieczeństwa zapewnia wzajemne „dopełnianie się”.

Jak wobec tego rozumieć wypowiedź Biblii, że kobieta została stworzona jako „pomoc” dla mężczyzny (Rdz 2,18)? Hebrajski termin „pomoc” (*‘ezer*) nie oznacza jednak podporządkowania, służby, poddania. Pomocą może być ktoś nadrzędny wobec tego, komu pomoc się świadczy. Słowem tym Biblia określa często Boga jako pomoc dla swego ludu. „Nasza pomoc jest w imieniu Jahwe, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 124,8). „Pomoc moja od Jahwe, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 121,2). Mężczyzna i kobieta – jedno dla drugiego – jest pomocą w sensie biologicznym, psychologicznym, a przede wszystkim – i to ma na myśli autor biblijny – w sensie egzystencjalnym, w osiągnięciu pełni człowieczeństwa. A osiąga się je w wzajemnym dopełnianiu się, ale i zachowaniu istotnej odrębności.

Mężczyzna przyjmuje z radością Boże dzieło, kobietę, dostrzegając w niej autentyczne pokrewieństwo ze sobą samym: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała (...)» (Rdz 2,23). Fakt, że została ona nazwana *iszsa*, „mężową”, ponieważ została wzięta z „męża” (*isz*) podkreśla nie tylko intymność łączącego ich związku, ile identyczność bytową. To właśnie tłumaczy fakt, że dla niej mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swą³⁵, „i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24)³⁶.

W wyrażeniu: „jedno ciało”³⁷ akcent spoczywa na słowie „jedno”, a nie „ciało”; chodzi o podkreślenie jedności obu osób, a nie wspólnotę fizyczną dokonującą się w akcie seksualnym. W Biblii słowo „ciało” oznacza całego człowieka, wyrażenie więc „jedno ciało” nie zacieśnia tego połączenia do sfery tylko cielesnej w odróżnieniu, od sfery duchowej. Autor biblijny wychodzi z bezpośrednio uchwytnych,

³⁴ M. Filipiak, *Biblijna źródła katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., s. 21.

³⁵ J. Rosłon, „Dlatego mężczyzna opuści swego ojca i swoją matkę i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”, w: *RBL* 8 (1955).

³⁶ M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, w: *ZN KUL* 2 (1973), s. 27–35; K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, w: *ZN KUL* 3 (1970), s. 10–17.

³⁷ Niektóre sformułowania zarówno opisu kapłańskiego („Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz... stworzył (go) mężczyzną i kobietą (jak i jahwistycznego) mężczyzna i kobieta stają się jednym ciałem (interpretowano nieraz w kategoriach androgynii (gr. *aner* = mężczyzna, *gyne* = kobieta), to jest dwupłciowości).

Pierwszy człowiek, przodek ludzkości, miał być istotą dwupłciową (mężczyzna i kobieta w jednej osobie, w „jednym ciele”), jedynie bowiem taki człowiek dwupłciowy ma być doskonały. Temat ten pojawił się w mistyce żydowskiej i w pewnych spekulacjach pierwszych chrześcijan. W ten sposób próbowano sobie wytłumaczyć tęsknotę ludzi za pełną jednością. Zob. J. Sekulski, *Androgynia*, w: *EK*, t. I, s. 530–531; zob. też: M. Eliade, *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa 1974 (zob. w niej cały rozdział zatytułowany: *Mefisto i androgyn czyli tajemnica płci*).

zewewnętrznych form wspólnoty małżeńskiej, ale zamierza przedstawić doskonałą jedność obejmującą całą osobowość zarówno mężczyzn jak i kobiet.

Opowiadanie o upadku (Rdz 3) również zakłada równość między mężczyzną i kobietą. Adam i Ewa reprezentują wspólnotę ludzką, która złamała zakaz. Kolejność popełnienia grzechu (Ewa pierwsza spożyła zakazany owoc) nie wskazuje ani na to, że kobieta miała większy udział w grzechu, ani, że była za grzech bardziej odpowiedzialna. Święty Paweł podkreśla winę Ewy (2 Kor 11,3; 1 Tm 2,14), lecz w Rz 5,12 wymienia tylko jednego człowieka, mężczyznę. Po grzechu Bóg szuka w raju przede wszystkim Adama («Gdzie jesteś? (...) przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się»: Rdz 3,9–10). To on jest głównym winowajcą i do niego, a nie do Ewy, Bóg kieruje słowa: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu” (Rdz 3,17). Z „twego”, a nie z „jej”, ani nawet „z waszego” (to jest twego i twojej żony) powodu. Nie przekreśla to oczywiście także winy Ewy; oboje zgrzeszyli, ale to mężczyzna głównie winien dbać o bezpieczeństwo w ich wzajemnej relacji. „Oboje popełnili grzech i zostali za to ukarani, aczkolwiek każde z nich w innym aspekcie dostosowanym do ich natury”³⁸. Autor biblijny najpierw wymienia Ewę, ponieważ chciał podkreślić, że zło przeszło na wszystkich ludzi poprzez „matkę wszystkich żyjących” (Rdz 3,20) – to jest przez Ewę. Podobnie stwierdza autor *Księgi Syracha*: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy” (Syr 25,24). Zdanie z Rdz 3,16: «(...) W bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą» – nie wprowadza dominacji mężczyzny nad kobietą ani nie ustanawia żadnego nakazu posłuszeństwa żony względem męża³⁹; zdanie to, w duchu wyjaśnienia etiologicznego – odzwierciedla jedynie faktyczny stan kobiet w ówczesnym społeczeństwie. Jesteśmy w świecie starożytnego Wschodu, który był światem męskiej dominacji. Należy – jak podkreślono wyżej – oddzielić jednak historię od przekazu teologicznego. Biblijny przekaz teologiczny o kobiecie można opisać następująco:

1. Wedle Biblii kobieta jest pełnowartościowym człowiekiem tak jak mężczyzna. Ma taką samą jak mężczyzna ontyczną wartość i osobową godność i przysługują jej takie same prawa.
2. Różnice płci i relacji między kobietą a mężczyzną można opisać jako „różnorodność w równości – partnerstwo i równość w różnorodności”⁴⁰.
3. Podkreślając godność kobiety, Biblia uwypukla równocześnie jej niezwykłą rolę w historii każdego człowieka i w historii ludzkości: „Człowiek to istota zrodzona z kobiety” (Hi 14,1).
4. „Kobiety i mężczyźni mają jedną nazwę – człowiek” (Klemens Aleksandryjski, Paid. 1,10 i 2).

³⁸ M. Czajkowski, *Biblia dziś odczytana*, Warszawa 1988, s. 31.

³⁹ W *Nowym Testamencie* obowiązek posłuszeństwa żony względem męża zawarty jest w 1 P 3,6 Piotr powołuje się na przykład Sary, która swego męża Abrahama nazywa „Panem” (Rdz 18,12: „mój pan”, *adoni*). Wiadomo jednak z kontekstu, że to wezwanie Sary było ironiczne) zob. Rdz 18,12).

⁴⁰ P. Janowski, *Kobieta w chrześcijaństwie*, w: *EK*, t. IX, s. 236.

**GENDER IN THE LIGHT OF BIBLICAL TEACHINGS
ABOUT WOMAN AND MARRIAGE**

SUMMARY

Assumptions of *gender* ideology caused a lot of heated disputes among representatives of different directions in the humanities. The paper is an attempt to look at this issue in the light of the biblical message. However, to talk about *gender* in the light of the Bible, one must first explain the genesis and meaning of this phenomenon, which is presented in the first chapter of the article (I). The next chapter contains the assessment of gender ideology by the representatives of the Catholic Church in Poland (II). The last chapter of this paper is an analysis of the status of women in the family and in the society in the light of the Bible (III). The biblical depiction of women could be an important argument for the proper understanding of the ontological nature of woman and her place in the family, and thus a basis for the proper assessment of gender.

GENDER IM LICHT DER BIBLISCHEN LEHRE ÜBER DIE FRAU UND DIE EHE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Annahmen der Geschlechtsideologie führten Diskussionen unter Vertretern der unterschiedlichen Richtungen im Humanismus herbei. Der vorliegende Artikel beleuchtet diese Annahmen aus der Perspektive der biblischen Botschaft. Um über das Geschlecht im Lichte der Bibel zu sprechen, muss man zunächst den Ursprung und die Bedeutung dieses Phänomens erklären, das im ersten Teil des Artikels beschrieben wurde. Der nächste Abschnitt enthält eine Bewertung der Geschlechtsideologie, die von Vertretern der katholischen Kirche in Polen formuliert wurde. Der letzte Teil des Artikels ist eine Untersuchung über die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft im Lichte der Bibel.

RODZINA JAKO ŚRODOWISKO WYCHOWAWCZE – UJĘCIE KATECHETYCZNE

Słowa kluczowe: wychowanie, rodzina, środowisko wychowawcze, katecheza w rodzinie, katecheza rodziców, pedagogika, katechetyka

Key words: upbringing, family, educational environment, catechesis in the family, catechesis parents, pedagogic, catechetical

Schlüsselworte: Erziehung, Familie, Erziehungsmilieu, Katechese in der Familie, Katechese der Eltern, Pädagogik, Katechetik

Wychowanie zawsze było i jest związane z rodziną. Wielu autorów reprezentujących pedagogikę¹, psychologię² i socjologię³ analizuje rozwój i zaspokajanie potrzeb dziecka w tym środowisku wychowawczym. Również w teologii zagadnienia dotyczące rodziny cieszą się zainteresowaniem ze strony licznych badaczy⁴. Teologowie analizują różne kwestie, podkreślając aksjologiczny charakter wychowania w rodzinie oraz duszpasterskie wysiłki Kościoła⁵. Wśród tych poszukiwań naukowych szczególnie miejsce zajmują systematyczne, a zarazem wielokierunkowe ba-

* Prof. dr hab. Anna Zellma, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; członkini Zarządu Stowarzyszenia Katechetyków Polskich; członkini Europejskiej Ekipy Katechetycznej (The European Equipe for Catechesis: EEC) i Polskiego Towarzystwa Teologicznego; konsultorka Komisji ds. Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski; autorka trzech monografii oraz licznych publikacji w periodykach naukowych i monografiach zbiorowych.

¹ Zob. np. M. Jurewicz, A. Pawluk-Skrzypek (red.), *Pedagogika dziecka*, Lublin 2014; S. Kawula, *Rodzina współczesna: przeobrażenia i przyszłość a wyzwania pedagogiki rodziny*, Olsztyn 2007; B. Śliwerski, *Pedagogika dziecka*, Gdańsk 2007.

² Zob. np. M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Lublin 2008; A. Oleszkowicz, A. Senjko, *Psychologia dorastania*, Warszawa 2013; M. Płopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2007.

³ Zob. np. L. Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2008; T. Szlendak, *Socjologia rodziny: ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2010.

⁴ Zob. np. A. Drożdż, P. Kurzela, *Rodzina wartością – wartości rodzinne: z okazji Metropolitalnego Święta Rodziny*, Katowice 2009; T. Jelonek, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Kraków 2007; A. Pryba (red.), *Rodzina szkołą wartości*, Poznań 2011; M. Tunkiewicz, *Małżeństwo i rodzina drogą uświęcenia człowieka: wybrane zagadnienia*, Olsztyn 2010.

⁵ Zob. np. tamże.

dania prowadzone przez katechetyków⁶. Nie można przecież trafnie wychowywać w środowisku szkolnym (np. podczas lekcji religii) i parafialnym (np. w katechezie, duszpasterstwie) bez odwołania do rodziny oraz bez powiązania z oddziaływaniami wychowawczymi rodziców. Dlatego słusznie katechetycy zarówno w czasie konferencji i debat, jak też w publikacjach i pomocach dydaktycznych wiele uwagi poświęcają wychowaniu w rodzinie⁷. Uwzględniając współczesne przemiany zachodzące w społeczeństwie, podejmują szczegółowe zagadnienia⁸. Poszukują przy tym nowych form wspierania rodziców w wypełnianiu zadań wychowawczych, prezentując je w różnych opracowaniach⁹.

Wobec powyższego uzasadnione wydaje się usystematyzowanie dotychczasowych badań polskich katechetyków na temat rodziny jako środowiska wychowawczego. To zamierzenie jest celem niniejszego opracowania i wymaga ukazania najważniejszych zagadnień z zakresu wychowania w rodzinie. Najpierw zwróci się uwagę na rozumienie centralnych kategorii badawczych, czyli rodziny i środowiska wychowawczego. Następnie opiszemy funkcje i obszary aktywności wychowawczej rodziny. Wymienione zagadnienia są bezpośrednio powiązane ze sposobami wychowania w rodzinie. Stąd też w końcowej części niniejszego artykułu będą one przedmiotem analiz. W tym kontekście wymieni się nowe obszary badań z zakresu familiologii.

WOKÓŁ ROZUMIENIA CENTRALNYCH KATEGORII BADAWCZYCH

Analizując opracowania polskich katechetyków z zakresu familiologii, można dostrzec troskę o doprecyzowanie pojęć związanych z wychowaniem w rodzinie¹⁰. Badacze odwołują się głównie do stwierdzeń zawartych w dokumentach Kościoła i nauczaniu papieży¹¹. Uwzględniają też opracowania socjologów, pedagogów i psychologów¹². Słusznie za punkt odniesienia przyjmują chrześcijańskie rozumienie rodziny, polemizując z laickim modelem. Stąd też za istotne uznają teologiczne podstawy badań nad rodziną. Ukazując zamysł Boży względem rodziny, odwołują się do Pisma świętego i Tradycji¹³.

⁶ Zob. np. R. Czekalski, R. Murawski (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 1996–2000*, Warszawa 2002; R. Czekalski (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 2001–2010*, Warszawa 2012.

⁷ Zob. wykaz publikacji zamieszczonych w: tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. np. W. Czupryński, *Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele Domowy*, *SW* 49 (2012), s. 165–180; S. Dziekoński, *Dlaczego współczesna rodzina potrzebuje katechezy?*, *Zeszyty Naukowe / Wyższa Szkoła Suwalsko-Mazurska im. Papieża Jana Pawła II w Suwałkach* 7 (2003), s. 105–118; Tenże, *Naturalne podstawy wychowawczej funkcji rodziców*, „*Studia Teologiczne*” 20 (2002), s. 309–326; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003; J. Stala, *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*, Tarnów – Lublin 2010.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Według katechetyków rodzina jest wielką wartością dla człowieka, Kościoła i społeczeństwa¹⁴. W niej ujawnia się podstawowe powołanie człowieka do tworzenia wspólnoty osób. U podstaw rodziny znajduje się sakrament małżeństwa zawarty przez dwoje osób: mężczyznę i kobietę¹⁵. Dzięki sakramentalnej obecności Chrystusa i dobrowolnie złożonej przez małżonków przysiędze, małżeństwo mężczyzny i kobiety staje się komunią osób (*communio personarum*) oraz wspólnotą życia i miłości, otwartą na zrodzenie i wychowanie potomstwa¹⁶. Rodzina jako społeczność ludzka ma także komunijny wymiar¹⁷. Tym co jednoczy rodzinę jest wierna, trwała, ofiarna, cierpliwa miłość, która ma swoje źródło w Bogu (por. 1 Kor 13,6–8). Każda rodzina – jak podkreślają katechetycy za autorami dokumentów Kościoła – może zbudować taką miłość, ale tylko wtedy, gdy małżonkowie stają się „bezinteresownym darem z siebie samego”¹⁸. Bezwarunkowa, wierna, pozbawiona ograniczeń, ofiarna miłość małżeńska znajduje wyraz w miłości rodzicielskiej i uzdalnia do odpowiedzialnego zaangażowania w wychowanie potomstwa¹⁹. W tym kontekście często katechetycy odwołują się do sakramentu małżeństwa, który łączy mężczyznę i kobietę z sobą oraz jednoczy z Chrystusem i z Jego Kościołem²⁰. Małżonkowie, wierni sakramentalnemu przymierzcu, opierają swoje życie na fundamencie miłości Boga do człowieka, zawierzają Mu swoją rodzinę i stają się znakiem bezinteresownej, a zarazem wielkodusznej miłości²¹. Powołując się na nauczanie Kościoła, katechetycy zgodnie twierdzą, że miłość Boga jest źródłem rozwoju i dojrzewania zarówno małżonków, jak i ich dzieci²². Tylko dzięki niej można osiągnąć prawdziwy pokój i szczęście oraz składać świadectwo chrześcijańskiej miłości²³.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. np. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 31 i nn; P. Sroczyński, *Rodzina pierwszym miejscem katechezy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005) nr 1, s. 181–185; J. Stala, *Katecheza rodzinna w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Tarnów 2009, s. 443 i nn.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże; por. KDK 24.

¹⁹ Zob. np. M. Cogiel, *Rodzina i parafia w procesie religijnego wychowania młodego pokolenia*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005) nr 1, s. 23–27; Tenże, *Katecheza rodzinna w dokumentach Kościoła*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005) nr 3, s. 59–62; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003; J. Stala, *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*, Tarnów 2010; A. Zellma, *Rodzice wobec chrześcijańskiego powołania swych dzieci*, w: *Przypatrzmy się powołaniu! Dziennik błogosławionego Alberta Marvelliego. Materiały formacyjne dla Akcji Katolickiej w Polsce na rok 2007*, Warszawa – Olsztyn 2007, s. 79–93; J. Zimny, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, Lublin 2010, s. 395–409.

²⁰ Zob. np. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 100–150; S. Kulpaczyński, *Katecheza w rodzinie – niezrealizowane pragnienie Kościoła*, w: *Katecheza w służbie wiary*, red. W. Janiga, T. Kocór, Przemysł 2004, s. 185–198.

²¹ Zob. np. tamże.

²² Zob. np. tamże.

²³ Zob. np. tamże.

Niejednokrotnie w opracowaniach polskich katechetyków zwraca się uwagę na eklezjalny wymiar życia rodziny²⁴. W rozumieniu chrześcijańskim rodzina osadzona jest we wspólnocie Kościoła, który uobecnia i buduje²⁵. Stanowi ona najmniejszą wspólnotę Kościoła, głęboko z nim zjednoczoną na mocy sakramentu małżeństwa. Poprzez misję, jaką rodzina ma do spełnienia w społeczeństwie realizuje się misja Kościoła. Co więcej, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II i papieża Jana Pawła II, katechetycy słusznie zauważają, że rodzina jest „Kościołem domowym”²⁶. Na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania rodzice są powołani do głoszenia Ewangelii, a w sakramencie małżeństwa uzyskują szczególnie łaski do bycia pierwszymi głosicielami wiary dla swoich dzieci i wychowawcami²⁷. Powołanie rodziców ukonkretnia się bowiem nie tylko w zrodzeniu potomstwa, ale także w aktywności związanej z jego integralnym rozwojem²⁸. To właśnie małżonkowie – jak trafnie zauważają katechetycy – są powołani do budowania wspólnoty życia i miłości, wprowadzenia dzieci do wspólnoty ludu Bożego, rozważania z dziećmi słowa Bożego i wspólnej modlitwy oraz do składania świadectwa wiary wobec siebie i swoich dzieci²⁹. W tej aktywności rodziny chrześcijańskiej istotne miejsce zajmuje liturgia Kościoła domowego. Zdaniem katechetyków liturgia Kościoła domowego przyczynia się do wzmocnienia przekazu wartości w rodzinie, ożywia duchowość małżonków i ich dzieci, służy budowaniu więzi z Bogiem i między sobą oraz umacnia w wypełnianiu posłannictwa wobec świata³⁰. Dzięki tej aktywności rodziców możliwe staje się budowanie wspólnoty Kościoła lokalnego i powszechnego oraz wychowanie w wierze potomstwa i wypełnianie społecznych zadań (np. socjalizacji, opieki, wychowania)³¹.

²⁴ Zob. np. S. Dziekoński, *Korelacja wychowania w rodzinie, parafii, szkole – potrzeba i możliwości*, w: *Rodzina, Szkoła, Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasiak, Warszawa 2003, s. 27–46; A. Kiciński, *Katecheza o rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II*, w: *Współczesne zagrożenia rodziny*, red. J. Zimny, Sandomierz 2006, s. 74–88; J. Stala, *Udział Kościoła w zadaniach realizowanych przez rodzinę*, *AK* 138 (2002) nr 557, s. 86–95.

²⁵ Zob. np. tamże.

²⁶ Zob. np. W. Czupryński, *Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele domowym*, s. 165–180; S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 182–199; J. Kocheł, „*Kościół domowy*” pierwotnym środowiskiem katechezy, *AK* 149 (2007) z. 3, s. 504–515; E. Osewska, *Rodzina – Kościołem domowym*, „*Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne*” 1996 nr 4, s. 63–80; J. Stala, *Katecheza rodzinna w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, s. 443–464; por. KK 11; FC 49; LdR 3,5,13, 15–16.

²⁷ Zob. np. Ł. Idem, *Ewangelizacja w rodzinie chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, *SGd* 20 (2007), s. 275–289; A. Offmański, *Katecheza w rodzinie szansą nowej ewangelizacji*, w: *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji*, red. A. Offmański, Szczecin 1995, s. 43–50; por. DWCH 7–8.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. np. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006; D. Kurzydło, *Katecheza w rodzinie i dla rodziny*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 20 (2013), s. 187–202; S. Łabendowicz, *Katecheza dorosłych w rodzinie*, „*Zeszyty Formacji Katechetów*” 7 (2007) nr 4, s. 33–44.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże; R. Chałupniak, *Rodzina i katecheza – dwa wyzwania współczesnego Kościoła*, w: *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, red. K. Wolsza, Opole 2003, s. 51–64; Ł. Idem, *Proces inicjacji chrześcijańskiej dziecka w rodzinie*, *SGd* 21 (2007), s. 353–375.

Przyjmując powyższe założenia za fundamentalne w życiu rodziny, katechetycy zwracają uwagę na wychowawcze oddziaływanie rodziców (także w sytuacji posiadania dzieci z niepełnosprawnością)³². Niekiedy też wskazują na rolę dziadków, rodzeństwa, krewnych i znajomych w wychowaniu potomstwa³³. Słusznie próbują opisać czym jest środowisko wychowawcze w odniesieniu do rodziny. Często odwołują się do definicji zaproponowanych w literaturze pedagogicznej. Za pedagogami przyjmują wąskie i szerokie rozumienie środowiska wychowawczego³⁴. Pierwszy sposób definiowania występuje w opracowaniach polskich katechetyków sporadycznie i jedynie jako jedna z dwóch możliwych propozycji znaczeniowych³⁵. W wąskim rozumieniu środowisko wychowawcze odnosi się do różnego rodzaju powtarzających się lub względnie trwałych bodźców, wpływów, sytuacji, które występują w obszarze działania rodziny i jej członków³⁶. Zakłada się tu, że każda osoba dorosła i dziecko jest aktywnym podmiotem. Czynniki uczestniczą zatem w wychowaniu. Nieco inne znaczenie ma drugie, powszechnie przyjęte przez katechetyków, rozumienie środowiska wychowawczego³⁷. Niemal zgodnie twierdzą oni, że termin „środowisko wychowawcze” wskazuje na kompleks bodźców i wpływów świadomie dobieranych ze względu na stawiane cele wychowawcze³⁸. Jego elementem konstytutywnym jest kultura stosunków międzyludzkich w rodzinie, interakcje między członkami rodziny, wzajemne komunikowanie przeżyć, myśli, emocji, uczuć, doświadczeń oraz świat symboli kulturowych (tym także religijnych), które rodzice i ich dzieci poznają, odkrywają i interioryzują oraz na podstawie których komunikują się między sobą³⁹. Wymienione komponenty – zdaniem katechetyków

³² Zob. np. S. Dziekoński, *Naturalne podstawy wychowawczej funkcji rodziców*, „Studia Teologiczne” 20 (2002), s. 309–326; A. Kiciński, *Rodzice dziecka z niepełnosprawnością intelektualną*, w: *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2009, s. 209–217; K. Sosna, *Rodzice wobec wychowania dzieci w szczególnych sytuacjach edukacyjnych*, w: *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, s. 219–232; J. Wojtkun, *Zadania wychowawcze w rodzinie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 7 (2007) nr 4, s. 45–52.

³³ Zob. np. tamże.

³⁴ Zob. np. tamże; J. Bagrowicz, *Środowiska wychowania religijnego*, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2001, s. 145–178; E. Osewska, *Polska rodzina jako środowisko wychowania religijnego*, w: *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, red. R. Buchta, Katowice 2010, s. 60–69.

³⁵ Zob. np. tamże; G. Janikula, *Rodzina jako podmiot wychowania ukazany na łamach „Katechety” (1965–2007). Implikacje osobowe*, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian. Studia interdyscyplinarne*, red. D. Krok, P. Landwójtowicz, Opole 2010, s. 201–220; S. Łabędowicz, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 12 (2012) nr 2, s. 33–40.

³⁶ Zob. np. tamże.

³⁷ Zob. np. tamże; S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 75–99; M. Kobiąłka, *Rodzina drogą Kościoła i szkołą bogatszego człowieczeństwa*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 341–349; T. Lenczewski, *Katecheza rodzinna w służbie budowania „kultury życia”*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 6 (2007), s. 219–223; A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 743–755; A. Rajzacher-Majewska, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 12 (2012) nr 2, s. 17–22.

³⁸ Zob. np. tamże.

³⁹ Zob. np. tamże; S. Dziekoński, *Chrześcijańskie wychowanie dziecka podstawową funkcją*

– mogą oddziaływać na osobę zarówno w sposób intencjonalny, jak też nieintencjonalny⁴⁰. Zawsze jednak poszczególne elementy środowiska wychowawczego mają znaczenie dla kształtowania się osobowości członków rodziny. Mogą wzmacniać i stymulować rozwój oraz integrować myślenie z postępowaniem i postawami, jak też dezintegrować, osłabiać lub hamować formację ludzką i chrześcijańską⁴¹. W tym kontekście katechetycy słusznie podkreślają, że rodzina jest podstawowym, a zarazem naturalnym środowiskiem wychowawczym, spełniającym różne funkcje o istotnym znaczeniu dla osoby, rodziny, społeczeństwa i Kościoła⁴². Niewątpliwie takie podejście do badań z zakresu famiologii uwzględnia szeroki zakres oddziaływań wychowawczych w rodzinie oraz wskazuje na wieloaspektowość funkcji, które wypełniają rodzice wobec swoich dzieci.

FUNKCJE I OBSZARY AKTYWNOŚCI WYCHOWAWCZEJ RODZINY

W analizach polskich katechetyków wiele uwagi poświęca się zagadnieniom, które pozwalają określić relacje zachodzące między wychowaniem a socjalizacją w rodzinie oraz doprecyzować funkcje jakie rodzina spełnia w rozwoju osobowości jej członków⁴³. Dominuje przy tym integralne podejście do aktywności wychowawczej, którą wypełniają rodzice chrześcijańscy⁴⁴. Katechetycy przypominają, że Kościół troszczy się o to, aby jego działalność była zakorzeniona w Biblii i Tradycji, a zarazem uwzględniała współczesne wyzwania⁴⁵. To z kolei wymaga odwołania do nauk społecznych i humanistycznych, a zwłaszcza do pedagogiki, psychologii, socjologii, prawa, etnologii, antropologii, kulturoznawstwa. Mają zatem rację katechetycy, pisząc o potrzebie wychowania integralnego w rodzinie. W praktyce jest ono realizowane wtedy, gdy rodzice troszczą się o rzetelne wypełnianie różnych funkcji związanych ze wspieraniem potomstwa w kształtowaniu dojrzałej i zintegrowanej osobowości⁴⁶.

Polscy katechetycy, powołując się na obowiązujące prawo i nauczanie Kościoła katolickiego zgodnie twierdzą, że „rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają

rodziny, „Studia nad Rodziną” 6 (2000), s. 77–90; J. Kostorz, *Dzieci katechetami swoich rodziców*, w: *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, s. 95–107.

⁴⁰ Zob. np. tamże.

⁴¹ Zob. np. tamże.

⁴² Zob. np. tamże; D. Kurzydło, *Udział rodziców w procesie wzrostu wiary dzieci*, „Episteme” 102 (2010), s. 165–178; K. Maciejewska, P. Maciejewski, *Przypatrzmy się powołaniu... małżeńskiemu i rodzinnemu*, „Katecheta” 51 (2007) nr 2, s. 65–70.

⁴³ Zob. np. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 165–181; E. Osewska, *Wychowanie dziecka do wiary w polskiej rodzinie w kontekście współczesnej dezintegracji dzieciństwa*, „Studia nad Rodziną” 17 (2013) nr 1, s. 7–24; A. Zellman, *Twórczy rodzic promotorem kreatywnych postaw dzieci i młodzieży*, w: *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2009, s. 139–149.

⁴⁴ Zob. np. tamże.

⁴⁵ Zob. np. tamże.

⁴⁶ Zob. np. tamże.

pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców⁴⁷. Wielokrotnie przypominają o prawie naturalnym i Bożym, z których wynikają zarówno prawa, jak i obowiązki rodziców w zakresie wychowania⁴⁸. Powołują się też na wyjątkową więź miłości łączącą rodziców i dzieci. Na tej podstawie dowodzą, że prawo rodziców do wychowania potomstwa wyklucza zastępstwo i jest niezbywalne⁴⁹. Stąd też prawo to nie może być całkowicie przekazane innym osobom ani przez nie zawłaszczone⁵⁰.

W powiązaniu z powyższymi zagadnieniami katechetycy analizują funkcje, które rodzina realizuje na rzecz swoich członków, społeczeństwa i Kościoła⁵¹. Co ważne, zauważają, że funkcje te są liczne i złożone, a każda rodzina wypełnia je na różnym poziomie oraz w różnym zakresie i w różny sposób⁵². Powołując się na pedagogów i socjologów, wymieniają funkcje biologiczne, materialno-ekonomiczne, społeczne, wychowawcze, kulturalne, rekreacyjno-towarzyskie, emocjonalno-ekspresyjne, opiekuńczo-zabezpieczające⁵³. Najwięcej uwagi poświęcają funkcji socjalizacyjnej, religijnej i wychowawczej⁵⁴. Trafnie zauważają, że wprowadzenie dziecka w większą grupę społeczną dokonuje się przy współudziale rodziny. To właśnie głównie rodzice i dziadkowie ze względu na bezpośrednie, regularne, bliskie i oparte na miłości, interakcje zapewniają nawiązanie trwałych kontaktów z otoczeniem (np. z grupą rówieśniczą w przedszkolu, ze znajomymi rodziców, z koleżankami i kolegami z placu zabaw). Oni wprowadzają dziecko w życie społeczne poprzez przekaz kultury, uczenie zachowań i ról społecznie akceptowanych oraz rozwijanie postaw społecznych⁵⁵. Socjalizacja w rodzinie – jak słusznie dowodzą katechetycy – polega na wspomaganiu dziecka w odkrywaniu i dążeniu do osiągnięcia własnego dobra oraz dobra społecznego⁵⁶. Integralną częścią tej aktywności wychowawczej jest przekazywanie kulturowego dziedzictwa religijnego (w tym także wiedzy religijnej), uczenie zachowań wynikających z wyznawanej wiary oraz wprowadzanie dziecka w życie społeczności kościelnej⁵⁷. Tak rozumiana socjalizacja religijna w rodzinie

⁴⁷ *Karta Praw Rodziny* przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, Warszawa 1983, 1; por. np. J. Stala, *Wychowanie dziecka do wiary w rodzinie w perspektywie teologicznej*, „Studia nad Rodziną” 17 (2003) nr 1, s. 25–37.

⁴⁸ Zob. np. tamże.

⁴⁹ Zob. np. tamże.

⁵⁰ Zob. np. tamże; por. FC 36.

⁵¹ Zob. np. A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, s. 743–755; C. Murawski, *Rodzina środowiskiem katechezy*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 207–218; J. Zimny, *Wychowanie religijne w rodzinie*, s. 395–409.

⁵² Zob. np. tamże.

⁵³ Zob. np. tamże.

⁵⁴ Zob. np. tamże.

⁵⁵ Zob. np. tamże.

⁵⁶ Zob. np. tamże; por. KDK 52; KKK 2207.

⁵⁷ Zob. np. D. Adamczyk, *Etapy religijnego wychowania dziecka w rodzinie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 9 (2009) nr 4, s. 62–79; D. Kurzydło, *Katecheza w rodzinie i dla rodziny*,

– jak trafnie zauważają katechetycy – stanowi ważny element w podjęciu dojrzałej decyzji odnośnie do wyboru wartości obiektywnych. Wiąże się z tworzeniem w rodzinie korzystnych warunków integralnego rozwoju dziecka. Rodzice chrześcijańscy są zobowiązani do tworzenia w rodzinie atmosfery miłości, szacunku, wzajemnego zrozumienia, zaufania, życzliwości⁵⁸. Mają stwarzać dzieciom poczucie więzi i bezpieczeństwa oraz umożliwiać rozwijanie umiejętności współdziałania. Z tym wiążą się konkretne zadania w zakresie wychowania integralnego, w którym ważne miejsce zajmuje wychowanie w wierze i do wiary⁵⁹. Słusznie wielu katechetów podkreśla, że rodzice są zobowiązani nie tylko do przekazywania wiedzy o rzeczywistości społecznej, przyrodniczej, technicznej, ale także religijnej⁶⁰. To zadanie integralnie wiąże się z formacją postaw społecznych, moralnych, religijnych. Wymaga też zaspokajania potrzeby bezpieczeństwa, miłości, więzi, uznania, kontaktu społecznego, czyli wspomagania dziecka w rozwoju emocjonalnym⁶¹. Równie istotna jest aktywność rodziców w zakresie zapewnienia potomstwu opieki fizycznej i zaspokajania potrzeb materialnych oraz przekazywania wartości kulturowych i przygotowania do twórczego życia⁶². Według katechetów wymienione zadania wymagają uzupełnienia o rozwijanie zainteresowań, zamiłowań, zdolności i pasji dzieci⁶³. Takie stwierdzenia katechetów są uzasadnione. Korespondują z propozycjami pedagogów. Są wyrazem troski o wierność człowiekowi i próbą adaptacji wytycznych zawartych w dokumentach Kościoła i w nauczaniu papieży. Katechetycy wskazują na potrzebę i znaczenie oddziaływań wychowawczych w zakresie formacji chrześcijańskiej⁶⁴. Zgodnie twierdzą, że rodzice nie mogą zapominać o wspomaganiu potomstwa w odkrywaniu osobistego powołania i wzmacnianiu w rozwoju wiary⁶⁵. Zdaniem katechetów w wypełnianiu tych zadań rodzina chrześcijańska jest umacniana łaskami, których Bóg udziela człowiekowi w sakramentach⁶⁶. Niemniej istotną rolę spełnia katecheza z rodziną i katecheza rodziny, podejmowana ze strony wspólnoty Kościoła (np. parafii). Katechetycy poświęcają

s. 187–202; M. Zając, *Rodzina polska jako środowisko katechezy maryjna*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2 (2010), s. 51–63.

⁵⁸ Zob. np. tamże.

⁵⁹ Zob. np. Z. Marek, *Wychowanie religijne wsparciem osiągnięcia dojrzałości osobowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2004 nr 2, s. 73–81; R. Niparko, *Wychowanie religijne jako wychowanie humanistyczne – perspektywa personalistyczna*, „Paedagogia Christiana” 2003 t. 2, s. 9–22.

⁶⁰ Zob. np. D. Adamczyk, *Etapy religijnego wychowania dziecka w rodzinie*, s. 62–79; D. Kurzydło, *Katecheza w rodzinie i dla rodziny*, s. 187–202; A. Offmański, *Rodzina jako środowisko wychowawcze – czy szansa wykorzystana?*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 743–755; M. Zając, *Rodzina polska jako środowisko katechezy maryjnej*, s. 51–63.

⁶¹ Zob. np. tamże.

⁶² Zob. np. tamże.

⁶³ Zob. np. tamże.

⁶⁴ Zob. np. M. Kobiąłka, *Rodzina drogą Kościoła i szkołą bogatszego człowieczeństwa*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, s. 341–349; Z. Marek, *Rodzina i wychowanie*, „Katecheta” 40 (1996) nr 3, s. 134–138.

⁶⁵ Zob. np.

⁶⁶ Zob. np. tamże.

jej szczególną uwagę⁶⁷. Słusznie dowodzą, że wyżej wymienione formy katechezy służą wspomagananiu rodziców w pogłębianiu wiedzy religijnej, rozwoju osobistej więzi z Bogiem, w umacnianiu w powołaniu do macierzyństwa i rodzicielstwa oraz w wypełnianiu zadań wychowawczych⁶⁸. Co ważne, rodzice uzyskują pomoc niezbędną do realizacji katechezy wewnątrz rodziny, czyli katechezy rodzinnej, a przez to mogą skuteczniej wypełniać funkcje wychowawcze⁶⁹. W tym kontekście uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że wyżej wymienione formy katechezy, pomimo różnic formalnych, są komplementarne. Każda aktywność Kościoła w zakresie wspomaganiania rodziny w wypełnianiu funkcji wychowawczych ma znaczenie dla integralnego rozwoju wszystkich podmiotów katechezy rodzinnej. Przyczynia się do podnoszenia kultury pedagogicznej rodziców.

SPOSOBY WYCHOWANIA W RODZINIE

Ważnym elementem środowiska wychowawczego są sposoby, jakimi posługują się rodzice w wychowaniu. Słusznie katechetycy temu zagadnieniu poświęcają wiele uwagi⁷⁰. Odwołują się przy tym do nauczania Kościoła oraz opinii pedagogów i psychologów. Za istotną uznają zasadę podmiotowości i integralnie z nią związane metody oparte na dialogu wychowawczym⁷¹. Dziecko postrzegane jest jako jednostka autonomiczna, zasługująca na szacunek, zdolna do samodzielnego aktywnego udziału we własnym integralnym rozwoju, a zarazem potrzebująca wsparcia i pomocy w procesie odkrywania, wybierania i interioryzowania wartości⁷². Stąd też katechetycy często wskazują na motywację pozytywną i wzmocnienia pozytywne (nagrody)⁷³. Ich zdaniem wymienione sposoby oddziaływań wychowawczych wynikają wprost z mądrej miłości wychowawczej i na niej opierają się⁷⁴. W tego rodzaju aktywności nie ma miejsca na moralizowanie, straszenie, nakazywanie i zakazywanie czy też kontrolowanie i przymuszanie dzieci do określonych zachowań. Zdaniem katechetyków rodzice, którzy stosują motywację pozytywną wprowadzają potomstwo w świat uniwersalnych wartości, pomagają im odkrywać dobro, prawdę i miłość, wskazują wzorce godne naśladowania i zachęcają do naśladowania⁷⁵. Jed-

⁶⁷ Zob. np. tamże; K. Misiaszek, *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin? Propozycje dla polskiego duszpasterstwa*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 59–72.

⁶⁸ Zob. np. tamże.

⁶⁹ Zob. np. D. Kurzydło, *Katecheza w rodzinie i dla rodziny*, s. 187–202; por. CT 68; DOK 255.

⁷⁰ Zob. np. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła: od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 229–529; S. Łabendowicz, *Rozmowa rodziców z dzieckiem*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 9 (2009) nr 1, s. 68–73; K. Misiaszek, *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin? Propozycje dla polskiego duszpasterstwa*, s. 59–72.

⁷¹ Zob. np. tamże.

⁷² Zob. np. tamże.

⁷³ Zob. np. tamże.

⁷⁴ Zob. np. K. Misiaszek, *O miłości wychowawczej*, „Katecheta” 54 (2010) nr 4, s. 4–9.

⁷⁵ Zob. np. tamże; Ł. Idem, *Ewangelizacja w rodzinie chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 275–289; Z. Marek, *Wychowanie religijne małego dziecka*, „Horyzonty Wiary” 4 (1993)

nocześnie rezygnują z modnego we współczesnej kulturze bezstresowego wychowania. Rodzice stosują wzmocnienia negatywne (kary), czynią to jednak umiejętnie. Za znaczące uznają natomiast stawianie dziecku mądrych, dostosowanych do jego wieku i możliwości rozwojowych, wymagań⁷⁶. Stopniowo uczą dziecko przez wyciążenia słabości i negatywnych, społecznie niepożądanych cech charakteru (np. lenistwa), a przez to wspomagają w kształtowaniu dojrzałych postaw i zachowań⁷⁷.

Słusznie katechetycy zwracają uwagę na konieczność wspomagania dzieci w zrozumieniu znaczenia wymagań i połączenie tego rodzaju oddziaływania wychowawczego z troską o autentyczne dobro dziecka⁷⁸. Stawianie jedynie wymagań – bez ich wyjaśniania i stopniowego wdrażania do dokonywania samodzielnych wyborów – zwykle prowadzi do ukształtowania się moralności zewnętrznej. Nie sprzyja też egzekwowaniu naturalnych konsekwencji błędów popełnianych przez dziecko. Zdaniem katechetyków pokazywanie związku między określonym zachowaniem a jego naturalnymi konsekwencjami jest jednym z istotnych elementów mądroj aktywności wychowawczej⁷⁹. Pomaga bowiem dziecku dostrzegać powiązania między określonym zachowaniem i jego skutkami, a zarazem stopniowo wprowadza do samowychowania⁸⁰. W tych oddziaływaniach wychowawczych znaczącą rolę spełnia właściwy sposób komunikowania się rodziców z dzieckiem i argumentowania. Wymaga on – jak słusznie zauważają katechetycy – wzmocnienia o świadectwo życia rodziców⁸¹. U jego podstaw znajduje się osobista więź z Bogiem, modlitwa z dziećmi i za dzieci, życie sakramentalne oraz celebrowanie świąt i uroczystości⁸². Rodzice są bowiem dla dziecka przykładem. Swoim życiem pokazują jak należy postępować. Pośredniczą w nawiązaniu i rozwijaniu przez dzieci osobistej więzi z Bogiem, z innymi ludźmi i ze wspólnotą Kościoła⁸³. Stąd też zdaniem katechetyków w podejmowanych przez rodziców oddziaływaniach wychowawczych nie może zabraknąć zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych środków wychowawczych⁸⁴. Są one wyrazem autentycznego zaangażowania w proces harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, intelektualnych i moralnych. Świadczą o dążeniu rodziców

nr 15, s. 59–65; A. Zelma, *Udział rodziny chrześcijańskiej w wychowaniu młodego pokolenia do altruistycznej miłości*, w: *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, s. 49–59.

⁷⁶ Zob. np. tamże.

⁷⁷ Zob. np. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 47–69; S. Dziekoński, *Naturalne podstawy wychowawczej funkcji rodziców*, s. 309–326.

⁷⁸ Zob. np. tamże.

⁷⁹ Zob. np. tamże.

⁸⁰ Zob. np. tamże.

⁸¹ Zob. np. tamże.

⁸² Zob. np. M. Polak, *Wprowadzenie w doświadczenie życia i wiary w katechezie rodzinnej, w: W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 207–218;

⁸³ Zob. np. S. Dziekoński, *Funkcje katechezy w wychowawczym posłannictwie rodziny chrześcijańskiej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, s. 70–83.

⁸⁴ Zob. np. tamże; M. Polak, *Wprowadzenie w doświadczenie życia i wiary w katechezie rodzinnej*, s. 207–218.

do wspomagania dziecka zarówno w formacji ludzkiej, jak też w osiągnięciu dojrzałości na miarę pełni Chrystusowej⁸⁵.

ZAKOŃCZENIE

Opisany aktualny stan badań katechetyków nad rodziną jako środowiskiem wychowawczym wskazuje na wielorakie, głównie teoretyczne, ujęcie tej problematyki. Wielu badaczy bezpośrednio lub pośrednio interesuje się kwestiami związanymi z wychowaniem w rodzinie. Dowodem tego są opracowania naukowe. W prowadzonych analizach katechetycy często odwołują się do wypowiedzi magisterium Kościoła i papieży. Za istotne uznają również wypowiedzi pedagogów, psychologów i socjologów. Wiele uwagi poświęcają trwałym i niezmiennym elementom środowiska wychowawczego oraz wyzwaniom katechetycznym. Poszukują też nowych rozwiązań dotyczących katechezy w rodzinie i dla rodziny.

Analizy katechetyków na temat rodziny jako środowiska wychowawczego mają głównie charakter teoretyczny. Brakuje tu reprezentatywnych badań empirycznych, dostarczających danych na temat aktualnego stanu katechezy w rodzinie, z rodziną i dla rodziny. Uzasadnione wydaje się zatem wypracowanie strategii badawczych, które można wykorzystać w diagnozie oraz określeniu potrzeb i wyzwań związanych z wychowaniem w rodzinie chrześcijańskiej. Na tej podstawie warto projektować programy i materiały katechetyczne dla rodziców. Mogą one przyczynić się do upowszechniania całościowego spojrzenia na wychowanie w rodzinie i wspierania rodziców w integralnie ujmowanej aktywności wychowawczej.

THE FAMILY AS AN EDUCATIONAL ENVIRONMENT – THE CATECHETICAL RECOGNITION

SUMMARY

The family is one of the important areas of research in the sciences of theology. Researchers consider various aspects of life in the family. They pay attention to the family as the primary educational environment. Increasingly, these issues are taken by catechetics teachers.

Analyses undertaken in this study are intended to show the family as an educational environment in terms of Polish catechetics teachers. Undertaken analyses do not pretend to fully describe the research in contemporary catechetics. They are more in the nature of a sketch. This paper highlights the key thematic areas of the family as an educational environment. First the terms „family” and „educational environment” were clarified. Then the issues were described in detail. Much attention was paid to the issues related to the integral recognition of education in the family and with those responsible for education. Efforts were

⁸⁵ Zob. np. tamże.

made at the same time see the similarities and differences in opinions of Polish catechetics teachers. The relationship between socialization and upbringing in the family, how to implement educational functions and co-operation with other family educational environments (eg. school, church) were considered significant. In this context there were given offers of further study. These included, among others, the need for dialogue of catechetics teachers with representatives of the social sciences. This will not only allow to develop a sound theory but also to conduct quantitative and qualitative research. The acquired data will enrich the catechetical study area and may contribute to the improvement of family catechesis and pastoral care.

FAMILIE ALS EIN ERZIEHUNGSMILIEU. EINE KATECHETISCHE PERSPEKTIVE

ZUSAMMENFASSUNG

Einer der wichtigen Forschungsbereiche in der Theologie ist die Familie. Forscher konzentrieren sich auf verschiedenen Aspekten dieser Problematik, vor allem aber darauf, dass die Familie ein grundlegendes Erziehungsmilieu darstellt. Diese Problematik wird immer öfters auch im Bereich der Katechetik behandelt.

Folgende Analysen verfolgen das Ziel, diese Problematik aus der Sicht der polnischen Katechetiker zu untersuchen. Selbstverständlich wird nicht die ganze Bandbreite dieses Themas analysiert werden können, eher soll es eine Skizze werden, welche die wichtigsten Aspekte betrifft. Zuerst werden die Begriffe „Familie“ und „Erziehungsmilieu“ präzisiert. Eine verstärkte Aufmerksamkeit wird dabei auf das integrale Verständnis der Erziehung in der Familie sowie auf die dafür verantwortlichen Subjekte gelenkt. Es werden dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Meinungen der polnischen Katechetiker besprochen. Zu den wichtigen Aspekten gehören zweifelsohne der Zusammenhang zwischen der Sozialisierung und der Erziehung in der Familie, verschiedene Wege der Realisierung der Erziehungsfunktionen sowie die Zusammenarbeit zwischen der Familie und anderen Erziehungsmilieus (z.B. der Schule oder der Kirche). In diesem Kontext werden auch Vorschläge für zukünftige Forschungsthemen formuliert. Man muss vor allem die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Katechetikern und Vertretern der Sozialwissenschaften betonen. Dies würde nicht nur eine profunde Erforschung der Theorie, sondern auch eine Durchführung von sowohl quantitativen als auch qualitativen Untersuchungen ermöglichen. Die dadurch erworbenen Erkenntnisse würden die Forschung im Bereich der Katechetik bereichern, aber auch die Familienkatechese sowie die allgemeine Seelsorge verbessern.

L'ASPETTO SOTERIOLOGICO ED ESCATOLOGICO DELL'OPERA SALVIFICA DEL CRISTO SECONDO SANTA CHIARA D'ASSISI

Slowa kluczowe: zbawienie, Chrystus, miłość, krzyż, wieczność, grzech, wiara.

Key words: rescue, Christ, love, cross, eternity, sin, faith.

Schlüsserworte: Erlösung, Chrystus, Liebe, Kreuz, Ewigkeit, Sünde, Glaube.

„Come pellegrine e forestiere in questo mondo” scrive S. Chiara nella *Regola*¹. Per S. Chiara la *pellegrinazione* non è la forma del rifugio, ma assume il senso dell'*uscita – exodus*, che per S. Chiara significa *pellegrinazione* con la speranza di giungere alla „patria” che dà il Cristo qui sulla terra nella comunità e poi nel cielo². Il fatto che l'uomo è su questo mondo come forestiero, è la conseguenza del peccato; per questo l'uomo è il forestiero non soltanto per Dio, ma anche per il prossimo. Allora per S. Chiara l'esistenza dell'uomo è molto significativa e come „aiuto” vede il Cristo che è stato per gli uomini l'uomo che trasferisce ciascuno mediante la vita all'eternità, alla patria nel cielo³. Fidarsi completamente di Dio diventa per l'uomo impegno per aiutare solidariamente anche gli altri nella pellegrinazione verso l'eternità.

Per S. Chiara la definizione „pellegrine” e „forestiere in questo mondo” riguarda la *contemplazione – pellegrinazione* con Gesù dalla mangiatoia, attraverso la sua vita nella Palestina, fino alla morte sulla croce. Ella assume ciò che è accaduto a Lui: nella mangiatoia la povertà, nella sua vita pubblica l'umiltà, sulla croce il sacrificio dell'amore. Per questo Gesù diventa nella sua vita il sempre presente⁴.

Morendo S. Francesco ha pregato il salmo 141, invece S. Chiara nel momento della sua morte recita il salmo 116: „Camminerò al cospetto del Signore nella terra dei viventi [...] in mezzo a te, Gerusalemme”. Per S. Chiara il „paese dei viventi” inizia allora ormai qui sulla terra insieme con la vita di Gesù quando sperimenta le esperienze del „paese dei viventi” sulla via della contemplazione della pellegrinazione

* Ks. Jacek Neumann, ur. 1960, profesor nauk teologicznych, doktor nauk humanistycznych, wykładowca teologii dogmatycznej w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie.

¹ *La Regola*, in: Tommaso da Celano, *Vita di Chiara d'Assisi*, Roma 1999, p. 103.

² Cf. *ivi*.

³ Cf. M. Kreidler-Kos, *Klara von Assisi*, Tübingen 2000, p. 298.

⁴ Cf. Franciszek, *Droga adoracji i służby*, in: *OR* 7 (2013), p. 7–9.

spirituale⁵. In questo S. Chiara scorge il valore della fede delle „pellegrine e forestiere” nella provvidenza divina che invita a crescere ancora più nella fede e nell’amore a Dio.

LA DIMENSIONE SALVIFICA DELL’ AMORE DI CRISTO

S. Chiara è stata sotto la grande impressione della croce che fu per lei sempre il segno della „presente” vittoria di Gesù. Nei suoi scritti accentua in modo univoco il valore della „forza” della croce che „sta” al centro della sua vita spirituale. Ciò significa per S. Chiara che la croce non „sta davanti a lei”, ma essa ha il suo posto anche „nel suo interno”⁶. La croce ha allora per lei un valore animato, e questo non solamente come la croce del dolore e della sofferenza, ma innanzi tutto come la croce della vittoria⁷. Sebbene la croce abbia, nella spiritualità francescana, la dimensione della sofferenza, per lei ha anche la dimensione dell’amore salvifico. S. Chiara intravede ciò anche provando che, se l’uomo penetra nella contemplazione della croce, inizia di nuovo a svilupparsi, inizia a „infiammarsi d’amore”⁸. Ciò diventa per S. Chiara la realtà che porta alla salvezza. In questo lei scorge l’autentica della nuova vita che non proviene dall’uomo, ma dal Cristo vivente nell’interno dell’uomo. In questo S. Chiara enuncia la fondamentale verità che il Cristo è non soltanto „davanti” all’uomo, ma innanzi tutto pervade l’uomo e „in” lui il Cristo trova anche il suo posto. Gesù è dunque non solamente „davanti” agli occhi dell’uomo, ma per la contemplazione il Cristo si fa riconoscere „nel” cuore dell’uomo. Per la sua presenza nel cuore dell’umanità il Cristo fa sì che l’uomo „viva veramente”⁹. S. Chiara in ciò spiega che il mondo delle esperienze spirituali „diventa” presente agli occhi dell’uomo e lo invita a dare nella profondità del suo cuore la risposta concordata alla chiamata divina. La persuasione di S. Chiara è che l’uomo per potere vivere „simultaneamente” con Cristo deve non soltanto avere il Cristo nella memoria come la causa della propria opera, ma vivere con Lui contemporaneamente. Se il mondo sarà sottomesso alla signoria di Cristo, allora il mondo riprenderà i suoi propri valori, e la santità diventerà in quel momento „più forte” dei bisogni del mondo.

Quando S. Chiara dice „per poter aderire con tutte le fibre del tuo cuore a Colui la cui bellezza è l’ammirazione instancabile delle beate schiere del cielo”, non vuole dire della vista che eccita l’intelligenza, la volontà e la memoria, ma che porta più all’unificazione dell’umano nel suo essere, ugualmente del corpo e dell’anima¹⁰. Ciò indica che la volontà ha un ruolo esistenziale e accresce „l’entusiasmo” del desiderio. Dunque c’è bisogno di comprendere la contemplazione come la trasformazione; come il compimento e l’unificazione dell’essere¹¹. Questo illumina per S. Chiara

⁵ Cf. S. Montes, *Die Braut – Kontemplation als „Forme vitae”*, in: CC 30 (1999), p. 21–23.

⁶ Ivi.

⁷ Cf. G.B. Montorsi, *Chiara d’Assisi – maestra di vita*, Padova 1997, p. 79–84.

⁸ Cf. 1 L 13; 2 L 20; 4 L 23; (*Lettere di Chiara*, in: Tommaso da Celano, *Vita di Chiara d’Assisi*, Roma 1999, p. 109–119).

⁹ Cf. Jan Paweł II, *VCon*, Watykan 1996, p. 3.

¹⁰ 4 L 9–10.

¹¹ Cf. H. Schneider, *Klara – Misterin der Kontemplation*, CC 14 (1992), p. 20–27.

la prospettiva della scoperta della Bellezza Divina che affascina l'uomo nella sua esperienza mistica. Ciò fa sì che l'uomo si apra alla manifestazione del fascino di Dio e contemporaneamente entri nello „spazio” di Dio dove l'esistenza umana si ferma di fronte alla realtà della sua vocazione insieme con la sua debolezza e con la sua povertà.

L'esperienza della Bellezza contribuisce all'accettazione e al successo di *Quello* che supera l'uomo. Con questa comprensione S. Chiara penetra ancora più nella scoperta del mistero di Dio quando scrive a S. Agnese di Praga: „Mira, o nobilissima regina, lo Sposo tuo, il più bello tra i figli degli uomini, divenuto per la tua salvezza il più vile degli uomini, disprezzato, percosso e in tutto il corpo ripetutamente flagellato, morente perfino tra i più struggenti dolori sulla croce”¹².

In questo si può scorgere l'analogia al testo di Is 52,14; 53,2n: „Come molti si stupirono di lui – talmente sfigurato era il suo aspetto al di là di quello di un uomo, e la sua figura al di là di quella dei figli dell'uomo, [...] Non aveva figura né splendore per attirare i nostri sguardi, né prestanza, sì da poterlo apprezzare. Disprezzato, ripudiato dagli uomini, uomo dei dolori, conoscitore della sofferenza, simile a uno davanti al quale ci si copre la faccia, disprezzato, sì che non ne facemmo alcun caso”.

E' la Bellezza propria di Dio: il volto di Gesù, sfigurato nel tempo della sua passione è riconosciuto da S. Chiara come il volto „più bello tra i figli degli uomini”¹³, „perché questa visione di lui è splendore dell'eterna gloria, chiarore della luce perenne e specchio senza macchia”¹⁴.

S. Chiara usa la duplice definizione – attributo del Cristo nei suoi scritti: *L'Agnello Re eterno* (4 L 1) e lo *Specchio senza macchia* (4 L 14) espressione che enuncia il suo incanto nell'amore che emana dal Cristo.

A) *Il Cristo come „L'Agnello”*

Prima S. Chiara si serve della definizione *L'Agnello Re eterno*, come dice l'Apocalisse 14,1–4: „Ecco l'Agnello stava sul monte Sion circondato da cento quaranta quattromila [...]”. Il Re che appare non è re come gli altri re. Egli non è il Re di questo o di quello stato. Egli è il Re in senso assoluto come „l'Agnello Re eterno”, „il Re di tutti i secoli”¹⁵. Il Cantico de' Cantici davanti al trono di Dio per S. Chiara contiene in sé l'entrata nel santuario della santità, nel posto del Santo dei Santi e l'imitazione dell'Agnello dovunque vada¹⁶. Il nuovo cantico è per S. Chiara compreso come il canto pasquale, il canto del passaggio dal mondo creato all'eternità divina, come il canto della libertà che conduce dalla schiavitù al regno, dalla creazione all'infinito, dalla ristrettezza del tempo all'eternità.

¹² 2 L 20.

¹³ Ivi.

¹⁴ 4 L 14.

¹⁵ 4 L 4.

¹⁶ Cf. G.B. Montorsi, op. cit., p. 88–93.

Gesù è „l’Agnello immacolato che toglie i peccati del mondo (Gv 1, 29)”¹⁷. E’ per S. Chiara *Quello* che scorge nella realtà della vita umana il male, che ha le sue radici nel peccato. Egli è anche la Luce che „le tenebre non compresero”¹⁸. Il pensiero di S. Chiara chiarisce che Gesù è *Quello* che arriva dal cielo e al cielo ritorna. Ciò che si compie nel mistero di Gesù non è soltanto la rivelazione degli attributi di Dio vivente e vero, ma anche la rivelazione dell’autentica dimensione dell’uomo: della sua grandezza come della sua debolezza. *L’Agnello di Dio* tocca questa debolezza umana e da Sè libera l’uomo non solamente dalle sue limitazione umane, ma anche dalla schiavitù del peccato. S. Chiara scrive ad S. Agnese di Praga che la vera relazione con Dio, la relazione della verità tra l’uomo e Dio, è la relazione del peccatore che ha provato il perdono nell’amoroso gesto della venia divina. „Il Crocifisso povero per tutti noi sostenne il supplizio della croce (cf. Eb 12,2), strappandoci dal potere del Principe delle tenebre (cf. Col 1,13), che ci tratteneva avvinti con catene in conseguenza del peccato del primo uomo, e riconciliandoci con Dio Padre (cf. 2 Co 5,18)”¹⁹.

L’Agnello immacolato suscita lo stupore di tutte le schiere celesti, questa „bellezza è l’ammirazione instancabile delle beate schiere del cielo. [...] E poiché questa visione di lui è splendore dell’eterna gloria (cf. Eb 1,3), chiarore della luce perenne e specchio senza macchia (cf. Sp 7,26)”²⁰. L’esperienza contemplativa, che descrive S. Chiara, è l’emozione, il rapimento, l’amore. L’ammirazione, in questo contesto, non è per S. Chiara un momento finale come la tappa delle estreme esperienze, ma è la chiamata per distinguere e introdurre nella grandissima Bellezza che non può definirsi con le parole. La Bellezza, che chiama in modo insolito all’ammirazione, è per S. Chiara il riflesso di Dio. Lo enuncia anche il modo di parlare di S. Chiara quando dice che Dio è pieno della „eterna gloria”²¹. Perciò usa molti strani termini per definire Dio.

Per S. Chiara anche la contemplazione *dell’Agnello immacolato* la mette al corrente della profondità del significato della Bellezza per potere giungere all’entità della verità²². Questo ragionamento prende in considerazione la volontà e l’intelligenza che sono il fondamento della spiritualità, poiché senza la volontà l’uomo non è in grado di assumere la contemplazione.

La dottrina della spiritualità negli scritti di S. Chiara prende spunto dalla letteratura patristica, specialmente da sant’Agostino e Origene. S. Chiara si riferisce alla mistica teologia del XII secolo come Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di Sant-Thierry, Aelredo di Rievaulx, che ha trovato la sua giustificazione nella teologia dell’epoca posteriore scolastica a quelli teologi come Guglielmo d’Auxerre, Guglielmo d’Auvergne, Allessandro di Hales, Alberto Magno, Antonio di Padova, Tommaso d’Aquino e Bonaventura di Bagnoregio²³. Inoltre tra il periodo della patristica e il tempo della scolastica posteriore manca in modo evidente il significativo

¹⁷ 4 L 8.

¹⁸ Gv 1, 5.

¹⁹ 1 L 13–14.

²⁰ 4 L 10.13–14.

²¹ Cf. G.B. Montorsi, op. cit., p. 85–88.

²² Cf. 4 L 8.

²³ Cf. C.M. Ledoux, *Iniziazione a Chiara d’Assisi*, Assisi 1999, p. 95–96.

pensiero della spiritualità medioevale. Il ponte congiungente questi due periodi è solamente la teologia di S. Chiara. Inoltre ella ha esercitato influenza sulla teologia dei *cinque sensi* di Bonaventura²⁴. I suoi scritti hanno gli stessi pensieri che si ritrovano nella teologia di Bonaventura: *vedere* e *sentire* che sono più vicini in relazione all'intelligenza. *Il gusto, l'odorato e il tatto* sono invece più vicini alla volontà. Prendendo in considerazione queste disposizioni S. Chiara indica che cosa compie nel momento dell'entrata a contatto con l'Amore: „Te veramente felice! Ti è concesso di godere di questo sacro convito, per poter aderire con tutte le fibre del tuo cuore a Colui la cui bellezza è l'ammirazione instancabile delle beate schiere del cielo. L'amore di Lui rende felici, la contemplazione ristora, la benignità ricolma. La soavità di Lui pervade tutta l'anima, il ricordo brilla dolce nella memoria”²⁵.

Secondo S. Chiara questa situazione esisterà soltanto allorquando l'uomo conserva le norme dell'armonia riguardo al mondo e nei confronti di Dio. L'uomo, che è creato a immagine e somiglianza di Dio, non possiede solo il corpo che sarebbe estraneo nella sua esperienza di Dio, neppure solo l'anima che non aspirerebbe alla santità. L'uomo è l'entità nella dimensione del totale, ugualmente il corpo come l'anima sperimenta Dio. Dunque nella contemplazione S. Chiara scorge la possibilità di dare all'intelligenza l'adeguato „spazio”; il ricordo dell'Agnello „splende con la bontà” nell'anima di chi Lo contempla. I verbi *splendere, brillare* discendono dalla definizione latina *lucere* che significa *rischiare, illuminare* e anche *infiammarsi d'amore*. Il ricordo dell'Agnello splende allora di spirituale splendore e lascia nell'intelligenza i „tratti del segno” di questa attività. Così l'amore „sposa” la fede. In altre parole, la contemplazione è per S. Chiara l'entusiasmo della fede, l'impulso a Dio in cui si compie l'unificazione dell'esistenza interiore. Come conseguenza di questa contemplazione si compie l'esperienza della fede sopravissuta nella Resurrezione: „Al suo profumo i morti risorgono e la gloriosa visione di lui formerà la felicità dei cittadini della Gerusalemme celeste”²⁶.

B) Il Cristo come „Specchio senza macchia”

La definizione lo „specchio” fu notoria in uso letterario nel tempo di S. Chiara e così la filosofica e teologica definizione ha voluto enunciare l'entità di Dio che ha avuto la sua applicazione nella letteratura spirituale²⁷. Anche Platon e Plotino hanno proclamato che l'anima è lo „specchio” dell'interno umano²⁸. San Paolo si serve di questo paragone per caratterizzare la fede cristiana e la sua visione di Dio. Per molti mistici lo specchio è il simbolo della contemplazione²⁹.

S. Chiara nei suoi scritti risolve questa definizione dello specchio dandogli un nuovo significato. Ella accentua il ruolo del mediatore Gesù che rivela in sé Dio nel-

²⁴ Ivi, p. 96–98.

²⁵ 4 L 9–12.

²⁶ 4 L 13.

²⁷ Cf. Sp 7, 26.

²⁸ Cf. C.M. Ledoux, op. cit., p. 101.

²⁹ Ivi, 102.

la Santissima Trinità e anche espone la vita di Gesù, colui che può vedere come nello specchio. S. Chiara ricorda che la contemplazione non è la semplice riflessione, ma la partecipazione e trasformazione nella vita di *Quello*, a cui si guarda. Innanzi tutto ella sottolinea che il cristiano, che accetta la trasformazione, deve diventare anche lo „specchio” e „riverberare” Dio sul suo volto³⁰.

Per enunciare più chiaramente le sue esperienze S. Chiara si serve del simbolo dello specchio che è per lei l'attuazione della presenza di Dio in Gesù Cristo. In questo specchio S. Chiara trova la possibilità di passare dal visibile all'invisibile, dal mondo delle cose note a quelle sconosciute. In esso si riflette l'immagine dell'uomo in Dio e compie l'ingresso nella relazione tra Dio, Cristo e l'uomo.

Grazie all'immaginazione e all'intenzione S. Chiara entra gradualmente nel simbolismo dello specchio e scopre la Verità di Dio. Ella rivela allo „specchio ordinato” il mondo dei valori interni e esterni dell'uomo; si sforza di esporre le possibilità della trasformazione umana del mondo interiore per poter creare in se l'armonia dei valori umani esterni e interni. „Ogni giorno porta l'anima tua, o regina, sposa di Gesù Cristo, in questo specchio e scruta in esso continuamente il tuo volto, perché tu possa così adornarti tutta all'interno e all'esterno, vestita e circondata di varietà, e sii adorna dei variopinti fiori di tutte le virtù e ancora di vesti splendenti, quali convengono alla figlia e sposa del sommo Re. In questo specchio poi rifulgono la beata povertà, la santa umiltà e l'ineffabile carità; e questo tu potrai contemplare, con la grazia divina, diffusa su tutta la superficie dello specchio”³¹.

La contemplazione dello specchio è ormai in se stessa „l'abbellimento” del mondo dell'anima umana. L'entità di „quest'abbellimento” è per S. Chiara „la beata povertà, la santa umiltà e l'ineffabile carità”³².

Questo mistero dello „specchio senza macchia” enuncia l'entità dell'essere dell'uomo che non trova la sua conferma nell'idealizzazione di se stesso, ma nell'immagine e in relazione a Dio che ha creato l'uomo „a sua immagine e a sua somiglianza”³³. Contemplando lo „specchio dell'eternità” l'uomo è invitato alla trasformazione e insieme con i veri valori che hanno in sé la povertà, l'umiltà e l'amore, è dotato per tendere alla santità che S. Chiara scorge nello „specchio senza macchia”.

Allora la conoscenza di Dio in Gesù Cristo è l'entrata nell'entità del mistero di Dio. Similmente S. Chiara comprende la conoscenza di Dio nella definizione della „luce” che è la „verità” e nello stesso tempo si persuade che soltanto in questa „luce” l'uomo può vedere la luce illuminando le vie della sua vita.

S. Chiara, servendosi del simbolo dello specchio, racchiude in essa tre periodi della vita di Gesù. „Mira, in alto, la povertà di Colui che fu deposto nel presepe e avvolto in poveri pannicelli. O mirabile umiltà e povertà che da stupore! Il Re degli angeli, il Signore del cielo e della terra, è adagiato in una mangiatoia! Vedi, poi, al centro dello specchio, la santa umiltà e insieme ancora la beata povertà, le fatiche e le pene senza numero ch'egli sostenne per la redenzione del genere umano. E, in

³⁰ Cf. D. Baer, *Lebensgestaltung aus dem Geist des Evangeliums bei Klara von Assisi*, CC 20 (1995), p. 34–43.

³¹ 4 L 15–18.

³² 4 L 18.

³³ Gn 1,27.

basso, contempla l'ineffabile carità per la quale volle patire sul legno della croce, e su di essa morire della morte più infamante³⁴.

„L'alto dello specchio” corrisponde alla nascita di Gesù, „il centro” alla sua vita sulla terra e „il basso” rivela la morte di Gesù sulla croce. Queste diverse espressioni (*alto – centro – basso*) includono pure l'idea di una profondità, di una progressione della vita divina, di un avanzamento nella conoscenza di Dio.

a) „L'alto dello specchio”

„In principio”, allora „all'inizio” della vita di Gesù S. Chiara contempla la povertà di Colui che fu deposto nel presepe: „Mira, in alto, la povertà di Colui che fu deposto nel presepe e avvolto in poveri pannicelli. O mirabile umiltà e povertà che da stupore! Il Re degli angeli, il Signore del cielo e della terra, è adagiato in una mangiatoia!”³⁵. Il suo sguardo si concentra dall'inizio su Gesù che, per la sua nascita e la sua deposizione nel presepe è entrato nella storia dell'umanità. Per S. Chiara Lui è l'oggetto della meditazione della grande umiltà di Dio nell'Incarnazione. Attraverso la sua Incarnazione nel tempo e nello spazio si rivela l'umiltà nel cuore della gloria divina dove è la „smisurazione” divina e la smisurata umiltà.

La contemplazione di S. Chiara non si ferma sul volto di Gesù, ma penetra più innanzi. Nell'immagine dello specchio di Gesù ella scorge la luce eterna di Dio Padre e ammira „l'immagine del Dio invisibile” come dice san Paolo nella lettera ai Colossesi 1,15–16: „Egli è l'immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutta la creazione; poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili; Troni, Signorie, Principi, Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui”.

„L'alto” di questo specchio rivela che Dio è l'infinita e grandissima povertà perchè Lui, Dio fra gli uomini, è stato il bambino infinito prezioso e contemporaneamente piccolo che chiama e si dà premura per l'uomo.

La povertà della mangiatoia causa in S. Chiara ammirazione e stupore, e stando davanti alla mangiatoia passa dalle parole al silenzio e dal silenzio alle parole: „O mirabile umiltà e povertà che da stupore! Il Re degli angeli, il Signore del cielo e della terra, è adagiato in una mangiatoia!”³⁶.

b) „Il centro dello specchio”

Tutta la realtà dell'essere divino si rivela nella vita di Gesù: „Al centro dello specchio, la santa umiltà e insieme ancora la beata povertà, le fatiche e le pene senza numero ch'Egli sostenne per la redenzione del genere umano”³⁷.

³⁴ 4 L 19–23.

³⁵ 4 L 19–21.

³⁶ 4 L 20–21.

³⁷ 4 L 22.

Dio aspetta l'uomo nella vita concreta di Gesù, lo aspetta nella povertà e nell'umiltà della sua umiliazione, lo aspetta negli insulti provati e nel discredito. In Gesù si nasconde l'unica speranza di salvezza dell'uomo, l'attuazione della autentica attesa umana. La salvezza dell'uomo arriva nell'apparente disfatta della vita di Gesù, nella debolezza e nella povertà della sua esistenza terrestre. Tutta la vita terrena di Gesù guida l'uomo sulla via dell'annullamento e del sacrificio che definitivamente è l'unica via alla vita. L'umiltà non è il sintomo dell'inferiorità o dell'annientamento davanti a Dio, ma il ritorno a l'*humus* (*terra, gleba*), il ritorno dell'uomo al suo posto proprio sulla terra.

S. Chiara svolge la spiritualità umanistica, che è l'invito ed entrare nella *kenosis* (*la esistenza terrestre del Cristo che rivela la gloria ricevuta dal Padre*), ad accogliere Cristo nel centro della storia umana. S. Chiara invita ad acconsentire alla debolezza dell'umiltà divina e della povertà perchè l'uomo possa accogliere con responsabilità le possibilità, e contemporaneamente iniziare in sé il rinnovamento della sua vita³⁸.

c) „Il basso dello specchio”

Fino a questo momento S. Chiara usa le definizioni latine *attende* e *desidera* che nella lingua italiana si traducano con *mira* e *vedi*. Adesso si serve dell'espressione latina *contemplare*. „E, in basso, contempla l'ineffabile carità per la quale volle patire sul legno della croce, e su di essa morire della morte più infamante”³⁹. S. Chiara perciò suggerisce di entrare nella via della contemplazione che guida alla conoscenza della povertà e dell'umiltà di Gesù nella luce dell'amore divino: „In questo specchio poi rifulgono la beata povertà, la santa umiltà e l'ineffabile carità”⁴⁰.

Dio è l'amore e l'amore è solo Dio. Perciò S. Chiara indica all'uomo il valore dell'amore divino rivelato nella povertà e nella vita povera di Gesù. Quest'idea occupa i diversi spazi dello specchio; in cui si può vedere la vera esistenza del Cristo. Per comprendere la ricchezza dei pensieri di S. Chiara, nascosti nel simbolo della fede, che è lo specchio della forza del Cristo, conviene non soltanto opportunamente conoscere il significato della „povertà” e „umiltà” di Gesù, ma anche contemplare „l'ineffabile carità” *Quello* che ha amato l'uomo „fino alla fine”. Questi due valori del Cristo – la povertà e l'umiltà – non sarebbero i suoi grandissimi valori, se non avessero la loro dimostrazione nell'amore⁴¹. Il Cristo ha amato l'umanità fino alla fine, fino alla sua passione e morte sulla croce. Allora per S. Chiara incontrare il Cristo e seguirlo significa entrare nel „vuoto” della sofferenza e della morte, in cui solamente l'uomo trova la realizzazione. S. Chiara è persuasa che soltanto il mistero della passione di Gesù può aprire l'orizzonte della comprensione del mistero della

³⁸ Cf. H. Nowik, *Chrystocentryczny model życia św. Klary z Asyżu*, in: *Symposium ku czci św. Klary zorganizowane w 750 rocznicę śmierci przez Towarzystwo Przyjaciół św. Klary z Asyżu, Międzyrzecz – Kalisz 27–28 sierpnia 2003*, Międzyrzecz 2003, p. 60–63.

³⁹ 4 L 23.

⁴⁰ 4 L 18.

⁴¹ Cf. M. Kreidler-Kos, op. cit., p. 292–302.

salvezza. Attraverso la penetrazione nella profondità del silenzio, della sofferenza e della morte, si scopre il nuovo volto di Dio. La rivelazione di questo volto non si può enunciare con le parole, ma soltanto nella via della contemplazione esiste la possibilità della scoperta e della vista della grandezza dell'amore divino, in cui Dio santifica di sé l'uomo.

d) „La bellezza dell'amore” del Salvatore

La bellezza di Dio si rivela nella passione e nella morte del Cristo: è la bellezza che scorre dall'interno dell'amore. L'amore emana la bellezza sul volto sfigurato del Cristo povero e umile. Perciò il vero incontro con Gesù si realizza là, dove il suo volto sfigurato per la sofferenza rivela nella pienezza tutta la sua verità. Dunque dalla verità nasce la bellezza. Per S. Chiara solo nel silenzio e nel raccoglimento esiste la possibilità dell'incontro con Gesù, dove la luce infinita passa da Dio nell'uomo. „Perciò è lo stesso specchio che, dall'alto del legno della croce, rivolge ai passanti la sua voce perchè si fermino a meditare: O voi tutti che sulla strada passate, fermatevi a vedere se esiste un dolore simile al mio”⁴². Accogliendo il corpo umano Gesù ha provato i bisogni del corpo insieme con coloro che erano affamati, assetati, sottomessi alla sofferenza e alla morte. „E rispondiamo, dico a Lui che chiama e geme, ad una voce e con un solo cuore: Non mi abbandonerà mai il ricordo di te e si struggerà in me l'anima mia”⁴³.

La conoscenza esistenziale di Dio conduce l'uomo alla conoscenza del senso della sua esistenza in relazione alla realtà dei valori umani. Perciò S. Chiara usa specifiche definizioni per enunciare l'entità del vincolo di Cristo con il mondo dell'uomo: „l'Agnello Re eterno”, „l'Agnello immacolato”, „lo splendore della gloria eterna”, „il raggio della luce eterna”, „lo specchio senza macchia”. Eppure ella non intende mostrare i diversi aspetti della natura soprannaturale, ma piuttosto presentare i cambiamenti eterogenei della vita esterna e interna. L'elemento spirituale invece è per S. Chiara il luogo dell'esistenza e della crescita dell'amore⁴⁴. Perciò l'uomo deve dare da parte sua la risposta alla vocazione di Dio per accogliere l'amore e vivere in pienezza. „Lasciati, dunque, o regina sposa del celeste Re, bruciare sempre più fortemente da questo ardore di carità”⁴⁵.

L'amore si rivela a S. Chiara come ardore: „lasciati bruciare sempre più fortemente da questo ardore di carità”. Il suo pensiero rivela la grande gioia del „cuore ardente” dell'amore divino perchè la vita spirituale è per lei la possibilità dell'autentico essere vicino a Colui che gratifica l'amore. Allora la contemplazione è per S. Chiara il modo di penetrare, è la possibilità della durata del rapimento nel mondo divino della gloria e dell'onore. „Contempla ancora le indicibili sue delizie, le ricchezze e gli onori eterni, e grida con tutto l'ardore del tuo desiderio e del tuo amore:

⁴² 4 L 24–25.

⁴³ 4 L 26.

⁴⁴ Cf. G.B. Montorsi, op. cit., p. 237–240.

⁴⁵ 4 L 27.

Attirami a te, o celeste Sposo! Dietro a te correremo attratti dalla dolcezza del tuo profumo⁴⁶.

S. Chiara gratifica con grande onore l'amore mistico che è scritto nel Cantico de' Cantici 1,2.3.8. Eppure la parola di S. Chiara è più vivente, più espressiva, più figurativa. La presenza dello Sposo è da lei paragonata al più „ardente” cuore. L'odore del profumo, che indica il passaggio dello Sposo, è un ricordo della „dolcezza” del Prediletto. Il pensiero, che è nascosto in questi paragoni, contiene in sé l'armonia della musica che dà all'attesa dello Sposo il „melodioso suono”. Il tutto deriva dalla via scelta „della beata povertà, della santa umiltà e l'ineffabile carità⁴⁷. S. Chiara decide di andare su questa via insieme con le affezioni e inquietudini incontrate, fedele seguace di Gesù. Come conseguenza di questa fedeltà S. Chiara sperimenta la trasformazione di ciò che fa l'uomo libero nell'amore, che permette di comprendere lo spirito cioè „la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, cioè di conoscere l'amore del Cristo che trascende ogni conoscenza⁴⁸. A tutto aggiunge S. Chiara il carattere della fretta per incontrare più presto possibile il suo Prediletto: „Dietro a te correremo attratti dalla dolcezza del tuo profumo. Correrò, senza stancarmi mai⁴⁹”.

Il tema di questa analogia con l'amore del Cn 1,2.3.8 introduce l'uomo nella espressione della gioia e del rapimento che è possibile soltanto nella via della vita interiore. „E giacche una sola è la cosa necessaria, di essa soltanto ti scongiuro e ti avviso per amore di Colui, al quale ti sei offerta come vittima santa e gradita [...] tieni sempre davanti agli occhi il punto di partenza. I risultati raggiunti conservali; ciò che fai, fallo bene; non arrestarti; ma anzi, con corsa veloce e passo leggero, con piede sicuro, che neppure alla polvere permette di ritardarne l'andare, avanza confidente e lieta nella via della beatitudine che ti sei assicurata⁵⁰”.

LA PASSIONE E LA MORTE DEL CRISTO COME TESTIMONIANZA DELL'AMORE DIVINO

S. Chiara è persuasa che tra Dio e l'uomo esiste un „miracoloso vincolo” che guida l'uomo alla vita con Dio. Il Cristo, mandato da Dio Padre, ha salvato il mondo con la sua passione e morte di croce. Questi eventi salvifici testimoniano che Dio ha amato il mondo nonostante il suo peccato e lo ha conciliato di nuovo a sé. S. Chiara accentua questo pensiero nella sua lettera ad S. Agnese quando scrive: „Riempitevi di coraggio nel santo servizio che avete iniziato per l'ardente desiderio del Crocifisso povero. Lui per tutti noi sostenne il supplizio della croce, strappandoci dal potere del Principio delle tenebre, che ci tratteneva avvinti con catene in conseguenza del peccato del primo uomo, e riconciliandoci con Dio Padre⁵¹”.

⁴⁶ 4 L 28–30.

⁴⁷ 4 L 18.

⁴⁸ Ef 3,18–19.

⁴⁹ 4 L 30–31.

⁵⁰ 2 L 10–13.

⁵¹ 1 L 13–14.19–21.

La rivelazione di Dio nel Vangelo, secondo il pensiero di S. Chiara, tocca l'entità dell'esperienza umana e approfondisce la vita con Dio. Ma l'uomo non è in grado di comprendere la sua vita nella prospettiva della morte e, quando ormai la sperimenta, cerca la sua motivazione. S. Chiara è persuasa che in questo si nasconde per l'uomo la chiamata a conoscere se stesso come il „figlio di Adamo” colpito dal peccato originale e dalle sue conseguenze. Eppure in correlazione a Dio l'uomo ha la possibilità di distinguere la realtà „dell'essere” creato a immagine e a somiglianza divina. L'uomo è „la più degna tra tutte le creature”⁵², sebbene toccato e ferito dal peccato. Perciò il Cristo è stato uomo ed „è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto”⁵³. „Lui per tutti noi sostenne il supplizio della croce, strappandoci dal potere del Principe delle tenebre, che ci tratteneva avvinti con catene in conseguenza del peccato del primo uomo, e riconciliandoci con Dio Padre”⁵⁴. Perciò il „santo vincolo della trasformazione” esistente tra Dio e l'uomo compie la santificazione della natura umana e guida alla salvezza. Solo Dio può concederlo per il dono della passione, della morte e della risurrezione del suo Figlio – Gesù.

Nell'evento della passione e della morte del Cristo si realizza il più grande mistero della salvezza dell'uomo. Il Cristo non è stato privato della sua natura divina, ma „diventando simile all'uomo”⁵⁵, „eccetto il peccato”⁵⁶. Gesù è stato il „portatore” della pienezza di Dio che si effonde sulla natura umana toccata dal peccato e dalla morte. Nel ragionamento di S. Chiara Gesù è diventato „povero e umile” per dare all'uomo la possibilità di comprendere la sua „povertà e umiltà” e dare il conveniente significato salvifico. L'Incarnazione e tutto il mistero della salvezza compiuta da Cristo è per S. Chiara non soltanto il grande avvenimento dell'amore divino, ma la realizzazione della „povertà” di Gesù: „O voi tutti che sulla strada passate, fermatevi a vedere se esiste un dolore simile al mio; e rispondiamo, dico a Lui che chiama e geme, ad una voce e con un solo cuore: Non mi abbandonerà mai il ricordo di te e si struggerà in me l'anima mia”⁵⁷.

Il Cristo ha accolto in sé le conseguenze del peccato umano fino alla sofferenza e al sacrificio. In questo S. Chiara scorge una relazione tra la povertà fisica e la povertà del cuore. Il motivo della povertà del cuore di Gesù, non scoraggiato per il dolore e la sofferenza fisica, è per S. Chiara l'espressione della potenza di Cristo che scaturisce dalla povertà. Allo stesso modo la salvezza dell'uomo deriva dall'umiliazione di Gesù. S. Chiara scrive: „Se, dunque, tale è così grande il Signore, scendendo nel seno della Vergine, volle apparire nel mondo come un uomo spregevole, bisognoso e povero, affinché gli uomini – che erano poverissimi e indigenti, affamati per l'eccessiva penuria del nutrimento celeste –, divenissero in Lui ricchi col possesso dei reami celesti”⁵⁸.

⁵² 3 L 21.

⁵³ Lc 19,10.

⁵⁴ 1 L 14.

⁵⁵ Cf. Fil 2,6–11; Eb 2,7.

⁵⁶ Rm 8,3; cf. 2 Co 5,21; Eb 4,15.

⁵⁷ 4 L 25–26.

⁵⁸ 1 L 19–20.

S. Chiara afferma che la povertà rivelata nel mistero della salvezza è il fondamento del Vangelo. Lo confermano tutti i concetti e le definizioni bibliche. Nella grandezza della „povertà” di Gesù, S. Chiara indica il senso della vita vissuta nella povertà. Comprendendo questo S. Chiara esorta tutti a „seguire” il Cristo umile e povero⁵⁹. L'uomo ha la possibilità di conoscere la propria povertà, la debolezza della sua natura rispetto al peccato, e simultaneamente di compiere in sé, con l'aiuto della grazia divina, la trasformazione e di raggiungere attraverso la via della vocazione divina alla santità. A S. Agnese scrive S. Chiara molto eloquentemente: „Se con Lui soffrirai, con Lui regnerai; se con Lui piangerai, con Lui godrai; se in compagnia di Lui morirai sulla croce della tribolazione, possederai con Lui le celesti dimore nello splendore dei santi, e il tuo nome sarà scritto nel Libro della vita e diverrà famoso tra gli uomini. Perciò possederai per tutta l'eternità e per tutti i secoli la gloria del regno celeste, in luogo degli onori terreni così caduchi; parteciperai dei beni eterni, invece che dei beni perituri, e vivrai per tutti i secoli”⁶⁰.

Per S. Chiara la povertà del Cristo ha il suo inizio nella mangiatoia betlemmita e la sua vetta è la croce. Gesù ha vissuto nella povertà e nel servizio del suo amore al prossimo che Lo ha accompagnato al sacrificio sulla croce. Il Cristo ha accettato anche questa volontà umana che Lo ha condannato alla crocifissione. Ma appunto sulla croce è stata compiuta la salvezza del mondo. Sebbene Lui fosse innocente, è morto giusto per gli ingiusti. Allora la croce dà la salvezza perché è l'opera del sacrificio dell'amore. „La parola della croce è, infatti, stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio”⁶¹.

Come il Cristo così l'uomo è destinato a sottomettersi alla prova della sofferenza, delle tentazioni, del dolore, della morte, poiché questa è la realtà della vita terrena. Ma in Gesù si compie il misterioso mistero della trasformazione che limita la vita dell'uomo e la paralizza. Il dono dell'amore dà nuovi valori e vive nella dimensione terrena con l'uomo. Quando l'uomo comprende i gesti di Gesù e starà all'ombra della sua croce, allora l'amore diventa risurrezione.

Per S. Chiara il Cristo è Colui che chiama l'uomo a prendere la sua croce e a seguirlo. Poiché soltanto nell'accoglienza di Gesù con la croce l'uomo attraversa sicuro il mistero della sofferenza e della morte arrivando al „portone” della gloriosa risurrezione.

LA RISURREZIONE COME VISIONE DELLA GLORIA

Trattando questo argomento S. Chiara tocca la questione della risurrezione nella dimensione del corpo e dell'anima che avrà luogo nell'ultimo giorno⁶². Nella dimensione spirituale S. Chiara indica la risurrezione come „visione della gloria”. Questa è la visione dell'Agnello, il Cristo vincitore, *l'Agnello immacolato* che illu-

⁵⁹ 3 L 4.

⁶⁰ 2 L 21–23.

⁶¹ 1 Co 1,18.

⁶² Cf. Ap 21,1–4.

mina „quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte”⁶³. Questo è motivo d'incoraggiamento per realizzare convenientemente il tempo concesso alla vita sulla terra. „La visione gloriosa di lui formerà la felicità dei cittadini della Gerusalemme celeste”⁶⁴. Qui S. Chiara scorge la Nuova Gerusalemme scesa dal cielo nello splendore della luce: „La gloria di Dio, infatti, la illumina e l'Agnello ne è la lampada”⁶⁵. Passando dalla luce del giorno che penetra le oscurità della morte, i salvati vedranno la „luce senza tramonto”, che è Dio.

Per S. Chiara la risurrezione del Cristo non è soltanto un evento del passato, ma la dimensione di salvezza nel presente e nel futuro. In questa verità ella trova la risposta alle parole di Gesù che invita a portare la propria croce e ad andare dietro di Lui. Allora chi „porta” la sua croce, ha anche la partecipazione al suo amore vittorioso. Chi „porta” la sua risurrezione, va con Lui nella vita nuova.

Per S. Chiara la pienezza della vita e la vittoriosa potenza dell'amore di Gesù raggiungono il culmine nella risurrezione, e a questo aspira ogni uomo. Quanto più l'uomo scorgerà la presenza dell'amore divino, tanto più configurerà la sua vita ai veri valori. La fede nella risurrezione discende nella sua pienezza dall'esperienza di Dio. Ciò non significa che la risurrezione si può ridurre alla pura evidenza interiore, ma è „l'opera” che da Dio è donata all'uomo. Gesù ha detto: „Io sono la risurrezione e la vita”⁶⁶. Ciò significa che Lui non è soltanto risuscitato, ma è la risurrezione, l'evento dinamico – l'innalzamento dalla morte, dalla morte del peccato, della debolezza e dei vizi.

Per S. Chiara tutta la vita umana è orientata verso Dio e al suo amore, che va oltre la cornice della vita terrestre. L'anima dell'uomo ha „il grano – seme” che si chiama amore. In questo amore l'anima è contemporaneamente aperta all'amore di Dio e degli altri. Per S. Chiara questo amore per gli altri può essere soltanto l'amore di Gesù, perchè nessuno può arrivare all'amore del Padre se non attraverso l'amore del Cristo che tutto colma e ciascuno amore trasforma⁶⁷.

S. Chiara prova che l'amore non è legato agli attributi e alle destrezze dell'uomo, perchè è la sua stessa entità e in lui si realizza. Per comprenderlo è necessario conoscere l'amore del Cristo rivelato nella salvifica potenza della croce⁶⁸. E la croce indica:

- *in alto* – il Cristo conserva l'amore del Padre accanto alla passione sperimentata,
- *davanti a sè* – il Cristo perdona all'uomo che Lo ha tradito, Lo ha disdegnato e Lo ha crocifisso. Così Lui apre a tutti la nuova realtà dell'amore che non esclude nessuno, tanto più quelli che si affidano a Lui,
- *in basso* – il Cristo istituisce la nuova comunità dei viventi nell'amore divino: „Ecco tuo figlio, ecco tua madre”⁶⁹.

⁶³ Lc 1,79; cf. 4 L 10.

⁶⁴ 4 L 13.

⁶⁵ Ap 21,23.

⁶⁶ Gv 11,25.

⁶⁷ Cf. L. Deslauriers, *Die Liebe und die Freude*, CC 20 (1995), p. 6–7.

⁶⁸ Cf. G.B. Montorsi, op. cit., p. 79–84.

⁶⁹ Gv 19,26.

Sulla croce l'amore salvifico diventa smisurato e dà a tutti la vita nuova con Dio nella dimensione della immortali. La vita nuova è piena di amore immortale, è vittoria, è risurrezione. Perciò S. Chiara indica che nella croce si sperimenta questa immortale grazia dell'amore come in Maria e Giovanni. S. Chiara sotto la croce impara la fedeltà a Gesù, la contemplazione e si apre al dono della profondità dell'amore del Cristo.

Per S. Chiara il Cristo vive risuscitato, innalzato dalla terra fino al cielo, dall'uomo fino a Dio, che trasforma tutto l'universo perchè è Colui che agisce e congiunge l'uomo con Dio Padre. S. Chiara scorge in questo il processo che da Dio prende inizio e si realizza in Dio. „Mio Padre è all'opera fino ad ora ed anch'io sono all'opera". Ciò significa che il Cristo innalzato sulla croce „attira tutti a sé", „invita", „guida", „dà l'amore". Dunque è Lui quello che è presente in ciascun desiderio umano rivolto all'unità che ha il suo inizio e la sua continuazione nell'amore.

L'uomo cerca l'unità con se stesso e con tutta la realtà, e la trova insieme con Dio. In questo processo dell'incontro di Dio con l'uomo c'è sempre in mezzo il Cristo – la pienezza dell'amore divino – che accorda quest'amore all'uomo perchè lui possa veramente vivere. S. Chiara è convinta che quanto più l'uomo accoglie in sé l'immagine del Figlio di Dio, tanto più ha in Lui l'esistenza⁷⁰. L'uomo sa che è creato a immagine e a somiglianza di Dio, e vive in Dio. L'uomo tende verso la nuova esistenza nel modo del Cristo risuscitato. Allora l'uomo „diventa" quello che riconosce, colma e vive dall'interno.

SOTERIOLOGICZNY I ESCHATOLOGICZNY ASPEKT DZIEŁA ZBAWCZEGO CHRYSYTA WEDŁUG ŚW. KLARY Z ASYŻA

STRESZCZENIE

Dzieło Chrystusa dokonane w pełni na krzyżu jest dla św. Klary z Asyżu znamiennym znakiem zwycięstwa Bożej miłości nad ludzką słabością i grzechem. I chociaż ludzkie życie dziedziczy z Chrystusowego dzieła zbawczego trud dźwigania krzyża codziennych trosk i zmagań, to jednak w krzyżu dostrzega Klara możliwość przejścia wraz z nim przez życie do chwały zmartwychwstania. W Chrystusie widzi ona *światło*, w którym nie ma ciemności i które oświeca drogi tym, którzy podejmują się ekspiacji, nawrócenia i pokuty. Dla niej Jezus z Nazaretu jest jedyną nadzieją zbawienia człowieka, które *przychodzi* w słabości i ubóstwie Jego ziemskiej egzystencji, w ofierze krzyżowej męki i nade wszystko w Jego chwalebny zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Kontemplując istotę misterium zbawienia człowieka, odkrywa Klara moc Bożej miłości i miłosierdzia, które wpisane w dzieło odkupienia świata emanuje blaskiem zmartwychwstania człowieka ze swoich grzechów i wchodzeniem w *przedsionki nieba*. W wymiarze duchowym Klara przedstawia zmartwychwstanie jako *wizję chwały*, jako *widzenie Baranka niepokalanego*, który oświeca tych, co w „mroku i w cieniu śmierci mieszkają" (Łk 1,79). Dla niej Chrystus żyje jako zmartwychwstały, wywyższony z ziemi aż do nieba nieustannie przemieniający Sobą wszechświat, gdyż jest Tym, który działa i łączy ludzkość z Bogiem.

⁷⁰ Cf. G.B. Montorsi, op. cit., p. 73–75.

**DIE SOTERIOLOGISCHE UND ESCATOLOGISCHE DIMENSION
DER ERLÖSUNG CHRISTI
IN DER MEINUNG DES HL. KLARA VON ASSISI**

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn der Mensch richtig das Geheimnis seines irdischen Lebens, des Leidens, des Todes und der Auferstehung verstehen will, muss man den Sinn seines religiösen Lebens durch das Mysterium Jusu in sich selbst erfüllen, was vom Tod zum Leben führt. Für hl. Klara war es sicher, dass Jesus durch die Geschichte der Menschheit geht und dass Er seinen Segen in den Situationen der Prüfungen und der Schwierigkeiten spendet. Und um recht die eigenen Schwierigkeiten zu sehen und zu begreifen, soll der Mensch nach der Meinung Klaras sein Leben nach dem Leben Jesu ausrichten. Das Leben Jesu verändert den Menschen und durch das Wirken Jesu in der Seele des Menschen findet die Anbetung Gottes statt. Und der *irdische Reichtum* des Menschen verwandelt sich in einen *ewigen Reichtum*. Die himmlischen Gnaden erfüllen die Seele des Menschen. Und dadurch kann dann der Mensch so richtig *leben*. Dadurch tauscht der Mensch seinen Sein auf *Sein in Gott*. Nach Klaras Ansicht, wird durch das *Sein in Gott* die göttlichen Werte im Mensch, die göttliche Liebe selbst widerspiegelt. Klara war überzeugt, dass nur in der Erfahrung der Liebe Gottes der ganze Reichtum der menschlichen Natur zur Entfaltung kommt. Jesus durch sein Leben, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt hat den Menschen den richtigen Weg zum Himmel gezeigt und geöffnet.

STRUKTURY KOLEGIALNE W DIECEZJI ELBLĄSKIEJ WYMAGANE PRZEZ KODEKS PRAWA KANONICZNEGO

Słowa kluczowe: Diecezja, Kolegium, Biskup, Rada Kapłańska, Kolegium Konsultorów, Rada Ekonomiczna

Key words: Diocese, College, Bishop, the Council of Leviticus, the College of Consultants, the Council of Economic

Schlüsselworte: Diözese, College, Bishop, Rat der Priester, Konsultorenkollegium, Wirtschaftsrat

WPROWADZENIE

Sobór Watykański II pogłębił świadomość Kościoła o sobie samym jako wspólnocie Ludu Bożego i społeczności, która posiada w Kościołach partykularnych hierarchiczne organy kolegialne konsultacyjne¹. Mają one swoją podstawę w prawdzie, że wszyscy wierni powołani są do współpracy i współodpowiedzialności, stosownie do ich pozycji w Kościele. Wierni posiadają również prawo do wypowiedzania się w ważnych do Kościoła sprawach poprzez instytucje w tym celu ustanowione, a wszyscy kapłani razem z biskupami uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie Chrystusa i są niezbędnymi doradcami i pomocnikami w postudze kierowania Ludem Bożym².

Biskup diecezjalny, troszcząc się o powierzoną mu część Kościoła, wspierany jest przez organy pomocnicze, które mogą być jednoosobowe lub też kolegialne. Do jednoosobowych organów, wyposażonych we władzę zwyczajną zastępczą należą: wikariusze generalni, wikariusze biskupi, wikariusz sądowy. Organ kolegialny składa się wielu osób, które jako kolegium działają dla dobra Kościoła.

* Ks. Jarosław Janowicz, Jarnołtowo; doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

¹ J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 1–16; W. Góralski, *Struktury synodalne i kolegialne według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *StPł* 14 (1986), s. 54–86.

² J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998, s. 312–314.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku do organów kolegialnych zalicza: synod diecezjalny (kan. 466), Radę Kapłańską (kan. 500), Kolegium Konsultorów (kan. 502), Radę Duszpasterską (kan. 511) i radę do spraw ekonomicznych (kan. 492). Ponadto biskup ma nieograniczone prawo do powoływania wielu innych konsultacyjnych organów kolegialnych, które będą odpowiedzią na bieżące potrzeby i problemy konkretnego Kościoła partykularnego³.

W relacjach pomiędzy organami kolegialnymi, a biskupem muszą być respektowane zasady wynikające z hierarchicznej struktury Kościoła. Organy kolegialne służą radą biskupowi, który winien korzystać z tej pomocy w rozpoznawaniu rzeczywistych potrzeb jego wiernych. Biskup nie może traktować tych organów jako zbędnych, a z drugiej strony nie może się nimi wyręczać w zarządzaniu diecezją. Istnieją bowiem granice pomiędzy współpracą biskupa, a konsultacyjnymi organami pomocniczymi. Przede wszystkim organy te nie mogą podejmować aktów władzy zarezerwowanych biskupowi i wszystkim zrównanym z nim w prawie. Istnieją jednakże pewne ograniczenia biskupa w jego sprawowaniu władzy wykonawczej polegające na respektowaniu kompetencji powierzonych organom konsultacyjnym na etapie poprzedzającym wydanie aktu administracyjnego. W ściśle określonych sprawach biskup jest zobowiązany do zasięgnięcia rady lub nawet uzyskania zgody organu kolegialnego, aby móc podjąć legalne działanie⁴.

Zadaniem niniejszego artykułu jest przybliżenie i scharakteryzowanie pomocniczych struktur kolegialnych w Diecezji Elbląskiej, których istnienie jest obowiązkiem nałożonym na biskupa przez prawodawcę kodeksowego. Omówione zatem zostaną: Rada Kapłańska, Kolegium Konsultorów i Rada do spraw ekonomicznych.

RADA KAPŁAŃSKA

Wprowadzenie historyczno-prawne

Rada Kapłańska jest nowym, posoborowym organem doradczym w Kościele. Jednak historia rady kapłańskiej sięga czasów Kościoła starożytnego, bowiem już w początkach chrześcijaństwa w zarządzaniu Kościołem biskup był wspomagany przez grupę prezbiterów, stanowiących jego senat⁵. Sobór Watykański II przyczynił się do odnowienia tej instytucji, która staje się wyrazem kolegialnego udziału prezbiterów w kierowaniu diecezją. Teologiczne i dogmatyczne podstawy Rady Kapłańskiej znajdziemy w kilku dokumentach soborowych takich jak: dekret „Presbyterorum Ordinis”, konstytucja „Lumen Gentium”, dekret „Christus Dominus”, dekret „Ad Gentes”⁶.

³ J. Krukowski, *Kolegialne organy konsultacyjne w Kościołach partykularnych*, w: *Struktury kolegialne w Kościele partykularnym*, Tarnów 2004, s. 24–25.

⁴ J. Krukowski, *Kolegialne organy konsultacyjne*, s. 29.

⁵ E. Górecki, *Rada kapłańska*, w: *Struktury kolegialne w Kościele partykularnym*, Tarnów 2004, s. 81–82.

⁶ J. Wroczeński, *Rola i zadania prezbiterium*, s. 282.

Kodeks Prawa Kanonicznego mówi o Radzie Kapłańskiej w siedmiu kanonach (kan. 495–501). Już w pierwszym z wymienionych kanonów obliguje biskupa do ustanowienia w diecezji tej instytucji i określa jej cele. Każda powołana Rada Kapłańska powinna przygotować swój statut zgodny ze wskazaniami Stolicy Apostolskiej i własnej Konferencji Biskupów, zatwierdzony przez biskupa diecezjalnego⁷.

Celem działania Rady Kapłańskiej jest wspieranie biskupa diecezjalnego w kierowaniu diecezją, aby pomnażać dobro pasterskie w tej części Kościoła Powszechnego jaką jest diecezja⁸. Jest to bardzo ogólne określenie, mówiące o tym, iż zakres działalności Rady Kapłańskiej jest tak szeroki, jak rozległa jest pasterska misja biskupa w swojej diecezji. W Radzie Kapłańskiej, jako instytucji wspomagającej biskupa radą, winny być rozpatrywane sprawy większej wagi, co do których biskup ma obowiązek zwrócić się do niej o wyrażenie opinii. Prawodawca nakłada na biskupa obowiązek konsultacji z Radą Kapłańską w następujących przypadkach⁹:

- przed zwołaniem synodu diecezjalnego (kan. 461 § 1),
- przed erygowaniem i znoszeniem parafii lub dokonaniem w niej poważnych zmian (kan. 515 § 2),
- przed wydaniem przepisów dotyczących przeznaczenia ofiar składanych z racji wykonywania zadań parafialnych i wynagradzania duchownych (kan. 531),
- przed wydaniem decyzji o ustanowieniu w każdej parafii rady duszpasterskiej (kan. 536 § 1),
- przy udzieleniu zezwolenia na budowę nowego kościoła (kan. 1215 § 2),
- przed wydaniem decyzji przeznaczającej kościół do użytku świeckiego (kan. 1222 § 2),
- w sytuacji nałożenia podatku diecezjalnego na prawne osoby publiczne podlegające jego jurysdykcji (kan. 1263).

Ponadto Rada Kapłańska w dwóch przypadkach posiada uprawnienie do wydania decyzji, która wiąże biskupa: gdy postanowi to prawo powszechne, lub gdy sam biskup w poszczególnych kwestiach uzna to za wskazane. Obecnie jednak *Kodeks* nie określa żadnej sytuacji, w której biskup jest zobowiązany uzyskać zgodę Rady Kapłańskiej przed podjęciem aktu prawnego.

Ponieważ Rada Kapłańska ma być organem reprezentującym całe prezbiterium Kościoła partykularnego, powinna składać się z trzech grup członków: z wyboru, z urzędu i z nominacji. W przepisach kodeksowych nie znajdziemy podanej ilości członków Rady, zaś Konferencja Episkopatu Polski doprecyzowała, iż Rada Kapłańska powinna liczyć od 15 do 40 kapłanów, z czego połowa ma pochodzić z wyboru dokonanego przez całe prezbiterium diecezji, zaś co najmniej połowa wybranych winna być proboszczami¹⁰.

Wśród członków wchodzących z urzędu w skład Rady Kapłańskiej, zgodnie z Listem Okólnym *Presbyteri Sacra* nr 7, winni znaleźć się: biskupi pomocniczy, wikariusze generalni i biskupi, wikariusz sądowy, rektor seminarium duchownego,

⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Postanowienia w sprawie Rad Kapłańskich i Kolegium Konsultatorów* z dnia 21.03.1985.

⁸ Por. *KPK* 1983, Kan. 495.

⁹ M. Sitarz, *Organy Kolegialne w Kościele partykularnym*, s. 129–130.

¹⁰ E. Górecki, *Rada Kapłańska*, s. 86.

kanclerz kurii i ekonom diecezjalny. Skład osobowy tej części Rady Kapłańskiej powinien być określony także w statucie rady i odzwierciedlać strukturę wewnętrzną organizacji danej diecezji. Jeżeli biskup diecezjalny uzna to za stosowne, może w sposób nieskrępowany mianować członków Rady Kapłańskiej, których prezbiterium nie wybrało, a nie pełnią oni funkcji w diecezji, dzięki którym weszliby do Rady z urzędu. W grupie tej znajdują się zazwyczaj kapłani specjalizujący się w różnych dziedzinach duszpasterstwa, którzy swoją wiedzą i doświadczeniem mogą owocnie wspierać prace Rady Kapłańskiej¹¹.

W myśl kanonu 498 *KPK* czynny i bierny głos wyborczy posiadają:

- wszyscy kapłani diecezjalni inkardynowani do diecezji,
- kapłani diecezjalni nie inkardynowani do diecezji, którzy przebywając na terenie diecezji wykonują dla jej dobra jakiś obowiązek,
- kapłani członkowie jakiegoś instytutu zakonnego lub stowarzyszenia życia apostołskiego, którzy przebywając na terenie diecezji wykonują dla jej dobra jakiś obowiązek,
- inni kapłani, którzy posiadają w diecezji zamieszkanie stałe lub tymczasowe.

Dbając o jak najbardziej reprezentatywny charakter rady kapłańskiej, kanon 499 *KPK* mówi, aby powoływać do niej takich członków, którzy będą odzwierciedlać różne rodzaje posług oraz przynależność do różnych regionów duszpasterskich w diecezji. Powołanie konkretnego kapłana na członka Rady Kapłańskiej winno wynikać z założenia, że jest on w stanie aktywnie reprezentować ogół duchowieństwa diecezji, a poprzez swoją reprezentację przyczyniać się do jej dobra.

Przepisy kodeksowe mówią o potrzebie przynajmniej częściowego odnawiania składu Rady Kapłańskiej co pięć lat. Uregulowania dotyczące czasu trwania kadencji członków Rady z wyboru i z nominacji winny być określone także w statucie Rady. Członkowie Rady wchodzący w jej skład z urzędu pełnią w niej funkcję tak długo, jak piastują swój urząd w diecezji. Wprowadzenie kadencyjności gwarantuje ciągłość i rotacyjność tej instytucji, umożliwiając jej sprawne funkcjonowanie¹². Wymiana poszczególnych członków Rady ubogaca ją i stwarza okazję do uczestnictwa w wykonywaniu władzy większej liczbie kapłanów. Decyzją polskich biskupów ustępujący członek Rady Kapłańskiej może być wybrany lub mianowany ponownie, lecz nie powinien pozostawać w niej bez przerwy dłużej niż dwie kadencje. W przypadku śmierci członka rady, niemożności wykonywania funkcji w Radzie, lub złożenia rezygnacji, skład Rady Kapłańskiej winien być uzupełniony. Na skutek wygaśnięcia kadencji, a także w sytuacji *sede vacante* Rada Kapłańska zostaje rozwiązana z mocy samego prawa¹³. Biskup diecezjalny może również sam rozwiązać Radę w trakcie trwania jej kadencji, gdy uzna, że Rada nie wypełnia zadań powierzonych jej dla dobra diecezji. W takim przypadku prawodawca poleca biskupowi konsultację z metropolitą, a gdyby chodziło o metropolię – z biskupem sufraganiem najstarszym promocją¹⁴.

¹¹ J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium...*, s. 321–322.

¹² M. Sitarz, *Organy kolegialne w Kościele partykularnym*, s. 132.

¹³ M. Fąka, *Rada Kapłańska nowym senatem biskupa diecezjalnego*, *PK* 21 (1978), nr 3–4, s. 58.

¹⁴ E. Górecki, *Rada Kapłańska*, s. 90.

Skład osobowy

Rada Kapłańska pierwszej kadencji w Diecezji Elbląskiej została powołana w dniu 7 czerwca 1992 roku na okres pięciu lat dekretem Biskupa Elbląskiego. Akt powołania Rady został poprzedzony wyborami kandydatów, które zostały przeprowadzone w dwóch etapach. W pierwszym etapie wszyscy uprawnieni kapłani wybierali swoich kandydatów w ramach poszczególnych dekanatów, którzy byli reprezentantami tych mniejszych struktur administracyjnych diecezji. Z każdego dekanatu wybierano jednego proboszcza i jednego wikariusza. W dniu 30 maja 1992 roku spośród reprezentantów dekanatów, w drodze wyborów, wyłoniono następujących członków Rady, księży: Stanisława Błaszковского, Wojciecha Borowskiego, Janusza Kiliana, Kazimierza Lenarta, Tadeusza Murawskiego, Stanisława Mrozika, Ryszarda Szramkę, Leszka Wojtasa, Tomasza Bieleckiego, Andrzeja Kilanowskiego, Sławomira Małkowskiego, Jacka Neumanna.

Z urzędu, w skład Rady Kapłańskiej pierwszej kadencji weszli: Wikariusze generalni – Biskup Józef Wysocki oraz ks. Mieczysław Józefczyk, Wikariusz sądowy – ks. Walenty Szymański, Rektor Wyższego Seminarium Duchownego – ks. Stefan Ewertowski.

Trzecią grupę kapłanów, którzy weszli w skład Rady Kapłańskiej pierwszej kadencji z nominacji Biskupa Elbląskiego, stanowili księża: Czesław Drężek, o. Tadeusz Dzwonkowski OFM, Stanisław Gruca, Antoni Kurowski, Jan Oleksy, Edward Rysztowski, Kazimierz Wasielewski, Jan Wiśniewski¹⁵.

Radę Kapłańską drugiej kadencji Biskup Elbląski powołał dekretem z dnia 20 grudnia 1997 roku¹⁶. Mechanizm wyłonienia członków Rady pochodzących z wolnego wyboru działał na tej samej zasadzie, jaka obowiązywała w pierwszej kadencji. Tak więc w skład rady z wolnego wyboru wchodził księża: Tomasz Browarek, Tomasz Gańko, Mirosław Maształerek, Józef Miciński, Jerzy Pawelczyk, Kazimierz Pączkowski, Jarosław Plis, Ryszard Półtorak, Krzysztof Stasal, Marek Witkowski, Wojciech Zwolicki.

Do Rady Kapłańskiej drugiej kadencji z urzędu wchodził: Biskup Józef Wysocki, księża: Mieczysław Józefczyk, Walenty Szymański, Stefan Ewertowski.

W skład Rady Biskup Elbląski włączył z nominacji księży: Zdzisława Biega, Stanisława Błaszковского, Wojciecha Kruka, Jana Oleksego, Edwarda Rysztowskiego, Bronisława Trzcńskiego, Jana Wiśniewskiego.

Trzecia kadencja Rady Kapłańskiej rozpoczęła się dopiero 1 lutego 2005 roku¹⁷, a więc po dwóch latach od zakończenia poprzedniej kadencji. Było to wynikiem sytuacji, w której dotychczasowy Biskup Elbląski Andrzej Śliwiński został zawieszony w czynnościach ordynariusza diecezji, a nowomianowany biskup Jan Styrna nie podjął żadnych kroków dla zachowania ciągłości funkcjonowania Rady Kapłańskiej w diecezji. Członkami z wolnego wyboru zostali księża: Jerzy Brzeszczyński, Janusz Kawęcki, Janusz Kilian, Aleksander Lewandowski, Mirosław Maształerek,

¹⁵ AKDE RK 1, s. 11, poz. 8.

¹⁶ *Diecezja Elbląska. Spis parafii i duchowieństwa 2003*, red. Z. Szafranski, Elbląg 2003, s. 33.

¹⁷ *Institucje i duchowieństwo Diecezji Elbląskiej 2006*, red. Z. Bieg, Elbląg 2006, s. 50.

Dariusz Morawski, Maciej Nowak, Dariusz Polak, Ryszard Półtorak, Edward Rysz-towski, Wojciech Skibicki, Zbigniew Szafranski.

W składzie Rady znaleźli się także kapłani z urzędu: Biskup Józef Wysocki, księży: Zdzisław Bieg, Stanisław Błaszowski, Grzegorz Puchalski, Walenty Szymański.

Z inicjatywy Biskupa Elbląskiego do Rady weszli księża: Tomasz Baliński, Czesław Drężek, Ireneusz Glegociński, Marek Karczewski, Władysław Ostrowski, Jerzy Pawelczyk.

Po śmierci ks. Ireneusza Glegocińskiego w 2007 roku, w jego miejsce do Rady został mianowany ks. Józef Miciński¹⁸.

Rada Kapłańska czwartej kadencji rozpoczęła swoje urzędowanie 10 maja 2010 roku. W jej składzie znaleźli się członkowie z wolnego wyboru, księży: Dariusz Juszcak, Jarosław Kielb, Andrzej Kilanowski, Janusz Kilian, Andrzej Klukowski, Józef Miciński, Leszek Mizalewski, Sławomir Pokorniecki, Jan Sindrewicz, Tomasz Wiczorek, Marek Witkowski, Marek Żmudziński.

Kapłani należący do Rady z racji pełnionego urzędu to: Biskup Józef Wysocki – Wikariusz Generalny, księży: Zdzisław Bieg – Kanclerz Kurii, Stanisław Błaszowski – Ekonom diecezjalny, Grzegorz Puchalski – Rektor WSD DE, Andrzej Kłódka – Wikariusz Sądowy.

Wśród kapłanów mianowanych przez Biskupa Elbląskiego w składzie Rady znaleźli się księży: Mieczysław Adamczyk, Andrzej Lietz, Marian Pastuszko, Krzysztof Pleskot, Sebastian Rozumek, Ryszard Szramka, Mieczysław Tylutki SDS¹⁹.

Na skutek wakansu stolicy biskupiej w 2014 roku mandat Rady Kapłańskiej wygasł. Nowy Biskup Elbląski Jacek Jezierski 14 lipca 2014 roku zarządził wybory do nowej Rady Kapłańskiej – piątej kadencji. Spotkanie wyborcze odbyło się 4 października 2014 roku, które wyłoniło następujących członków, księży: Wojciech Skibicki, Andrzej Kilanowski, Sławomir Małkowski, Dariusz Juszcak, Aleksander Lewandowski, Dariusz Polak, Krzysztof Stasal, Przemysław Demski, Piotr Fiałek, Krzysztof Pleskot, Jarosław Kielb, Marek Witkowski.

Kapłani wchodzący z urzędu: Bp Józef Wysocki – Biskup Pomocniczy, księży: Zdzisław Bieg – Moderator Kurii, Stanisław Błaszowski – Ekonom Diecezji, Grzegorz Puchalski – Rektor WSD DE, Andrzej Kłódka – Wikariusz sądowy, Grzegorz Królikowski – Dyrektor Wydziału Duszpasterskiego.

Kapłani nominowani do rady przez biskupa, księży: Jan Wiśniewski, Stefan Ewertowski, Walenty Szymański, Ryszard Milewski, Dariusz Kułakowski, Andrzej Domoń, Piotr Wiśniewski CSsR.

Analizując składy osobowe Rady Kapłańskiej na przestrzeni ponad 20 lat funkcjonowania Diecezji Elbląskiej należy stwierdzić, że brak jest ciągłości pomiędzy poszczególnymi kadencjami rady. Ponieważ Rada Kapłańska jest wybierana na okres 5 lat, po upływie tego czasu następuje wakat. I tak: po pierwszej kadencji okres wakatu wyniósł prawie 6 miesięcy, po drugiej – ponad 2 lata; po trzeciej – ponad 2 miesiące. Pomiędzy czwartą i piątą kadencją zachowana jest ciągłość.

¹⁸ *Institucje i duchowieństwo Diecezji Elbląskiej 2008*, red. Z. Bieg, Elbląg 2008, s. 49.

¹⁹ *Institucje i duchowieństwo Diecezji Elbląskiej 2012*, red. Z. Bieg, Elbląg 2012, s. 43.

Posiedzenia Rady Kapłańskiej Diecezji Elbląskiej odbywały się niezwykle rzadko – w ostatniej dekadzie rada spotkała się tylko raz w każdej kadencji, w dniu wyborów i ukonstytuowania się tego gremium. Dowodzi to marginalizacji tej struktury kolegialnej. Pozostaje jednak nadzieja na właściwe wykorzystanie Rady Kapłańskiej i nadanie jej stosownego miejsca i znaczenia w administrowaniu diecezją. Nadzieję tę rozbudza biskup Jacek Jezierski, który z Radą Kapłańską piątej kadencji spotkał się już kilka razy dla omówienia istotnych problemów w diecezji i zapowiada dalszą intensywną współpracę polegającą na wsłuchiwaniu się w głos duchowieństwa Diecezji Elbląskiej.

KOLEGIUM KONSULTORÓW

Wprowadzenie historyczno-prawne

Najmłodszym organem kolegialnym w ramach Kościoła partykularnego jest Kolegium Konsultorów, wprowadzone na mocy *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. W pracach nad rewizją *KPK* uznano potrzebę powołania nowego organu, który byłby mniej liczny od rady kapłańskiej, aby zapewnić większą operatywność zarządu diecezją przez biskupa w sytuacji *sede plena*, a także by zapewnić stabilność w diecezji w sytuacjach nadzwyczajnych: *sede vacante* i *sede impedita*²⁰.

Bezpośrednim poprzednikiem Kolegium Konsultorów był Zespół Konsultorów, o którym mówi *KPK* 1917, jednakże mógł on być ustanowiony tylko w drodze wyjątku w tej diecezji, w której pojawiły się trudności z ustanowieniem lub restytuowaniem kapituły katedralnej²¹. W nowym *Kodeksie* z 1983 roku kanon 502 wyraźnie stanowi, iż w każdej diecezji musi istnieć Kolegium Konsultorów, wypełniające zadania określone w prawie powszechnym.

W postanowieniach kodeksowych prawodawca stwierdza, że członkiem Kolegium Konsultorów może być ten, kto jest jednocześnie kapłanem i członkiem Rady Kapłańskiej. Może to być kapłan diecezjalny lub kapłan zakonny, czyli członek instytutu życia konsekrowanego albo stowarzyszenia życia apostołskiego prowadzącego działalność duszpasterską na terenie diecezji. Gdyby biskup diecezjalny mianował do grona Kolegium Konsultorów kapłana nie będącego członkiem Rady Kapłańskiej, nominacja taka byłaby nieważna²².

Kolegium Konsultorów, to organ kolegialny, który cieszy się stałością. *Kodeks* wyznacza granice minimalnej i maksymalnej ilości członków kolegium, w skład którego winno wchodzić od 6 do 12 członków²³. Dekret biskupa ustanawiający ten organ powinien dokładnie określić ilość członków, z zachowaniem limitów prawa powszechnego. Kadencja Kolegium Konsultorów trwa 5 lat. Na biskupie spoczy-

²⁰ J. Krukowski, *Kolegium Konsultorów, Struktura i Kompetencje*, w: *Struktury kolegialne w Kościele partykularnym*, Tarnów 2004, s. 95.

²¹ *KPK* 1917, kan. 423, M. Sitarz, *Kolegium Konsultorów*, Lublin 1999, s. 32.

²² J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium*, s. 333–334.

²³ *KPK* 1983, kan. 502 § 1.

wa więc obowiązek uzupełniania składu kolegium, jeśli w czasie trwania kadencji liczba konsultorów zmniejszy się poniżej kodeksowego minimum. Nominacja na członka Kolegium Konsultorów dokonana w czasie trwania kadencji, nie może przekraczać terminu *ad quem*, czyli czasu upływu kadencji²⁴.

Gdyby, pomimo upływu pięcioletniej kadencji, biskup nie mianował nowych członków, to Kolegium Konsultorów nadal wypełnia swoje zadania, aż do ukonstytuowania się nowego kolegium. Taka sytuacja może mieć miejsce w sytuacjach nadzwyczajnych, gdy stolica biskupa zawakuje, albo gdy biskupa dotyka przeszkoda w sprawowaniu swojego urzędu. To uprawnienie Kolegium Konsultorów odzwierciedla stałość tego organu.

W sytuacji *sede plena*, a więc w zwyczajnych warunkach funkcjonowania diecezji, przewodniczącym Kolegium Konsultorów jest biskup diecezjalny. Do jego kompetencji należy: zwołanie posiedzenia kolegium, ustalenie przedmiotu i programu obrad, przewodniczenie obradom i ewentualna promulgacja postanowień²⁵. Działania Kolegium Konsultorów w zwyczajnych warunkach polegają na: udzieleniu biskupowi rady lub wyrażeniu zgody na podjęcie określonych aktów administracyjnych, zastępowanie rady kapłańskiej w wyjątkowej sytuacji, asystowanie przy objęciu urzędu przez biskupa koadiutora lub biskupa pomocniczego.

Biskup diecezjalny jest zobowiązany do uzyskania zgody Kolegium Konsultorów na podjęcie tych aktów, które dotyczą nadzwyczajnego administrowania majątkiem kościelnym, a więc na alienację dóbr kościelnych lub na jakąkolwiek transakcję, na skutek której majątek kościelnej osoby prawnej może znaleźć się w gorszej sytuacji²⁶. W 2007 roku Konferencja Episkopatu Polski wydała dekret określający sumę minimalną alienacji 100.000 euro, powyżej której biskup diecezjalny musi uzyskać zgodę Kolegium Konsultorów. Przekroczenie kwoty maksymalnej alienacji 1.000.000 euro powoduje konieczność odniesienia się do Stolicy Apostolskiej, aby dokonać ważnego aktu administracyjnego.

Jednym z istotnych zadań Kolegium Konsultorów jest udzielanie rady biskupowi diecezjalnemu, który w określonych sprawach jest przez prawo zobowiązany do zasięgnięcia rady tegoż kolegium. Dzieje się to w trzech przypadkach:

- przed ustanowieniem ekonoma diecezjalnego (kan. 494 § 1),
- przed usunięciem ekonoma diecezjalnego z urzędu (kan. 494 § 2),
- przed podjęciem aktu zarządzania o większym znaczeniu ze względu na stan materialny diecezji (kan. 1277).

Fakt zasięgnięcia tego rodzaju opinii należy odpowiednio udokumentować²⁷. Jednakże opinia Kolegium Konsultorów w danej sprawie nie ma mocy wiążącej biskupa do podjęcia określonych aktów zgodnych z radą Kolegium.

W sytuacji *sede impedita* przewodniczącym Kolegium jest biskup koadiutor lub ten, kto zostaje tymczasowym rządcą diecezji. Wówczas członkowie Kolegium re-

²⁴ J. Krukowski, *Kolegium Konsultorów. Nowy organ władzy w strukturze Kościoła partykularnego*, SSan 5 (1985–1989), s. 19–30.

²⁵ M. Sitarz, *Kolegium Konsultorów w Kodeksie Prawa Kanonicznego 1983 i w partykularnym prawie polskim*, Lublin 1999, s. 90.

²⁶ KPK 1983, kan. 1295.

²⁷ J. Krukowski, *Kolegium Konsultorów. Struktura i kompetencje*, s. 103.

alizują swoją funkcję doradczą, przejmują zadania zawieszonyj w działaniu Rady Kapłańskiej, przyjmują rezygnację z urzędu rządu diecezji oraz asystują przy objęciu urzędu biskupa koadiutora lub biskupa pomocniczego.

W sytuacji *sede vacante* do zadań Kolegium Konsultorów należy spełnienie dwóch obowiązków: powiadomienie Stolicy Apostolskiej o śmierci biskupa oraz podjęcie funkcji zarządcy diecezji i dokonanie wyboru jej tymczasowego administratora. W ramach zarządu diecezją kolegium przyjmuje wyznaczenie wiary od obejmującego urząd administratora diecezji, służy radą i wyraża zgodę na określone prawem decyzje administratora, przyjmuje nominacyjne listy apostolskie jako świadek kwalifikowany kanonicznego objęcia urzędu biskupa, spełnia funkcje Rady Kapłańskiej do czasu utworzenia nowej, w przypadku mianowania biskupa diecezjalnego lub biskupa koadiutora legat papieski podczas przeprowadzania badania kanonicznego kandydata wysłuchuje opinii niektórych członków Kolegium Konsultorów²⁸.

Każda decyzja, jaką podejmuje Kolegium Konsultorów, dokonuje się kolegialnie, zwyczajną większością głosów.

Skład osobowy

Kolegium Konsultorów pierwszej kadencji w Diecezji Elbląskiej zostało powołane dekretem z dnia 3 września 1992 roku²⁹ i składało się z siedmiu konsultorów. W jego składzie znaleźli się: Biskup Józef Wysocki – wikariusz generalny, księży: Mieczysław Józefczyk – wikariusz generalny, Jan Wiśniewski – kanclerz kurii, Walenty Szymański – wikariusz sądowy, Stanisław Błaszowski, Antoni Kurowski, Czesław Drężek.

W dniu 2 września 1997 roku pięcioletnia kadencja kolegium wygasła, jednak gremium to, w myśl postanowień kanonu 502 § 1 *KPK* 1983, działało nadal i sprawowało swój urząd do końca roku kalendarzowego.

Druga kadencja Kolegium Konsultorów rozpoczęła się 1 stycznia 1998 roku. Na pięcioletni urząd biskup powołał następujących członków³⁰: Biskup Józef Wysocki – wikariusz generalny, księży: Mieczysław Józefczyk – wikariusz generalny, Walenty Szymański – wikariusz sądowy, Zdzisław Bieg – kanclerz kurii, Stanisław Błaszowski – ekonom diecezjalny, Stefan Ewertowski – rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej, Jan Wiśniewski.

Kolegium Konsultorów w trzeciej kadencji ukonstytuowało się 1 lutego 2003 roku. Członkowie Kolegium zostali mianowani na pięcioletnią kadencję: Biskup Józef Wysocki – wikariusz generalny, księży: Mieczysław Józefczyk – wikariusz generalny, Walenty Szymański – wikariusz sądowy, Zdzisław Bieg – kanclerz kurii, Stanisław Błaszowski – ekonom diecezjalny, Stefan Ewertowski – rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej, Jan Czajkowski, Jan Oleksy.

Czwarta kadencja Kolegium Konsultorów rozpoczęła się dokładnie po upływie 5 lat od powołania poprzedniej, 1 lutego 2008 roku. Skład Kolegium został

²⁸ M. Sitarz, *Organy kolegialne w Kościele partykularnym*, s. 140.

²⁹ AKDE, Kurenda Kurii Diecezjalnej Elbląskiej (dalej KKDE) 1 (1992), s. 73, poz. 75.

³⁰ *Spis parafii i duchowieństwa Diecezji Elbląskiej 2003*, s. 32.

zmodyfikowany w stosunku do poprzednich³¹: Biskup Józef Wysocki – wikariusz generalny, księży: Zdzisław Bieg – kanclerz kurii, Stanisław Błaszczkowski – ekonom diecezjalny, Grzegorz Puchalski – rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej, Józef Miciński, Dariusz Morawski, Edward Rysztowski.

Z chwilą zakończenia czwartej kadencji działalności Kolegium Konsultorów w dniu 31 stycznia 2013 roku nie powołano nowego składu tego gremium. Rok 2014 przyniósł zmianę na stanowisku biskupa diecezjalnego w Elblągu, w wyniku czego dotychczasowe Kolegium Konsultorów utracił swój mandat, a nowy pasterz diecezji bp Jacek Jezierski z dniem 16 października 2014 roku powołał nowy skład kolegium (piątej kadencji): Bp Józef Wysocki, księży: Jan Wiśniewski, Stefan Ewertowski, Zdzisław Bieg, Walenty Szymański, Stanisław Błaszczkowski, Andrzej Kilanowski, Grzegorz Puchalski, Wojciech Skibicki³².

Z analizy składów osobowych poszczególnych kadencji wynika, że Kolegium Konsultorów Diecezji Elbląskiej liczyło zawsze 7–9 kapłanów, wśród których stałymi członkami, z racji pełnionej funkcji, byli wikariusze generalni, kanclerz kurii oraz rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej. Na przestrzeni ponad dwóch dekad istnienia Diecezji Elbląskiej kolegium odbyło zaledwie kilka spotkań. W ostatnim dziesięcioleciu zebrało się tylko raz – w momencie wprowadzenia na urząd nowego biskupa diecezji Jacka Jezierskiego. Brak zainteresowania włączeniem organów kolegialnych w decyzyjność w istotnych sprawach administrowania diecezją, a także nadanie im znikomego znaczenia spowodowanego zaniedbaniem jakichkolwiek konsultacji w ważnych dla diecezji kwestiach, spowodowało, iż Kolegium Konsultorów w Diecezji Elbląskiej funkcjonowało w większości swoich kadencji jako instytucja fasadowa.

RADA DO SPRAW EKONOMICZNYCH

Kompetencje Rady do spraw ekonomicznych

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku poświęca zagadnieniu Rady do spraw ekonomicznych trzy kanony (492–494) i nadaje jej kompetencje podobne do tych, które w *KPK* 1917 miała rada administracyjna. Prawodawca zobowiązuje biskupa diecezjalnego do powołania tej rady oraz do przewodniczenia jej osobiście lub przez delegata³³. Zwolywanie posiedzeń, ustalanie czasu, miejsca i porządku obrad spoczywa na biskupie. Jednakże nie bierze on udziału w głosowaniu.

Prawodawca kodeksowy postanawia, iż w składzie Rady winno być przynajmniej trzech członków, wybranych spośród duchowieństwa lub wiernych świeckich, spełniających określone wymogi:

- pozostawanie we wspólnocie Kościoła (kan. 149 § 1),

³¹ *Instytucje i duchowieństwo Diecezji Elbląskiej 2009*, red. Z. Bieg, Elbląg 2009, s. 47.

³² *EWD* nr 53, Elbląg 2014, s. 116.

³³ L. Adamowicz, *Władza biskupa diecezjalnego w odniesieniu do majątku kościelnego*, w: *Biskup pasterz diecezji*, red. P. Majer, Kraków 2003, s. 128.

- prawość życia,
- biegłość w sprawach ekonomicznych i dobra znajomość prawa cywilnego,
- brak pokrewieństwa lub powinowactwa z biskupem diecezjalnym, aż do czwartego stopnia (kan. 492 § 3).

Ostatni wymóg ma służyć zapobieżeniu nepotyzmowi³⁴. Pisemnej nominacji na członka rady dokonuje biskup diecezjalny. Kadencja Rady trwa pięć lat, przy czym można tych samych członków Rady mianować na kolejne kadencje.

Wśród zadań Rady do spraw ekonomicznych jest fachowa ocena ekonomicznej sytuacji w diecezji, biorąc pod uwagę wszystkie jej aspekty. Ponadto organ ten służy biskupowi Radą w sprawach aktualnego prawidłowego zarządzania dobrami, jak również przedstawianie wizji perspektyw ekonomicznych diecezji w przyszłości. Rada przygotowuje każdego roku budżet diecezji oraz zatwierdza bilans przychodów i rozchodów³⁵.

Biskup diecezjalny potrzebuje zgody Rady do spraw ekonomicznych w następujących sytuacjach:

- przed podjęciem aktów przekraczających granice zwykłej administracji diecezją (kan. 1277),
- przed dokonaniem alienacji (kan. 1310 § 2),
- przed zezwoleniem na dokonanie przez kościelną osobę prawną transakcji, której skutkiem jest pogorszenie jej sytuacji materialnej (kan. 1295).

Istnieją również sytuacje, w których biskup jest zobowiązany do wysłuchania opinii Rady przed podjęciem ostatecznej decyzji:

- mianowanie i usuwanie ekonoma diecezjalnego (kan. 494 § 1),
- nałożenie na wiernych jakiegoś zobowiązania materialnego (kan. 1263),
- dokonanie aktu administracyjnego o większym znaczeniu (kan. 1277),
- określenie działań przekraczających granicę zwykłego zarządu (kan. 1281 § 2),
- przyjęcie corocznych sprawozdań z zarządu poszczególnych dóbr kościelnych (kan. 1287),
- zabezpieczenie i ulokowanie dóbr ruchomych i środków pieniężnych, uzyskanych tytułem dotacji (kan. 1305),
- zmniejszenie zobowiązań pochodzących z rozporządzeń wiernych na cele pobożne (kan. 1310 § 3).

Skład osobowy

Wbrew przepisom prawa kanonicznego Diecezja Elbląska funkcjonowała przez trzy lata bez powołanej Rady Ekonomicznej. W początkach organizacji diecezji Biskup Elbląski powierzył prowadzenie spraw finansowych ekonomowi diecezji ks. Janowi Halberdzie, który jednoosobowo podejmował wszystkie decyzje. Okazało się to bardzo nieroztropne i niekorzystne, gdyż ekonom w tym czasie podjął wiele ryzykownych transakcji finansowych, przez które diecezja zna-

³⁴ T. Pieronek, *Zarządzanie dobrami materialnymi Kościoła partykularnego*, w: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa 2003, s. 31.

³⁵ M. Sitarz, *Kompetencje organów kolegialnych w Kościele partykularnym*, s. 64.

laża się w niemałych kłopotach prawnych. Po odwołaniu ks. Halberdy z funkcji ekonoma, 1 lipca 1995 roku urząd ten powierzył ks. Zdzisławowi Ossowskiemu, powołując jednocześnie do istnienia Radę do spraw ekonomicznych, która miała współdziałać z ekonomem w prowadzeniu spraw finansowych diecezji. W skład Rady weszli księża³⁶: Mieczysław Józefczyk – przewodniczący, Stanisław Biały, Zbigniew Bieg, Stanisław Błaszowski, Leon Tomecki, Adam Śniechowski oraz mec. Andrzej Cejrowski.

Dnia 30 października 1997 roku biskup powołał nowego ekonoma ks. Stanisława Błaszowskiego i nową Radę ekonomiczną³⁷, do której w trzyletniej kadencji należeli księża: Zdzisław Bieg – przewodniczący, Stefan Ewertowski, Marian Florek, Stanisław Gruca, Zbigniew Kulesz, Walenty Szymański i mec. Andrzej Cejrowski.

Po upływie trzech lat, 14.11.2000 roku została powołana nowa rada ekonomiczna w zmniejszonym osobowo składzie księża: Zdzisław Bieg – przewodniczący, Wojciech Borowski, Jerzy Pawelczyk, Walenty Szymański.

Na skutek zmiany personalnej na urządzie biskupa diecezjalnego w 2003 roku, trzyletnia kadencja rady ekonomicznej dobiegła końca, a nowo mianowany biskup czekał z decyzją powołania nowej Rady do 1 lutego 2005 roku³⁸. Na pięcioletnią kadencję powołano członków, księży: Zdzisław Bieg – przewodniczący, Edward Rysztowski, Jan Solis, Walenty Szymański, Marian Żbikowski.

Dnia 15 lutego 2010 roku Biskup Elbląski Jan Styryna mianował nowych członków Rady ekonomicznej na kolejne pięć lat³⁹, powierzając im troskę o sprawy materialne Diecezji Elbląskiej księża: Zdzisław Bieg – przewodniczący, Mieczysław Adamczyk, Dariusz Juszczak, Ignacy Najmowicz, Dariusz Paszkowski, Andrzej Starczewski.

Wraz z nominacją nowego pasterza diecezji bp. Jacka Jezierskiego w 2014 roku kadencja poprzedniej Rady do spraw ekonomicznych dobiegła końca. Na podstawie przepisów kodeksowych, z dniem 1 lipca 2014 roku, biskup mianował na okres pięciu lat nową Radę, w skład której weszli księża⁴⁰: Zdzisław Bieg, Walenty Szymański, Ignacy Najmowicz, Mieczysław Adamczyk, Zbigniew Ciapała, Wojciech Borowski, Grzegorz Puchalski, Dariusz Juszczak, Dariusz Paszkowski, Andrzej Starczewski.

Analizując składy i działalność Rady do spraw ekonomicznych należy stwierdzić, że na przestrzeni ponad dwóch dekad funkcjonowania Diecezji Elbląskiej pojawiają się liczne luki w ciągłości funkcjonowania Rady. Pomimo licznych uprawnień i zadań jakie prawodawca kodeksowy powierza Radzie do spraw ekonomicznych, gremium to zbierało się i decydowało o niewielkiej ilości spraw i przedsięwzięć podejmowanych w diecezji. Licznie nowelizowane dekryty ekonomiczne świadczą o dużej aktywności ekonoma diecezji, zaś marginalizują tę strukturę kolegiąlną.

³⁶ AKDE, KKDE 5 (1996), s. 10, poz. 18.

³⁷ AKDE, Dekrety Biskupa Elbląskiego nr 369/1997 z dnia 30 października 1997 roku.

³⁸ *Spis parafii i duchowieństwa Diecezji Elbląskiej 2005*, red. Z. Bieg, Elbląg 2005, s. 42.

³⁹ *Institucje i duchowieństwo Diecezji Elbląskiej 2010*, red. Z. Bieg, Elbląg 2010, s. 49.

⁴⁰ *EWD* nr 53, s. 103.

PODSUMOWANIE

Kolegialne organy konsultacyjne w Kościele partykularnym są instytucjami, które mają wspomagać biskupa w sprawowaniu władzy administracyjnej. Organom tym można przypisać trzy rodzaje kompetencji:

- fakultatywne na mocy prawa diecezjalnego, gdy biskup ma pełną swobodę przy podejmowaniu decyzji, ale z własnej inicjatywy zasięga opinii organu konsultacyjnego;
- fakultatywne na mocy prawa powszechnego, gdy biskup jest zobligowany prawem powszechnym do konsultacji swej decyzji z organem kolegialnym, chociaż jego rady nie musi respektować;
- obligatoryjne, gdy biskup jest zobowiązany przez prawo powszechne uzyskać zgodę organu konsultacyjnego, by podjąć ważny akt administracyjny.

W Diecezji Elbląskiej funkcjonują wszystkie organy kolegialne, które wymaga prawodawca kodeksowy. Są to: Rada Kapłańska, Kolegium Konsultatorów i Rada do spraw ekonomicznych. Wszystkie organy kolegialne funkcjonują w systemie kadencyjnym, co jest gwarantem wymienności członków i daje możliwość świeżego spojrzenia na problemy i wyzwania, przed którymi stoi diecezja.

Opisane kolegia stanowią w diecezji ważne ogniwo łączące biskupa diecezjalnego z całością prezbiterium oraz wiernymi świeckimi, dla wspólnego budowania Chrystusowego Kościoła.

**COLLEGIAL STRUCTURES IN THE DIOCESE IN ELBLĄG
REQUIRED BY THE CODE OF CANON LAW**

SUMMARY

The diocesan Bishop, taking care of part of the Church entrusted to him, is supported by subsidiary bodies, which may be single or collective. To a single organ, equipped with ordinary vicarious power are: general vicars, curates bishops, judicial vicar. A collegial body composed of many people as a college work for the good of the Church.

The purpose of this paper is to present the collegial structures in the diocese, where there is an obligation on the bishop by the legislature dipped. Therefore discussed are: the Council of Priests, the College of Consultants and the Council on financial matters.

All of the colleges in the diocese are an important link between the diocesan bishop of the whole presbytery and the laity, for the joint development of the Church of Christ.

**KOLLEGIALE STRUKTUREN IN DER DIÖZESE IN ELBLĄG
VON DER CODEX
DES KANONISCHEN RECHTES ERFORDERLICH**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Diözesanbischof, kümmert sich ein Teil der ihm anvertrauten Kirche, wird von Hilfsorgane, die einzeln oder gemeinsam sein kann, unterstützt. Um einem einzigen Organ, mit einfachen Erfüllungsleistung ausgestattet sind: general Vikar, Bischöfe Vikar, Gerichtsvikar. Ein Kollegium von vielen Menschen zusammengesetzt, wie ein College-Arbeit für das Wohl der Kirche.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die kollegiale Strukturen in der Diözese, wo gibt es die Verpflichtung des Bischofs vom Gesetzgeber eingetaucht zu präsentieren. Daher diskutiert werden: Rat der Priester, das Konsultorenkollegium und der Rat in finanziellen Fragen.

Alle Schulen in der Diözese sind ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Diözesanbischof des gesamten Presbyteriums und der Laien, für die gemeinsame Entwicklung von der Kirche Christi.

ASPEKTY PASTORALNE WSPÓLNOTY MAŁŻEŃSKIEJ JAKO KOŚCIOŁA DOMOWEGO

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, wspólnota, modlitwa, religia, wychowanie, cywilizacja

Key words: marriage, family, community, prayer, religion, upbringing, civilization

Schlüsselworte: ehe, familie, gemeinschaft, gebet, religion, erziehung, zivilisation

Wszelkiego rodzaju przemiany społeczno-kulturowe, które dokonują się w społeczności na przestrzeni ostatnich lat, zdecydowanie nie sprzyjają postrzeganiu rodziny jako żyjącej w duchu katolickim, oraz propagującej i krzewiącej wiarę w Boga wśród społeczeństwa. Religia i jej wyznawanie staje się czymś wstydliwym, od czego obecnie zaczyna się odchodzić. Wzorzec rodziny został niejako wypaczony poprzez działanie społeczności. Wpływ na tego typu zachowanie ma na pewno zwiększony udział w migracji ludności w celu znalezienia lepszego bytu. Ruch ten nie sprzyja także temu aby podtrzymywać rodzinne tradycje i znacznie zniekształca życie rodzinne. Pogoń za godziwym życiem, jak i chęć pozyskania coraz to większych zarobków nie sprzyja także rozwojowi rodziny. Konsumpcjonizm oraz wartości hedonistyczne znacznie przysłaniają życie wspólnotowe i religijne polskich rodzin. Małżeństwa coraz częściej nie są w stanie przezwyciężyć konfliktów oraz problemów jawiących się na gruncie życia rodzinnego. Obecnie widoczny jest model rodziny, który stanowczo odbiega od kościelnej wizji małżeństwa i rodziny. W dobie ideologii *gender*, wolnych związków, także pomiędzy osobami tej samej płci, wizja rodziny zostaje rozmyta, oraz podejmowane są próby nadania instytucji rodziny zupełnie innego znaczenia¹. Próbą podjęcia walki o rodzinę, o jej podstawowe funkcje i zadania, o to by członkowie rodzin wzajemnie byli dla siebie oparciem w momentach trudu i przeciwności, jest Słowo Boże objawione na kartach Ewangelii i w dokumentach Kościoła katolickiego.

* Ks. dr Mariusz Ostaszewski – wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, Duszpasterz Rodzin Diecezji Elbląskiej, autor publikacji z zakresu teologii pastoralnej i duszpasterstwa rodzin.

¹ Por. K. Koch, *Rodzina jako Kościół domowy w myśli Benedykta XVI*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, Lublin 2010, s. 226–230.

ŻYCIE SAKRAMENTALNE WSPÓLNOTY MAŁŻEŃSKIEJ

Religia w każdej kulturze i społeczeństwie stanowi ważne zjawisko społeczne². Jest ona ważnym elementem sensu życia ludzi i społeczeństwa³, która wypływa z jego natury. Doświadczenie *sacrum* w życiu człowieka zapoczątkowane zostało poprzez osobę Jezusa Chrystusa. Stał się On w pełni człowiekiem doskonałym, który przeżywał doświadczenie zarówno Boga jak i człowieka. Z drugiej strony, który doświadczał Boga i człowieka⁴. Słowo ucieleśnione w posłuszeństwie woli swego Ojca, stało się ciałem dla naszego zbawienia (por. DSP 556–559). Poprzez Jezusa, w którym objawił się Bóg, człowiek uzyskał możliwość przeżywania bliskiej relacji z Bogiem. Z tego spotkania z Chrystusem, w człowieku rodzi się akt wiary, który ogarnia życie ludzkie i odpowiada za kształtowanie *sacrum* człowieka⁵. Rozwój życia duchowego jest ukierunkowany ku dążeniu chrześcijanina do świętości. Naśladując osobę Syna Bożego, możliwe jest zbliżenie się do Boga i upodobnienie do Doskonałej Miłości⁶.

W dążeniu do bliskości z Bogiem potrzebny jest także drugi człowiek. Poprzez kontakt z bliźnimi w człowieku dokonuje się proces doskonalenia, oraz wzrost miłości do otaczających go osób, co w konsekwencji prowadzi do rozwoju życia duchowego (por. LdR 9). Sobór Watykański II jako drogę wiodącą do Boga wskazał rodzinę. Poprzez sakramentalne małżeństwo, relacje małżeńskie, wychowywanie dzieci, jak i wzajemne wspieranie się w trudach dnia codziennego, małżonkowie uświęcają się (por. KK 11). Małżonkowie nie są pozostawieni sami sobie, gdyż jak wskazują Ojcowie soborowi – „*osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu, aby wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością zbliżali się coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga*” (KDK 48). Dzięki współdziałaniu człowieka z Chrystusem wyzwala się uświęcająca moc chrześcijańskiego życia rodzinnego. Małżeństwo staje się środowiskiem, w którym szczególnie winna rozwijać się miłość ku Bogu, chęć kroczenia ścieżkami wiary i życie zgodne z nauką płynącą z kart Ewangelii. W rodzinie osoby ubogacają się w swym człowieczeństwie, a małżonkowie poprzez współdziałanie otwierają się na siebie, udzielają się duchowo i wspierają w wychowywaniu dzieci (por. KDK 52; FC 21). Poprzez sakrament małżeństwa stają się za siebie odpowiedzialni. Tak więc, winni wspierać się we wzroście duchowym, modlić się za siebie, a swoją osobą i postawą motywować drugiego do pogłębienia życia duchowego⁷. Warto podkreślić, że sakrament małżeństwa nie jest tylko wyłącznym

² Por. W. Piwowski, *Religia jako wartość wspólna i osobowa*, w: *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 251.

³ Por. G. Hepp, *Zerfall der politischen Kultur? Wertvorstellung im Wandel*, Köln 1984, s. 5.

⁴ Por. A. Sicari, *Życie duchowe chrześcijanina*, Poznań 1999 s. 40.

⁵ Por. A. Sicari, *Życie duchowe...*, dz. cyt, s. 24.

⁶ Tamże, s. 78–83.

⁷ Por. F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987 s. 123–125; Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza z Boga z ludźmi*, Poznań 1996, s. 205–208.

elementem kształtującym życie duchowe małżonków i rodziny, lecz jest źródłem uświęcenia zarówno rodziny chrześcijańskiej jak i wspólnoty małżeńskiej (por. FC 56)⁸. Istotnymi czynnikami ubogacającymi człowieka we wzroście duchowym w małżeństwie i rodzinie są cnoty teologalne, okazywanie miłości, wspólne wypełnianie obowiązków codziennych, wypływających z życia rodzinnego, wsparcie w chwilach trudnych i pomoc w przeżywaniu cierpień i niedoli⁹. Wielkim dobrem wpływającym na wzrost duchowy małżonków jest życie sakramentalne i modlitwa dająca wyraz wiary¹⁰. Modlitwa nie staje się elementem abstrakcyjnym, gdyż dotyczy konkretnego człowieka, jego życia i systemu wartości które wyznaje¹¹. Cechą szczególną modlitwy rodzinnej jest jej wspólnotowość, która wpływa na duchowość małżeńską i rodzinną. Modlitwa winna być elementem istotnym, a tym samym musi być odpowiednio rozumiana, tzn. odmawiana z należytą czcią i pietyzmem, tak by swoją głębią przemieniała życie rodzinne. Nie może stać się wyłącznie wypowiedaniem słów bez głębszego zagłębienia się w płynące z niego treści. Sama modlitwa łączy ludzi, tym samym stając się kluczem do zrozumienia człowieka oraz daje sposobność zjednoczenia z Bogiem¹². Zasadniczo każda modlitwa, jakakolwiek by ona była jeśli wypowiedana jest szczerze i autentycznie buduje niepowtarzalną relację z Bogiem żywym (por. KKK 2558). Otóż ona umacnia i spaja duchowo rodzinę dążąc do tego by była ona silna Bogiem¹³. Zarówno treść, jak i forma modlitwy rodzinnej czy małżeńskiej, powinna uwzględniać zmienną sytuację oraz okoliczności życia rodziny, być dopasowana do aktualnych możliwości duchowych każdego z członków rodziny¹⁴. Modlitwa małżonków katolickich nie tylko spaja ich w jedności z Bogiem lecz sprawia że małżonkowie powierzają się w niej Bogu i godzą na Jego wolę względem nich, oddając się Bogu w pełni. Otóż Jan Paweł II podkreślał ważną rolę modlitwy rodzinnej, jako tej, w której każdy winien być obecny, gdyż modlitwa najpełniej potwierdza dobro jakim jest człowiek i rodzina (por. LdR 10). Poprzez wzajemne wychowywanie się do modlitwy rodzice wdrażają dzieci do modlitwy liturgicznej Kościoła. Istotnym jest by modlitwa wypływała z potrzeby serca. Winna być niejako wpisana w codzienność chrześcijańskiego życia rodzinnego. Nie może ona pozostać aktem okazjonalnym choćby wykorzystywanym wyłącznie w trudnych momentach życiowych. Tak więc, co warto zauważyć i podkreślić, rodzice winni dostrzegać w modlitwie bogactwo, głębie a zarazem wskazywać jej wielką wartość potomstwu. Modlitwa bowiem scala, integruje, przyspiesza dojrzewanie i dopełnia.

⁸ Por. B. Kiereś, *Prawda o małżeństwie*, Lublin 2005, s. 78–84; por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 238–240.

⁹ Por. F. Adamski, *Duchowość życia małżeńskiego-rodzinnego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 187–195; por. A. J. Sobczyk, *Naśladowanie cnót Świętej Rodziny jako sposób religijno-moralnej odnowy rodziny i społeczeństwa w nauczaniu sługi Bożego Jana Berthier*, AK 147:2006, z. 1(584), s. 132–140.

¹⁰ Por. S. Suwiński, *Wychowanie dziecka do życia Eucharystią*, AK 147(2006) 1, s. 66.

¹¹ Por. W. Słomka, *Modlitwa przedchrześcijańska a chrześcijańska*, AK 126 (1996), s. 21.

¹² Por. M. Brzeziński, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji w świetle wybranych dokumentów Kościoła*, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz, Lublin 2009, s. 171.

¹³ Por. *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Rodzina*, Radom 2006, s. 98–99.

¹⁴ Por. F. Adamski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 133§134.

Dzięki modlitwie dokonuje się wzrost w wierze. Jednoczy ona człowieka z Chrystusem i wychowuje do miłości. Poprzez okazywanie dzieciom własnej duchowości i religijności rodzice wpływają na krzewienie się w nich wiary. Natomiast dzieci pociągnięte przykładem rodzicielskim będą zdążyć do zgłębiania swojej wiary, tak by ubogacać ją w kolejnych etapach wzrastania w dojrzałości chrześcijańskiej. Tak więc modlitwa przybliży małżeństwo i ich potomstwo do siebie, tworząc tym samym ścisłą wspólnotę osób. We wspólnocie małżeńskiej jest ona istotnym elementem codziennego życia i wzrostu w rozwoju duchowym. Daje ona także możliwość uświęcenia przeżywanego czasu, każdego dnia. Znacząco wpływa ona na rozwój życia duchowego, co przejawia się także w łatwiejszym przeżywaniu trudności życiowych, czy też różnorodnych doświadczeń codziennych. Ponadto podczas modlitwy małżeńskiej obecny jest pośród małżonków sam Jezus Chrystus, wedle obietnicy danej w *Wieczerniku*¹⁵. Istotnym jest to, by małżonkowie potrafili się wzajemnie ubogacać tym, co odczytują z kart Ewangelii, by dzielili się wzajemnie rozumieniem i postrzeganiem Słowa Bożego, swoimi wewnętrznymi przeżyciami, jak również potrafili zadać sobie istotne pytanie – jak postąpiłaby w danej sytuacji Święta Rodzina, czy też sam Jezus?¹⁶ Korzystanie z sakramentów świętych wpływa znacząco i jest pomocne w rozwijaniu życia duchowego. Sakramenty bowiem umożliwiają niejako ścisłą łączność z Jezusem stają się motywatorem do dalszego rozwoju w wierze. Jako te, które są pomocne w towarzyszeniu i duchowym wzroście są między innymi: sakrament pojednania i sakrament Eucharystii. Warto podkreślić, że w duchowości chrześcijańskiej ważnym jest przede wszystkim element nawrócenia. Wspólnota rodzinna winna bowiem wzrastać w poczuciu własnej ograniczoności, umiejętności przyznania się do błędu, wyrażeniu skruchy, umiejętności przebaczenia i prośby o wybaczenie za popełnione błędy. W sakramencie pokuty sumienie ludzkie zostaje oczyszczone a relacja z Bogiem odbudowana. Uzdrawione relacje i wzajemne wybaczenie wpływa na pełniejsze zjednoczenia rodziny i wzmocnienie więzi¹⁷ i budowanie pełnej komunii¹⁸. Sakrament pokuty i pojednania poprzez swą oczyszczającą łaskę, niweluje wszystko to co przeszkadza małżonkom w zjednoczeniu z Bogiem¹⁹. Papież Paweł VI kierował do małżonków słowa zachęty, że jeśli podupadną na duchu na skutek popełnionego grzechu, powinni poddać się mocy Bożego miłosierdzia poprzez przystąpienie do sakramentu pojednania (por. HV 25; FC 58). Dzięki łasce przebaczenia małżonkowie pełniej realizują miłość i jedność, którą przysięgali sobie wzajemnie podczas zawarcia sakramentu małżeństwa²⁰. Pogłębiając i utwierdzając poprzez to doświadczenie miłosiernej miłości w swoim życiu duchowym.

¹⁵ Por. A. Wielowiejski, *Drogi rozwoju duchowego w życiu rodzinnym*, red. F. Adamski, *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków 1978, s. 219.

¹⁶ Por. I. Werbiński, *Nazaretański styl życia*, AK 147 (2006) 1, s. 28.

¹⁷ Por. M. Ostaszewski, *Religijność w więź małżeńska w świetle badań małżeństw z parafii św. Brata Alberta Chmielowskiego w Iławie*, Elbląg 2008, s. 17–28.

¹⁸ Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza z Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 249–250.

¹⁹ Por. F. Adamski, *Duchowość życia...*, dz. cyt., s. 199; F. Adamski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 134.

²⁰ Por. M. Brzeziński, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji w świetle wybranych dokumentów Kościoła*, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, Lublin 2009, s. 147–148.

Jako istotną praktykę duchową należy wskazać Eucharystię. Znajduje się ona w centrum duchowego życia chrześcijańskiego, a przede wszystkim chrześcijańskiej rodziny. Wskazuje się, iż jest ona niejako głównym elementem, poprzez który człowiek może się uświęcić²¹. Równocześnie jest źródłem małżeństwa, w której uobecnienia się jedności i miłości Jezusa z Kościołem. Staje się źródłem i pełnią chrześcijańskiej egzystencji²². Zarówno Eucharystia jak i małżeństwo są sakramentami, które ukazują – każdy na swój sposób – źródło miłości wzajemnej. Zatem więź, która obecna jest pomiędzy małżonkami opiera się zasadniczo na miłości i jest bezpośrednim skutkiem sakramentu małżeństwa, co owocuje tym, iż małżeństwo urzeczywistnia się jako ścisła komunika między dwojgiem ludzi (por. FC 13; LdR 8)²³. Eucharystia przypomina o przymierzu Boga z ludźmi, które zostało zawarte na krzyżu. Małżeństwo jest uobecnieniem tego przymierza, potrzebuje usilnie ciągłego karmienia i podtrzymywania mocą sakramentu Eucharystii. Staje się źródłem przymierza pomiędzy małżonkami a poprzez uczestnictwo w niej jest dla małżonków fundamentem i podstawą pozostawania w miłości, oraz dochowywania małżeńskiej wierności²⁴. Franciszek Adamski podkreślał szczególnie znaczenie Eucharystii w życiu rodzinnym, wyróżniając jej trzy aspekty. Pierwszym jest zjednoczenie małżonków w wykonywaniu obowiązków codziennych, jak pragnienie obecności Boga w życiu rodzinnym. Drugim z kolei jest wzajemne noszenie brzemion i cierpień. Trzecim natomiast aspektem jest Eucharystia, która jawi się jako pomocna dla strony niewinnej gdy zaistnieje rozłam rodzinny²⁵. Jest ona siłą pomocną w przeżywaniu codzienności, uczy pełniejszego angażowania się w kwestie wzrostu duchowego, dodaje mobilizacji do poniesienia odpowiedzialności dokonanych czynów²⁶. Poprzez uczestnictwo w Eucharystii następuje duchowy rozwój wspólnoty rodzinnej, gdyż w niej znajduje się „posłannictwo”, i „komunia”, która staje się dla uczestniczących w niej źródłem apostołskiego dynamizmu (por. FC 57)²⁷.

Poza uczestnictwem w Eucharystii, ważnym jest by małżonkowie odkryli ogrom łask i dobra, które wypływają z uczestnictwa w adoracji Najświętszego Sakramentu. To wspólne przebywanie z Jezusem w skupieniu i cichości serca daje możliwość na głębsze i silniejsze zespolenie się z Jezusem obecnym w Najświętszym Sakra-

²¹ Por. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów* przedstawia to w następujący sposób: „W najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiające Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych. Dlatego Eucharystia przedstawia się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji” (DK 5).

²² Por. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 240–242.

²³ Por. J. Misiurek, *Sakramentalny wymiar miłości*, w: *Małżeństwo – przymierze miłości* („Homo Meditans” t. XV), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 30.

²⁴ Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 247.

²⁵ Por. F. Adamski, *Duchowość życia...*, dz. cyt., s. 199; F. Adamski, *Rodzina...*, dz. cyt., s. 134–135.

²⁶ Por. S. Suwiński, *Wychowanie dziecka do życia Eucharystią*, AK 147(2006), z. 1 (584), s. 69–70.

²⁷ Por. K. Wojacek, *Wspólnota rodzinna jako fundament domowego Kościoła*, w: *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, W. Wiczorek, Lublin 2010, s. 67–70.

mencie. Dlatego Święta Rodzina z Nazaretu, powinna być przykładem dla każdego małżeństwa, z którego winni czerpać wzór do naśladowania²⁸. Ona staje się zatem przykładem dążenia do rozwoju życia duchowego, odkrywania woli Bożej, sensu swego istnienia jak i celu powołania do małżeństwa. Istotnym było bowiem dla Maryi i Józefa by Królestwo Boże realizowane na ziemi. Im bardziej małżonkowie będą starali się wzrastać w zażyłej relacji z Jezusem na wzór Maryi i Józefa, tym bardziej będą dostrzegać w swoim życiu duchowym działań łaski Bożej oraz z radością będą podążać Bożą drogą, która została im wyznaczona. Bowiem dzięki radosnemu przeżywaniu swego powołania do życia w małżeństwie, jak i realizowaniu zadań wynikających z zawarcia sakramentalnego związku, ubogacają swoje potomstwo. Muszą osiąść świadomość tego, iż poprzez swoje kształtowanie życia duchowego, nie tylko zakorzeniają wiarę pośród dzieci, lecz realizują swoje powołanie do świętości. Rodzina Nazaretańska daje przykład, że ufając Bogu i powierzając Mu się w pełni, nie zostanie się zawiedzonym i pozostawionym samemu sobie. Warto podkreślić, iż Maryja i Józef uczą także czystej miłości duchowej, która pochodzi od samego Boga. Rodzina chrześcijańska poprzez czerpanie z dobra wypływającego ze Świętej Rodziny z Nazaretu tworzy ścisłą komunię osób, stając się pierwotnym środowiskiem katechezy i życia rodzinnego. Wiara i miłość panująca w rodzinie sprzyja procesom ewangelizacji. Rodzina Nazaretańska daje przykład, iż ufając Bogu i powierzając Mu się w pełni, nie zostanie pozostawiona sama sobie. Dlatego wspólnota małżeńska winna tworzyć wspólnotę osób, opartą na życiu rodzinnym dążącą do świętości²⁹.

WYCHOWYWANIE MORALNE

Pojęcie wychowanie moralne łączy się z szeroko rozumianym terminem wychowanie, które można zdefiniować jako uznany społecznie system oddziaływania wychowawców na wychowanków celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem, zmierzających do ukształtowania dojrzałej osobowości³⁰. Kształtowanie moralności ma miejsce we wspólnocie. Z racji szczególnej bliskości, rodzina jest tą która jako pierwotne środowisko pełni ową funkcję³¹. W całym okresie wychowania istotne miejsce odgrywa wychowanie moralne, które jest wychowaniem do wartości i kształceniem charakteru³².

Rodzicom przysługuje prawo do wychowania dzieci zgodnie z wartościami którymi sami żyją³³ (por. FC 46). Uprawnienia i wynikające z nich obowiązki czerpią z samego rodzicielstwa, jak i również posłannictwa nadprzyrodzonego nabytego na mocy chrztu oraz sakramentu małżeństwa. W niej to kształtują się uczucia i oceny

²⁸ Por. S. Suwiński, *Wychowanie dziecka...*, dz. cyt., s. 22.

²⁹ Por. M. Brzeziński, *Rodzina wspólnotą...*, dz. cyt., s. 167–169.

³⁰ Por. J. Kamiński, *Wychowanie moralne w rodzinie*, red. A. Tomkiewicz, *Rodzina jako Kościół Domowy*, Lublin 2010, s. 410.

³¹ Por. P. Poręba, *Współżycie pokoleń na bazie rodzinnej*, Olsztyn 1981, s. 92.

³² Por. J. Płońska, *Uczestnictwo w wierze w procesie kształtowania dojrzałej osobowości w rodzinie*, w: *Tożsamość i posłannictwo rodziny*, red. M. Brzeziński, J. Jęczeń, Lublin 2014, s. 213–225.

³³ Por. J. Kamiński, dz. cyt., s. 411.

moralne. Rodzina, która żyje w relacji z Chrystusem, staje się źródłem moralności dziecka (por. KDK 11). W rodzinie, w której wiara w Boga jest wartością główną nie dostrzega się zasadniczo nadmiernych trudności i kłopotów związanych z zasadami poprawnego życia. Dzieje się to poprzez połączenie wartości religijnych i moralnych jako wypływających z jednego źródła, którym jest Boże Objawienie zawarte w Piśmie Świętym oraz Tradycji Kościoła³⁴. Aczkolwiek często rodzice nie zastosowują się do powyższego obowiązku. Rezygnują z wszelkich działań ukierunkowanych na wychowanie, uznając że jest to zadanie dla nich niemożliwe do zrealizowania i zbyt trudne. Zamiast dokonać własnych prób i starań, korzystają często z wszelkiego rodzaju instytucji katolickich, takich jak np. katecheza szkolna, grupy religijne funkcjonujące przy parafiach.

Wychowanie w chrześcijańskim duchu jak i krzewienie moralności chrześcijańskiej to troska konieczna. Nie powinno zabraknąć religijnej motywacji, tak by krzewić postawę trwania w stanie łaski uświęcającej. Świadectwo rodziców, udzielanie dzieciom cennych uwag i ostrzeżeń, jak i ukierunkowanie do przyjmowania właściwego i moralnego postępowania, są istotnym czynnikiem ułatwiającym młodym ludziom dążenie do kształtowania odpowiednich postaw. Wychowanie moralne jest wynikiem miłości rodzicielskiej. Jan Paweł II mówił: „*ukazywanie dzieciom stylu poprawnego życia ma opierać się na przykazaniu miłości*” (FC 63). Ta miłość uczy jak żyć, by Boże oczekiwanie zostało wypełnione. Wierne wypełnianie przykazań zawartych w *Dekalogu* jak i życie zgodne z przekazem Ewangelii jest wypełnieniem chrześcijańskich norm moralnych. Obowiązkiem rodziców jest ich przekazanie swemu potomstwu³⁵. Mają oni stworzyć odpowiednią atmosferę, która będzie sprzyjała rozwojowi osobistemu i społecznemu (por. DWCH 3). W trakcie swego rozwoju dziecko przyjmuje różnego rodzaju postawę wobec rodziców. Dzieci nie są jednakowo posłuszne do postępowania właściwego i moralnie dobrego. Sytuacja taka powoduje konflikt w procesie wychowawczym. W zaistniałej sytuacji górę biorą zachowania negatywne, nadmierna skłonność dziecka do pełnienia złych, aniżeli dobrych postępowania. Wiek dorastania stanowi szczególne wyzwanie dla rodziców. Pośród środowiska rówieśników zasady wpajane przez rodziców zostają zagłuszane. Większy wpływ na podejmowane postępowanie ma środowisko, w którym przebywa dziecko. Rodzice katolicy winni w tym okresie nie zaniedbywać swej troski rodzicielskiej. Jest to bowiem czas, w którym intensywniej powinni bronić dziecko przed czynieniem zła. Ważne jest by dziecko dostrzegało wyższą wartość moralnych, jak również by nie kierowało się pobudkami osobistymi. Celem nadrzędnym rodziców, nauczycieli i katechetów jest ukierunkowanie młodego pokolenia na czynienie dobra.

Proces moralnego wychowania nie jest procesem łatwym. Wymaga ogromnej roztropności jak również praktycznych wskazań. Ważna jest zatem wzajemna otwartość wobec siebie. Nakierowywanie młodego człowieka musi zatem być dokonane w sposób rozważny i mądry. Ważnym elementem poza wpajaniem teorii jest także osobisty przykład. Dzięki takiemu procesowi wychowawczemu młodzi nie będą ro-

³⁴ Por. J. Stala, *Rodzina naturalnym środowiskiem dla katechezy*, PCh 2001 nr 1, s. 199.

³⁵ Por. Z. Marek, *Wychowanie do wiary*, Kraków 1996, s. 38.

ścić żadnych zastrzeżeń w stosunku do rodziców³⁶. Daje to również możliwość lepszych efektów pracy z młodymi ludźmi, zarówno w środowisku domowym, w szkole i parafii. Efekty takiego wychowania nie następują natychmiastowo. Jest to długi proces, który wymaga poświęcenia czasu, otwartości, cierpliwości, kultury bycia. Tam gdzie procesy wychowawcze odbywają się w środowisku wolnym od różnego rodzaju konfliktów, także na tle obyczajowym, następuje proces szerzenia sprawiedliwości, miłości i pokoju (por. FC 63). Jan Paweł II wychowanie widział jako jeden z fundamentów kształtujących wnętrze osoby. Przyczyną do takiej postawy ma być życie wspólnoty domowej u której podstaw jest „*komunia miłości*” (por. FC 64). Poprzez rodzicielski przykład życia młodzi nabierają przekonania co do otrzymywanych treści i zasad. Daje to także efekty w funkcjonowaniu w domu jak i środowisku szkolnym. Istotnym czynnikiem w procesie formowania młodych ludzi jest aspekt motywujący. Młodzi winni przyjąć postawę dążenia do stawiania się lepszym pośród środowiska w którym funkcjonują i wzrastają. Są oni świadomi zmian, które nastąpią w życiu. Dotychczasowe środowisko ulegnie w pewien sposób przemianie. Człowiek zetknie się w swoim życiu z zupełnie nowymi wartościami. Zatem wszystko to co zostało nabyte i przyswojone w procesie wychowawczym może stać się pomocnym w zaistniałej sytuacji. Dotyczy to także odniesienia na gruncie życia moralnego³⁷. Bez wychowania moralnego człowiek stanie się „*nieludzki*”. Nastąpi w nim proces alienacji powodujący wynaturzenie natury ludzkiej³⁸. Tym samym zrodzi to problem w dalszym funkcjonowaniu jednostki w społeczeństwie.

Istnieje swoista zależność, iż w rodzinach, w których proces wychowania moralnego traktowany był poważnie, dzieci wywodzące się z tych rodzin interesują się procesami moralnego postępowania. Młodzi ludzie szukają osób dla nich wartościowych. Takich jednostek, które dalej przekażą im kolejne nauki, które ukażą właściwe, moralne postępowanie i ubogacą dalszy cykl rozwojowy młodego człowieka. Dlatego rodzice winni zatem ciągle dbać i czuwać nad rozwojem swych dzieci. Nie mogą zaniedbać tak istotnego procesu jakim jest wychowanie moralne. W każdej sytuacji winni docenić czynności wykonywane przez podopiecznych, ich zaangażowanie i dokładność w powierzonych obowiązkach jak również życiowy optymizm. Tego typu cechy charakteryzują młodą osobę, uszlachetniają ją jak również wywierają wpływ na dobre samopoczucie³⁹. Tak więc opiekunowie mają zatem odpowiedzialne zadanie jakim jest wpajanie podopiecznym umiejętności rozróżniania pomiędzy dobrem a złem. Ma to także ścisły związek z odpowiednim kształtowaniem sumienia. Młodzi winni uczyć się od wczesnych lat swego życia chrześcijańskiej postawy postępowania w różnych sytuacjach pośród codzienności. Rodzice katolicy mają możliwość bycia w tej dziedzinie niejako moderatorami dla dzieci. Poprzez to mogą skutecznie zachęcać do czynienia praktyk religijnych jak i zachęcać

³⁶ Por. J. Brophy, *Motywowanie uczniów do nauki*, Warszawa 2002, s. 59.

³⁷ Por. J. Imbach, *Wiara z doświadczenia*, Warszawa 1988, s. 59.

³⁸ Por. S. Kunowski, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 76.

³⁹ Por. B. Twardziaki, *Katecheza wychowawczo-przeżyciowa podstawą formacji chrześcijańskiej*, Sandomierz 2003, s. 208.

podopiecznych do katechizacji⁴⁰. Człowiek młody nie posiada wpojonych wartości. Rozwija je stopniowo wraz z ogólnym rozwojem psychofizycznym. Wiele wynoszą z postępowania tych z którymi mają styczność.

Na pewnym etapie rozwoju u ludzi dorastających występuje także trudność na tle kształtowania własnego charakteru. Rodzice winni być odpowiedzialni za pomoc w tym trudnym czasie. Winni poprzez współpracę z dzieckiem pomóc osiągnąć mu moralną stabilizację. Poprzez wychowywanie potomstwa w duchu chrześcijańskim i chrześcijańskiej moralności, rodzice przyczyniają się do wytworzenia Kościoła domowego. Nauczają także dziecko bezinteresownej pomocy względem drugiego człowieka, osób potrzebujących. Aczkolwiek niektórzy z rodziców nie rozumieją tego ważnego zadania. Młodzi są nieustannie doświadczani przykładem laickości i zeświecczenia, czy liberalnego nastawienia do codziennego funkcjonowania. Są to wartości, które przekazuje współczesna kultura. ma to negatywny wpływ na rozwój młodych ludzi a w konsekwencji prowadzi do osłabienia wiary i praktyk religijnych. Także rodzice nie są wolni od wymienionych problemów. Tak więc, jedynym ratunkiem dla dzieci i młodzieży by nie ulec prądom laicyzacji staje się katecheza szkolna, tudzież grupy duszpasterskie prowadzone przy parafiach. Mimo wszelkich pomocy napływających ze środowiska zewnętrznego, niezastąpiona jest rola rodziców polegająca na wpajaniu i wzmacnianiu zasad moralności chrześcijańskiej⁴¹.

Kościół poucza rodziców o tym, że niemożliwym jest proces wychowania gdy nie zastosowuje się moralnych zasad, zawartych i wynikających z Bożego Objawienia. Duszpasterze winni otaczać wsparciem rodziców jak i wychowawców, tak by młode osoby były przez nie prowadzone właściwymi drogami rozwoju moralnego⁴². Edukacja prowadzona w sposób poprawny może przynieść wymierne korzyści w postaci wpojenia młodym ludziom wartości etycznych. Dobry i moralny przykład życia rodziców jest dla potomstwa wzorem godnym naśladowania⁴³.

Wychowanie dzieci i młodzieży nie jest procesem prostym i krótkotrwałym. Wymaga wiele czasu jak i poświęcenia by odpowiednio wychować podopiecznych. Niekiedy efekty sumiennego wychowania dostrzec można u kresu etapu dojrzewania. Jest to głównie widoczna zasługa rodziców, którzy w proces wychowawczy włożyli wiele wysiłku. Zamysłem rodzin katolickich jest bowiem to, by dzieci mimo różnorodnych negatywnych doświadczeń stawały się lepszymi ludźmi. Istotną i podstawową wartością jest także szczerłość i otwartość młodych ludzi wobec rodziców. Młode osoby mają prawo wymagać poprawnego i przykładowego moralnego życia od osób dorosłych. Nabyte bowiem wzorce stają się elementem pomocnym pośród codziennego funkcjonowania w społeczeństwie. Młodzi winni zaakceptować pozytywne wartości, które wpływają na budowanie prawidłowego sumienia oraz prowadzą ku pełniejszemu miłowaniu Boga jak i bliźnich. Moralne wychowanie młodych jest wynikiem oczekiwania na pełniejsze i właściwe życie rodzinne,

⁴⁰ Por. D. Bryl, *Duchowość katechety*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, Opole 2004, s. 58.

⁴¹ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2000, s. 58.

⁴² Por. I. Krasieńska-Rogała, *Rodzina wspólnotą miłości*, Kraków 1999, s. 2.

⁴³ Por. J. Stala, *Teocentryczno-chryzologiczny charakter edukacji religijnej w rodzinie*, w: *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*, Tarnów 2010, s. 175–254.

czy też w szkole⁴⁴. Młodzi katolicy winni stosować prawo ewangeliczne jak również ukierunkować wszelkie działania ku wzrastaniu w sprawiedliwości i prawdy (por. Ef 4,22n). Jeśli wspólnota rodzinna żyje przykładowo, daje to możliwość do wzrostu duchowego dla podopiecznych. Wychowanie w duchu moralności, wynika i wpisane jest niejako w obowiązki rodziców. Nie jest to procesem łatwym do wykonania, z racji pełnionych obowiązków zawodowych jak i troski o pozostałych domowników. Ten ogromny trud nie jest zawsze doceniany poprzez środowisko. Podopieczni, którzy postępują dobrze i moralnie są swoistą nagrodą dla rodziców za ich trud wychowawczy⁴⁵. Dom rodzinny dla podopiecznych przyrównać można do mikroświata, gdzie wszystko jest własne i dozwolone. Jest także swoistą szkołą, w której poza przekazywaną i wpajaną wiedzą książkową otrzymuje się wytyczne co do moralnego postępowania. Wpajane zostają zasady, by nie patrzeć na to jak postępują inni, lecz by samemu kierować się z zasadami sumienia i postępować moralnie. Moralność chrześcijańska oparta jest na dążeniu do życia w którym wypełniane zostają prawdy płynące z *Dekalogu* i Ewangelii. Łączy się to także z pogłębieniem życia duchowego i podążania ku świętości. Wszelki występki jakim jest grzech, naprawiony zostaje na mocy sakramentu pokuty i pojednania, który daje nadzieję na miłosierdzie Boże⁴⁶. Proces wychowawczy zostaje także ubogacany i wzmacniany dzięki wspólnocie rodzinnej. Moralne postępowanie rodziców katolickich staje się umocnieniem duchowym dla ich podopiecznych. Sumienie, które zostało właściwie uformowane daje możliwość w unikaniu tego co grzeszne, wpływa na pracę wewnętrzną nad sobą, jak również kształtuje postawę altruistyczną. Tak uformowani ludzie z większą łatwością ukierunkowują swe zachowanie na bezinteresowną pomoc wobec bliźniego.

Etap dojrzewania jest stanem, w którym młode pokolenie musi stawić czoło by móc pielęgnować otrzymane wartości. W procesie tej stabilizacji winni zatem pomagać rodzice, aby dotychczas przekazane podopiecznym wartości i ideały nie uległy totalnej destrukcji⁴⁷. W ten sposób człowiek w okresie adolescencji będzie zdolny zdobyć się na wiele poświęceń i świadczyć pomoc bliźnim, a wszelkie czyny moralnie dobre ze swojej natury winny zdobyć uznanie ze strony innych ludzi. Natomiast wpojone wartości moralne nie ulegają wpływom środowiska rówieśniczego⁴⁸.

WYCHOWANIE DO CYWILIZACJI

Wobec narastającego kryzysu rodziny, pojawia się potrzeba nie tylko obrony wspólnoty rodzinnej, lecz określenie jej miejsca w życiu społeczeństwa. Ona jest

⁴⁴ Por. S. Gład, *Doświadczenie religijne...*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁵ Por. J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 108.

⁴⁶ Por. S. Kunowski, *Wartość w procesie wychowania*, Kraków 2003, s. 28.

⁴⁷ Por. M. Dziewiecki, *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000, s. 98.

⁴⁸ Por. E. Dąbrowska, *Zapobieganie trudnościom wychowawczym*, w: *Praca wychowawcza z dziećmi i młodzieżą*, red. M. Sobocki, Lublin 1998, s. 133.

istotnym elementem cywilizacji. Zaś cywilizacja składa się z rodzin⁴⁹. Fundamentalnym priorytetem rodziny jest przede wszystkim przekazywanie miłości. Dla jej odpowiedniego rozwoju istotną cechą odgrywają ideały jak i również wartości duchowe. Stąd ważne miejsce w rozwoju młodych ludzi zajmują rodzice. Rodziny katolickie winne przekazywać odpowiednie wzorce, zarówno służące właściwemu funkcjonowaniu w codzienności, jak i kształtujące sumienie, dając możliwość rozwoju duchowego i religijnego. Rodzina jako „domowy Kościół” (por. KK 11; DA 11) umożliwia budowanie fundamentów życia społecznego⁵⁰. Podopieczni na różnych stadiach swego rozwoju przeżywają konkretne problemy i radości, którymi mogą dzielić się pośród rodziny. Życie rodzinne staje się miejscem ścierania się różnych doświadczeń przeżywanych przez dzieci. Jednakże nie wszędzie można zaobserwować taki porządek rzeczy. Nie zawsze wychowanie rodzinne oraz szkolne daje możliwość wzrostu pośród odpowiednich moralno-religijnych wartości⁵¹. Dlatego pośród wszelkich trudności napotykanych w obecnym świecie rodziny chrześcijańskie odgrywają wielką rolę przekazując wiarę młodym pokoleniom. Pomimo, że oddziaływanie na dzieci jest krótkim okresem w procesie dorastania to wywiera piętno na całe życie. Wspólnota rodzinna daje możliwość ubogacenia swego człowieczeństwa (por. KDK 52). Uczy prawd wiary, doświadczenia obecności Boga, radości pracy czy też miłości braterskiej oraz umiejętności przebaczenia (por. KKK 1657). Rodzice są tymi na których nakłada się obowiązek właściwego wprowadzenia i kształtowania młodych ludzi z jednoczesnym poszanowaniem godności dziecka⁵². Daje to możliwość właściwego i poprawnego funkcjonowania pośród społeczeństwa, grup parafialnych, środowiska domowego, czy także podczas edukacji szkolnej. Przekazują oni dzieciom model właściwego chrześcijańskemu funkcjonowania wśród społeczeństwa. Uwrażliwiają dzieci na to, by były odpowiedzialne za siebie i innych, otwarte na pomoc drugiemu człowiekowi i tym, którzy są najbardziej potrzebujący wśród otaczającego ich społeczeństwa. Jest to trudny proces, wymagający od rodziców odpowiedniego talentu pedagogicznego, darzenia dzieci miłością, a także nie unikanie podejmowania trudnych tematów, pojawiających się na drodze wzrastania w społeczeństwie. Ważnym elementem staje się więc poza odpowiednim systemem wychowawczym przekazującym wiarę i naukę katolicką system praw, obowiązków i wymagań nakładanych na najmłodsze pokolenia, co staje się dobrą podwaliną umożliwiającą dziecku właściwe funkcjonowanie choćby w środowisku szkolnym⁵³. Rodziny katolickie poprzez otwartość i życzliwość zaszczipiają w dzieciach właściwe wzorce umożliwiające prawidłowe funkcjonowanie w środowisku szkolnym. To co budowane jest pośród środowiska rodzinnego jest elementem, który musi zetknąć

⁴⁹ Por. J. Koperek, *Rodzina a społeczeństwo. Refleksje wokół Familiaris Consortio z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, red. M. Brzeziński, J. Jęczeń, Lublin 2014, s. 106.

⁵⁰ Por. A. Czaja, *Rodzina jako „Kościół domowy”. Specyfikacja i uwarunkowania eklezjalności rodziny chrześcijańskiej*, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, pod red. J. Gorbaniuk, B. Parysewicz, Lublin 2009, s. 131–139.

⁵¹ Por. M. Przetacznikowi, *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*, Warszawa 1995, s. 118.

⁵² Por. J. Wilk, *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987, s. 222.

⁵³ Por. S. Dziekoński, *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, Warszawa 2002, s. 18.

się z innymi środowiskami. Jest to proces nieunikniony⁵⁴. Zakrzewione w dzieciach wartości napotykać na konfrontacje z poglądami innych dzieci, nauczycieli i wychowawców. Dlatego alternatywą do środowisk szkolnych staje się środowisko parafialne. Daje to możliwość weryfikacji przekazywanych treści czy to w środowisku domowym jak i katechizacji szkolnej, które realizują się w trakcie skupienia i ducha modlitewnego. Środowiska rodzin katolickich podczas uczestnictwa w liturgii doświadczają kontrastu pozostałych rodzin w których często brak jest odpowiedniego wychowania zarówno religijnego i społecznego. Często zachowanie w kościele, jak i poza liturgią, ukazują braki wychowawcze. Słownictwo oraz zachowanie dzieci pozostawia wiele do życzenia. Winą oraz zastanym brakiem kultury życia w społeczeństwie obarczani są rodzice⁵⁵. Występujące braki powodowane są często wieloma czynnikami. Wśród nich wymienić można brak odpowiedniego zainteresowania się dzieckiem, zaniechanie rozmów, jak również obojętność. Rodzice często zrzucają tym samym odpowiedzialność na innych. Liczą, że to czego sami nie dają dzieciom zastąpi szkoła, wychowawcy, nauczyciele, katecheci. Nie jest to co prawda powszechnym zjawiskiem w społeczeństwie. Wielu rodziców daje dobry przykład poprzez swój przykład i funkcjonowanie, co pozwala na stawianie wymogów potomkom i egzekwowanie od nich odpowiedniego funkcjonowania i zachowania. Za cel stawiają oni jak najlepsze przygotowanie dzieci do życia pośród społeczeństwa. Interesują się rozwojem swych dzieci zarówno tym szkolnym, jak również rozwojem duchowym i ich zachowaniem w kościele. Wymaga to wiele zaangażowania oraz pogodzenia spraw zawodowych z rodzinnymi⁵⁶. Priorytetową sprawą jest dla nich niezaniechanie podstawowych zadań jakim jest wychowanie dziecka.

W środowiskach domowych, które dostrzegają istotny wymiar odpowiedzialności za przygotowanie do uspołecznienia i moralno-duchowego wychowania, rozwój następuje spokojnie bez zbędnych napięć i nieporozumień. Rodzice katolicki chcą by informacje wpajane dzieciom zostały przedstawione w sposób odpowiedni i dały młodym ludziom możliwość właściwej hierarchii wartości. Nie bez znaczenia w kształtowaniu dzieci są także relacje i spotkania rodziców z innymi osobami. Środowisko katolickie, staje się miejscem nauki obycia pośród innych oraz właściwego zachowania w gronie osób. Możliwość taką dają chociażby spotkania z bliskimi osobami, czy to w czasie uroczystości bądź świąt. Zatem wszelkie międzyosobowe relacje przedstawiają pełnowartościowy wymiar życia ludzkiego i ukazują otwartość wobec wspólnoty powszechnej⁵⁷. Istotna jest także otwartość rodziców na kierowanie dzieci ku samodzielności w nabywaniu właściwego postępowania pośród społeczeństwa. Zrealizowanie takich planów daje rodzicom katolickim wiarę w przydatność nabytych wzorców w praktycznym życiu. Jan Paweł II podkreślał jak istotne w procesach wychowawczych jest wpajanie od najmłodszych lat życzliwości w stosunku ludzi, pozytywnego nastawienia do świata i Kościoła. Zanim dzieci wejdą w życie

⁵⁴ Por. J. Stala, *Personalistyczny charakter edukacji religijnej w rodzinie*, w: *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*, Tarnów 2010, s. 272.

⁵⁵ Por. S. Nowak, *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, Warszawa 1996, s. 609.

⁵⁶ Por. M. Qulizza, *Inicjacja chrześcijańska*, Kraków 2002, s. 55.

⁵⁷ Por. A. Szafranski, *Młodzież i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 133–144.

społeczne, najistotniejsze kwestie wychowawcze, poznawcze jak i treści religijne pozyskują od środowiska rodzinnego. Osoby wywodzące się z rodzin katolickich, w których przywiązywano uwagę do kwestii religijno-wychowawczych, mają pozytywne ustosunkowanie do grup w których się znajdują, z poszanowaniem odnoszą się do ludzi, aktywnie uczestniczą w życiu parafii. Dzieje się to za sprawą aktywnej formy uczestnictwa i przykładu, który młody człowiek wnosi bezpośrednio od rodziców. Właściwe wzorce umożliwiają w znacznym stopniu rozwój podopiecznych i kierują ku czynieniu dobra wobec społeczności w której żyją i funkcjonują. Jest to odczuwalne przez te osoby z którymi mają oni kontakt, z którymi przebywają⁵⁸. Dlatego istotnym staje się rola rodziny katolickiej, która kieruje ku pełnemu zrozumieniu rzeczywistości społeczeństwa, w którym przychodzi żyć i funkcjonować. Jest to możliwe za sprawą wzajemnego zrozumienia, troski i poszanowania panującego w pierwotnym środowisku, które stanowi wspólnota rodzinna.

W rodzinach katolickich przywiązuje się wagę do relacji międzyosobowych, nie stroni się od dialogu międzypokoleniowego, udzielania cennych rad i wskazówek. Rodzina staje się także środowiskiem, które otwarcie wyraża sprzeciw wobec panującego zła⁵⁹. Współczesny świat stara się bowiem osłabiać pozycję rodziny jako środowiska wychowawczego. Podejmowane są kroki mające na celu wyeliminowanie tego co duchowe. Obserwuje się zanik przekazywania moralnych wartości – tym bardziej chrześcijańskich – treści religijnych. Uwidacznia to kryzys obecnego świata z którym przychodzi się mierzyć współczesnym rodzinom wychowującym młode pokolenia w duchu chrześcijańskim, wzajemnym poszanowaniu i zrozumieniu człowieka. Rodzina katolicka staje przed trudnym zadaniem mającym na celu przeciwstawianie się owym procesom. Ważnym elementem pozostaje ukazywanie pierwszeństwa godności osoby ludzkiej, etyki, duchowości, miłości i sprawiedliwości (por. RHm 16). Kryzys w środowisku rodzinnym nie jest powodowany sam z siebie, lecz dotyka także przestrzeni wiary. Życie i funkcjonowanie w społeczeństwie jest wielce zależne od wiary, którą krzewi się w rodzinach⁶⁰. Zadaniem duszpasterzy jest ukazanie fundamentalnej roli rodziców. To oni odgrywają istotną rolę w życiu człowieka. Dziecko, obserwując swoich rodziców biorących udział we Mszy św i przyjmujących komunię świętą, poruszone ich postawą i przykładem samo pragnie ich naśladować. Zatem wymaga to od duszpasterzy troskliwego i umiejętnego przygotowywania rodziców do tej roli. Z drugiej strony także rodzice winni poświęcić wiele troski, czasu, by do tego aktu dziecko zostało należycie przygotowane. Warto podkreślić, że wychowanie katolickie nadaje głębszy sens i uwrażliwia człowieka na wartości wyższe, duchowe, które przysłania obecnie świat konsumpcjonizmem, zabieganiem czy egoizmem. Edukacja religijna daje więc możliwość przygotowania właściwego gruntu umożliwiającego następnie rozwój wiary pośród ludzi młodych⁶¹.

Wychowanie do wiary jest nieodzownym elementem w wychowaniu ogólnym młodego człowieka. Nie jest to tylko i wyłącznie nauczanie modlitw oraz wiadomości religijnych, lecz ma ono wymiar całościowy. Daje możliwość pełnego formowa-

⁵⁸ Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, s. 112.

⁵⁹ Por. Cz. Murawski, *Z Boga siła*, Sandomierz 2007, s. 253–257.

⁶⁰ Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 410–412.

⁶¹ Por. Z. Marek, *Bóg w przedszkolu i szkole*, Kraków 2000, s. 208.

nia człowieka i kierkuje go ku wartościom transcendentnym. Umożliwia zgłębienie osobowej relacji z Bogiem, która jest później przekładnią w życiu dorosłej już osoby. Zatem wszelkie nauki i doświadczenia religijne, i modlitewne, jak choćby wspólne modlitwy rodzinne, przekładają się na życie w dorosłości⁶². Wychowanie religijne przekształca się w pełnym realizowaniu wychowania do relacji z Bogiem i pogłębiania z Nim więzi⁶³. Zatem rodzina chrześcijańska umożliwia wzajemny wzrost, nie tylko podopiecznych, ale i także pozostałych członków wspólnoty, którzy razem przechodzą rozwój religijny i aktywnie w nim uczestniczą. Opiekunowie nie mogą być odosobnieni od treści, które przekazują⁶⁴. Poprzez okazywanie swojego doświadczenia wiary zostają postrzegani przez dzieci jako dobry i wierny przykład wpajanych i wymaganych treści⁶⁵. Dlatego poprzez właściwą atmosferę może następować poprawny rozwój wartości umożliwiających pozyskiwanie dobrych form relacji z drugim człowiekiem, co wpływa w konsekwencji na prawidłowy rozwój cywilizacji. Jan Paweł II bardzo wyraźnie zaznaczył, że rola rodziców w wieloaspektowym procesie wychowawczym, obejmującym aspekty wychowania ludzkiego, obywatelskiego i religijnego jest zasadnicza, ponieważ są oni autentycznymi i niezastąpionymi wychowawcami młodego pokolenia⁶⁶. Warto także wspomnieć, że promulgowany 25 stycznia 1983 r. przez Jana Pawła II nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* bardzo wyraźnie mówi o prawie rodziców do wychowania swoich dzieci. Rodzice mają obowiązek i prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizycznie, społecznie, kulturalne, moralne oraz religijne (por. *KPK* 1136) Jest to ich niezbywany obowiązek. Według tych zasad, rodzice katolicy przy współpracy z duszpasterzami i wspólnotami, podejmują się tego nie łatwego, a zarazem wzniosłego zadania wychowania młodego pokolenia. Oni to starają się, by uczynić świat dziecka radosnym i bezpiecznym. Atmosfera panująca w domu jest tym czynnikiem, który decyduje o skuteczności wychowania, co jest istotnym elementem współczesnej rodziny katolickiej dla rozwoju cywilizacji.

⁶² Por. J. Stala, *Przymierze małżeńskie jako miejsce i źródło świadectwa*, w: *Człowiek między losem a wyborem*, red. M. Drożdż, Tarnów 2006, s. 429–438.

⁶³ Por. J. Krawczyński, *Prawo rodziny do duszpasterskiej opieki*, Płock 2007, s. 290.

⁶⁴ Por. A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, Katowice 1993, s. 300–301.

⁶⁵ Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie, jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 77–90.

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Audycja dla nauczycieli, wychowawców oraz wychowanków wspólnot szkolnych Collegium Massimo oraz Santa Maria*, w: „Wychowanie”, Rzym 9 lutego 1980, s. 113.

PASTORAL ASPECTS OF MATRIMONIAL COMMUNITY AS A HOME CHURCH

SUMMARY

All kinds of social and cultural changes taking place within recent years do not enable a family unit to be perceived as the one that lives according to God's rules and promote them in the society. Religion and worshipping God is becoming something embarrassing and a thing that people would rather omit. A family as a role model has been distorted due to human actions. Migrations and pursuit of a better life have intensely contributed to this phenomenon. Furthermore, this situation does not make it easy to uphold family traditions and consequently, it damages family life and family development. A huge step to restore the value of a family, needs to be taken and it is by the Word of God revealed in the Gospel and the documents of the Catholic Church how it is to be performed.

Thus, the priority of the Church is supporting a married couple by encouraging it to live a sacramental life, which, accordingly, is reflected in the society.

PASTORALE ASPEKTE DER EHEGEMEINSCHAFT ALS DER HAUSKIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Jede Art von dem sozio-kulturellen Wandel, der in der Gemeinschaft in den letzten Jahren geschieht, ist definitiv nicht förderlich für die Wahrnehmung der Familie als solcher, die im Geiste der katholischen Kirche lebt, die das Glauben an Gott propagiert und in der Gesellschaft verbreitet. Religion sowie deren Bekenntnis wird zu etwas Verschämten, wovon man zur Zeit abgeht. Das Familienmodell wurde gewissermaßen durch die Wirkung der Gemeinschaft verzogen.

Die Auswirkungen auf diese Art von Verhalten hatte sicherlich eine erhöhte Beteiligung an der Migration von Menschen zum Zweck ein besseres Leben zu finden.

Diese Bewegung ist auch zur Erhaltung der Familientraditionen nicht förderlich und erheblich verzerrt das Familienleben. Streben nach einem anständigen Leben, sowie der Wunsch nach immer größerem Gewinn ist nicht förderlich für die Entwicklung der Familie. Ein Versuch von Aufnahme des Kampfes für die Familie, seine grundlegende Funktionen und Aufgaben, damit andere Familienmitglieder selbst in Zeiten der Not und Widrigkeiten des Schicksals füreinander eine Stütze sind, ist das Gotteswort offenbart auf den Seiten des Evangeliums und in den Dokumenten der katholischen Kirche. Daher ist die vorrangige Aufgabe der Kirche die Unterstützung der Ehegemeinschaft durch die Ermunterung zum sakramentalen Leben, was sich wiederum mit der Zeit im Leben der Gesellschaft widerspiegeln wird.

WYBÓR ŚWIADKA BIERZMOWANIA W ŚWIETLE PRZEPISÓW PRAWA KOŚCIELNEGO

Słowa kluczowe: Kościół, prawo kanoniczne, inicjacja chrześcijańska, bierzmowanie, świadek bierzmowania

Key words: Church, canon law, Christian initiation, Confirmation, witness of Confirmation

Schlüsselworte: Kirche, Kirchenrecht, christliche Initiation, Firmung, Firmzeuge

Człowiek przez łaskę chrztu świętego zostaje włączony do wspólnoty Kościoła, w której może rozwijać chrześcijańskie życie. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, do których – obok chrztu świętego – należy sakrament bierzmowania i Eucharystia, pozwalają stawać się żywą świątynią Ducha Świętego. I choć nie można powiedzieć, aby sakrament bierzmowania odgrywał w świadomości przeciętnego katolika dużą rolę¹, to jednak jest szczególnym darem Ducha Świętego, który zakorzenia nas w synostwie Bożym, ściślej wszczepia w Chrystusa, wzmacniając więź z Kościołem i udoskonalając łaskę chrztu².

Poszczególnym bierzmowanym zwykle towarzyszy świadek, który przygotowuje ich do przyjęcia sakramentu, przedstawia szafarzowi bierzmowania do namaszczenia krzyżem, a potem pomaga w wiernym wypełnianiu przyrzeczeń złożonych na chrzcie, zgodnie z natchnieniem Ducha Świętego, którego otrzymali³. Stąd istotnym elementem w przygotowywaniu się do przyjęcia sakramentu bierzmowania jest wybór świadka tego sakramentu.

W niniejszym przedłożeniu zostanie podjęty temat wyboru świadka bierzmowania przez kandydata do tego sakramentu. Na początku ukazana zostanie istota sakramentu bierzmowania, a następnie zagadnienie wyboru świadka i jego uczestnictwa w liturgii bierzmowania w perspektywie historycznej. W dalszej kolejności zaprezentowane zostaną zasady zawarte w obowiązującym dzisiaj *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, którymi powinien się kierować kandydat do bierzmowania wybierając świadka sakramentu.

¹ Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, „Problemy Teologiczne” 4, Kraków 1997, s. 33.

² Por. KKK, s. 311–319.

³ *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2003, s. 18.

SAKRAMENT BIERZMOWANIA

Sakrament bierzmowania od zawsze jest nadprzyrodzonym środkiem udoskonalania człowieka ochrzczonego. Uwiecznił on w Kościele łaskę Zielonych Świąt i udziela daru Ducha Świętego, który został obiecany przez Chrystusa i przekazywany był przez Apostołów. Od początku Kościoła przyjęcie sakramentu bierzmowania oznacza rozpoczęcie nowego, dojrzałego etapu chrześcijańskiego wtajemniczenia⁴.

W pierwszych wiekach istnienia Kościoła, a co za tym idzie w tekstach biblijnych *Nowego Testamentu* i u Ojców Kościoła, sakrament bierzmowania był ściśle złączony z sakramentem chrztu świętego. Bierzmowanie stanowiło końcową część liturgii chrzcielnej⁵. Nie było ono jasno odróżnione od liturgii chrztu, ale łącząc się z sakramentem chrztu i Eucharystii stawało się jednym obrzędem wtajemniczenia chrześcijańskiego⁶.

Związek łączący bierzmowanie z innymi sakramentami wtajemniczenia staje się jaśniejszy nie tylko przez ściślejsze powiązanie ich obrzędów, lecz także przez gest i słowa, którymi udziela się sakramentu bierzmowania. W ten sposób obrzędy i słowa tego sakramentu „jaśniej wyrażają święte tajemnice, których są znakiem, a lud chrześcijański, na ile to możliwe, łatwo je może zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i społeczny”⁷.

Od samego początku wierni przyjmujący w sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego bierzmowanie otrzymywali szczególną moc płynącą od Ducha Świętego – zostaje im udzielony dar Ducha Świętego⁸. Dla pierwszych wyznawców Chrystusa ten dar w sakramencie bierzmowania był umocnieniem w wyznawaniu Chrystusa, szczególnie w przypadku, gdy groziło im prześladowanie. Ponadto bierzmowany otrzymuje łaskę, która zobowiązuje go do głoszenia wiary wobec obojętnych oraz przynagla do nauczania i działania publicznego w duchu chrześcijańskim⁹.

Historia sakramentu bierzmowania jest ściśle związana z historią sakramentu chrztu świętego, ponieważ zawsze stanowiła z nią jedność. W związku z tym teksty biblijne mówiące o bierzmowaniu, choć niejasno wskazując na ten sakrament, a także teksty z okresu patrystycznego, nigdy nie traktowały tych sakramentów oddzielnie. Tam, gdzie mówiło się o sakramencie chrztu, także odnoszono się do bierzmowania¹⁰.

O udzielaniu sakramentu bierzmowania mówi fakt wkładania rąk na ochrzczo-nych i przekazywania im daru Ducha Świętego. W *Nowym Testamencie*, a konkret-

⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. II, Olsztyn 2002, s. 333.

⁵ Por. M. Zachara, *Sakrament bierzmowania w historii w*: M. Poniewierska, D. Kantor (red.), *Po co bierzmowanie?*, Post Scriptum 3 (10), Kraków 2000, s. 5.

⁶ Por. M. Pastuszko, *Obrzędy sakramentu bierzmowania*, PK 25 (1981) nr 3–4, s. 77.

⁷ Paweł VI, *Konstytucja Apostolska o sakramencie bierzmowania w: Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2003, s. 10.

⁸ Por. St. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania w*: J. Kudasiewicz (red.), *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 180.

⁹ Por. A.L. Szafrński, *Z badań nad charakterem sakramentalnym bierzmowania*, RTK 2 (1955) nr 29, s. 55.

¹⁰ Por. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Kraków 2002, s. 103.

niej w *Dziejach Apostolskich*, odnajdujemy dwa teksty, które mogą być interpretowane jako świadectwa celebracji sakramentu bierzmowania w Kościele pierwotnym – Dz 8,14–17; 19,1–6¹¹.

Tekstem najbardziej wyraźnym w udokumentowaniu tego wydarzenia jest Dz 8,14–17, w którym na Samarytan Piotr i Jan wkładają ręce po odmówieniu pewnej modlitwy. Podobną sytuację odnajdujemy w drugim fragmencie z Dz 19,1–6, gdzie tym razem Paweł włożył ręce na tych, którzy przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. Wówczas Duch Święty zstąpił na ochrzczonego. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż dla postronnego obserwatora akt włożenia rąk, po którym ochrzczonego otrzymywał Ducha Świętego, był czymś bardzo ważnym. Dlatego – jak czytamy w Dz 8,18 – niejaki Szymon, który zauważył, iż apostołowie przez wkładanie rąk dawali Ducha Świętego, dawał im pieniądze, aby móc także mieć taką moc¹².

Oprócz tekstów z *Dziejów Apostolskich* warto przytoczyć jeszcze trzeci tekst – Hbr 6,1–6, w którym czytamy o chrzcie i o włożeniu rąk. Autor tego tekstu, pisząc pod natchnieniem Ducha Bożego, upewnia nas w tym, iż to włożenie rąk, poprzez które daje się Ducha Świętego, wyjaśnia ową przynależność do Kościoła i konieczność istnienia komunii kościelnej jako daru Ducha¹³. Obrzęd wkładania rąk w tradycji katolickiej słusznie uznawany jest za początek sakramentu bierzmowania, który ożywia w Kościele łaskę Zielonych Świąt¹⁴.

ŚWIADK BIERZMOWANIA PRZED KODYFIKACJĄ Z 1917 ROKU

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdy bierzmowanie udzielane było w łączności z sakramentem chrztu, nie było świadka bierzmowania. Funkcję tą pełnili rodzice chrzestni. Dopiero w V wieku u Gennadiusa z Marsylii znajdujemy poświadczenie o istnieniu oddzielnego świadka bierzmowania¹⁵. Fakt świadka bierzmowania potwierdzają synody w Chalons z 813 roku oraz Synod Paryski IV z 829 roku. W Chalons synod określił też to, iż na świadków nie można brać rodziców. Kiedy ktoś dopuściłby się przekroczenia prawa, to wówczas zaciąga na siebie przeszkodę małżeńską; i choć nie będzie ona powodowała określonego skutku, to jednak taka osoba winna pokutować do końca swojego życia¹⁶.

W *Dekrecie Gracjana* znajduje się przepis, iż przy bierzmowaniu ma być tylko jeden świadek, który jest ochrzczonego i bierzmowany. Zauważyć można, że prawo wprowadza pewne ograniczenia w tej kwestii. Spowodowane jest to tym, iż w XII–XIII wieku bardzo aktualny był zwyczaj powoływania świadka bierzmowa-

¹¹ Por. M. Zachara, art. cyt., s. 5.

¹² Por. M. Qualizza, dz. cyt., s. 102; M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania (kanony 879–896)*, Kielce 2005, s. 26n.

¹³ Por. M. Qualizza, dz. cyt., s. 102.

¹⁴ Por. Paweł VI, dz. cyt., s. 11.

¹⁵ Por. W. Piotrowski, *Rola świadka sakramentu bierzmowania. Czy jest ona właściwie dowartościowana?* w: J. Stala (red.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005, s. 395.

¹⁶ Por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 353, 359n.

nia, co więcej, powoływano wówczas więcej niż jednego świadka. Papież Bonifacy VIII w *Dekretalach* zaleca, aby powoływać jednego świadka przy udzielaniu bierzmowania, jednak jak będzie ich więcej, to wówczas wszyscy zaciągną pokrewieństwo duchowe. Zaciągnięcie tego pokrewieństwa spowoduje przeszkodę do zawarcia małżeństwa¹⁷.

W czasie trwania Soboru Trydenckiego (1545–1563) znany był już zwyczaj powoływania świadka bierzmowania. Ojcowie Soboru zastanawiali się nad uzasadnieniem słuszności prawa w tej kwestii. Podano ją w *Katechizmie* po zakończeniu Soboru. Wskazano w nim, iż tak jak przy chrzcie chrzestni, tak przy bierzmowaniu świadek ma być powoływany po to, aby być przewodnikiem i pomocnikiem dla bierzmowanego w jego zmaganiach duchowych¹⁸.

O chwalebnym zwyczaju i prawie Kościoła co do powoływania przy bierzmowaniu świadka wspomina *Instrukcja* Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 4 maja 1774 roku. Wskazuje ona, aby powołać jednego świadka, którym może być mężczyzna i kobieta, z zachowaniem prawa, które stanowi, iż świadek do bierzmowania musi mieć skończone 14 lat, być bierzmowany i być świadkiem tylko do jednego bierzmowanego¹⁹.

W XIX wieku świadek, którego powoływano musiał mieć przyjęty sakrament bierzmowania. Wiemy o tym z problemu, przed jakim stanął ordynariusz Portus Principis na Haiti arcybiskup Alexis-Jean-Marie Guilloux. Prosił on Kongregację Świętego Oficjum, aby mógł na swoim terenie udzielać bierzmowania bez powołania świadków bierzmowania. Uzasadnił to tym, iż trudno jest znaleźć świadków, którzy byli już bierzmowani oraz iż kościoły na jego terenie są ciasne. Kongregacja 5 września 1877 roku odpowiadając uznała, że przedłożone racje nie są tak ważne, aby ustąpić prawu powołania świadka bierzmowania, które obowiązuje pod poważną moralną odpowiedzialnością²⁰.

Dywagacje na temat świadka bierzmowania w XIX wieku były dość istotne. Świadczą o tym inne decyzje Kongregacji Świętego Oficjum z tego czasu. Pierwszą z nich jest orzeczenie Kongregacji z dnia 26 listopada 1873 roku, która wskazała, iż powoływanie dwóch świadków dla większej grupy bierzmowanych można jedynie tolerować w przypadkach konieczności. Do podjęcia takiej decyzji posłużono się praktyką, jaka był stosowana w oparciu o zwyczaj stuletni w diecezji Fesulana (Fiesole) we Włoszech. Zwyczaj dawał tam możliwość proboszczowi lub biskupowi do powoływania przy udzielaniu sakramentu bierzmowania jednego mężczyzny dla kandydatów do bierzmowania płci męskiej i jedną kobietę jako świadka dla kobiet. Racjami ku temu były: ciasne kościoły, możliwość hałasu przy dużej ilości osób, trudność w zapisaniu wszystkich świadków do księgi bierzmowania. Kongregacja uznała owe racje za nieprzekonywające i podała przeciwnie: świadek winien znać kandydata do bierzmowania i odwrotnie, praktyka wskazana nie jest zgodna

¹⁷ Por. M. Pastuszko, *Świadkowie bierzmowania (kanony 892–893 §§1–2)*, PK 49 (2006) nr 1–2, s. 120; por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 360.

¹⁸ Por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 354.

¹⁹ Por. M. Pastuszko, *Świadkowie bierzmowania*, art. cyt., s. 121; por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 361.

²⁰ Por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 354n.

z myślą Kościoła. Drugą decyzją Kongregacji Świętego Oficjum jest podana zasada, iż nie może być jedna osoba świadkiem dla dwóch lub wielu bierzmowanych, chyba że stanie się to z konieczności i na prawach wyjątku od podanej zasady. Ponadto Kongregacja wskazała, iż świadkiem do bierzmowania nie może być chrzestny i choć można tolerować ową praktykę, to jednak winna się ona stopniowo zmieniać²¹.

Od XVII wieku prawo określało to, kto nie może być świadkiem bierzmowania. Jeden z zakazów dotyczy Bośni, gdzie zastanawiano się czy schizmatycy mogą być świadkami bierzmowania u katolików, a natomiast katolicy świadkami tego sakramentu u schizmatyków. Kongregacja Świętego Oficjum z dnia 14 października 1676 roku wskazała, iż schizmatycy nie mogą być świadkami przy bierzmowaniu katolików, zaś katolicy nie mogą spełniać tej funkcji u schizmatyków. Ta zasada dotycząca całego Kościoła została podana przez tę Kongregację w dniu 3 stycznia 1871 roku, dołączając do schizmatyków także heretyków, a *Instrukcją* z 2 lipca 1878 roku dodała do tego zakazu także członków łóż masońskich²².

ŚWIADEK BIERZMOWANIA W KODEKSIE Z 1917 ROKU I PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku zebrał wszystkie wcześniejsze postanowienia i zgodnie ze starodawnym zwyczajem Kościoła wskazał, iż o ile to jest możliwe, przy bierzmowaniu powinien być świadek. Ten sam świadek może być dla jednego lub wielu bierzmowanych²³. Starożytność funkcji świadka dość mocno podkreślał kanon 793 wspomnianego *Kodeksu*²⁴.

Kanon 794 *Kodeksu* z 1917 roku ustala dwa prawa. Pierwsze normuje zasadę, iż świadek bierzmowania powinien przedstawić do bierzmowania nie więcej niż jednego lub dwóch kandydatów do bierzmowania. Drugie wskazuje, że kandydat powinien mieć własnego świadka bierzmowania. Pojawia się tu pewien dysonans prawny. Z jednej strony zezwala się, aby świadek był dla jednego lub dwóch kandydatów, zaś z drugiej, iż bierzmowany powinien mieć własnego świadka. Praktyka rozwinięta po wejściu *Kodeksu* papieża Benedykta XV z 1917 roku była taka, iż szafarz bierzmowania z każdej słusznej przyczyny może tolerować jednego świadka u większej liczby kandydatów do bierzmowania²⁵.

Wspomniany *Kodeks* stanowi ponadto wymagania, na które musi zwrócić uwagę kandydat do bierzmowania przy wyborze świadka. I tak do ważności pełnienia tej funkcji kanon 795 wymaga, by świadek:

1. sam był bierzmowany, miał używanie rozumu i intencję pełnienia tej funkcji,

²¹ Por. M. Pastuszko, *Świadkowie bierzmowania*, art. cyt., s. 123; por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 362.

²² Por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 360n.

²³ Por. J. Grzywacz, *O sakramentach świętych (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia, Pokuta, Sakrament Chorych, Kapłaństwo)*, Warszawa 1968, s. 40.

²⁴ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 110.

²⁵ Por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 356n.

2. może to być tylko katolik, na którym nie ciąży kary kościelne (ekskomunika, infamia prawna, wykluczenie spełnienie aktów prawnych, depozycja lub degradacja duchownego²⁶),
3. nie może to być ojciec, matka, współmałżonek bierzmowanego,
4. wyznaczony przez bierzmowanego, rodziców lub opiekunów, a gdy ich brak przez szafarza lub proboszcza,
5. w czasie aktu bierzmowania winien dotykać fizycznie bierzmowanego sam lub przez zastępcę.

Do godziwości pełnienia funkcji wymaga się:

1. aby była to osoba różna od rodzica chrzestnego, chociaż może on pełnić funkcję świadka bierzmowania, gdy dla słusznej przyczyny pozwoli na to szafarz bierzmowania lub gdy bierzmowanie odbywa się zaraz po chrzcie,
2. świadek musi być tej samej płci co i bierzmowany, lecz i w tym wypadku możliwe jest dopuszczenie osoby innej płci, o ile zgodzi się na to szafarz dla odpowiednio słusznej przyczyny,
3. świadek bierzmowania powinien odznaczać się wszystkimi przymiotami koniecznymi do godziwego sprawowania funkcji rodzica chrzestnego²⁷.

Prawo soborowe dokonało zmiany funkcji świadka bierzmowania, dokonując ścisłego powiązania wynikającego z pełnienia roli przewidzianej dla rodziców chrzestnych i rodziców naturalnych. Nowe dyspozycje soborowe pozwoliły samym rodzicom przedstawić własne dzieci do sakramentu bierzmowania, podkreślając tym samym ich szczególną rolę. Można było także powierzyć tę funkcję innej osobie. Prawodawca uznał, że dobór świadka bierzmowania nie powinien dokonywać się samowolnie oraz ma być on wskazany przez kandydata lub przez jego rodzinę. Do duszpasterzy zaś należy zadanie, aby właściwie przygotować świadka do pełnienia tej funkcji oraz ocenić to, czy odznacza się właściwymi przymiotami, takimi jak: właściwa dojrzałość, przynależność do Kościoła katolickiego, przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz czy nie jest wykluczony przez prawo do spełniania czynności świadka bierzmowania²⁸.

Obrzędy bierzmowania z 1971 roku w dwóch punktach wskazały na rolę świadka w bierzmowaniu. Ważne jest, iż księga ta ujmuje tę kwestię inaczej niż kanon 796 §1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 roku. Stanowił on, iż świadkiem bierzmowania ma być ktoś inny niż chrzestny w sakramencie chrztu. *Obrzędy* wskazały, iż wypada, aby to właśnie chrzestny był świadkiem bierzmowania, jeżeli tylko może być obecny. Taka zasada podkreśla bardzo wyraźnie związek chrztu z bierzmowaniem. Ponadto w *Obrzędach* nie została wykluczona możliwość, aby powołać innego świadka niż chrzestnego jak również zezwolono na przedstawianie do bierzmowania dzieci przez swoich rodziców²⁹. Ze względów duszpasterskich w *Ko-*

²⁶ Wylczenie kar za: M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, dz. cyt., s. 356n.

²⁷ Por. J. Grzywacz, dz. cyt., s. 40.

²⁸ Por. K. Mikołajczuk, *Sakrament bierzmowania w okresie odnowy posoborowej. Rys historyczno-prawny*, *Roczniki Nauk Prawnych* 17 (2007) nr 2, s. 107.

²⁹ Por. T. Pawluk, *Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego*, *PK* 20 (1977) nr 1–2, s. 189n.

deksie z 1983 roku rozciągnięto kontrolę na świadków bierzmowania, czego nie było w *Kodeksie* z 1917 roku³⁰.

WYBÓR ŚWIADKA BIERZMOWANIA W *KPK* Z 1983 ROKU

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku w dwóch kanonach (892 i 893 §§1–2) przedstawia wykładnię na temat świadków bierzmowania. Pierwszy z nich stanowi, iż *wedle możliwości bierzmowanemu powinien towarzyszyć świadek, który ma troszczyć się, ażeby bierzmowany postępował jako prawdziwy świadek Chrystusa i wiernie wypełniał obowiązki związane z tym sakramentem*³¹. Kanon 893 §§1–2 wskazuje bierzmowanemu na co winien zwrócić uwagę przy wyborze świadka sakramentu, który ma przyjąć. W pierwszej kolejności (§1) wskazuje na to, iż świadkiem do bierzmowania może być ten, kto spełnia warunki określone w kanonie 874 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku.

Kanon 874 §1 w pięciu numerach postanawia, iż wymogami dla kandydata do bierzmowania są takie warunki, jak:

1. świadek jest wyznaczony przez bierzmowanego, lub przez rodziców, opiekunów lub też przez proboszcza,
2. ma ukończone szesnaście lat życia, choć od tej zasady może być wyjątek, co do wieku,
3. jest katolikiem po przyjęciu bierzmowania i Komunii świętej a ponadto prowadzi życie zgodne z wyznawaną wiarą,
4. jest wolny od jakiegokolwiek kary i sankcji w Kościele,
5. nie jest rodzicem bierzmowanego.

Niekiedy jednak tolerowana jest praktyka, że świadkami bierzmowania są ojciec lub matka. Księgi liturgiczne wskazują na taką możliwość stwierdzając, iż rodzice mogą osobiście przedstawić swoje dzieci do bierzmowania³². W Polsce niektóre diecezje poprzez prawo synodalne wprowadziły zakaz dla pełnienie funkcji świadka przez rodziców. Dla przykładu można tu podać archidiecezję łódzką czy diecezję ełcką³³.

W kanonie 893 §2 prawodawca stwierdza, iż wypada, aby świadkiem bierzmowania był ktoś z chrzestnych kandydata do tego sakramentu. Zasadniczo kandydat ma wolność w wyborze świadka bierzmowania. Ważne jest to, aby kandydat do bierzmowania w tym wyborze kierował się wymaganiami, jakie są mu stawiane w wyborze świadka. Obowiązki chrzestnego i świadka są zbieżne, dlatego też o wiele skuteczniej może je wypełnić ta sama osoba. Legislacja pozwala jednak na

³⁰ Por. M. Pastuszko, *Obowiązek przyjęcia sakramentu bierzmowania*, PK 32 (1989) nr 1–2, s. 89.

³¹ P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 678.

³² Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 874 §1; por. S. Kasprzak SVD, *Wybrane zagadnienia z Prawa Kościelnego (skrypt dla studentów prawa świeckiego, administracji i teologii)*, Lublin 2000, s. 348; por. *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2003, s. 19.

³³ Por. J. Stala, *Sakrament bierzmowania w świetle dokumentów synodalnych Kościoła w Polsce po 1980 roku* w: Tenże, *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005, s. 87.

możliwość wybrania innej osoby. W kanonie 892 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* prawodawca umożliwia także udzielenie bierzmowania bez obecności świadka³⁴.

Świadek bierzmowania powinien przystąpić do Komunii świętej w czasie Mszy Świętej, podczas której ministruje się sakrament Ducha Świętego. Obecne prawo nie zabrania, aby świadek bierzmowania w czasie jednego obrzędu pełnił tę funkcję dla większej ilości osób. W takim wypadku jednak świadek winien pamiętać, iż wymagania, jakie są mu stawiane, powodują wzrost jego odpowiedzialności za wiarę osób, które przyjęły bierzmowanie³⁵.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując temat dotyczący wyboru świadka sakramentu bierzmowania, można stwierdzić, iż wybór ten powinien być dokonywany z wielką odpowiedzialnością. Wybór świadka, jak i zadania, jakie winien wykonywać świadek, były w ciągu wieków różnie ukazywane. Obecnie jasne stanowisko w tym względzie wyraża Kościół w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku, które zawarł w kanonach 892 i 893 §§1–2.

Kościół stoi na straży świętości sakramentów³⁶. W związku z tym prawodawca, stawiając świadkowi takie same wymagania, jakie odnoszą się do chrzestnego, mocno podkreśla fakt, iż Kościół stojąc na straży świętości sakramentów, dostrzeże ścisłą więź zachodzącą między sakramentem chrztu a sakramentem bierzmowania³⁷. Szczególnie istotne jest, żeby kandydat do bierzmowania wybierając świadka sakramentu pamiętał, aby była to osoba, która sama przyjęła wszystkie sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego i swoje życie kierowała według zasad wiary³⁸.

³⁴ Por. S. Kasprzak SVD, dz. cyt., s. 348n. Zalecenie, aby świadkiem bierzmowania był chrzestny dla wyraźnego zaznaczenia jedności sakramentów chrztu i bierzmowania, znajdujemy także w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* w numerze 1311.

³⁵ Por. W. Piotrowski, *Rola świadka sakramentu bierzmowania. Czy jest ona właściwie dowartościowana?* w: J. Stala (red.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005, s. 396.

³⁶ Por. M. Zaborowski, *Przeszkody do przyjęcia i wykonywania święceń w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, *Annales Canonici* 7 (2011), s. 311.

³⁷ W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Tom III. 2, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2010, s. 80.

³⁸ Por. *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* – Konferencja Episkopatu Polski z dn. 16.01.1975 r., 6; por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 874.

THE CHOICE OF A WITNESS OF CONFIRMATION IN THE LIGHT OF THE REGULATIONS OF CHURCH LAW

SUMMARY

The article speaks about selecting a witness for the candidate for the sacrament of Confirmation. This problem has been shaped over the centuries. At the beginning of Christianity, when Confirmation was distributed in connection with the sacrament of Baptism, there was not any witness. It was the fifth century before the question of a witness to assist the person receiving the sacrament of Confirmation appeared in the Church. The Code of Canon Law of 1917 considered all the positions developed over the centuries in the Church and pointed out that if it is possible, a witness should be at Confirmation. In the current Code of Canon Law of 1983, two canons (892 and 893 §1–2) presents a legislative interpretation of the problem of witnesses of Confirmation. Putting the same requirements to the witness as to the Godfather, the Church strongly emphasizes the fact that she is the guardian of the sanctity of the Sacraments and she sees a strong bond between the sacrament of Baptism and the sacrament of Confirmation.

DIE WAHL EINES ZEUGEN DER FIRMGUNG IM LICHT DER BESTIMMUNGEN DES KIRCHENRECHTS

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel spricht über die Auswahl eines Zeugen für Kandidaten zum Firmsakrament. Dieses Thema wurde im Laufe der Jahrhunderte disputiert. Zu Beginn des Christentums, als die Firmung im Zusammenhang mit dem Sakrament der Taufe gespendet wurde, gab es keine Zeugen. Erst im V. Jahrhundert tauchte die Frage des Zeugen bei der Spendung des Firmsakramentes in der Kirche auf. Der Kodex des kanonischen Rechts von 1917 berücksichtigte alle in der Kirche im Laufe der Jahrhunderte entwickelte Positionen und wies darauf hin, dass ein Zeuge bei der Zelebration anwesend sein soll, wenn es nur möglich ist. In dem aktuellen Kodex des kanonischen Rechts von 1983 präsentiert der Gesetzgeber in zwei Kanons (892 und 893 §1–2) die Interpretation des Problems der Zeugen. Indem die Kirche die gleichen Anforderungen den Zeugen wie den Paten stellt, betont sie nachdrücklich die Tatsache, dass sie die Hüterin der Heiligkeit der Sakramente ist und eine starke Bindung zwischen dem Sakrament der Taufe und dem Sakrament der Firmung sieht.

DUCHOWOŚĆ WIEKU DOJRZAŁEGO – CZASU STAROŚCI

Słowa kluczowe: Starość, duchowość, samotność, wolność, nadzieja

Key words: Old age, spirituality, solitude, freedom, hope

Schlüsselworte: Alter, Geistigkeit, Einsamkeit, Freiheit, Hoffnung

WSTĘP

„Starość”, „wychylenie się ku przyszłości ostatecznej”, „czas po pięćdziesiątce”, ma wymiar biologiczny, a także psychologiczny i społeczny, jest przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych. Jest to przedmiot zainteresowań rozważań także teologicznych. „Granica”, kiedy człowiek wchodzi w okres starości jest zmienna¹.

Pobieżne obserwacje, pozwalają na stwierdzenie, że wraz z poprawą egzystencjalnych warunków, zwiększa się przeciętna wieku życia człowieka, a więc wydłuża się i okres starości. Współcześnie, zaczyna się później i trwa znacznie dłużej niż w XX, czy XIX wieku lub jeszcze dawniej. Taki stan rzeczy, stawia przed ludźmi dożywających starości wiele problemów. Wiesław Łukaszewski przedstawia pewien symptomatyczny obraz: „W [Sopocie tuż przy moło] są miejsca, gdzie zawsze siadają mężczyźni, emeryci. Oni tam są codziennie, nic nie robią. [Czytają nekrologi]. I widać, jak dokonuje się ten proces degeneracyjny. Wiem, że za jakiś

* Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, ur. 1951 r. w Malborku, prof. nadzw. Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej. Zajmuje się badaniem kultury współczesnej z uwzględnieniem roli religii oraz procesu integracji europejskiej.

¹ „Według klasyfikacji Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) osoby starsze dzielą się na trzy grupy: osoby w podeszłym wieku (między 60. a 75. rokiem życia), w wieku starym (między 75. a 90. rokiem życia) oraz osoby w wieku sędziwym (powyżej 90. roku życia). Z racji biologicznych zwykło się wyodrębniać następujące rodzaje starości: wczesną starość (45–60 lat), starość właściwą (60–75 lat), długowieczność (75–90 lat) oraz makriobiotyzm, czyli wyjątkową długowieczność (ponad 90 lat)”: A. Zwoliński, *Starość*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 484. „Łatwiej powiedzieć, kiedy się kończy [wiek starczy]. Ameryka jest optymistyczna – uważa się tam, że «siedemdziesiątka dzisiaj jest jak pięćdziesiątka dawniej», i coś w tym jest. Wiadomo – żyjemy dłużej, statystycznie. Tyle, że nikt z nas nie żyje statystycznie, żyjemy naprawdę”: A. Zagajewski, *Przyjemności marzyciela*, w: *TPowz*, 21 czerwca 2015, s. 61.

czas będą już tylko siedzieć, patrząc przed siebie bez słowa, potem wstaną i sobie pójdą. Przerazająca perspektywa”². Ważna jest, więc zdolność do aktywnego życia, ciągle rozwijane istniejącego pola zainteresowań, ale też medyczne bezpieczeństwo i socjalna opieka. Czy jednak to wystarczy, bo musi wystarczyć? O jakości życia świadczą wiele czynników, jak choćby zdolność do komunikowania się w gronie osób najbliższych, przyjacielskie relacje, fizyczna sprawność, materialne bezpieczeństwo, jednak pytanie jest ciągle otwarte, jak przeżywać starość, bez popadania w poczucie winy, że nie jest się wystarczająco aktywnym?

Starość, to nie tylko stan biologiczny, który stawia ludzi wobec perspektywy nieuchronnego końca życia – śmierci. Jednak każdy człowiek, jakby to powiedział Martin Heidegger jest *Sein zum Tode – bytującym ku śmierci*, tym bardziej dotyczy to ludzi starych³. Jest to sytuacja egzystencjalna, ekstremalna, radykalna i zmuszająca do zmierzenia się z tym faktem. W związku z takim ontologicznym zagadnieniem wydaje się konieczna być metodyczna refleksja nad potrzebą „duchowości przeżywania starości”. Człowiek posiada wiele mechanizmów obronnych, sposobów wyparcia tego, co może go nurtować, co może być bardzo trudne w konfrontacji z koniecznością odejścia z życia. Wraz z postępem medycyny podstawowe nastawienie nakierowane jest na podnoszenie jakości życia oraz na „długowieczność”. Służą temu celowi badania psychosomatyki, somatopsychologii, psychofizjologii, bowiem cywilizacyjne warunki życia, jak stres, chemizacja żywności, nadmierna aktywność, itp., są przyczyną wielu chorób. Niech „medycyna” robi swoje, jednak są również duchowe wymiary życia, które wpływają na „dobrostan” człowieka starego. Czy podoła temu zadaniu psychoneuroimmunologia? Jedyne jedność właściwej troski o ciało i ducha, pozwala na propozycję przekraczania granic – „przekuwanie ograniczeń duchowych w duchową siłę” oraz osiągnięcie „wyższej jakości”, w życiu człowieka starego⁴. Nie bez realnej przyczyny Jan Szczepański zastanawia się, czy nie potrzeba „filozofii starości, aby nauczyć się być starym, zanim będziemy starzy”⁵.

Tradycja kultury chrześcijańskiej, wbrew stoickiej, sugeruje świadome podjęcie zagadnienia i poszukiwanie godnego sposobu przyjęcia nieuchronnego faktu nadchodzącego „końca”. Zakłada się, że tylko człowiek uświadamia sobie swoją radykalną „skończoność”. Aby odnaleźć świadomość realnego przewyżczenia tej radykalnej skończoności, potrzebna jest forma duchowości przeżywania swojej starości, jako procesu zbliżania się do śmierci. W tym celu istnieje potrzeba wypracowywania, stworzenia propozycji duchowości przeżywania starości. Ta perspektywa wyznacza pole badań i co jeszcze raz trzeba podkreślić, właśnie „konieczności”, „potrzeby”, „możliwości” takiej właśnie duchowości. Jakkolwiek wiele jest definicji duchowości, również w nurcie religii chrześcijańskiej, w artykule przyjmuje się perspektywę

² W. Łukaszewski, *Czas przeźroczyści*, w rozmowie z J. Dąbrowską, w: *TPowsz* 18–30 maja 2015, s. 55.

³ „W jestestwie, dopóki ono jest, zawsze coś jeszcze zalega, czym może ono być i czym będzie. Do tej zaległości (*Ausstand*) należy sam «kres». «Kresem» bycia-w-świecie jest śmierć. Ten kres, przysługujący możliwości bycia, tzn. egzystencji, ogranicza i określa każdorazowo możliwy całokształt jestestwa”: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 329.

⁴ J. Zapała, *Rozmowa na ścieżce zdrowia i długowieczności*, w: „Psychologia”, nr 1/2015, s. 115–119.

⁵ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 228.

określania duchowości, lub życia duchowego, jako aktu transcendowania, nie tyle biologicznych ograniczeń, co jako zdolność odniesienia się do prawdy, wolności, do doświadczenia samotności oraz faktu przemijania w perspektywie nadziei. Refleksja prowadzona jest również w granicach propozycji chrześcijańskiej teologii oraz religijnej pragmatyki. Leży ona w polu chrześcijańskiej syntezy życia, czyli mądrości.

PRAWDA O STAROŚCI

Najpierw organizm wysyła sygnały, a więc, to tak? Gdy przychodzi starość, stan wyjątkowej świadomości przemijania, jeśli nie zostanie przepracowany, może stać się obsesją, może być pretekstem do ucieczki w aktywność, w działania pozorowane. Godzenie się z przemijaniem, wymaga pracy ducha, potrzebne są akty transcendowania stanu, który ma różne wymiary i wymaga nawet przeciwstawienia się „brutalnemu kultowi młodości”. Prawda ludzkiego życia nie może jednak ograniczać się do wąskiej, prywatnej perspektywy. Byłby to akt chowania się w sobie, jakiś rodzaj immanencji oraz zamykania się w granicach własnej świadomości, wbrew temu, że pełniejsze życie możliwe jest przez „uczestnictwo”, przez „udział”. To uczestnictwo ma wymiar podmiotowy, i nie mierzy się go stopniem poświęcenia czasu, wysiłku czy pracy. Tym bardziej nie mierzy się skutecznością i efektywnością⁶. W personalizmie, uczestniczenie oznacza właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając [również] «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba, spełnia siebie w czynie. Bycie, świadome, aktywne jest czynem⁷. Gdy człowiek traci więzi wspólnotowe, tym samym ogranicza uczestniczenie, a w zamian poddaje się strukturom, procedurom, wówczas, jako osoba traci podmiotowość, podlega alienacji, co K. Wojtyła określa mianem «od-człowieczenia». W tych aktach zaburzonego istnienia: „«Ja» nie urzeczywistnia swego otwarcia na drugiego człowieka, zamyka się w sobie, przybierając postać monady. Odcinając się od drugiego, uniemożliwiam sobie w ten sposób pełniejsze odkrycie siebie. Więcej: izoluję się od osobotwórczej mocy, która mnie ugruntowuje w sobie i pomaga mi w samoafirmacji”. Tak pisze, J. Galarowicz, który analizując dorobek filozoficzny Wojtyły, dla kontrastu dodaje inny fragment z *Osoby i czynu*: „Indywidualizm pojmuje człowieka jako jednostkę, skoncentrowaną na sobie i swoim własnym dobru”⁸. Przyjmując kategorię uczestniczenia, bez względu na wiek, a szczególnie w omawianym aspekcie, chodzi, nie tylko o najbliższe otoczenie, ale o prawdę udziału w historii, która ma szersze znaczenie niż tylko jednostkowy wymiar. Przyjąć całą prawdę swego istnienia oraz tego, czego doświadczył człowiek od poczęcia, to znaleźć szersze znaczenie, powszechne, uniwersalne, aż po zwrócenie

⁶ Można mówić o *ageizmie*, jako pewnej formie dyskryminacji ludzi w wieku starszym, choćby ze względu na to, że są już niepotrzebni, bo są nieproduktywni. „Presja na «aktywne» starzenie się jest odgórnie propagowana, metodycznie wdrażaną w całej Unii Europejskiej koncepcją dyktowaną nie odruchem serca, lecz ekonomią: E. Pietryga, *Ze sceny zejść niepokonanym*, w: „Rzeczpospolita”, 11–12 lipca 2015, s. 6.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 295.

⁸ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 288–290.

się ku ostatecznemu przeznaczeniu. Stan starości, dojrzałości, winien znaleźć oparcie w uniwersalnej prawdzie bytu człowieka. Tak szerokiej perspektywy, jak wielki może być człowiek definiowany jako „skończoność nieskończoności”. Prawda musi uwzględniać wszelkie bieguny i wymiary. Jakże radykalnie zmienia się spojrzenie, gdy człowiek zaczyna postrzegać siebie poprzez wielkość i prawdę Boga. Chociaż przeminęła większa część życia na ziemi, to sens tego przemijania polegał na udziale. Prawdą jest każda minuta i każda godzina, każdy przeżyty dzień. Ten udział miał wymiar indywidualny, ale był on związany wielorakimi relacjami z otoczeniem, tworząc i składając się na dzieje minionego czasu. Ale przychodzi pora, pojawia się perspektywa świadomości powolnego tracenia wszystkiego co było drogim. Czy ta pesymistyczna sytuacja jest to do udźwignięcia, zwłaszcza bez widoku wyjścia z tego „zamknięcia”? Być może, ale czy jest to jedyna możliwa perspektywa, gdy czas zaczyna „przyspieszać”? Co jest w starości najgorsze? „To, że pamiętasz młodość”, odpowiada jeden z bohaterów filmu *Prosta historia* (1999), Davida Lyncha. Współczesny model proponowany przez „organizatorów czasu starości”, proponuje „mocne trzymanie się okresu młodości”. Przychodzi jednak taki czas, gdy bezpieczeństwo ulega dezintegracji, a nasila się lęk przed śmiercią. „Akceptacja własnej śmierci jako realnego i istotnego faktu życia, przekształcenie lęku przed śmiercią w trudną akceptację, sprzyja umocnieniu osoby, jej wewnętrznej integracji oraz nowemu poczuciu bezpieczeństwa. Jest źródłem spokoju i mądrości, zmienia wizję świata i koncepcję samego siebie, stosunek do innych i wewnętrzną treść naszego zaangażowania w świat. Akceptacja śmierci wymaga egzystencjalnej odwagi, męstwa bycia, męstwa pokory. Naturalnym sprzymierzeńcem jest tu doświadczenie religijne pozwalające pochwycić nie «wieczności pośrodku czasu»⁹. Duchowość „dojrzałego wieku” sama dojrzewa w przekraczaniu „siebie” i dopuszczaniu do siebie prawdy: „To jest ciekawy czas, w którym człowiek dokonuje wiwisekcji. [(...), w którym] zastanawia się jak to dalej będzie, ale już wie na pewno (...). Jeszcze rok, dwa lata temu mógł mieć pewną nadzieję, że z tą śmiercią to bujda i nieprawda. A teraz już nie ma wątpliwości – umrzemy wszyscy. I ja na pewno. Już trochę mniej przede mną niż za mną”¹⁰. Ucieczka od tej prawdy to droga samoalienacji, natomiast „odnaleźć siebie” można tylko w prawdzie o sobie. Jeśli brać pod uwagę stwierdzenie, że: „życie bez śmierci jest fałszywe, takie życie zatracą się w alienacji”¹¹, to trzeba zastanowić się, czy życie duchowe – religijne uwzględnia prawdę bliskiej śmierci? Chodzi tu w akcie transcendowania o sprawność bycia wobec śmierci. Czy ludzie starzy o śmierci mogą i rozmawiają tylko w gabinecie lekarza lub u notariusza spisującego testament? J. Szczepański w eseju o starości podkreśla „mądrość schyłku życia”, a więc, na czym ma ona polegać? Jest to synteza doświadczenia, wiedza intuicyjna, swoiste uogólnienia, zdolność rozwiązywania problemów, skumulowane przeczucia, spojrzenie poza codzienność z pewną dozą obojętności, rutyny, ale i nie bez lęku¹². Aktywność dotyczy porządkowania

⁹ T. Ożóg, *Blżej pełni. Refleksje na temat wieku średniego*, w: „Ethos” nr 47 (1999), s. 70.

¹⁰ J. Błaszczak, *Rimbaud i trzy żywioły*, w: *TPowsz*, nr 24, 14 czerwca 2015, s. 59.

¹¹ J. Umiatowski, *Debata nad śmiercią w imię afirmacji życia, V Sesja Papieskiej Akademii Życia „godność umierania”*, Watykan, 24–27 II 1999, w: „Ethos”, nr 47 (1999), s. 223.

¹² J. Szczepański, dz. cyt., s. 229–231.

spraw sumienia, oceny przeżyć, planowania przyszłości. Czas, by pod koniec rozliczyć się z ludźmi, z życiem, ze światem i Bogiem. Może pozostało jeszcze coś do naprawienia, do odkupienia?

Wobec prawdy już minionego udziału – uczestniczenia w życiu można przyjąć postawę buntu, niezgody lub żalu, albo postawę afirmacji, pogodzenia się bez względu na to, jakie to życie było. Nie zawsze niepowodzenia są zawinione, nie zawsze są skutkiem złych wyborów lub życiowych pomyłek. Relatywizacja sensu wydarzeń, lub zabiegi polegające na uniku konfrontacji z prawdą, nie pozwalają na odkrycie najgłębszego sensu życia. Możliwe jednak jest to w aktach transcendowania, gdy świadomie przekracza się „poszczególne doświadczenia”, a odnajduje wyższy poziom rozumienia, że wartość tego czym się jest nie zależy tylko od tego, co się zdobyło, czego się dokonało. Przecież żadne „mistrzostwo świata”, nie jest gwarancją poczucia sensu i życiowego spełnienia. Pewne propozycje adresowane do osób starszych w postaci dalszego aktywnego życia nie są złe, jednak tak długo, dopóki nie stanowią przeszkody w przekraczaniu „biegu do nikąd”. Na linii takiego spojrzenia, takiego myślenia, które nabierają ciężaru mądrości leży poetyckie wyznanie Jana Pawła II: „zatrzymaj się, to przemijanie ma sens, ma sens (...) ma sens (...) ma sens!”¹³. To przekonanie papieża nie wynika z zamykania oczu na jakże tragiczne losy wielu ludzi w XX i XXI wieku. Trzeba więc odwagi, siły ducha w przyjęciu prawdy, jakże powszechnej, a dotyczy ona egzystencji poszczególnych ludzi, również ich udziału w powszechnych dziejach. „To [powszechne] przemijanie ma sens”, gdy odkrywa się je w własnym przemijaniu, które jest rzeczywistym udziałem w „Życiu, które trwa”. Religijny wymiar rozumienia swego bytu jest w tym przypadku niezwykle istotny.

Akt transcendencji, jako głęboka afirmacja stanu starości, to praca duchowa, trudna, wymagająca postawy poznawczego realizmu, zgody wobec stanu, który zapowiada fizyczne ograniczenia, zawężenia się pola aktywności, często pogłębiającą się samotność, co wcale nie jest jednoznaczne z opuszczeniem przez najbliższych. Warto przytoczyć taki duchowy obrachunek, który tym bardziej jest takim aktem transcendencji przez czujność, zdolność refleksji, jaką odznaczają się piszący. Ten moment świadomości prawdy o własnej starości, który jest przekraczaniem „chwili i granic ducha”, opisała Zofia Starowieyska-Morstinowa: „Bardzo trudno jest uwierzyć we własną starość, ale w końcu przychodzi chwila, gdy jest się do tej smutnej konstatacji zmuszonym. Taka chwila przyszła dziś do mnie. Jestem zaskoczona, bo nie bardzo wiem, jak i kiedy się to stało. Ale widzę, że rzeczywiście jestem stara (...). Dawniej (...) w jakimś sensie wierzyłam, że gdybym tylko chciała, gdybym naprawdę zrobiła wysiłek – byłabym wszędzie i na wszystkich pięknościach letniej ziemi mogłabym używać. Ale właśnie: myślałam tak, bo byłam młoda, a ta wiara we wszelkie możliwości jest siłą i szczęściem młodości. Gdy się ją traci – traci się młodość (...). I taka właśnie godzina wybiła dla mnie. Taka właśnie nade mną trwa. Kiedy zaczęła bić – nie wiem. Ale w upalne letnie przedpołudnie odczytałam ją na zegarze. (...) przychodzi chwila, gdy jedna po drugiej możliwości te znikają. I wtedy – nagle – człowiek staje się smutny, bo czuje, że jest ubogi, bezwładny (...). Spowita poczuciem nieudolności i niewydolności (...) wiem, że z tego drętwego bezwładu

¹³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 10.

nie wyzwoli mnie nic: ani urlop, ani zakończenie pracy, ani udana kuracja. Gdybym wiedziała, że mam z tego stanu jakieś wyjście, nie byłabym smutna. Wiem jednak, że go nie mam. Że przede mną jest tylko jedno wyjście. Ale ku niemu – nie spieszę się. (...) Wszystko na świecie będzie się już działo zawsze beze mnie, poza mną, jakże często przeciwko mnie. Na zawsze pozostanę już poza spienioną radością lata, poza upajającym czarem zimy. Życie będzie miało już dla mnie tylko jedną strefę klimatyczną: umiarkowaną strefę mojego pokoju”. (...) „Wiem dobrze, że bez tej formy gramatycznej [*futurum*] nie ma życia, ale wiem także, że z mojej koniugacji musi już być wykluczona, bo wiem, że choć będę jeszcze myśleć, czuć, rozważać, nawet sądzić, nigdy już nigdzie nie pójdę, nie pojedę, nie popłynę”. (...) „Bo przecież starość to nie port, do którego się zawinęło, który można dokładnie, szczegółowo opisać. To także płynąca, a nawet rwąca rzeka. Ach! Jakże mi trudno «brać» jej zakręty i wiry”¹⁴. W przytoczonych fragmentach z doświadczenia własnej starości Zofia Starowieyska-Morstinowa, jak gdyby pomija fakt, że kondycja biologiczna rzeczywistości staje się niewydolna, ale w takim stanie, mimo wszystko możliwy jest „rozwój ducha”. Umysł nie musi równolegle się starzeć razem z ciałem. Właśnie, możliwe są akty transcendencji, polegające na świadomości, że ograniczenia wynikające z kondycji organizmu, to tylko jeden aspekt tzw. „końca”, w sytuacji, gdy „duch”, jeszcze jaśniej postrzega, że nawet stojąc przed kresem, życie „ma sens”. Gdy życie się zawęży powszechnie uważa się to za stratę, ale są stany „pomiędzy”. Przekraczanie jednak polega na realizmie, bez udawania, że pomoc jest zbędna, ale przeżywając prawdę czekającej kolejnej podróży.

DOŚWIADCZENIE WOLNOŚCI

Doświadczenie wolności z wyboru jest czymś innym niż wolność z konieczności, gdy nadszedł: „Dziwny czas – może być straszny, a może być fascynujący. Bo nic nam nie narzuca. Nie mamy już codziennych obowiązków, nie mamy dzieci do wychowania i nakarmienia. Żyjemy jak się da, lepiej czy gorzej, z emerytury, nie musimy zarabiać na chleb. Wszystkie twarde konieczności – odpowiedzialność za innych – już nam nie siedzą na karku. I zadajemy sobie pytanie: «Co teraz?»”¹⁵. Tak doświadcza swojego stanu wolności, stanu „pomiędzy” pozbawionego konieczności, 87-letnia kobieta. Doświadczenie starości, domaga się pomysłu na siebie, ale nie może to być metoda uniku, jakiegoś oszukiwania siebie, grania nie swojej roli i to za wszelką cenę. Stan taki zawiera duży element niepewności bowiem trudno przewidzieć „chwilę ostateczną”, ale takie doświadczenie egzystencji starości zwalnia z podejmowania zobowiązań, umów, czy obietnic. Doświadczenie wolności, jest aktem przekraczania, transcendowania tego wszystkiego, co było ograniczeniem wolności. Jest paradoksem ludzkiego życia, że w fakcie świadomej afirmacji śmierci, człowiek staje się istotą wolną, w przeciwnym razie, w sytuacji ukrywania

¹⁴ Z. Starowieyska-Morstinowa, *Patrzę i wspominam*, Kraków 1965, s. 12–46.

¹⁵ A. Trzeciakowska, *Logika decydenta*, w: *TPowsz*, nr 44, 2 listopada 2014, s. 10.

tego faktu przed sobą staje się napadniętą przez śmierć ofiarą¹⁶. Przygotowanie do śmierci ma szersze znaczenie niż tylko, obowiązek pozostawienia jakiegoś materialnego porządku. W takim stanie rzeczy, gdy już się nie jest zobowiązany, ale wolnym, można założyć, że: „Czekam więc tylko niecierpliwie na koniec, który wedle mojej logiki, powinien przyjść natychmiast, bo już wszystko zrobiłam, spisałam, rozdałam, posprzątałam. Więc siadam i czekam. I co? I nic. (...) [Właśnie w takim momencie wolności] Z góry, od Decydenta, zamiast ostatecznego gromu i końca wszystkiego, na co się czekało, dochodzi propozycja: «A może byś się zajęła czymś pożytecznym? (...) Ja nie czekam. Zostało mi to wybite z głowy. Przestałam się mądrzyć. To On decyduje – ja tylko akceptuję stan rzeczy»¹⁷. Gdyby w rękach człowieka była decyzja chwili końca, byłoby to wielkie obciążenie, które niszczyłoby doświadczenie wolności. „Posprzątanie”, niekoniecznie oznacza wykupienie miejsca na cmentarzu, ale są „progi”, które koniecznie trzeba przekroczyć. Transcendowanie polega na opanowaniu odruchów „instynktowych”, lęku, pożądania, głodu. Dojście do takiego stanu zakłada pracę duchową, konfrontację z sytuacją i pokonaniem lęków, choćby tych, że nic nie robienie, pomniejsza wartość człowieka, albo że czyni go nie tyle wolnym co niepotrzebnym. Anna Trzeciakowska, podpowiada też, co jest odwrotnością transcendowania wolności, a mianowicie domaganie się docenienia, za to, co się zrobiło, oczekiwanie wdzięczności. Jedynie, czego człowiek ma prawo oczekiwać to pomocy. Bywają takie chwile, że jest to konieczne. Wolność, to jednak miłość bez zobowiązań, bezinteresowny akt, zyczliwość bez oczekiwania wzajemności, piękna czysta przestrzeń kontaktów w klimacie szczerości, bliskość, jaka dotychczas nie zawsze była możliwa, a teraz: „nagle widzi się relacje między dwójgiem osób w olśniewającym świetle. Olśniewającym w tym sensie, że wszystko jest w stanie czystym, ponieważ nie istnieją już żadne rozliczenia. Relacje z bliskimi i kochanymi pokazują się w inny sposób, w innym świetle. Przejrzystym”¹⁸.

Życie ma wiele ważnych komponentów. Opisywanie starości poprzez jedną kategorię, jaką jest doświadczenie wolności, jest pewnym redukcjonizmem. U. Bartnikowska i B. Antoszevska, doświadczenie wolności w wieku senioralnym nazywają kategorią „wiodącą”. Jak jednak możliwe jest doświadczenie wolności, skoro w wieku senioralnym człowiek poddany jest ograniczeniom finansowym, cywilizacyjnym, a także zmuszony jest zmienić miejsce zamieszkania, przez co ogranicza relacje z najbliższymi?¹⁹. Autorki *studium przypadku*, ustawiają narrację w taki sposób, że wolność widzą w przełamywaniu „tradycyjnych ról”, oraz

¹⁶ „Nasz świat, przynajmniej ten w wielkich miastach, stał się światem sterylnej egzystencji. Śmierć przestała w nim funkcjonować jako część życia, przestała być tym, co czeka każdego z nas i do czego trzeba się przygotować. Stała się zagrożeniem, które trzeba albo zignorować, albo przezwyciężyć. W takim świecie nie ma życia po śmierci, nie ma nadziei na zmartwychwstanie, znika również wiara, że po drugiej stronie jest życie i naszym celem jest nie tyle nieśmiertelność, ile wieczność w Bogu. Wielu z nas śmierć jawi się zatem jako wróg, którego trzeba pokonać”: T.P. Terlikowski, *Lekarze nie bogowie*, w: „Rzeczpospolita”, 4–6 kwietnia 2015, s. 30.

¹⁷ A. Trzeciakowska, dz. cyt., s. 10.

¹⁸ Jak wyżej, s. 13.

¹⁹ U. Bartnikowska, B. Antoszevska, *Wolność jako główna kategoria opisu wieku senioralnego – studium przypadku*, w: *Porozmawiamy o starości*, red. B. Antoszevska, U. Bartnikowska, K. Ćwirynkało, Olsztyn 2015, s. 177.

w możliwościach, jakie dla ludzi starych pojawiły się w XXI wieku²⁰. Należałoby jednak podkreślić, że tradycyjna rodzina jest najlepszym środowiskiem dla dobrostanu ludzi w wieku starszym. Rzeczywiście, jak gdyby pierwszy wymiar wolności podlegający na doświadczeniu „nie muszę”, nie jest jeszcze aktem transcendowania, przekraczania ograniczeń, lecz jest wolnością negatywną – „wolnością *od*”. Trafna jest uwaga o etapach dochodzenia do innego rodzaju wolności poprzez odkrycie braku „uczestnictwa” i dochodzenia „wolności *do*”. Wolność na miarę człowieka, sięga boskiej wolności. Zgoda, a nawet wybór kontynuowania pracy zawodowej, nie wyczerpuje doświadczenia wolności jako aktu transcendowania. Tym bardziej, gdy wolność ma oznaczać tylko niezależność, aktywność jako ucieczkę przed doświadczaniem stanu przemijania. Uwolnienie od życiowych uwikłań, niezależność, zaradność, samodzielność, w istocie są to wartości, które polepszają jakość życia. Liczy się „odzyskanie wolności”, ale kategoria wolności to nie tylko suma pozytywnych komponentów, jak twierdzi cytowany B. Bień: „najbardziej optymalny z możliwych przebiegów starzenia, wolny od patologii, kształtowany pozytywnie przez uwarunkowania zewnętrzne, o minimalnych deficytach fizjologicznych, psychicznych i społecznych przypisywanych wiekowi chronologicznemu”²¹. Brak przymusu, nie stanowi istoty wolności we właściwym sensie. Można mówić o *wielu* wolnościach lub o pogłębieniu doświadczenia wolności. Być wolnym (*free*) to jedna rzecz, być zdolnym (*able*) to rzecz inna²². Wydaje się, że wolność, o której mowa w odniesieniu do starości, to duchowa synteza tego, co indywidualne i uniwersalne. Wolność, to rodzaj dojścia do „samowiedzy”, która wynika z dojrzałości poznania i oceny sytuacji. Jest też swoistym doświadczeniem dobra: „człowiek jest wolny, dlatego, że w człowieku «dobro ma swój byt»”²³. Wolność, to pogodzenie się, to akceptacja, siła afirmacji stanu, który nie potrzebuje działań zastępczych, powodujących zapomnienie chwili, nie stanowi formy uniku lub ucieczki przed realnym etapem. Nie jest to tylko „rozumienie konieczności”, jakkolwiek odniesienie do prawdy nie jest bez znaczenia, co zostało przedstawione w paragrafie „prawda”. Wolność, o której mowa określa tego, który jest zdolny do kolejnego aktu przekroczenia. J. Tischner powiedział, że: „wolność jest zdolnością do działań «wewnętrznych», do samookreślenia. Dzięki [zdolności do] wolności człowiek – wolny byt – określa siebie („rodzi siebie”) do tego lub tamtego”. „(...) wolny jest ten, kto «czuje się sobą u siebie»”²⁴. Takie akty zakładają już wewnętrzny pewien stopień wolności, co nie uwalnia od wysiłku i świadomości potwierdzania siebie, w pewnym procesie „wyzwalania”. Droga duchowa, to dojrzewanie do miary wolności, której kres chrześcijanie osiągają w Bogu. Jest to też pewna dialektyka, jako akty samozwrotne, bowiem „prawda wyzwala”, ale też wolność jest warunkiem poznawania prawdy. „Rozumna” starość, chociaż nie zawsze zależy od samego człowieka, ponieważ

²⁰ Jak wyżej, s. 178.

²¹ U. Bartnikowska, B. Antoszewska, *Wolność jako główna kategoria...*, dz. cyt., s. 185; B. Bień, *Starzenie pomyślne – mit czy rzeczywistość?*, w: *W kręgu rodziny dawnej i dzisiaj*, red. J.M. Markowska, Białystok 2000, s. 122–130.

²² R. Aron, *Esej o wolnościach*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1997, s. 182.

²³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 293.

²⁴ Jak wyżej, s. 295; 297.

choćby choroba ogranicza, ale samoświadomość jest warunkiem wolności. Nie bez powodu E. Fromm pisał o *ucieczce od wolności*, bowiem jest ona trudna do udźwignięcia, ponieważ w wieku starczym może wywoływać poczucie zbędności. Takie doświadczenie prowadzi do wyobcowania, z pracy, z rodziny, z relacji społecznych²⁵. Bywa, że właśnie problemem jest sama immanentna wolność, gdy ona ciąży, gdy wydaje się być pusta, niezagospodarowana, gdy wolność wywołuje lęk przed wolnością. Natomiast naturą człowieka jest wybór, opowiedzenie się wobec dobra i zła. Akt transcendowania to odkrywanie nowych obszarów wolności, aż po odwagę myśli oraz pytania o rzeczy ostateczne. Sytuacja wolności według J. Tischnera jest położeniem dramatycznym, gdyż realizuje się wobec innych a także samego siebie. Gdy „przyroda jest i wyzwala swój transcendens”, to wolność człowieka wyzwala też piękno i ono też, pomimo „okrucieństwa i śmierci” jest obrazem życia, jest zarazem jego usprawiedliwieniem²⁶.

Wolność przejawia się w różnych formach i postaciach. W odniesieniu do ludzi starych, najważniejsze jest doświadczenie wolności jako wyzwalenie siebie. Właśnie twierdził to już H. Bergson: „Być wolnym, to brać w posiadanie siebie”, to jak gdyby „konstruować siebie od nowa”, a w poziomie aktu wyboru, jest to podobne do aktu mistycznego, a: „(...) dzięki niemu otwiera się to, co zamknięte, inaczej mówiąc w nim człowiek przekracza wiążące go więzy, społeczny rygor, a także własne nawyki i wpojona wiedzę”²⁷. Wolność pozwala na to by stawać się „nowym człowiekiem”, co jest charakterystyczne dla duchowości chrześcijańskiej zgodnie z nauczaniem św. Pawła: „(...) trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,22–24).

Można akt transcendowania siebie w wolności, porównać do „narodzin”, o których rozmawiał Jezus z Nikodemem, który w sposób bezpośredni postawił pytanie: „Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem?” (J 3,1–10). Akt ten podobny jest do zwrócenia się ku przyszłości, albo do „stawania ponad”: „Z momentem «stawania ponad» wiążą się wszystkie te metafory wolności, które opisują ją jako «wzlot w górę», «wznoszenie się ponad», «uskrzydlenie» człowieka. Oto uwięziony człowiek – człowiek zamknięty w «klatce ciała» i jego lęku – prostuje «skrzydła» i unosi się «ku górze» ponad swe więzienie. Świadomość «wzlotu» idzie w parze ze świadomością «głębi»²⁸. Trzeba cytować dalej J. Tischnera, bowiem jasno opisuje to, o co chodzi w wolności ludzi starych: „Przejście od uwięzienia do wolności pociąga za sobą swoistą przemianę przeżyć. Oto znikają doznania i przeżycia charakteryzujące stan «uwięzienia» – przeżycia lęku, melancholii, smutku, beznadziei i rozpacz – a na ich miejscu pojawia się radość, pewność, nadzieja. Szczególne znaczenie ma tu nadzieja. Wolność jest mocą wyzwalającą nadzieję”²⁹. J. Tischner

²⁵ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1971.

²⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 299–304.

²⁷ B. Skarga, *Les deux sources de la morale et de la religion*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa 1996, t. 4, s. 56.

²⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 312.

²⁹ Jak wyżej, s. 317.

jednak kończąc rozważania o wolności, która wyzwala siebie, czyniąc to z pomocą S. Kierkegaarda, stwierdza: „Wolność jest łaską otwierającą na łaskę”³⁰, bowiem „wolność człowieka” jest udziałem w wolności Boga, „który nie tylko «zewnątrznie», ale przede wszystkim «wewnętrznie» jest wolny”³¹.

STAN SAMOTNOŚCI

Samotność, to jeden z podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji. Można wyróżnić samotność ze względu na miejsce, czas oraz doświadczenie „serca”. Człowiek przejawia się w swej indywidualności, niepowtarzalności, autonomii osoby. Samotność ludzi starych ma jednak inny charakter. W pewnej mierze samotność ludzi starych, jest jakąś wypadkową całości doświadczenia ze względu i na miejsce, wiek i bez względu na rodzaj aktywności samotnością człowieka, który doświadcza swojej odrębności. Ten ostatni „rodzaj” nazywany bywa samotnością metafizyczną. Jest swego rodzaju pogłębioną świadomością „obcości” w świecie, zwłaszcza wobec pewnych ideałów i konfrontacji z rzeczywistością, rodzi się poczucie, jak gdyby człowiek nie był ani z „tego świata”, ani na miarę „tego świata” i nie był „u siebie”. Niekoniecznie w tym celu potrzebne jest cierpienie, by spotkać się z „obojętnością i milczeniem świata”. Świat nie odpowiada na pytanie o własne istnienie i przeznaczenie. Zdolność transcendowania tego stanu, otwiera świadomość na brak oraz poszukiwanie „Odpowiedzi”, „Głosu”, który w perspektywie religijnej jest Bogiem, czego wzór mamy u Jezusa: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16,32). Nikt nikogo w tym egzystencjalnym doświadczeniu nie może zastąpić. Transcendowanie jest indywidualnym, osobistym zadaniem. Człowiek w swej świadomości oraz woli podejmuje decyzje, wybiera, zgadza się lub nie. Jest rodzaj samotności, która jest niszcząca, ale i taki, która zmusza do refleksji, do szukania i pogłębiania życia duchowego. Taka sytuacja jest duchowym zmaganiem się i wzrostem owocującym wolnością, zdolnością przyjęcia prawdy o sobie oraz odkryciem nadziei. Człowiek duchowo staje się tym, kim jest dzięki decyzjom. K. Jaspers powiedziałaby to tak: „(...) egzystencja jest możliwością bycia, opartą na decyzji w stawaniu się darem, nie z nicości, lecz w obliczu transcendencji”³². Dalej wobec współczesnego zagubienia człowieka, który dumnie powtarza „ja jestem”, Jaspers będzie konsekwentnie w swych analizach twierdził, że «*existere*» „oznacza odniesienie egzystencji do transcendencji”. [...] „«*Subsistere*» jest synonimiczne z «*existere*». Zdanie ma oznaczać: owego bycia, które od czasów S. Kierkegaarda nazywamy egzystencją, nie ujmuje formuła «*ja istnieję*», bezodniesieniowo, samemu sobie wystarczając, lecz formuła «*ja jestem*» (*subsisto*), odnosząc się do transcendencji”³³. Samotności nie można pokonać w świadomości istnienia tylko w sobie i tyl-

³⁰ Jak wyżej, s. 317.

³¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 323.

³² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 144.

³³ Jak wyżej, s. 145.

ko dla siebie. Trzeba pokonywać narcyzm ludzkiego *ego*. Dopiero w doświadczeniu „jedności”, istnienie się „rozświetla”, zwłaszcza odnajdując nie „coś”, lecz „Kogoś”.

Z. Starowieyska-Morstinowa, analizując samotność ludzi starych, napisała: „Inny zgoła charakter ma samotność ludzi starych. Jest ona konkretna, materialna, namacalna i widoczna. [...] Nie tylko jednak rodzeństwo w dosłownym znaczeniu traci starzejący się człowiek. Traci także towarzyszy, kolegów, przyjaciół. I nagle spostrzega, że nie ma już, do kogo powiedzieć: «czy pamiętasz?». Straszny to moment, w którym to sobie uświadamiamy”³⁴. Można przyjąć, że jest jakimś psychologicznym doświadczeniem, przekroczenie progu i wejście w okres starości. Starość wiąże się z samotnością, a jest ona tym bardziej dotkliwa, gdy człowiek odczuwa duży stopień bezradności, nawet w podstawowych zadaniach życiowych. Człowiek jednak zdolny jest do kolejnych przekroczeń, do przekraczania granic samotności. Nie ma tu większego znaczenia to, że częściej oraz wcześniej umierają mężczyźni, a więc kobiety pozostają same. Relacje z dziećmi są ważne i pozostaną podporą do końca życia. Jednak pewien stopień samotności pokonuje się przyjmując ją. Wielu ludzi świadomie wybiera stan „izolacji”, nie ze względu na potrzebę spokoju, ale dlatego, że człowiek w swej autonomii, indywidualności, odrębności musi udźwignąć niezbywalny wymiar bycia człowiekiem. Anna Trzeciakowska, dodaje, że jest „beznadziejna samotność”, ale jest i taka faza: „w której nie chciałoby się nikomu pokazywać, bo ta faza bywa trudna do zniesienia, fizycznie i psychicznie”³⁵, lecz dodaje, że wolność od pracy i obowiązków pozwala na: „(...) możliwość przeżywania niczym niezmaconego zachwyty. Niemal mistycznego uniesienia nad pięknem – nad tym wielkim pięknem”³⁶.

Norweski film dokumentalny *Optymistki*, w reżyserii Gunhild Megnor, to zbiorowy portret, bogatych, emerytowanych sportsmenek. Na pierwszy rzut oka, to pogoda ducha, żywotność, optymizm pań mających 66–98 lat. W zmaganiu się ducha z ciałem, kobiety są samotne, ponieważ ich domy są bez dzieci i rodzin. Działają jednak tylko w jednym kierunku, cały wysiłek koncentrują nad utrzymaniem fizycznej sprawności. Żyjąc według skandynawskiego modelu, a więc, tylko dla siebie, są więc w zamkniętym kręgu samotności oraz egoizmu³⁷. Zapewne poddawanie się depresji i rezygnacja z ruchu, a nawet uprawianie sportu, to nie najlepszy i jedyny sposób na przeżywanie starości. Brak ludzkich relacji skazuje ludzi na samotność. Wiele może być działań, których zadanie ma polegać na maskowaniu tego przykrego i bardzo dolegliwego stanu. Dobre ludzkie relacje, to dobre życie, aktywne, ciekawe. Nie jest rozwiązaniem konformizm, jako bezkonfliktowe poddanie się regułom większości, czy zorganizowanej całości. Konformizm, to „zgniłe” uczestnictwo. Transcendencja polega m.in. na tym, że „ja”, nie ztraca się ani w kolektywie, ani w sobie. Pokonywanie samotności to uczestnictwo: „człowiek, może się w pełni urzeczywistnić tylko przez bezinteresowny dar z siebie, poprzez bycie dla drugiego człowieka i skierowanie swego serca w stronę Boga. Warunkiem tego obdarowy-

³⁴ Z. Starowieyska-Morstinowa, dz. cyt., s. 29.

³⁵ A. Trzeciakowska, dz. cyt., s. 11.

³⁶ Jak wyżej, s. 12.

³⁷ *Optymistki*, reż. G. Megnor, prod. Norwegia 2013.

wania jest zdolność do samostanowienia”³⁸. Spojrzenie na relacyjny wymiar człowieka pozwala w analizie filozoficznej na odkrycie konstytutywnego elementu ontologicznego, który osobę potwierdza poprzez związek z transcendentnym „Ty”³⁹. W podobnym tonie wypowiada się filozof Charles Taylor gdy mówi: „Myślę, że istnieją ludzie, którzy dążą do czegoś większego, lepszego, bardziej ludzkiego, do czegoś, co przekracza horyzont naszego świata”, [...], „musimy dorastać do jakiegoś końca, planu itp. [Myślę] że musimy wyrastać poza to, co zastajemy. Nasza wolność skrywa coś niezwykle tajemniczego. Istoty ludzkie mają coś wyjątkowego, bo mogą całkowicie przekroczyć to, co jest ludzką relacją, oddając siebie całkowicie. Ale ta wyjątkowość oznacza zarazem, że możemy zwrócić się w kierunku całkowicie przeciwnym, w stronę zła, kiedy przynosimy śmierć, destrukcję i horror. A zatem odnajdujemy siebie we wszechświecie, w którym «grasują» te obie siły”⁴⁰. Czas starości, to „ostatni” czas poszukiwania znaków przyszłości, rozpoznawania ciągle otwierających się nowych dróg oraz przekraczania granic zadomowienia się w życiu doczesnym, które powoli zmierza do rozpadu.

Odkrywanie transcendentnej perspektywy istnienia w doświadczeniu starości, to nie rozpoznanie przedmiotu w obrębie świata natury, lecz jest duchowym przekraczaniem granic natury. Ważne jest egzystencjalne, otwarte i religijne spojrzenie, które pozwala chyba nie tylko mistykowi jakim był Abraham Joshua Heschel powiedzieć: „Istnieje w nas samotność, która słyszy. Kiedy dusza odłącza się od obecności ego i jego świty małostkowych fanaberii; kiedy porzucamy eksploatację rzeczywistości, a zatapiamy się w krzyk i szept świata, wówczas nasza samotność może usłyszeć żywą łaskę ponad wszelką moc”⁴¹. *Vita activa*, do której zachęcają ludzi w okresie pozawodowym organizujący zajęcia dla ludzi w wieku senioralnym, to nie wszystko. Rozwoju duchowego nie zastąpi taniec. Akty transcendencji, o których mowa, to nie tylko dalszy czy bardziej pogłębiony rozwój intelektualny. W aktywności, która niezdolna jest uznać starości i związanej z tym samotności można dostrzec mechanizmy obronne, rodzaj ucieczki, która przeradza się patologiczne przeżywanie okresu starości. Stan pogłębionej samotności przychodzi w sytuacji oczekiwania na uznanie, na podziękowanie, na docenienie osiągnięć. Nie jest to potrzeba nienaturalna, lecz bywa procesem niszczącym. Tym bardziej niezależnie od zewnętrznej oceny i uznania, bilans życia, przeżywany jest w duchowym procesie przewycięzania ograniczeń, odkrywania własnej godności, nieprzemijającej wartości osoby. Życie człowieka jest udziałem, na każdym jego etapie, a przewycięzanie samotności prowadzi do udziału w tym, co jest powszechne, uniwersalne, co jest „Sensem” samym w sobie. Oczywiście, że na miarę człowieka, jego osobowej egzystencji ten „Sens” musi mieć osobowy charakter, bo tylko spotkanie osób przewycięza osamotnienie.

³⁸ J. Galarowicz, dz. cyt., s. 296–297.

³⁹ Tak antropologię uprawiali: Kierkegaard, Buber, Rosenzweig, Marcel, Eliade, Tillich, Rahner, Levinas: zob. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 297.

⁴⁰ Ch. Taylor, *Widok z ziarnkiem gorczycy*, w rozmowie z J. Tischnerem, w: *TPowz*, 5 kwietnia 2015, s. 32–34.

⁴¹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 178.

OSTATECZNA NADZIEJA

Niewątpliwie sposobem na radzenie sobie z wieloma rzeczami, które są życiowym wyzwaniem jest reakcja śmiechu, co jest swoistym aktem transcendowania i dowodem patrzenia na siebie z pewnego dystansu. Pozwala on patrzeć na starzenie się jako proces niszczący, co jest przejawem realizmu, ale też zdystansować się od spostrzegania fatalistycznego, hedonistycznego. Istnieje związek między pozytywną sceną życia a zdolnością do dalszych aktów transcendowania, ale sam dobrostan (satysfakcja materialna, zdrowotna i towarzyska) nie rodzi jeszcze nadziei. „Okres starości to czas zadany, czas reinterpretacji, nowej czy pogłębionej dojrzałości, wiek nadziei, czas, który można dać innym, ale to także czas oczyszczania pamięci”⁴². Można przyjąć taką perspektywę jako swoisty *actus humanus* ponieważ: „Ludzkie istnienie ma strukturę «dążenia do»: dążenia do bytu, do samozachowania i samorozwoju. Dlatego nie ma życia bez przyszłości”⁴³. Nie ma życia ludzkiego bez nadziei. Przyszłość jest do pomyślenia tylko w perspektywie wieczności.

Nadzieja, to orientacja, która w duchowym procesie poznawczo-emocjonalnym, uwzględniając całościowe odniesienie do dotychczasowego życia, widzi, że jeszcze nie wszystko skończone, jeszcze nie wszystko zostało zamknięte i powiedziane. Życie duchowe polega na nieustannej interpretacji i reinterpretacji egzystencji, która świadomie odkrywa transcendentną perspektywę. To znaczy, możliwość przekraczania naturalnych granic i w odniesieniu do śmierci również. To też takie życie duchowe, to metoda osvajania rozbieżności między celami i osiągnięciami w dotychczasowym życiu, które jakkolwiek może być satysfakcjonujące, to nie zamyka się w „gerontofobii” wobec siebie i innych ludzi w podeszłym wieku. Oczywiście, gdy wszystko w wieku senioralnym sprowadzi się do oceny według kategorii skuteczności i efektywności, do kryterium ekonomiczności, starość może rodzić tylko depresję i stan totalnej bierności. Podobnie, postrzega się „okrucieństwo starości, [które] polega na tym, że daje ci wgląd w całe życie bez możliwości jego zmiany. Starość odkrywa ci możliwości, których już nie ma”⁴⁴. Ludzki byt jednak ma potencjał różnorodnego sposobu uczestniczenia. W przeżywanej nadziei ludzi starych, „uczestniczenie”, to pojęcie kluczowe, ponieważ istotą ludzkiego życia według R. Spaemanna, „są raczej zamierzenia, projekty niż trwanie w terażniejszości”. Akt transcendowania terażniejszości u podstaw ma nadzieję życia, „które definitywnie się nie kończy”. Takie duchowe zagadnienia należy podejmować jeszcze w stanie „w miarę niezakłóconej” świadomości nie czekając na pomoc ze strony psychologii czy psychoterapii. Afirmacja śmierci, to nie to samo co żądanie śmierci, jako wymuszonego aktu samobójstwa, z pobudek emocjonalnego załamania, depresji oraz doświadczenia beznadziejności stanu lub wielkiego cierpienia. Według G. Rotha: „każda utrata nadziei jest deformacją duchową i takie deformacje dają się korygować”⁴⁵. Przy czym w artykule zakłada się, że nadzieja musi być nieskończona i nie

⁴² O. Czerniawska, *Wymiar czasu a przeżywanie starości*, w: „Ethos”, nr 47 (1999), s. 79.

⁴³ R. Spaemann, *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, przeł. J. Merecki, w: „Ethos” nr 49 (1999), s. 107.

⁴⁴ J. Szczepański, dz. cyt., s. 236.

⁴⁵ J. Umiastowski, *Debata nad śmiercią*, dz. cyt., w: „Ethos” nr 49 (1999), s. 226.

wystarczy ucieczka jaka proponuje J. Szczepański: „Jest oczywiście, nasz świat wewnętrzny. Świat nie znający starości ani czasu, ani zniszczenia. Bo to, co stanowi o mojej indywidualności, te jej czyste elementy nie ulegające żadnym wpływom świata zewnętrznego, pozostają niezmiennie, gwarantując identyczność kruchych kości, zwiotczonych mięśni i zmęczonego serca. Trzeba więc zawczasu eksplorować ten świat i tworzyć w nim przytułek dla starości i dla życia w nim swoją czystą indywidualnością, z dala od ludzi i rzeczy lokujących mnie w stanie starości”⁴⁶. Świat bez nadziei oraz wspólnoty, bez innych osób nie jest na miarę człowieka, który z istoty ma społeczną naturę. Człowiek potrzebuje i dąży do „komunii”. Nadzieja sprawia, że w akcie transcendowania, zwłaszcza wobec śmierci człowiek ma świadomość wyzwolenia, swobody, ma odwagę kontynuacji egzystencji.

Samowystarczalność człowieka jest złudzeniem, widać to tym bardziej w wieku dziecięcym oraz starym. Potrzeba wolnego, prawdziwego wejrzenia nie tylko w dojrzałą egzystencję człowieka. Skala wysiłku jest zróżnicowana i tak różna jak bardzo różnią się ludzie w duchowej kondycji. Bywa, że człowiek zdobywa się na akty heroiczne, są takie akty możliwe, w których przekracza wszelkie swoje duchowe ograniczenia. Człowiek jest w duchowych aktach wolny i wybiera. Nadzieja jednak w wieku starym jest aktem najtrudniejszym, rodzi się bowiem z oczekiwania dobra. To oczekiwanie w perspektywie religijnego ujęcia drogi życia, jest transcendowaniem samego doświadczenia, nieustannego dążenia do pełni życia. Nadzieja naturalna łączy się i jest dopełniona nadzieją religijną. Taka nadzieja przeciwstawia się „nicości”, „negatywności”, „braku jakiegokolwiek ostatecznego sensu”. Świadomość źródła jest ciągle obecna, należy tylko ją odsłonić poprzez ruch: «źródłowość staje się rzeczywista dopiero dzięki świadomości, świadomość zaś dzięki myśleniu; z drugiej strony, dzięki myślącej świadomości budzi się źródłowość, która prze poza dotychczas uświadomione treści»⁴⁷.

Ludzie w podeszłym wieku martwią się malejącą sprawnością fizyczną. Należy jednak zadbać, aby nie nastąpiło wyjałowienie myślenia i wyobraźni. Oczywiście akt nadziei jest bogatszy, angażujący również sferę woli, ale samoświadomość w akcie transcendowania jest fundamentalna. W kulturze „repoganizacji”, o czym mówi teolog J. Szymik, można włączyć się w „ogólnoświatowe udawanie, że starość nie nadejdzie, a śmierci nie ma”, co w istocie czyni człowieka „bezdolnym”, czyli aksjologicznie, a nawet poprzez moralną pustkę pozbawia kierunku i sensu. Natomiast teolog stwierdza: „Jestem głęboko przekonany, że stopień religijności człowieka jest wprost proporcjonalny do stopnia nadziei, z jaką spogląda on w wieczność rozciągającą się za kresem jego starości, poza granicę śmierci. I ma ogromny wpływ na sposób, w jaki się starzeje”⁴⁸.

„Bycie ku śmierci” jest podstawowym doświadczeniem człowieka, z tym że M. Heidegger patrzy na ten problem z punktu widzenia człowieka, który nie żyje wiarą i nadzieją. Człowiek przecież w perspektywie chrześcijańskiej nadziei „bytuje ku życiu”. Oznacza to, że przed człowiekiem pomimo śmierci, istnieje przyszłość.

⁴⁶ J. Szczepański, dz. cyt., s. 240.

⁴⁷ K. Jaspers, dz. cyt., s. 237.

⁴⁸ J. Szymik, *Bóg „przyciemnia i unosi”*. *Przemijanie w blasku wcielenia*, w rozm. z K. Hudzik, w: „Ethos” nr 47 (1999), s. 170; 165–173.

Chrześcijański sens starości jest modyfikacją „ogólnego sensu życia”. Dramaturgia starości staje się źródłem „podniesionego uczestniczenia” i nadziei pokładanej w życiu Boga, jako rodzący się „nowy status”⁴⁹. W każdej sytuacji, czekająca człowieka śmierć jest niezwykle trudną sytuacją i stąd rodzą się różne mechanizmy obronne, a właściwie łagodzące lęk przed sytuacją ostateczną. Propozycji by nie myśleć, albo, gdy myśl ta się pojawia, jak łagodzić to przykre uczucie jest wiele. Natomiast, gdy pojawia się uczucie i świadomość realnej śmierci, nie ma sposobu by tego, co nieuchronne, nieodwracalne, nie odnieść go do „własnego-ja”⁵⁰. Istnieje i jest praktykowany pewien symboliczny sposób radzenia sobie z faktem bycia śmiertelnym. Związany jest on ze zdolnością odkrywania praw przyrody oraz twórczości artystycznej. Ludzie cieszą się dużym stopniem satysfakcji z powodu osiągnięć naukowych. Odkrycia w zakresie fizyki, biologii, chemii, tworzenie nauk formalnych, a więc matematyków, informatyków pozwalają zaliczać się do grona „nieśmiertelnych”. Symboliczną listę „wiecznego trwania”, tworzą laureaci nagrody Nobla, wyróżnień oscarowych, lub zdobywcy miejsca w panteonie uczonych⁵¹. Symboliczne trwanie polega na uwiecznieniu się w zbiorowej pamięci, wpisaniu się w historię kultury. Takie rozwiązania przyjmują ludzie, którzy są utalentowani, poświęcili się rozwijaniu jakiejś dziedziny nauki, lub tworzeniu dzieł sztuki, lecz kierują się światopoglądem materialistycznym. Jakkolwiek, człowiek jest istotą symboliczną, to jednak sama symboliczność, polegająca na uwiecznieniu człowieka np. poprzez filmowe nagranie, nie rozwiązuje problemu śmierci oraz życia w nadziei.

Czy może być dobra śmierć? Śmierć wyzwalająca? Wydaje się, że jest to możliwe w sytuacji niezwykle „wielkiego” cierpienia. To na tym gruncie rodzi się myśl o „eutanazji”, ale gdy przyjmie się, że nie ma „dobrej śmierci”, to eutanazja nosi złudne znamiona aktu transcendencji, jako próba przekroczenia granicy cierpienia i uwolnienia się. Kres ludzkiego życia nie jest i nie może być czymś dobrym. Dlatego ludzie unikają konfrontacji z tą rzeczywistością, która ich czeka nawet w okresie starości. Autodestrukcyjne działanie (samobójstwo) jest odwróceniem aktu transcendencji. To właśnie wykorzystując „naturalną skłonność samozachowawczą”, proponuje się ludziom starym wiele działań (kluby towarzyskie, ćwiczenia fizyczne, prace umysłowe), które mają utrzymywać ich poczucie dobrostanu. Wiele zależy od tego, w czym człowiek upatruje „dobro życia”, czy w wymiarze naturalistycznym, czy duchowym lub jakiejś intuicyjnej wypadkowej? W przyjętej w artykule antropologii nie do pogodzenia jest pogląd, że wartość życia również ludzi starych zależy wyłącznie od zdrowotnej kondycji, statusu materialnego, sprawności umysłowej i wielkości społecznych relacji. Z antropologicznego punktu widzenia, który przyjmuje transcendentność ludzkiej natury, trudno się zgodzić z poglądem, że decydujące są

⁴⁹ T. Ślipko, *Sens życia – sens starości w chrześcijaństwie*, w: „Ethos”, nr 47 (1999), s. 26–27.

⁵⁰ W. Łukaszewski, *Udręka życia. Jak ludzie radzą sobie z lękiem przed śmiercią?*, Warszawa 2010, s. 208.

⁵¹ Od czasów Rewolucji (1791) Panteon w Paryżu jest miejscem spoczynku wielu sławnych Francuzów i Francuzek. W krypcie Panteonu wśród ok. 75 zasłużonych znajdują się m.in. grobowce: marszałka Jeana Lannes’a, Saint-Hilaire’a, Woltera, Jana Jakuba Rousseau, Honoré Mirabeau, Victora Hugo, Emila Zoli, Jeana Jaurès’a, twórcy pisma dla niewidomych Louisa Braille’a, fizyków Paula Langevina, Piotra Curie, chemika Marcelina Berthelota, uczonej Marii Skłodowskiej-Curie, generała François Marceau, przywódcy ruchu oporu z czasów II wojny światowej Jeana Moulina.

osobiste a nie uniwersalne preferencje. Propozycje „duchowej” konfrontacji z chwilą śmierci, są rzadkie, a jednak się pojawiają, w stylu: *ars bene moriendi – sztuka dobrego umierania*. Skromną próbą podjęcia tego tematu jest praca opisująca etapy nadchodzącej śmierci św. Jana Pawła II⁵². B. Pieńkowska-Wyżyńska, wspomina, w mierzniu się ze zbliżającą się chwilą śmierci przygotowanie może polegać na tym, że mogą to być ćwiczenia indywidualne albo zbiorowe, w skład których wchodzi poznanie rytuałów śmierci, symboliczne pożegnanie z ludźmi i światem, aż po ekspresję przeżywania żałoby, która wprowadza w krąg myśli o własnej śmierci. Jest prawdą, że, wydarzenie śmierci we współczesnej kulturze miejskiej zostało przesunięte ze „sfery *sacrum* do sfery *profanum*”⁵³. Tym bardziej sytuacja ta utrudnia przeżywanie „pożegnania”, „pojednania”, a tym samym przeżywania nadziei. Idea „dobrej śmierci” z chrześcijańskiej perspektywy oznacza umieranie w sakramentalnym pojednaniu z Bogiem, w akcie wiary, który wyraża się w pragnieniu „zjednoczenia z Nim”. Innymi słowy: „U podstaw chrześcijańskiego etosu bezpośredniego umierania leżała bowiem wiara w żywego Boga, która upatrywała sens w ciemności śmierci, nadziei wiecznego życia z Nim oraz eschatologicznej nadziei osiągnięcia nowego życia w wymiarach pozaziemskich”⁵⁴. Etos umierania wynika z wcześniejszych etapów chrześcijańskiego życia, kumuluje się w etosie starości, którą przenika nadzieja. „Najgorzej umiera się tym, którzy sami z własnej winy, nie zawalczyli o relacje i je zniszczyli”, mówi w stanie terminalnym ks. J. Kaczkowski i dopowiada; „Nadzieja jest w tym, że w gruncie rzeczy każdy ma jakąś duchowość, tylko musi się wybrać w podróż w głąb siebie i spróbować ją określić”⁵⁵. To określenie, polega na wolnym wyborze i kierunku przekraczania „granic siebie”, wchodzenia w rzeczywistość ostateczną.

Dobrze jest być, żyć, lepiej jest doznawać pozytywnych przeżyć niż negatywnych, ale są to w stosunku do samego istnienia człowieka wartości wtórne. W. Galewicz w ocenie wartości życia zwraca uwagę na przeciwstawne stanowiska: aksjologiczny esencjalizm, wiążący dobro życia z doznaniem dobrostanu i aksjologiczny egzystencjalizm, jako, że: „dobrem dla człowieka może być nie tylko to, jak on żyje, ale także to, że w ogóle żyje”⁵⁶. Ludzie o nastawieniu konsumpcyjnym, w sy-

⁵² B. Pieńkowska-Wyżyńska, *Sztuka dobrego umierania*, Kraków 2015.

⁵³ Jak wyżej, s. 36–43.

⁵⁴ Jak wyżej s. 19.

⁵⁵ J. Kaczkowski, *Nadzieja ponad tu i teraz*, w rozmowie z I. Zabielską-Stadnik, w: „Psychologia”, nr 1/2015, s. 121–124.

⁵⁶ W. Galewicz, *O dobrej śmierci*, w: *Etyka stosowana*, pod red. B. Chyrowicz, Lublin 2013, s. 196–197. „Uumiarkowany aksjologiczny egzystencjalizm zakłada jedynie, że życie jako takie jest dla człowieka dobre samo w sobie, z czego jednak nie wynika, że jest ono dla niego w każdym wypadku dobre wszystko razem wzięwszy. Skrajny aksjologiczny egzystencjalizm przyjmuje natomiast także i to drugie; głosi on zatem, innymi słowy, że życie jest dla każdego człowieka dobre *in concreto*, a nie tylko w swej abstrakcyjnej ogólnej naturze”, jak wyżej, s. 198; „Ktoś, kto chce się uwolnić od bólu, tym samym pragnie być wolnym od bólu; a żeby można być wolnym od bólu, trzeba przede wszystkim być, istnieć. Nie ma więc, jak można by ostatecznie założyć, pragnień czysto negatywnych; a każde pozytywne pragnienie znajdowania się w pewnej kondycji – bycia kimś albo jakimś – zakłada już i obejmuje pragnienie samego istnienia”, jak wyżej, s. 201; „Nie wierzę w cudowną broń obrońców wartości życia. Bardziej przekonuje mnie postawa tych, którzy w spotkaniu z człowiekiem beznadziejnie chorym, umęczonym przewlekłym konaniem, jawnie lub

tuacji cierpienia, niesprawności, osamotnienia, rzeczywiście oceniają swoje życie negatywnie. Ludzie o nastawieniu duchowym – religijnym, nawet w sytuacji pogorszenia jakości życia zdolni są do aktów transcendencji, czyli przeżywania nadziei na lepszą przyszłość choćby i po śmierci. Twórczą siłą jest poznanie „dobra” i wolność, jako ludzka życiowa orientacja. T. Ślipko w teologicznej refleksji mówi, że: „obiektywny układ celów określających sens ludzkiego życia jest człowiekowi dany, natomiast faktyczne przekształcenie tego tworzywa w nobilitujący stan życia poszczególnych osób jest już dziełem człowieka”⁵⁷. Zależy jednak od tego, czy rozpozna właściwe dobro, czy go zapragnie, czy się w sobie „zapadnie”? Jest w tym twierdzeniu jednak założenie wiary religijnej. Sens starości, który owocuje nadzieją mieści się w najgłębszej strukturze życia, ale człowiek musi też sięgać uniwersalnego horyzontu śmierci oraz jej realnego przewyciężenia. Koncepcja śmierci L. Borosa, która akcentuje moment „ostatecznej decyzji”, o tyle ma sens, o ile właśnie już w sile wieku, a szczególnie w starości, człowiek przekracza duchowe ograniczenia i nie czeka na jedyną, tę ostateczną możliwość opowiedzenia się. Nie tylko śmierć stwarza możliwość wolnego wyboru, jak to miałyby być według L. Borosa, chociaż, można mieć wątpliwości, czy stając przed Bogiem, człowiek ma jeszcze jakąkolwiek możliwość wyboru⁵⁸? Natomiast okres starości jest dojrzewaniem, „wewnętrznego człowieka”, wyłanianiem się „człowieka mądrego”. Czasem przychodzi znużenie i zmęczenie życiem, o czym pisał W. Tatarkiewicz, ale mądrość widzi dalej i szerzej: „Tragedią nie tylko jest musieć przestać być, ale też byłoby nią musieć dalej być. Zrozumiałe stało mi się pragnienie ludzi Wschodu: móc przestać być. Chrześcijańska koncepcja jednej egzystencji wydaje mi się doskonalsza, bardziej uszczęśliwiająca od wschodniej palingenezy. Gdyby następne życie miało być takie samo jak obecne, to – nie jestem go ciekawy; gdyby zaś miało być inne, to bym się lękał, że będzie złe, bo niemało wszelakiej nędzy widziałem dokoła. A zresztą? może to tylko zmęczenie? Zmęczenie po długim życiu. Odpocząć – i można zaczynać na nowo”⁵⁹. W. Tatarkiewicz w pełni świadomie konfrontuje się i dokonuje intelektualnego i duchowego podsumowania z przekonaniem, że: „Myślałem sobie, że zwykle tematy tragedii są mało tragiczne w porównaniu z największą tragedią człowieka: że przestanie istnieć”⁶⁰. Ten duchowy przykład aktu transcendencji w wyznaniu Tatarkiewicza nie jest ani trywialny ani pesymistyczny, u podstaw leży nadzieja, że być jest dobrze, że żyć „to dobra rzecz”, chociaż filozof nie zgadzał się z S. Żeromskim, który życie określał jako „rozkosz bytu” i „szczęście istnienia”. Szersze wyznanie postawy życiowej zamieścił Tatarkiewicz nie we wspomnieniach autobiograficznych lecz w eseju *Wielcy i bliscy*: „U Pascala jest mi bliskie stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie «porządku serca» obok porządku rozumu. Bliskie to, że «człowiek jest podzielony i sam w sobie przeciwny», że «serce na swe racje,

skrycie życzą mu jak najrychlejszej śmierci. A jeżeli mają wiarę religijną, czasem też modlą się o jego rychłą śmierć”, jak wyżej, s. 201.

⁵⁷ T. Ślipko, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁸ Jak wyżej, s. 22.

⁵⁹ T.W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 1979, s. 188.

⁶⁰ Jak wyżej, s. 188.

których rozum nie zna», że «trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem». I wreszcie to: «Dwa są tylko rodzaje ludzi, których można nazwać rozsądnymi: ci, którzy służą Bogu z całego serca, bowiem Go znają, oraz ci, którzy Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają»⁶¹.

ZAKOŃCZENIE

Życie religijne, rozumiane jako życie płynące z działania Ducha Świętego, nazywane „życiem duchowym” winno obejmować wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji. Z tego punktu widzenia pisany był niniejszy artykuł. Trudno mówić o rozwoju człowieka, o stopniach jego dochodzenia do dojrzałości, jak też osobowości wewnętrznie zintegrowanej, gdy nie uwzględnia się życia duchowego. Akty życia duchowego winny obejmować życie w okresie starości w poszczególnych fazach, wręcz jawić się jako zwieńczenie dojrzałości duchowych całego życia.

Szczególnymi formami tego duchowego doświadczenia-przeżycia są akty konfrontacji z wszelaką prawdą zbliżającej się śmierci. Mogą przebiegać na poziomie szczególnych wartości. Jest to doświadczenie wolności, nadziei oraz samotności. Przyjęcie prawdy o ostatecznym statusie egzystencjalnym oraz udźwignięcie w pełni świadome tych stanów świadczy o zdolności do aktów transcendencji.

W naturalny, a więc w sposób wrodzony, istoty żywe, w tym szczególnie człowiek, nastawiony jest na bycie i rozwój życia. Wobec jakiegokolwiek zagrożenia pojawiają się behawioralne odruchy obrony. Tak też cała kultura człowieka, od sposobów i rozwoju dyscyplin uprawiania nauki aż po różne sposoby tworzenia polityki zgody i współpracy z ludźmi, nastawiona jest na obronę życia przed utratą. Na gruncie nauk medycznych nieustannie podejmowane są próby ostatecznego przezwyciężenia śmierci. Niestety, do ostatecznego pokonania faktu śmierci jest jeszcze bardzo daleko. Uświadomienie sobie nadchodzącego momentu śmierci bez paniki i paraliżującego lęku, to wyższy poziom, godnego przeżywania swojego człowieczeństwa. Dość powszechną praktyką proponowaną przez instytucjonalne ośrodki opieki i pomocy ludziom w wieku senioralnym jest metoda uciekania przed ostateczną konfrontacją oraz zabiegi zastępcze w postaci propozycji wielu form fizycznej i umysłowej aktywności. Oferta obejmuje kontynuację pracy zawodowej, podróże po uczestnictwo w klubie tańca i wszelkiej rozrywki, np.: „Stara dama udająca lolitkę”. Nie trzeba tych propozycji deprecjonować, jednak nie mogą one stanowić jedyne modelu przeżywania okresu starości. To znamienne, jak bardzo w powszechnej kulturze *vita activa*, dominuje nad *vita contemplativa*, właśnie w dobie ekonomizacji oraz konsumpcji. Zbyt mało jest propozycji chrześcijańskiej kontynuacji duchowego rozwoju w postaci praktykowania zdolności aktów transcendencji, czyli przekraczania wszelkich duchowych ograniczeń w poczuciu nadziei na przyszłość, pomimo tego, że ludzie starzy w największym stopniu angażują się we wspólnoty kościelne i religijne. Religijnej propozycji dojrzałości duchowej nic nie zastąpi. Niestety, kościelna ortopraksja w omawianym względzie jest również ograniczona a nawet można powiedzieć w dużym stopniu zaniedbana.

⁶¹ W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 136.

SPIRITUALITY OF MATURE AGE – TIME OF RETIREMENT

SUMMARY

Religious life, understood as life resulting from the actions of the Holy Spirit, called „spiritual life”, should cover all aspects of human existence. This article has been written from this point of view, i.e. Catholic theology. It is difficult to speak of human development, about stages of his achieving maturity, as well as internally integrated personality when you do not take into account spiritual life. Acts of spiritual struggle should cover life in the period of old age in its specific phases, or even appear as the culmination of a lifetime’s spiritual maturity.

Specific forms of this spiritual experience – highlights are acts of confrontation in the senior age with the truth of impending death. They can take place on the level of specific values. It is an experience of freedom, hope and solitude. Acceptance of the truth concerning the final existential status and being fully aware while carrying these states testifies the ability for transcendence acts.

In a natural, thus inborn way, living beings, especially humans, are focused on being and on development of life. Behavioral defense actions appear when facing any threats. And so the entire human culture, from means and development of disciplines, practice of science, all the way to different methods of creating politics of consent and cooperation with people, is focused on protecting against loss of life. On the grounds of medical science continual attempts are being made to overcome death ultimately. Unfortunately, the final defeat of the fact of death is still very far away. Becoming aware of the upcoming moment of death without panic and paralyzing fear is a higher level of worthy living of one’s humanity. A fairly common practice proposed by institutional care centers and assistance offered to people at senior age is the method of running away from the final confrontation and offering substitution procedures such as proposals of many forms of physical and mental activity. This offer includes continuation of professional work, traveling, and participation in studies, dancing clubs and all types of entertainment. There is no need to depreciate these proposals, but they cannot be the only model of experiencing the period of old age. They cannot be self-deception techniques. It is striking how much *vita activa* dominates over *vita contemplativa* in the general culture. There are too few proposals for the continuation of Christian religious development in the form of performing spiritual acts of transcendence. There is no program to learn the ability of „crossing any spiritual limitations” in the sense of hope for „being” in the future, despite the fact that old people are to the greatest extent engaged in church and religious communities. Nothing can substitute for proposals of spiritual maturity. Unfortunately, church orthopraxis in this respect is also limited and neglected.

GEISTIGKEIT DES REIFEN ALTERS – DES ALTERS

ZUSAMMENFASSUNG

Religiöses Leben, das als das vom Heiligen Geist fließende Leben verstanden werden soll und als „Geistesleben” genannt werden soll, soll alle Aspekte der menschlichen Existenz umfassen. Deshalb wurde dieser Artikel unter dem besonderen Gesichtspunkt also unter dem Gesichtspunkt der katholischen Theologie geschrieben. Es ist schwer, über die innerlich

integrierte Persönlichkeit ohne Rücksichtnahme auf geistiges Leben zu sprechen. Die Akte des Geisteskampfes sollen das Leben in der Zeit des Alters in den bestimmten Altersphasen umfassen. Sie sollen also als ein krönender Abschluss der geistigen Reife des ganzen Lebens erscheinen.

Zu den besonderen Formen dieser geistigen Erfahrung- dieses geistigen Erlebnisses gehören Konfrontationsakte im Seniorenalter mit der Wahrheit über den bevorstehenden Tod. Diese Konfrontationsakte können auf der Ebene der bestimmten Werte verlaufen. Man erfährt dann Freiheit, Hoffnung und Einsamkeit. Die Annahme der Wahrheit über den endgültigen existenziellen Status und die voll bewusste Bewältigung dieser Zustände zeugt von der Fähigkeit zur Transzendenzakte.

Auf die natürliche also auf die angeborene Art und Weise sind Lebewesen, besonders der Mensch auf das Leben und auf die Lebensentwicklung eingestellt. Im Angesicht der irgendwelchen Gefahr kommen bei dem Menschen die Reaktionsreflexe des Schutzes vor. Die ganze Kultur des Menschen, von der Art und Weise und von der Entwicklung der Wissenschaftsdisziplin bis zu den verschiedenen Bildungsmethoden der Politik des Friedens und der Mitarbeit mit dem Menschen ist auf den Schutz des Lebens vor dem Verlust eingestellt. Anhand der Medizinwissenschaften sind die Proben der endgültigen Bekämpfung des Todes ununterbrochen unternommen. Leider ist der Weg zur endgültigen Bekämpfung des Todes noch nicht realisierbar. Die Aufklärung des bevorstehenden Todesmoments ohne Panik und ohne lähmende Angst bildet die höhere Ebene des würdigen Erlebens der Menschlichkeit.

Institutionelle Altersheime und die Hilfszentren für die Menschen im Seniorenalter verwenden die allgemein vorgeschlagene Methode der Flucht vor der endgültigen Konfrontation und die Ersatzeingriffe in Form der physischen und geistigen Aktivität. Dieses Angebot umfasst die Fortsetzung der Berufsarbeit, Reisen, Teilnahme an den Studien, am Tanzklub und an jeder Unterhaltung. Man soll diese Vorschläge nicht herabmindern, aber sie sollen nicht das einzige Modell des Erlebens des Alters bilden. Diese Methoden sollen keine Techniken bilden, mit denen sich der Mensch selbst belügt. Es ist charakteristisch, dass in der allgemeinen Kultur *vita activa* über *vita contemplativa* überwiegt. Den Menschen wurden nicht so viele Vorschläge der christlichen Fortsetzung der religiösen Entwicklung in Form der Praktizierung der geistigen Transzendenzakte angeboten. Es fehlt das Lehrprogramm der Fähigkeit zur „Überschreitung aller geistigen Einschränkungen mit der Hoffnung auf das zukünftige Leben, obwohl sich die älteren Menschen in großer Masse für die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften engagieren. Nichts ist im Stande, die Vorschläge der geistigen Reife zu ersetzen. Leider ist die Osthoopraxie in dieser Hinsicht auch beschränkt und vernachlässigt.

DRZWI KOŚCIELNE JAKO BRAMA WIARY

Słowa kluczowe: drzwi, brama, symbolika, ikonografia

Key words: door, gate, symbolism, iconography

Schlüssworte: Tür, Tor, Symbolik, Ikonographie

Drzwi kościelne są jednym z wielu elementów symbolicznych w tektonice bryły kościoła¹. Budynek ten, jako miejsce, w którym Lud Boży sprawuje kult religijny, stanowi bogaty kompleks symbolicznych znaczeń. Ich nośnikami są poszczególne elementy budowli oraz jego wyposażenie i mniej, czy bardziej przemyślany wystrój². Symbolika kościoła jako budowli ma korzenie osadzone w odległej tradycji, sięgającej czasów biblijnych. W nawiązaniu do biblijnego toposu, zrodzonego po przeżyciu wizji patriarchy Jakuba w Betel, przyjęło się rozumienie miejsca sprawowania kultu jako przybytku Boga z Jego ludem:

„Prawdziwie Jahwe jest na tym miejscu (...) O, jakże miejsce to przejmuje grozą!
Prawdziwie jest to dom Boga i brama do niebios!” (Rdz 28,16–17)³.

* Ks. Ryszard Knapiński, prof. dr hab., wieloletni kierownik Katedry Historii Sztuki Kościelnej i Pracowni Zbiorów Muzealnych KUL, związany z wieloma stowarzyszeniami i organizacjami naukowymi.

¹ Referat na konferencję „Ikonografia drzwi w wybranych programach ideowych średniowiecza”, Malbork, 10.09.2014. Poszerzona wersja tego referatu ukazała się jako artykuł w publikacji zbiorowej: R. Knapiński, *Drzwi kościelne jako brama wiary*, w: *Fides ex visu. U drzwi Twoich*, red. R. Knapiński, A. Kramiszewska, Lublin 2013, s. 87–104, il. barwne III–VI.

² R. Witte, *Das katholische Gotteshaus sein Bau, seine Ausstattung, seine Pflege im Geiste der Liturgie, der Tradition und der Vorschrift der Kirche*, Mainz 1951; J.F. Sullivan, *Die äußeren Formen der katholischen Kirche. Ein Handbuch für jeden Katholiken*, Aschaffenburg 1958; R. Knapiński, *Kościół jako symbol*, w: *Kościół w Polsce*. Opracowanie zbiorowe: K. Kobus, A. Olej-Kobus, A. Dylewski, Wydawnictwo Carta Blanca, Warszawa 2010, s. 9–22. Tamże literatura w wyborze; H. Nadrowski, *Kościół naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000; *Budowa, modernizacja wyposażenie kościołów*, oprac. zbior., Urząd Ekonomia Kurii Metropolitalnej Warszawskiej, Warszawa 2012.

³ A. Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Wien – Rom 1993, s. 147–158; *Arte e Liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio*, oprac. zb., Cinisello Balsamo (Milano) 1993, *Dedicazione delle chiese e degli altari*, s. 318–349; B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 298–302; T. Verdon, *Kunst im Leben der Kirche. Eine 2000-jährige Beziehung*, Schnell & Steiner, Regensburg 2011.

W okresie królewskim, kiedy Salomon zbudował w Jerozolimie świątynię, stała się ona symbolem obecności Boga z jego ludem (il. 1, s. 319). W chrześcijaństwie taką obecność i opiekę Boga nad ludem określa się jako Opatrzność Bożą. Wymowna jest modlitwa króla, którą Salomon skierował do Jahwe podczas uroczystej inauguracji świętego przybytku:

„Gdy wróg jego natrze na jedną z jego bram (...) każde błaganie poszczególnego człowieka czy też całego Twego ludu, Izraela, skoro przejęty klęską, wyciągnie ręce do tej świątyni, Ty usłysz w niebie, miejscu Twego przebywania” (1 Krl 8,37–38).

W Starym Testamencie ukształtowała się różnorodna symbolika bram świątyni, przed którymi przemawiali prorocy, a później sam Jezus. Na przykład prorok Jeremiasz stojąc w bramie świątyni, nawołuje do szczerej przemiany serc:

„Słowo, które Jahwe skierował do Jeremiasza: «Stań w bramie świątyni i głoś następujące słowa: Słuchajcie słowa Jahwe, wszyscy z Judy, którzy wchodzić tymi bramami, aby oddać pokłon Jahwe (...) Poprawcie postępowanie i wasze uczynki (...)»” (Jr 7,2–3).

W nauczaniu Jeremiasza pokuta jest rozumiana jako przemiana serc. Wołanie proroka o poprawę postępowania wprowadza do symboliki drzwi znaczenie moralne, o pokutnej wymowie. Tylko nawróceni mają prawo wstępu do przybytku Jahwe. A prorok Zachariasz zachęcał do prawdomówności w sprawach bliźniego:

„«w bramach waszych ogłaszajcie wyroki sprawiedliwe, zapewniające zgodę! Nie knujcie w sercu zła względem bliźnich, nie przysięgajcie fałszywie, gdyż tego wszystkiego nienawidzę» – wyrocznia Jahwe” (Za 8,16–17).

Odpowiedzią na głos proroka są słowa, jakimi sprawiedliwy zwraca się do Pana, by głosić Jego chwałę:

„Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości: chcę wejść i złożyć dzięki Jahwe. Oto jest brama Jahwe, przez nią wejdą sprawiedliwi” (Ps 118 [117],19–20).

W Starym Testamencie wypracowano również eschatologiczne znaczenia, jakie miały bramy szeolu, rozumiane jako bramy piekieł. Są one symbolem śmierci, odrzucenia i utraty zbawienia oraz kary za grzeszne życie. W takim znaczeniu pojawiają się bramy kościoła, gdy towarzyszy im ikonografia Sądu Boga. Tego typu programy ikonograficzne były stosowane przez całe średniowiecze w portalach gotyckich katedr (il. 2, s. 319). Salomon, uchodzący za autora *Księgi Mądrości*, wspominając plagi egipskie i wybawienie z nich Synów Izraela, opiewa wszechmoc Jahwe – Sędzię, kierując do Niego wołanie:

„Bo Ty masz władzę nad życiem i śmiercią: Ty wprowadzasz w bramy Otchłani i Ty wprowadzasz” (Mdr 16,13).

* * *

Starotestamentalną symbolikę bramy świątynnej przejęło chrześcijaństwo, odnosząc ją do drzwi kościelnych. Motyw bramy występował w sensie alegorycznym w katechezie ewangelizacyjnej czasów apostołskich i przetrwał w nauczaniu teologów w późniejszych epokach. Nowa doktryna wiary wprowadziła do symboliki starotestamentalnej nowe treści, wynikające z nauczania Jezusa i Apostołów (il. 3, s. 319). Sam

Jezus posłużył się największą parabolą, kiedy porównał siebie raz do Dobrego Pasterza (J 10,11), a kiedy indziej nazwał siebie Bramą owiec (J 10,7–9). Jego owce (alegorycznie oznaczające chrześcijan) wchodząc lub wychodząc przez tę bramę, znajdują życiodajne pastwiska (symboliczne określenie pokarmu duchowego, który daje zbawienie):

„Ja jestem bramą owiec. (...) Jeżeli ktoś wejdzie przeze mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10,7.9).

Motyw bramy albo drzwi pojawiał się w nauczaniu Jezusa w rozmaitych kontekstach. Oto jeden z przykładów. Pewnego razu zapytano Jezusa:

«Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?» On rzekł do nich: «Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli. Skoro Pan domu wstanie i drzwi zamknie, wówczas stojąc na dworze, zaczniecie kołatać do drzwi i wołać: „Panie, otwórz nam!” – lecz On wam odpowie: „Nie wiem skąd jesteście” (Łk 13,23–25).

Jest w tej wypowiedzi zawarta aluzja do Sądu Ostatecznego. Kiedy indziej Jezus porównał tę sytuację do oczekiwania panien na przyjście Pana Młodego (Mt 25,1–13). Obraz panien oczekujących z zapalonymi lampami symbolizuje czuwanie i gotowość na spotkanie z Oblubieńcem, który przyjdzie „w godzinie, o której się nie spodziewacie”. Motyw dziesięciu panien był bardzo popularny w sztuce średniowiecznej i najczęściej występował w rzeźbie, zdobiąc ościeża portali (il. 4, s. 320).

W nauczaniu Apostołów „otwieranie drzwi” oznaczało spełniać nałożone przez Boga zadania misyjne albo przyjąć wiarę (il. 5, s. 320). Św. Paweł kilkakrotnie posłużył się tym znaczeniem:

„Otworzyła się bowiem wielka i obiecująca brama, a przeciwnicy są liczni” (1 Kor 16,9). „Kiedy przybyłem do Troady, by głosić Ewangelię Chrystusa, a bramy były mi otwarte w Panu, duch mój nie zaznał spokoju...” (2 Kor 2,12–13).

W *Dziejach Apostolskich* (Dz 14,27) czytamy o świętych Barnabie i Pawle, że „Kiedy przybyli zebrali [miejscowy] Kościół, opowiedzieli, jak wiele Bóg przez nich zdziałał i jak otworzył poganom podwoje wiary” (il. 6, s. 320).

Skryptyurystyczne przesłanki dały podstawę do dalszej rozbudowy alegoryczno-symbolicznej wymowy drzwi kościelnych w pismach apologetów wiary i Ojców Kościoła. Na takich zrębach kształtowała się średniowieczna symbolika, która ulegając dalszym przeobrażeniom przetrwała dalsze wieki⁴.

Alegoryczna symbolika bramy jako portalu kościoła jest zawarta w nauczaniu Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych, którzy określali je jako bramę nadziei i sprawiedliwości (il. 7, 8, s. 320–321). Taką wykładnię znajdujemy w pismach św. Augustyna (354–430). Drzwi są przez niego nazywane *porta iustitiae*, albowiem dają dostęp do raju tylko tym, którzy wiarę w Zmartwychwstanie oparli na wierze w Odkupienie przez Chrystusa:

⁴ Problematykę związku ikonografii z symboliką portalu kościelnego, podjęła przed laty w rozprawie doktorskiej Ute Götz, *Die Bildprogramme der Kirchentüren des 11. und 12. Jahrhunderts. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen...* [Tübingen] 1971.

„Dziś [tj. w dzień Zmartwychwstania] rzekł Chrystus do aniołów: Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości, wyznaję Panu dostęp do nich; bowiem jeżeli brama ta raz zostanie otwarta, nigdy już dla wierzących nie będzie zamknięta (...) Owa brama i zamknięta, i otwarta pozostaje: zamknięta dla grzeszników i niewierzących; otwarta dla sprawiedliwych i wierzących (...). Oto teraz Pan stojąc w bramie rajku przemawia do nas zgromadzonych w jego domu i mówi: Ta jest brama Pańska: sprawiedliwi przejdą przez nią”.

Tenże w komentarzu do psalmów mówi o dwóch bramach:

„Dwie zatem są one bramy – brama rajku i brama kościoła; przez bramę kościoła wkraczamy do bramy rajku”. (*Sermo super Ps CLIX, De Pascha* 3; PL 39,2059).

Często na drzwiach lub w oprawie portali umieszczano inskrypcje. Podkreślały one symboliczne znaczenie drzwi, przypominając, że kościół jest miejscem, gdzie Bóg udziela ludziom wszelakich łask i gdzie spełnia się obietnica życia wiecznego dla wierzących. Było to pragnieniem czyniących pokutę, co dawniej miało wymiar publiczny. Dla nich przejście z *profanum* do *sacrum* przez drzwi kościoła było doznaniem łaski, budzącej nadzieję na zakończenie wieloletniej pokuty. Stawało się to szczególnie czytelne i odczuwalne podczas ceremonii, których częścią był ryt przejścia – *ritus transitus* (procesje, inicjacja, wprowadzenie do niektórych obrzędów związanych ze sprawowaniem sakramentów itp.). Wobec powszechnie panującego analfabetyzmu, takie napisy i ich wymowę objaśniali uczeni mnisi w okolicznościowej katechezie. Na przykład napis, wyryty nad wejściem do klasztoru elneńskiego we Francji (Elné w diecezji Perpignan) głosi:

„Oto brama niebios, oto jest brama życia wiecznego, ona wiedzie pielgrzyma swego do gwiazd; wchodzący przez tę bramę wspina się na Olimp jeśli towarzyszy mu nadzieja wraz z wiarą...”.

W pismach liturgicznych Honoriusza Augustodunensisa, *De Gemma Animae* z 1120 r. zawarte jest jeszcze inne objaśnienie:

„Nazwa drzwi pochodzi od zamykania. Drzwiami, które przed nieprzyjaciółmi się zamyka, a które przyjaciółom dają dostęp, jest Chrystus, który sprawiedliwie działa, trzymając z dala od swego domu niewierzących, a pokazując wejście wierzącym, wprowadza ich przez wiarę” (PL 172,587).

Wihelm Durand (1230–1296), w podręczniku objaśniającym jak rozumieć różne części budowli kościelnych, mówiąc o drzwiach, odniósł ich znaczenie nie tylko do Chrystusa, ale również do Apostołów⁵. Aby taką wykładnię unaocznic w średniowiecznych katedrach, na kolumnie (*trumeau*) pomiędzy skrzydłami drzwi wejściowych, umieszczano posąg Jezusa, a w ościeżach figury Apostołów, niekiedy z artykułami wiary (np. Ingolstadt, kościół mariacki). Było to przedstawienie w typie „Pięknego Boga – *Beau Dieu*”, o łagodnym obliczu, który trzymając w jednym ręku księgę, drugą zdaje się zapraszać do wejścia w mury kościoła (il. 3, s. 319).

⁵ G. Durand de Mende, *Manuale per comprendere il significato simbolico delle cattedrali e delle chiese*, Edizioni Arkeios, Roma 1999, s. 36.

Wchodzący do kościoła spotyka Chrystusa na progu świątyni, poniekąd wychodzącego mu naprzeciw⁶.

* * *

Ukazany w skrócie proces kształtowania się symboliki drzwi kościelnych w tradycji chrześcijańskiej stał się podwaliną dla realizacji takich wrót przez wielu artystów w późniejszych wiekach. Proces ten trwa aż do naszych czasów. W kontekście zakończonego w listopadzie 2013 Roku Wiary pragniemy przytoczyć kilka przykładów drzwi kościelnych, których symbolika lub ikonografia ma odniesienia do *Apostolskiego Wyznania Wiary – Credo*.

Pierwszym przykładem jest współczesne wejście do kościoła pod wezwaniem Wniebowstąpienia Pańskiego na warszawskim Ursynowie. Kościół jest dziełem architektów Marka Budzyńskiego i Zbigniewa Badowskiego i został wzniesiony w nowej dzielnicy Warszawy w latach 1982–1989. W tym przypadku nie tylko drzwi, ale cała ceglana ściana zachodnia została pomyślana jako wejście. Od przyziemia przenika ją monumentalny otwór w kształcie krzyża, którego ramiona w górnej partii są inkrustowane białymi kamieniami (il. 9, s. 321). Jest on oszklony, a padające do wnętrza światło jest przefiltrowane przez witraż, skomponowany z motywów kwiatowych⁷. Światło dzienne, niezależnie od tego czy świeci słońce, czy dzień jest pochmurny, uzyskuje metaforyczne znaczenie światła Chrystusa – *Lumen Christi* – jak je nazywa wielkosobotnia liturgia światła (il. 10, s. 321). A zatem cała zachodnia ściana, pomyślana jako brama wejściowa, ewokuje Tajemnicę Paschy, której szczytem jest Krzyż z Golgoty. Wchodząc do kościoła głównym wejściem, przechodzi się przez Krzyż Chrystusa – symbol zarówno Zbawienia jak i wiary chrześcijan, albowiem Zbawienie przyszło przez krzyż⁸. Naprzeciwko, na ceglanej ścianie zamykającej prezbiterium jest odcisnięty reliefowy ceramiczny krzyż, ułożony z wypalanej gliny. Na jego tle jawi się żyjący Chrystus z rozłożonymi ramionami, wywołujący bardziej wrażenie Wniebowstępującego, niż Ukrzyżowanego. W tak oryginalny sposób została tu zmaterializowana i uzmysłowiona wypowiedź Jezusa: „Ja jestem bramą owiec. Jeżeli ktoś wejdzie przeze mnie, będzie zbawiony — wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10,7–9). Krzyż w tej świątyni wyznacza drogę do nieba (il. 11, s. 321).

Nie tylko Chrystus, ale również Apostołowie są nazywani bramami, przez które wierni wchodzą do wspólnoty świętych. Dwanaście bram Niebieskiego Jeruzalem,

⁶ Bardzo dobrymi tego przykładami są portale katedr Notre-Dame w Chartres – portal główny południowego ramienia transeptu, 1145–1155; Notre-Dame w Paryżu, fasada zachodnia, ok. 1215–1220 oraz w Amiens, portal główny, 1250; Zob. W. Sauerländer, *Rzeźba średniowieczna*, przełożyła Anna Porębska, PWN, Warszawa 1978; W. Rüdiger, *Die gotische Kathedrale. Architektur und Bedeutung*, Dumont taschenbücher, Köln 1979, s. 113, il. 45; E. Ullmann, *Die Welt der gotischen Kathedrale*, Union Verlag Berlin 1981.

⁷ Trudno wytłumaczyć taki wybór ornamentu kwiatowego. Może kryje się w tym idea krzyża jako drzewa życia? Nie jest to czytelne, ponieważ brakuje nawiązania do tradycyjnej ikonografii. Raczej odnosi się wrażenie, że krzyż ten, oglądany z wnętrza kościoła pełni funkcję dekoracyjną, podobnie jak rozeta witrażowa.

⁸ K. Jabłońska, *Pan Bóg pod dachem*, TPowsz nr 33, dnia 14.08.2011, s. 21–23.

które było ulubionym motywem w sztuce średniowiecznej, to dwunastu Apostołów Baranka. Tak o tym mówi Apokalipsa św. Jana:

„I uniósł mnie [jeden z siedmiu aniołów] w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, i ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga [...] Miało ono mur wielki a wysoki, miało dwanaście bram, a na bramach – dwunastu aniołów i wypisane imiona, które są imionami dwunastu pokoleń synów Izraela. Od wschodu trzy bramy i od północy trzy bramy, i od południa trzy bramy, i od zachodu trzy bramy. A mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka” (Ap 21,10–14).

W sztuce średniowiecznej uwidoczniano tę wizję w postaci ogromnych lichtarzy – świeczników – koron światła. Na obręczy takiego lichtarza plastycznie były ukształtowane mury miasta z basztami, w których umieszczone były figurki Apostołów ze zdaniem CREDO. Sporadycznie współcześni artyści nawiązują do tego pierwowzoru.

Wizję z *Apokalipsy* św. Jana skomentował Św. Augustyn w komentarzu do Psalmu 87 [86], gdzie podał następującą interpretację natchnionego tekstu:

„Dlaczego apostołowie są drzwiami? Ponieważ przez nich możemy wejść do Królestwa Boga. Jeśli wchodzimy przez nich, to wchodzimy też przez Chrystusa, bo On jest drzwiami (...) Ze wszystkich krańców Ziemi przybędą ludzie, aby przez bramę, którą jest Chrystus, wejść do Niebieskiego Jeruzalem...” (*Ennarratio in Ps. LXXXVII*; PL 37,1103n.).

Zarówno wypowiedź z *Apokalipsy* św. Jana, jak i komentarz św. Augustyna stały się inspiracją dla wielkich koron światła, złożonych z obręczy przypominającej średniowieczne mury miasta z krenelażem i blankami, pomiędzy którymi wmontowanych było dwanaście baszt (il. 7, 8, s. 320–321). W bramie każdej baszty, albo w oknie na wyższej kondygnacji stoi Apostoł, opatrzony imieniem (na przykład znany ogromny romański świecznik z 1140 r., w kościele klasztorным pw. św. Mikołaja w Grosscomburg, wyobrażający Niebieskie Jeruzalem; Hildesheim, katedra i tamże kościół św. Godeharda). W niektórych przypadkach Apostołowie trzymają w rękach rozwinięte zwoje, na których widnieją słowa artykułów wiary – *Credo Apostolorum*. Właśnie ich figury, ulokowane w bramach są najstarszym przykładem powiązania *Apostolskiego Wyznania Wiary* z wejściem w obszar sakralny, w tym przypadku kontekst znaczeniowy wyznacza tekst *Apokalipsy*. Inaczej ozdobiono gotycki świecznik z 1420 r., w kolegiackim kościele św. Aleksandra, w Einbeck (Dolna Saksonia w Niemczech). Tu cały tekst *Credo* biegnie na obręczy pod stopami Apostołów. Wygląda to tak, jakby dwanaście artykułów wiary było fundamentem symbolicznego muru Jeruzalem. Pomiedzy Apostołami stoją Prorocy, przypominając o starotestamentalnych zapowiedziach, które wypełniły się w Nowym Przymierzu (była to popularna w sztuce chrześcijańskiej koncepcja, oparta na typologii biblijnej: prorok, typ – apostoł, antytyp).

W średniowieczu bardzo często Kolegium Apostołów było lokowane w ościeżach portali wejściowych (np. katedra w Amiens i inne) lub w łuku archiwolty (Gurk, romański portal z XII w., ale medaliony w archiwolcie z malowanymi w technice freskowej popiersiami Apostołów, datowane są na rok przed 1340). Oprócz indywidualnych atrybutów z rzadka dodawano Apostołom rozwinięte banderole ze zdaniem

Credo. Niezależnie od tego Kolegium Apostołów *implicite* symbolizowało proklamację prawd wiary, których autorami wedle tradycji byli wybrani uczniowie Jezusa.

Bezpośrednie zastosowanie ikonografii *Credo* do dekorowania drzwi kościelnych występuje wyjątkowo rzadko. Dość wcześnie zaczęto ilustrować dwanaście podstawowych prawd wiary obrazami, odpowiadającymi ich treściom. Jest to tzw. typ ikonografii scenicznej. W minionym tysiącleciu pojawił się zaledwie jedyny zabytek z programem *Credo Apostolorum* wśród reliefów dekorujących drzwi. Mowa tu o romańskich Drzwiach Płockich, odlanych w Magdeburgu w latach 1152–1154, które po grabieży z Płocka w XIII w., znalazły się od XV w. w Nowogrodzie Wielkim na Rusi (il. 12, s. 321). Ponieważ obiektowi temu poświęciliśmy odrębne studia, dlatego pomijamy jego omówienie w tym miejscu⁹.

W kontekście Roku Wiary (2012–2013), którego mottem było hasło *Porta Fidei*, tego typu realizacje zasługują na wyróżnienie. Pierwszy przykład pochodzi z poaugustiańskiego kościoła klasztornego, pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, który w roku 1986 przejęli karmelici, w Marienthal, na przedmieściach Hammenikeln w kraju Dolnej Nadrenii (Wesel/Niederrhein)¹⁰. Na bramie wejściowej (odkuł ją z żelaza Georg Hertel, 1898–1976) prowadzącej w obręb zespołu klasztornego, do którego należy także cmentarz, jest umieszczony napis: *MORS PORTA VITAE – Śmierć jest bramą do życia*.

Charakterystycznym elementem zachodniej fasady są odlane w brązie drzwi wejściowe (3,20×2,10 m). Wykonał je Edwin Scharff (1887–1955), który pracował nad nimi w latach 1945–1949. Znamienne, że bezpośrednio w latach powojennych obrano za temat reliefów ikonografię *Apostolskiego Wyznania Wiary – Credo Apostolorum*. Artysta poniechał umieszczania tekstu dwunastu artykułów wiary, zamiast tego wprowadził wstęgę, która wijąc się po powierzchni tworzy dwadzieścia pętli, wewnątrz których zostały wkomponowane sceny figuralne lub symbole, ilustrujące prawdy wiary (il. 13, s. 322)¹¹. Jest to więc ikonografia sceniczna, zrozumiała dla takiego widza, który posiada znajomość *Credo*. Wymowa ikonologiczna tych drzwi jest czytelna. Wchodzący do kościoła składa swym wejściem świadectwo wiary, zawarte w *Symbolu*. Pod względem formalnym reliefy drzwi utrzymane są w stylistyce umiarkowanej ekspresji z tendencją do patosu. Na podstawie przeprowadzonych kwerend w różnych krajach Europy wydaje się, że dzieło Scharffa jest unikatowe.

Wyobrażenie na drzwiach kościoła *Credo* jako wyznania może być uzasadnione doktryną patrystyczną, albowiem Ojcowie Kościoła często wykorzystywali tekst

⁹ R. Knapiński, *PORTA FIDEI – BRAMA WIARY. Romańskie Drzwi Płockie w Nowogrodzie Wielkim*, Książnica Płocka im. Władysława Broniewskiego, Płock 2013, tamże wybrana bibliografia.

¹⁰ Był to klasztor eremicki (OSA – Ordo Sancti Augustini), po raz pierwszy wymieniony w dokumentach z 1256 roku i zaliczany do prowincji kolońskiej. Zakonnicy rekrutowali się z rejonów Holandii, Belgii oraz Westfalii. Z krótką przerwą na czas Reformacji klasztor przetrwał aż do kasacji w 1806 r. Do 1839 r. klasztor był nieczynny, odtąd duszpasterstwo przejął kler diecezjalny, aż do roku 1986, kiedy osiedlili się tu karmelici, zakładając Karmel Tytusa-Brandsma (niem. Titus-Brandsma-Karmel) i podejmując działalność duszpasterską. Zob. M. Segers, O. Carm., P. Schröder, O. Carm., *Kloster Marienthal*, Schnell & Steiner Verlag, Regensburg 2004 (Kunstführer Nr. 1017, 8 Auflage).

¹¹ M. Segers O. Carm., *Das Glaubensbekenntnis auf dem Portal der Klosterkirche Marienthal*, Schnell & Steiner, Regensburg 2002.

z *Ewangelii św. Jana* (10, 9), wskazując na konieczność przyjęcia Dobrej Nowiny, aby być zaliczonym do owczarni Jezusa. Klemens Aleksandryjski tak go skomentował:

„Tę bramę muszą znaleźć ci, którzy chcą poznać Boga, bowiem tylko On otworzył nam szeroko bramy niebios. Bramy Logosu są bowiem duchowe i trzeba je otworzyć kluczem wiary. Nikt nie zna Ojca, tylko Syn oraz ten, któremu Syn zechce objawić” (Mt 11,27).

To, co Klemens określił „kluczem wiary” można interpretować w znaczeniu, że zawarta na wrotach kościoła ikonografia jest manifestacją prawd wiary, które stają przed oczyma wiernych, wchodzących do świątyni na nabożeństwo. Scharff w drzwiach w Marienthal posłużył się symboliką jakby rodem od Klemensa, bowiem klamce do otwierania drzwi nadał formę leżącego krzyża, nad którym jak punkt akcentu widnieje kłapka zasłaniając dziurkę do klucza. Tu widać wręcz dosłownie, że, aby wejść do wnętrza kościoła trzeba posłużyć się „kluczem wiary”.

Szwajcarski rzeźbiarz z Zurychu, Otto Münch (1885–1965) wykonał w 1950 r. dla Wielkiej Kolegiaty Kościoła Reformowanego w Zurychu, tzw. „Drzwi Biblii”. Znajdują się one w portalu północnym. Oprócz scen figuralnych ważną część kompozycji stanowią kwatery z napisami. Są one trawestacjami biblijnych sentencji (il. 14, 14a, s. 322).

Program ikonograficzny tych podwoi jest złożony z czterech warstw, które w pewnym przybliżeniu można określić *Katechizmem* Kościoła Reformowanego. W każdej z warstw są wyodrębnione podgrupy, łącznie program obejmuje 32 kwatery sceniczne oraz X tablic inskrypcyjnych. Cztery warstwy doktrynalne obejmują:

- I. Dziesięć Przykazań – *Dekalog*,
- II. Wyznanie wiary – *Credo*,
- III. *Ojciec nasz*,
- IV. Matki z drzewa genealogicznego Jezusa.

Każdy temat, zawarty w wyszczególnionych modlitwach znajduje swój ikonograficzny odpowiednik w formie sceny biblijnej. Tak więc nie tylko *Dekalog* ale również *Credo* i *Modlitwa Pańska* są ilustrowane scenami zaczerpniętymi z Biblii, np. I. artykuł *Credo*, w którym wyznaje się prawdę, że Bóg jest Ojcem, został zilustrowany figurą Miłosiernego Ojca z Przypowieści o Synu Marnotrawnym, a Bożą wszechmoc zobrazowano sceną, w której prorok Eliasz wskrzesza syna wdowy z Sarepty. Artysta Otto Münch, konsekwentnie trzymał się reguły obowiązującej w Kościele Reformowanym, że Słowo Boże, objawione przez Boga i zawarte w Biblii jest nadrzędne w przepowiadaniu prawd wiary – *sola Scriptura*. W konsekwencji u źródeł zastosowanej ikonografii znajduje się tekst biblijny. Dlatego słusznie obiekt nosi nazwę „*Drzwi Biblijne*” – *Bibel Tür*¹².

Również sceniczną ikonografię *Apostolskiego Credo* zrealizował w reliefach brązowych drzwi koloński artysta Seep Hürten. W 1980 roku zawisły one w nowo wybudowanym kościele pod wezwaniem św. Idziego (Egidiusza), na peryferiach Bonn, w osiedlu Buschdorf (il. 15, 16, s. 323). W latach 1975–1980 zbudowano

¹² J. Grünenfelder, *Die Bibeltür am Großmünster in Zürich von Otto Münch*, GS-Verlag Zürich 1979; R.H. Oehninger, *Die Bibeltür am Grossmünster in Zürich*, Verlag Neue Züricher Zeitung, Zürich 2005.

tam kościół parafialny. Ponieważ działka budowlana leży tuż przy skrzyżowaniu ulic, dlatego architekt Johannes Krahn obrał jako plan formę krzyża, zbudowanego z ułożonych dośrodkowo czterech hiperbol, które nie stykają się, lecz pozostając rozsunięte stwarzają wolną przestrzeń dla okien, sięgających od posadzki po strop. We wklęsnięciu hiperboli od strony zachodniej, usytuowany jest portal w kształcie leżącego prostokąta. W nim osadzono dwuskrzydłowe, kwadratowe drzwi. Ponieważ są one nieco węższe niż otwór portalu, dlatego ich obrzeża uzupełniają dwie pionowe tafle hartowanego szkła. Oprócz tego, że doświetlają one przedsiónek, to stanowią jakby ażurową ramę dla drzwi, zdobionych reliefami. Pośrodku, w dużym, kwadratowym polu, przedstawiona jest scena teofanii Mojżesza, któremu Bóg objawił się w gorejącym krzewie. Wokół centralnej sceny biegnie dwanaście kwadratowych tablic, których ikonografia czy to w symbolicznej formie, czy też w kompozycjach scenicznych ilustruje artykuły wiary z *Credo Apostolorum*. Mojżesz jawi się tu jako prototyp człowieka, który zawierzył Bogu i poszedł za Jego wezwaniem. Chrześcijanie, wchodząc do kościoła przez te drzwi, wstępują w ślady tego patriarchy i wozda Ludu Przymierza, a ich drogę wyznacza dwanaście artykułów wiary. Pozbawione napisów, reliefy wrót kościoła stanowią syntezę teologii, wyrażoną tu językiem sztuki. Obraz zastępuje słowo, lecz żeby go poprawnie odczytać, trzeba wydobyć z pamięci odwiecznie znane *Credo* („aby widzieć, trzeba wiedzieć”). Na przykładzie ikonografii drzwi kościoła w Buschdorf realizuje się dewiza, która głosi, że wiara rodzi się z patrzenia. Spotykamy tu dobre egzemplum weryfikujące nasz projekt badawczy – *Fides ex Visu*.

Kiedy drzwi wejściowe zdobi ikonografia, albo tekst *Credo*, wówczas wejście do świątyni jest swoistym *introitem* (w liturgii jest to śpiewana antyfona na wejście celebransa). Przypomina on o tym, że wchodząc do kościoła opuszcza się obszar *profanum* i wchodzi w domenę *sacrum*. Artysta podejmując takie założenie ikonologiczne w dekoracji drzwi kościelnych proklamuje pewien manifest wiary. Taki *introit* wydają się stanowić brązowe drzwi do ewangelickiego kościoła w miejscowości Offenburg, w kraju Badenii-Wirtembergii (il. 17, s. 323). Zaprojektował je w 1963 r. artysta pochodzący z Heidelbergu, Harry MacLean (nazwisko wskazywałoby na irlandzkie pochodzenie). Jego autorstwa jest też okno witrażowe, poświęcone upamiętnieniu ofiar II wojny światowej. Razem z drzwiami stanowi ono portal wejściowy. Reliefowe drzwi są zrealizowane w technice trybowania w blasze miedzianej, a ich wykonawcą był znany w swoim środowisku metaloplastyk Hayno Focken (1905–1968), pracujący w miedzi i w srebrze¹³. Wśród trybowanych reliefów na drzwiach znajduje się jego monogram „H F”¹⁴.

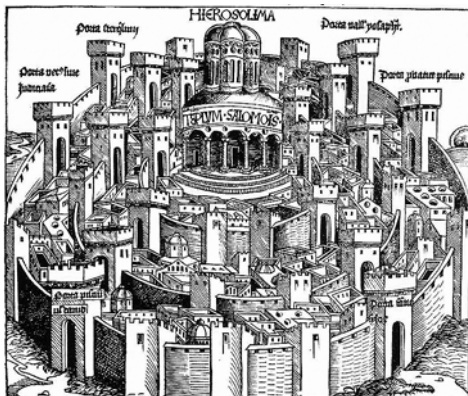
¹³ Hayno Focken zdobył wykształcenie u profesora Karla Müllera (1888–1972) w *Design- und Kunstschule*, położonej na wzgórzach Burg Giebichenstein w okolicy Halle (Saale). Szkoła ta kontynuowała tradycje niemieckiego *Bauhaus*. Focken osiedlił się w miejscowości Lahr, leżącej w Badenii-Wirtembergii. Głównie wykonywał naczynia liturgiczne i przedmioty z metaloplastyki na użytek kościelny, jak lichtarze i świeczniki, krucyfiksy ołtarzowe, hostiarki, ampułki, czary i itp. Do jego realizacji należą między innymi: drzwi do kościoła szpitalnego w Baden-Baden (1965). Na początku lat 60. XX w. wykonał replikę zniszczonej podczas wojny figury Amfitrydy, stojącej na dachu wieży wodociągowej (Wasserturm) przy Friedrichsplatz w Mannheim.

¹⁴ Twórczość metaloplastyczna H. Fockena ma dość dobrą dokumentację, o czym świadczy literatura przedmiotu: Kirchlicher Kunstdienst Hamburg: *Kirchliche Kunst in unserer Zeit: Plastik*,

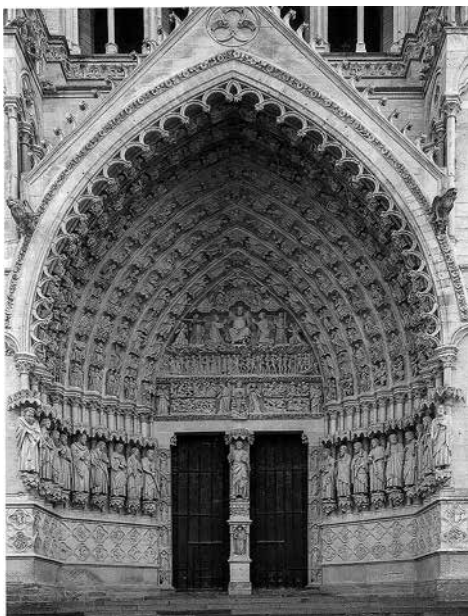
Jest to jedyny, znany nam obiekt tego rodzaju. W tym przypadku całe drzwi pokrywa wyłącznie niemiecki tekst *Credo Apostolorum*, trybowany w blasze miedzianej. Nie ma żadnej ikonografii, litery zostały użyte jako znaki graficzne i ornament zarazem. Poszczególne dogmaty zostały wyartykułowane na dwa sposoby, poprzez zastosowanie liter większego formatu oraz przez wprowadzenie symboli, np. Trójkąt Opatrzności, znaki astralne, gołębica itp.

Na koniec wypada zwrócić uwagę na specyfikę niektórych obrzędów liturgicznych. Albowiem w bogatych obrzędach kościelnych (np. obrzęd udzielania sakramentu chrztu, albo małżeństwa) pojawiają się sytuacje, w których drzwi kościelne stają się „aktywnym uczestnikiem”, kiedy to jakaś ich część (tych obrzędów) odgrywa się przy drzwiach. Stąd brama w portalu kościoła uzyskuje specyficzne znaczenie w tradycji obrzędowo-liturgicznej, co może mieć związek z zastosowaną ikonografią reliefów zdobiących podwoje. Nasuwa się pytanie, czy obecnie takie rozumienie wymowy symbolicznej drzwi kościelnych jest jeszcze aktualne?

Paramentik, Geräte, Graphik, Glasmalerei. Katalog zu den Ausstellungen: Lübeck vom 20. August bis 4. September, St.-Annen-Museum; Kassel vom 11. September bis 30. September, Landesmuseum; Hamburg vom 15. Oktober bis 13. November, Museum für Kunst und Gewerbe. Hamburg (u.a.): Hartung, 1949; Landesgewerbeamt Baden-Württemberg (Hrsg.); Werner Weissbrodt u. Werner Goldschmit in Verbindung mit Hayno Focken (Zusammenstellung u. Gestaltung): *Hayno Focken, Metallbildhauer und Silberschmied*. *Werkkunst*, Jg. 23, H. 3; *Kunsthandwerkliche Werkstätten*, H. 13, Karlsruhe: Braun 1961; P. Gessner: *Hayno Focken (1905–1968). Silberschmied und Metallbildhauer*. Magisterarbeit am Institut für Kunstgeschichte der Universität (TH) Karlsruhe, 1996; Dedo von Kerßenbrock-Krosigk (Bearb.): *Metallkunst der Moderne* (= Bestandskatalog des Bröhan-Museums, Landesmuseum für Jugendstil, Art Deco und Funktionalismus (1889–1939), Bd. 6), Berlin: Bröhan-Museum 2001, S. 160ff., Abb. 134–142.



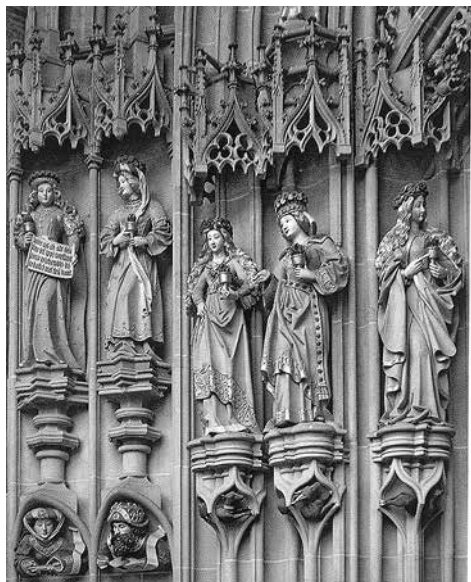
Il. 1. Michael Wolgemut albo Wilhelm Pleydenwurff, Jerozolima – idealny wygląd miasta ze świątynią Salomona pośrodku; drzeworyt w: Hartmann Schedel, *Weltchronik*, Norymberga 1493



Il. 2. Chrystus jako Sędzia w tympanonie oraz jako Dobry Pasterz – „Brama owiec” na kolumnie (*trumeau*) w wejściu, natomiast w ościeżach portalu Kolegium Apostołów; katedra w Amiens, fasada zachodnia, po 1221



Il. 3. Chrystus alegorycznie przedstawiony jako Dobry Bóg – Dobry Pasterz i „Brama owiec” na *trumeau* w wejściu do katedry w Amiens, portal fasady zachodniej, zaczęty 1221



Il. 4. Panny mądre i nieroztropne w ościeżu portalu kolegiaty w Bernie (Szwajcaria), 1460–1470



Il. 5. Portal główny zwany portalem Apostołów, Ingolstadt, Kościół Mariacki, ok. 1500



Il. 6. Drzwi Apostołów, Budapeszt, katedra św. Stefana, XIX/XX w.



Il. 7. Korona światła, w 12 bramach Niebieskiego Jeruzalem stoi 12 Apostołów Baranka; kolegiata pw. Św. Mikołaja, Grosscomburg, Schwäbisch Hall, 1130



Il. 8. Jeruzalem Niebiańskie jako wystrój wnętrza kościoła księży pallotynów w Warszawie (ul. Skaryszewska)



Il. 9. Krzyż jako wejście do kościoła pw. Wniebowstąpienia Pańskiego, Warszawa – Ursynów



Il. 10. Witraż o motywach kwiatowych we wnętrzu krzyża – *Lumen Christi*, Warszawa – Ursynów, kościół pw. Wniebowstąpienia Pańskiego



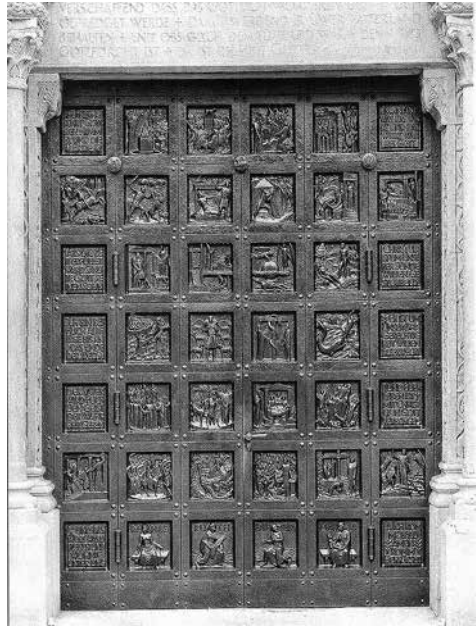
Il. 11. Zmartwychwstały i Wniebowstępujący Chrystus, plastyka w prezbiterium kościoła pw. Wniebowstąpienia Pańskiego, Warszawa – Ursynów



Il. 12. Romańskie Drzwi Płockie, 1152–1154; fotograficzna rekonstrukcja pierwotnego układu kwater wg CREDO APOSTOLORUM (autor: R. Knapinski); oryginał w Nowogrodzie Wielkim na Rusi, w katedrze płockiej kopia z 1982



Il. 13. Edwin Schaff, *Drzwi Credo* w kościele karmelitów, pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Marienthal, w Dolnej Nadrenii, 1945–1949



Il. 14. Otto Münch, *Drzwi Biblii*, Wielka Kolegiata Kościoła Reformowanego, 1950, Zurych.

<p>Die Zehn Gebote <i>dargestellt in Beispielen aus dem Alten Testamente</i></p> <hr/> <p>Das Glaubensbekenntnis <i>Der Vater</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Der Sohn</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Der Heilige Geist</i></p> <hr/> <p>Das Unser Vater <i>veranschaulicht mit Geschehnissen aus dem Neuen Testament</i></p> <hr/> <p>Die Mütter aus Jesu Stammbaum <i>Thema der ersten Großmutterpredigt Huldrych Zwinglis.</i></p>		<p>1 Die aller ersten wahre Götter nicht bildet auf den Kessel 2 Die aller die ihre Bildnis machen Das Götzen Kult 3 Die aller Götter Namen nicht sprechen Schöpfung der Lämmern 4 Die nicht die Schöpfung heiligen Nichtig ist die Hande am Sabbat nicht in die Stadt 5 Eine Vater und Mutter Die Resurrektion der Abrahams</p> <p>11 Gott, der Vater Der Schöpfung von weltliche Leben 12 Gott, der Allmächtige Tatensatzung durch Eliza</p> <p>13 Christus, der allmächtige Hüter 14 Christus, der Gute Hirte</p> <p>19 Die Auferstehung der Heilige Geistes an Pfingsten 20 Ein Tag: Taufe der Schöpfung aus Aethiopia</p> <p>21 Die Nimm auch geistlich Taufung der 1000 22 Die Pauli Komme Eingang in Jerusalem 23 Die Wille gedenke Jesu in Götzen</p> <p>29 Die Dime Rahel, die gegebelt hat und genette von 30 Die Jermas Kari, die geboren Hölle</p> <p>I Die erste Wort der Bibel, die man alle Schöpfungswort VI Der Bruch der Johannes-Eingeweide mit der Menschung Gottes VII Das erste Wort der Bibel, die Hei- lung der Wunden III Die Vater nicht die Sate</p> <p>4 Die nicht nicht sitzen Sime und Isak 7 Ein nicht nicht überleben Jesuf und Petrus Frau 8 Die nicht nicht erben Abelam (Schwartz) 9 Die nicht nicht sagen Jesuf bringt meine Vater 10 Laß dich nicht gelassen Nahai Wundig</p> <p>13 Gott, der Schöpfer der Heavens Der Schöpfungswort der Heavens 14 Gott, der Schöpfer der Erde Der Schöpfungswort der 7. Man- schen</p> <p>15 Der Erdhimmel Christi im Sinnbild der oberen Schöpfung dargestellt 16 Gott, der Schöpfer der Welt Der Schöpfungswort der 7. Man- schen</p> <p>21 Die Abrahams 22 Auferstehung der Toten</p> <p>14 Ein von ihm auch täglich Brot Speisung der 1000 17 Vergeh an meine Schicksal Christus von Jerusalem 18 Führe an nicht in Verführung Verführung Jesu</p> <p>21 Die Ehrbarkeit Simeon 12 Maria, die Mutter der Hevra</p> <p>II Die Sate hat hat mit VIII Der Geist wird an erregung IX Christus ist an meine Sünden willen genommen X Christus ist an meine Gerechtigkeit willen aufgenommen IV Wie aben von Christus</p>
--	--	--

Il. 14a. Schemat ukazujący program ikonograficzny *Drzwi Biblii*



Il. 15. Widok z lotu ptaka na działkę z kościołem pw. św. Idziego, zbudowanym na planie krzyża, Bonn – Buschdorf, 1980



Il. 16. Seep Hürten, *Drzwi Credo* w kościele św. Idziego, Bonn – Buschdorf, 1980



Il. 17. Harry MacLean, Hayno Focken, *Drzwi Credo* w kościele ewangelickim, Offenburg (Badenia-Wirtembergia), 1963

CHURCH DOOR AS THE DOOR OF FAITH

SUMMARY

Church doors are one of many symbolic elements of the church body. In the Old Testament it developed eschatological significance that have taken the gate, understood as the gates of hell. In this sense the church gate appear in the iconography of the Court of God. This symbolism was taken over by Christianity. Allegorical and symbolic significance of the church doors was lined in the writings of the apologists of the faith and the Church Fathers.

KIRCHENTÜR, ALS DIE TÜR DES GLAUBENS

ZUSAMMENFASSUNG

Kirchentüren sind eine von vielen symbolischen Elemente der Kirche Körper. Im Alten Testament ist entwickelt eschatologische Bedeutung, die das Tor genommen und verstanden haben, wie die Tore der Hölle. In diesem Sinne ist die Kirche Gate erscheinen in der Ikonographie des Gerichts Gottes. Diese Symbolik wurde vom Christentum übernommen. Allegorischen und symbolischen Bedeutung der Kirchentüren wurde in den Schriften von den Apologeten des Glaubens und der Kirchenväter ausgekleidet.

COME PARLARE DELLA CHIESA? *GLI ARGOMENTI QUASI-LOGICI*

- Parole chiave:** Chiesa, retorica, argumentazione, comunicazione istituzionale, Benedetto XVI in Polonia
- Key words:** Church, rhetoric, argumentation, institutional communication, Benedict XVI in Poland
- Schlüsselworte:** die Kirche, die Rhetorik, die Argumentation, institutionelle Kommunikation, Papst Benedikt der XVI. in Polen

INTRODUZIONE

La Chiesa si serve della comunicazione istituzionale per comunicare la sua identità e per avvicinare la sua immagine – quella percepita dai pubblici e quella diffusa dai mass media – a questa identità. Quest'identità dev'essere materializzata in una modalità scritta quale una delle forme fondamentali per creare e diffondere la sua immagine. La retorica ci offre gli strumenti sia per la scelta e l'organizzazione del contenuto del discorso, sia per le regole dell'esprimersi, che rendono questa funzione più efficace. Non pretendiamo di fare una tipologia completa degli argomenti. Ci limiteremo soltanto all'analisi degli schemi argomentativi, chiamati da Perelman¹ *quasi-logici*, dal punto di vista della loro adeguatezza, convenienza ed efficacia nell'influire sull'immagine della Chiesa. In questa analisi serviremo, come riferimento pratico, di alcuni testi del servizio della KAI (Katolicka Agencja Informacyjna) per la visita del Papa Benedetto XVI in Polonia nel maggio 2006.

* Ks. Mariusz Pietrzykowski, ur. 1967 r. w Elblągu, specialista od komunikacji społecznej, wykładowca WSD w Elblągu, proboszcz w Prabutach.

¹ Nel, *Trattato dell'argomentazione* di Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca troviamo una sistemazione degli argomenti retorici che ci serviva per il nostro studio.

GLI ARGOMENTI QUASI-LOGICI

Per argomenti quasi-logici Perelman intende gli argomenti retorici costruiti secondo gli schemi formali propri per la dimostrazione. Questa tecnica di analisi “dà la precedenza, potrebbe sembrare, al ragionamento formale sull’argomentazione, che non ne sarebbe che una forma approssimata e imperfetta”².

Mentre qualsiasi spirito privo di pregiudizi è colpito dall’apparenza logica di questi argomenti, ciò che gli specialisti della logica formale rilevano immediatamente sono gli elementi che li differenziano dalla deduzione rigorosa³.

Gli argomenti quasi-logici sono simili ai ragionamenti formali e la loro forza persuasiva deriva proprio da questa somiglianza. Questo tipo di argomenti si avvicina alla logica, ma è importante ricordare che negli argomenti quasi-logici non si tratta di dimostrazione, corretta o scorretta, ma di argomenti più o meno forti che, se necessario, possono essere rafforzati attraverso il ricorso ad argomenti di altro tipo, per es. alle strutture logiche della contraddizione, dell’identità e della transitività.

CONTRADDIZIONE E INCOMPATIBILITÀ

La contraddizione è l’affermazione di una proposizione e del suo contrario all’interno di uno stesso discorso. Ciò rende incoerente il sistema e perciò inutilizzabile. Nella dimostrazione, la contraddizione conduce all’assurdo fino a quando non c’è modo di distinguere i segni utilizzati che si impongono come univoci.

Nell’argomentazione la situazione è un po’ diversa. In una lingua naturale siamo di fronte ad una contraddizione apparente che potrebbe essere risolta tramite un’interpretazione. Così succedette nel caso del famoso detto di Eraclito: „Entriamo e non entriamo due volte nello stesso fiume”. Attribuendo due sensi diversi all’espressione „lo stesso fiume”, in un caso relativamente alle rive del fiume e nell’altro alle gocce d’acqua che lo costituiscono, salviamo questa frase da una palese incoerenza. Nell’argomentazione non ci si trova mai di fronte ad una contraddizione, ma di fronte ad un’incompatibilità. Succede così quando una regola, l’esposizione di una tesi, l’adozione di un atteggiamento comportano, in un dato caso, un conflitto sia con la tesi o la regola affermata precedentemente, sia con la tesi generalmente ammessa e a cui si ritiene che si debba aderire come qualsiasi altro membro del gruppo⁴.

Le incompatibilità costringono ad una scelta tra la necessità di sacrificare una delle regole, uno dei valori o rinunciare ad ambedue. Che cosa si può fare per eliminare l’incompatibilità? Perelman e Olbrechts-Tyteca espongono tre atteggiamenti come tecniche di compromesso che permettono di evitare un’incompatibilità.

L’atteggiamento logico presuppone che si riesca a chiarire sufficientemente le nozioni che si usano, a precisare abbastanza le regole che si ammettono, perché i problemi pratici possono essere risolti senza difficoltà per mezzo di semplici de-

² Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell’argomentazione*, op. cit., p. 203.

³ Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 65.

⁴ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 66.

duzioni⁵. Nel caso della Chiesa, questo sarebbe il compito della teologia che deve precisare le nozioni e le regole che esprimono la sua natura e danno ragione della sua attività e corrispondono alle circostanze socio-culturali nelle quali la Chiesa si trova. La comunicazione istituzionale della Chiesa deve trovare i mezzi per far conoscere e comprendere le proprie verità e regole.

L'altro atteggiamento di fronte alle eventuali incompatibilità proposto da Perelman Olbrechts-Tyteca è l'atteggiamento pratico, "il quale risolve i problemi soltanto di mano in mano che essi si presentano, ripensa le sue nozioni e le sue regole in funzione delle situazioni reali e delle decisioni indispensabili alla sua azione"⁶.

Questo atteggiamento è molto importante per quanto riguarda i discorsi o le informazioni trasmesse tramite mass media. Come abbiamo notato, non c'è la possibilità di tornare a quello che è stato già detto. Le dichiarazioni raramente ci permettono di recuperare i danni che creano le informazioni parziali o non precise. Si deve cercare di prevedere le possibili interpretazioni ed evitare i possibili conflitti che possono presentarsi in una certa situazione e costruire il discorso in modo tale che contenga già le spiegazioni per gli eventuali problemi o giustifichi un'espressione che può sembrare incompatibile.

L'ultimo atteggiamento proposto dagli autori del *Trattato* viene chiamato diplomatico: consiste nell'evitare l'incompatibilità fra due regole che possono essere applicate a una situazione particolare e così rivelare come il conflitto risulti evidente⁷. Non vogliamo sacrificare una di queste regole e non possiamo in queste circostanze risolvere il problema: rimandiamo al momento più opportuno le decisioni che avremmo dovuto prendere. È un comportamento molto rischioso, anche se in certe situazioni inevitabile. I possibili strumenti per evitare un'incompatibilità sul piano dell'azione e per evitare di risolverla sul piano teoretico sono la finzione, la menzogna o il silenzio⁸. Nella comunicazione della Chiesa appare accettabile solo il silenzio.

È importante ricordare che le incompatibilità sono, in qualche senso, naturali per la Chiesa. Esse sono iscritte, per così dire, nella „logica” della Chiesa. La sua fondazione divino-umana, le principali regole di giustizia e misericordia, il desiderio della santità e la triste esperienza del peccato, morire per vivere, la forza nella debolezza, sono le contraddizioni che diventano la ragione della sua missione, della necessità della Redenzione alla quale essa serve. In questa prospettiva l'incompatibilità diventa l'argomento importante nella comunicazione della Chiesa, non per legittimare le mancanze e le debolezze nella sua azione, non per giustificare l'incoerenza tra il suo insegnamento e il comportamento dei suoi membri, ma per descrivere la realtà dell'uomo e dare ragione di un comportamento umile – o come dice Giovanni Paolo II del „lo stupore” – di fronte al mistero dell'uomo, al mistero del mondo e al mistero di Dio.

⁵ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 207.

⁶ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 208.

⁷ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 208.

⁸ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 71.

L'IDENTITÀ

L'argomento dell'identità consiste nell'identificazione dei diversi elementi che sono oggetto del discorso. L'identificazione totale può esistere soltanto nei ragionamenti formali. Nell'argomentazione si implica una riduzione di alcuni elementi a ciò che in essi esistedi identico o di intercambiabile "solo quando l'identificazione di esseri, di avvenimenti o di concetti non è considerata né completamente arbitraria, né evidente, cioè quando dà o può dare luogo a una giustificazione argomentativa"⁹. Questa identificazione può avere il carattere totale – come nel caso della definizione – e parziale, cioè che permette di trattarli come intercambiabili, ma da un punto di vista determinato, come succede nel caso di una regoladi giustizia.

DEFINIZIONE

La definizione è un caso d'identificazione, poiché pretende di stabilire un'identità trail *definiendum* (ciò che deve essere definito) e il *definiens* (ciò che definisce), di modo chesi è autorizzati a sostituirli l'uno con l'altro nel discorso senza mutare il significato, a poter dire, per esempio, sia uomo sia animale razionale¹⁰.

Secondo le circostanze dell'uso possiamo distinguere le seguenti definizioni. Nel casodi far conoscere una nozione non conosciuta si parla della definizione analitica. Nella necessità di dichiarare una nozione non nitida si usa la definizione convenzionale. Per esempio, nella discussione sulla religiosità degli Italiani sarebbe utile di precisare a chisi pensa parlando del cattolico praticante (per esempio: quello che partecipa alla messa ogni domenica). Quando abbiamo bisogno di usare una parola nuova o una parola che si usa, ma con significato diverso, la definizione usata in questa situazione è la definizione costruttiva¹¹.

Molti, quando sentono parlare di definizione, non pensano ad altro che a genere prossimo e differenza specifica (*Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*). E se non la trovano chiarificatrice (come nel caso dell'errore: *ignotum per ignotum* o *idem per idem*) pensano subito che è fatta male. In realtà con questo schema si può definire pochissime cose, non solo da un punto di vista retorico, ma anche puramente logico.

Il senso più largo di definizione è dare significato ad un termine. La definizione è l'espressione che spiega il senso di una parola o di una frase, che trasmette il significato¹². La definizione sempre ha un pubblico e una buona definizione è quella che appella efficacemente alle risorse dell'interlocutore.

Perelman e Olbrechts-Tyteca, seguendo Arne Naess, distinguono nella lingua naturale quattro tipi di definizioni¹³.

⁹ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 221.

¹⁰ Cfr. O. Reboul, *Introduzione alla retorica*, op. cit., p. 210.

¹¹ Cfr. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1974, pp. 37–39.

¹² Cfr. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, PWN, Warszawa, 2000, p. 44.

¹³ Cfr. A. Naess, *Interpretation and preciseness*, Oslo 1953, cap. IV; cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 221–222.

- La definizione normativa è una forma di convenzione per usare una parola in un certo significato. Per esempio: parlando della Chiesa pensiamo di essa come la definisce il modo particolare il *Vaticano II* cioè come comunità. Nella lingua naturale non si può considerare le definizioni come arbitrarie. “Se il termine preesiste, si riconnette, nel linguaggio, a classificazioni prevenite, a giudizi di valore che gli attribuiscono anticipatamente una colorazione affettiva, positiva o negativa, cosicché la definizione di un termine non può più essere considerata arbitraria”¹⁴. È molto importante nella comunicazione istituzionale diffondere le definizioni che riguardano il modo di comprendere la Chiesa, e che possono essere usate come argomenti nella sua comunicazione. Si tratta di un processo argomentativo che allarga la conoscenza e aumenta il consenso per queste definizioni. Per esempio la definizione della Chiesa come comunità di cristiani dopo il *Vaticano II* sembra essere abbastanza chiara, ma purtroppo anche oggi, parlando del ruolo della Chiesa nell’Olocausto si pensa ad essa come istituzione rimasta assente, trascurando invece, le migliaia di cristiani che hanno rischiato o hanno perso la vita aiutando, nascondendo e salvando gli ebrei¹⁵.
- La definizione descrittiva indica quale sia „il senso attribuito a una parola in un dato ambiente e in un certo momento”¹⁶. Questo tipo di definizioni è molto importante per la comunicazione della Chiesa che sta cercando di collocare l’uomo e il modo nella realtà della fede. Arcivescovo Życiński cercando di ambientare la visita del Papa in Polonia ricorda che rimanere forti nella fede significa “liberarsi da ciò che fa male, superare ciò che divide e raggiungere il Cristo che unisce”¹⁷. (“to break free from what is painful, to overcome what divides, and to reach out for Christ who unites”).
- La definizione condensata è la definizione descrittiva che si limita ai tratti essenziali¹⁸. Benedetto XVI, nel suo discorso ad Auschwitz, definendo il „nazismo” come „religione” e „lo sterminio della nazione Ebraica” come „guerra con Dio”, cambia totalmente il carattere del ragionamento da quello politico o ideologico a quello religioso. Questo permette al Papa di parlare nello stesso modo degli ebrei e dei cristiani come delle vittime di una grande „eruzione del male”¹⁹.

¹⁴ Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 72–73.

¹⁵ Per esempio, Daniel Jonah Goldhagen, uno storico americano di origine tedesca, si permette di dare il seguente commento al discorso di Benedetto XVI ad Auschwitz: «È assurdo. Egli si sofferma solo sul tema del silenzio divino davanti al Male – ”Perché Signore hai taciuto? Perché hai potuto tollerare tutto questo?” – senza mai porsi domande quali “Perché la Chiesa non ha aiutato gli ebrei?”»; cfr. A. Farkas, *Goldhagen* «È falso I volenterosi carnefici erano gente comune», in “Corriere della sera”, 29.05.2006.

¹⁶ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell’argomentazione*, op. cit., p. 222.

¹⁷ La relazione della KAI sulla conferenza stampa con Mons. Życiński, *Archbishop Życiński’s Expectations of Pilgrimage of Benedict XVI*, il servizio notiziario di internet preparato dalla KAI con la collaborazione della PAP, <http://www.b16.pl/>.

¹⁸ Cfr. O. Reboul, *Introduzione alla retorica*, op. cit., p. 210.

¹⁹ Benedetto XVI, Discorso durante la visita ad Auschwitz, 28.05.2006.

- La definizione complessa è quella che combina in modo vario elementi delle tre specie sunnominate²⁰.

In realtà ogni tipo di queste definizioni può avere valore argomentativo, poiché impone un certo significato influenzando sull'uso della nozione e soprattutto sui rapporti della nozione con l'insieme del sistema di pensiero²¹. Questo ha capitale importanza nella creazione dell'immagine della Chiesa. In pratica, ogni definizione che usiamo nella comunicazione istituzionale della Chiesa in qualche modo, esprime la sua identità. Con analisi delle definizioni, che svengono usati nell'argomentazione nella sua comunicazione istituzionale, si dovrebbe trovare i principi della sua identità. L'uso delle definizioni che sono utili nell'argomentazione, ma non hanno niente a che fare con la sua identità sono sempre dannose per la sua immagine.

LA REGOLA DI GIUSTIZIA

La regola di giustizia – dice Perelman – consiste nell'affermare che elementi appartenenti ad una stessa classe debbono essere trattati allo stesso modo²². Questa regola non precisane quando due oggetti facciano parte di una stessa categoria, né quale sia il trattamento che bisogna loro concedere. In realtà, per poter usare questa regola si deve sempre precisare di quale categoria si parla, provando che gli oggetti trattati appartengono ad essa e trovarei precedenti che giustificano tale trattamento²³. La regola di giustizia, infatti, è solo l'espressione di un principio di inerzia in base al quale valutiamo ragionevole reagire allo stesso modo che in passato in situazioni analoghe²⁴. Il problema è che si deve sapere in che caso è razionale o giusto trattare nello stesso modo due esseri, o due situazioni, chesi differiscono, ma che vengono assimilati l'uno all'altro, quali differenze possono essere trascurate e quali somiglianze possono essere considerate essenziali e perché.

Ciò che è trascurabile o meno dipende dallo scopo che la regola instaurata si proponedi seguire. Così per esempio il principio dell'uguaglianza di fronte alla legge, "significa che tutti gli esseri provvisti delle proprietà che la legge esige verranno trattati nello stesso modo, vale a dire nel modo determinato dalla legge"²⁵.

L'altro modo di applicare la regola di giustizia lo troviamo nell'argomento di reciprocità che consiste "nell'assimilare l'uno all'altro due esseri o due situazioni, mostrando che, in quanto termini correlativi di una relazione, devono essere trattati allo stesso modo"²⁶. In questo caso come soggetti all'applicazione della regola della giustizia, non sono i membri di una stessa classe, ma i soggetti di una relazione

²⁰ Cfr. O. Reboul, *Introduzione alla retorica*, op. cit., p. 210, dove indica come ultimo tipo di definizioni la definizione retorica, cioè imperfetta.

²¹ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 224.

²² Cfr. Ch. Perelman, *La giustizia*, Giappichelli, Torino, 1959, p. 37.

²³ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 231.

²⁴ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 77.

²⁵ Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 77.

²⁶ Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 78.

simmetrica, cioè che possono essere rovesciati senza difficoltà²⁷. „Ciò che è onesto apprendere è onesto insegnare”²⁸. „Se per voi non è vergognoso venderle (le imposte), non è per noi vergognoso comprarle”²⁹. “Come volete che gli altri facciano a voi, così fate loro”³⁰.

La regola di giustizia è l’argomento molto importante per la Chiesa come strumentodi valutazione del suo comportamento e del suo modo di agire. Viene spesso usato contro la Chiesa, contro la sua „ricchezza”, contro i suoi ministri che “vivono dei poveri, ma diventano ricchi”. Queste sono le incompatibilità della Chiesa che non saranno e non possono essere mai accettate. La forza argomentativa di tanti Santi nella loro opera dell’evangelizzazione si fondava sul comandamento di carità³¹ che includesse nel modo naturale la regola di giustizia e di reciprocità. L’esempio più forte è sempre san Francesco d’Assisi e negli ultimi anni Madre Teresa di Calcutta. Non vogliamo, naturalmente ridurre la carità alla regola di giustizia.

Per la comunicazione istituzionale è importante un comportamento di attenzione alla grande sensibilità degli uomini – in modo particolare degli uomini dei mass media – per ogni comparazione di mancanza nella fedeltà alla virtù della giustizia da parte della Chiesa che facilmente si può confondere per analogia con la regola di giustizia come struttura dell’argomento. Questa „sensibilità” è uno degli argomenti più difficili da combattere anche quando siamo capaci di provare che l’accusa non è giusta, perché comunque viene indebolita la credibilità. Nella strategia dell’argomentazione della comunicazione istituzionale della Chiesa sarebbe conveniente evitare discussioni su questo tema.

GLI ARGOMENTI FONDATAI SURELAZIONI DI TIPO MATEMATICO

Transitività

„Per transitività si intende la proprietà formale di una relazione che permette di passare dall’affermazione che esiste una medesima relazione fra un termine e un secondo e fra un secondo e un terzo, alla conclusione che la stessa relazione esiste fra il primo e il terzo termine”³². Le relazioni di uguaglianza, di inclusione, di ascendenza sono relazioni transitive. L’argomento: „Gli amici dei miei amici sono miei amici” è esempio della relazione di transitività, ma solo quando si suppone che l’amicizia stabilisca un’uguaglianza fra alcuni membri. Nel caso dell’argomentazione si parla della transitività non sempre garantita, perché può essere contestabile (per esempio dall’esperienza: uno degli amici è geloso) o esige adattamenti o precisioni (per esempio: con questa massima si concepisce la vera amicizia). Lo schema di transitività accade

²⁷ Cfr. M.P. Ellero, *Introduzione alla retorica*, op. cit., p. 94.

²⁸ Quintiliano, *La formazione dell’oratore*, V, 10, 78.

²⁹ Aristotele, *Retorica*, 1397a.

³⁰ Lc 6,31.

³¹ Cfr. *Deus caritas est*, n. 19.

³² Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 80.

pure negli argomenti fondati sui rapporti di alleanza o di antagonismo fra persone e fra gruppi, rapporti fra valori che generano altri valori. Il ragionamento di transitività ha usato Benedetto XVI nella motivazione del suo pellegrinaggio in Polonia:

Ho tanto desiderato questa visita nel Paese e tra la gente da cui proveniva il mio amato Predecessore, il Servo di Dio Giovanni Paolo II. Sono venuto per seguire le sue orme lungo l'itinerario della sua vita, dalla fanciullezza fino alla partenza per il memorabile conclave del 1978. Su questo cammino voglio incontrare e conoscere meglio le generazioni dei credenti che lo hanno offerto al servizio di Dio e della Chiesa, e quelle che sono nate e maturate per il Signore sotto la sua guida pastorale da sacerdote, da vescovo e da Papa³³.

La relazione di inclusione consente di dire che il tutto è più grande di ognuna delle sue parti. Ciò può essere mostrato con una conseguenza di tipo: „ciò che non è permesso al tutto non è permesso neppure alla parte”. Lo stesso ragionamento troviamo negli argomenti dal più all'uno, dal genere alla specie, dal minore al maggiore, dal contenente al contenuto, dal più difficile al più facile; e con lo stesso modo operando al contrario³⁴. Si possono enumerare altre relazioni, ma come dice Quintiliano: „la suddivisione non avrà limite, poiché infinità è la possibilità di paragonare le cose fra loro”³⁵.

Su queste relazioni si fonda l'argomento di divisione che consiste nel dividere un tutto – la tesi da provare – in parti; dopo aver mostrato che ciascuna di esse possiede la qualità in questione, se ne conclude che il tutto la possiede, ma questo succede quando il tutto e le parti sono omogenei³⁶. Sulla divisione si fonda il dilemma che consiste nel formare il ragionamento che costringe alla scelta tra due eventualità che conducono entrambe ad una conseguenza – qualunque sarà scelta – spiacevole per l'avversario³⁷. Questo succede per le seguenti ragioni: o tutte e due le eventualità conducono ad uno stesso risultato o conducono a due risultati dello stesso valore, oppure comportano in ogni caso un'incompatibilità con la regola alla quale ci si riconnette³⁸.

Paragone

L'altro tipo degli argomenti fondati sulle relazioni di tipo matematico sono gli argomenti di paragone che consistono nel porre diversi oggetti a confronto per essere valutati l'uno in rapporto all'altro³⁹. L'uso di questo argomento mira più a impres-

³³ Benedetto XVI, Discorso di saluto del Papa a Varsavia Aeroporto, 25.05.06, cfr. Il comunicato sulla cerimonia di saluto, *Pope in Poland – Welcome Ceremony*, servizio notiziario di internet preparato dalla KAI con la collaborazione della PAP, <http://www.b16.pl/>.

³⁴ Cfr. Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, V, X, 90; H. Lausberg, *Retoryka literacka*, cit., p. 395–397.

³⁵ Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, V, X, 91.

³⁶ Cfr. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, op. cit., p. 395–397; O. Reboul, *Introduzione alla retorica*, op. cit., p. 209.

³⁷ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 89.

³⁸ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 249.

³⁹ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 255.

sionare che informare, perciò indicare una grandezza assoluta sarebbe meno efficace che indicare una grandezza relativa. L'effetto persuasivo di simili paragoni è tuttavia costituito dall'ideale latente chesi esprime con un giudizio controllabile. "Dire di uno scrittore che è inferiore a questoo a quel famoso maestro, o che è superiore ad una palese nullità, significa esprimerein entrambi i casi un giudizio sostenibile, ma la cui portata è ben diversa"⁴⁰. È molto significativi il paragone fatto dal cardinale Dziwisz nel primo giorno della visita del Papa Benedetto XVI in Polonia: „Come potete vedere l'accoglienza in Polonia per Benedetto XVI è di gran lunga migliore rispetto a quella della Germania"⁴¹.

A questa classe appartiene l'argomento fondato sul sacrificio, che consiste nell'identificare il valore di qualcosa nella misura del sacrificio che si è disposti a fare per essa. È un argomento comune nella letteratura apologetica nella quale il sacrificio dei martiri afferma il valore della fede cristiana⁴².

Gli argomenti quasi-logici ricevono la loro forza persuasiva dall'avvicinamento conle dimostrazioni formali come forme incontestate di ragionamento⁴³. In questo senso sono indispensabili per la comunicazione della Chiesa che ha da trasmettere la verità obiettiva. La sua missione non è soltanto di avere la verità e difenderla ma renderla comprensibilead ogni uomo, essendo consapevole che questa verità è trascendentale e inesauribile.

HOW TO COMMUNICATE FOR THE CHURCH? *QUASI- LOGICAL ARGUMENTS*

SUMMARY

Basically, all the argumentative techniques worked out on the rhetorical ground can be used in the communication for the Church. Their usefulness depends on the character of the issues which are considered and the type of the recipients to whom the Church turns to. Quasi-logical arguments order the utterances of the Church paying attention to their coherence, understandability and adequacy. Making use of the definitions particularly generally recognized is an expression of honesty and good will of the speaker. A proper application of the rules of justice, mutuality and transitivity allow to strengthen credibility, and relevance and appropriateness of comparisons tell of a format of the speaker. This type of argumentation is essential for the Church which is supposed to convey the objective truth. Its mission is not only to own the truth and defend it but also make it comprehensible for everybody bearing in mind the fact that it is transcendental and endless.

⁴⁰ Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, op. cit., p. 85.

⁴¹ Cfr. C. Maniaci, *Joseph „corregge” Karol*, in „Liberio” 26.05.2006, p. 14.

⁴² Cfr. M.P. Ellero, *Introduzione alla retorica*, op. cit., p. 95.

⁴³ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, op. cit., p. 203.

**WIE SOLLTE MAN ZUGUNSTEN VON DER KIRCHE KOMMUNIZIEREN?
*QUASI-LOGISCHE ARGUMENTE***

ZUSAMMENFASSUNG

Eigentlich können alle auf dem Grund der Rhetorik ausgearbeiteten Argumentationstechniken in der Kommunikation der Kirche gebraucht werden. Ihre Nützlichkeit hängt vom Charakter der Fragen ab, die man berührt und von der Art der Empfänger, an die sich die Kirche wendet. Quasi-logische Argumente bringen die Aussagen der Kirche in Ordnung, indem sie ihre Kohäsion, Vernünftigkeit und Adäquatheit beachten. Die Benutzung der besonders allgemein anerkannten Definitionen bringt die Ehrlichkeit und die guten Absichten des Redners zum Ausdruck. Richtig angewandte Regel der Gerechtigkeit, der Gegenseitigkeit und der Transitivität erlauben die Glaubwürdigkeit zu verstärken, und die Richtigkeit und die Angemessenheit der Vergleiche zeugen vom Format des Redners. Eine solche Art der Argumentation, die eine objektive Wahrheit zu übertragen hat, ist wesentlich für die Kirche. Ihre Mission ist nicht nur die Wahrheit zu besitzen und sie zu verteidigen, sondern auch sie für jeden verständlich zu machen, indem man sich gleichzeitig dessen bewusst ist, dass die Wahrheit transzendent und unerschöpflich ist.

FILOZOFIA

QUOD GAUDIUM EST RIVOS SANGUINIS CERNERE?
THE SUFFERING OF ANIMALS IN THE CHRISTIAN CRITIQUE
OF THE TRADITIONAL GRAECO-ROMAN SACRIFICE

Słowa kluczowe: ofiara zwierzęca, cierpienie, współczucie Arnobiusz, starożytni chrześcijanie

Key words: animal sacrifice, suffering, compassion, Arnobius, ancient Christians

Schlüsselworte: Tieropfer, Leid, Mitleid, Arnobius, die alten Christen

*Gregorio Lucki,
Cracoviensi –
viro nobili honestoque,
litterarum cultori eminentissimo
et amico probo*

If some of you ever participated as witness to the killing of a domestic animal (quadrupeds especially) in slaughterhouse or country estate, you have certainly observed the agony of the dying beast, its kicking movements or last convulsions; later on, you might have an opportunity to felt peculiar scent both of blood as warm, fuelling entrails after the opening of the corpse of a dead beast¹. Not every participant would be ready for such a gore view and disturbing experience. If, however, one is be accustomed for facing bravely such grim spectacle of violence, he might say that is able – to some extent – to understand the experiences of men speaking in Old Greek and/or Latin who once upon a time populated the Mediterranean area. On the occasion of the analyzing the ancient Greeks' opinions concerning animal sacrifice Professor Richard Sorabji quoted Günther Zuntz's suggestive remark from his book on *Persephone* (Oxford 1971)²: 'The glorious city – Zuntz wrote – in its continuous worship must have resounded with the shrieks of dying animals; its air reeking with

* Bogdan Burliga is Lecturer in Ancient Greek, Department of Classics, University of Gdańsk.

¹ See V. Huet, *Watching Rituals*, in: *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, eds. R. Raja and J. Rüpke, Malden – Oxford – Chichester 2015, p. 146–147; see F. Lissarague, *Figuring Religious Ritual*, in: *A Companion to Greek Art II*, eds. T.J. Smith and D. Plantzos, Malden – Oxford 2012, p. 565f.

² R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debate*, Ithaca 1993, p. 171.

the stench of blood and burning carcasses³. Well said, terribly suggestive, no additional comments needed⁴.

However, these and alike reflections expressed by modern classic scholars and anthropologists are by no means new ones: it was the ancient observers themselves who were perfectly conscious of such unforgettable impressions as far as many of them witnessed and participated in the bloody religious spectacles⁵. A kind of familiarity with these gore rituals may be seen in the beginning of the fourth century AD from the passage written by the learned Numidian Arnobius Afer, an eloquent rhetor of Sicca Venera⁶, who in his *opus vitae*, the great polemical world-history entitled *Adversus nationes* (*Against the Gentiles* – written about 326)⁷, in a very graphic (rhetorical) manner presented a following picture (*Adv. nat.* 7. 4. 8)⁸:

Deos aliquis credet pios beneficos mites caede pecor delectari diffundique laetitia, si quando sub his concidunt et spiritum miserabiliter ponunt? Et voluptatis ergo ut cernimus nulla est in sacrificiis causa nec cur fiant ratio est, quoniam nec est ulla, ac si forte est aliqua, in deos eam cadere nulla posse ratione monstratum est ('Will any one believe that the gods, [who are] kind,

³ G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, p. 183–184; cf. G.S. Kirk, *Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in particular)*, in: *Le sacrifice dans l'antiquité* [Entretiens Fondation Hardt 27], eds. O. Reverdin and B. Grange, Geneva 1981, p. 41f. Cf. also F.S. Naiden, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford 2013, p. 4, 11 and 14, challenging W. Burkert's and R. Girard's (cf. note 9, *infra*) long-standing and highly influential thesis (accepted, e. g., as unquestioned orthodoxy in this country) about the primacy of the sacrificial killing animals in the ancient Greek religious practices (although they explained its primacy in quite different ways); also Ch. Faraone and F.S. Naiden, *Introduction*, in: *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, eds. Eidem, Cambridge 2012, p. 1–10. Also J. Larson, *Greece*, in: *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. B.S. Spaeth, Cambridge 2013, p. 141–142; cf. G. Ekroth, *Animal Sacrifice in Antiquity*, in: *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, ed. G.L. Campbell, Oxford 2014, p. 324f. All the dates, unless otherwise stated, refer to AD.

⁴ Also R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York 1987, p. 72; cf. F. Graf, *What Is New about Greek Sacrifice?*, in: *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, ed. H.F.I. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. van Straten & J.H.M. Strubbe, Leiden 2002, p. 116–124.

⁵ See J. Kindt, *Ancient Greece*, in: *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. T. Insoll, Oxford 2011, p. 698.

⁶ Cf. M. Edwards, *The Flowering of Latin Apologetics: Arnobius and Lactantius*, in: *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, eds. M. Edwards, M. Goodman, S. Price and Ch. Rowland, Oxford 1999, p. 197–222, esp. 198.

⁷ Before 331 – so F. Mora, *Arnobius*, in: *Brill's New Pauly* I, eds. H. Cancik and H. Schneider, Leiden – Boston 2003, p. 17–19; cf. C. Moreschini and E. Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature. A Literary History* II, Peabody, Mass. 2005, p. 392–395.

⁸ Translated by H. Bryce and H. Campbell, *The Seven Books of Arnobius, Adversus Gentes*, Edinburgh 1871. The reference to the Arnobius passages I owe to the paper by A. Kucz, *Krytyka antropomorfizmu pogańskiego w „Adversus nationes” Arnobiusza*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 42 (2009), p. 65–71; see also her recent book *Umbra veri. Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej*, Katowice 2012, p. 69 (I thank Professor Kucz for calling my attention to Arnobius' testimony). On this passage see also recently J.A. North, *Arnobius on Sacrifice*, in: *Wolf Liebeschuetz Reflected. Essays Presented by Colleagues, Friends and Pupils* [BICS Supplement 91], eds. J. Drinkwater and B. Salway, London 2007, p. 27–36.

beneficent, gentle, are delighted and filled with joy by the slaughter of cattle, if ever they fall and expire pitiably before their altars? And there is no cause, then, for pleasure in sacrifices, as we see, nor is there a reason why they should be offered, since there is no pleasure [afforded by them]; and if perchance there is some, it has been shown that it cannot in any way belong to the gods’).

Slightly earlier he added even more terrifying, naturalistic passage of how does killing of an animal (that’s, it was a cow, most probably) looks like⁹. It is this passage from which the title question comes (*Adv. nat.* 7. 4. 6):

Postremo quod gaudium est innoxiorum animantium mactatione laetari, miserabilis saepe exaudire mugitus, rivos sanguinis cernere, animas cum cruore fugientes patefactisque secretis provolvier intestina cum stercore et ex residuo spiritu exultantia adhuc corda tremibundis que palpitantes in visceribus venas? (‘Lastly, what pleasure is it to take delight in the slaughter of harmless creatures, to have the ears ringing often with their piteousbellowings, to see rivers of blood, the life fleeing away with the blood, and the secret parts having been laid open, not only the intestines to protrude with the excrements, but also the heart still bounding with the life left in it, and the trembling, palpitating veins in the viscera?’)¹⁰.

This naturalistic (if not rough and turpistic) passage, written in the manner of Aristotle’s ‘cold’ and descriptive language from his *Zoology*¹¹, may be supplemented by another suggestive paragraph, coming from Prudentius’ famous poem in his *Crown of Martyrdom* (*Liber Peristephanon*; second half of the fourth century)¹².

⁹ See J.W.H.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, p. 252–260; cf. generally W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley – Los Angeles – London 1983; R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore – London 1977, ch. 1; also S. Price and E. Kearns, s. v. *Ritual*, in: *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*, Oxford 2003, p. 471–473.

¹⁰ Cf. M.R. Salzman, *The End of Public Sacrifice: Or, Changing Definitions of Sacrifice in the Post Constantinian World?*, in: *Ancient Mediterranean Sacrifice*, eds. J. Wright Knust and Z. Varhelyi, Cambridge 2011, p. 167f.; see M. Beard, J. North and S.R.F. Price, *Religions of Rome II. A Sourcebook*, Cambridge 1998, p. 163.

¹¹ See W. Burkert, *Sacrificial Violence: a Problem in Ancient Religions*, in: *The Oxford Handbooks of Religion and Violence*, eds. M. Juergensmeyer, M. Kitts and M. Jerryson, Oxford 2013, p. 437f.

¹² On which see generally St. Stabryła, *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza* [PAU Prace Komisji Filologii Klasycznej 40], Kraków 2011, p. 106–143. An especially emphatic description is found in 10, 1021–1045:

huc taurus ingens fronte torva et hispida / ertis revinctus aut per armos floreis / aut inpeditis cornibus dedueitur, / nee non et auro frons coruscat hostiae, / saetasque fulgor brattealis inficit. / hie ut statuta est inmolanda belua, / pectus sacratio dividunt venabulo; / eructat amplum vulnus undam sanguinis / erventis, inque texta pontis subditi / fundit vaporum flumen et late aestuat. / turn per frequentes mille rimarum vias / inlapsus imber tabidum rorem pluit, / defossus intus quern sacerdos excipit / guttas ad omnes turpe subiectans caput / et veste et omni putrefactus corpore. / quin os supinat, obvias offert genas, / supponit aures, labra, nares obicit, / oculos et ipsos perluit liquoribus, / nee iam palato parcit et linguam rigat, / donee cruorem totus atrum conbibat. / postquam cadaver sanguine egesto rigens / conpage ab ilia flamines retraxerint, / procedit inde pontifex visu horridus, / ostentat udum verticem, barbam gravem, / vittas madentes atque amictus ebrios.

It depicts (10. 1011–1048) a notorious ‘pagan’ ritual called *taurobolium*¹³. In some sense, Prudentius’ vivid characterization should be analyzed together with Arnobius’ earlier dark picture, and both descriptions share an additional and fundamental, common trait: it is justified to see them today as the evidence for breaking of something that the modern scholar has labeled ‘a visual taboo’¹⁴. Such a taboo was kept (or it was tried to have been kept), as it is maintained, by the writers and artists from the classical times; it required the concealment of violence – for whatever reason – and the avoidance of picturing the scenes on which shocking details of immolation itself were visible¹⁵.

(‘Hither is led a great bull with a grim, shaggy brow, wreathed with garlands of flowers about his shoulders and encircling his horns, while the victim’s brow glitters with gold, the sheen of the plates tinging his rough hair. When the beast for sacrifice has been stationed here, they cut his breast open with a consecrated hunting-spear and the great wound discharges a stream of hot blood, pouring on the plank-bridge below a steaming river which spreads billowing out. Then through the many ways afforded by the thousand chinks it passes in a shower, dripping a foul rain, and the priest in the pit below catches it, holding his filthy head to meet every drop and getting his robe and his whole body covered with corruption. Laying his head back he even puts his cheeks in the way, placing his ears under it, exposing lips and nostrils, bathing his very eyes in the stream, not even keeping his mouth from it but wetting his tongue, until the whole of him drinks in the dark gore. After the blood is all spent and the officiating priests have drawn the stiff carcass away from the planking, the pontiff comes forth from his place, a grisly sight, and displays his wet head, his matted beard, his dank fillets and soaking garments’ (ed. and transl. H.J. Thomson, Loeb).

¹³ On this see H. Oppermann, s. v. *taurobolium*, in: *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* V.A., Stuttgart 1934; J.B. Rutter, *The Three Phases of the Taurobolium*, Phoenix 22 (1968), p. 226–249; also M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977, p. 102–103; cf. N. McLynn, *The Fourth-Century „taurobolium”*, Phoenix 50 (1996), p. 312–330.

¹⁴ The term of Joannis Mylonopoulos in the entry *Sacrifice in the Arts*, in: *The Classical Tradition*, eds. A. Grafton, G.W. Most, and S. Settis, Cambridge, Mass. – London 2011, p. 855. On ancient avoidance of the picturing the act of immolation itself see G. Ekroth, *Iconographic Evidence for the Treatment of Animal Blood at Greek Sacrifices*, in: *Common Ground. Archaeology, Art, Science and Humanities*, eds. C.C. Mattusch and A.A. Donohue, Oxford 2006, p. 42; see also her paper *Blood on the Altars? On the Treatment of Blood at Greek Sacrifices and the Iconographical Evidence*, *Antike Kunst* 48 (2005), p. 11. Of the same opinion are I. S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London – New York 2006, p. 116, and S. Georgoudi, *L’occultation de la violence dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes*, in: *La cuisine et l’autel: les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, eds. S. Georgoudi, R. Koch Piettre and F. Schmidt, Turnhout 2005. See especially the fundamental studies of F. von Straten, *Hiera kala. Image of Animal Sacrifice in Archaic & Classical Greece*, Leiden – Boston – Köln 1995, and N. Himmelmann, *Tieropfer in der griechischen Kunst*, Opladen 1997, p. 7f.; cf. A. Henrichs, *Blutvergiessen am Altar*, in: *Gewalt un Ästhetik*, hrgs. B. Seidensticker und M. Vöhler, Berlin 2006, p. 82. Recently, one should consult two contributions in a book edited by Ch. Faraone and F.S. Naiden: *Greek and Roman Animal Sacrifice* (see note 3, *supra*). The first of them, by R. Neer (‘Sacrificing Stones: On Some Sculpture, Mostly Athenian’, p. 99–119), deals with Greek representation; the second, by J. Elsner (‘Sacrifice in Late Roman Art’, p. 120–163), is a comprehensive treatment of the theme in the imperial representations. On the Homeric picture of sacrificial killing itself cf. S. Hitch, *The King of Sacrifices. Ritual and Royal Authority in the Iliad* [Hellenic Studies 25] Washington DC – Cambridge Mass. 2009, p. 87–92: she concludes (at p. 89) that ‘the sacrifice in the *Iliad* is not a particularly bloody affair’; but see note 34, *infra*.

¹⁵ P. Borgeaud, *Taurobolion*, in: *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für*

In the following my aim is to devote some space to the first of these depictions and argue that the two accounts of the two fourth-century Christian philosophers may be interpreted, however, as corroborating really a somewhat new trend in the Christians' polemics against the traditional animal sacrifice. What is was? For the three first centuries of the Christian contestation of the way the pagans honoured the gods by killing animals as well the theme of the traditional performing θυσία (*thysia*)¹⁶, was treated in a rather general way. It was perceived as the result of misconceptions about the nature of the gods¹⁷. With Arnobius it seems that has been enhanced with an additional new argument¹⁸. In the intellectual fighting the long contest against the traditional religious rites the late third-, and fourth-century Christian apologists began to employ a new objection: maltreatment of animals, their physical suffering, and finally – killing. Accordingly, in their strategy of juxtaposing the shocking details of how innocent animal victims suffer in the dreadful moment of taking their lives, a by-product (so to speak) of the Christian polemics gradually began to emerge: it was a very rudimental reflection on the status of animal quarry itself and it was followed, let us say, by a kind of compassion (even if it was feeble and cursory) for living entities that died mercilessly beheaded by pagan worshippers in a senseless way, in fact – without any reasonable justification. Of course, in claiming so I am as far as possible to make of the early Christian thinkers precursors of ancient 'animal welfare', or 'Animal Rights Movement'-like thinking¹⁹. Nor is my aim – on the contrary – to blame them for an instrumental (which is obvious) using of the 'animal pain'-subject for the purposes of pure, anti-pagan polemics. The second reason for their objections was then and is now naturally clear: the exposure of the fact that animals *really* fear, heavily suffer and feel pain was raised in fierce polemical debates. Its appearance must be seen in the specific context – it was an important part of rhetorical strategy during intellectual exchange with pagans, aimed at refuting traditional erroneous beliefs and practices²⁰. But acknowledging this is one matter; the other is that we must not reject the possibility that in this case rhetoric excluded author's true, humanitarian intentions. An apologist's rhetoric notwithstanding, it touched, however, something real for, if the goal of such rhetoric were aimed to be persuasive and sound, it could

Walter Burkert, hrsg. F. Graf, Stuttgart – Leipzig 1998; cf. F. Lissarague, *Figuring Religious Ritual*, in: *Comp. Greek Art II*, p. 568.

¹⁶ Which, by no means should be understood that such polemics was narrow or one-sided. On the Greek cultic/sacrificial vocabulary see generally A. Hermay, M. Leguilloux, V. Chankowski and A. Petropoulou, *2a. Sacrifices*, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I*, eds. J.Ch. Balty et al., Los Angeles – Basel 2004, p. 61–62.

¹⁷ That's, performed in order to worship someone who simply does not exist or cares little of sacrifices – an important argument that appears already in Plato's *Eutyphro*.

¹⁸ In comparison, for instance, St. Paul's assertion that eating of sacrificed meat was permissible if one did not know of its origin; cf. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 170.

¹⁹ Cf. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*; cf. S.T. Newmyer, *Animals in Ancient Philosophy*, in: *A Cultural History of Animals in Antiquity*, ed. L. Kalof, London 2007, p. 152; also his *Plutarch on the Treatment of Animals. The Argument from Marginal Cases*, *Between the Species* 12 (1996), p. 40, and *Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case against Animals*, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n. s. 63 (1999), p. 99–110.

²⁰ See R.L. Lanzillotta, *Christian Apologists and Greek Gods*, in: *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, eds. J.N. Bremmer and A. Erskine, Edinburgh 2010, p. 442f.

not be – one may here additionally argue – wholly fictitious; it was just related to life and social practices²¹. In this way, interestingly, not only stood by the same Arnobius on the side of those pagan critics who opposed animal sacrifices but started – by the way – a controversy that continues to exist until today: in the 70s of the previous century (cf. note 21, *infra*) this controversy brought in academic circles a renewal of studies on Greek sacrificial ritual. It also pervades in heavy (but occasionally arranged) protests against the bloody act of animal religious offerings now²². In other words, with Arnobius' argumentation in which a far greater attention was put on man's unjustified act of cruelty towards innocent victims²³, Christian philosophers adopted such kind of the interpretation what pagan sacrifices were which in itself has become an autonomous, *moral* problem²⁴. Killing animals began to constitute – to follow modern anthropologists – a serious dilemma²⁵. Arnobius' emphasis on slaugh-

²¹ It would be not inappropriate here to quote the words of Karl Meuli from his famous study: 'Wir sind, um es kurz herauszusagen, der Überzeugung, daß das olympische Opfer nichts anderes sei als ein rituelles Schlachten' (*Griechische Opferbräuche*, in: O. Gigon *et al.*, *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühl*, Basel 1946, p. 223). Such an approach that has begun to be treated more explicitly in the books of the late W. Burkert who, remarkably, as the motto to his impressive book *Homo Necans* gave Clement of Alexandria's definition of mysteries: literally, they relied on the act of killing (*phonoí*). For this scholar the act of bloody violence lay at the heart of ancient religion, cf. *Homo Necans*, p. 9–10; see note 9, *supra*. Burkert himself, however, was not a moral philosopher; rather, his look was that of a naturalist. As he wrote in the preface to his highly acclaimed book *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religion* (Cambridge Mass. 1996), p. xii: '[...] the language and symbolism of sacrifice in a specific cultural context prompt a variety of interpretations, real bones remain at the site to prove that real killing took place there'; cf. his *credo* (on priority of ethology in studying religion) in *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles – London 1979, p. 39. Also P. Blome, *Das Schreckliche im Bild*, in: *Ansichten griechischer Rituale*, p. 95; J.B. Rives, *The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 187.

²² E.g., on the occasion of the festival (organized every five years) in honour of the goddess Gadhimai in Nepal; see my essay *Homo Venans. Religijny wymiar polowania starożytnych Greków według Arriana z Nikomedii*, *Rocznik Antropologii Historii* 1 (2011), p. 99, note 19.

²³ What was the Greek philosophers' opinion, cf. L. Calder, *Cruelty and Sentimentality: Greek Attitudes to Animals, 600–300 BC* [Studies in Classical Archaeology V/British Archaeological Reports, No. 2225], Oxford 2011, ch. 6, p. 99–116.

²⁴ I am happy to found similar conclusion in S.R.L. Clark's chapter *Animals in Classical and Late Antique Philosophy*, in: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, eds. T.L. Beauchamp and R.G. Frey, Oxford 2014, p. 53: 'out of compassion for the animals'. As Professor Clark thinks, among the later Christian intellectuals Arnobius was an exception in such a thinking.

²⁵ Cf. W. Burkert, *The Problem of Ritual Killing*, in: *Violent Origins*. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on *Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. R.G. Hamerton-Kelly, Stanford (CA) 1987, p. 162–163; see his study *Horror Stories. Zu Begegnung von Biologie, Philologie und Religion*, in: *Gewalt und Opfer: im Dialog mit Walter Burkert*, hrsg. A. Bierl und W. Braungart, Berlin – New York 2010, p. 50f. The emphasis put on animal bloodshed and death stands apparently in a contradiction to another understanding of sacrifice and killing animals. The latter, one ought to grant, prevails of course in the modern attitudes and interpretations, and, as it seems, prevailed in ancient Greece too (see, e. g., Homer, *Od.* 14. 250f.). In this view, animal killing was and is done just in order to provide meat and gain the most valuable protein diet; cf. J.-L. Durand, *Greek Animals: Toward a Topology of Edible Bodies*, in: J.-P. Vernant and M. Detienne, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago – London 1989, p. 87, and, especially, J.-P. Vernant, *A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victims in the Greek *Thusia**, in: his *Mortals and Immortals*, New York 1981, p. 290–302. See also C. Grottanelli, *Uccidere, donare*,

ter of domestic animals may be thus viewed as an introduction of issue whose moral nature relied on an open expression of pity toward innocent flock²⁶, as Ingrid Saelid Gilhus rightly has observed²⁷. The source of such pity was a disquieting observation that what one was dealing with when participating in sacrifice was in fact ‘an abuse of our power’²⁸, ‘ritual murder’, or, as Professor Graf put it, ‘the destruction of life’²⁹.

I would like to suggest that this unusual, indeed ostentatious focusing on animals by Arnobius in a more unhesitating and complex way may be seen as

mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico, in: *Sacrificio e società nel' mondo antico*, eds. C. Grottanelli e N.F. Parese, Roma – Bari 1988, p. 16f. S. Stowers' words (*The Religion of Plant and Animal Offerings Versus the Religion of Meanings, Essences, and Textual Mysteries*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 40) are in this context perspicuous: ‘In the religion of everyday social exchange, animal sacrifice was not a dramatic action, but a relatively mundane occasion in which meat was shared with the gods as it was eaten’. To some degree the problem lies in that which aspect of sacrifice one wants to stress out. But it cannot be omitted that even if for the majority of ancient consumers the killing of the victims was an occasion to feast (as it goes nowadays, on an industrial scale, in the modern secularized societies), there were always men whose sensibility and compassion did not permit them to pass neutrally on the acts of animal violence (as was in the case of the notorious Roman *venationes*, cf. note 27, below). This shows that the ancients' attitude toward domestic species, used mainly for sacrifice (I exclude horses, pets or carnivores – all they were, for different reasons, sacrificed rarely or not used, as wild animals, for this goal at all) was far from mere indifference, although indifference remained rather, as far as we can state it, a rule and typical attitude (which in turn may be a proof for the omitting the drastic details of killing itself in the iconographic material, cf. note 14, *supra*). On the practice of sacrificing domestic animals see J.Z. Smith, *The Domestication of Sacrifice*, in: *Violent Origins*, p. 191–235; cf. S. Stowers, *Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Toward an Anthropology of Greek Religion*, in: *The Social World of First Christians. Essays in Honor of Wayne Meeks*, eds. L.M. White and O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, p. 329. On the importance of ‘cuisine’, rather than of killing cf. G. Ekroth, *Meat in Ancient Greece: Sacrificial, Sacred or Secular*, in: *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités dumonde Romain* [Food & History 5], ed. W. van Andringa, Tournai 2007, p. 269; also her *Meat, Man, and God: On the Division of the Animal Victim in Greek Sacrifices*, in: *ΜΙΚΡΟΣ ΙΕΡΟΜΝΗΜΩΝ: Μελέτες εις Μνήμην Michael H. Jameson*, eds. A. Matthaïou and I. Polinskaya, Athens 2008, p. 259–290; generally A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London – New York 1996, p. 12–13.

²⁶ There is, fortunately, a fascinating modern account of the great role of cattle in the Greek economy: J. McInerney, *The Cattle of the Sun. Cows and Culture in the World of Ancient Greeks*, Princeton 2010.

²⁷ I am convinced (but this is another story) that in the case of the first Christians there was a major additional factor that contributed enormously to their compassion for animals sacrificed for pagan deities: many of the Christian believers were witnesses (or, although rarely, cast in the role of victims) of the cruel Roman spectacles (*spectacula*) on the arena in which wild animals were killed in hundreds. This true ‘industry of bloodshed’ for entertainment must have been a disturbing, worrying experience for the onlookers of philosophical mind (but not only for Christians) and must have generated in some observers, I believe, at the same time, a lot of moral questions. Indeed, as L. Nasrallah, *The Embarrassment of Blood. Early Christians and Others on Sacrifice, War, and Rational Worship*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 153–154, reminds, Tatian (*Ad Graecos*, 23. 2) compared gladiator spectacles to pagan ‘sacrifices’. See G. Jennison, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester 1937, p. 177f.; cf. L. Kalof, *Looking at Animals in Human History*, London 2007, p. 27–34; also J.-A. Shelton, *Beastly Spectacles in the Ancient Mediterranean World*, [in:] *Cultural History of Animals in Antiquity*, p. 116–126.

²⁸ J. McInerney, *Cattle of Sun*, p. 37.

²⁹ *One Generation after Burkert and Girard. Where Are the Great Theories?*, in: *Greek & Roman Animal Sacrifice*, p. 37.

a further step towards the sharpening of the arguments in the dispute with pagan adversaries³⁰; its importance was, I think, twofold. First, rejecting of the traditional animal sacrifice meant for the Christians an essential and profound break with an *ethos* ('way of life' and, in a broader sense, culture) of Greeks and Romans among whom Christians themselves lived³¹. Therefore, it simultaneously meant an effort the Christians took up in order to construct a kind of self-definition³² – anyhow, to the same extent the old, traditional sacrifice was an act of self-definition for its 'pagan' participants since ever³³, as Herodotus (8. 144)³⁴

³⁰ Naturally, before Arnobius, already in the second century Tatian (*Or.* 23) and Athenagoras (*De leg.* 27) also paid the attention to the suffering of animals while submitting their in sacrifice. Others seem to have been less interested in animals as such. Tertullian advised his co-followers to participate in sacrifices passively as mere spectators: *De idol.* 16. 6; cf. 17. 3. None the less, he refused to assist the priest-butcher.

³¹ See R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 171: 'Evidently, you could not say that you that you shared in traditional religion, but did not eat meat, or that you ate an unsacrificed meat. And conversely, you could not say that as an early Christian that you repudiates the city's religion, but liked a nice piece of beef'; also K. Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge 2012, p. 6–12.

³² Professor Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 171, n. 12, cites the opinions of Tertullian, Cyprian, Eusebius and Julian the Emperor who restituted sacrifices. This was pointed out by L. Nasrallah in her excellent study *Embarrassment of Blood*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 146–147. Although early Christians were by no means social 'revolutionists' and destroyers of the political *ordo Romanus*, what M.R. Gale has said of Lucretius ('Roman values are [...] provocatively overturned': *Didactic Epic*, in: *A Companion to Latin Literature*, ed. S. Harrison, Malden – Oxford 2005, p. 107) would be – looking from a longer perspective – true of them, too.

³³ As an acknowledged British expert, G.E.M. de Ste. Croix wrote in the essay 'The Religion of the Roman World' (*Didaskalos* 4, 1972, p. 61): 'I know of nothing harder to grasp in Classical antiquity than Greek and Roman paganism; its whole mental world was one which most of us find exceedingly difficult to understand' (see also G.W. Most, *Philosophy and Religion*, in: *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge 2003, p. 300. Cf. K. Dowden, *European Paganism. The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London – New York 2000, p. 167–173, and R. Parker, *Greek Religious Practices*, in: *Greek Civilization. An Introduction*, ed. B.A. Sparkes, Oxford 1998, p. 131–135).

³⁴ Which obviously corresponds with Cicero's classical definition of religion as *cultus deorum: De natura deorum*, 2. 8; cf. St. Augustine, *De Civitate Dei*, 4. 27; 6. 5; see cf. G. Heyman, *The Power of Sacrifice. Roman and Christian Discourses in Conflict*, Washington, D. C. 2007, p. 12, and G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. München 1902, p. 318f.; also see J. Scheid, *Introduction*, p. 184, and J. Rüpke, *Roman Religion*, in: *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, ed. H. Flower, Cambridge 2014, p. 213f.). On Herodotus' famous passage one should consult the recent commentary by A.M. Bowie, *Herodotus, Histories, Book VII* [Cambridge Greek and Latin Classics], Cambridge 2007, *ad loc.*; see N. Spivey & M. Squire, *Panorama of the Classical World*, London 2005, p. 81. The same idea has been expressed by the great Aristotle who in his *Politics*, 1280b 34, plainly stated that among the most important factors that bound human community (that's, essentially, which make this community a *polis*), animal sacrifices take the most privileged place (cf. Xenophon, *Oec.* 5). The tradition of the ritual killing animals – a fascinating issue in itself – goes back to the prehistoric times, as far as the modern anthropologists and ethnologists can recognize it. In ancient Greece the first literary testimony is provided, in abundance, by the Homeric poems, plenty with the scenes of ritual slaughtering cows, sheep, goats; cf. K.J. Torjesen, *Social and Historical Setting: Christianity as Culture Critique*, in: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. F. Young, L. Ayres and A. Louth, Cambridge 2004, p. 182–183; S. Hitch, *King of Sacrifice*, p. 18–38; see R. Seaford, *Sacrifice*, in: *The Homer Encyclopedia III*, ed. M. Finkelberg, Malden – Oxford 2011, p. 756–757; also E. Kearns, *Religion in the Greek World*,

and others have proven³⁵. This strategy was nothing new in itself, as from the beginning the Christian sect tried to keep restrained from performing pagan rites³⁶.

c. 750–400 BCE, in: *The Cambridge History of Religions in the Ancient World I*, eds. M.R. Salzman and M.A. Sweeney, Cambridge 2013, p. 280–303; cf. B. Burliga, *Zalotnicy Penelopy, barany Odysa: parergon do fenomenu greckiej ofiary zwierzęcej* (θυσία), *Przegląd Religioznawczy* 4 (254) (2014), p. 29–39.

³⁵ Equally emphatic and revealing is Theophrastus' definition of piety: he identified it with sacrifices – Περὶ εὐσεβείας (*Peri eusebeias/ De pietate*), fr. 12, 42–44, ed. W. Pötscher (= Porphyry, *De abstinentia*, 2. 24: καὶ γὰρ ὅλως τριῶν ἔνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς: ἢ γὰρ διὰ τιμῆν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν; cf. R. Parker, *Sacrifice, Greek*, in: *The Oxford Classical Dictionary. Third Edition*, eds. S. Hornblower and A. Spawforth, Oxford 1996, p. 1344; cf. see cf. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen I*, Basel – Stuttgart 1959³, p. 16, and J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Malden – Oxford 2010, p. 24–25; also J. Bollack, *L'homme entre son semblable et le monster*, [in:] *L'animal dans l'antiquité*, eds. B. Cassin and J.-L. Labarrière, Paris 1997, p. 381. A work of fundamental importance is now the study of D. Obbink, *The Origin of Greek Sacrifice: Theophrastus on Religion and Cultural History*, in: *Theophrastean Studies III. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, eds. W. W. Fortenbaugh and R.W. Sharples, New Brunswick NJ – Oxford 1988, p. 272f. Pliny's criterion meant to belong to the Roman community and it may be compared with Macrobius' statement (in his commentary on Virgil) that piety meant a knowledge of how to perform sacrifices in a right way (see J. Scheid in his *An Introduction to Roman Religion*, Bloomington – Indianapolis 2003, p. 79). Fortunately, it we are happen to compare Pliny's testimony with a memorable scene describing animal sacrifice on an iconic monument of the Trajan's reign: the famous Column. Dedicated in 113, this priceless record of the Roman arrogance and boastful pride contains suggestive scene of sacrificing a bull, a sheep and a pig (*suovetaurilia*: cf. L. Nasrallah, *Embarrassment of Blood*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 142) – providing thus vividly a fine iconographical commentary on the Roman religious mentality; cf. the analysis of R. Brilliant, *Visual Narratives. Story Telling in Etruscan and Roman Art*, New York 1984, p. 90f. On the Greek counterpart of such sacrifice see. C. Bérard, *The Order of Women*, in: C. Bérard et al., *A City of Images. Iconography and Society in Ancient Greece*, Princeton 1984, p. 108, fig. 152: it is vase on which there were painted sacrificial animals for Athena: bull, shep and pig; see M.H. Jameson, *Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece*, in: *Pastoral Economies in Classical Antiquity* [Cambridge Philological Society Supplement 14], ed. C.R. Whittaker, Cambridge 1988, p. 87f.

³⁶ Already Saint Paul criticized animal sacrifice in his *First Epistle to the Corinthians* (1 *Corinth.* 8 and 10 [19–31]). In the Epistle to the Hebrews, ascribed to Paul (*Hebr.* 9.6–10.22) one finds the reason for this. Following Paul, other Christians claimed that one of the most important criterions for being a Christian is the man's attitude towards the sacrifices. So held Tertullian in such writings as *Ad Scapam*, 4.1–4, or *Apologeticus*, 28–29. Not differently maintained Saint Cyprian in the epistle XX. Sometimes modern scholars say that early Christian approval for sacrifice may be detected: as S. Price has reminded, there is plenty of testimonies to prove this and he cites, e. g., Irenaeus, *Contra haer.* 1.6.2–4 (*Religions of the Ancient Greeks*, Oxford 1999, p. 161; he also refers to Beard, North and Price, *Religions of Rome II*, no. 12.7); cf. generally A.H. Armstrong, *Greek Philosophy and Christianity*, in: *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, ed. M.I. Finley, Oxford 1981, pp. 347f. The first serious mention of the adherents of the new philosophy as we find it is in Pliny the Younger's famous and always cited letter to the Emperor Trajan (98–117; cf. A.H.M. Jones, *The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity*, in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, Oxford 1963, p. 18). The letter is dated on 110. Much has been written on this priceless (for many reasons) testimony but for our purpose one characteristics of the strange, alienated sect is for the Roman administrator crucial (K. Hopkins, *A World Full of Gods. Pagans, Jews, and Christians in the Roman Empire*, London 1999, p. 92–93): the Christians, the governor of Bithynia wrote, reject sacrifices; it was a mark of their attitude to the Roman state by which they can be recognized (such was the accusation of Celsus in his notorious diatribe against the Christians, as refuted later by Origenes, *Contra Celsum*, 8.69–73). One may complain now that Pliny was so laconic, yet his

But there is a second point: a relatively important place the victims occupy in Arnobius' argumentation presented a paradox: it relied on the assumption that in order to be effective in their arguing, early Christian thinkers must have adopted what Professor Bremmer has called 'reductionist approach'³⁷, by which the stressing out of unreasonable and savage dimension of the bloody rite is meant. It was this 'reductionist approach' which enabled the Christian believers to look at killing animals not as an act of piety but impiety, and to criticize it by pointing out its purely biological and physical dimension³⁸. So, it appears that what looks in Arnobius as mere description of animal's physical symptoms of death served in fact to express a moral standpoint³⁹. In effect, given all that when dealing with the Christians' attitude towards animal sacrifice what is usually less exposed (or even neglected) is – as I have mentioned above – that the critics came (perhaps inevitably) to a logical conclusion about the bringing the suffering and ritual killing⁴⁰. As Arnobius' vocabulary in the Book VII reveals, there is in his analysis much of compassion, as, *exempli gratia*,

remarks remains extremely important in one fundamental respect: it shows the working of a Roman stereotype which remains, otherwise, meaningful in itself for it reveals the power of the stereotypical social thinking. At that time the Roman elite circles did not enter into the details or a subtle analysis; they were content of generalizations and this exactly is the case. In his reply Trajan advised him to act wisely: if they will make sacrifices before the gods' imagines, they should be let go (cf. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, transl. E. Bąkowska, Polish ed. Warszawa 1979, p. 195–196); cf. M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Greek Religion, Judaism, and Early Christianity in the Period 100 BC–AD 200*, Oxford 2008, p. 224.

³⁷ J.N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice*, in: *A Companion to Greek Religion*, ed. D. Ogden, Malden – Oxford 2007, p. 144.

³⁸ Since sacrifice was not a holy act, it must have been logically unjust. Cf. S.H. Webb, *On God and Dogs. A Christian Theology of Compassion for Animals*, Oxford 1998, p. 128: 'language of sacrifice is often used to justify animal killing'.

³⁹ S.T. Newmyer in his useful anthology *Animals in Greek and Roman Thought. A Sourcebook*, Milton Park – New York 2011, p. 90, says that 'Christian apologists denounced the practice of blood sacrifice, again not on grounds of sympathy for the victims but because the sacrifice of Christ was considered to have rendered animal sacrifice unnecessary (see, for example, Hebrews 9: 12–14 on Christ as the new sacrifice'. If this was rule, the Arnobius passage may be interpreted as an exception to it.

⁴⁰ I do not, however, aim to imply that Arnobius' standpoint was followed unequivocally by the next generations of Christian thinkers. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 195f., reminds that in the later Christian literature, especially in the works of St Augustine whose authority was decisive for the intellectuals of Latin West (Thomas of Aquinas read him carefully), a different, yet not quite new approach as Aristotle and Stoic thought prove, was advanced: namely, that animals are not rational as humans, so their killing was permissible (*De Civit. Dei*, 1. 20; cf. Aristotle, *HA*, 488b 24–26: Βουλευτικὸν δὲ μόνον ἀνθρωπὸς ἐστὶ τῶν ζῴων. Καὶ μνήμης μὲν καὶ διδασχῆς πολλὰ κοινῶναι, ἀναμνήσκουσθαι δ' οὐδὲν ἄλλο δύναται πλὴν ἀνθρώπος; see esp. *EN*, 1161b 2: φιλία δ' οὐκ ἐστὶ πρὸς τὰ ἀψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν; see *Polit.* 1256b 16–22; with the example in Apuleius, *Met.* 15.17.14). After Aristotle (*Polit.* 1256b 16–22; 1254b 10–16), Augustine introduced thus the concept of a strong hierarchy among living entities. Such strong sense of a biological 'ladder' was firmly held in the Middle Ages, perhaps with one major exception to St. Francis; cf. the observations by L. White Jr. in his famous essay *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, *Science* 155 (1967), p. 1203–1207; see P. Singer, *On Comparing the Value of Human and Non-Human Life*, in: *Applied Ethics in a Troubled World* [Philosophical Studies 73], eds. E. Morscher, E. Neumayer and P. Simmons, Dordrecht 1998, p. 96.

in the ‘Homeric’ picture of animals falling and expiring ‘pitiably before their altars’ (*Adv. nat.* 7. 4. 8: *spiritum miserabiliter ponunt*)⁴¹.

Naturally, it goes without saying that in their insisting on animal torment on the one and human violence on the other hand, Christian intellectuals were not original at all. A few words about it. Perhaps no idea as recorded in a written form could be wholly original or quite independent from the influences of other literary works. So in this case too, the Christian adherents relied heavily on the observations of their pagan predecessors who occasionally criticized traditional blood offerings as unnecessary and inhuman. It is not my goal here to give a complete list of these passages – the topic is well-known. That the theme still remains vivid the really huge modern bibliography on the subject-matter proves. It suffice here only to cite the realistically shocking accounts in Homeric epic (see the passages cited below) of how animals destined to sacrifice deserve pity; or to recall Ovid’s *Metamorphoses* (15.75–142; 15.463–466) and his *Fasti*⁴². What Arnobius described so vividly has also been discussed in the middle of the 1st century BC by the Epicurean philosopher Lucretius⁴³, then by Plutarch of Chaeronea⁴⁴, a learned Greek Platonic thinker whose *floruit*

⁴¹ Or, in Lactantius (who was a disciple of Arnobius), *Div. inst.* 6.25.3, who quoting Seneca, asked: ‘what is pleasure in tortures of the innocent?’ (*quae extrucidatione innocentium voluptas est?*). One may argue, however, that a lot of worry or anxiety appears already in the Homeric *Iliad*, where occasionally one may hear the formula: ‘the pitiless bronze’ (νηλεῖ χαλκῶ: 3. 292; 19. 266; transl. A.T. Murray, Loeb); cf. Hitch, *King of Sacrifice*, p. 88; see G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary. Volume I: Books 1–4*, Cambridge 1995, on 3. 292, p. 307. Remarkably, Kirk gives a note that here in Homer one has ‘unusual attention to the victims’. The same is true in the Aristophanic play *Peace*, p. 956–1121, where sacrifice is associated with war, blood and gore, and so not showed and described; cf. J. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, p. 21–22.

⁴² The first of the Ovidian passages is a part of the famous doctrine popularized by Pythagoras of Samos (cf. W.K.Ch. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962, p. 187–188; D.A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, London 1984, p. 35–54). In the *Fasti* there is a famous catalogue of the animal victims (1.337–456): scholars have interpreted it by focusing on its various aspects, yet its lecture makes at least one sure that there was some anxiety on the part of the worshippers who sought guilt in animals’ behaviour; at least, there was a strong sense of uneasiness of making violence: ‘the victim fears the knives mirrored in the water before they strike’ (1.328–329); see also 1.361–364: ‘The sow suffered for her crime, and the she-goat suffered, too, for hers. But the ox and you, ye peaceful sheep, what was your sin? Aristaetus wept because he saw his bees killed, root and branch, and the unfinished hives abandoned’; tr. J.G. Frazer, revised G.P. Goold, Loeb). But again, the primacy of depicting such naturalistic details belongs, as usual, to Homer. For instance, in the *Iliad* (23.165–169; 771–775) he does not fail to narrate that during the contests after the burial of Patroclus Ajax slipped on excrements left by the animals killed as sacrificial victims at the grave of the hero; on another kind of realistic narrative see Homer’s *Odyssey*, 3.449–463; also Virgil, *Aen.* 12.214: *in flammam iugulant pecudes et vivis viscera eripiunt*. One may remind the feast of *hordicidia* at Patrae: Varro, *De agricult.* 2.5.6; Pausanias, 7.18.11–13.

⁴³ *DRN*, 1.82–83; 1.101 (a famous statement that *tantum religio potuit suadere malorum*); 3.52–54. Lucretius remains a typical representative of the ancient philosophers who rejected traditional piety and rituals, including, first and foremost, the horrors of animal sacrifices. Yet, his epic masterpiece show by the same, as the later works of Plutarch and Porphyry do, that sacrifices belonged to the core of Greek and Roman religious attitude. As Stowers has shown (*Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not*, cf. note 25, *supra*), sacrifice was fundamental means by which social relations were organized and kept.

⁴⁴ See S.T. Newmyer, *Animals in Plutarch*, in: *A Companion to Plutarch*, ed. M. Beck, Malden – Oxford – Chichester 2014, p. 223f.

fell on the second half of the first century AD⁴⁵. In one of his most unusual writing that prompted the idea that man should abstain from eating animal flesh, Plutarch observed, however, that concerning meat diet in everyday life the reverse practice is (regrettably) true: a most common procedure, say, the characteristic of human race, Plutarch's argument runs, is in fact animal mass killing, including the popular, specific type of depriving of life – ritual sacrifice to the gods. A very sensitive man himself and perfectly acquainted with darker sides of human nature, Plutarch knew that so ubiquitous was the killing in human culture that in practicing it (irrespective of various motivation that stood behind) a kind of a perverse pleasure may be observed. As he pointedly and pessimistically stated in the essay *On the Eating of Flesh*, ἡμεῖς δ' οὕτως ἐν τῷ μαιφόνῳ τρυφῶμεν – ‘so we find pleasure in carnage’ (*De esu carniū*, 995c)⁴⁶. From the second century AD another bitter voice may

⁴⁵ Cf. G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburg PA 2005, pp. 93f.

⁴⁶ I cannot accept Louise Calder's view (*Cruelty and Sentimentality*, p. 109) that when in *De esu carniū*, 996a, Plutarch gives a story of an Athenian who ‘had flayed a ram while it was still alive’ (transl. H. Cherniss and W.C. Helmbold, Loeb), ‘the concern for animal suffering’ is not explicit. Rather, the opposite is true (cf. Newmyer, *Plutarch and Treatment of Animals*, p. 40). The two essays certainly reveal the author's compassion and his sense of deep empathy for man's unjustified bestiality toward animals and the practice – in Calder's own words ‘publicly acceptable carnivory’ (p. 101). Plutarch expresses his attitude plainly in claiming that when dealing with such a subject, one must abandon ‘artificial or sophistical manner’ and to appeal to ‘our own emotions’ (*tois pathesi emblepsantes: De esu carniū* 2.7 = *Mor.* 999a). I think to this purpose serve many emphatic passages in both treatises where drastic details (like in the case of Arnobius) are brought forth. For example: ‘How could his eyes endure the slaughter when throats were slit and hides flayed and limbs torn from limb? How could his nose endure the stench? How was it that the pollution did not turn away his taste, which made contact with the sores of others and sucked juices and serums from mortal wounds?’ (993b); ‘We shall kill an animal, but in pity and sorrow, not degrading or torturing it – which is the current practice in many cases, some thrusting red-hot spits into the throats of swine so that by the plunging in of the iron the blood may be emulsified and, as it circulates through the body, may make the flesh tender and delicate. Others jump upon the udders of sows about to give birth and kick them so that, when they have blended together blood and milk and gore (Zeus the Purifier!) and the unborn young have at the same time been destroyed at the moment of birth, they may eat the most inflamed part of the creature. Still others sew up the eyes of cranes and swans, shut them up in darkness and fatten them, making the flesh appetizing with strange compounds and spicy mixtures’ (996e–997a). Another drastic, pessimistic account of human nature is briefly given at 998b–c: ‘Just so, at the beginning it was some wild and harmful animal that was eaten, then a bird or fish that had its flesh torn. And so when our murderous instincts had tasted blood and grew practised on wild animals, they advanced to the labouring ox and the well behaved sheep and the house-warding cock; thus, little by little giving a hard edge to our insatiable appetite, we have advanced to wars and the slaughter and murder of human beings’. A similar sentiment is expressed by Plutarch in his another essay (quoted by S.T. Newmyer, *Animals in Greek & Roman Thought*, p. 89), (cited in Latin as *Terrestriane an aquatica*, and also known in its English form as *Whether Land or Sea Animals Are Cleverer*), §2 (= *Mor.* 959b–e): ‘Yet that is the very source, my dear Soclarus, from which they say insensibility spread among men and the sort of savagery that learned the taste of slaughter on its hunting trips and has grown accustomed to feel no repugnance for the wounds and gore of beasts, but to take pleasure in their violent death. The next step is like what happened at Athens’’: the first man put to death by the Thirty was a certain informer who was said to deserve it, and so was the second and the third; but after that they went on, step by step, until they were laying hands on honest men and eventually did not spare even the best of the citizens. Just so the first man to kill a bear or a wolf won praise; and perhaps some cow or pig was condemned as suitable to slay because it had tasted the sacred meal placed before it. So from that point, as they

be heard: the malicious satirist Lucian of Samosate (of Syrian descent himself, he looked at many aspects of Greek and Roman culture from an outsider's perspective) produced another, very acid and harsh protest against the absurdity of performing animal sacrifices by the Greeks⁴⁷, presenting by the same on this occasion a sarcastic, if not cynic and malicious portrait of the Graeco-Roman society obsessed with-, and blinded by bloody religious rituals⁴⁸. It is understandable that this ancient 'Voltaire' rejected the way in which the rites were explained by the performers themselves; he took them evidently as totally unconvincing and unnecessary, if not preposterous at all⁴⁹. Perhaps the most explicit argumentation against the practice was presented in the second half of third century by the Neoplatonic thinker Porphyry of Tyre (c. 234–305⁵⁰) in his influential and famous treatise *De abstinentia*

now went on to eat the flesh of deer and hare and antelope, men were introduced to the consumption of sheep and, in some places, of dogs and horses. The tame goose and the dove upon the hearth, as Sophocles says, were dismembered and carved for food – not that hunger compelled men as it does weasels and cats, but for pleasure and as an appetizer. Thus the brute and the natural lust to kill in man were fortified and rendered inflexible to pity, while gentleness was, for the most part, deadened' (transl. H. Cherniss and W.C. Helmbold, Loeb). Cf. generally M. Lonsdale, *Attitudes towards Animals in Ancient Greece*, Greece & Rome 26 (1979), p. 153.

⁴⁷ *De sacrificiis*, 9 and 13; cf. *Demonax*, 11. See recently F. Graf, *A Satirist's Sacrifices: Lucian's On Sacrifices and the Contestation of Religious Traditions*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 203–213; cf. N. Belayche, *Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le De sacrificiis de Lucien*, in: „Nourrir les dieux?” *Sacrifice et représentation du divin*, eds. V. Pirenne-Delforge and F. Prescendi, Liège 2011, p. 165–80.

⁴⁸ Clement of Alexandria would agree with him: *Stromat.* 7.6.30–32; cf. H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, Edinburgh 2000, p. 17–18.

⁴⁹ Although he had no warm words of the Christians and their 'sect', and he considered them as very stupid, indeed foolish (*De morte Peregr.* 13 and 15), he unconsciously, and presumably against his own intentions, shared with them a deep distaste for animal carnage for religious purposes. It will be interesting to add here that his point of departure in such a disapproval of Greek bloody ritual was fundamentally similar to that adopted by Christian philosophers. The latter followed the critique from the pagans and agreed that animal sacrifices constitute a patent absurdity. But a profound difference between them cannot be ignored too: so Porphyry did not deny the reality of the gods, and therefore he took for granted that most of people try to win favor of the gods – which in turn logically presupposed a belief in the existence of the deities. After W. Burkert, one may call this kind of the long critical approach a 'philosophical religion' (*Greek Religion*, Cambridge Mass. 1985, ch. VII, p. 305–338; cf. also M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955, p. 741–744). W. Burkert rightly observed that although philosophical dispute with regard religious rituals, myths and the nature of the gods (it may be labelled *theologia*) was of very old provenience (it goes back, in fact, as far as to the VIIth century BC, when the *Iliad* was composed), the critique of traditional forms of cult and behaviour 'remains without effect in practice'.

⁵⁰ P. Townsend, *Bonds of Flesh and Blood. Porphyry, Animal Sacrifice, and Empire*, in: *Anc. Mediterranean Sacrifice*, p. 215, puts it 'in the mid- to late third century CE'.

(*On Abstinence from Killing Animals*)⁵¹ which, as scholars nowadays think⁵², had a great influence on Arnobius' argumentation in the Book VII of his *Against the Gentiles*, devoted wholly to the traditional animal θυσία-offerings⁵³. The theme as also the subject-matter of Philostratus' famous biography of Apollonius of Tyana (*Vita Apol.* 1.1; 1.10).

* * *

To return to Arnobius, a dilemma of his and his predecessors was resolved through the very end of the fourth century AD. In the year 391 the Christianized Roman emperor Theodosius issued a verdict forbidding ancient religious ritual practices⁵⁴. In this way the old custom has been ended by a formal, political decision. On this occasion severe punishments were also announced to be executed if someone attempted to break the imperial order. This step may be read today in one of the most symbolic documents from that period, the *Codex Theodosianus* (16.10.2). The *Codex* represents the collection of earlier prescripts as referring to the law requiring *sacrificiorum aboleatur insania* ('the madness of sacrifices must be abolished'), issued by the emperor Constantius II (he reigned 337–361). But with regard to pagan sacrifices, the first serious attempt was made, in fact, by the Emperor Constantine the Great himself (who at the same time retained, nevertheless, the old, prestigious pagan office of *pontifex maximus*). It was perhaps a favourable political atmosphere at that time that hastened a decisive blow to the traditional pagan rites. Perhaps there is no coincidence in the fact that in the same year the Christians destroyed the old temple of Serapeum at Alexandria. So, after many centuries which have passed from that time it is today clear enough that Theodosius' edict was not only one of the 'symbolic' steps leading to a true end of antiquity. It constituted a really decisive end – if such an end is measured by abandoning of very old rituals that in consequence resulted in a transformation of mentalities of the members of the Graeco-Roman

⁵¹ Περί ἀποχῆς ἐμψύχων (in Latin *De Abstinencia ab esu animalium*). An alternative translation: *On Abstinence from Animal Food*; cf. J. Bouffartigue et M. Patillon, *Introduction*, in: *Porphyry, De abstinencia*, Paris 1977; cf. G. Clark, *Introduction*, in: *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, London 2000, p. 1, and C. Osborne, *Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford 2007, ch. VII. Influenced by the fifth-century BC philosopher Empedocles, Porphyry gave a vital critique of the traditional sacrifices. He also relied on treatise of Theophrastus *On Piety*; see D.A. Dombrowski's seminal study *Philosophy of Vegetarianism* and his paper *Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements*, in: *Oxf. Handb. of Animals in Cl. Thought and Life*, p. 535f.; cf. R.M. Grant, *Early Christians and Animals*, London – New York 1999, p. 11–13.

⁵² Several scholars rightly observe that the main goal of Porphyry was first and foremost to condemn meat eating as such, rather than to bring out the killing the victims, cf. R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca – London 2012, p. 125.

⁵³ Of course, wherever possible Arnobius relied on the opinion of other the 'pagan' authorities too, e. g., Varro (*Adv. nat.* 7. 1).

⁵⁴ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 171; as J. Elsner reminds (*Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford 1998, p. 223), at that time Christians destroyed the pagan temples at Apamea, Alexandria and Gaza.

oecumene, living under the blessed sky of the Roman empire. Thirty four years after the imperial edict another symbolic event took the place: the Emperor Justinian definitely closed the Platonic Academy at Athens and in this way put the end to the teaching classical philosophy; Plato's followers migrated eastwards, to Persia. But this is not the end of the story of the Christian opposition to what constituted 'ancient way of life'. The story did not stop; it found, however, its own 'to be continued' in modern times.

As Bruce Lincoln perspicuously has observed, 'food was *and is* created through an act of sacrifice'⁵⁵. To be sure he analyses a Middle Persian text, yet his remark fits well the case of the ancient Greeks. With a few exceptions (hunting was certainly this case⁵⁶), meat came in ancient realities *via* –, and from sacrifices, arranged privately or openly and publicly. Engaging with supporters of old worship and cultic practices in a sharp issue that concerned the sense of making animal bloodshed⁵⁷, the Christians caused something out of the ordinary: with the help of the standing aside Pythagoreans and Neoplatonic philosophers they contributed to the process that can be named a desacralization of primeval animal killing rite that – over time – ceased eventually to be considered as the 'sacred' act (and it was the moment of contact in by which humans met the gods⁵⁸) and in the following centuries started instead to be regarded as a purely secular profession – economic enterprise aimed at meeting human needs⁵⁹; in a word – it came about to be a business, again and again on an increasing scale. One may say that the modern *homo oeconomicus* (the term of

⁵⁵ *Sacrificial Ideology and Indo-European Community*, in: his *Death, War, and Sacrifice*, Chicago 1991, p. 170 (his cursive).

⁵⁶ R. Parker, *Eating Unsacrificed Meat*, in: *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offert à Madeleine Jost*, eds. P. Carlier and Ch. Lerouge-Cohen, Paris 2010, p. 137; see G. Ekroth, *Meat in Ancient Greece: Sacrificial, Sacred or Secular?*, in: *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain*, p. 254.

⁵⁷ Cf. G.H. van Kooten, *Christianity in the Graeco-Roman World*, in: *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, ed. D. J. Bingham, Milton Park – New York 2010, pp. 17 – 17.

⁵⁸ Cf. M. Jameson, *Sacrifice and Ritual: Greece*, [in:] *Civilizations of Ancient Mediterranean: Greece and Rome II*, eds. M. Grant and R. Kitzinger, New York 1988, p. 974; also G. Ekroth, *Burnt, Cooked or Raw? Divine and Human Culinary Desires at Greek Animal Sacrifice*, in: *Transformations in Sacrificial. Practices: From Antiquity to Modern Times*, eds. E. Stavrianopoulou, A. Michaels and C. Ambos, Berlin 2008, p. 88.

⁵⁹ Which was connected with 'the victory' of the Aristotelian/Stoic thoughts on animals in the medieval thought (see note 40, *supra*); cf. J.J. Scanlan, *Introduction*, in: *Albert the Great, Man and the Beast. De animalibus (Books 22–26)*, Binghampton 1987, p. 25f. But there is a problem: what was a substantial difference between the killing animals in sacrifice and killing them in butchery as it goes nowadays? Was any? It was, of course, but it related to men and their ethics, their viewing animals and their status – which determined in turn the treatment of animals by men: were they reasonable creatures towards which men had (and still have, as recent hot disputes rage) moral obligations, or were they objects only, things, along which one may pass indifferently and use them according to her/his needs. As N.G. Gregory wrote (*Physiology and Behaviour of Animal Suffering*, Oxford 2004, p. 1): 'The main reason for being concerned about human and animal suffering is a sense of respect and fairness towards others. Many people feel that needless suffering is unfair, and should be controlled or avoided. Society should not be responsible for needlessly ruining other peoples' or animals' lives. This is a moral outlook, and it inevitably varies between individuals. Some people care. Others do not'; see also P. Shepard, *Thinking Animals. Animals and the Development of Human Intelligence*, Athens GA 1978, p. 245.

S.H. Webb) has replaced the ancient *homo sacrificans*⁶⁰. Naturally, this major change in no way helped animals or saved them from mass butchering, at least with regard to these species that are (as they were in the ancient times⁶¹) bred especially in order to be killed and provide meat diet, for innumerable McDonald's- and alike restaurants⁶². Indeed, despite animal rights killing of these domestic species began to be included into the category 'secularized' industry. Inevitably, animals constituted a branch of this industry. Since, due to the expansion and development in technology this industry is far more advanced now than it was, say, a century or two ago, it is a really difficult thing to imagine now how many farm animals are kept in order to become ham, steak or sausage. This confirms a notorious maxim ascribed to the Prussian *eiserne Kanzler* Bismarck: if you like sausage, you should not try to learn how is it produced⁶³, and he had not in mind various chemical ingredients used in the process of food production but the fact where the meat is taken from⁶⁴. As Webb reminds (*On God and Dogs*, p. 129), 'A persuasive case can be made that the greatest victims of economic thinking have been nonhuman animals. Animals are treated as a renewable resource that can be used without limit and without end. In fact, the only limits to their use are economic. Not only are they bought and sold for everything from zoos to scientific and industrial research, but the pressures of the free market have turned farm animals into products that must be raised as efficiently as possible. Over 100 million of cows, sheep and pigs and more than 5 billion chickens are raised and slaughtered in the United States each year under conditions that treat animals like protein machines converting plentiful feed into precious flesh'⁶⁵. As it was in antiquity, the rivers of blood are still flowing now, so what is maybe at stake is a sensibility of individuals. Perhaps the only thing for which we can be thankful is that their voice could be occasionally heard at all, quieter or louder⁶⁶. In

⁶⁰ See P. Shepard, *The Others. How Animals Made Us Human*, Washington DC 1997, p. 291f.

⁶¹ An ancient list of the animal victims is given by P. Stengel, *Griechische Kultusalthertümer*, München 1898, p. 107f.; see G. Kron, *Animal Husbandry, Hunting, Fishing, and Fish Production*, in: *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Ancient World*, ed. J.P. Oleson, Oxford 2006, p. 177f.

⁶² See R. Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, London 2006, p. 71–72; see G. Clark, *Animals in Classical and Late Antique Philosophy*, in: *Oxf. Handb. of Animal Ethics*, p. 139.

⁶³ A famous anecdote tells that the German authority in the field of ancient Greek religion, Professor Paul Stengel (the author of the still valuable contribution: *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig – Berlin 1910) has visited slaughterhouses in Berlin, searching for confirmation from butchers if they lift up an animal before killing it – as it is described in some of the ancient sources (e. g., in Euripides' *Electra*). Stengel's question raised amusement among the butchers (I refer the tale after F. von Straten, *Hiera kala*, p. 104–106.).

⁶⁴ An ancient comment on this may be the attitude of an unknown author of the treatise preserved in the *Corpus Hippocraticum*. Here we are told: 'The meat of young pig is injurious when it is either underdone or burnt: it may lead to cholera and upset the bowels. Pork is the best of all meats: the most beneficial is that which is neither excessively fatty nor, on the other hand, excessively lean; nor should it have the age of a slaughter animal. Eat without the skin, and let it cool a little' (Hippocrates, *On Regimen in Acute Diseases*, App. 18; I quote after A. Harden, *Animals in the Classical World. Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts*, New York 2013, p. 65).

⁶⁵ These numbers are really frightening and modern mass media (the Internet especially) allow to see the records of how the animal killing industry looks (an euphemism in itself) in practice.

⁶⁶ See E. Aaltola, *Animal Suffering. Philosophy and Culture*, New York 2012, p. 68–79.

Graeco-Roman antiquity there were Pythagoras and Empedocles⁶⁷, then Plutarch. The latter remains perhaps one of the most sincere ancient advocates of non-human animals. His understanding, generosity and compassion toward animals, his pity, regret and grief over the spilling sacrificial blood undoubtedly deserve to be remembered. Early Christians had their 'utilitarian' interest in criticizing pagan blood rites and animal sacrifices, no doubt, yet this does not mean that they were totally blind and deaf to what the traditional sacrifice rested on. Arnobius was among them: he left us one of the strongest voices of protest.

**QUOD GAUDIUM EST RIVOS SANGUINIS CERNERE?
CIERPIENIE ZWIERZĄT W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KRYTYCE
TRADYCYJNEJ OFIARY U GREKÓW I RZYMIAN**

STRESZCZENIE

Tytułowy cytat łaciński ('Jakaż jest radość z oglądania strumieni krwi?') pochodzi z apologetycznego dzieła Arnobiusza, zatytułowanego *Przeciw poganom* (*Adversus nationes*). Księga VII tego dzieła zawiera najbardziej chyba wyrazistą krytykę składania przez Greków i Rzymian w ofierze zwierząt hodowlanych. Jednym z argumentów, jakim posłużył się uczony mówca, jest cierpienie zwierząt, które zabijano niepotrzebnie, ponieważ bogowie nie wymagali krwawych ofiar od ludzi. Podkreślając fakt zadawania ofiarom cierpienia i bezsensownego pozbawiania ich życia, Arnobiusz wprowadził szokujące szczegóły, w jaki sposób ofiarowanie zwierzęcia (tj. zabicie go) wyglądało w praktyce. W artykule staram się zwrócić uwagę na tę okoliczność, iż przytaczając te szczegóły chrześcijański apologeta nawiązał do wcześniejszych wypowiedzi pisarzy klasycznych, takich jak Pitagoras i Plutarch, którzy również krytykowali powszechnie praktykowany rytuał. Mimo że okazjonalnie słyszy się opinie, iż wczesnochrześcijańscy myśliciele pozostawali obojętni na los zwierząt ofiarnych, przykład Arnobiusza dowodzi, że nie można stosować tutaj uogólnień, oraz że w tym wypadku uzasadnione jest mówić o wrażliwości i empatii.

⁶⁷ Cf. Sextus Empiricus, *Adv. math.* 9.127–129; Iamblichus, *Vit. Pyth.* 30. 186; Philostratus, *Vit. Apol.* 1.1; 1.8.

***QUOD GAUDIUM EST RIVOS SANGUINIS CERNERE?*
DAS LEIDEN DER TIERE IN DER CHRISTLICHEN KRITIK
DER TRADITIONALEN OPFER DER GRIECHEN UND RÖMER**

ZUSAMMENFASSUNG

Das lateinische Zitat im Titel des Artikels (‘Was für eine Freude ist von der Beobachtung der Ströme von Blut?’) stammt aus dem apologetischen Werk von Arnobius *Gegen die Heiden* (*Adversus nationes*). Das siebte Buch dieser Arbeit umfaßt die vielleicht ausdrücklichste christliche Kritik der Griechen und Römer, die die Tiere opferten. Eines der Argumente, die von dem gelehrten Lautsprecher verwendet wird, ist das Leiden dieser Tiere, die unnötigerweise getötet wurden, weil die Götter keine Opfer von den Menschen verlangten. Unter Betonung der Tatsache, daß den Opfern das Leiden gegeben ist und kein Sinn in der Tötung der Tiere ist, führt Arnobius die schockierenden Details ein, was dieses Opfertitual (das Töten) in der Praxis war. In diesem Artikel versuche ich, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu schenken, daß sich in der Darstellung dieser Informationen der christlicher Fürsprecher auf frühere Aussagen der klassischen Autoren wie Pythagoras und Plutarch bezog, die auch das gängige Ritual kritisierten. Obwohl man gelegentlich heute die Meinungen hört, daß die frühe christlichen Denker gleichgültig gegenüber dem Schicksal der Opfertiere waren, bestätigt der Schriftsteller von Sicca Venera, daß es sehr schwer wäre, Verallgemeinerungen zu wenden, genauso wie daß in diesem Fall von der Sensibilität und Einfühlungsvermögen zu sprechen gerechtfertigt ist.

TO BE A PERSON AMONG PERSONS: PETER F. STRAWSON ON IDENTITY AND IDENTIFICATION

Key words: the self, identification, particulars, „basic particulars” spatio-temporal system

Ключевые слова: самость, идентификация, особенность, „базовая особенность”, пространственно-временная система

Schlüsselworte: Selbstheit, Identifizierung, Einzelheit, Grund-Einzelheit, spatiotemporalen Systems

The famous book by the British philosopher Peter F. Strawson *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, first published in 1959, began a new era in the analytic philosophical tradition. Counter metaphysical movement at the beginning of XX century showed its inconsistency bounded with impossibility of pure linguistic analysis without a refunding to primal metaphysical categories. Strawson's idea of descriptive metaphysics makes an attempt to positively combine crucial ontological issues with constructive method of logico-linguistic investigations. The main matter of Strawson's heritage for our short study is represented by his thoughts about human identification and identity. This article aims to highlight a specificity of the analytic view on the issue of identity by the example of one of its first representatives. We will mostly concentrate our attention on the first, metaphysical part of „Individuals”, also using the second, logical one, as the instrument of review in the field of ordinary speech.

First of all, even if we have to point at self-consciousness theme in Strawson's ideas, there is a great task to distinguish between two fundamental metaphysics – revisionary and descriptive. Revisionary metaphysics, revealed by the author, is associated with creating a new thought structure that can be used for „better” or more correct thinking. Descriptive metaphysics, also represented by Strawson, is the way of philosophical investigation based on the describing actual or „real” mental structure. Strawson mostly links his method with descriptive way of thinking, but also emphasizes: „Perhaps no actual metaphysician has ever been, both in intention and effect, wholly the one thing or the other”¹. It's remarkable, that new metaphysical

* Anton Lempiy, PhD student at Dragomanov National Pedagogical University, Department of Philosophy.

¹ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 9.

synthesis suggested by „Individuals” fully confirms this statement – the descriptive method generally tries to expose the actual structure of our thinking, at the same time, as any way of philosophy, it wouldn't be assumed without new conceptual references. Consciousness needs to have a „synthetic mirror” that helps to independently reveal its own conceptual scheme. These new „extraneous” notions and connections are also present in Strawson's philosophical position. However, the British philosopher realizes that there is no absolute model of actual thinking that can be done by the opportunities of his descriptive metaphysics or any other. The meaning of philosophical or even ordinary discourse changes constantly so no wonder that the same central subjects of our mind should be reopen again and again. „If there are no new truths **to be discovered**, there are old truths **to be rediscovered**”².

The first significant point of Strawson's identity conception that we should exhibit is his comprehension of „particulars”. When we're saying „a particular” in the context of „Individuals”, it means taking into consideration something beyond its relation to its own attributes, features or qualities. It contains not only „things” in general, but also ideal notions about material objects. There's an easy way to imagine Strawson's particulars as elements of dissipative world before any conceptual connections could be done. „For instance, in mine, as in most familiar philosophical uses, historical occurrences, material objects, people and their shadows are all particulars; whereas qualities and properties, numbers and species are not”³. Particulars are presented as „atoms” of our conceptual scheme; the latter is based on the possibility to identify those entities. Identification of particulars is a base process for our everyday speech. We talk about something that should be comprehended, even more, when we recover a particular from our memory, for example, Aristotle, our mind tries to find an identifying reference, such as his profession, exterior or any recognizable fact about him. This operation is held by both participants – a speaker and a hearer.

This fact has proved the statement that identification of some kind of particulars depends on identification of particulars of another kind. Such a way of thinking, proposed by the British philosopher, describes the basic conceptual structure of human mind as a linked scheme consisting of particulars and identifying references, where the latter form moving boundaries of the former. He declares that a particular and an identifying reference are connected as different sides of the whole. Obviously, particulars couldn't be separated without identifying references. At the same time, the latter, if it's taken outside the particular, fades as an aimless action.

In general, identification of a dependent particular is based on the identification of an independent particular. What does it mean? Of course, it means that there should be primal particulars, what or which create a point of support for our knowledge and ordinary understanding. Nevertheless, Strawson tries to reveal all ways of identifying particulars before claiming „basic” particulars. In the field of his investigation, we can single out three types of identifying process, founded on different speaking or thinking situations.

² P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 10.

³ Therein, p. 15.

First of them is relative identification; it can be characterized as identification within adjusted range of particulars that had been suggested by a speaker or a text. It's unnecessary for this type to give a concrete reference on implied being, because a hearer creates his own identity within a story frame given by an addresser. This narrative type of identification is correct within a created story, but not within history.

The second type is demonstrative identification. The essence of such recognition is related to sufficient conditions when „the hearer can pick out by sight or hearing or touch, or can otherwise sensibly discriminate, the particular being referred to, knowing that it is that particular”⁴. The demonstrative identification can be useful when perceiving is being held just now or at least a moment ago. „It is just the entire scene, the entire range of particulars now sensibly present”⁵.

It's notable, that a gnostic or a distinguishing role of demonstrative identification is, probably, much higher than we can find in the first steps of Strawson's reflections. Only demonstrating identification experience can create space for the other types of identification. A direct perceiving is a necessary condition for building up a correct extrapolating model for identifying references. For example, we can identify an unknown town by referring to „a town” generally or to another known settlement. But we would never be able to identify a particular „town” without travelling or, at least moving experience. That is the argument which can be found in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*⁶ and it's a significant refinement for Strawson's identification structure. Space perception is based on our body-movement experience. We surmise that a hearer knows what we are pointing at, because we suppose that he has the similar movement and perceptive experience.

The last type of identification suggested by the British author is non-demonstrative identification. This one is usable in cases when the identified particular „is not within the range of those sensibly present”⁷. This kind of recognition is associated with agreement between identifying description represented by an addressee and perceiving of the description by an addresser. For a correct explanation of some not currently sensible entities, it's enough to infer the same sector of the universe as the hearer does. In fact, we're not required to know that our identifying reference applies certain uniqueness. „All that is necessary, in order for identification to be secured, that the hearer should come to know, on the strength of the speaker's words, what, or which, particular the speaker is in fact referring to”⁸. It's also obvious, that demonstrative and non-demonstrative methods can be combined in different ways. The identifying reference to the particular which is currently not sensible can be related with the sector of the universe which both participants of the speech are occupying at the moment.

⁴ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 18.

⁵ Therein, p. 19.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by C. Smith, „Routledge”, London 1962, p. 112–171.

⁷ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 20.

⁸ Therein, p. 20–21.

Strawson realizes that his identification model in terms of the principle of seeking the most similar particular couldn't be consisted without reasoning the presence of a universal spacio-temporal structure of the world. „For all particulars in space and time, it is not only plausible to claim, it is necessary to admit, that there is just such a system: the system of spatial and temporal relations, in which every particular is uniquely related to every other”⁹. That is one of the most controversial conclusions ever made by Strawson: he insists that identification as the general process of humane mind is fully based on finding similarity in terms of equality.

Strawson's general system tries to move Kantian idea of space-time from the field of subjective „a priori” to the sector of objective identifying relationships. Of course, the British philosopher doesn't declare that time or space is a subsequence of the identification process. He is more likely to assume a fundamental status of relations between particulars towards subjective special and temporal senses. But declaration of the necessity of the scheme doesn't prove that identification within this entire „space-time” system is fully depended on the basis of identity.

Naturally, space couldn't be revealed by a typical person without establishing particulars as opposition to the entire existence. The ontological issue of stacking in the „solid being” had been widely described by E. Levinas' phenomenology. In his investigation *Totality and Infinity* the origin of human identity was related to the necessary escape from anonymous existence¹⁰. Strawson's conception solves this problem by claiming „basic particulars” and the above-mentioned spatio-temporal scheme.

At the same time Strawson's entire system doesn't expose the way of subjective agreement between different perceptions. As the author declares, the spacio-temporal system is unique and universal for all living beings. How can one distinguish between identification and establishing of equivalence? For example, there was a glass on the table. A minute later, we see the glass pieces on the floor. We haven't seen what's happened. So are we identifying the glass pieces immediately as new particulars with unique relation to the same glass or as the same glass in terms of remaining identity? It's obvious that the second statement sounds more plausible. We also need to associate this situation with any case of an object's crashing or separation before we are able to identify a piece as the same remaining object. But even that experience doesn't give us enough conditions to immediately confirm the identity. This simple case reveals a significant role of self-ascribing in respect of particular identification. For physical or scientific matter identifying relations should be unique but it's possible only within synthetic scientific objectiveness.

For an ordinary mind it's impossible to settle a fully correct scheme of those relations, it's mostly based on permanent self-substantiation of identity which is never approaching to claim a full equivalence. In any direction of thought we leave place to „re-admit” individuality. If this glass is mine, I'd disappointedly say that the glass was most likely broken, but if I see the remains of any object for the first time, I'll confirm with surprise that probably the glass was broken. So, on the one hand,

⁹ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 22.

¹⁰ E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingens, „Martinus Nijhoff Publishers”, London 1979.

we have a spatio-temporal position of a body, and, on the other, a position of an identifying particular within my own being (mine, recognizable, not recognizable, not mine etc.). Normally, we identify objects not only because of gnostic references, but also due to our desire intentions – it's impossible to be absolutely indifferent to identifying an object or a person.

A widely known French philosopher Paul Ricoeur describes the Strawson's conceptual structure as a model where the issue of identification is represented only in the term of identity which is not correct. „The self is indeed mentioned in this passing remark [identification of anything through a basic particular], but it is immediately neutralized by being included within the same spatiotemporal schema as all the other particulars. I would readily say that, in *Individuals*, the question of the self is concealed, on principle, by that of the same in the sense of idem (...) Identity is described as sameness (memete) and not as selfhood (ipseite)”¹¹. Ricoeur stresses that Strawson's concept of self-designation within spatio-temporal scheme ignored the matter of human „entity in the world”. What is fully acceptable within bodies, cannot be completely assumed within persons.

The other Strawson's note about human conceptual scheme is linked with „re-identification”. The latter was generally described by the author as an opportunity of identifying extrapolation. He emphasizes: „More generally, we must have criteria or methods of identifying a particular encountered on one occasion, or described in respect of one occasion, as the same individual as a particular encountered on another occasion, or described in respect of another occasion”¹². Reidentification is a necessary condition in respect of correct referential identification, because we cannot identify all elements which are needed only in the way of sequential references. So the essence of this process is linked with simplification requirement. This requirement is based on insufficiency of human physical opportunities. Simply, we cannot continually observe all of the particulars that we use. Reidentification, at the same time, is a process that is closely bounded with the idea of „qualitative recurrences”. Such mechanism of recognizing is created by the conditions of our spatial and temporal presence. The last allows us to identify a particular within experience of the „same patterns or arrangements of objects”. Hence, we don't need to have a continuous observation for identification of non-occasional objects. But they have to be potentially observable, because the conditions of spatio-temporal system should be satisfied. Evidently, that should be a three dimension body with time-duration characteristics. Otherwise, the object fades away even from our imagination.

The conceptual scheme of our mind which is inscribed in spatio-temporal framework shows itself as a linked thought within the four dimensions' scenario. There is no possibility of thinking of potentially „unreal” beings because we can only imagine something that might take place in space and time. Nevertheless, this dimension's criteria is not an a-priori condition of senses, it's a consequence of our contact with merely definite world.

¹¹ P. Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. K. Blarney, „The University of Chicago Press”, Chicago 1992, p. 32.

¹² P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 31.

Let's return to the issue of particulars; in „Individuals” the question about the ground of related identification was settled with introduction of basic particulars – bodies and persons. As it was explained above, the conceptual scheme of ordinary mind which is mostly based on non-demonstrative identification and reidentification processes should have a point of support to indicate the „origin” of any particular. Those kinds of particulars can be characterized as independent, non-relative basis for perception of all observable and hidden objects. Without such primary „patterns” we wouldn't be able to divide our continuous contemplation into individuals. Basic particulars cannot be reduced to any other type of particulars; they serve as the origins of references, but fully separated from feedback.

So, the first category of the primary particulars represented by Strawson's metaphysics is bodies. The term „bodies”, was taken by the British mostly in physical terms. In fact, bodies are basic particulars because they fully satisfy the following conditions:

- They're three dimension objects with endurance through time (according to the spatio-temporal system);
- They cannot be reduced to any other particular within human ordinary perception possibilities;
- They can serve as the ground to reference on any material object or a constructed notion.

Strawson claims a basic status of material bodies in the light of above-mentioned unitary framework requirement. He declares: „Material bodies constitute the framework. Hence, given a certain general feature of the conceptual scheme we possess, and given the character of the available major categories, things which are, or possess, material bodies must be the basic particulars”¹³. Elimination of bodies from our experience causes destruction of the spatial world. No-spatial world model, supposed by Strawson, was confronted with difficulties of solipsism that raised a necessity for the second basic particular.

Persons are another kind of basic particulars applied in Strawson's conceptual model. Normally, we distinguish between a thinking subject and a subject with physical characteristics, but, as Strawson emphasizes, they are just different sides of a single entity. The author proves this statement through the analysis of our ordinary self-ascription mechanism. We are continuously ascribing to ourselves actions, intentions, sensations, thoughts, feelings, location (near, on, in, at etc.) and position (down, up, right, left etc.). It is an obvious fact that all mental categories are ascribed to the very same thing to which physical characteristics and situation are ascribed¹⁴. It proves that persons include features of bodies but in the special way. As well as bodies, persons should have spatial and temporal characteristics. But at the same time we can ascribe predicates of states of consciousness and physical predicates only to persons.

The general question is: Why do we always associate our states of consciousness with the same body? The answer is grounded on sources of our experience. It must be admitted that human perception mostly depends on body position. Strawson, for

¹³ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 39.

¹⁴ Therein, p. 89.

example, pays his attention to our sight. We can see only observable range of places where our body is. That fact immediately eliminates from our self-identification the bodies which are located out of our perception range. At the same time, within observable range we are able to see only objects in front of some body's face; this statement makes us able to neglect bodies which are turned to the other sides. And, finally, when eyelids of some body are closed, the subject of consciousness sees nothing. The same identifying operation could be performed in any situation of perception within any type of senses. The most applicable case is our touch sense: the subject of consciousness feels warm or cold only when an ember or a piece of ice touches this body but not the other. Basing on similar arguments, the British philosopher summarizes: „for each person there is one body which occupies a certain causal position in relation to that person's perceptual experience, a causal position which in various ways is unique in relation to each of the various kinds of perceptual experience he has; and – as a further consequence – that this body is also unique for him as an object of the various kinds of perceptual experience which he has”¹⁵. Evidently, ascription of corporal characteristics to the states of consciousness doesn't show a matter of self-identification, but it providently delivers us from conceptual dualism of body and mind.

One of the main tasks of Strawson's metaphysics is to prove the common nature of persons' concept. Within this issue, he distinguished between the two types of philosophical view on the matter of human selfhood. The first one is the Cartesian represented by Descartes and his followers. It's based on the „double nature” doctrine, which describes a person as the unity of distinct substances with its own properties and states. The second type of view is called „No-ownership type”. The latter is associated with L. Wittgenstein and M. Schlick. The main idea of this position is that uniqueness of body is considered as not sufficient reason to give rise to „ego” formation. But the same uniqueness is considered as sufficient explanation for the statement „that states of consciousness are to be ascribed to something in a special way”¹⁶. This position was marked by the author as incoherent. „No-ownership «idea is linked with misleading thinking about» special ascribing” – it involves the denial that someone's states of consciousness are anyone's. The Cartesian point of view is also inconsistent with the facts given by the British. Strawson proves that in view of the double substance conception „uniqueness of the body does not guarantee uniqueness of the Cartesian soul”¹⁷.

In the light of these denials, the British philosopher tries to answer the primal questions of identity that have been neglected by his precursors: „why are states of consciousness ascribed to anything at all?” and „why are they ascribed to the very same thing as certain corporeal characteristics, a certain physical situation?”¹⁸. The author detects a connection between these two questions. It is based on the statement

¹⁵ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 92.

¹⁶ Therein, p. 98.

¹⁷ Therein, p. 101.

¹⁸ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*, „Routledge”, London 1996, p. 102.

that possibility of ascription is a necessary condition of consciousness entity and a person in terms of a unique basic particular is the only instance for such ascriptions.

A person is not a pure individual consciousness; the term „person” was taken as the only particular for any people. „It [the concept of pure individual consciousness] can exist only, if at all, as a secondary, non-primitive concept, which itself is to be explained, analyzed, in terms of the concept of person”¹⁹. By this statement Strawson providently avoids the issue of solipsism. The unique idea of „any” person is initial; the concept of an individual person is secondary.

It’s also necessary to underscore that a „person” doesn’t replace consciousness; furthermore it doesn’t deny a crucial identifying status of consciousness. Because „there is nothing to stop us, and nothing does stop us, from making identifying references to a particular of a different type, namely the consciousness of that person. It is in this way that the concept of a particular consciousness can exist, as the concept of a non-basic, non-primary type of particular. And only in this way”²⁰. We should realize that Strawson’s conception of identity generally tries to secure distance between the two philosophical extremes, namely, solipsism and vulgar atomism. The first danger, as we mentioned above, was overpassed by claiming a category of person as primitive and underived. The absence of the second extreme was secured by confirming the presence of entire spatio-temporal scheme where every identifying object should be opened for references.

Within Strawson’s structure all particulars are empirical particulars. It’s important to emphasize that basic particulars are some of the universals that occupy a main place only among the other particulars.

As the Cambridge philosopher B. Williams emphasizes: „Whatever account is to be assumed of the importance of basic particulars among particulars, it is important to see that in Strawson’s theory a decision of what particulars are basic particulars does not, by itself, provide any answer to the question of why basic particulars should be thought of as primary among things in general”²¹.

So we can confidently distinguish between the four general principles of Strawson’s scheme, without which this concept remains inconsistent with any philosophical requirements:

1. The presence of entire spatio-temporal scheme based on which any identifying reference can be done.
2. The presence of basic particulars – bodies and persons – with such crucial characteristics as spatiality and antecedence.
3. A person is the only particular to which both mental and physical predicates can be applied.
4. A particular of person is not a notion of private experience. It’s primitive, underived and usable for all rational beings.

Finally, the conceptual model represented by P.F. Strawson shows itself as a strict system which possesses a boundary structure (space-time framework) and primal elements (bodies and persons).

¹⁹ Therein, p. 102–103.

²⁰ Therein, p. 113.

²¹ B. Williams, *Problems of the Self*, „Cambridge University Press”, Cambridge 1999, p. 133.

The system is mostly based on logical arguments with strong aspiration for saving a wide distance between identification and private experience. The mentioned feature of Strawson's conception is an expected consequence due to application of the analytic method within metaphysical issues. But at the same time, we should admit that such synthesis has more advantages than weaknesses.

The Strawson's project of „Individuals” made a great influence not only on the analytic tradition, within which identity issues became more popular. It also gave a new field of reflection for the continental philosophical discourse which remains relevant even now.

TO BE A PERSON AMONG PERSONS: PETER F. STRAWSON ON IDENTITY AND IDENTIFICATION

SUMMARY

Strawson's philosophical investigation defined as „descriptive metaphysics” was the first successful attempt to apply analytic method to ontological issues of identity. The British philosopher rediscovered for the world philosophical community such categories as „particulars”, „individuals”, „identification” and others. The analytic tradition of philosophy inspired by the significance of „Individuals” became more concerned about the issues of identity and selfhood. The article describes the general principles of Strawson's conceptual model and reveals some of its advantages and drawbacks.

БЫТЬ ПЕРСОНОЙ СРЕДИ ПЕРСОН: ПИТЕР Ф. СТРАВСОН ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ И ИДЕНТИФИКАЦИИ

РЕЗЮМЕ

Философское исследование Стравсона, обозначенное как „дескриптивная метафизика”, было первой удачной попыткой применения аналитического метода к онтологическим проблемам вокруг идентичности. Для мирового философского сообщества британец по-новому открыл такие категории как „особенности”, „индивиды”, „идентификация” и другие. Аналитическая традиция философии, вдохновленная значением „Индивидов”, стала более заинтересованной проблемами тождества и самости. Статья описывает общие принципы концептуальной модели Стравсона и обнаруживает некоторые ее преимущества и недостатки.

**UM EINE PERSON BEI PERSONEN SEIN: PETER F. STRAWSON
AUF IDENTITÄT UND IDENTIFIKATION**

ZUSAMMENFASSUNG

Die philosophische Studie von Strawson, die als deskriptive Metaphysik bezeichnet ist, war der erste erfolgreichste Versuch analytische Methode zu den ontologischen Problemen rund um Identität zu verwenden.

Für die weltliche philosophische Gemeinschaft eröffnete der Engländer von neuern solche Kategorien wie „Besonderheiten“, „Individuum“, „Identifikation“ und andere. Die analytische Tradition der Philosophie begeistert von der Bedeutung „Individuum“ hat sich noch mehr für die Probleme der Identität und Selbstheit interessiert. Der Artikel beschreibt die allgemeinen Prinzipien des konzeptionellen Modells von Strawson und zeigt einige seiner Vorteile und Nachteile.

ZAGADNIENIE POWSZECHNIE WAŻNYCH NORM A KWESTIA BEZPIECZEŃSTWA

Słowa kluczowe: filozofia, normy powszechne, bezpieczeństwo, R. Spaemann

Key words: philosophy, universal norms, security, R. Spaemann

Schlüsselworte: die Philosophie, allgemeingültige Normen, die Sicherheit, R. Spaemann

WPROWADZENIE

W rozważaniach na temat powszechnych norm moralnych zwraca się uwagę na doniosłość tego problemu¹. Ich istnienie pozwala bowiem na sformułowanie ogólnoludzkiego etosu, przeżywanie różnorodnych form konkretnej wolności, tworzenie w przestrzeni społecznej w pełni człowieczej atmosfery, godne ludzi współżycie we wszystkich dziedzinach życia społecznego². Brak jednak analiz podkreślających fakt, że zachodzi związek pomiędzy okazywaniem respektu dla powszechnie ważnych norm a poczuciem bezpieczeństwa wszystkich ludzi. Z pewnością więc kwestia rozpatrywana w niniejszym artykule zainteresuje czytelnika. Tym bardziej, że także zostanie dokonana próba wyjaśnienia, dlaczego na gruncie wpływowych i popularnych dziś teorii etycznych: relatywizmu, hedonizmu i utylitaryzmu nie można zbudować uniwersalnie bezpiecznej egzystencji?

Odpowiedź uzyskamy zasadniczo, opierając się na myśli wybitnego współczesnego myśliciela niemieckiego Roberta Spaemanna. Jego analizy stanowią podstawę nakreślenia problematyki norm powszechnych. Odniesienie jej do zagadnienia bezpieczeństwa jest dziełem autora artykułu³.

* Ks. dr Józef Kożuchowski, ur. 1954 r. Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

¹ Kategorię powszechności norm można stosować różnorako i odnosić na przykład do określonego środowiska, regionu, gatunku ludzkiego czy całej kultury albo innej całości. W rozważaniach niniejszych zwraca się uwagę na to, że normy powszechne to takie dyrektywy ludzkiego działania, które są przyjmowane i obowiązują we wszystkich kulturach.

² A. Anzenbacher, *Einführung in die Ethik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, s. 112–113.

³ R. Spaemann zgadza się z ujęciem tematyki bezpieczeństwa zaprezentowanym w niniejszym artykule. O tym wiadomo jego autorowi na podstawie konsultacji, którą przeprowadził w IV 2015 r.

SPRZECZNOŚCI I ZŁUDZENIA RELATYWIZMU

Według niewątpliwie słusznego spostrzeżenia Spaemanna, wspólnych wyobrażeń moralnych w różnych epokach i kulturach jest dużo więcej niż zwykle sądzimy⁴. Tymczasem bardzo się zakorzeniła (utrwaliła) w kulturze, artykułowana w relatywizmie, diametralnie przeciwna teza, że „(...) wszelkie moralne normy są relatywne, to znaczy uwarunkowane czasem i kulturą. Nie istnieje żadna powszechnie ważna moralność”⁵.

Kto podziela taki pogląd, ma obowiązek go uzasadnić. Zaprzecza bowiem naturalnemu przeświadczeniu, zgodnie z którym, na przykład, uśmiercanie dzieci w piecu gazowym było złe. Jeśli natomiast na gruncie określonych norm miałyby być dobre, normy te byłyby okrutne. Czy można wskazać argumenty usprawiedliwiające relatywistyczny pogląd? – pyta Spaemann⁶. Należy zweryfikować najpierw wynikające z tego podejścia konkluzje: pierwsza – każdy powinien zawsze iść za moralnością swego czasu i społeczeństwa, w którym żyje; druga – kwestią upodobania każdej osoby jest, czy będzie postępowała według reguł swej subiektywnej, prywatnej moralności, czy też w ogóle nie okaże respektu moralnym regułom. W tej koncepcji pozostaje ewentualnie w gestii uregulowań prawnych (kodeksu karnego, policji) działanie szkodzące innym uczynić niekorzystnym dla ich autora. Zatem w jego interesie będzie, aby tego przedsięwzięcia zaniechać.

Poddamy krótkiej analizie dwa powyższe ujęcia. Kto reprezentuje pierwsze, zaprzecza sam sobie, ponieważ uznaje jedną normę etyczną, mianowicie żądanie dostosowania się w każdym czasie do obowiązującej moralności. Jednak właśnie żądanie to nie może być żadną powszechnie ważną normą. Właśnie dziś, w naszym pluralistycznym społeczeństwie, przeważnie konkurują ze sobą różne rozumienia moralności⁷. Na przykład, jedna część społeczeństwa potępia aborcję, uważając ją za zbrodnię, natomiast inna ją akceptuje i walczy nawet z poczuciem winy wywołanym przerwaniem ciąży. Zasada, by każdorazowo wiązać się z obowiązującą moralnością nie poucza nas o tym, za którą moralnością powinniśmy się opowiedzieć⁸. Żądanie powyższe jest wewnętrznie sprzeczne, co ukazuje następujący przykład. Osoba żyjąca w społeczeństwie, które uważa zachowanie swojego członka – proka, reformatora lub rewolucjonisty za wzorcowe, może skłaniać się ku niemu, a zatem ku zachowaniu człowieka, który nie tylko nie podporządkował się moralności swego czasu, ale ją zmienił. Może zaistnieć taka sytuacja, że zarazem uzna ona jego wskazania i nie będzie sądzić, by gruntowna zmiana była konieczna. Jest to możliwe, ponieważ jest przekonana o słuszności jego wskazań, a nie dlatego, że

⁴ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1994, s. 15.

⁵ Idem, *Gut und böse – relativ? Über die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen*, Herausgeber: Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1979, s. 1.

⁶ Ibidem, s. 1. Charakterystyczna dla relatywizmu jest między innymi myśl, według której normy etyczne, dyrektywy i oceny moralne mają charakter względny, zmieniają się w różnych czasach i okolicznościach. Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 758.

⁷ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 2.

⁸ Idem, *Moralische...*, op. cit., s. 18.

przystosowanie uważa za słuszne. Przykładami ludzi niebędących konformistami⁹ mogą być Jezus Chrystus i Lenin.

Zatem do kogo powinien się dostosować człowiek w chrześcijańskim lub marksistowskim społeczeństwie?

Zapytajmy teraz, jak się rzecz ma z drugim podejściem – o odcieniu relatywistycznym – ujawniającym subiektywne spojrzenie na rzeczywistość moralności. Konsekwentny, amoralny punkt widzenia jest nie do pogodzenia z jestestwem człowieka – słusznie akcentuje niemiecki myśliciel. Ważne jest bowiem porozumienie we wspólnocie, czyli zdolność i gotowość uzasadniania własnych działań dla innych tak, by były one przez nich zaakceptowane. Mogą oni jednak ustosunkować się do nich negatywnie, wszak pryncypialne odrzucenie wspólnych wzorców wzajemnych relacji z reguły skazane jest na niepowodzenie. Można to odczuć szczególnie wyraźnie wówczas, gdy staje się ofiarą takiego traktowania owych wzorców. Nawet gangster (który jako los w walce o egzystencję na ogół przywykł przyjmować to, co mu społeczeństwo lub policja uczyni) zdradę ze strony przyjaciela postrzega nie jako pech, lecz niesprawiedliwość. Kto nie jest w stanie oburzyć się, gdy widzi, jak dealer z zimną krwią zbija kapitał, doprowadzając do ruiny młodego człowieka i kto nie jest w stanie odczuć podziwu na wiadomość, że o. Maksymilian Kolbe w bunkrze głodowym dobrowolnie umarł za ojca rodziny, ten wyłącza się ze wspólnoty ludzi. Może być tak, że z powodu ideologicznego zaślepienia, które dzieli z innymi, nie potrafi dostrzec okrucieństwa lub zasługującego na podziw heroizmu wielkiego świętego. Komu wymienione postawy są obojętne, ten nie znajdzie u ludzi żadnego uznania i będzie traktowany przez nich jako odszczepieniec (monstrum lub chory)¹⁰.

Wreszcie, przynajmniej częściowego uznania miar dobra i zła domaga się człowieczeństwo, niezależnie od tego, jak można to uzasadnić. Z powodu kontrowersji wokół kwestii powszechnej ważności norm moralnych zapomina się często, jak bardzo od nich zależy nasze codzienne życie i jak ogromnie dużo im zawdzięcza. Jak słusznie więc podkreśla Spaemann, takie reguły rzeczywiście określają prawie zawsze działanie człowieka¹¹.

Wrażenie wątpliwego charakteru norm moralnych i ich relatywności powstaje na skutek złudzenia. To, co moralne jest tak oczywiste, że zjawisko respektowania tego wymiaru zwykle nie jest dostrzegane. Problem ten jest zauważany dopiero w sytuacji konfliktu – gdy to, co moralnie dobre wiąże się z ponoszeniem kosztu przez człowieka.

Faktem jest, że różnice dotyczące etosu i odniesień do norm moralnych w poszczególnych kulturach są widoczne bardziej, aniżeli cechy wspólne, które wydają się ewidentne. Wszak wszędzie istnieją obowiązki rodziców względem dzieci i wzajemne, wdzięczność uznawana jest za dobrą, skąpstwem się pogardza, a hojność otacza szacunkiem. Bezstronność postrzega się jako cnotę sędziego, a odwagę – wojownika. Zastrzeżenie, że są to normy narzucające się z całą oczywistością, które w dodatku łatwo wyprowadzić z biologicznej lub społecznej natury człowieka, nie jest tu żadnym zarzutem. Dla tego, kto widzi, kim jest człowiek, powszechnie

⁹ Ibidem.

¹⁰ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 2.

¹¹ Ibidem, s. 3. Por. idem, *Moralische...*, op. cit., s. 17–19.

obowiązujące prawa moralne są rzeczywiście oczywiste, jak i przekonanie, że ich przestrzeganie jest korzystne dla gatunku ludzkiego.

Wobec powyższego, dlaczego powinna być zrozumiała norma, której przestrzeganie okazuje się dla człowieka pozornie szkodliwe? Czyż jednak może być coś bardziej korzystnego niż postępowanie odpowiadające jego istocie (rozumnej naturze) i z tego powodu służące również jego zadowoleniu w dłuższej perspektywie czasu, jak i zachowaniu gatunku? Różnice (odchylenia) związane ze specyfiką kultury – wielożeństwo czy monogamia, porzucanie nowo narodzonych czy ich ochrona – często wskazuje się jako argument przeciw powszechnym prawom moralnym albo systemom moralnym specyficznym dla danych kultur. Niekiedy niesłusznie mówi się, że wszelkie moralne zasady przyczyniają się do uciemnienia ludzi oraz do ucisku i represji popędu natury. Kto jednak stawia takie zarzuty, w rzeczywistości argumentuje na korzyść powszechnie ważnej moralności. Skąd bowiem czerpie on dla niej takie kryterium? Otóż z przekonania, że wie, co jest złe¹². Tak może mniemać jednak dlatego, że kieruje się naturalną zdolnością reagowania na dobro i zło.

NEGATYWNE PRZYKŁADY ROZWIĄZYWANIA PROBLEMATYKI POWSZECHNIE WAŻNYCH NORM

Hedonizm¹³

Oczywiste jest, że właśnie to etyczne stanowisko należy przywołać w kontekście poruszanego w niniejszym artykule zagadnienia. Usiłuje ono bowiem udzielić odpowiedzi na pytanie ściśle związane z problematyką powszechnie ważnych norm: Czy istnieje taka najgłębsza chęć ludzka będąca celem działania, która mogłaby być miarą zarówno pragnień człowieka, jak i norm przyjmowanych w danym społeczeństwie? Odpowiedź twórców i zwolenników hedonizmu brzmi: W odniesieniu do każdej istoty żyjącej jest nią stan indywidualnego zadowolenia, a dokładniej – maksymalizacja przyjemności i unikanie przykrości¹⁴. Możemy bowiem odróżnić dwie odmiany hedonizmu: pozytywny i negatywny. W pierwszym chodzi głównie o pomnażanie przyjemności, w drugim – o unikanie przykrości. Dobrem jest to, co służy tym celom, a złem co od nich odwodzi. Każda istota szuka tego, co przyjemne i stroni od rzeczy przykrych¹⁵.

¹² R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 3–4.

¹³ Termin „hedonizm” pochodzi od greckiego słowa *hedone*, co znaczy przyjemność, rozkosz. Hedonizm, jak słusznie podkreśla S. Blackburn, przyjemność traktuje jako cel sam w sobie. Por. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 146. Tymczasem przyjemność nie jest tym, czego naprawdę i najgłębiej człowiek pragnie, lecz jedynie pożądanym zjawiskiem towarzyszącym naszemu działaniu. Por. R. Spaemann, *Moralische...*, op. cit., s. 31.

¹⁴ Podobnie jak Spaemann hedonizm rozumie A. Szostek, skoro, jego zdaniem, stanowi on pogląd upatrujący w dążeniu do przyjemności cel każdego działania, podstawowe źródło szczęścia i moralnego wartościowania. Por. A. Szostek, *Hedonizm*, w: *EK*, t. VI, red. J. Walkusz, Towarzystwo Naukowe KUL 1993, s. 613.

¹⁵ R. Spaemann, *Moralische...*, op. cit., s. 25–28.

Odpowiedź hedonizmu – współcześnie znów popularna – jest w równym stopniu rozpowszechniona, jak i fałszywa. Nie można się zgodzić z tym, że człowiek zawsze jest nastawiony na osiąganie przyjemności. W takim wypadku również chorobowy stan, na przykład narkomania, byłby usprawiedliwiony. Zasada przyjemności jest, jak twierdził Freud, ograniczana przez zasadę realności, to znaczy dążenie do zachowania siebie. Ludzie normalnie bynajmniej nie pragną, by płacić życiem za osiąganie wysokiego stopnia przyjemności. Chcą nie tyle życia rozumianego jako maksymalizacja przyjemności, ile raczej w pełni sensownego, w kontakcie z rzeczywistością. Wyobraźmy sobie człowieka pozbawionego świadomości, przywiązanego do stołu operacyjnego. Do jego mózgu wprowadzono cienkie druty. Przez lekkie uderzenia prądem elektrycznym utrzymywany jest on w stanie euforii. Pozostawiony w tym stanie jest przez wiele lat, a następnie ma bezboleśnie umrzeć. Kto chciałby się z nim zamienić? Prawdopodobnie nikt. Osiąganie przyjemności bowiem nie jest ani jedynym, ani najwyższym celem. Najmniejsza radość z realnej treści jest droższa aniżeli ostateczne, pełne rozkoszy zanurzenie w świecie iluzji¹⁶. Dlatego ludzie wolą raczej pozostać przy swoim przeciętnym życiu. Doświadczenie rzeczywistości nie tylko nie jest przeszkodą w samospełnieniu, lecz raczej stanowi jego właściwą treść¹⁷. Tymczasem cel hedonistyczny sam stawia przeszkodę w jego osiągnięciu. Kto skoncentrowany jest na maksymalizowaniu własnej przyjemności, ten nie doświadczy szczęścia w jego najintensywniejszym stopniu, które polega na umiejętności zdystansowania się do takiego nastawienia. Nie zdobędą się oczywiście na to filistrowie z wyrachowaniem zmierzający tylko do seksualnego zadowolenia.

Punkt widzenia hedonizmu sprzeciwia się ponadto naturze człowieka jako istoty racjonalnej i społecznej. Nie sposób go zresztą dyskursywnie i racjonalnie usprawiedliwić. Przy takim podejściu człowiek nie może oczekiwać aprobaty za to, że zawsze zrzeknie się korzyści, która leży w jego interesie. Może najwyżej wyznawać teorię, zgodną z którą nie tylko on sam, lecz każdy powinien uznać własną przyjemność za najwyższy wzorzec. Jednak takiego spojrzenia nie należy traktować poważnie. Należałoby bowiem np. aprobować mordercę dokonującego zbrodni dla przyjemności własnej (nie można więc akceptować będącego nim hedonisty). Jego ofiarą może się przecież stać sam zwolennik hedonizmu. Dlaczego więc reprezentuje on tę teorię? Jeśli oczekuje od drugiego zaakceptowania normy, którą sam aprobuje, wtedy w rzeczywistości porzuca egoistyczną zasadę hedonizmu na korzyść zasady akceptacji. Tym bardziej zdystansował się do zasady hedonistycznej, jeśli od każdego żąda, ażeby przy dążeniu do własnej korzyści miał wzgląd na interes drugiego¹⁸.

Utylitaryzm

Jak celnie podkreśla Spaemann, istnieje dalece rozpowszechniona tendencja, zgodna z którą za powszechnie ważną normę moralną należy uznawać tę, którą określa etyka utilitarystyczna: korzyść (użyteczność) rozumianą jako maksymalizację

¹⁶ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 4–5.

¹⁷ Idem, *Moralische...*, op. cit., s. 31.

¹⁸ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 4–5.

przyjemności dla jak największej liczby ludzi¹⁹. Jeśli zaś za miarę moralnego działania przyjmuje się subiektywne zadowolenie możliwie wielu osób, to pytanie o treść moralnych norm staje się czysto techniczne²⁰. Pozostaje tylko określić, które środki są właściwe do osiągnięcia maksymalnego stanu dobrego samopoczucia. Moralność bazująca na takiej normie nazywamy utylitaryzmem. Niewątpliwie więc doktryna ta stawia pod znakiem zapytania istnienie powszechnie ważnych norm z wyjątkiem zasady utylitarystycznej. Jednak tego typu jej orientacja jest nie do utrzymania.

Aby tę kwestię uczynić bardziej zrozumiałą, należy postawić następujące pytanie: Kto powinien osądzić, czego wymaga od ludzi stan najlepszego samopoczucia? Otóż każdy musi sam odpowiedzieć na to pytanie. W tym wypadku adekwatna zasada brzmiałaby: Działaj tak, ażeby możliwie wielu ludzi otrzymało to, czego pragnie. Czy wobec tego trzeba pomóc w pozyskaniu heroiny narkomanowi albo temu, kto nim może się stać? – pyta Spaemann, wprawdzie sarkastycznie, ale słusznie²¹. Człowiek nie zawsze pragnie dobra mającego pozytywny wpływ na jego osobowość, nie zawsze chce tego, czego rzeczywiście pragnie. Chory chce stać się zdrowym i być może – otrzymać lekarstwo, z którym wiąże nadzieję (jakkolwiek okazuje się ono skuteczne). Czy lekarz powinien mu przepisać lek, którego ten pożąda, czy też taki, o którym wie, że go uleczy? Oczywiście zaleci to ostatnie, ponieważ chce, by pacjent odzyskał zdrowie. Nasuwa się zatem inna odpowiedź na przedmiotowe pytanie – powinniśmy czynić to, co według naszego przeświadczenia jest korzystne lub przynajmniej może takie być dla dobrego samopoczucia możliwie wielu ludzi. Wraz z uzyskaniem tej odpowiedzi jesteśmy bliżej prawdy, ale jeszcze nie w całej jej pełni. Sformułowanie powyższe bowiem nie rozwiązuje kolejnej kwestii – skąd pozyskujemy to przeświadczenie. Lekarz, który z lenistwa lub chęci zysku nie stosuje terapii stosownie do aktualnego stanu nauki, lecz uważa za właściwe dotychczasowe metody lecznicze (jakkolwiek nie okazały się one szkodliwe), zaciąga winę. Działa zgodnie z przekonaniem, ale zaniedbał jego weryfikacji w świetle prawdy²².

To, co dla człowieka jest dobre, ma swe uzasadnienie w rozumnej naturze ludzkiej (dobro to cel dążeń człowieka) i dlatego wykazuje związek z prawdą²³. Prawda

¹⁹ R. Spaemann, *Moralische...*, op. cit., s. 5. Utylitaryzm jest to doktryna etyczna, według której celem lub motywem ludzkiego działania jest korzyść (użyteczność) pod postacią, na przykład, maksymalizacji przyjemności dla jak największej liczby ludzi. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 410. Najkrócej i najprościej mówiąc, utylitaryzm to teoria etyczna zakładająca, że dobrem jest to, co przynosi korzyść albo szczęście. Większość ludzi uważa, że jest to słuszne spojrzenie. Jednak, jeśli każdy zacznie dążyć do swego szczęścia, to szybko nabierze przekonania, że się to nie bardzo opłaca.

²⁰ Nieprzypadkowo zarzuca się Benthamowi, że rozmyślnie sprowadził wszelkie problemy moralne do kwestii technicznych. Według tego myśliciela wytyczną naszego działania jest zasada największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi, a szczęście ujmuje w kategoriach ilościowych. Dlatego mógł powiedzieć: „Jeśli ilość przyjemności jest taka sama, gra w kręgle jest równie dobra, jak poezja”. Por. V.J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Toruń 1994, s. 184–186.

²¹ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 5–6.

²² Ibidem.

²³ Jedynie dzięki dobru moralnemu człowiek staje się lepszy. Dlatego dążenie do doskonałości moralnej jest głównym i centralnym aktem natury ludzkiej. Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 34–35.

się nie zmienia, ale stan wiedzy się poszerza oraz pogłębia i nikt nie ma prawa nie podążać za tym dynamizmem. Powyższa odpowiedź, którą formułuje utilitaryzm, nadal wyjaśnia za mało, ponieważ dotyczy większości ludzi, ale nie wszystkich, co oznacza, że nie odnosi się do każdego człowieka. Domaga się ona programu optymalizacji dla możliwie wielu, ale nie mówi, czy istnieją prawa ludzkie każdej jednostki, które w żadnym wypadku nie mogłyby być poświęcone (zarzucone) na rzecz takiego programu²⁴. Czy powinniśmy, na przykład, wprowadzić tortury, aby wytepić terrorizm? Czy powinniśmy uśmiercać chorych psychicznie i starych, bezradnych ludzi, ażeby zaoszczędzić innym trudu i uniknąć ich poświęcenia? Czy powinniśmy wytepić społeczne grupy mniejszościowe, aby usunąć konflikty na świecie? Czy powinniśmy znieść karalność (odkryminalizować) aborcji nienarodzonych lub zabijania nowonarodzonych dzieci, ponieważ dzięki temu posunięciu wzmocni się zdolność samostanowienia matek? Tam gdzie uśmiercanie dokonuje się bezboleśnie, nikomu nie przynosi to uszczerbku, a tam gdzie zostanie usunięty oskarżyciel, nie istnieje żaden sędzia²⁵?

ŹRÓDŁO POWSZECHNIE WAŻNYCH NORM

Na pytanie, jakie jest źródło tych norm, wskazać trzeba trójelementową odpowiedź.

Człowiek jako cel sam w sobie

Wewnątrz hierarchii celów istnieje istota, której nigdy nie możemy używać wyłącznie jako środka do realizacji celów wyższych – słusznie podkreśla Spaemann²⁶. Tą istotą jest człowiek. Dlaczego on? Można wymienić wiele zalet świadczących o jego wyjątkowej randze i godności. Jest zdolny zarówno do sprawiedliwości, jak i niesprawiedliwości, czyli stanowi byt rozumny. Człowiek sam potrafi oddać się służbie w danej sprawie. Rozumne poświęcenie jest dla niego sensowne. Potrafi swą rozumność dostrzec i jej chcieć. Właśnie dlatego przeciwne istocie człowieka jest niestawianie mu pytania o zasadność odpowiedzialności i traktowanie go tylko jako środka do osiągania celów mu obcych. Ponieważ człowiek jest istotą zdolną uznać obowiązki, dlatego leży w jego naturze mieć również prawa (nawet takie, których aktualnie nie realizuje)²⁷. Determinowany jest przez swoje działania (pozostając dalej istotą działającą w sposób wolny, rozumny i potencjalnie sprawiedliwy). Dlatego do wszystkich ludzi w ich relacjach odnosi się złota reguła wzajemności.

²⁴ Taką trudność dostrzegają także autorzy książki *Przybownik etyki*. Przytaczają krytyczną uwagę względem większości etyk utilitarystycznych, którym zarzuca się, że nie uwzględniają praw jednostki. Por. J. Baggini, P.S. Fost, *Przybownik etyki*, przeł. P. Bortkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2010, s. 105.

²⁵ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 5–6.

²⁶ Ibidem, s. 9.

²⁷ Prawa mają również ci, którzy aktualnie nie ujawniają swojej podmiotowości, na przykład dzieci poczęte, lecz nieurodzone, chorzy psychicznie i cierpiący na demencję.

Jezus Chrystus tak ją sformułował: „Wszystko, co chcecie, aby ludzie wam czynili, powinniście i wy im czynić” (Mt 7,12)²⁸. Przy czysto formalnym (dosłownym) jej rozumieniu nie da się oczywiście wyprowadzić z niej treści będących jej właściwą esencją. Wynikałoby z tej reguły zawsze zbyt dużo znaczeń lub zbyt mało, np. przyzwolenie na to, że można swoje całkiem specjalne życzenia uczynić miarą tego, co drugiemu przyznaje się jako jego życzenia: „Jestem zdrowy, a zatem nie potrzebuję się troszczyć o chorego; jestem syty, czyli nie muszę uwzględniać głodnych. A jeśli powziąłem myśl, by skończyć z życiem i chcę popełnić samobójstwo, wolno mi również zadecydować o śmierci innych”²⁹. Przy takiej interpretacji wynika oczywiście za mało zobowiązań z reguły ustalającej wzajemne relacje (*Gegenseitigkeit*). Jeśli człowiek wnioskuje odwrotnie, powinien dać każdemu to, czego ten sobie życzy. W tym wypadku również chciałby otrzymać to, czego pragnie bez względu na to, czy drugiego człowieka życzenia są usprawiedliwione i sensowne, czy też bezwstydne albo szkodliwe. W ten sposób w swym wnioskowaniu idzie oczywiście za daleko.

Dlatego treściowe ukształtowanie moralnego działania zakłada wgląd (*Einsicht*) w to, co dla człowieka w odniesieniu do jego istoty jest dobre i co jest jego prawem. Żądanie, aby rzeczy, sprawy, istoty żyjące, a przede wszystkim człowieka traktować odpowiednio do tego, kim jest (*sachgerecht*) zawiera postulat, aby nadać prawu rzeczowemu możliwie największą jasność. Sumienie nie jest wyrocznią, która oszczędza nam trudu³⁰. Ono samo wymaga oświecenia i zorientowania. Zakłada to oczywiście, że istnieją obiektywne normy dla uzyskania stosownej odpowiedzi, która istnieje bez wątplenia. Owszem, dla kogoś postawa o. Kolbego może być nieosiągalna, ale ten, kto ją w ogóle potrafi docenić, nie może jednocześnie sądzić, że przykładowo zręczność biznesmena zasługiwałaby na jeszcze większy szacunek.

Hierarchia wartości jest podobnie oczywista, jak prawa logiki. Sama absolutna ranga rzeczy nie zawsze jest jednak miarodajna w odniesieniu do naszego działania. Istnieje względem niej konkurencyjny wymóg danej chwili (*der Dringlichkeit*), który – jako drugorzędny – musi i może zostać uwzględniony. To, że ktoś nie przeczytał jeszcze wszystkich wartościowych dzieł literatury światowej, nie oznacza, że nie może czytać powieści kryminalnej lub zbioru anegdot. Przestrzeń wolności wyboru człowieka w relacji do jego poszczególnych działań jest większa, aniżeli w odniesieniu do ocen i jego życia jako całości. Z hierarchii wartości wynikają z tego powodu najczęściej nie reguły dla poszczególnych działań, lecz dla cnót, to znaczy zasadniczych nastawień i przyzwyczajzeń, z których wypływają właściwe działania³¹. Etyka nie jest przede wszystkim kazuistyką, czyli nauką o właściwych działaniach

²⁸ Negatywne sformułowanie złotej reguły znalazło się już w *Starym Testamencie*, w *Księdze Tobiasza*: „Czym sam się brzydzisz, nie czyn tego nikomu” (Tb 4,15).

²⁹ Oczywiście takie nastawienie ujawnia jednocześnie brak miłości bliźniego, skoro nie jest ważny los innych. Por. A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 370.

³⁰ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 208.

³¹ Działania ludzi mogą być również moralnie neutralne.

w określonych pojedynczych sytuacjach, lecz nauką o cnotach, to znaczy o owych postawach, które pozwalają wybierać to, co jest słuszne we właściwej chwili³².

Natura ludzka i jej godność

Człowiek – ze względu na swą wyjątkową pozycję w świecie, jaką wyznacza mu i zapewnia godność – musi być zawsze respektowany jako cel sam w sobie³³. Powstaje pytanie, co wynika z takiej tezy? Naturalnie ciągle używamy siebie wzajemnie jako środków do realizacji celów; relacja ta dotyczy między innymi kupującego i sprzedawcy (obustronnie), przełożonego i podwładnego. Ta zasada panuje we wszystkich odniesieniach dotyczących podziału pracy.

Czy istnieją moralne normy, które stawiają ścisłe i jednoznaczne granice podporządkowania człowieka celom innego człowieka i w ten sposób definitywnie wykluczają określone działania lub relacje życiowe? Odpowiedź brzmi: tak. Niektórych działań nie da się bowiem nigdy pogodzić z godnością ludzką³⁴. To wyjaśnia, dlaczego niewolnictwo zawsze jest zjawiskiem nieetycznym. Nie jest bowiem możliwe, ażeby niewolnik, jeśli służy panu, jednocześnie realizował własne cele życiowe; przecież zależy całkowicie od jego upodobań.

Wiele rzeczy i działań zyskuje swą moralną wartość lub zostaje jej pozbawiona dopiero na podstawie znaczenia, które człowiek z nimi wiąże. Na przykład, rozsypanie ziaren kadzidła przed podobizną cesarza samo w sobie nie jest zdradą jedyne Boga. Jest nim tylko wtedy, gdy w określonym społeczeństwie takie działanie ma określone symboliczne znaczenie.

Istnieją symboliczne reprezentacje rzeczywistości człowieka, których nie może on wybierać w sposób wolny. Są dane z natury i wiążą się z faktem, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Pewnymi formami własnej ekspresji człowiek sam nie może instrumentalnie dysponować, jeśli nie chce degradować siebie lub innych. Pierwszą z tych reprezentacji jest ludzkie ciało, drugą słowo, trzecią seksualność. „Moje ciało, moje słowo i moja seksualność w większej mierze wyrażają moje *ja* i moją osobę niż mój dom lub odnowienie auta”³⁵. Z tego wynika kilka ścisłych moralnych zakazów, których obowiązujący charakter nie jest zależny od sytuacji:

1. Jest zawsze niedozwolone celowe zabijanie niewinnych ludzi lub powodowanie tego, niezależnie, jak wielkie i dla jakiej liczby osób płynęłyby z takiego aktu korzyści. Tam gdzie stajemy w obliczu niuwarunkowanego celu (a jest nim człowiek jako osoba) kończy się wszelki rachunek dóbr, jak również jakakolwiek kalkulacja³⁶. Z tego faktu wynika np. zakaz bombardowa-

³² R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 10–11.

³³ Idem, *Wert oder Würde des Menschen*, w: *Der Wert des Menschen*, hrsg. von K.P. Liessmann, Paul Zsolnay Verlag, Wien 2006, s. 28–29.

³⁴ Idem, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 163.

³⁵ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 11–12.

³⁶ Inaczej mówiąc, niektóre działania nie pozwalają się pogodzić z godnością ludzką i dlatego pozostają poza wszelkim rachunkiem dóbr. Por. R. Spaemann, *Granice...*, op. cit., s. 163.

nia osiedli cywilnych podczas wojny. Człowiek może także być przemocą zmuszany do wypowiedzi, które mają służyć przeciwdziałaniu poważnemu przestępstwu. Grozi mu się wówczas znaczącymi szkodami w wypadku nieudzielenia informacji. Zawsze jest niedozwolone poddawanie człowieka torturom w celu skłonienia go do działań, do których w inny sposób nie udaje się go namówić – trafnie zauważa Spaemann³⁷. Przede wszystkim tortury są jednak aktem przemocy wobec sumienia – z powodu nadmiaru zadawanego bólu fizycznego wprowadzają przesłuchiwanego w stan, w którym decyduje się na czyn, którego za wszelką cenę nie chciałby się dopuścić. Kaleczą one wartość absolutną w człowieku, a mianowicie jego sumienie. Niszczą osobę, są przeciwne istocie ludzkiego działania i dlatego są niedozwolone w żadnych okolicznościach.

2. Język jest bezpośrednim medium ludzkiego ducha, dlatego okrutne jest stosowanie go do werbalnego szerszenia zła. Błuznierstwo, dokonane świadomie i dobrowolnie, zawsze pozostanie rzeczywistym aktem uwłaczania. Nie może być usprawiedliwione przez żadną wielką korzyść, jaką miałyby przynieść jednostce lub społeczeństwu. Również niesprawiedliwe wyzwanie ma taki sam, bezpośredni charakter wyrazu i z tego powodu zawsze jest zjawiskiem złym.
3. Kłamstwo. Instrumentalne użycie języka jako środka służącego do wprowadzenia w błąd zamiast do komunikowania myśli jest również na wskroś złe. Stanowi nadużycie zaufania do słowa, a przede wszystkim pozbawia wypowiedającego własnej czci. Kłamca doprowadza swoje człowieczeństwo do zaniku, ponieważ deprecjonuje język stanowiący medium, które pozwala mu je ujawnić³⁸. Jak akcentuje Spaemann, w tradycji nauczania wszystkich nauczycieli moralności, szczególnie chrześcijańskich, jednomyślnie potępiano kłamstwo. Podkreślano jednocześnie, że aktu tego nie należy sprowadzać do samej kwestii tzw. rachunku dóbr, to znaczy skutków, które może spowodować³⁹. Gdyby bowiem tak rozpatrywano kłamstwo, wówczas nigdy nie można byłoby mieć świadomości, czy rozmówca nie uważa mówienia nieprawdy za rzecz uzasadnioną (celową). Mniejsza jednomyślność wiąże się z odpowiedzią na pytanie, czy istnieją sytuacje, w których wypowiedzi fałszywe są usprawiedliwione i z tego względu nie zasługują na tak pejoratywną nazwę? Odpowiedź zależy od tego, czy istota kłamstwa łączy się z nadużyciem języka, czy zaufania. Fałszywe wypowiedzi byłyby dozwolone, gdyby były skutkiem wymuszania informacji przez interlokutora, który nie wzbudza zaufania.
4. Powołanie nowego życia wskutek celowych działań instrumentalnych. Świadomość w relacji seksualnej przejściowo gubi jasność dystansującą się w stosunku do świata identityczności. Człowiek zanurza się we własną

³⁷ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 13.

³⁸ Ibidem, s. 12–13.

³⁹ Rachunek dóbr – w konsekwencjalizmie: obliczanie bilansu końcowych efektów ludzkich czynów. Za jedyne bowiem kryterium słuszności naszego działania uznaje się jego skutki. Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, op. cit., s. 159.

cielesność, podczas gdy jego ciało z ciałem drugiego człowieka stapia się w jedność. Organy seksualne natomiast mają znaczenie szczególne. Celowa instrumentalizacja seksualności ze względu na zarobek czy w celu uzyskania indywidualnej przyjemności, albo wyłącznie z przymusu powołania do życia dziecka (szczególnie w formie sztucznego zapłodnienia *in vitro*) zawsze stanowi instrumentalizację partnerów seksualnych. Takie uprzedmiotowienie jest w zasadzie wykluczone, jeżeli akt płciowy odbywa się w ramach rzeczywistej, wzajemnej relacji wolnych osób, a zatem w małżeństwie. Wówczas naturalny cel, którym jest powołanie nowego życia, bynajmniej nie musi być zamierzony, ale jednocześnie nie powinien zostać udaremniony w wyniku celowej manipulacji. Konieczność realizacji tego nakazu wynika bezpośrednio z naturalnej relacji osoby względem ciała jako jej wyrazu (ekspresji). Jest gnostyckim błędem, który zaznaczył się już u manichejczyków we wczesnym chrześcijaństwie, twierdzenie, że człowiek mógłby być istotą zredukowaną do sfery czysto wewnętrznej, a wskutek tego ciało, język i seksualność pełniłyby rolę formy zewnętrznej, którą posługiwałby się jedynie instrumentalnie⁴⁰.

Prawo naturalne i objawione

Prawo naturalne (pierwsza reguła postępowania), czyli wynikające z natury człowieka (nie – z dekretu, umowy, konwencji), Spaemann rozumie – podobnie jak Tomasz z Akwinu – jako prawo rozumu⁴¹. Ujawnia się ono w naturalnych inklinacjach naszej natury danych wraz z nią, czyli pochodzących od Boga⁴².

Fakt, że treści prawa naturalnego często są sporne, bynajmniej nie umniejsza ich ważności. Spaemann konstatuje trafnie, że wszelkie interpretacje nauki również są do pewnego stopnia dyskusyjne⁴³. Wszak gdyby nie istniał przedmiot sporu, wówczas nie byłoby kontrowersji. Filozoficzna kontrowersja dotycząca właściwej moralności, będąca wymianą argumentów i kontrargumentów, podobnie jak teoretyczny dyskurs naukowy jest pryncypialnie nieskończona. Istnieje silny mechanizm tłumienia moralnych interpretacji (*Einsichten*). Ludzkość bowiem nie może trwać w oczekiwaniu na zakończenie dysputy. Swe moralne normy człowiek zawdzięcza nie rozważaniom filozofów, którzy zainteresowani są uzasadnieniem poszczególnych kwestii, lecz nauczycielom, prorokom, mędrcom, reformatorom czy fundatorom. (Ostatni z wymienionych wyartykułowali z silnym przekonaniem wskazania, które później mogli badać i uzasadniać filozofowie⁴⁴).

Można zapytać, co pod tym względem wniosła doktryna chrześcijańska? Otóż definiuje ona siebie jako ostatnią i ostateczną dyrektywę dla człowieka. Wielokrotnie

⁴⁰ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 13–14.

⁴¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 13. Prawo*, przeł., objaśn. P. Belch, Londyn 1985, s. 95.

⁴² M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 201–202.

⁴³ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., 14–15.

⁴⁴ Ibidem, s. 15.

Bóg przemawiał do człowieka, a ostatecznie – przez Syna (Hbr 1,11). Istotą chrześcijaństwa nie jest nowa moralność, lecz wykreowanie przeobrażającej egzystencję człowieka relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, która polega na przebaczeniu i trwa na gruncie wdzięczności i przyjaźni⁴⁵. W odniesieniu do życia moralnego ma to dwojakie następstwa.

Po pierwsze, moralne działanie jest zakorzenione w nowej motywacji (nadprzyrodzona wiara, nadzieja i miłość Boga). To, że np. kłamstwo albo morderstwo godzi w naturę jednostki ludzkiej lub wspólnoty, rozumie każdy. Jednakże człowiek stoi w pewnym sensie ponad naturą, a w każdym razie może wznieść się ponad nią. Ponieważ nie jest z nią związany instynktownie, a ponadto został obdarowany wolnością, potrafi wyemancypować się w odniesieniu do niej. Dlaczego jednak nie powinien działać przeciwko naturze? Ponieważ byłoby to sprzeczne z jej podstawowymi inklinacjami⁴⁶. Skoro człowiek jest istotą najwyższą stojącą w hierarchii ziemskich bytów, to dlaczego personalne wartości (niemające podstaw w prawie naturalnym i ostatecznie boskim) nie powinny stanowić dla niego zobowiązania? Sade i Nietzsche słusznie spostrzegli: jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone. Jeśli moralne żądania ostatecznie nie mają charakteru osobowych, fundament moralnego zobowiązania pozostaje zawieszony w próżni i tym samym staje się wątpliwy. Objawienie rozwiewa tego rodzaju wątpliwość. Naturalne prawo moralne zostało z góry Synaj obwieszczane jako boskie. Tym prawem boskim – będącym zarazem naturalnym – z wprowadzającą formułą: „Ja mówię wam” Chrystus uwolnił człowieka z wszelkiej niepewności oraz dwuznaczności i jednocześnie wzbudził siłę, która czyni możliwym spełnienie: miłość.

Chrystus mówi jak władca, a nie jak uczeni w Piśmie (Mt 7,29). Jeśli On obwieścił nierozzerwalność małżeństwa w obliczu judaistycznego prawa rozwodowego, to chciał wyraźnie przywrócić pierwotny porządek stwórczy. Oznajmił ważność ludzkiego słowa z wykluczeniem zastrzegających „jeśli” i „ale”: „Wasze tak niech będzie tak, wasze nie niech będzie nie; wszystko inne jest od Złego” (Mt 5,37). Chrystus doprowadził do końca dysputę w zakresie rozstrzygnięć kwestii życiowych i w tej dziedzinie udzielił pełnomocnictwa apostołom: „Kto was słucha, ten słucha mnie” (Łk 10,16). W ten sposób powszechnie ważne normy prawa moralnego zyskały siłę wytycznej (wskazania), której nie otrzymałyby za sprawą jedynie teoretycznej refleksji⁴⁷.

⁴⁵ Wcielenie, przebóstwając naturę ludzką w osobie Jezusa Chrystusa, stało się jednocześnie dla chrześcijanina źródłem nowego życia i nowej więzi opartej na przyjaźni człowieka z Bogiem i przyjaźni wszystkich, którzy miłują się w Bogu. Ta przyjaźń to nadprzyrodzona miłość. Por. É. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 461.

⁴⁶ Rzeczywiście byłoby to sprzeczne z celowym charakterem ludzkiej natury i jej zasadniczym dążeniem, którym jest stawanie się bardziej sobą, czyli coraz lepszym człowiekiem, doskonalenie drzemiącej możliwości bycia takim. Por. K. Wojtyła, *Elementarz...*, op. cit., s. 34–35.

⁴⁷ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 14–17.

PROBLEM BEZPIECZEŃSTWA

W nawiązaniu do myśli przewodniej niniejszych rozważań, należy zatrzymać się nad zagadnieniem bezpieczeństwa ściśle powiązaniem z problematyką powszechnych norm. Jak już z powyższej analizy jednoznacznie – jakkolwiek bardziej może *implicite* – wynika, istnienie i opieranie egzystencji na takich normach warunkuje poczucie bezpieczeństwa. Z tego tytułu reperkusje tak teoretyczne, jak i praktyczne popularnych dziś stanowisk zarówno relatywizmu, jak i hedonizmu oraz utylitaryzmu w kwestii **kreowania** bezpiecznej egzystencji nasuwają się z całą oczywistością. Dlaczego tak należy sądzić?

Relatywizm, jak podkreślono, podważa powszechnie obowiązujące prawa moralne oraz niezmienność norm i wraz z tym działanie ludzkie odpowiadające dobru i naturze człowieka (oraz jej inklinacjom). Nie może więc to stanowisko etyczne sprzyjać jednostkowemu dobru i pomyślności całego gatunku ludzkiego, a tym samym poczuciu bezpieczeństwa. Człowiek często nie zauważa, jak bardzo jego codzienna, bezpieczna egzystencja zależy od okazywania respektu uniwersalnym normom i jak wielkim dobrodziejstwem są dla niej niezmiennie doniosłe, spotykane we wszystkich kulturach podstawowe zasady moralne, między innymi elementarne – wzajemności, sprawiedliwości, uczciwości, prawdomówności, życzliwości i uprzejmości.

Również z **teorią hedonistyczną** wiąże się zagrożenie ludzkiego dobra; nie zapewnia ona i nie warunkuje kontaktu człowieka z rzeczywistością, jego samospelnienia się, czyli szczęścia, działania stosownie do natury i jej celu. Na gruncie hedonizmu, uznającego przyjemność za najwyższą normę, można uzasadnić działania najbardziej niszczące – samobójstwo, eutanazję, narkomanię, morderstwo dla własnej satysfakcji. A zatem teoria ta absolutnie nie może być uważana za podstawę naszego poczucia bezpieczeństwa.

Podobnie trzeba postrzegać propozycję budowania etyki na programie optymalizacji (zapewniającym maksymalnie dobre samopoczucie możliwie wielu ludzi), a nie na niewzruszonych normach (**utyliitaryzm**). Osiąga ona bowiem bezpośrednio przeciwieństwo tego, do czego zmierza. Nie tylko nie przyczynia się do poczucia naszego bezpieczeństwa, przeciwnie – stwarza jego zagrożenie. Jeśli bowiem każdy człowiek własne wyobrażenie o optymalnym świecie uczyniłby jedynym przewodnim motywem swego działania i uznał, że jest upoważniony usuwać wszystko, co stoi na drodze urzeczywistnienia tego celu, wtedy świat przeobraziłby się w piekło. Im bardziej rozległy byłby taki historyczno-filozoficzny projekt, tym większa stałaby się gotowość, by poświęcić połowę ludzkości, aby dla drugiej połowy zbudować raj na ziemi.

Czy w wypadku, gdyby Judasz uzasadniał swój akt zdrady w ten sposób, że śmierć Jezusa oznaczałaby zbawienie ludzkości, jego czyn byłby usprawiedliwiony? Jezus Chrystus odpowiada jednoznacznie: nie. Syn Człowieczy musiał być wprawdzie zdradzony, ale człowiek, z powodu którego tak się stało, nie uniknie kary⁴⁸. A zatem moralna jakość zdrady nie zależy od zamierzonych bądź spowodowanych skutków. Ma ona swe źródło we właściwości działania i jego zgodności

⁴⁸ Idem, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, s. 107.

z nierelatywnymi normami. Cel nie uświęca środków – o tym mówi także moralna świadomość wszystkich ludzi w całej historii świata⁴⁹.

Nie ulega zatem wątpliwości, że można mówić o bezpieczeństwie dopiero tam, gdzie są wspólne normy. Na jakiej zasadzie wolno tak sądzić?. Otóż **wspólne normy** są nieodzowne do kreowania w relacjach międzyludzkich prawdziwie człowieczej atmosfery oraz godnego współżycia we wszelkich płaszczyznach egzystencji⁵⁰. Na przykład, mogę się umówić z kimś dlatego, iż ufam, że dotrzyma słowa i nie skłamie. Jeżeli brakuje wspólnie przyjętych norm, wtedy nikt nie czuje się bezpieczny, ponieważ nie wie, czego może się spodziewać po drugim człowieku. *Pacta sunt servanda* – u podstaw bezpieczeństwa znajduje się (leży) wspólny sposób respektowania tych samych reguł.

Normy o charakterze powszechnym chronią prawa wszystkich ludzi, łącznie z najbardziej fundamentalnym, jakim jest życie od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Oczywiście umożliwiają one działania stosownie do natury ludzkiej. Stoją na straży dobra nie tylko poszczególnego człowieka, ale wszystkich ludzi. Ułatwiają porozumienie w społeczeństwie, w którym się żyje. Sprzyjają też dialogowi i porozumieniu między różnymi kulturami. Istnienie powszechnych norm pozwala bowiem na sformułowanie ogólnoludzkiego etosu. Niewątpliwie wszystko to przyczynia się do bezpieczniejszej egzystencji ludzkiej.

THE ISSUE OF UNIVERSALLY VALID NORMS AGAINST SAFETY ISSUES

SUMMARY

The article is focused on the problem of universal validity of moral norms and it combines them with security matters. It presents the point of view of relativism with its relative comprehension of standards, where they are conditioned by time and culture. It shows two negative examples of dealing with the universality of standards, i.e. the position of hedonism and utilitarianism. All three ethical orientations absolutely can not become the basis for a sense of security. The article also justifies why the existence of universal standards should be discussed. Their various sources such as natural and revealed law, human nature and dignity, as well as a man understood as an aim in itself were indicated here. The article emphasises the fact that the existence of universal standards and respect for such a situation determine safe human existence. The analysis was conducted primarily on the basis of the work of one of the greatest living German philosopher Robert Spaemann. In contrast, the safety aspect harmonising with his thinking has been developed by the author of the article.

⁴⁹ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 7.

⁵⁰ A. Anzenbacher, *Einführung...*, op. cit., s. 112–113.

DAS PROBLEM DER ALLGEMEINGÜLTIGEN NORMEN UND DIE FRAGE DER SICHERHEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wurde das Problem der allgemeingültiger Normen im Kontext mit der Sicherheit Problematik behandelt. Im diesem Artikel wurde der Standort des Relativismus mit seiner relativen Auffassung der Normen präsentiert. Wie der Relativismus betont, sind die Normen von der Zeit und von der Kultur bedingt. In der Analyse wurden zwei negative Beispiele der Problemlösung allgemeingültiger Normen dargestellt, nämlich des Hedonismus und des Utilitarismus. Alle drei ethische Orientierungen können nicht die Grundlage der Sicherheit sein. Im Artikel wurde auch begründet warum man über die Existenz allgemeingültiger Normen sprechen kann. Es wurde auch gezeigt, welche die verschiedene Quellen Problematik der allgemeingültiger Normen sind. Es geht z. B. um die menschliche Würde, die Natur des Menschen, Naturrecht und Offenbarung, der Mensch als Selbstzweck. Es wurde unterstrichen, dass die Existenz der allgemeingültiger Normen und der Respekt bezüglich diese Fakten sichere Existenz des Menschen verursacht und bedingt. Die Analyse wurde vor allem auf den Grund der Schriften einem von der bedeutendsten modernen deutscher Denker R. Spaemann durchgeführt. Der Aspekt der Sicherheit, der harmonisiert mit der Auffassung des deutschen Philosophen, der Verfasser dieses Artikels bearbeitet hat.

ПОСТ-ГЛОБАЛЬНЫЙ МИР: ОПРЕДЕЛЕНИЕ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ

Słowa kluczowe: post-globalny świat, „uniwersalny obraz świata”, logocentryzm, westernizacja, neoliberalny kapitalizm

Key words: post-global world, „universal picture of the world”, logocentrism, globalization, westernization, neoliberal capitalism

Ключевые слова: пост-глобальный мир, „универсальная картина мира”, логоцентризм, вестернизация, неолиберальный капитализм

Западная культура со времен *Логике* Аристотеля склонна осуществлять систематизацию любых явлений на иерархической и последовательной основе. Каждый из элементов онтологических, физических, биологических, психологических или социальных структур имеет свое место, что обусловлено логической связью подчинения. В таких системах всегда существует отношение заданное присутствием центра и периферии, которое приводит всякого рода знания в своеобразную пирамидальную схему ограниченных рациональными законами зависимостей. Соответствующее эпистемиологическое направление мысли современная философия постмодерна критически именует логоцентризмом.

Критика логоцентризма современной западной мыслью является закономерной – изменение ценностной парадигмы продиктовано столкновением европейского либерального индивидуализма и восточного консервативного коллективизма, которое оставило значительный отпечаток на „духе эпохи” Старого света и США. Эти преобразования набирают еще большую силу в контексте новой эры в развитии техники – информационной. Постмодернизм, в частности в лице Ж. Деррида, подчеркивает, что „империализм Логоса” является специфическим атрибутом европейского менталитета, и характеризуется верой в присутствие имманентных „законов” бытия, где правит строгий линейный детерминизм. Другой известный французский мыслитель – М. Фуко, отмечал тот факт, что запад-

* Sergiusz Terepishchyi, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. M.P. Dragomanowa w Kijowie.

ному сознанию также свойственна логофилия, то есть страх перед случайностью и непредсказуемостью дискурса разных культур и ценностных систем.

Теория глобализации, в определенной мере является современником постмодернистского движения, и, на первый взгляд, довольно гармонично вписывается в общую оппозицию логоцентризму. Академическая и социально-политическая традиция американского и европейского обществ позиционируют глобализацию как процесс равноправной экономической и культурной интеграции, который осуществляется естественно, в силу закономерных социальных законов развития человечества. Однако, видение глобальной картины мира в наших глазах до сих пор ограничено логоцентрическими пересудами. Глобальное видение мира, как единой системы либерального капитализма и мультикультурализма с оттенком вестернизации является не более чем образной, концептуальной экстраполяцией западного понимания действительности на „terra incognita” нашего знания. Известный писатель-фантаст и философ-футуролог С. Лем в свое время достаточно точно подметил свойство современного человека моделировать неизвестную ему реальность: «Человек не хочет исследовать Космос, она лишь желает расширить Землю до границ Космоса». Глобалистика – как «унитарный» подход к планетарной реальности склонен указывать на наличие определенного универсального знания о мире, которое является прикладным к каждому из регионов, однако настоящая «ойкумена» современного человека до сих пор остается ограниченной.

В связи с этим оказывается весьма актуальным исследовать теоретические и аксиологические упущения в «глобальном» взгляде на мир и которые дают право говорить о «пост-глобальном» мире. В рамках этого небольшого исследования мы ставим целью проанализировать генерационные связи между глобализмом и логоцентризмом Западной культуры, продемонстрировать ограниченность универсального взгляда на мировую действительность, продемонстрировать необходимость новой пост-глобальной парадигмы.

Универсальный взгляд на мир в современном понимании – это своеобразная экстраполяция доминирующей формы мышления (данном случае «западной» формы мышления) на общую действительность. Ж. Деррида в его известном выступлении «Глобализация. Мир. Космополитизм» различает два типа универсализации – неправильную (не настоящую) и правильную (настоящую). Неправильная универсализация является деструктивной, ей свойственно насильственное привитие ценностей, концептуальных схем действительности, моделей поведения и идеалов, она ведет к господству культурной однородности, которая может выступать под разными ярлыками, а также создает пространство для эксплуатации и дискриминации. Настоящая же универсализация «освобождает саму себя от своих собственных корней или исторических, географических, национально-государственных ограничений и, в то же время, вне всякой привязанности наилучшим образом сохраняет память об этом наследии и борется против проявлений неравенства и гегемонии, гомо- гегемонизации». Деррида справедливо указывает, что истинная универсализация на данный является целью, а не реальным положением вещей. Наша историческая и национально-культурная ограниченность, пока не дает пространства для того, чтобы воспринять «Чужого» и его проявления. Для нас реальность – это наш дом и аппликация его «моделей» под ярлыками «Иного».

Если говорить о смысловых и онтологических основах «универсального» виденья мира, то их достаточно содержательно описал в своей поздней работе «Время картины мира» известный немецкий философ М. Хайдеггер. Он отстаивает тезис, согласно которому вторая половина XX века – это эпоха технологии и новой науки, в которой впервые за всю историю человечества мир начинает пониматься личностью именно как «картина», а не мир сам по себе. «Картина мира по существу поняла, значит, таким образом, не картину, отражающую мир, а мир, понимаемый как картину. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда стоит представляя и устанавливая его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносятся кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытия сущего ищут и находят в представлении сущего». Неизвестность мира в целом заменяется представлением о мире, где нет аксиологической дистанции между «близким» и «дальним», а чужая культура, ценности и мышления являются «недалекими».

Как уже отмечалось в начале нашего исследования истоки универсального взгляда на мир, то есть взгляда на человечество и то, что его окружает как на «картину», заключаются в наследственном европейском логоцентризме. Последний лежит в основе европейского мышления и хронологически происходит от философии Древней Греции. Ж. Деррида справедливо отмечает, что в нашу эпоху предельной экспансии логоцентризма, мы можем наблюдать одновременно формирование единого «языка». Понятие языка понимается здесь не буквально, а скорее как создание единой планетарной системы знаков и значений, вопрос различия между разными отображениями одного и того же предмета, по сути, снимается через универсализацию значений в едином мировом «письме». В частности, Деррида приводит пример формализации иероглифов в восточных языках, и подчеркивает, как под влиянием глобальной истории «священное», многозначительное письмо становится алгеброй письма. «Философия – вот имя того, что ускоряет это движение [движение от многозначного и образного к однозначному – авт.]: Изменения из соображений экономии приводят к десакрализации (...) Таким образом, именно история знаний, история философии, увеличивая объемы текстов, приводит к формализации, сокращению записи, алгебре. Вместе с тем, удаление от (перво)начала подрывает десакрализуемое, «демотивирует» универсализирует його». Возведение всех языков к одной системе значений является зеркалом развития мирового понимания: современная история становления глобализма «картины мира» выглядит как культурное завоевание, а не как объединение.

В своем выступлении перед ассамблеей UNESCO под названием «Глобализация. Мир. Космополитизм» Ж. Деррида, опять же, подчеркивает наличие прямой связи между гомогенизацией (сведение к однородности) и гегемонией. «На данном этапе, идеальный или эйфорический образ глобализации как процесса открытия границ, который делает мир более гомогенным, надо обжаловать с абсолютной серьезностью и усердием. Не только потому, что указанная гомогенизация там, где она произведена в действительности или в предположении, имеет как лицевую, так и обратную стороны (ужасающий риск, слишком очевиден для меня, чтобы тратить время на его описание), но также и потому, что видимая гомогенизация часто скрывает за собой старые или новые формы социального

неравенства или гегемонии (то, что я называю гомо- гегемонизацией), которые мы должны знать, чтобы распознавать в новых лицах и бороться с ними». О каких лицах идет речь? Конечно же, гегемония в столь большом обществе не может быть установлена насильем, ее исток скрывается в возникновении своеобразного общего идеала современного человека и современной страны. Под гегемонию всегда будут попадать те субъекты, которые стремятся их достичь, но на данный момент, слишком далеки от цели.

Деррида отмечает, что понятие «мир», которое мы сейчас используем, возникает в рамках христианской традиции, или, в крайнем случае, традиции авраамических религий (в дохристианский период эту функцию выполнял «космос»). Смысловые истоки мира как содружества людей, населяющих всю территорию Земли имеют корни в позднеримской культуре, которая, в свою очередь полностью основывается на идее покорения и гегемонии. Именно поэтому, столь важным является контроль за сохранением аутентичности культур, побуждение аксологичного диалога вне-экономического и вне-политического характера. Тем не менее, не следует также полностью отвергать те преимущества, которые может дать корректная «действительная универсализация»: «мы никогда не должны, — ни в форме культурного релятивизма, ни в виде поверхностной критики европоцентризма, — отказываться от универсального, от острой потребности в универсализации, абсолютно революционного рвения, которое постоянно тянет нас к тому, чтобы искоренять (...) наследство, оспаривать ограничения и эффекты свойственные ее гегемонизму». Вывод Деррида достаточно прост: мы не можем стоять на месте, но и не должны спешить обобщать мир, каждый политический шаг в этом направлении должен исходить не только из соображений экономической целесообразности, но и с позиции гуманитарного блага.

Стоит также отметить, что глобализация экономики и социума предполагает и глобализацию взглядов. Сокращение дистанции между ранее недостижимыми объектами понимания, их виртуальная «выжимка» в виде словесной, видео- и аудио-информации приводят к образованию поверхностного представления о мире, построенный по одной модели, мир, в котором история и ценностная наследственность играет только дополнительную роль.

Конечно же, существуют теории глобалистики, которые будто бы опровергают это утверждение. В частности широко известной является идея «глокализации» описанная Р. Робертсоном. До того, как английский исследователь ввел термин глокализация в академический дискурс, это понятие означало адаптацию иностранного товара к культурной специфике локальных потребителей. Этимологические корни «глокализации» не являются случайными — они символически отражают процесс становления глобализации вообще. Сначала имеет место экономическая возможность расширения рынка, затем признаки рынка обнаруживаются у непроеизводственных сфер человеческого бытия. И, в конце концов, мы получаем «универсальный» мир представлений о социальном бытии планеты. Процесс глокализации — это явление имплементации внеациональных практик в повседневную жизнь локальных культур, следствием чего является приобретение признаков глобального в локальном. Однако, глокализация не может служить аргументом против присутствия «универсальной» модели мира в сознании современного человека, поскольку «глобальное», которое становится главным

ресурсом такой «диффузии культур», не является мультикультурным плюралистическим «окном» к пониманию других народов и регионов, а есть лишь квинт-эссенцией ценностей неолиберализма и продуктов до сих пор доминирующей Западной культуры. «Глобальное» только кажется общим, оно скорее является частичным, что служит иллюзией понимания общего.

Тем не менее, Робертсон справедливо отмечает, что процессу глобализации характерны три важных признака: 1) становление мировых СМИ; 2) вестернизация; 3) миграция либерального капитализма. Эти три атрибута, по нашему мнению, являются первичными факторами, формирующими современную «универсальную картину мира».

Медиа и коммуникации позволяют визуально и гносеологически прикоснуться к регионам планеты, ранее считавшихся неизвестными. Однако, дает ли картина мира представленная СМИ и техническими посредниками, действительное или смысловое представление о всех уголках нашего мира? Отражает ли она региональное разнообразие обществ и личностей? Известный французский мыслитель Ж. Бодрийяр по этому поводу метко указывает, что СМИ являются одним из главных агентов формирования универсальной и эквивалентной картины мира, только визуально замаскированной под маску разнообразия. Он отмечает: «телевидение, радио, пресса, реклама – это многообразие знаков и посланий, где все равно эквивалентны друг другу». Глобальный мир, является нам на голубых экранах, для того чтобы быть «легко» потребленным и отображается в статусе единого знакового сообщения, где последовательность сюжетов о различных регионах формируют аппликацию «единого» мира, каждый из регионов которого идентифицируется на основе экстраординарного новостного атрибута, например Африка – это СПИД, бедность и война, Ближний Восток – это религиозный фундаментализм, «джихад» и дискриминация женщин, Япония – это технологический бум, культ традиций и цунами. Однако мы никогда не узнаем как там в Японии, если хотя бы временного не будем японцем. Поэтому одним из главных современных средств формирования универсальной картины мира есть средства масс-медиа. Они таят в себе попытки «навязать через систематическую последовательность посланий представление об эквивалентности на уровне знака истории и события, происшествия и зрелища, информации и рекламы». Фундаментальным желанием современного человека является познавательное «схватывания всего» при минимальных усилиях, и это желание частично удовлетворяется институтом СМИ, который образует упрощенную панорамную картину мира, где каждый регион «такой как мой с атрибутом интересного события».

Еще одним важным фактором становления универсалистской «ойкумены» является доминанция либерально-капиталистических ценностей. Главной ценностью пропагандируемой в пределах этой системы является «свобода торговли», как беспрецедентная возможность свободного достижения успеха. «Культ успешности» и «успешного человека» глубоко укореняются в глобалистических взглядах, они проникают в регионы, побуждая представителей разных культур вести заданный образ жизни по модели типичного капиталиста. Одной из главных апологий неолиберального капитализма является то, что он является идеальной системой для приумножения богатства, которое в свою очередь открывает возможности для экономического роста. Экономический рост в свою очередь

даст возможность уменьшить проблемы бедности и неравенства. Однако практика показывает, что пропасть между богатыми и бедными только растет, что достаточно парадоксально, ведь доминирующая идеология до сих пор не меняется несмотря на свою явную деструктивность для масс.

Известный английский представитель анти-глобализма А. Калиникос рассматривает современный капитализм с точки зрения его иллюзорной универсальности. В своей работе «Антикапиталистический манифест» англичанин в духе философов-марксистов подчеркивает, что для современной идеологии неolibерального капитализма характерна товаризация всех сфер человеческой жизни. Такой подход к реальности в большей степени можно увидеть во всех регионах нашей планеты. Особенно четко это прослеживается в отношении одних народов к другим: любая материальная и нематериальная ценность рассматривается с позиций стоимости и товарного фетиша, будь то статуэтка Будды или артефакт аборигенов. «Мир – не товар, – заявляет британец, – Когда Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер придумали словосочетание «культурная индустрия», они считали его ироническим и критическим понятием: ничто не казалось им более абсурдным или противоречивым, чем возведение творческих процессов в индустрию, которая определяется той же логикой рационализации, как и все остальное. Но в сегодняшней в Великобритании, которая, по крайней мере в Европе, стоит в авангарде неolibеральной коалиции, члены кабинета министров говорят о культурной индустрии без всякого чувства парадоксальности или дискомфорта, а Financial Times имеет регулярное приложение под названием «Творческий бизнес».

Кроме того, в современной «глобальной» картине мира скрывается также формирование искусственного антагонизма между возможностью коллективного решения и разнообразием идентичностей. Калиникос обосновывает следующий тезис: «В 1980-х годах осознание различия выразилось в политике идентичности, то есть вере в то, что владение особой идентичностью заменяет все другие основания коллективного действия и часто оправдывается своеобразной версией культурного релятивизма, согласно которой универсальные принципы – это не что иное, как рационализация мировоззрения особой группы. Политика с такой точки зрения сводится к столкновению конкурирующих партикуляризов». Идея рационализации мировоззрения особой группы является весьма важной в контексте нашего исследования, капиталистические ценности предусматривают сокрытие гомогенности в поверхностном многообразии масс, акцентуации внимания на специфических проявлениях дискриминации, игнорируя в то же время общий характер дискриминированной точки зрения на мир в философии глобализма.

Третьим основанием универсального взгляда на мир является тенденция к вестернизации культур. В ее рамках история отдельных культур испытывает модельную экспансию со стороны западного образа, что приводит к приспособлению мира к потребностям этой модели. Ю. Гранин по этому поводу указывает на то, что процесс глобализации, который мы сейчас наблюдаем – это, в первую очередь, процесс становления глобальной истории, где мировому сообществу навязывается единственная модель общественно-исторического движения. Автор справедливо указывает на невозможность в современных условиях адекватного восприятия представителей одного региона другим. «Специфика ориентализма, считают исследователи, состоит в том, что Запад всегда имел дело не с Востоком

или Азией как таковыми, с их презентациями, а с вторичными по своей сути «образами Востока и Азии» – системой их репрезентаций, представленных в поэзии, литературе и академических исследованиях, которые сам для своих нужд и создал». Отголоски этой «стены понимания» продолжают и сегодня – нам только предстоит «переоткрыть» другие земли, заново погрузится в Великие географические открытия и понять многообразие мира таким как оно есть, а не как «глобальную картину». Вот почему нами выдвинут тезис о необходимости смены глобальной парадигмы на пост-глобальную.

Глобальная парадигма картины мира всегда будет форсировать межрегиональные конфликты, ведь несмотря на пропаганду «толерантности», последняя понимается только как толерантность с точки зрения одной традиции прав, а не с точки зрения взаимопонимания и сосуществования различных ценностей. Западный человек в современной системе глобальных взглядов никогда не будет «до конца» толерантным по отношению к позиции женщины в мусульманских культурах, или же к статусу индивидуального в китайском обществе. Человечество до сих пор смотрит на глобальное общество через собственные очки, избавиться которых достаточно трудно, в первую очередь потому, что в рамках нынешних рыночных отношений и культа успеха это, пока, невыгодно.

Итак, в рамках этого небольшого исследования мы провели общий анализ смысловой связи между глобализмом и логоцентризмом Западной культуры, продемонстрировали деструктивные аспекты универсального взгляда на мировую действительность. Логично исторические истоки глобальной картины мира были связаны с логоцентризмом европейского мышления, ведут свое начало еще со времен античности. Онтологически смысловые причины образования универсального видения человеческого общества основываются на возведении современным человеком бытия мира к представлению о мире, что приводит к потере «тайны» незнания.

Нами показано, что глобализация мира – это одновременно глобализация взглядов. Задача человечества, в эти сложные для нашего понимания времена, воспринимать «Чужого» и «Другого» в их подлинности и самобытности, не сводя их к частичным проявлениям иллюзорной «глобальной» культуры. На основании этого постулируется необходимость смены глобальной парадигмы на пост-глобальную.

POST-GLOBALNY ŚWIAT: OKREŚLENIE NOWEGO PARADYGMATU

STRESZCZENIE

Artykuł jest poświęcony analizie naukowej roli „globalnego” i „post-globalnego” w formowaniu ponowoczesnego światopoglądu. Wraz ze wzrostem migracji, rozwoju technologii komunikacyjnych, globalnej integracji i unifikacji pojawia się problem prawidłowego zrozumienia różnych kultur i narodów. W obecnej praktyce konfliktów lokalnych, w tym

na Ukrainie, ludzkość nie jest w stanie współistnieć w szczególnie bliskich więziach społecznych. Opierając się na badaniach wiodących naukowców, autor odsłania destrukcyjne uniwersalne spojrzenie na świat, które jest podyktowane trzema specyficznymi czynnikami. W artykule poddano również analizie ontologiczne i historyczne pochodzenie post-globalnej wizji świata.

THE POST-GLOBAL WORLD: THE DEFINITION OF THE NEW PARADIGM

SUMMARY

The article is devoted to scientific analysis of a «global» and «post-global» in shaping the modern world view. In terms of migration growth, technology communications, global integration and harmonization appears a problem of correct understanding of different cultures and nations. As the current practice of local conflicts, including in Ukrainian case, humanity is not yet able to coexist in such close social ties. Based on the research of leading scientists, the author reveals the universal destructive world view, which is dictated by three specific factors. The article also summarizes the ontological and historical origins of the global world view.

STEREOTYPOWA WIZJA CZŁOWIEKA STAREGO I POSTAWY WOBEC LUDZI STARYCH

Słowa kluczowe: starość, stereotyp starego człowieka, postawa, ageizm, dyskryminacja

Key words: old age, an old man stereotype, attitude, ageism, discrimination

Schlüsselworte: Alter, Stereotyp von einem alten Menschen, Einstellung, Altersdiskriminierung, Benachteiligung

Starość jest jednym z najpoważniejszych wyzwań dla jednostki, a także dla organizacji, społeczeństw i państw. Jest to także problemem w skali globalnej. Szacunki Organizacji Narodów Zjednoczonych wskazują, że do 2050 roku liczba osób starszych (60 lat i więcej) wyniesie dwa miliardy i przewyższy liczbę dzieci do 15 roku życia¹. Także prognoza demograficzna dla Polski na lata 2008–2035 (GUS 2009) wskazuje wzrost liczebności osób powyżej 65 roku życia, a odsetek tej populacji szacowany jest na 23,2%. Jednocześnie nie sposób wskazać jakikolwiek obszar życia społecznego, którego nie dotyczyłyby problemy osób w podeszłym wieku.

*Starość należy do tych pojęć, które pomimo tego,
że dla każdego są oczywiste,
to jednak trudne do naukowego zdefiniowania.*

A. Kępiński

W każdym społeczeństwie istnieli starzy ludzie i choć stosunek do nich był różny, w zależności od kultury, poziomu ekonomicznego czy religii, to wydaje się, że starość zawsze miała negatywny wydźwięk, była utożsamiana z końcowym, trudnym etapem życia. Jak mówił Jan Paweł II „*Starość wieńczy życie. Jest czasem żniw, żniw tego, czego się nauczyliśmy, co przeżyliśmy, żniw tego, co zdołaliśmy i osiągnęliśmy, a także tego, co wycierpieliśmy i wytrzymaliśmy*”². Obraz starości i ludzi starych od zawsze malował się w różnych barwach i odcieniach. Już cztery i pół tysiąca lat temu egipski pisarz Ptah-hotep zanotował „*jak nieznośny jest los starca! Słabnie on z każdym dniem: wzrok mu się pogarsza, uszy przestają słyszeć,*

¹ www.pinterest.com/pin/23221754299929636 (dostęp: 2.02.2015).

² Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, Kraków 1997.

*opuszczają go siły, serce nie zna spoczynku, usta milkną i cichną. Jego umysł jest coraz bardziej ograniczony; dziś nie może sobie przypomnieć tego, co było wczoraj. (...) Starość to największe nieszczęście, jakie może dotknąć człowieka*³.

Z kolei w XVIII wieku Guillaumé Daignan wyodrębniając charakterystyczne cechy zachowań ludzkich określił poszczególne etapy starości jako: *wiek żalów*, gdzie dominują troski, niepokoje, zły nastrój (57–63 lat); *wiek ułomności* z przewagą niewyrozumiałości (64–70 lat); *wiek skąpstwa* z dominacją zazdrości i zawiści (71–77 lat); *wiek nieufności*, z takimi cechami jak gadulstwo, podejrzliwość (78–84 lata); *wiek obojętności* z upodobaniem do pochlebstw (85–91 lat); *wiek beztroski* z upodobaniem do pochwał (92–98 lat) i *wiek nieczułości* (99–105 lat)⁴. Klasyfikacja ta przedstawia proces starzenia się w aspekcie coraz większych problemów fizycznych i psychicznych jednostki. Jednakże pojęciu starość towarzyszy specyficzna ambiwalencja. Z jednej strony utożsamia się starych ludzi z biernością, niedołęstwem, zapominalstwem, uzależnieniem od innych, z drugiej zaś odwołuje się do ich życiowej mądrości, doświadczenia, powściągliwości i rozwoju. Historia pełna jest przykładów tzw. „wielkich starców” będących „jako żywe biblioteki mądrości, strażnicy bezcennego dziedzictwa ludzkiego i duchowego”⁵. Wśród sławnych i znanych ludzi tworzących do późnej starości należą: Pitagoras (90 lat), Diogenes (90 lat), Platon (81 lat), Demokryt (90 lat), Św. Augustyn (76 lat), Johan Wolfgang von Goethe (83 lata), Giuseppe Verdi (88 lat), Mohandas Gandhi (79 lat). Z polskich twórców można wymienić Wojciecha Kossaka (86 lat), Czesława Miłosza (93 lata), Jerzego Giedroycy (94 lata). Wyrazem uznania dla siwej głowy jest choćby przysłowie afrykańskie, które głosi „*gdy umiera starzec, płonie biblioteka*”⁶.

Każda myśl jest także więzieniem.

R.W. Emerson

Tendencja do klasyfikowania, uogólniania i stereotypizacji zachowań istniała od zawsze. Według psychologów społecznych posługujemy się stereotypami na co dzień, jako konstruktami tworzącymi naszą społeczną tożsamość. Stereotyp to „funkcjonujący w świadomości społecznej skrótowy, uproszczony i zabarwiony wartościująco obraz rzeczywistości odnoszący się do rzeczy, osób, instytucji itp., często oparty na niepełnej lub fałszywej wiedzy o świecie, utrwalony jednak przez tradycję i nie ulegający zmianom”⁷. Jednym z silnie zakotwiczonych w świadomości jest stereotyp dotyczący ludzi starych. Przekonania te w większości są negatywne lub pejoratywne, co ujawnia się w „nadmiernym podkreśleniu zewnętrznych oznak starości, takich jak: zdeformowanie sylwetki, siwizna, bezzębność, zmarszcz-

³ Za: G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, Oficyna Wydawnicza Wolumen, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1995, s. 26.

⁴ Tamże, s. 154.

⁵ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzie w podeszłym wieku (dostęp: 2.02.2015).

⁶ G. Minois, *Historia starości*, s. 20.

⁷ E. Sobol (red.), *Słownik Wyrazów Obcych*, PWN, Warszawa 2002, s. 1041.

ki, pogorszenie wzroku i słuchu, kłopoty z pamięcią, trudności w poruszaniu się”⁸. Osobom w podeszłym wieku przypisuje się problemy lokomocyjne, niezborność ruchową, sztywność myślenia, infantyilizację, a także nadmierną zależność od pomocy społecznej⁹. Jeffrey S. Turner i Donald B. Helms przedstawiają negatywny „stereotyp starucha” wskazując na stany depresyjne, siedzący tryb życia, aseksualność, osamotnienie i wyizolowanie¹⁰. Podobnie kształtuje się obraz starości w społeczeństwie zachodnim, gdzie uwypuklonych zostało wiele cech negatywnych, wskazujących między innymi na: bierne zachowania ludzi starszych, potrzebę odpoczynku po okresie pracy zawodowej, wycofanie się z kontaktów społecznych, poczucie wyizolowania i odsunięcia od społeczeństwa. Według tych opinii: „właściwe przygotowanie do starości nie jest potrzebne, ponieważ stary człowiek ma odpoczywać, czytać, słuchać radia i patrzeć w telewizor”¹¹. Także badania realizowane w RFN ujawniły, że młodzież ocenia ludzi 60-letnich jako osoby „*samotne, izolowane, skazane na pomoc innych, bierne i stanowiące ciężar dla innych*”¹². Podobnie stereotypowa wizja osób starszych w polskim społeczeństwie ujawnia opinie, że „*każdą osobę w zaawansowanym wieku uznaje się za jednostkę: chorą, biedną, brzydko ubraną, zaniedbaną, osamotnioną, samotną, bez perspektyw, źle zamieszkującą itp.*”¹³.

Joanna Nawrocka przyjmując czteroczynnikowy model opisujący człowieka starego wyodrębniła trzy różne, choć korespondujące ze sobą stereotypy: starej osoby, starego mężczyzny i starej kobiety. Analizowanymi czynnikami były:

1. destrukcja starości (*kłótniwość, mściwość, złośliwe nastawienie wobec innych, podejrzliwość, lenistwo, gderliwość, niezaradność, infantyлизм, fizyczna brzydota, bycie przesądnym, hipochondria, pouczanie innych*),
2. starczość (*aseksualność, religijność, upartość wobec uczenia się tego co nowe, nieznanostwo nowych technologii*),
3. szlachetność starości (*osoba rodzinna, wybacząca, uczuciowa, przyjacielska, lubiąca dzieci, inteligentna, mądra, tolerancyjna, odpowiedzialna*),
4. zniedołężnienie i wykluczenie (*osoba niedołączona, lękliwa, niezdolna do kontroli siebie, uboga*)¹⁴.

Analiza wyników pozwoliła na opisanie koncepcji **starej osoby** poprzez takie czynniki jak: Destrukcja starości, Starczość, Szlachetność starości, Zniedołężnienie i wykluczenie. Koncepcja **starego mężczyzny** zawiera o zdecydowanie mniej

⁸ J. Blecharz, M. Siekańska, *Psychologiczne aspekty starzenia się i starości*, w: A. Marchewka, Z. Dąbrowski, J. Żołądź (red.), *Fizjologia starzenia się. Profilaktyka i rehabilitacja*, PWN, Warszawa 2013, s. 56.

⁹ St. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, PWN, Warszawa 2011, s. 135.

¹⁰ J.S. Turner, D.B. Helms, *Rozwój człowieka*, WSiP, Warszawa 1999, s. 528.

¹¹ E. Burgess, za: M. Susułowska, *Psychologia starzenia się i starości*, PWN, Warszawa 1989, s. 48–49.

¹² M. Susułowska, *Psychologiczne problemy człowieka starego*, w: I. Borsowa, W. Pędach, J. Piotrowski, T. Roźniatowski, S. Rudnicki, *Encyklopedia seniora*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 72.

¹³ P. Czekanowski, *Spoleczne aspekty starzenia się ludności w Polsce. Perspektywa socjologii starości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2012, s. 151.

¹⁴ J. Nawrocka, *Spoleczne doświadczenie starości. Stereotypy, postawy, wybory*, Impuls, Kraków 2013, s. 25–28.

pozytywnych czynników niż koncepcja starej kobiety i budują ją takie czynniki jak: Destrukcja starości, Zniedołużnienie i wykluczenie oraz Antymęskość starości. Natomiast koncepcję *starej kobiety* budują takie czynniki jak: Szlachetność starości, Wycofanie, Destrukcja starości i Pasywność starości¹⁵.

Badania wyobrażeń studentów na temat ludzi starych stały się podstawą do wyodrębnienia ośmiu negatywnych wzorów osobowych. Osoba stara może prezentować typ człowieka:

- słabego (*zapominający, powolny, nieaktywny seksualnie, z drżącymi rękami*),
- bezbronnego (*biedny, lękliwy, skromnie żyjąca, ofiara wyłudzeń, oszustw*),
- osamotnionego (*nieufny, żyjący przeszłością, konserwatywny, zacofany*),
- niez zaangażowanego społecznie (*chory, wymagający opieki i pomocy, powolny i słaby*),
- nieznośnego sąsiada (*skąpy, chciwy, plotkarz, oschły*),
- zniechęconego (*budzący współczucie, w smutku oczekujący śmierci, hipochondryk, mało aktywny*),
- żebraka i włóczęgi (*brudny, pozbawiony uczuć, ciężar dla społeczeństwa*),
- złośliwego i sknera (*zgorzkniały, bez poczucia humoru, zawistny w stosunku do młodych, egotyk, egoista*)¹⁶.

W oparciu o wyniki wielu badań nad postrzeganiem ludzi starych opracowany został model zawartości stereotypu (*stereotype content model – SCM*), który tworzą dwa wymiary: **ciepło i kompetencje poznawcze**. Analizy pokazały, że o wiele częściej postrzegamy osoby stare jako ciepłe, choć odmawiamy im kompetencji. Zestawienie badań dotyczących ocen osób starszych z uwzględnieniem tych dwóch wymiarów przedstawiła Joanna Nawrocka.

Tabela 1. Przegląd badań dotyczących ocen społecznych otrzymanych przez osoby starsze

Autorzy badań	Badania
S.T. Fiske, A.J.C. Cuddy, P. Glick, J. Xu, 1999, 2002	Badanie 24 grup społecznych pod względem ciepła i kompetencji <i>Starzy ludzie w kontekście innych grup społecznych otrzymują większe oceny ciepła zbliżone do ocen uzyskanych przez osoby niepełnosprawne. Kompetencje osób starych są nisko oceniane.</i>
R. McCann, H. Giles, 2002	Badanie rzeczywistych kompetencji pracowników młodszych i starszych <i>Starzy pracownicy są tak samo wydajni jak młodzi, a w niektórych zadaniach ich kompetencje są wyraźnie wyższe.</i>

¹⁵ J. Nawrocka, *Spoleczne doświadczenia starości...*, dz. cyt., s. 29–38.

¹⁶ A.A. Zych, *Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej*, Katowice 1999, s. 140–141.

Autorzy badań	Badania
C. Andreoletti, J.K. Maurice, H. Whalen, 2001	Badanie ocen społecznych osób starszych i młodszych <i>Starzy ludzie w porównaniu z młodszymi zostali ocenieni jako cieplejsi i bardziej przyjacielscy, ale mniej ambitni i mniej odpowiedzialni</i>
J.T. Erber, M.E. Etheart, L.T. Szuchman, 1992, 1996, 1999	Badanie atrybucji kompetencji poznawczych <i>Porażki funkcji poznawczych w przypadku starszych osób są przypisywane intelektualnej niekompetencji (atrybucja wewnętrzna), natomiast w przypadku osób młodszych – brakowi uwagi lub słabym wysiłkom (atrybucja zewnętrzna)</i>
M.E. Kite, K. Deaux, M. Miele, 1991	Badanie postrzegania męskości i kobiecości osób starszych i młodszych <i>Starzy ludzie niezależnie od płci, w porównywaniu z młodszymi są postrzegani jako bardziej kobiece i mniej męscy.</i>
J. Heckhausen i współpracownicy, 1989	Badanie postrzegania cykli życia <i>Osoby badane uważały, że cechy odnoszą się do kompetencji – niezależny, inteligentny, produktywny, pewny siebie, bystry, pilny – zostają utracone po 72 r. życia. Natomiast cechy odnoszące się do ciepła i życzliwości (uczuciowy, przyjacielski, przyzwoity, uprzejmy, godny zaufania) słabną po 81 r. życia.</i>
B.J. Avolio, G.J. Barrett, 1987 M.S. Singler, 1986	Badanie postrzegania wydajności pracy <i>Starzy pracownicy w porównaniu z młodymi są postrzegani jako mniej wydajni w różnych zadaniach.</i>
K.H. Rubin, I.D. Brown, 1975	Badanie postrzegania kompetencji poznawczych <i>Starzy ludzie w porównaniu z młodymi są zdaniem osób badanych mniej kompetentni intelektualnie.</i>

Źródło: J. Nawrocka, *Spoleczne doświadczenie starości...*, dz. cyt., s. 19.

Z kolei na istnienie negatywnych, ale i pozytywnych stereotypów starości zwraca uwagę Erdman B. Palmore. Do pozytywnych zaliczy on: pogodność, uprzejmość, mądrość, zaufanie, wpływowość, władza polityczna, swoboda zachowania większa niż u ludzi młodych oraz starania o zachowanie młodości. Natomiast stereotyp negatywny dotyczy przede wszystkim infantyilizacji i jest oparty na podobieństwie osób starych i dzieci¹⁷. Badania własne prowadzone wśród studentów III roku pedagogiki na temat spostrzegania osób starszych i starości pokazały, że starość jest postrzegana zarówno w aspekcie pozytywnym jak i negatywnym. Skojarzenia pozytywne wyrażone są w metaforach – *starość jest jak*:

- „punkt widokowy, bo można zobaczyć całe swoje życie”,
- „plecak, bo nosi bagaż doświadczeń”,
- „kamienica, bo ma porządne fundamenty”,
- „podróż, bo im dalej jedziesz, tym jest ciekawsza”,
- „magiczny cylinder, bo jest pełna niespodzianek”,

¹⁷ Za: J. Nawrocka, *Spoleczne doświadczenie starości...*, dz. cyt., s. 16.

Negatywne skojarzenia prezentują metafory typu – *starość jest jak*:

- „ostatni liść na drzewie, bo bywa samotna”,
- „termin ważności produktów, bo na każdy z nich przychodzi czas”,
- „dopalająca się świeczka, bo zbliża do końca”,
- „pozytywka, bo w kółko jest ta sama melodia”¹⁸.

Ocena ludzi starych, zwłaszcza przez osoby, które w swej pracy zajmują się lub będą zajmowały się osobami w tym okresie życia, jest istotna z perspektywy ich traktowania. Niestety, badania potwierdziły, że przedstawiciele zawodów pomocowych są uprzedzeni do starszych osób równie często jak inni ludzie¹⁹.

Piotr Czekanowski wśród przyczyn sprzyjających występowaniu stereotypu człowieka starego umieszcza ograniczonym profesjonalizmem osób wspomagających ludzi starych, takich jak lekarze, pielęgniarki, psychologowie, pracownicy socjalni oraz niedostatek kadry dydaktycznej i odpowiednich programów nauczania (brak problematyki gerontologicznej w edukacji kadry). Inne czynniki, zdaniem autora, to brak szeroko rozumianej edukacji społecznej skutkującej brakiem odpowiedniej wiedzy i podatnością na stereotypy, opiniotwórcza rola masowego komunikowania się, kult młodości oraz czynnik historyczny (migracje czy ograniczenie liczby domów wielorodzinnych)²⁰.

Z perspektywy osoby stereotypizowanej uproszczenia myślowe „szufladkują”, nadają etykiety, obniżają poczucie wartości, mają moc destrukcyjną, są krzywdzące nie tylko ze względu na treść, ale także dlatego, że obraz człowieka starego jest w nich ujednoczony, chociaż jak to ujmuje Wanda Krzemińska, jest „*tyle starości ile ludzi*”²¹.

Słowa są najpotężniejszą bronią, jaką się ludzkość posługuje.

R. Kipling

Bardzo często myśl i słowo poprzedzają zachowania człowieka, dlatego tak ważny jest sposób komunikowania się z ludźmi starszymi i sposób mówienia o nich. Wychodząc z założenia, że język kształtuje społeczne postawy i zachowania człowieka zarówno wobec siebie i innych, Rzecznik Praw Obywatelskich zorganizował w 2014 r. debatę, na temat jak mówimy i jak powinniśmy mówić o problemach starzenia się i starości. W dyskusji zwrócono uwagę, że oficjalny język ma kłopot nie tylko z nazywaniem ludzi starymi i z nazywaniem starości *starościami*. Na płaszczyźnie językowej współwystępują dwie dykcje, którymi posługujemy się na przemienne, a które można określić jako codzienne i odświętne narracje wobec starości²². Natomiast zachowania językowe Polaków ukazują obraz ludzkiej starości z wyraźną tendencją do eufemizowania starości, jej kakofemizowania oraz

¹⁸ I. Sorokosz, *Osiem kryzysów ósmego etapu życia* (w druku).

¹⁹ T.D. Nelson, *Psychologia uprzedzeń*, GWP, Gdańsk 2003, s. 233.

²⁰ P. Czekanowski, *Spoleczne aspekty starzenia się ludności w Polsce...*, dz. cyt., s. 152–157.

²¹ W. Krzemińska, *Starość rośnie z nami*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980, s. 19.

²² M. Zdziarski, *Codzienne i odświętne narracje w sprawie starości*, w: *O sposobach mówienia o starości. Debata, analiza, przykład*, Warszawa 2014, s. 81–84.

infantyilizowania²³. Wobec osób starszych często stosowane są formy adresatywne (świadcząca o relacji na *ty*). Zwracanie się do osób starszych „*Babciu, idziemy do zabiegowego*” lub „*Dziadku, kładziemy się*” (np. w szpitalu, domu opieki), wskazują na infantyilizację, są nieuprawnione i niestosowne z etycznego punktu widzenia. Mają charakter deprecjonujący i lekceważący osoby stare ze względu na ich wiek, z pominięciem cech indywidualnych²⁴. Ujemnie wartościujące sformułowania takie jak: „*leśny dziadek*”, „*naftaliniarz*”, „*próchno*”, „*sklerotyk*”, „*stara pudernica*”, „*dzidia piernik*” itp. stanowią niestety podstawę do budowanie nastawienia wobec ludzi starych. Pojawienie się w wypowiedziach młodzieży określeń zapożyczonych z języka komputerowego typu „*resetka*” czy „*wygaszasz*” świadczą o chęci zdyskredytowania człowieka starego (głównie mniej sprawnego intelektualnie), a nawet o chęci pozbycia się go jako jednostki już zużytej, więc zbytecznej²⁵.

Funkcjonujące szablony myślowe sprzyjają powstawaniu szkodliwych ocen i uprzedzeń, a co za tym idzie postaw dyskryminacyjnych. Na to zjawisko, zwane *ageism*, zwrócił uwagę gerontolog Robert Butler, opisując negatywne postawy przyjmowane w stosunku do ludzi ze względu na ich wiek. Wyrazem *ageismu* jest między innymi wrogość i izolowanie ludzi starych od reszty społeczeństwa, przemoc wobec nich, problemy na rynku pracy. „Ageistowskie mogą być zarówno postawy i działania wobec ludzi starzejących się, jak i instytucje społeczne lub normy i role przypisywane ludziom ze względu na ich wiek”²⁶. Dyskryminacja z powodu wieku może mieć różny charakter (bezpośredni, pośredni, normatywny, praktyczny), natomiast w Polsce ograniczenia z powodu wieku najczęściej dotyczą rynku pracy, ochrony zdrowia, usług finansowych²⁷. Ponadto postawy wobec ludzi starych sprzyjają wykluczeniu. Badania z 2009 r. pokazują, że w Polsce zagrożonych wykluczeniem jest niemal co czwarty emeryt (23,4%), a kolejne 14,9% populacji to osoby wykluczone. Przede wszystkim jest to wykluczenie fizyczne związane z wiekiem i niepełnosprawnością, natomiast relatywnie rzadziej emeryci padają ofiarą wykluczenia materialnego i normatywnego²⁸.

Badania postaw wobec ludzi w podeszłym wieku ujawniły, że młodszy dorośli prezentują bardziej pozytywne nastawienie wobec tej grupy ludzi, niż starsi dorośli. Kobiety wykazują bardziej przychylnie postawy wobec ludzi starych, nie żywią tyle wrogości co mężczyźni. Ponadto jeśli osoba doświadcza bliskich relacji z osobami starymi jej postawa wobec tej grupy jest nasycona większą życzliwością. Mniej pozytywne opinie na temat możliwości pomyślnego i aktywnego życia osób starszych

²³ R. Zimny, *Językowy obraz osób stuletnich w doniesieniach prasowych – kilka uwag*, w: *O sposobach mówienia o starości. Debata, analiza, przykład*, Warszawa 2014, s. 85–93.

²⁴ M. Marcjanik, *Językowy obraz osoby starej*, w: *O sposobach mówienia o starości. Debata, analiza, przykład*, Warszawa 2014, s. 11–17.

²⁵ J. Hartman, *Zakowsky's complex*, „*Polityka*” 2013, nr 38 (2925).

²⁶ J. Trempała, L. Zając-Lamparska, *Postawy wobec osób starszych: różnice międzypokoleniowe*, *Przegląd Psychologiczny*, 2007, T. 50, nr 4, s. 448.

²⁷ B. Szatur-Jaworska, P. Błędowski, M. Dzięgielewska, *Podstawy gerontologii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Aspra-Jr, Warszawa 2006, s. 217.

²⁸ P. Kubicki, *Ubóstwo i wykluczenie społeczne osób starszych. Ekspertyza przygotowana w ramach projektu „EAPN Polska – razem na rzecz Europy Socjalnej”*, <http://www.eapn.org.pl/wp-content/uploads/2013/07/Ubostwo-i-wykluczenie-osob%C5%82b-starszych.pdf>; dostęp: 5.02.2015.

prezentują absolwenci szkół zawodowych i wyższych uczelni, co zdaniem Joanny Nawrockiej wynika z pragmatyzmu dążeń i nastawień ujawniającego się także w systemie ich poglądów²⁹. Inne badania postaw społecznych ujawniło, że u dzieci przeważa pozytywne ustosunkowanie wobec osób starszych, natomiast u młodzieży nie ma jednoznacznie określonych postaw³⁰.

Janusz Trempała i Ludmiła Zając-Lamparska na podstawie analizy skupień wyodrębnili trzy grupy osób różniących się w sposób istotny zawartością treściową postaw wobec ludzi starych i określili ich sposób myślenia o ludziach starzejących się.

Skupienie 1. *„Nie jesteście fajni i nie jestem pewien, czy chcę mieć z wami coś wspólnego oraz czy wasze funkcjonowanie w życiu społecznym jest korzystne”*.

Skupienie 2. *„Jesteście fajni i wasze funkcjonowanie w życiu społecznym jest korzystne, ale nie chcę mieć z wami nic wspólnego”*.

Skupienie 3. *„Jesteście fajni, ale nie jestem pewien, czy chcę mieć z wami coś wspólnego i czy wasze funkcjonowanie w życiu społecznym jest korzystne”*³¹.

Najbardziej dyskryminującą postawę ujawniają osoby zaliczone do Skupienia 1. Analiza różnic międzypokoleniowych pozwoliła wyróżnić tendencję zmian postaw zachodzącą wraz z wiekiem osób badanych. Zauważono tendencję wzrostową w zakresie liczby osób mających pozytywny obraz ludzi starszych i korzystnie oceniających ich społeczne funkcjonowanie, ale stroniących od bliskich kontaktów z nimi. Ma to odniesienie do będących w okresie późnej dorosłości. Odnotowano także spadek liczby osób pozytywnie oceniających ludzi starzejących się, ale wyrażających niepewność, czy chcą utrzymywać z nimi bliskie kontakty, oraz raczej negatywnie oceniających ich społeczne funkcjonowanie. Postawa ta dominuje w okresie wczesnej dorosłości³². Badacze są zgodni, że jednym z ważniejszych powodów negatywnych postaw i dyskryminacyjnych zachowań wobec ludzi starych jest zwykle gerontofobia, określana jako irracjonalny lęk przed własną starością oraz lęk przed śmiercią.

*Nikt z nas na starość nie jest taki sam jak za młodu;
nikt z nas rankiem nie jest taki sam jak wczoraj.*

Lucjusz Anneusz Seneka

Zdaniem Toma Kirkwooda „dyskryminacja osób w podeszłym wieku szczególnie silnie fałszuje obraz procesu starzenia się”, co prowadzi do „zbyt gorliwej akceptacji ograniczeń życia codziennego wynikających ze zmian jakie zachodzą w organizmie w miarę upływu lat”³³. Jeśli jesteśmy zbyt skoncentrowani na ograniczeniach, nie jesteśmy w stanie wykorzystać skutecznie swoich możliwości. Przypominając starcom o problemach związanych z podeszłym wiekiem, nieumyślnie pogarszamy ich zdolności poznawcze, a w szczególności pamięć i generatywne aspekty rozumowania. „Zagrożenie stereotypem prowadzi do deficytów pojemności

²⁹ J. Nawrocka, *Spoleczne doświadczenie starości...*, dz. cyt., s. 61–63.

³⁰ T.D. Nelson, *Psychologia uprzedzeń*, dz. cyt., s. 233.

³¹ J. Trempała, L. Zając-Lamparska, *Postawy wobec osób starszych: różnice międzypokoleniowe*, dz. cyt., s. 459.

³² Tamże s. 459–460.

³³ T. Kirkwood, *Czas naszego życia*, Wydawnictwo „Charaktery”, Kielce 2005, s. 32.

pamięci operacyjnej³⁴, a także wpływa na poziom konstruktywnego rozwiązywanie problemów. Przyjmowanie przez ludzi w podeszłym wieku szablonu starości i patrzeć na siebie samego przez pryzmat negatywnych określeń prowadzi – na zasadzie samospełniającej się przepowiedni – do tego, że ludzie ci zaczynają wierzyć, że naprawdę „utracili swoją niezależność i aktywność, tak więc muszą wejść w rolę osób niesamodzielnych i biernych”³⁵. Z kolei pozytywne uprzedzenia wiekowe zakładające, że osoby starsze wymagają specjalnej troski mogą uruchomić zachowania protekcyjne lub naduprzejmość³⁶. To z kolei powoduje, że pomija się myśli i uczucia starszych osób i wprowadza we wzajemne relacje przekonanie, że starsi to „duże dzieci”, co sprzyja umacnianiu poczucia zależności, podporządkowania i zgodę na postawy nadopiekuńcze ze strony najbliższego otoczenia. Innym problemem jest traktowanie ludzi starych przez pryzmat ciała, a nie dostrzeganie tożsamość człowieka, bo najłatwiej jest zauważyć siwe włosy i zmarszczki. Częściej przypisywana jest także osobom starszym wizyta w poczekalni u lekarza czy aptece niż w kawiarni, teatrze lub klubie sportowym³⁷. A przecież dla wielu osób jest to okres aktywności, gdzie mogą realizować swoje zainteresowania, będąc w stałych kontaktach towarzyskich z innymi. W odpowiedzi na to zapotrzebowanie powstają liczne instytucje edukacji seniorów, aktywizujące sferę intelektualną, psychiczną, fizyczną i społeczną osób starszych. Rosnąca aktywizacja osób starszych wpłynęła na powstanie stereotypu starości z atrybutami młodzieżowymi tzw. „nowo-starości”, którą cechuje sprawność, radość, towarzyskość³⁸. Z drugiej strony istnieje niebezpieczeństwo pozytywnego przerysowywania obrazu starego człowieka i upowszechnianie wizji bezproblemowej starości, co zdaniem badaczy, choć zapoczątkowane jako przeciwstawianie się mitom i uprzedzeniom, może nieść ze sobą ryzyko wywołania efektu odwrotnego³⁹. Coraz wyraźniej zaznacza się również dążenie osób w starszym wieku do sprostania współczesnym trendom bycia modnym, sprawnym i przede wszystkim młodym. Zjawisko opóźniania starzenia jest ważne w skali zarówno indywidualnej jak i społecznej, bo pociąga za sobą różnorodne konsekwencje. Jolanta Twardowska-Rajewska zwraca uwagę na zjawisko nazywane „kidult”, które pojawiło się w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w Stanach Zjednoczonych. Dla kidultów głównym zajęciem, nadrzędną wartością jest zabawa. Charakteryzuje ich „nieokreślony” wiek, co manifestuje się w stylu ubierania, wyposażeniu mieszkań, posiadaniu rozmaitych gadżetów czy konsumpcją typową dla młodych. „Osoby w wieku późnej dorosłości i starości usiłują poprawić nie tylko swój obraz wizualny na tle młodszych grup wiekowych, ale również funkcjonalny,

³⁴ U. Hecker, G. Sędek, K. Piber-Dabrowska, S. Bedyńska, *Wpływ depresji, starzenia się, zagrożenia stereotypem i uprzedzeń na rozumowanie generatywne*, w: R.W. Englle, G. Sedek, U. Hecker, D.N. Macintosh, *Ograniczenia poznawcze. Starzenie się i psychopatologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 40

³⁵ P. Czekanowski, *Spoleczne aspekty starzenia się ludności w Polsce...*, dz. cyt., s. 164.

³⁶ M. Brzezińska, *Proaktywna starość. Strategie radzenia sobie ze stresem w okresie późnej starości*, Difin, Warszawa 2011, s. 53.

³⁷ E. Sygit, *Dlaczego dyskryminujemy osoby starsze*, „Psychogeriatrya Polska” 2008; 5 (4), s. 153–158.

³⁸ M. Brzezińska, *Proaktywna starość...*, dz. cyt., s. 53.

³⁹ P. Czekanowski, *Spoleczne aspekty starzenia się ludności w Polsce...*, dz. cyt., s. 170.

*podając rozmaite aktywności. Najlepszym przykładem jest uprawianie sportów niemal-ekstremalnych przez osoby, niejednokrotnie bardzo sędziwe*⁴⁰. Zachowanie takie może być podyktowane konfrontacją starości z młodością, która zawsze wypadnie niekorzystnie dla tej pierwszej grupy. Jak wykazują badania socjologiczne i psychologiczne obu tym grupom przypisuje się przeciwstawne cechy, przy czym najczęściej myślimy, że:

- młodzi są dobrzy, starzy są źli;
- młodzi są aktywni, starzy są pasywni (bierni);
- młodzi ciągle coś zyskują, starzy systematycznie coś tracą;
- młodzi są kreatywni, starzy nie są twórczy;
- młodzi są atrakcyjni, starzy są nieatrakcyjni;
- młodzi są pełni zapału i pasji, starzy są pozbawieni energii i wigoru;
- młodzi to przyszłość, starzy to przeszłość⁴¹.

Prawdziwym niebezpieczeństwem w odniesieniu do ludzi w podeszłym wieku jest stygmatyzowanie ich z powodu ich wyglądu, zachowania czy ograniczonej sprawności. Etykietyki i stereotypy ograniczają ich przestrzeń, poprzez myślenie typu „nie wypada”, „to niepoważne”, „nie przystoi w tym wieku”. Z drugiej strony zwyczajna przekora lub chęć udowodnienia coś sobie i innym mogą uruchamiać uspijony potencjał, wyzwolić różnorodną aktywność. Jest bowiem miejsce dla starszego człowieka w obszarze edukacji, sportu, rekreacji, ale też wolontariatu, organizacji pomocowych. Dlatego o ludziach starszych powinno się także pomyśleć w kontekście ich potencjału i zasobów, takich jak: mądrość życiowa – potencjał intelektualny, potencjał społeczny (relacyjny), potencjał dotyczący życia rodzinnego, potencjał psychologiczny, potencjał przekazu kulturowego i potencjał jako mistrzostwo w wykonywaniu zawodu⁴². Mimo, że dla wielu ludzi starość staje się okresem zmagania się z upływającym czasem, chorobami, samotnością, niesprawnością, ale też dyskryminacją, wrogością czy przemocą, to z drugiej strony, jak pisze Wojciech Eilcherberg, „starość jest po to, żeby uporządkować przeszłość, zrobić życiowy remanent, pochylić się nad lekcjami, które otrzymaliśmy, lecz przeoczyliśmy w pośpiechu. Z tego punktu widzenia starość jest błogosławieństwem”⁴³. W tym okresie życia niebywale ważne jest wsparcie i pomoc, ale jeszcze bardziej zrozumienie, uważność i szacunek.

⁴⁰ J. Twardowska-Rajewska, *Piękny umysł a kidult, Zostawić ślad na ziemi*, M. Halicka, J. Halicki (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2009, s. 138

⁴¹ T. Piekot, *W poszukiwaniu utraconego szacunku. Wprowadzenie do problematyki dyskryminacji osób starszych*, <http://www.inwestujew45plus.cba.pl/wposzukiwaniuutraconegoszacunku.pdf>; (dostęp: 8.02.2015).

⁴² W. Wnuk, *Potencjał osób starszych*, w: P. Błędowski, A. Stogowski, K. Wieczorowskiej-Tobis (red.), *Wyzwania współczesnej gerontologii*, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2013, s. 24.

⁴³ W. Eilcherberg, *O starości zachwyconej światem*, „Zwierciadło”, 2001, 2, s. 77–78.

**STEREOTYPICAL VISION OF AN OLD MAN
AND ATTITUDES TOWARDS THE ELDERLY**

SUMMARY

The article concerns the issue of the perception of the elderly and beliefs about their functioning. The image of old age and an old man, as research shows, is often based on negative traits, such as passivity, withdrawal from social contact, a sense of isolation and loneliness. Stereotyping and labeling can lead to prejudice, and this in turn to triggering discriminatory attitudes towards the elderly. Negative stereotypes of thought and attitudes towards the elderly do not allow noticing their potential and resources such as the wisdom of life - intellectual and social potential, the potential for family life, the potential of cultural transmission and the potential as a in professional mastery.

**STEREOTYPE ALTERSVORSTELLUNG UND EINSTELLUNGEN
GEGENÜBER ÄLTEREN MENSCHEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel behandelt das Thema der Wahrnehmung von älteren Menschen sowie der Überzeugungen bezüglich ihrer Funktionsweise. Die Untersuchungen ergeben, dass das Altersbild ziemlich oft auf negativen Eigenschaften, wie Passivität, Rückzug aus sozialen Kontakten, einem Gefühl der Isolation und Einsamkeit beruht. Die Stereotypisierung und das Schubladendenken können zur Bildung von Vorurteilen führen, und dies kann wiederum diskriminierende Haltungen gegenüber älteren Menschen auslösen. Negative Stereotypen wie Einstellungen machen schließlich unmöglich, wahre Ressourcen der Älteren, d.h. ihre Lebensweisheit, ihr intellektuelles und soziales Potenzial, das Potenzial für das Familienleben und für kulturelle Überlieferung sowie ihr Potenzial der Meisterschaft im Beruf zu erkennen.

ODNAJDYWANIE SENSU ŻYCIA W PERSPEKTYWIE PRZEŻYWANEGO KRYZYSU STAROŚCI

- Słowa kluczowe:** życie w wieku senioralnym, sens życia, sens absolutny, aksjologia starości, kryzys starości, transduchowe powołanie człowieka
- Key words:** life in old age, the meaning of life, the sense of absolute, axiology old age, old age crisis, trans spiritual vocation of man
- Schlüsselworte:** Leben im Alter, der Sinn des Lebens, der absolute Sinn, Axiologie des Alters, Alterskrise, transgeistliche Berufung des Menschen

Coraz bardziej rosnące zainteresowanie problematyką starości wynika z faktu postępującego starzenia się społeczeństw i zwiększającego się udziału osób starszych w ogólnej strukturze społecznej większości krajów europejskich. W Polsce proces ten spowodowany jest przede wszystkim spadkiem współczynnika rozrodności¹, ale nie można tu pominąć drugiego, istotnego czynnika, wynikającego z osiągnięć cywilizacyjnych. Jest nim intensywny rozwój technologii medycznej, której w znacznej mierze zawdzięczamy poprawę stanu zdrowotności społeczeństwa, likwidację wielu chorób dziesiątkujących dawniej populację, i w rezultacie wydłużenie średniego czasu życia człowieka. Sytuacja taka generuje wiele wyzwań natury społecznej, psychologicznej, ekonomicznej, edukacyjnej, socjalnej czy też kulturowej.

¹ Pod koniec 2013 r. liczba ludności Polski wynosiła 38,5 mln, w tym około 5,7 mln stanowiły osoby w wieku 65 lat i więcej. W latach 1989–2013 liczba osób w starszym wieku wzrosła o prawie 1,9 mln a jej udział w ogólnej populacji wzrósł o 4,7 punktu procentowego, tj. z 10% w 1989 r. do 14,7% w 2013 r. Dla porównania odsetek dzieci i młodzieży zmniejszył się w tym czasie o ponad 10 p. proc. – z prawie 30% do niewiele ponad 18% – podają za: *Główny Urząd Statystyczny. Sytuacja demograficzna osób starszych i konsekwencje starzenia się ludności Polski w świetle prognozy na lata 2014–2050*, [online], <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/sytuacja-demograficzna-osob-starszych-i-konsekwencje-starzenia-sie-ludnoscipolski-w-swietle-prognozy-na-lata-2014-2050,18,1.html>, dn. 6.05.2015.

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA OSOBY W JESIENI ŻYCIA W POLSCE – WADY I ZALETY²

Współcześnie wydaje się, że określenie okresu w życiu człowieka, który można określić jako *starość*, jest bardzo trudne i zależne od wielu czynników. D.B. Bromley utrzymuje, że zdecydowanie sam wiek kalendarzowy danej osoby nie jest najbardziej istotnym wskazaniem, ale decydującymi czynnikami są tutaj: „stan zdrowia, wygląd zewnętrzny, sposób traktowania przez innych ludzi i zwyczaje panujące w danym społeczeństwie”³. Światowa Organizacja Zdrowie (WHO⁴) za początek starości przyjęła 60 rok życia człowieka, wyróżniając przy tym trzy etapy starości⁵:

- *wiek przedstarczy*, obejmujący okres od 45 do 59 roku życia;
- *wiek starzenia się*, określane także *wczesną starością* obejmujący okres od 60 do 74 roku życia – ten przedział wiekowy obejmuje osoby tzw. „młodzi – starzy” (*young – old*);
- *wiek starczy*, nazywany mianem *późnej starości* obejmujący okres od 75 do 89 roku życia – osoby należące do tego przedziału wiekowego określane są mianem „starzy – starzy” (*old – old*);
- *długowieczność* obejmująca okres od 90 roku życia człowieka – tzw. *długowieczni* (*longlife*).

Podobnie WHO zwraca uwagę na podstawowe cechy charakteryzujące okres starości⁶:

- znaczny spadek umiejętności dostosowawczych człowieka w wymiarze psychicznym, społecznym i biologicznym;
- wzrastające ograniczenie samodzielności życiowej;
- stopniowe wzmocnienie zależności od otoczenia.

E. Trafiałek, bardzo podobnie jak wytyczne WHO, zwraca uwagę, że starość jako zjawisko „postrzegana jest potocznie jako spadek wydolności organizmu, osłabienie sił immunologicznych, utrata zdolności elastycznego przystosowywania się do wszelkich zmian. Przypisywane jej ograniczenia biopsychiczne w konsekwencji wiązane są z utratą mobilności społecznej oraz, podobnie jak w dzieciństwie, po-

² Między innymi na podstawie badań zebranych przez: I.M. Malinowska, *Potrzeby osób starszych*, praca magisterska, pod kier. M. Cywińskiej, Poznań 2010, [online], <http://www.memento-malinowska.pl/mgr.pdf>, dn. 20.04.2015.

³ D.B. Bromley, *Psychologia starzenia się*, Warszawa 1969, s. 107.

⁴ „Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) powstała 7 kwietnia 1948 r. (...) Główna siedziba Organizacji znajduje się w Genewie. Polska jest krajem członkowskim WHO od początku jej istnienia. (...) Głównym partnerem Biura WHO w Polsce jest Ministerstwo Zdrowia. Współpraca między Biurem Regionalnym WHO w Kopenhadze, a Polską koncentruje się na zagadnieniach systemu ochrony zdrowia oraz na największych zagrożeniach dla zdrowia publicznego” – *Biuro Światowej Organizacji Zdrowia w Polsce*, [online], <http://www.who.un.org.pl/>, dn. 20.05.2015.

⁵ A.A. Zych, *Słownik gerontologii społecznej*, Warszawa 2001, s. 202.

⁶ Światowa Organizacja Zdrowia, [online], http://wssepoz.nazwa.pl/ftpssse/wolsztyn/2012/swiatowy_dzien_zdrowia_2012.pdf, dn. 08.05.2015; [online], <http://www.who.int/healthinfo/survey/ageingdefnolder/en/>, dn. 08.05.2015.

trzebą korzystania z pomocy innych”⁷. Natomiast A.A. Zych wskazuje, że w zależności od przyjętego kryterium, można wyodrębnić pewne kategorie ludzi starych⁸:

- osoby, które są obecnie nieaktywne zawodowo ponieważ osiągnęły wiek emerytalny (kryterium ekonomiczne i socjalne);
- osoby, które są powyżej określonego wieku (kryterium demograficzne);
- osoby, które zmagają się z obniżoną kondycją psychiczną i fizyczną (kryteria biologiczne i psychologiczne).

Rozwój nowych technologii i metod diagnostycznych powoduje polepszenie kondycji psychofizycznej ludności Europejskiej, w tym też i polskiej. Jak podają dane statystyczne GUS⁹: „W 2013 roku w Polsce mężczyźni żyli przeciętnie 73,1 lat, natomiast kobiety 81,1. W stosunku do 1990 roku mężczyźni żyją dłużej o 6,9 lat, natomiast kobiety o 5,9, zaś w porównaniu do 2000 r. odpowiednio o 3,4 i 3,1 lata”¹⁰. Jednakże pozytywna tendencja wyłaniająca się z tych wydawałoby się optymistycznych danych, wygląda całkowicie inaczej w konfrontacji z innymi krajami. Na tle państw europejskich wiek życia Polek i Polaków jest odpowiednio krótszy: dla mężczyzn o ok. 8 lat, natomiast dla kobiet o ok. 4 lata¹¹. Dlatego też Polska, w kategorii długości życia, zajmuje miejsce dopiero w trzeciej dziesiątce państw¹². Można zauważyć, że zdecydowanie dłużej żyją mieszkańcy krajów lepiej rozwiniętych Europy północnej i zachodniej, natomiast krócej Europy Wschodniej¹³.

W Polsce sytuacja osoby starszej jest zróżnicowana zarówno pod względem geograficznym (terytorialnym), jak i pod względem – szeroko mówiąc – bytowym. W dużym uproszczeniu, by zauważyć istotne różnice można dokonać podziału na osoby starsze, które przebywają w środowisku rodzinnym i na takie, które korzystają z szeroko rozumianych domów opieki tzw. DPS (Dom Pomocy Społecznej). Na podstawie badań przeprowadzonych przez I.M. Malinowską można zauważyć, że zdecydowana większość osób starszych w Polsce nie ma osoby bliskiej – partnera, z którym mogło by dzielić swoje życie, i tak w DPS było to aż 87% osób, w domach rodzinnych natomiast 43%¹⁴. Badania pokazały także jakie zalety wieku senioralnego, potrafiły dostrzec osoby docelowej grupy badawczej. Wspólnie najczęściej

⁷ E. Trafiałek, *Starzenie się i starość*, Kielce 2006, s. 23.

⁸ A.A. Zych, *Słownik gerontologii społecznej*, dz. cyt., s. 203.

⁹ Główny Urząd Statystyczny, [online], <http://stat.gov.pl/>, dn. 10.05.2015.

¹⁰ L. Rutkowska, *Trwanie życia w 2013 r.*, Warszawa 2013, s. 14: [online], <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/trwanie-zycia/trwanie-zycia-w-2013-r-,2,8.html>, dn. 7.05.2013.

¹¹ Por. tamże, s. 28.

¹² Por. tamże.

¹³ „Najdłużej żyją mężczyźni w Islandii i Szwajcarii (odpowiednio 81,6 i 80,6 lat), najkrócej w Rosji – 63 lata. Wśród kobiet za długowieczne można uznać Hiszpanki, Francuzki i mieszkanki Lichtensteinu. Przeciętne trwanie ich życia wynosi co najmniej 85,2 lat. Najkrócej w Europie żyją Mołdawianki – 74,9 oraz Albanki i Rosjanki – 75 lat. Znamiennym jest fakt, że w krajach gdzie długość trwania życia jest stosunkowo niska, różnica między trwaniem życia mężczyzn i kobiet – poza nielicznymi wyjątkami – jest bardzo duża. Kraje, w których rozpiętość ta jest największa to: Rosja (12 lat), Białoruś (11,2) i Litwa (11,2). Różnica ta jest nawet kilkakrotnie wyższa niż w Islandii, Szwecji, Holandii czy Wielkiej Brytanii, gdzie jej wielkość nie przekracza 3,7 lat. Polska – dla której dysproporcja między przeciętnym trwaniem życia mężczyzn i kobiet wynosiła w 2012 r. 8,3 lat – w rankingu krajów europejskich znajduje się dopiero na 7 miejscu od końca” – tamże.

¹⁴ I.M. Malinowska, *Potrzeby osób starszych*, dz. cyt., s. 131.

wymieniane były: doświadczenie życiowe i duża ilość wolnego czasu. Spora różnica w dostrzeganiu zalet wieku senioralnego pojawiła się natomiast w zależności od miejsca przebywania osoby starej. I tak, osoby zamieszkujące w domach rodzinnych zwracały uwagę na: swobodę działania, niezależność finansową, wolniejszy upływ czasu a także bycie szczęśliwym¹⁵. Niestety żadnej z tych odpowiedzi nie można było odnaleźć wśród mieszkańców DPS. Jako zalety wieku senioralnego wśród mieszkańców domów opieki zwracano jedynie uwagę na: dużo wspomnień, spokojny tryb życia, możliwość wspomagania innych oraz dbanie o siebie¹⁶. Osoby stare bez względu na miejsce zamieszkania dostrzegają jednakowo całą gamę problemów związanych z okresem życia w jakim się znaleźli. Najczęściej wspólnie wyliczają oni: problemy zdrowotne, bezsilność oraz wykluczenie społeczne¹⁷. Jednakże w zależności od środowiska życia (dom rodzinny i DPS) zalety i wady procesu starzenia wyglądają dość różnorodnie¹⁸:

	Mieszkańcy domu rodzinnego	Mieszkańcy Domów Opieki Społecznej
Zalety okresu „jesieni życia”	38% – dużo wolnego czasu 28% – brak zalet 2% – doświadczenie życiowe 15% – swoboda działania 13% – niezależność finansowa 2% – wrażenie wolniej upływającego czasu 2% – poczucie szczęścia	13% – dużo wolnego czasu 58% – brak zalet 13% – doświadczenie życiowe 7% – dużo wspomnień 3% – spokojny tryb życia/wyciszenie 3% – możliwość wspomagania innych 3% – dbanie o siebie
Wady okresu „jesieni życia”	42% – problemy zdrowotne 18% – wykluczenie społeczne 13% – brak wad 9% – bezsilność/nieudolność 5% – ogólne osłabienie 5% – brak samodzielności 2% – brak poczucia sensu życia 2% – ciągła pomoc innym 2% – więcej problemów/stresów 2% – samotność	32% – problemy zdrowotne 10% – wykluczenie społeczne 8% – brak wad 16% – bezsilność/nieudolność 10% – brak atrakcyjności fizycznej 6% – więcej problemów/stresów 4% – ogólne osłabienie 4% – markotność 4% – brak poczucia sensu życia 2% – zbyt dużo wolnego czasu 2% – pragnienie spokoju 2% – samotność

Jak można zauważyć, brak zalet okresu jesieni życia potwierdza 58% osób badanych przebywających w DPS, a tylko 28% badanych znajdujących się w domach rodzinnych. Może to świadczyć o tym, że środowisko rodzinne stwarza zdecydo-

¹⁵ I.M. Malinowska, *Potrzeby osób starszych*, dz. cyt., s. 139.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 140.

wanie lepszą przestrzeń do dostrzeżenia sensu swoich działań i poczucia bycia potrzebnym, czego niestety nie daje środowisko życia w Domach Opieki. Podobnie mieszkańcy DPS wśród zalet nie wymienili jako wartości dodanej swobody działania i niezależności finansowej. Zdecydowanie spowodowane jest to tym, że najczęściej osoby, które trafiają do DPS nie mogą w pełni dysponować swoimi finansami. Zresztą często sam fakt pojawienia ich się w DPS spowodowany był nie tylko brakiem opieki, ale także bardzo złą sytuacją finansową danej osoby. Przebywanie w Domu Opieki także praktycznie uniemożliwia swobodę działania taką jaką posiadają osoby zamieszkujące w domach rodzinnych.

Jeśli natomiast przeanalizuje się wady okresu „jesieni życia”, to zdecydowanie wszyscy, bez względu na miejsce zamieszkania, podkreślają: problemy zdrowotne, wykluczenie społeczne oraz własną bezsilność/nieudolność. W niewielkim stopniu pojawiła się także wspólnie jako wada samotność i brak poczucia sensu życia.

KRYZYS STAROŚCI A *SENS* ŻYCIA

Pojęcie kryzysu w okresie *jesieni życia*, zasadniczo związane jest z tzw. wadami okresu starości, które pojawiły się w badaniach osób przeżywających ten etap swojej egzystencji. Człowiek, który przebywa w okresie swojej starości poza domem rodzinnym, jak chociażby w Domu Opieki, w zdecydowany sposób negatywnie ocenia swój bilans życiowy i w wielu aspektach życia odnajduje swoje niezadowolenie, niespełnienie¹⁹. Zdecydowanie inne wyniki badań ujawniają się w sytuacji osób starszych, które zaangażowane były w różnego rodzaju planowe działania, np. były uczestnikami Uniwersytetu Trzeciego Wieku. U nich poziom zadowolenia i spełnienia był radykalnie większy niż u osób z DPS²⁰.

Doświadczanie kryzysu w starości jako sytuacji, która *nigdy się nie zmieni* może rodzić daleko idące konsekwencje postrzegania okresu *jesieni życia* jako zła koniecznego prowadzącego nieuchronnie ku śmierci rodzącej lęk, a tym samym nio-

¹⁹ Brak poczucia szczęścia u osób przebywających w DPS to ok. 65% badanych; niezadowolenie z życia to ok. 77,5%; niezadowolenie z rodziny – ok. 82,5%; niezadowolenie ze zdrowia – 95% osób; niezadowolenie z kontaktów towarzyskich – ok. 80% – por. S. Steuden, M. Marczuk (red.), *Starzenie się, a satysfakcja życiowa*, Lublin 2006, s. 298.

²⁰ Poczucie szczęścia u osób będących słuchaczami Uniwersytetu Trzeciego Wieku (UTW) to ok. 92,5%; zadowolenie z życia – ok. 97,5%; zadowolenie z rodziny – ok. 85%; zadowolenie ze zdrowia – 77,5% osób; zadowolenie z kontaktów towarzyskich – ok. 87,5% – por. tamże.

sącej utratę poczucia sensu życia. Viktor Emil Frankl²¹ twórca logoterapii²² zwracał uwagę, że analiza egzystencjalna²³ jest w zasadzie analizą sensowności, zakładał przy tym, że „jej ostatecznym celem jest wydobyć na jaw źródła nakierowania ludzkiego bytu/bycia na całościowy i trwały sens samowiednego, przebudzonego świadomościowo, wolnego i odpowiedzialnego istnienia”²⁴. Zatem zogniskowanie zapatrywania na sens – poszukiwany, odnajdywany – staje się zadaniem i wezwaniem skierowanym do każdego człowieka, także w sposób szczególnie do tego, który przeżywa okres swojej jesieni życia.

Patologią, która może pojawić się nie tylko w okresie starości ale praktycznie na każdym etapie ludzkiego życia jest utrata całościowego i trwałego sensu ludzkiego życia. Człowiek ze swojej natury jest istotą poszukującą sensu, a jego brak staje się

²¹ Viktor Emil Frankl – „z wykształcenia psychiatra – jeden z przedstawicieli austriackiej szkoły psychoanalitycznej. Urodził się w Wiedniu 26 marca 1905 r. Ojciec jego był dyrektorem w federalnym ministerstwie austriackim do spraw społecznych oraz jednym z twórców Ośrodka Opieki nad Dziećmi i Młodzieżą. Młody Frankl podjął studia w Wiedniu pod kierunkiem Oswalda Schwarza, Ottona Pötzla, Rudolfa Allersa i Josepha Gerstmann. (...) Doktorat z medycyny uzyskał w r. 1930. Niedługo po tym zaczął zakładanie poradni dla młodzieży w Wiedniu i jej filie na terenie Austrii. Działanie poradni uniemożliwiły władze hitlerowskie w 1938 r., dlatego też V.E. Frankl rozpoczął pracę w szpitalu Rotschilda (będącego pod opieką gminy żydowskiej), gdzie był ordynatorem oddziału chorób nerwowych. W roku 1942 wraz z rodziną został wywieziony do obozu koncentracyjnego w Auschwitz, a później do Dachau. (...) Po zakończeniu wojny V.E. Frankl wrócił do Wiednia. W roku 1946 został ordynatorem Oddziału Neurologicznego w Poliklinice Wiedeńskiej. Rok później uzyskał habilitację z neurologii i psychiatrii na Uniwersytecie Wiedeńskim. (...) W roku 1961 został profesorem na Uniwersytecie Harvarda w Stanach Zjednoczonych Ameryki, a w 1966 na Southern Methodist University Dallas w stanie Teksas. Następnie jako profesor logoterapii – stworzonego przez niego nowego kierunku psychoterapeutycznego – podjął pracę na United States International University w San Diego w stanie Kalifornia, gdzie powstała z inicjatywy tego ośrodka Logotherapy Institute, którym oczywiście opiekował się V.E. Frankl. Napisał w czasie swej twórczej pracy ponad 20 książek, przetłumaczonych na ponad 20 języków. Jest obecnie jednym z bardziej znanych filozofów na świecie” – M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, Szczecin 2012, s. 10–11.

²² Logoterapia – jest to termin określający wynalezioną przez V.E. Frankla metodę psychoterapii leczenia nerwic noogenych. Metoda ta umożliwiła pacjentowi nie tylko poznanie i akceptację siebie samego, ale należy zwrócić uwagę że ukierunkowana jest ku temu co w człowieku duchowe – por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. z niem. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski, Warszawa 1998, s. 22; Nerwice noogenne pojawiają się w życiu człowieka wówczas, gdy ten przestaje szukać odpowiedzi dotyczącej sensu własnego życia. Sprzyja temu także to, gdy problemy natury duchowej człowieka natrafiają na podatny grunt organizmu psychofizycznego. W takiej sytuacji zadaniem logoterapii jest pomoc danej osobie w odkrywaniu jego duchowości i jej dobremu przeżywaniu. To właśnie w wymiarze duchowym może człowiek odnaleźć własną godność i poczucie własnej wolności, gdyż właśnie wymiar duchowy jest ich ontycznym źródłem i gwarantem. Dzięki odkryciu duchowej wolności człowiek jest w stanie nie tylko panować nad każdą trudną sytuacją własnego życia, ale potrafi także zdystansować się wobec różnych determinizmów środowiska wewnętrznego i zewnętrznego. To sprawia, że człowiek staje się coraz bardziej sobą – por. V.E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Munchen 1963, s. 153.

²³ „Analiza egzystencjalna jest antropologiczno-psychologicznym kierunkiem badawczym, wskazującym na konieczność całościowego ujmowania egzystencji człowieka. Przedmiotem jej analizy jest obiektywny sens egzystencji człowieka” – K. Popielski, *Viktor E. Frankl. Analiza egzystencjalna i logoterapia*, ZN KUL (1977)2, s. 68.

²⁴ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 18–19.

dla niego czymś niezwykle destrukcyjnym. Martin Heidegger²⁵ ukazywał *sens* jako to, co przysługuje ze względu na coś zdecydowanie ważniejszego (oczywiście owe coś ważniejszego można rozumieć bardzo różnorodnie)²⁶. V.E. Frankl dopowiadając zwraca uwagę, że sensu ludzkiego życia nie można odnaleźć na zewnątrz, nie jest on także do wymyślenia przez człowieka. „Nadać życiu sens znaczyłoby, że życie nasze traktować możemy jako służące czemuś od niego ważniejszemu”²⁷. Podobnie B. Welte zauważa, że sens jest człowiekowi dany, a nie przez niego samego stwarzany, raczej ma być on odkrywany niż tworzony: „Sens to coś, co może usprawiedliwić i wypełnić całość naszego życia i jego poszczególne akty. (...) nie tylko zapytujemy o sens, ale też, działając, zawsze zakładamy taki sens jako dany”²⁸. Człowiek zatem ma dostrzec sens swojego życia i wydobyć do na światło dzienne. Zatem jest to zdecydowanie działanie, które za każdego człowieka nikt inny wykonać nie może. Wydobywanie sensu staje się wezwaniem, przed którym człowiek nie może uciec, jeśli chce przeżywać swoje życie w sposób świadomy i odpowiedzialny.

V.E. Frankl zwraca uwagę, że tym, co w zdecydowany sposób może pomóc w procesie poszukiwania sensu życia, także sensu starości, jest fenomen sumienia. Jak pisze: „rzeczywiście pozwala nam ono [sumienie] osiągnąć niepowtarzalne postaci sensu, drżące we wszystkich niepowtarzalnych sytuacjach, które tworzą ciąg zwany ludzkim życiem”²⁹. Sumienie pozwala człowiekowi na każdym etapie jego życia wchodzić w głąb własnej egzystencji i towarzyszy w odnajdywaniu odpowiedzi o trwałą jej sens. Poszukiwanie sensu w konsekwencji prowadzi nie tylko do jego odnalezienia, ale także, jak zauważa V.E. Frankl, do odkrycia/pojawienia się produktu ubocznego tego poszukiwania jakim jest poczucie szczęścia. Świadomość szczęścia, które wydaje się być w jakiś sposób celem i pragnieniem każdego człowieka (na co zwracali uwagę już starożytni³⁰) pojawia się jako niezamierzony wprost efekt w momencie odnalezienia sensu własnego życia. Jak wskazuje austriacki filozof: „im więcej uwagi przywiązujemy do szczęścia albo przyjemności, tym bardziej udaremniamy ich osiągnięcie i tracimy z oczu pierwszą przyczynę naszych wysiłków; szczęście znika, ponieważ pragniemy go i gonimy za nim”³¹. Jest to swoisty paradoks, ponieważ gdy myśli i działania człowieka zostaną zdominowane przez *pogoń za szczęściem* wówczas ono *znika*, po prostu dążąc do niego w jakiś sposób mijamy je. Ludzka wola która podpowiada *dla mnie*, czy też *ja muszę mieć*

²⁵ Martin Heidegger – urodzony 26 września 1889 roku, zmarł 26 maja 1976 roku; Niemiecki filozof, zaliczany do głównych propagatorów egzystencjalizmu. Jego przełomowe prace w ontologii (filozoficzne studium istoty lub istnienia) oraz metafizyce wywarły ogromny wpływ na różne dyscypliny humanistyczne. Jego myśl filozoficzna uważana jest za jedną z najważniejszych w XX wieku – zob. *Martin Heidegger*, [online], <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/259513/Martin-Heidegger>, dn. 10.05.2015.

²⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1994, s. 455.

²⁷ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 23.

²⁸ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 66.

²⁹ V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, tłum. z niem. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 145.

³⁰ Już Platon wskazywał, że szczęście jest najwyższym dobrem i celem życia człowieka – por. M. Szajda, *Sztuka Mądrości. Starożytność*, Szczecin 2012, s. 87.

³¹ V.E. Frankl, *Redukcjonizm*, tłum. z ang. E. Życieńska, Wieg (1970)9, s. 7.

sprawia, że to, co jest dla człowieka najważniejsze, przepada zdominowane ludzkim egoizmem.

Odślanianie sensu nie zawsze jest łatwe, ale nawet najbardziej trudne sytuacje życia w okresie starości takie jak: choroba, samotność, śmierć bliskich nie muszą pozbawiać człowieka poczucia sensu. Wydawać by się mogło, że sytuacje trudne stają się dla człowieka starego przyczyną popadania w stan tzw. pustki egzystencjalnej. V.E. Frankl wskazuje, że mimo wszystko przyczyny tej pustki tkwią w mniej lub bardziej uświadomionych ludzkich wyborach czyli w głębi samego człowieka, a nie sytuacjach zewnętrznych. Przywołuje on przykład tzn. *nerwicy niedzielnej*: „poczucie bezsensu przejawia się przede wszystkim w nudzie, braku zainteresowań i braku inicjatywy. Sprawdzić to można na przykład w tak zwanej *nerwicy niedzielnej*, a więc tam, gdzie człowiek konfrontowany jest po całotygodniowej pracy zawodowej z wewnętrzną pustką, widoczną bezcelowością swego życia. Depresja, zależność od leków i coraz większa agresja są powszechnymi zjawiskami. Oceniam je jako szczególnie wyraz pustki egzystencjalnej”³². Człowiek w podeszłym wieku często w konfrontacji z dużą ilością wolnego czasu zachowuje się bardzo podobnie jak osoba przeżywająca tzw. *nerwicę niedzielną*. Do momentu kiedy osoba może zagłuszyć poczucie pustki, jakoś daje sobie radę w codzienności życia, natomiast konfrontacja z tą pustką rodzi głębokie poczucie leku i dyskomfortu. Szczególnie dotkliwe są sytuacje utraty najbliższej osoby. Pustka fizycznej obecności i nieumiejętność poradzenia sobie z tęsknotą pogrąża człowieka w poczuciu bezsensu. V.E. Frankl zwraca uwagę, że niezwykle istotne wówczas jest odnalezienie utraconego sensu, więcej, nadanie obecnemu stanowi życia nowego sensu. Przywołuje on podobny przypadek z kręgu swojej pracy: „Zwraca się do nas pewien lekarz, stary praktyk: przed rokiem zmarła mu ukochana ponad wszystko żona i nie może przeboleć jej straty. Pytamy tego ogromnie przygnębionego pacjenta, co by się stało, gdyby to on sam umarł wcześniej niż żona. *Wprost trudno sobie wyobrazić* – odpowiada – *w jak wielką rozpacz wpadłaby moja żona*. Teraz wystarczyło nam tylko powiedzieć: *Widzi pan, została pańskiej żonie zaoszczędzona, i to pan jej tego zaoszczędził, co prawda za cenę tego, że to pan musi żyć w żałobie po niej*. Od tego momentu cierpienie jego nabrało sensu, sensu ofiary”³³. Odnalezienie – jak w opisanym przez V.E. Frankla przypadku – sensu ofiary, staje się dla danego człowieka nowym wezwaniem, misją. W konsekwencji zresztą, zarówno utrata najbliższej osoby, jak i zderzenie się z własną samotnością sprawia, że człowiek aby odnaleźć własną drogę życia, musi zmierzyć się z istnieniem najgłębszej i najdelikatniejszej sfery swojej egzystencji jaką jest sfera noetyczna. V.E. Frankl zawsze „podkreślał nieredukowalny status sfery noetycznej czyli duchowej w człowieku. Uważał, że intelektualne odrzucenie istnienia tej sfery nie powoduje oczywiście jej zniknięcia, wręcz przeciwnie, właśnie wtedy w szczególnie mocny sposób daje ona o sobie znać w najróżniejszych trudnościach poznawczych, dramatycznych konfliktach moralnych, kryzysach egzystencjalnych i deformacjach życia społecznego. Tak więc, według V.E. Frankla, zaprzeczenie istnieniu i autonomii sfery duchowej w człowieku jest czynnikiem nerwicogennym i prowadzi do frustracji, która (...)

³² V.E. Frankl, *Terapia i Światopogląd*, „Życie i Myśl” (1976)6, s. 89.

³³ Tenże, *Homo sapiens*, dz. cyt., s. 137.

wskazuje na niemożność odnalezienia sensu w czymkolwiek³⁴. Zatem sfera duchowa człowieka, staje się w sytuacjach szczególnie bolesnych, tą rzeczywistością, dzięki której można odnaleźć wyjście z *labiryntu* własnych frustracji. Pustka egzystencjalna zamyka człowieka od wewnątrz, pozbawiając go tym samym możliwości nawiązywania kontaktów z innymi osobami i otwarcia na świat, przede wszystkim jednak dewaluuje miłość jako najważniejszy aspekt ludzkiej więzi osobowej. Bezsens w sytuacjach kryzysowych okrada człowieka w *jesieni życia* z poczucia szczęścia i spełnienia. „Poczucie bezsensu niszczy ludzką aktywność, bo przekreśla znaczenie celów i wagę motywów ludzkich działań. Kwestionuje wartości, powagę ludzkich wyborów i znaczenie realizowanych celów³⁵. Zdaniem V.E. Frankla nie ma takich sytuacji w życiu człowieka, które pozbawione byłyby sensu. Nawet takie momenty, które rodzą poczucie winy, sprawiają cierpienie, ostatecznie układają się na całościowy sens ludzkiego życia, przy założeniu, że „egzystencja ta przez swój duchowy wymiar zakorzeniona jest w transcendentnej rzeczywistości wiecznej³⁶. Ale niestety, to jest już wybór każdego człowieka z osobna, zależny od własnego nastawienia, rozumienia siebie.

Sens życia, na który składają się sensy poszczególnych sytuacji, człowiek w *jesieni życia* dzięki refleksyjnemu spojrzeniu, mądrości życiowej może spokojnie odnajdywać. Jan Paweł II w liście do osób w podeszłym wieku pisał: „Droży Bracia i Siostry, jest naturalne w naszym wieku, że powracamy do przeszłości, aby dokonać swoistego bilansu. Takie spojrzenie wstecz pozwala na spokojniejszą i bardziej obiektywną ocenę ludzi i sytuacji, z jakimi zetknęliśmy się w życiu. Mijający czas zaciera kontury wydarzeń i łagodzi ich bolesne aspekty. Niestety, w życiu każdego człowieka wiele jest zgryzot i utrapień. Czasem są to problemy i cierpienia, które wystawiają na próbę jego odporność psychofizyczną, a nawet wstrząsają samymi podstawami wiary. Doświadczenie jednak poucza nas, że z pomocą łaski Bożej te codzienne trudy wspomagają często proces dojrzewania człowieka, hartując jego charakter³⁷. Jan Paweł II podkreśla, że etap jesieni życia nie się ze sobą swoistą potrzebą podsumowania, rozliczenia się z wszystkim co tylko w życiu człowieka spotkało, zarówno w sprawach, do których wraca się z sentymentem, jak i tych, które rodzą poczucie winy czy cierpienie. W konsekwencji przeszłość tworzy człowieczą terażniejszość, pozwala w obecnym momencie zrozumieć to, co do tej pory było jedynie bolesne i niezrozumiałe.

G. Mosera pisząc o sensie ludzkiego życia, wskazuje na kilka niezwykle istotnych faktów³⁸:

³⁴ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 30.

³⁵ Tamże, s. 33.

³⁶ Tamże, s. 34.

³⁷ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, [online], <http://www.voxdomini.com.pl/inne/list.html>, dn. 9.05.2015.

³⁸ Na podstawie książki G. Mosera, *Wie finde ich mich zum Sinn des Lebens*, opracował: K. Popielski, *Tezy o sensie życia*, w: *Człowiek – pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 314–318.

1. Sens jest czymś więcej aniżeli tylko celem i korzyścią – obejmuje całość życia;
2. Sensu jednostkowego nie otrzymujemy w gotowej formie – objawia się w procesie rozwoju życia;
3. Przyjmowanie sensu i jego tworzenie muszą się uzupełniać;
4. Tylko w wierności sobie i cierpliwości urzeczywistniamy sens naszego życia;
5. Postać sensu zmienia się w różnych fazach życia;
6. Samotnie nie znajdziemy sensu życia;
7. Kto chce poznać i spełnić sens swojego życia, niech przyjmuje rzeczywistość taką, jaka ona jest i zmienia ją na lepszą;
8. Życie uzyskuje pełny sens tylko wówczas, gdy wykracza poza śmierć;
9. Wiara religijna rozjaśnia i poszerza horyzont sensu;
10. Najgłębszy sens życia leży w przyjmowaniu i przekazywaniu Miłości.

Rozważania G. Mosera na temat sensu nie wynikają może z typowo naukowych i badawczych przesłanek, jednakże jawią się jako wynik refleksji nad sensem ludzkiego życia. Refleksyjne dążenie do sensu sprzyja kształtowaniu w człowieku dojrzałej osobowości. Osoba ludzka w swoim refleksyjnym nastawieniu zapytuje się często dlaczego mnie właśnie to spotkało?, dlaczego muszę cierpieć?, dlaczego boli mnie utrata ukochanej osoby?, dlaczego ja? Pytania te często jedynie rozrywają wewnątrz, a pozostawione bez odpowiedzi stają się wyrazem zagubienia, niespełnienia i braku akceptacji własnego życia.

Poprzez afirmację cierpienia człowiek urzeczywistnia wartości. Jednakże afirmacja taka nie jest czymś łatwym. Najczęściej bowiem cierpienie rodzi w człowieku opór wewnętrzny i poczucie niesprawiedliwości. Cierpienie zawsze odsyła człowieka do pytania o całościowy sens ludzkiej egzystencji, jego bycia w świecie i relacji z innymi. Odnajdywanie sensu w cierpieniu dokonuje się przez „zwrot ku duchowemu wymiarowi własnego wnętrza i odnalezienia w nim sił moralnych wpływających z więzi ludzkiej egzystencji z transcendentną rzeczywistością wieczną. Człowiek, który odsłania się dla siebie jako większy od własnego cierpienia i rozpacz, dojrzewa do pełni człowieczeństwa”³⁹. Cierpienie stawia często człowieka wydawałoby się w poczuciu *drogi bez wyjścia*. Ale tak naprawdę odkrywa przed nim jedno konkretne wyjście, które można nazwać *wznoszeniem wewnętrznym*. Jest to *dążenie ku górze*, wertykalna transcendencja ku Bogu. Życie człowieka ogarnięte chorobą, samotnością, cierpieniem niejako samo zapytuje o *transduchowe źródło wartości i sensu*. W sytuacji człowieka religijnego, niejako naturalnie pojawia się świadomość, że źródło to tkwi w Wiecznej Instancji czyli Bogu. W sytuacji człowieka niereligijnego prowadzi to do przebudzenia świadomościowego i otwierania się w sposób nieświadomiony na tegoż samego Boga. Bowiem pojawia się wewnętrzne zapytanie: jak długo pośród życia można prowadzić dialog ze sobą samym, słyszeć odpowiedzi na sobie samemu stawiane pytania? Jak długo można sobie wmawiać, że ten dialog jest tylko wydumaną rozmową z własnym wewnętrznym *ja*, skoro pojawia się przeczucie obecności znacznie większego od siebie samego – *ON*. Człowiek z konieczności nakierowany na sens, w konsekwencji – czy tego chce czy nie – ukierunkowuje się także na Boga, którego V.E. Frankl w takiej

³⁹ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 45–46.

sytuacji *dialogowania wewnętrznego* nazywa Bogiem Nieuświadomionym⁴⁰. Pojęcie takie oczywiście nie odnosi się do istoty Boga samego w sobie, ile raczej dotyczy rozumienia Boga jako Boga ukrytego, w kontakcie z którym człowiek w jakiś niewyjaśniony naturalny sposób odkrywa Jego obecność.

Odnajdywanie sensu życia pośród ludzkiego cierpienia w perspektywie przeżywanego kryzysu w *jesieni życia*, w sposób naturalny wiedzie człowieka z jednej strony do umocnienia swojego życia wiary a w innych przypadkach do odkrycia swej najgłębszej istoty – duchowej istoty, która nakierowuje człowieka na Transcendencję.

Odnajdywanie sensu całościowego ludzkiego życia, zawsze związane jest z odnajdywaniem sensu cząstkowego, który dotyczy konkretnych sytuacji. Można powiedzieć, że sens cząstkowy w sposób nierozzerwalny związany jest z sensem całościowym ludzkiej egzystencji. Zatem „jeżeli ludzka egzystencja miałaby ginąć ostatecznie w mrokach nicości, bezsensem musiałyby być naznaczone również wszystkie konkrety ludzkiego życia”⁴¹. Dlatego też V.E. Frankl, ze względu na niezbywalną wartość sensu całościowego ludzkiej egzystencji i jej wpływu na sens cząstkowy życia ludzkiego proponuje, aby pojęcie sensu całościowego określić jako SUPERSENS lub też NADSENS⁴². Oczywiście *supersens* przekracza skończone możliwości poznawcze człowieka, ponieważ związany jest z nieskończoną transcendencją Boga. Nie można *nadsensu* przekształcić w przedstawialny przedmiot poznania. Skoro nie można go do końca objąć ludzką myślą to trzeba w niego zatem uwierzyć. „Bez tej wiary ludzkie przejawy egzystencji muszą bowiem jawić się jako z gruntu niezrozumiałe, zawieszony w próżni, pozbawione swych warunków możliwości i swej racji bytu, a więc jako fundamentalnie bezsensowne. Niewyjaśnione wówczas pozostawałoby ludzkie nakierowanie na sens, a ludzka wrażliwość moralna musiałaby odsonić się jako wybieg służący walce o biologiczne przetrwanie”⁴³. Tymczasem człowiek w jesieni życia, który staje na progu wieczności potrzebuje siły i nadziei która pozwoli mu patrzeć w przyszłość z całkowitym spokojem. Jak pisał Jan Paweł II: „Jest naturalne, że z upływem lat oswajamy się z myślą o „zmierzchu”. Przypomina nam o nim choćby fakt, że szeregi naszych krewnych, przyjaciół i znajomych coraz bardziej się przerzedzają: uświadamiamy to sobie przy różnych okazjach, na przykład gdy spotykamy się z najbliższymi, w gronie kolegów z dzieciństwa, ze szkoły, ze studiów, z wojska czy z seminarium (...) Granica życia i śmierci przesuwa się przez nasze wspólnoty i stale przybliża się do każdego z nas. Jeśli życie jest pielgrzymką do niebieskiej ojczyzny, to starość jest czasem, gdy jesteśmy najbardziej skłonni myśleć o wieczności”⁴⁴. Zatem pytanie o sens poszczególnych ludzkich sytuacji: spotkań, cierpienia, przemijania, odchodzenia czy też samego faktu umierania, staje się zawsze pytaniem o sens całościowy ludzkiego życia, nawet więcej o NADSENS tegoż życia. Znany teolog K. Rahner wskazuje, że pytanie o sens całościowy, absolutny, staje się pytaniem o sens, który „nie sprowadza się do kilku małych sensowności, jakie spotykamy na drodze swego życia

⁴⁰ V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 57.

⁴¹ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 72.

⁴² Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 70.

⁴³ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Do moich Braci i Siostr – ludzi w podeszłym wieku*, dz. cyt.

z wszystkimi jego absurdami. Ten sens jest nieskończony i nieogarniony; jest on naszym sensem, a zwie się Bóg⁴⁵. Bóg w takim wymiarze staje się NADSENSEM ludzkiego życia i odpowiedzią na lęk i niepewność paraliżującą człowieka patrzącego w kierunku wieczności.

Odnajdywanie sensu życia zdaniem V.E. Frankla może objawiać się na trzech drogach⁴⁶:

- 1 – sens w aktywności tzn. być coś robić, tworzyć, rozwijać się;
- 2 – sens w przeżywaniu ujawniający się w relacji do drugiego poprzez miłość;
- 3 – sens w afirmacji cierpienia, poprzez trudne sytuacje życiowe.

Zatem odnajdywanie sensu w okresie *jesieni życia*, może dokonywać się praktycznie poprzez wszystko to, co stanowi o codzienności danego człowieka bez względu na to gdzie, z kim i w jakiej sytuacji się znajduje. Odkrycie w sobie, może nawet przez lata skrywanej czy po prostu niezrealizowanej, możliwości aktywności i kreatywności powoduje, że pomimo często wielu fizycznych niedomagań, człowiek w *sile wieku* odnajduje w sobie niezliczone pokłady mocy wewnętrznej. To umożliwia realizację wartości i otwarcie na drugiego człowieka. Miłość, która zamienia się w czyn, staje się motorem nie tylko umożliwiającym pomoc innym, ale nade wszystko sobie samemu.

Nawet w najtrudniejszych sytuacjach, takich jak śmierć bliskich czy własna choroba, pojawia się możliwość zweryfikowania sensu swojego życia: „w momencie pojawienia się w życiu człowieka cierpienia, musi on zająć względem niego określoną postawę i właśnie ta postawa ujawnia, jaki generalny sens nadaje człowiek cierpiący swojemu istnieniu”⁴⁷. Poczucie bezradności, jakie pojawia się w momencie kryzysowym, granicznym pokazuje, że człowiek nie jest *bogiem samego siebie*, ani *panem świata*. Z jednej strony podlega ślepych siłom przyrody, społecznym uwarunkowaniom, z drugiej jednak ma możliwość pokonania tej bezradności, co wskazuje na transduchowe powołanie człowieka, objawiające się w wolnej więzi z Absolutem.

Odnajdywanie sensu życia w okresie starości jest wezwaniem, wobec którego nie można przejść obojętnie jeśli chce się w sposób jak najpiękniejszy przeżywać i decydować o własnym życiu. Kryzys, który dotyka *jesieni życia*, staje się dodatkowym impulsem, aby z tego co wydawać by się mogło smutne i złe, zrobić swój atut, więcej odnaleźć Tego, który przez całe życie jawił się człowiekowi jedynie jako Nieuświadomiony. Życie w wieku senioralnym może stać się zatem eksplozją rozwoju życia duchowego, dającego człowiekowi poczucie spełnienia, pokoju i (...) SENSU.

⁴⁵ K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – Wartości – Sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 182.

⁴⁶ Por. V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 95–96.

⁴⁷ M. Szajda, *Od transgresji do transcendencji*, dz. cyt., s. 48.

**FINDING THE MEANING OF LIFE
IN THE PERSPECTIVE OF OLD AGE****SUMMARY**

Article paying attention to the quantitative growth of the elderly population, brings up the subject ethical indexation of old age in the context of the crisis associated with the fear of the inevitable approach of death, and the same doubts about the meaning of life. Subject important in itself, but also because of the a strong cult of youth, widely prevalent in popular culture and ideology of consumerism. The consequence for this phenomenon has become almost a general reducing social status of the elderly, and consequently, changes in of attitudes of people and social thinking about old age.

Author writing about the necessity of finding the meaning of life in old age, encourages to appreciate old age. The article is a kind of postulates to create a new axiology of old age based on a theological value as a significant stage eschatological road for connecting with God.

**DIE SUCHE NACH DEM SINN DES LEBENS
IN DER PERSPEKTIVE DER ERLEBTEN ALTERSKRISE****ZUSAMMENFASSUNG**

Der Artikel, der sich auf die Tatsache des quantitativen Wachstums der älteren Bevölkerung bezieht, wirft die Frage der ethischen Indexierung des Alters im Zusammenhang mit der Krise im Alter als eine Situation, die Anlass zu Besorgnis mit einem Sinn für die unvermeidliche Annäherung an den Tod sein kann, die somit einen Verlust der Sinn des Lebens trägt. Ein Thema wichtig an sich, aber auch signifikant aufgrund der starken Exposition des Jugendkultes, der in der populären Kultur und in der Ideologie des Konsums vorherrscht. Die Folge dieses Phänomens wurde die weit verbreitete Abwertung der sozialen Stellung der älteren Menschen, und damit Änderungen der Einstellung der Menschen und des sozialen Denkens über das Alter. Der Autor schreibt über die Notwendigkeit der Suche nach dem Sinn des Lebens im Alter, fordert ihre Veredelung auf, so dass der Artikel die Schaffung einer neuen Axiologie des Alters auf der Grundlage seines theologischen Wertes als einen bedeutenden Schritt des eschatologischen Weges zur Einigung mit Gott postuliert.

„SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE” W POLSCE LUDOWEJ? – PRZYPADEK Z WYSOCZYNY ELBLĄSKIEJ

Słowa kluczowe: spółdzielczość, Bolesław Nieczuja-Ostrowski, PRL, społeczeństwo obywatelskie, Wysoczyzna Elbląska

Keywords: cooperative movement, Bolesław Nieczuja-Ostrowski, Polish People's Republic, civil society, Elbląg Upland

Schlüsselworte: Genossenschaftswesen, Bogusław Nieczuja-Ostrowski, VR Polen, Volksrepublik Polen, bürgerliche Gesellschaft, Elbinger Höhe

WSTĘP

Po zakończeniu II Wojny Światowej rozpoczęto odbudowę zniszczonej (w toku konfliktu) Polski. Istniało szereg różnych pomysłów na to jak „postawić kraj na nogi”, według jakich wzorców postąpić projektując funkcjonowanie poszczególnych aspektów życia człowieka, jakie przyjąć założenia i wytyczne itp. Zwycięskie (po mniej lub bardziej uczciwej walce) okazało się podejście komunistów. Owocem jego realizacji było m.in. powstanie państwa totalitarnego, sterowanego centralnie, stawiającego się ponad interesem swoich obywateli.

Wśród alternatywnych pomysłów odbudowy polskiej państwowości, zwraca uwagę eksperyment, którego urzeczywistnianie rozpoczęło się za sprawą przybyłych na ziemię powiatu elbląskiego byłych żołnierzy AK. Posługując się szczegółowym projektem opracowanym przez jednego z nich, powołali do życia Spółdzielnię Gospodarczo-Społeczną (dalej: SGS). Widziano ją jako organizm załączkowy, laboratorium dla zdobywania doświadczeń, mających być w przyszłości wykorzystanymi do stworzenia nowego ustroju społeczno-gospodarczego o zasięgu ogólnokrajowym.

Plany były ambitne ale projekt nie doczekał się pełnej realizacji, został zdławiony praktycznie u zarania. Jednak zanim do tego doszło, spółdzielnia-wzór zdążyła przenieść się na moment ze sfery koncepcji do rzeczywistości, wykazując przy tym słuszność szeregu konstytuujących ją założeń. W trakcie swojego krótkiego żywota była ona organizmem samowystarczalnym, zaspokajającym większość potrzeb

* Kamil Kaliszuk, uczestnik Wydziałowych Studiów Doktoranckich Historii i Historii Sztuki na Uniwersytecie Gdańskim, e-mail: kaliszuk.kamil@wp.pl.

(gospodarcze, polityczne, religijne, bezpieczeństwa, kulturalne, towarzyskie) osób zrzeszonych w jej obrębie. Uczestnicy przedsięwzięcia organizowali się w sposób demokratyczny, woluntarystyczny, wykazywali się zaangażowaniem w działaniach związanych z pracą Spółdzielni, przejawiali zainteresowanie jej sprawami. SGS wykazywała też skłonności do trwania oraz dalszego wzrostu rozszerzając sieć swoich wpływów na kilkanaście miejscowości regionu, zaszczeplając w nich spółdzielcze wzorce. Ekspansja nie wybiegła jednak nigdy poza granice powiatu i miasta Elbląg.

Obserwacja cech prezentowanego organizmu może skłonić do postawienia pytania: Czy nie mieliśmy w jego przypadku do czynienia z wyjątkowym, jak na owe czasy zjawiskiem, zaistnienia załączków „społeczeństwa obywatelskiego”?

SPÓŁDZIELNIA GOSPODARCZO-SPOŁECZNA W NOWYM KOŚCIELE

Powstanie Spółdzielni

SGS powstała we wrześniu 1945 r. w Nowym Kościele (dziś Pogrodzie), miejscowości położonej nieopodal Elbląga. Utworzyli ją byli żołnierze 106 Dywizji Piechoty AK działający pod dowództwem pułkownika Bolesława Nieczui-Ostrowskiego, pomysłodawcy oraz prezesa omawianego tworu¹.

Siedzibę spółdzielni wybrano nieprzypadkowo. Była to wieś, stanowiąca węzeł komunikacyjny (miejsce przecięcia szeregu dróg) i jako jedna z pierwszych w okolicy została opuszczona przez żołnierzy sowieckich. Co więcej na jej obszarze zachowało się około 60–80 gospodarstw rozmieszczonych w zwartej zabudowie, mogło to mieć znaczenie dla sprawnego działania planowanej spółdzielni, a także ze względów bezpieczeństwa. Nowy Kościół okazał się przy tym drugą w gminie Tolkmicko miejscowością, w której można było zebrać pozostałe na polach plony. Na uwagę zasługuje także fakt, iż to miejsce lokalny Państwowy Urząd Repatriacyjny (PUR) przeznaczył na jeden z pierwszych ośrodków osadniczych w powiecie elbląskim².

Poza wymienionymi czynnikami obiektywnymi, na osiedlenie się tutaj żołnierzy AK, miała niewątpliwie wpływ żywiona przez nich chęć opuszczenia obszarów dotychczasowego działania (okolice Krakowa), gdzie byli znani z działalności partyzanckiej i jako tacy narażeni na represje komunistycznego aparatu bezpieczeństwa. Przeprowadzkę na północ postrzegano jako możliwość zatarcia śladów i rozpoczęcia wszystkiego od nowa, na nowym terenie.³ Nie bez znaczenia pozostawało swoiste poczucie misji żywione przez żołnierzy, którzy swoją działalność osadniczą uznawali za walkę o trwałe przyłączenie Ziemi Północnych do Polski i powsta-

¹ P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK*, „Tygiel. Kwartalnik Elbląski” 2002, t. 29, s. 84; APE, SPE, Organizacja i działalność Spółdzielni Społeczno Gospodarczej Pogrodzie, syg. 25/388, k. 1, 69.

² APE, SPE, syg. 25/388, k. 6, 69; APE, GRN z lat 1945–1954, Sprawozdania z działalności GRN. 1945 r., syg. 12/39, k. 1.

³ P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 84.

nie „silnego wału nadmorskiego z polskich serc, ramion i mózgów” (w tej materii podzielali oni poniekąd oficjalną linię propagandy komunistycznej)⁴. Opuszczane przez Niemców ziemie, posiadały także ogromny potencjał dla tworzenia nowych form organizacji społecznej, co mogło mieć spore znaczenie dla Bolesława Nieczuja-Ostrowskiego. Otrzymał on tutaj bowiem okazję dla realizacji przygotowanego przez siebie projektu spółdzielni, widzianej przez niego jako „twór rozlicznych (...) [jego] rozmyślań i marzeń od wielu lat, dotyczących uzdrowienia stosunków gospodarczo-społecznych wsi polskiej”⁵.

Rozwój działalności

Choć od początku było to osadnictwo zorganizowane⁶, pierwsze jego tygodnie na terenie Nowego Kościoła przybierały nieraz charakter żywiolowy. Obszar wsi zasiedlali przeważnie mężczyźni, którzy po wstępnym rekonesansie obejmowali odpowiadające im gospodarstwa poniemieckie. „Na początku powiedziałem im: idźcie sobie każdy i szukajcie dla siebie jakiegoś domu [wspomina dowódcę] sam osiedliłem się w niedużej kamienicy i tam mieścił się zarząd tzw. komenda”⁷.

Stopniowo, wraz z krzepnięciem struktur spółdzielczych, starano się normalizować zasady osiedlania i funkcjonowania w ramach tworzonej organizacji. Zaczęto np. losować między nowoprzybyłych pozostałe puste zagrody, ubiegano się w odpowiednich instytucjach (Państwowy Urząd Repatriacyjny, Państwowy Urząd Ziemski) o formalne przyznanie ziemi, doprowadzono do sądowego zarejestrowania organizacji⁸. Wprowadzano też zasady statutowe SGS. Osoby skupione wokół Spółdzielni podjęły pracę dla urzeczywistnienia swojej wizji. Wspólnymi siłami prowadzono odbudowę miejscowości, nadawano jej polskie akcenty (zaczęto np. nazywać ulice podług nazw miejsc, z których pochodzili osadnicy – tak powstała np. ul. Olkuska, Miechowska, Krakowska), remontowano zabudowania, uruchomiono różnego typu zakłady rzemieślnicze i przemysłowe, podjęto pracę na roli czy wreszcie zorganizowano służby użyteczności publicznej, zręby spółdzielczej administracji (wybrano np. jej zarząd)⁹.

Wkrótce działania te zaczęły przynosić oczekiwane skutki, poprawiła się sytuacja aprowizacyjna, wobec czego spółdzielcy mogli sprowadzać do Nowego Kościoła członków swoich rodzin (w tym kobiety z dziećmi). SGS zaczęła rozkwitać, była w stanie zapewnić zrzeszonym w niej członkom utrzymanie, bezpieczeństwo,

⁴ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Drogi miłości Bożej*, Kraków 1993, s. 42; APE, SPE, syg. 25/388, k. 14, 26, 69.

⁵ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Drogi miłości...*, dz. cyt., s. 42.

⁶ Działanie spółdzielni miało odbywać się w oparciu o przygotowywane wcześniej „Plany pracy” czy projekt budżetu; Tenże, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna „SpółGosSpół”*. Projekt. Opracował w latach 1940–1943 Bolko de Nieczuja, [b.m.r.], wgląd do kopii mps. dzięki uprzejmości Pawła Nieczuja-Ostrowskiego, s. 24, 25.

⁷ P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 84, 89.

⁸ APE, SPE, syg. 25/388, k. 40, 41, 66; P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 86.

⁹ APE, SPE, syg. 25/388, k. 6, 26, 40, 70.

zaspokojenie potrzeb społecznych i kulturalnych, a także wytworzyć nadwyżki produkcyjne (głównie produkty rolne i rzemieślnicze)¹⁰. Produkowane nadwyżki, pozwalały z kolei na ekspansję SGS na pobliskie miejscowości, gdzie zaczęły powstawać odpowiednie filie organizacji¹¹. Życie stopniowo zaczynało przypominać, to przedwojenne, oprócz pracy znajdowano czas na wspólne spędzanie wolnych chwil czy celebrowanie świąt. W Nowym Kościele i okolicach tworzyło się swoiste państwo w państwie, oparta na zasadach autarkii, organizacja złożona ze świadomych uczestników, zmierzających do zaspokajania swoich potrzeb i dążących do pewnego wspólnego dobra, za jakie uważano trwanie organizacji i wypełnianie jej misji.

Napotykanne trudności

Zmierzając do osiągnięcia upatrzonego celu, musieli osadnicy stawić czoła szeregu utrudnieniom, w istotny sposób ograniczającym tempo rozwoju SGS. Do najważniejszych tego typu okoliczności zaliczyć można np. nienajlepszą sytuację aprowizacyjną, skromną infrastrukturę, zniszczenia wojenne, które dotknęły domów mieszkalnych i zakładów produkcyjnych itp. Jerzy Kamiński, wiceprezes Spółdzielni, pisał w tym kontekście, iż zastany przez pionierów obraz przypominał bez mała „dziki Meksyk”. Wspominał on także „o dużych brakach wszystkiego”¹². Radzono sobie z podobnymi utrudnieniami jak można było najlepiej. Zabudowania przywracano do porządku w drodze remontów. Niedobory inwentarzowe starano się uzupełnić poprzez zbiórkę pozostawionych w okolicy ruchomości (na którą wydane zostały odpowiednie urzędowe zgody), pomoc społeczną, rozpoczęcie produkcji najpotrzebniejszych dóbr, a także w drodze handlu, również z Rosjanami¹³.

Pewien problem w rozwoju Spółdzielni stanowili także szabrownicy. Aby zabezpieczyć się przed negatywnymi skutkami ich działań, spółdzielcy powołali Wiejską Straż Porządkową, pełniącą regularne warty na obszarze SGS¹⁴. Jako niedawni, dobrze zorganizowani żołnierze, potrafili sobie radzić z podobnymi grupami, które wkrótce zaczęły omijać „Nowy Kościół – na strzał z karabinu...”¹⁵. Nieco więcej problemów przysparzali żołnierze Armii Radzieckiej nie dający się tak łatwo odpędzić. Z nimi to, z sukcesem, prowadzono negocjacje, które odbywały się jednak „pod bronią i z narażeniem życia”¹⁶.

Te, oraz szereg pomniejszych przeszkód w budowie SGS, sprawiały, iż nie wszyscy z tutaj osiedlonych wytrwali. Część z osadników opuszczała szeregi Spół-

¹⁰ APE, SPE, syg. 25/388, k. 57.

¹¹ Por. tamże, k. 34, 97–104; P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 87; Tenże, *Inicjatywa społeczno-gospodarcza akowskich osadników w powiecie elbląskim w latach 1945–1949*, RE 2008, t. 20, s. 262.

¹² APE, SPE, syg. 25/388, k. 14.

¹³ Tamże, k. 5, 28, 70.

¹⁴ Tamże, k. 7.

¹⁵ P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 85.

¹⁶ Tamże.

dzielni, co działo się w czasie całego praktycznie jej funkcjonowania. W okresie swojego istnienia przez Spółdzielnię przewinęło się od 200 do 350 ludzi¹⁷.

Upadek Spółdzielni

Największą przeszkodą dla dalszej egzystencji SGS, okazały się skutki celowego działania władz. Co prawda początkowo spółdzielcy posiadali wsparcie części organów państwowych, szczególnie tych obsadzonych przez ludzi związanych z PSL¹⁸. Wkrótce jednak, wraz z umacnianiem się władzy komunistów w Polsce, rozpoczęły się zabiegi, które w ostatecznym rozrachunku doprowadziły do likwidacji Spółdzielni. Były one związane z „rozpracowywaniem” przez służby bezpieczeństwa, żołnierzy 106 dywizji AK, których część stanowiła trzon opisywanej organizacji, a także z faktem, iż realizowany w Nowym Kościele projekt spółdzielczy nie przystawał do wzorów komunistycznych. Warto tutaj wspomnieć, iż w pierwszych latach po wojnie, komuniści postulowali budowę rolnictwa opartego na własności prywatnej, zaprzeczali wręcz chęci uspołecznienia tego sektora gospodarki. Miało się to zmienić wraz z uchwałą Kominformu dotyczącą kolektywizacji, która wpłynęła na zmianę polityki PPR w 1948 r. Od tej pory powoływanie spółdzielni musiało się odbywać zgodnie ze ściśle wytyczonymi regułami (różne typy spółdzielni)¹⁹.

Okres „względego spokoju” zakończył się dla spółdzielców w lutym 1946 r.²⁰, kiedy to po zbrojnej wizycie UB i NKWD, wzięto na przesłuchanie prezesa Nieczuja-Ostrowskiego. Mimo, iż wspomniane przesłuchanie przybrało formę „życzliwego” i ostatecznie zakończyło się zwolnieniem prezesa, to stanowiło zaledwie preludium do dalszych działań²¹. Niedługo po tym wydarzeniu w prasie pojawił się artykuł, w którym starano się zdeprecjonować funkcjonującą w Nowym Kościele organizację. Pisano np. iż „kilkuosobowa grupa czołowych na terenie Elbląga działaczy peeselowskich stworzyła «kolchoz». Dwa tysiące pięćset hektarów ziemi «niczyje» zagarnęła prawem kaduka pod swój zarząd. Robotą była dobra, a korzyści stąd płynące miały zapewnić panu Nieczuja-Ostrowskiemu, pułkownikowi przedwrześniowego reżimu napchanie portfela. (...) «Spółdzielnia» miała nawet opracowany statut. Nie na próżno przecież w bandzie spekulantów żerujących na ludzkiej nędzy znajdował się adwokat Widota, filar PSL, «chłop» z pochodzenia”²². Artykuł potraktowano bardzo poważnie, powołano nawet komisję dla sprawdzenia

¹⁷ APE, SPE, syg. 25/388, k. 28, 71; P. Nieczuja-Ostrowski, *Inicjatywa...*, dz. cyt. s. 258.

¹⁸ Por. np. APE, SPE, syg. 25/388, k. 10.

¹⁹ P. Nieczuja-Ostrowski, *Inicjatywa...*, dz. cyt. s. 263; *Ustawa z dnia 21 maja 1948 r. o Centralnym Związku Spółdzielczym i centralach spółdzielni*, DzU. z 1948 r. Nr 30, poz. 199.

²⁰ Słowo „względny” jest tutaj jak najbardziej na miejscu. Mniej lub bardziej celowe działania władz utrudniające życie spółdzielcom uwidaczniały się właściwie od początku działania SGS. W październiku 1945 roku (niespełna miesiąc od założenia SGS) doszło np. do rekwizycji przez przedstawicieli władz, części „ruchomości” spółdzielczych; APE, SPE, syg. 25/388, k. 26, 27.

²¹ P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 85, 86.

²² S. Babisiaak, *Kolchoz „na próbę”*, „Ziemia Pomorska”, 7.04.1946, s. 2.

zawartych w nim tez, która uznała iż są one nieprawdziwe oraz zdecydowała, iż Spółdzielnia może działać dalej²³.

Jeszcze w 1946 roku, służby bezpieczeństwa podjęły kolejne, bardziej zdecydowane działania. „Nad ranem 8 września zostaliśmy wyciągnięci z łóżek przez funkcjonariuszy elbląskiego UB [pisał prezes Nieczuja-Ostrowski]. Aresztowali oni kilku członków spółdzielni – byłych żołnierzy AK, również mnie”²⁴. Tym razem przesłuchania, odbywały się w sposób brutalny, zatrzymanym nie okazywano szacunku, zostali oni także aresztowani. Śledczym nie udało się udowodnić winy ani postawić zarzutów więzionym spółdzielcom, wobec czego byli oni stopniowo wypuszczani na wolność. Inaczej postąpiono z prezesem, którego przetrzymywano około pięciu miesięcy²⁵.

Równoległe do opisywanych wydarzeń, w Spółdzielni zaczęły występować zjawiska swoistej utraty przez nią spójności funkcjonowania, czy też jej dezintegracji. Miała na to wpływ szereg czynników. Jednym z nich były wspomniane aresztowania i przetrzymywanie przywódców SGS – w związku, z którymi powstały trudności w zarządzaniu, a także wzrosło poczucie niepewności jutra, uwidaczniające się wśród pozostających na wolności spółdzielców. Zapewne równie niekorzystnym dla spójności SGS było rozpoczęcie osiedlania w Nowym Kościele osób nie związanych z dotychczas tutaj zamieszkującymi²⁶. Ci nowi osadnicy niekoniecznie pragnęli włączać się w spółdzielcze dzieło²⁷. Następowo także wchłanianie do systemu centralnego, ogólnopolskiego instytucji związanych dotychczas z SGS²⁸, co w oczywisty sposób ograniczało wpływy Spółdzielni²⁹.

Ostateczny cios został zadany opisywanej organizacji w 1949 roku kiedy to nastąpiła kulminacja destrukcyjnej działalności władzy państwowej. Miały wówczas miejsce, trwające od lata, aresztowania byłych żołnierzy 106 Dywizji Piechoty AK. Ofiarą aresztowań padła spora część spółdzielców. Prezes Nieczuja-Ostrowski został uwięziony w lipcu 1949 roku. Ci spośród członków SGS, którzy dotychczas nie zostali zatrzymani, w obawie o swoje bezpieczeństwo opuścili Nowy Kościół, niektórzy z nich przeszli do podziemia. Na miejscu pozostali nieliczni. W takiej sytuacji, dalsze istnienie Spółdzielni nie miało racji bytu, za datę jej likwidacji przez władzę uznaje się 31 października 1949 r.³⁰.

Pozostały po działaniu organizacji majątek został przejęty, w Nowym Kościele rozpoczęły się zmiany zmierzające do wymazania śladów trwającej tutaj w latach

²³ APE, SPE, syg. 25/388, k. 64–68.

²⁴ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Drogi miłości...*, dz. cyt., s. 44.

²⁵ Tamże, s. 46–47; P. Nieczuja-Ostrowski, *Inicjatywa...*, dz. cyt., s. 263.

²⁶ Którzy to spółdzielcy znali się przecież na długo przed osiedleniem w Nowym Kościele, czy to z działalności w partyzantce, czy też ze względu na sąsiedzkie, rodzinne powiązania (wielu z nich pochodziło z tych samych, lub sąsiadujących ze sobą miejscowości); por. P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 88.

²⁷ Nie udało się dotrzeć do materiałów jednoznacznie wskazujących, iż był to celowy zabieg władz.

²⁸ Jest to zrozumiałe w przypadku przejęcia kontroli nad służbą zdrowia czy np. szkolnictwem.

²⁹ APE, PRN z lat [1945] 1950–1975, Akta szkół podstawowych – Pogrodzie. 1945–1970 r., syg. 36/551, k. 1–8, 10–20; APE, SPE, Akta Ośrodków Szkolnych, syg. 25/756, k. 159–161.

³⁰ P. Nieczuja-Ostrowski, *Inicjatywa...*, dz. cyt., s. 263.

1945–1949 działalności – „osiedlono nowe rodziny, usunięto nawet nazwy ulic”³¹, podobnie uczyniono z nazwą miejscowości, która odtąd miała oficjalnie zwać się Pogrodziem³².

Wraz z rozpadem SGS, dla byłych spółdzielców zaczął się trudny okres. Byli oni ścigani, sądzeni oraz przetrzymywani w więzieniach³³, część z nich ukrywała się w obawie o swoje życie³⁴. Ci którym udało się uniknąć podobnego losu, żyli odtąd w ciągłym strachu. Sam Nieczuja-Ostrowski został skazany na dwukrotną karę śmierci. Ostatecznie kara została zmieniona na więzienie. Po opuszczeniu więzienia w 1956 roku, próbował swoich sił w zarządzaniu spółdzielnią ogrodniczo-pszczelarską (zamkniętą przez władze po 3 latach działalności), hodowli drobiu, by ostatecznie podjąć pracę w dziale kolportażu wydawnictwa PAX, gdzie pracował do emerytury³⁵.

SGS JAKO PRZEJAW SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO?

Powyżej zaprezentowano losy osób związanych z tworzeniem i funkcjonowaniem Spółdzielni Gospodarczo Społecznej w Nowym Kościele. Już z przedstawionego opisu można wywnioskować, iż była to organizacja, jeśli nie wyjątkowa, to przynajmniej specyficzna. Czy w jej działaniu można się jednak doszukiwać przejawów „społeczeństwa obywatelskiego”? Aby zbliżyć się do odpowiedzi na podobnie postawione pytanie, warto zestawzić ze sobą charakterystyki SGS z cechami, które mogą być uważane za cechy „społeczeństwa obywatelskiego” właśnie.

Wspólnota oddolna i dobrowolna³⁶

Faktem jest, że SGS powstała z inicjatywy pułkownika AK i części jego dawnych podkomendnych. Warto tutaj jednak podkreślić, iż podobnie jak ma to miejsce

³¹ Tamże.

³² Tenże, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 88.

³³ „kpt. Bronisława Nieczuja-Ostrowska – [została skazana na] 9 miesięcy (...); kpt. Jerzy Kamiński (...) [przez pewien czas razem z dowódcą w celi śmierci]; [do więzień trafili także] kpt. Franciszek Gądek (...); por. Jan Latała, por. Józef Śliwa, kpr. Tadeusz Koterwa (...); kpr. Jerzy Rymśa [poszukiwany, chwilowo aresztowany] (...); ks. Stanisław Ryńca (...) dostał 7 lat więzienia”; Tenże, *Inicjatywa...*, dz. cyt., s. 263.

³⁴ Tamże.

³⁵ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Rzeczpospolita Partyzancka*, Warszawa 1991, s. 494; S. Piwoński, *Niezwykłe życie Gen. Bolesława M. Nieczui-Ostrowskiego (ps. „Bolko”, „Grzmot”, „Michałowicz”, „Tysiąc”)*, „Sowiniec. Materiały historyczne Centrum Dokumentacji Czynu Niepodległościowego”, nr 32–33, s. 120, 121.

³⁶ Kolejne właściwości społeczeństwa obywatelskiego (prezentowane tutaj jako nagłówki) wyodrębniono jako wspólne elementy licznych jego definicji. Por.: E. Balawajder, *Wprowadzenie*, w: *Społeczeństwo Obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, E. Balawajder (red.), Lublin 2007, s. 6; P. Broda-Wysocki, *Rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Analiza na przykładzie regionów koszalińskiego i opolskiego*, Warszawa 2003, s. 9, 15–20, 23, 26–33, 42; P. Gliński, *Przedmowa: o miejscu problematyki społeczeństwa obywatelskiego w socjologii polskiej*, w: *Społeczeństwo obywatelskie. Między ideą a praktyką*, A. Kościański, W. Misztal (red.), Warszawa

w przypadku załączków „społeczeństwa obywatelskiego”, zawiązanie się jej nastąpiło na skutek oddolnej, niezależnej od państwa, a przy tym dobrowolnej działalności grupy obywateli. Ich chęć kontynuowania wzajemnej współpracy miała tutaj kapitalne znaczenie. Nie zakładali oni dalszej walki zbrojnej, ideę służby Polsce (bo w takich kategoriach postrzegali swoją działalność) chcieli realizować poprzez pracę w ramach tworzonego przez siebie systemu spółdzielczego³⁷.

Tradycyjne wzorce

Za drogowskaz w tym przedsięwzięciu posłużył im statut SGS, opracowany przez Nieczuję-Ostrowskiego jeszcze w czasie wojny. Wykorzystano w nim szereg pomysłów znanych już w polskiej spółdzielczości, która mogła się wówczas poszczycić ponad wiekową tradycją³⁸. Sam statut zawierał też jednak nowatorskie, autorskie zapisy³⁹. Tworzona Spółdzielnia była przedsięwzięciem pionierskim, miała stać się też wzorem do dalszego naśladowania. Autor statutu uważał, iż „dopiero po doświadczeniach w terenie i po zbudowaniu wypróbowanego i doświadczonego już projektu, w formie zbliżonej do pewnej doskonałości, wolno go będzie rzucić do wykorzystania, dla całego «Społeczeństwa» i «Państwa»”⁴⁰. Spółdzielnia miała spełniać w sferze społeczno-gospodarczej, rolę podobną do tej jaką w sferze wychowania pełni rodzina, utożsamiano ją niejako z małą Rzeczpospolitą, „zdrową, silną i zdolną do twórczego życia komórk[ą], /organ[em]/ wyższego rzędu, (...) wzorowym państwem”⁴¹, które w połączeniu z innymi miało w przyszłości stworzyć „powszechną federację państw świata”⁴².

2008, s. 7–26; P. Gliński, *Społeczeństwo obywatelskie w Polsce – problemy i nadzieje*, w: *Budowa lokalnego społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie integracji europejskiej*, E. Nycz (red.), Opole 2003, s. 15, 19; A. Jabłoński, *Społeczeństwo otwarte a społeczeństwo obywatelskie*, w: *Nowość. Ponowoczesność. Społeczeństwo obywatelskie w Europie Środkowej i Wschodniej*, S. Partycki (red.), Lublin 2007, t. 2. s. 534; S. Kowalczyk, *Teorie społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Nowość. Ponowoczesność...*, t. 1. s. 11; B. Przybylska-Czajkowska, *Mit „społeczeństwa obywatelskiego”*, w: *Nowość. Ponowoczesność...*, t. 1. s. 46, 47; M. Rutkowska-Krupka, *Społeczeństwo obywatelskie od lokalnego do globalnego*, w: *Społeczeństwo obywatelskie jako wspólne dobro*, L. Kacprzak, B. Koszel, A. Marcinkowski (red.), Piła 2012, s. 265; L.W. Zacher, *Społeczeństwo obywatelskie czy społeczeństwo bez etykiet?*, w: *Nowość. Ponowoczesność...*, t. 1. s. 16–21; P.S. Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Toruń 2012, s. 11, 13, 18; P. Załęski, *Propaganda społeczeństwa obywatelskiego w dobie transformacji*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2007, R. L, nr 3–4 (191–192), s. 41.

³⁷ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna...*, dz. cyt., s. 5. APE, SPE, syg. 25/388, k. 69.

³⁸ Z. Chyra-Rolicz, *Rola spółdzielczości w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego na Ziemiach Polskich w XIX i XX w.*, w: *Nowość. Ponowoczesność. Społeczeństwo obywatelskie w Europie Środkowej i Wschodniej*, S. Partycki (red.), Lublin 2007, t. 2. s. 339.

³⁹ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna...*, dz. cyt., s. 4.

⁴⁰ Tamże, s. 2.

⁴¹ Tamże, s. 5.

⁴² Tamże.

Podobnie jak to miało miejsce z zasadniczymi zapisami statutowymi, również ideologiczne podstawy funkcjonowaniu Spółdzielni, czerpały z tradycyjnych raczej niż nowoczesnych, „postępowych” wzorów. Stawiano tutaj na „wartości duchowe, oparte na wychowaniu obywatelskim (...), [którego źródłem] stać się powinny kuźnice wychowawcze, to jest: rodzina, kościół, szkoła, organizacje społeczne oraz wojsko, głoszące zgodnie uznawane przez dobry i kulturalny świat prawdy i wysokiej moralności społecznej”⁴³.

Alternatywa dla państwa, wyjęcie spod jego kontroli

Wyznawany przez spółdzielców światopogląd, pozostawał w konflikcie z wieloma zasadami promowanymi przez umacniającą się w powojennej Polsce „władzę ludową”. Wartości chrześcijańskie, narodowe, patriotyczne, stawiające w centrum życie rodzinne – którymi starano się kierować w SGS – różniły się od będących oficjalnie uznawanymi przez władzę wartości: ateistycznych, kosmopolitycznych czy zakładających życie kolektywne. W konsekwencji tych fundamentalnych sprzeczności wątpliwe mogło wydawać się spółdzielcom, czy państwo będzie w stanie zaspokoić ich oczekiwania i potrzeby związane z funkcjonowaniem w społeczeństwie. SGS mogła się im zatem jawić jako odpowiednia alternatywa, w ramach której będą mogli utrzymać i rozwijać preferowany styl życia.

Świadomość potrzeb członków, podział pracy ze względu na potrzeby

Swój alternatywny w stosunku do państwa charakter SGS przejawiała nie tylko na polu ideologicznym. Było go widać również w innych obszarach jej aktywności. Spółdzielnia została pomyślana jako twór rozwijający „wszechstronną działalność na przekazanym jej terenie, ujmując w swych ramach wszystkie gałęzie życia społecznego i gospodarczego okręgu”⁴⁴.

Założenie to, było odmienne od podejścia przyjmowanego przez władzę, która owszem, dopuszczała tworzenie się różnego typu spółdzielni, działały one jednak odrębnie od siebie, zaś po wspomnianym 1948 roku, były tworzone według ustalonych z góry zasad i posiadały odrębne centralne kierownictwa⁴⁵. Tymczasem w Nowym Kościele powstała organizacja będąca jednocześnie spółdzielnią mieszkaniową, rolniczą, przemysłową, rzemieślniczą itd., która w okresie swojej największej prosperity w roku 1946/47, działała w każdym chyba znaczącym sektorze życia społecznego i gospodarczego na wsi. Takie wszechstronne podejście do zagadnienia spowodowało, iż w pewnym momencie swojego istnienia SGS osiągnęła cechy bliskie autarkii. Wytworzono system funkcjonujący w ramach szerszego uniwersum, który stał się niemalże samowystarczalny. Organizm ten był w stanie wyżywić swoich członków, dać im pracę, zorganizować czas wolny. Było to możliwe, mimo

⁴³ Tenże, *Drogi miłości...*, dz. cyt., s. 42–43.

⁴⁴ APE, SPE, syg. 25/388, k. 49.

⁴⁵ Por. *Ustawa z dnia 21 maja 1948 r. o Centralnym Związku Spółdzielczym...*

ograniczonych zasobów ludzkich i materiałowych, dzięki zastosowaniu podziału pracy opartego o realnie istniejące potrzeby społeczności a także na „fachowości i zamiłowa[niach] zawodowych”⁴⁶ jej przedstawicieli.

W oparciu o takie założenia, rozwinięto rzemiosło i przemysł, w ramach których działały zakłady remontowe, warsztaty rzemieślnicze, mechaniczno-ślusarski, stolarnia, kuźnia, warsztat kołodziejski, szewski i krawiecko-szwalniczy, piekarnia, warsztaty malarskie i rymarskie, zakład olejarski, pralnia, uruchomiono pozostawione na przejętym obszarze tartak, młyn, mleczarnię. Wobec występującego braku leków powołano do życia przetwórnictwo ziół leczniczych, zajmującą się nie tylko zbieraniem ziół i przetwórstwem, ale również ich uprawą⁴⁷.

Rozdzielona pomiędzy osadników-spółdzielców ziemia uprawna pozwalała im także realizować się w dziedzinie rolnictwa. W konsekwencji swojej ciężkiej pracy, byli oni w stanie w terminie dostarczać państwu obowiązkowe dostawy płodów rolnych, zgromadzić zasoby dające im utrzymanie, a także wyprodukować nadwyżki, które z powodzeniem sprzedawano⁴⁸.

Dzięki takim nadwyżkom, oraz stopniowej ekspansji idei SGS na okoliczne wobec Nowego Kościoła miejscowości rozwinął się pod egidą omawianej organizacji handel. W szczytowym momencie działalności, w strukturach Spółdzielni zrzeszonych było 23 sklepów (tzw. bazy), dostarczających produkty całej okolicy (kilkanaście z nich mieściło się w Elblągu⁴⁹). Lokalne znaczenie Nowego Kościoła w dziedzinie handlu wzrosło na tyle, iż zdecydowano się organizować tam cykliczne, cotygodniowe spędy, cieszące się sporym zainteresowaniem w całej gminie. Rozwojowi szeroko pojętego handlu, towarzyszył rozwój sieci transportowej, uruchomiono linie zaopatrzeniowe oraz przewozy pasażerskie⁵⁰.

Spółdzielcy zorganizowali także działanie służby zdrowia, która w pierwszym okresie znajdowała się poza systemem państwowym. Powstały w Nowym Kościele ośrodek zdrowia uznawany jest za pierwszy dostępny w okolicy. W jednym ze sprawozdań Starostwa Powiatowego w Elblągu można przeczytać, że był „to jeden z najlepiej zorganizowanych ośrodków, nie tylko na terenie powiatu, ale i województwa”⁵¹.

W okresie istnienia SGS w Nowym Kościele zadbano także o uruchomienie opieki społecznej, w ramach której działał sierociniec (dla 48 niemieckich dzieci) czy stołówka/jadłodajnia – jej istnienie stało się konieczne w sytuacji początkowych „braków kobiet”⁵². Statut organizacji przewidywał także powołanie „specjalnego

⁴⁶ APE, SPE, syg. 25/388, k. 9.

⁴⁷ Tamże, k. 25, 52, 68, 71; P. Niczuj-Ostrowski, *Inicjatywa...*, dz. cyt., s. 261.

⁴⁸ APE, SPE, syg. 25/388, k. 52, 71.

⁴⁹ Część z pozostałych powstała np. w Tolkmicku, Suchaczu, Krynicy Morskiej, Łęczu; tamże, k. 72, 97–104.

⁵⁰ Tamże, k. 72; APE, GRN, Protokoły posiedzeń Prezydium GRN nr: 1–15/50, syg. 12/33, k. 11; P. Niczuj-Ostrowski, *Inicjatywa...*, dz. cyt., s. 262.; Tenże, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 86.

⁵¹ APGd, Komitet Wojewódzki Polskiej Partii Robotniczej w Elblągu z lat 1945–1948, Komitet Powiatowy i Miejski PPR w Elblągu, syg. 2599/68, k. 38, 39, 53, 68.

⁵² APE, SPE, syg. 25/388, k. 73, 84, 109; APE, Powiatowy Komitet Opieki Społecznej w Elblągu z lat 1945–1949, Akcje Komitetu Opieki Społecznej. Sprawozdania Domu Dziecka w Tolkmicku. 1945–1946 r., syg. 805/11, k. 21; P. Niczuj-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 87.

funduszu opieki społecznej” z zadaniem wsparcia (w formie finansowej lub innej) członków którzy znaleźli się w „nagłej potrzebie”⁵³. Nie zapomniano także o kulturze i sztuce. Ich krzewieniu miało sprzyjać istnienie świetlicy samorozwojowej i amatorskiego teatru. Starano się także organizować wypoczynek i rozrywkę w czasie wolnym od pracy⁵⁴.

Socjalizacja i aktywizacja do działania

Bardzo duży nacisk w SGS położono na zorganizowanie odpowiedniego systemu oświaty⁵⁵. Została uruchomiona placówka szkolna. W roku szkolnym 1948/49 uczono w niej już 67 uczniów w klasach I–VI⁵⁶. Realizowano prawie cały, obowiązujący program poziomu szkoły podstawowej (nie uczono jedynie chemii, i j. obcego), co nie było oczywiste, w opisywanych powojennych latach, kiedy to podstawową troską wielu osiedleńców pozostawał problem zapewnienia sobie środków do życia. Zresztą mieszkańcy Nowego Kościoła, nierzadko doświadczali biedy, o czym świadczy poniższa obserwacja dotycząca warunków w jakich żyli uczniowie spółdzielczej szkoły: „Nędza panująca w domach osadników jest zjawiskiem pospolitym. Kompletny brak dla młodzieży (nie mówiąc o starszych) zasadniczych elementów odżywienia – mleka, cukru, tłuszczów. Ilość kalorii dziennie na osadnika... (Czytelniku – ktokolwiek jesteś uśmiechnij się gorzko). W chatach widać wybladłe twarzyczki dzieci. Rozszerzone lekko źrenice pysznych, błękitnych – ciemnych ocz – patrzą na przybysza ciekawie – chorobliwie. Siedzą w chatach najczęściej bez butów i palt. (...) Odnoszę (...) wrażenie, że większość dzieci zagrożona jest gruźlicą – w najlepszym wypadku”⁵⁷.

Wraz z przeprowadzaniem procesu oświatowego starano się także wypełniać cele wychowawcze. Próbowano rozwijać w uczniach umiłowanie do wartości przyświecających działaniu Spółdzielni. Wpajano zatem młodym ludziom patriotyzm, świadomość narodową, zasady demokratyczne, poszanowanie innego człowieka, praworządność. Chciano wykształcić osoby przywiązane do kultury polskiej, charakteryzujące się „wysokim poziomem moralnym”. Zadanie SGS „wobec Państwa (...) [miało] polegać na wzajemnej [z Państwem] współpracy celem wychowania, wyszkolenia i urobienia pełnowartościowego typu «OBYWATELA-ŻOŁNIERZA» zdrowego moralnie i fizycznie, mądrego i wyrobionego życiowo, zdolnego do pracy

⁵³ „Specjalny fundusz opieki społecznej przewiduje pomoc dla: a) członków, zawierających związek małżeński, b) kobiet ciężarnych, c) niemowląt, d) młodzieży studiującej a mającej zamiar pracować na rzecz «SpółGosSpołu», e) inwalidów pracy, f) rodzin dotkniętych śmiercią jednego z członków rodziny, g) dotkniętych klęską żywiołową itp.”; B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna...*, dz. cyt., s. 20, 21.

⁵⁴ „Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna musi umożliwić (...) [swoim członkom] spokojny i beztronski niemal wypoczynek po pracy oraz godziwą i naprawdę miłą rozrywkę”; tamże, s. 22; APE, GRN, Kultura, oświata i sztuka. 1946–1948 r., syg. 12/90, k. 16, 18, 19, 28, 37, 45; APE, SPE, syg. 25/388, k. 73.

⁵⁵ APE, PRN, syg. 36/551, k. 3.

⁵⁶ Tamże, k. 20; APE, SPE, syg. 25/388, k. 72.

⁵⁷ APE, PRN, syg. 36/551, k. 3.

twórczej i poświęceń”⁵⁸. By to osiągnąć omawiano np. aktualne zagadnienia polityczne tj. znaczenie reformy rolnej czy odzyskania dostępu do morza, włączenia do Polski Ziemi Północnych – osadnictwo na których uważano za misję⁵⁹. Wobec tak przyjętych wytycznych, nie dziwi, że szczególne znaczenie w procesie edukacyjno-wychowawczym miały przedmioty tj. j. polski, historia czy geografia, dzięki nim chciano „wyląwiać i podkreślać poszczególne momenty i zagadnienia. [Uważano też np., że] wycieczki do miejsc pamiątkowych również będą dawały i dostarczały doskonały materiał. Zbliżyć będą dzieci do tego co polskie i nasze”⁶⁰.

Nie zapomniano przy tym o potrzebach edukacyjnych osób dorosłych, dla których powołano kursy „pozaszkolne” dla dorosłych⁶¹.

Przedstawione przykłady wskazują niewątpliwie na istnienie w SGS takich cech „społeczeństwa obywatelskiego” jak prowadzenie w jego ramach socjalizacji, aktywizacji do działania czy stowarzyszania się. W Spółdzielni przywiązywano wagę do wykształcenia świadomego obywatela, któremu na sercu leży dobro ojczyzny. Odnotowanie tak wszechstronnego spektrum obszarów, w które „wchodziła” SGS pozwala przypisać jej inne jeszcze cechy „społeczeństwa obywatelskiego”, tj. np. działanie w domenie publicznej (np. SGS jako reprezentant jej członków na zewnątrz) czy przenikanie się w jej ramach sfer politycznych (np. SGS jako obiekt politycznych rozgrywek między PPR a PSL), ekonomicznych oraz społecznych.

Demokracja, pluralizm i rządy prawa

Prawne podstawy dla działania Spółdzielni wynikały ze statutu (zatwierdzonego przez Sąd Okręgowy w Elblągu). Zakładał on, iż wybór władz spółdzielczych, odbywać się będzie w sposób demokratyczny. Znalazło to odzwierciedlenie w przeprowadzonych zaraz po objęciu Nowego Kościoła wyborach, które w zasadzie potwierdziły istniejący układ władzy. Na jego czele stał Bolesław Nieczuja-Ostrowski oraz jego najbliżsi współpracownicy Jerzy Kamiński, Józef Śliwa, Wincenty Marciński, Jan Latała – osoby te tworzyły Zarząd Spółdzielni⁶². Poza działającym permanentnie Zarządem zasadnicze znaczenie w kierowaniu SGS miało Walne Zgromadzenie Wszystkich Członków, odpowiedzialne np. za zatwierdzanie budżetu, planów pracy Spółdzielni, czy zmian statutowych⁶³.

Członkiem SGS nie mogła zostać każda osoba. Szukano przede wszystkim kandydatów, którzy ze względu na swoje cechy odpowiadali aktualnemu zapotrzebowaniu organizacji. Preferowano osoby o charakterze „twórczo-optimistycznym”, legitymujące się zasługami dla państwa, posiadające przy tym wysoką „przydatność fachową”, będące wyznania rzymskokatolickiego, w określonym wieku (24 lata dla

⁵⁸ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna...*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁹ APE, SPE, syg. 25/388, k. 69.

⁶⁰ APE, PRN, syg. 36/551, k. 10–11.

⁶¹ APE, SPE, syg. 25/388, k. 73.

⁶² P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 86–87.

⁶³ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna...*, dz. cyt., s. 24–26; APE, SPE, syg. 25/388, k. 6, 24, 26, 27.

„członka rzeczywistego”, 18 lat dla pozostałych członków⁶⁴), chętne do podpisania zobowiązania o przestrzeganiu członkowskiego *credo*. Z podanych preferencji wynika, iż charakter Spółdzielni nie był w pełni pluralistyczny czy egalitarny. Stawiano raczej na konkretny profil kandydata, choć nie zamykano sobie furtki do rozszerzenia palety kryteriów rekrutacyjnych (zakładano np. iż w przyszłości do udziału w SGS dopuszczeni będą wyznawcy innych religii chrześcijańskich)⁶⁵.

Wśród osób wchodzących w skład SGS, możliwe było wyróżnienie aż pięciu odrębnych kategorii członków. Byli to, w kolejności posiadania największych praw i obowiązków: członkowie rzeczywisci (pełne prawa i obowiązki, „kościół” Spółdzielni), honorowi (specjalne wyróżnienie wiążące się z dodatkowymi przywilejami), wysłużeni (czł. rzeczywisci, ze względu na swój wiek lub zdrowi niezdolni do pełnego „wkładu członkowskiego” na rzecz Spółdzielni), współpracujący (grupa przejściowa przed osiągnięciem członkostwa rzeczywistego), chwilowi (współpracownicy Spółdzielni, przyjęci na krótki okres pracy).

Każdy z członków zobowiązany był do wnoszenia na rzecz SGS odpowiedniego wkładu pracy i finansowego (w wysokości zależnej od kategorii członkowskiej). Były to też kryteria, według których obliczano przysługującą spółdzielcy płacę (na którą składały się także odpowiednie dodatki wynikające ze stażu pracowniczego, wykonywania szczególnie ciężkich zadań, szczególnie wydajnej czy nadliczbowej pracy). Prawa i obowiązki członków Spółdzielni, różniły się w zależności od wniesionego wkładu, a zatem od kategorii członkowskiej (np. do Zarządu w pierwszej kolejności wchodził członkowie rzeczywisci i honorowi⁶⁶), jednak już w ramach jednej kategorii postulowano równość wobec prawa. I od tej ostatniej zasady zdarzały się wyjątki, jak na przykład ten mówiący, iż „kobiety zamężne, ze względu na doniosłą rolę, jaką spełniają w wychowaniu dzieci i w prowadzeniu gospodarstwa domowego, nie mogą pracować zawodowo w «SpółGosSpoł» i obowiązane są jedynie do pracy społecznej na rzecz spółdzielni”⁶⁷ – istniała tu zatem swego rodzaju dyskryminacja pozytywna.

Zgodnie ze statutem, członkom omawianej organizacji przysługiwał przywilej posiadania własności prywatnej w postaci domu z zabudowaniami gospodarczymi oraz przydomowym ogródkiem. W praktyce prawo to zostało rozszerzone o kilkunastohektarowy kawałek działki uprawnej. Pozostałe mienie gospodarowano wspólnie, nad sprawiedliwym podziałem i zachowaniem zasad statutowych czuwał Zarząd Spółdzielni⁶⁸.

⁶⁴ Por. poniżej.

⁶⁵ B.M. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna...*, dz. cyt., s. 6–7.

⁶⁶ Tamże, s. 12.

⁶⁷ Tamże, s. 20.

⁶⁸ Tamże, s. 11–22.

PODSUMOWANIE

Charakter SGS i jej funkcjonowanie w powojennej Polsce nosiło znamiona wyjątkowości. Była to organizacja nastawiona na pokojową walkę o wprowadzenie rozwiązań społeczno-gospodarczych alternatywnych wobec tych proponowanych przez komunistów (zarówno przed jak i w czasie realizowania przez nich polityki współdzielczania rolnictwa), zaś realizowany projekt stanowił koncepcję oryginalną. W rezultacie swoich działań, spółdzielcy z Nowego Kościoła stworzyli organizację opartą, z jednej strony o ściśle zaplanowany statut, z drugiej zaś wzbogaconą o pomysły płynące wprost z doświadczenia. Była to, co ważne, instytucja sprawna, spełniająca pokładane w niej oczekiwania, wywiązująca się ze swoich obowiązków względem państwa, jak i tworzących ją osób.

Z przeprowadzonego porównania wynika, iż opisywany twór posiadał szereg cech uważanych współcześnie za charakterystyczne dla „społeczeństwa obywatelskiego”. Skupieni w ramach SGS osadnicy zorganizowali się samorzutnie, bez udziału państwa, w celu osiągnięcia wspólnego, uświadamianego sobie przez nich celu. Udział w przedsięwzięciu był dobrowolny, zakładał współpracę dla dobra wspólnoty i zaspokojenia potrzeb jej członków. Ci wykazywali się wysokim poziomem świadomości społecznej i związanej z nią aktywności, nastawiali się przy tym na utrzymanie swojej organizacji i jej długoterminowy rozwój i ekspansję, której ostatecznym przejawem miało być powstanie sieci analogicznie działających, współpracujących ze sobą spółdzielni. Niezgodne z ideą społeczeństwa obywatelskiego było z kolei np. nierówne traktowanie wszystkich członków czy też brak pełnego pluralizmu i dostępu do udziału w organizacji.

Mimo obiecujących początków, projekt nie został zrealizowany. „Plany Pana Pułkownika [Nieczui-Ostrowskiego] były dobre, ale realizacja trafiła na przeszkodę trudną do pokonania, jaką stała się czerwona władza Polski Ludowej”⁶⁹.

**„CIVIL SOCIETY” IN THE COMMUNIST POLAND? –
THE CASE FROM THE ELBLĄG UPLAND**

SUMMARY

Social-Economic Cooperative (SEC) in Nowy Kościół existed a few years after the end of World War II. It was an organization which members had an alternative approach to the reconstruction of the Polish State than the communists. This fact was the direct cause of the rapid elimination of Cooperative. The purpose of this paper is to test hypothesis that the SEC was characterized by features which today is attributed to ‘civil society’. To make it possible, article is divided into two parts. First part outlines the operation of the Cooperative itself. And in the second part, the author is trying to demonstrate which of the features of SEC correspond to those of ‘civil society’.

⁶⁹ P. Nieczuja-Ostrowski, *Spółdzielnia AK...*, dz. cyt., s. 88.

**„BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT” IN VOLKSREPUBLIK POLEN? –
EIN FALL AUS WYSOCZYŻNA ELBLĄSKA (ELBINGER HÖHE)**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Wirtschafts- und Sozialgenossenschaft [*poln. Abk. SGS*] in Nowy Kościół existierte in den ersten Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Es war eine Organisation, die die alternativen – im Verhältnis zu den kommunistischen – Konzepte des Nachkriegswiederaufbaus Polens realisierte. Dies wurde zum direkten Grund schneller Auflösung der Genossenschaft. Sowohl ihr ursprüngliches Projekt als auch die kurzlebige Dauer ihres Bestehens erlauben jedoch eine Hypothese aufzustellen, dass sie sich durch Eigenschaften charakterisierte, die man gegenwärtig der „bürgerlichen Gesellschaft” zuschreibt. Das Ziel vorliegenden Artikels ist die Prüfung dieser Hypothese. Um es vollzubringen, wird er in zwei Teile geteilt. Im ersten Teil stellt der Autor eine Übersicht über das Funktionieren der Genossenschaft vor. Im zweiten Punkt der Arbeit gibt er sich Mühe zu beweisen, welche Eigenschaften des besprochenen Werkes den Eigenschaften einer „bürgerlichen Gesellschaft” entsprechen.

MATERIAŁY i RECENZJE

**SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ:
PSYCHOTERAPIA DZIAŁA. JAK?
REFLEKSJE NAD PROCESEM PSYCHOTERAPII**

**KONFERENCJA TRZECH SEKCJI – ORGANIZATORZY: SEKCJA PSYCHOTERAPII
POLSKIEGO TOWARZYSTWA PSYCHOLOGICZNEGO, SEKCJA NAUKOWA
PSYCHOTERAPII POLSKIEGO TOWARZYSTWA PSYCHIATRYCZNEGO
ORAZ SEKCJA NAUKOWA TERAPII RODZIN POLSKIEGO TOWARZYSTWA
PSYCHIATRYCZNEGO. KRAKÓW 24–26 PAŹDZIERNIKA 2014**

Konferencje naukowe organizowane przez trzy sekcje psychoterapii są od lat spotkaniami, mającymi na celu pogłębienie wiedzy w wymiarze teoretycznym, jak i praktyki środowiska terapeutów różnych kierunków. Przedmiotem konferencji były zagadnienia dotyczące sposobu działania psychoterapii. Refleksja i dyskusja licznych specjalistów z różnych szkół i koncepcji uprawiania psychoterapii była okazją do twórczej wymiany własnych doświadczeń w zakresie rozumienia przyczyn oraz mechanizmów zachodzących w procesie psychoterapii. Celem była także lepsza integracja środowiska. Konferencja zgromadziła specjalistów z dziedziny psychiatrii, psychoterapii, psychologii, medycyny, socjologii, teologii, świata medialnego. Przedstawiciele różnych szkół, kierunków, podejść w psychoterapii przez trzy dni, przy udziale ponad 600 osób, przedstawiali swoje poglądy i prezentowali sposoby pracy. Na konferencję składały się: wykłady, dyskusje, warsztaty, prezentacje i plakaty.

Otwarcia konferencji dokonali prorektor ds. Collegium Medicum UJ, prof. dr hab. Piotr Laidler, kierownik Katedry Psychiatrii, prof. dr hab. Józef K. Gierowski, przewodniczący SNP PTP, prof. dr hab. Bogdan de Barbaro. Sesję plenarną „Psychoterapia w Europie – psychoterapia w Polsce” prowadzili dr Mariusz Furgał oraz mgr Iwona Kozłowska-Piwovarczyk. Jako pierwszy zabrał głos prof. Eugenijus Laurinaitis (przewodniczący Europejskiego Towarzystwa Psychoterapeutycznego) na temat „Psychoterapia w Europie 2014”. Wskazał na problem uznania zawodu terapeuty w wielu krajach europejskich. Profesor omawiał (w języku polskim, którego jak zaznaczył nauczył się samodzielnie) główne problemy i wyzwania psychoterapii w Europie. Między innymi poruszył aktualne tematy: ustawodawstwo dotyczące zawodu psychoterapeuty; modele kształcenia na przykładzie niektórych krajów Unii Europejskiej; jak odbywa się oraz miałyby odbywać się szkolenie academic-

* Ks. Zbigniew Kulesz, psycholog (asystent w Katedrze Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii UWM w Olsztynie).

kie dla zawodu terapeuty; różne formy pomocy psychologicznej oraz psychoterapii; trudności w ujednoczeniu wymogów wobec superwizorów. Prof. Bogdan de Barbaro podjął temat: *Psychoterapia – aktualne problemy*. Odniósł się do sposobu traktowania psychoterapii jako zawodu medycznego lub wręcz przeciwnie „antymedycznego” i tego, czemu ma służyć jej uprawianie. Stwierdził, że psychoterapia jest rodzajem hybrydy. Dlatego istnieje tak wiele modeli psychoterapii. Oddzielną kwestią jest sposób badania procesu psychoterapii. Przypomniał konkludując, że ustawa o zawodzie jest konieczna dla bezpiecznej pracy terapeuty jak i skutecznej pomocy pacjentowi.

Sesja plenarna „Psychoterapia poza gabinetem”, to panel dyskusyjny o charakterze interdyscyplinarnym, który poprowadził prof. Bogdan de Barbaro. Zaproszeni goście to: prof. Halina Grzymała-Moszczyńska – psycholożka kulturowa, ks. Adam Boniecki – redaktor *Tygodnika Powszechnego*, dr n. hum. Bronisław Maj – poeta, filolog, prof. dr hab. Karol Tarnowski – filozof. Rozpoczęcie nastąpiło w zmienionym składzie, w zastępstwie nieobecnego ks. Bonieckiego prowadzący poprosił z sali o Jacka Prusaka. Prelegent dotarł ze spóźnieniem na panel dyskusyjny. Wypowiedzi uczestników ujmowały różne perspektywy spojrzenia na pomoc psychoterapeutyczną. Refleksje na temat spotkań z osobami zaburzonymi psychicznie, z perspektywy kapłana wywołały duże ożywienie oraz zaciekawienie słuchających. W barwny sposób poruszone zostały bardzo poważne kwestie funkcjonowania w praktyce rzeczywistości psychicznej i duchowej w człowieku, który poszukuje u duszpasterza pomocy. Z innej perspektywy, bo filologicznej, przy użyciu poezji podjął temat dr Bronisław Maj. Odwołał się on do twórczości poety Rafała Wojaczka, który popełnił samobójstwo. Wystąpieniem sprowokował do zastanowienia nad kwestiami: czy bez takiego stanu psychicznego poety doszłoby do tworzenia tak przejmującej poezji oraz czy należałoby takie stany leczyć? W dyskusji plenarnej padły uwagi krytyczne ze strony terapeutów wobec takiego rozumienia źródła twórczości.

Podczas trwania konferencji odbyło się w sumie osiem sesji plenarnych, składających się z dwudziestu wystąpień. Miały miejsce cztery sesje tematyczne z osiemnastoma wykładami. Każdemu z uczestniczących stworzono możliwość wyboru z dwudziestu sześciu warsztatów. Podobnie do wyboru były krótkie wystąpienia (prezentacje) w liczbie 25 przedstawione w pięciu grupach tematycznych oraz siedem wystąpień w ramach sesji plakatowej. Każdy z uczestników mógł wziąć udział w trzech spotkaniach. Miał również możliwość uczestniczenia we wszystkich sesjach plenarnych. Z powodu bardzo obszernej i bogatej tematyki omówione zostaną jedynie wystąpienia wygłoszone podczas sesji plenarnych oraz wybrane z sesji tematycznych.

Sesję plenarną „Jak działa psychoterapia” (cz. I) prowadziła mgr Iwona Kozłowska-Piwowarczyk. Złożyły się na nią wystąpienia dotyczące tematów: „Jak działa psychoterapia w grupie psychoanalitycznej, w podejściu psychoanalitycznym, krótkoterminowym psychodynamicznym?”. Z przyczyn osobistych nie przybyła A. Popiel z referatem w podejściu poznawczo-behavioralnym. Dr n. hum. Jerzy Pawlik podjął temat: „Grupa analityczna: zjawiska i procesy terapeutyczne”. Stwierdził, że fakt uczestnictwa w grupie może zmniejszać poczucie społecznej izolacji pacjenta, dostarczać poczucia oparcia w innych, zmniejszać jego przesadne wyobrażenie o wyjątkowości swojej choroby itp. Są to czynniki ważne ale niespe-

cyficzne. W analitycznej psychoterapii grupowej decydujące znaczenie będą miały zjawiska i procesy odnoszące się do specyficznych uwarunkowań nerwicowych czy osobowościowych zaburzeń pacjenta. Omówił najważniejsze elementy sytuacji terapeutycznej: warunki, w których przebiega leczenie, oparcie komunikacji grupowej na zasadzie swobodnej niekontrolowanej dyskusji, zachodzące w grupie interakcje oraz szczególną rolę terapeuty. Wymienione czynniki stanowią podstawę zjawisk i procesów, prowadzących do wyleczenia pacjenta. Mgr Maciej Musiał (Ośrodek Psychoterapii Psychoanalitycznej Trójmiasto w Sopocie) w wystąpieniu „Psychoanaliza jako leczenie i poznawanie umysłu” podkreślił znaczenie wglądu w przeniesieniu, identyfikację pacjenta z „kontenerującym” obiektem (terapeutą), korektywne doświadczenie emocjonalne. Przypomniał za Hanną Segal, że wyleczenie, to odzyskanie przez pacjenta dostępu do zasobów własnej osobowości, w tym także zdolności do adekwatnej oceny rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej. We wszystkich działaniach uzyskiwanie wiedzy jest kluczowe. Zagadnienie działania psychoterapii w podejściu krótkoterminowym psychodynamicznym przedstawiła mgr Zofia Miłska-Wrzosińska (Laboratorium Psychoedukacji, Warszawa). Badania z lat 90. XX wieku potwierdzają skuteczność tego nurtu psychoterapii. Podkreśliła znaczenie zaangażowania psychoterapeuty w proces, aby terapia zadziałała. Doświadczenie korekcyjne jest bardziej skuteczne w krótkim terminie. Zapobiega to wytwarzaniu patologicznych wzorców. Dzięki temu u pacjenta nie otwiera się tzw. „czas dziecka”, który zaburza relację. Spotkanie zakończono dyskusją dotyczącą trzech zagadnień.

Bezpośrednio po sesji nastąpiło wręczenie przez prof. de Barbaro nagrody im. prof. Stefana Ledera. Dr Cezary Żechowski oraz dr Sławomir Murawiec otrzymali ją za książkę *Od neurobiologii do psychoterapii*. Prof. Furgał i prof. de Barbaro wręczyli certyfikaty nowym psychoterapeutom i superwizorom SNP PTP i SNTR PTP.

Sesję plenarną *Pro memoria* prowadziła prof. Irena Namysłowska. Wystąpienia dotyczyły trzech ważnych postaci w rozwoju psychoterapii. Prof. Jacek Bomba wspominał Marię Orwid, jej trudną drogę do kariery. Wzruszenie nie pozwoliło mu skończyć wystąpienia. Prof. Czesław Czabała wspominał Stefana Ledera, podkreślając jego otwarcie na pacjenta. Dr Michał Wroniszewski omawiał życie Kazimierza Jankowskiego oraz jego wkład w programy socjoterapii oraz wykorzystane doświadczenia z pobytu w USA.

Sesję plenarną „Jak działa psychoterapia” (cz. II) prowadziła prof. Barbara Józefik. Perspektywę terapii *Gestalt* przedstawiała Anna Tanalska-Dulęba (Pracownia Terapii i Rozwoju, Warszawa). Podkreśliła znaczenie relacji terapeutycznej i jej aspekty. Istotne jest bycie obecnym w sposób transparentny, jako psychoterapeuta oraz uważność na pacjenta. Akcent powinien podkreślać relację osób a nie pełnienie ról. Psychoterapia działa przez spotkanie – dialog.

W ujęciu systemowej terapii rodzin temat podjęła prof. dr hab. Irena Namysłowska (Warszawski Ośrodek Psychoterapii i Psychiatrii). Terapia rodzin jest dialogiem między rodziną – systemem w kryzysie, a terapeutą – systemem desygnowanym do udzielania pomocy. Przypomniała, że przeniesienie i przeciwprzeniesienie są ważne w terapii rodzin, choć długo ich znaczenie dla procesu terapii było pomijane. Rodzina „uczy się” myślenia systemowego, ma szansę powiązać dysfunkcję jednego z członków rodziny (tzw. zidentyfikowanego pacjenta) bardziej z relacjami

w systemie, niż z jego indywidualną problematyką lub chorobą. Na zakończenie użyła metafory oddającej działanie psychoterapii – „Niewypowiedziane staje się wypowiedzianym, szept staje się głośny, niektóre okna zostają otwarte, podobnie jak drzwi zamkniętych szaf, a rodzina swobodnie może kontynuować zatrzymaną wędrówkę po kole cyklu życia”. Dr n. hum. Katarzyna Walewska (Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego) wystąpiła z wykładem „Jak działa psychoterapia w podejściu psychoanalitycznym?”. Istnieje zgodność od czasu Freuda, że psychoterapia jest to leczenie zaburzeń psychicznych poprzez zmianę psychiczną i pod wpływem działania psychologicznego. Autorka omówiła ważniejsze modele dynamiki procesu zmiany w psychoanalizie. W swoim modelu podkreśliła znaczenie osobowości terapeuty, która jest narzędziem jego pracy. Omówiła pięć składowych procesu psychoanalitycznego. Z punktu widzenia terapii integracyjnej prof. Jerzy Mellibruda (Katedra Psychologii Uzależnień, Przemocy i Sytuacji Kryzysowych, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa) wygłosił referat „Zmiana i proces psychoterapii – poszukiwanie integracji teorii i metod oraz nowe wyzwania”. Profesor stwierdził, że podziały na szkoły tracą na ważności i stają się archaiczne. Ważne jest poszukiwanie odpowiedniej integracji. Dla rozumienia pacjenta bardziej użyteczna okazuje się empatyczna wyobraźnia terapeuty niż wierność wobec klasycznych teorii. Uzyskiwanie przez pacjenta w trakcie psychoterapii doświadczeń tworzących zmiany osobiste jest najważniejszym zadaniem. Psychoterapeuta coraz częściej staje przed wyzwaniem wypracowania własnego stylu pracy psychoterapeutycznej, w którym elastycznie korzysta z zasobów różnych podejść.

Wykład prof. dra hab. Andrzeja Czernikiewicza „Psychoterapia w Hollywood” wypełnił aulę. Prelegent na przykładzie wybranych filmów omawiał sylwetki psychiatrów, psychoterapeutów, pacjentów oraz zaburzenia psychiczne. W ciągu 45 minut w sposób zajmujący, z krótkimi projekcjami filmów zainspirował do pytań oraz refleksji. Podkreślił, że w filmach dominuje psychoanaliza, jako kierunek psychoterapii, rzadko jest ukazywana diagnoza psychologiczna, wskazał plusy i minusy portretowania psychopatów. Nagrodzony został huczными brawami za ciekawy i kreatywny wykład. Na zakończenie drugiego dnia odbyło się walne zebrania Sekcji SNP PTP i SNTR PTP.

Sesja plenarna w następnym dniu odbyła się, jako panel dyskusyjny dotyczący „Gender w psychoterapii”. Wprowadzenia zatytułowanego „Gender – Lekcja do odrobienia” dokonała prof. n. hum. Barbara Józefik. Ideologizacja dyskursu związanego z rozumieniem kobiecości/męskości utrudnia swobodne i krytyczne zapoznanie się z dorobkiem refleksji nad definiowaniem i wyznacznikami kulturowej tożsamości płciowej. Niepoddane refleksji aspekty własnej kobiecości/męskości przez terapeutę/terapeutkę mogą modyfikować istotnie przebieg terapii oraz jej wyniki. Jako pierwszy dr n. med. Daniel Bąk (Pracownia Psychologiczna JA-TY, Warszawa; Program Pomocy Psychologicznej i Rozwoju Osobistego dla Osób LGBTQ „Tęczówka”, Warszawa) poprowadził wykład „Sprawnie czy przyjemnie? Czyli o tym, że seks i seksualność mają *gender*”. Heteronorma jest ufundowana na założeniu o istnieniu dwóch – i tylko dwóch – tożsamości genderowych (genderów): kobiecej i męskiej, mających stanowić naturalną konsekwencję istnienia dwóch typów ciała: kobiecego i męskiego. W rzeczywistości istnienie takiej zależności nie jest naturalne, a naturalizowane. Tożsamości genderowe: kobieca i męska, są konstruktami

społeczno-kulturowymi, a więc narracjami na temat kobiecości i męskości, tworzonymi w danym społeczeństwie, w określonym czasie historycznym. Dotyczy to nas wszystkich, zarówno psychoterapeutek/ów, jak i klientek/ów. Wśród wielu właściwości ciała najbardziej w naszej kulturze eksponowane i stabuizowane zarazem to: seks i seksualność. Opisywane w referacie zależności mogą mieć wpływ na sposób i zakres pomocy, niesionej przez psychoterapeutki/-ów klientkom/-om, w ich trudnościach z obszaru seksualności, genderu i seksu. Dr n. hum. Joanna Pietrzak podjęła zagadnienie: „Problemy płci psychologicznej w interakcjach międzyludzkich”. Płeć psychologiczna wpływa na interakcje międzyludzkie na różne sposoby – przyczynia się do tego, jak my się zachowujemy oraz jak inni nas odbierają. Nie można jej utożsamiać z płcią biologiczną, wyglądem, osobowością, ani rolą społeczną. Płeć psychologiczna jest funkcją przekonań o tym, jakie cechy są przypisywane kobietom i mężczyznom w społeczeństwie, a więc zależy zarówno od kultury, jak i doświadczeń danej jednostki. Wskazując wyniki badań podała między innymi, że następuje zmiana płci psychologicznej na przestrzeni lat. U kobiet męskość wzrasta u mężczyzn nic się nie zmienia. Wskazała również, że aprobatą jest najsilniejszym narzędziem kontroli w utrzymaniu stereotypów. Ks. dr Jacek Prusak (Instytut Psychologii Akademii „Ignatianum”, Kraków) prowadził wykład pt. „Chrześcijaństwo wobec *gender*”. Słowo „gender” stało się pojęciem, które przeniknęło do świadomości społecznej w Polsce za sprawą aktywności medialnej środowisk związanych z Kościołem katolickim. W debacie publicznej nabrało ono znaczenia negatywnego („genderyzm”, „ideologia gender” itp.), i stało się pojęciem zbiorczym do opisu wszelkiego typu zagrożeń społecznych. W wystąpieniu autor zarysował historyczne uwarunkowania ambiwalentnego rozumienia płci społeczno-kulturowej w Kościele katolickim z zaznaczeniem miejsc spornych oraz przestrzeni dialogu z naukami o *gender* (*gender studies*). Spotkanie zakończono krótką dyskusją.

Sejść plenarną „Jak działa psychoterapia? Perspektywa badawcza” prowadził dr n. med. Mariusz Furgał. Dr n. hum. Szymon Chrzastowski (Katedra Psychologii Klinicznej Dziecka i Rodziny Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego) w wystąpieniu „Dlaczego niektórzy psychoterapeuci są sceptyczni wobec terapii opartej na dowodach (EBP)?” omówił główne założenia praktyki terapeutycznej opartej na dowodach. Podejście to znajduje coraz większą popularność w psychiatrii oraz psychoterapii. Przedstawił zarówno zalety, jak i jego ograniczenia. Szczególna uwaga została poświęcona niektórym źródłom sceptycyzmu psychoterapeutów wobec EBP. Przedstawił współczesne trendy rozwoju tego podejścia. Wysunął postulaty: aby złożoność zjawiska nie stawała się powodem do zaniechania badań; stworzenie standardów przy publikacjach nowych metod terapeutycznych. Poddał zastanowieniu czy w kontrakcie należałoby informować czy nie – o konsekwencjach ubocznych psychoterapii? Mgr Anna Król-Kuczkowska (Pracownia Psychoterapii HUMANI, Poznań) prowadziła wykład „O mentalizacji i micie neutralności”. Przez długi czas klasyczna interpretacja w psychoterapii uznawana była za podstawowe narzędzie pracy – zwłaszcza w kontekście docierania do nieświadomości. Naukowcy i badacze, jak np. Allan Schore, Mark Solms, Daniel Stern czy Edward Tronick dowiedli, że proces psychoterapii nie tylko jest współtworzony przez obie strony relacji, ale również oddziałuje zarówno na pacjenta, jak i terapeutę – w sposób świadomy i nieświadomy. Pojawiły się również takie nurty, choćby praca w opar-

ciu o mentalizację, narzucająca terapeutę dość aktywną i otwartą rolę w procesie terapeutycznym i wymagająca od niego wyjścia poza wycofaną, neutralną pozycję. Istotna jest relacyjność psychoterapii szczególnie w kontekście współtworzenia zmiany, procesów mentalizacji i zjawisk przywiązaniowych. Więż i mentalizacja są to ściśle powiązane systemy.

Dr n. hum. Rafał Styła (Katedra Psychopatologii i Psychoterapii (Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego) podjął temat „Czy psychoterapia może być jeszcze bardziej skuteczna? Co podpowiadają nam na ten temat wyniki badań naukowych?” Była to refleksja nad procesem terapii. W sposób fachowy i zwięzły przedstawił pytania i wyniki najnowszych badań w tym obszarze. Czy psychoterapia może być jeszcze bardziej skuteczna tak jak np. wyniki w sporcie? Niektóre z wyciągniętych wniosków to między innymi stwierdzenie, że psychoterapia może być bardziej skuteczna ale nie dlatego, że istnieje idealna metoda. Postęp naukowy w tej dziedzinie nie przekłada się na terapię opartą na dowodach. Nowe techniki nie prowadzą do zmiany efektywności. Efektywność w psychoterapii jest stała. Ważny jest związek między zdolnością do komunikacji z pacjentem a zmianą w psychoterapii ich pacjentów. Autor dokonał fachowo i sprawnie przeglądu i krytycznej analizy możliwych źródeł wzrostu efektywności psychoterapii. Wystąpienie nagrodzono długimi oklaskami.

Sesję plenarną „Co nowego w psychoterapii?” prowadził dr Maciej Pilecki. Prof. Katarzyna Schier (Katedra Psychologii Klinicznej, Uniwersytet Warszawski) w wykładzie „Psychoterapia «dorosłych dzieci»: czyli osób, które doświadczyły odwrócenia ról w rodzinie” przedstawiła rozumienie zjawiska *parentyfikacji*, czyli odwrócenia ról w rodzinie. Scharakteryzowała emocjonalne, instrumentalne oraz seksualne odwrócenie ról czyli sytuację. Przedstawiła tezy na temat istoty psychoterapii osób, które doświadczyły odwrócenia ról w rodzinie. Cechy specyficzne psychoterapii zilustrowała przy pomocy przykładu klinicznego zamieszczonego w książce *Piękne brzydactwo*. Dr Cezary Żechowski (Katedra Psychologii Klinicznej UKSW; Ośrodek Psychoterapii i Badań nad Więzią, NTPP, IPP, PTPP, Warszawa) wygłosił wykład „Od interpretacji do intersubiektywności”. W modelu psychoanalizy, zwanym modelem popędowym, podstawowym obszarem badań są procesy emocjonalno-motywacyjne oraz możliwości regulacyjne jednostki, które ściśle wiążą się z jej rozwojem oraz jej indywidualną historią życia. W trakcie rozwoju psychoanalizy model popędowy został uzupełniony o model relacyjny, w którym podkreśla się znaczenie świadomej i nieświadomej relacji pomiędzy osobami w regulowaniu i przetwarzaniu emocji, kontroli impulsów, empatii, wglądzie i refleksyjności. Codzienna praktyka terapeuty psychodynamicznego oscyluje zwykle pomiędzy jednym i drugim modelem terapii.

Dr Gustaw Sikora (London Clinic of Psychoanalysis, praktyka prywatna, Londyn) wystąpił z odczytem „Parę uwag o przymusie powtarzania, kluczowym zagadnieniu dla osiągnięcia zmiany w terapii psychoanalitycznej”. Przymus powtarzania, jeden z kluczowych conceptów Freuda, ciągle w dużej mierze pozostaje nierozwikłaną zagadką. Kwestia ta jest odmiennie podejmowana i wyjaśniana przez różne szkoły psychoanalityczne. Szczególną uwagę prelegent poświęcił stanowiskom Josepha Sandlera i jego uczniów oraz współczesnym kontynuatorom tradycji Kleinowskiej w psychoanalizie. Odniósł się do kluczowej różnicy zdań dotyczącej

roli popędu śmierci w przymusie powtarzania. Zwrócił uwagę na koncepcje neurobiologiczne, szczególnie wynikające z prac Fristona i jego zespołu, rzucające nowe światło na teorie popędów.

Konferencja przyczyniła się do lepszego rozumienia działania psychoterapii w praktyce poszczególnych kierunków oraz szkół terapeutycznych. Skupia uwagę postępująca specjalizacja oraz trudność w stosowaniu badań nad czynnikami działającymi w procesie psychoterapii. Nowym wyzwaniem może się okazać postępująca specjalizacja szczegółowych poziomów wiedzy terapeutycznej oraz wyłonienie czynników odpowiedzialnych za skuteczność jej działania. Może cieszyć wnikliwość oraz otwartość na siebie poszczególnych kierunków psychoterapii. Wzrastają wymagania wobec kompetencji psychoterapeutów oraz wzrasta ich świadomość odpowiedzialności za pracę. Konferencja potwierdziła przez fakt dużej liczby uczestników potrzebę wymiany doświadczeń. Profesor de Barbaro zakończył konferencję zapraszając wszystkich za rok na kolejne spotkanie.

**A REPORT ON THE SCIENTIFIC CONFERENCE:
*PSYCHOTHERAPY WORKS. HOW?
THOUGHTS ON THE PROCESS OF PSYCHOTHERAPY***

SUMMARY

The conference of the three sections. Organizers: The Psychotherapy Section of the Polish Psychology Society, the Scientific Section of Psychotherapy of the Polish Psychiatric Society and the Scientific Section of the Therapy of Families of the Polish Psychiatric Society.
Cracow 24–26 October 2014

**EIN BERICHT VON DER WISSENSCHAFTLICHEN KONFERENZ:
*DIE PSYCHOTHERAPIE FUNKTIONIERT. WIE?
EINIGE REFLEXIONEN ÜBER DIE PSYCHOTHERAPIE***

ZUSAMMENFASSUNG

Die Konferenz der Drei Sektionen: Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychologie, Wissenschaftliche Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie und Wissenschaftliche Sektion der Familientherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie.

Krakau, vom 24. bis zum 26. Oktober 2014

Mieczysław Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, Tom I; *Synteza dziejów*, Malbork 2015; Tom II. *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2015.

Ks. Mieczysław Józefczyk w latach 2012/2013 opublikował dwutomową książkę pt. *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*. Tom pierwszy, opracowany przede wszystkim na podstawie protokołów wizytacyjnych, stanowi opis życia religijnego na Żuławach Wielkich i Małych w XVII wieku. Szczegółowo przedstawione zostały dzieje wszystkich parafii katolickich na tym terenie, duchowieństwo, relacje międzywyznaniowe, problematyka społeczna, gospodarcza i obyczajowa, nauczanie i życie zakonne. W obszernym tomie drugim autor zamieścił łacińskojęzyczne protokoły wizytacyjne parafii pomezzańskich w XVII wieku oraz ich tłumaczenie na język polski. Publikacja ta stanowi bardzo cenny wkład do badań nad przeszłością tego fragmentu Prus Królewskich. Chociaż przez niektóre środowiska naukowe edytorstwo źródeł nie jest wysoko oceniane, wymaga ono specjalnych kompetencji i wiedzy. Warto podkreślić, że monografie historyczne dezaktualizują się i zwykle po kilkudziesięciu latach trzeba pisać je na nowo. Edycje źródłowe nie starzeją się i są stale aktualne. Oceniając wspomnianą książkę autora w tych kategoriach, trzeba uznać ją za dzieło pomnikowe, kluczowe dla historiografii regionu i na trwałe włączone do warsztatu badaczy religijnych i społecznych dziejów Prus Królewskich.

Recenzowana książka jest logiczną kontynuacją wydanej wcześniej publikacji. Autor stosując identyczną metodologię i zachowując tę samą strukturę pracy opisał i przygotował do druku dzieje parafii pomezzańskich w XVIII wieku. Ponownie bazę źródłową stanowią kościelne protokoły wizytacyjne, i tym razem przepisane w oryginalnym języku łacińskim i w tłumaczeniu polskim. Recenzowana książka jest znaczącym wydarzeniem naukowym. Trudno bowiem znaleźć wydawniczą analogię we współczesnej Polsce. Spoglądając w przeszłość można natomiast obie książki ks. Józefczyka śmiało porównywać z dorobkiem naukowym ks. Stanisława Kujota (1845–1914), ks. Alfonsa Mańkowskiego (1870–1941) i ks. Franciszka Hiplera (1836–1898).

Nie budzi zastrzeżeń problematykat pracy, cezura czasowa oraz teren objęty badaniami. Wszystkie te elementy tworzą logiczną i poprawną całość.

Szczególnie ważne wydaje się naukowe opracowanie i popularyzacja wiedzy o przeszłości historycznej Pomezanii. Środowiska naukowe polskie i niemieckie tylko marginalnie zajmowały się dziejami tej krainy, brakowało publikacji a źródła archiwalne nie były dostatecznie rozpoznane. Rzutowało to w oczywisty sposób na stan wiedzy, powielanie stereotypów i przekłamania. Współcześnie coraz szersze kręgi mieszkańców Żuław i Powiśla budują swą tożsamość historyczną i nawiązują do tradycji pomezzańskich.

Warto więc dodać, nawiązując do tytułu książki, że Pomezania to część dawnych Prus, zamieszkały w średniowieczu przez jedno z plemion pruskich, Pomezanów. Upraszczając przyjmujemy, że był to teren Żuław Wielkich i Małych, Powiśla i Pojezierza Iławskiego. Kościelne granice Pomezanii, jako erygowanej w średniowieczu diecezji pomezkańskiej, obejmowały jednak znacznie większy teren. Do diecezji tej należały bowiem miasta Pasłęk, Morąg, Ostróda, Olsztynek, Działdowo, Nidzica oraz Łasin. Po 1525 roku diecezja pomezkańska uległa protestantyzacji i w większej części przyłączona została do luterkańskich Prus Książęcych. Pięć dekanatów w granicach Rzeczypospolitej w ramach Prus Królewskich, oszło się jednak przy Kościele rzymskokatolickim. Był to dekanat malborski, nowostawski, żuławski, dzierzgoński i sztumski. Recenzowana książka traktuje o owych pięciu wymienionych dekanatach żuławskich i powiślańskich.

Struktura książki nie budzi zastrzeżeń i jest ona analogiczna do poprzedniej książki. Tom pierwszy otwiera wprowadzenie, w którym autor syntetycznie prezentuje najważniejsze wydarzenia dziejące się w Koronie i w Prusach Królewskich w XVIII wieku. Analiza ta została doprowadzona do pierwszego zaboru w 1772 roku.

Trzy kolejne rozdziały książki rysują szeroki kontekst administracyjny i kościelny Pomezanii w XVIII wieku. Pierwsze zagadnienie dotyczy cywilnej administracji w tej części Prus oraz problematyki społecznej i narodowościowej. Druga problematyka opisuje administrację kościelną i społeczności wyznaniowe na omawianym terenie oraz charakteryzuje działalność biskupów chełmińskich w odniesieniu do Pomezanii.

Pozostałe rozdziały bardzo szczegółowo przedstawiają dzieje wszystkich pomezkańskich świątyń parafialnych i filialnych. Kolejność opisu jest poprawna, bo uporządkowana według przynależności dekanalnej.

Naturalnie autor dołączył wymagany w pracach naukowych wstęp i zakończenie, wykaz skrótów i bibliografię. Dodatkowym elementem jest natomiast aneks, w którym autor przypomniał obowiązujące w XVIII wieku systemy monetarne, wag, miar i pojemności.

Tom drugi składa się z dwóch części. Pierwsza część zawiera przepisane XVIII-wieczne protokoły wizytacyjne i dekrety reformacyjne kościołów w Pomezanii (1724–1730, 1732, 1742, 1749, 1761–1765). Są to dokumenty niemal wyłącznie łacińskojęzyczne. Układ tej części książki wyznacza struktura oryginalnych tekstów źródłowych.

Część druga tomu drugiego jest wiernym tłumaczeniem tekstów łacińskich. Zachowano także strukturę przyjętą w pierwszej części tego tomu.

Książka ks. Mieczysława Józefczyka odwołuje się do najcenniejszego materiału badawczego – źródeł rękopiśmiennych. W tym wypadku są to protokoły wizytacyjne parafii pomezkańskich sporządzone w trakcie lub krótko po przeprowadzonych wizytacjach. Autorami tych tekstów byli zazwyczaj towarzyszący biskupom lub działający z ich upoważnienia duchowni diecezji chełmińskiej, kapłani wyróżniający się wiedzą,

roztropnością i znajomością lokalnych warunków społeczno-religijnych. Wiele tekstów powizytacyjnych powstało pod bezpośrednim nadzorem biskupów, a wszystkie one musiały mieć biskupią akceptację. Dobór wizytatorów oraz zastosowane procedury gwarantowały, że po wiekach z protokołów wizytacyjnych wyłania się rzetelny, bardzo szczegółowy i interesujący opis Pomezanii w XVIII wieku, zarówno w wymiarze kościelnym, jak i świeckim. Logiczną konsekwencją jest olbrzymi walor poznawczy książki ks. Józefczyka, która niemal w całości opiera się na zaprezentowanych archiwaliach.

Recenzowana książka wydobyła z zasobów archiwalnych dla szerokiego czytelnika teksty źródłowe. W ten sposób czytelnicy mogą zapoznać się z kulturą słowa XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej, przenoszą się w świat pojęć i oglądu rzeczywistości, której dziś już nie ma. Olbrzymie znaczenie ma także wierne tłumaczenie łacińskojęzycznych tekstów na język polski, bo dotrą one nie tylko do fachowców, ale do szerokiego grona odbiorców.

Autor jest doskonałym znawcą dziejów Prus Królewskich, zna wydarzenia historyczne rozgrywające się w przeszłości na tym terenie, konfrontuje je z etniczną, kulturową, społeczną i religijną specyfiką tego terenu, rozumie i poprawnie interpretuje „pruski koloryt”. Bardzo ważna jest też znajomość lokalnej topografii, toponimii, gwary, niespotykanych nigdzie indziej funkcji urzędniczych i społecznych, stosunków monetarnych, agrarnych i handlowych, słowem tego wszystkiego co czyniło Prusy Królewskie, w tym Pomezanię, wyjątkowymi w skali całej Rzeczypospolitej.

Jedyna istotna uwaga krytyczna dotyczy nierozstrzygniętej dotąd, chociaż bardzo ważnej kwestii dotyczącej sekularyzacji bądź nie w XVI wieku diecezji pomezkańskiej. Ks. Mieczysław Józefczyk konsekwentnie w całej pracy używa określenia „diecezja pomezkańskiej” w odniesieniu do oficjalatu pomezkańskiego, który od 2. połowy XVI wieku był częścią diecezji chełmińskiej. Naturalnie bezsprzecznym jest fakt, że od tego czasu do 2. połowy XVIII wieku biskupom chełmińskim przysługiwała tytułatura „*Episcopus Culmensis et Pomesaniensis*” (z różnymi modyfikacjami). Piszący te słowa niegdyś także stał na stanowisku, że diecezja pomezkańska formalnie przetrwała do wydania w 1821 roku bulli *De salute animarum*. Taki pogląd wydaje się jednak nieuzasadniony. Zarówno oficjalna tytułatura biskupów chełmińskich, jak i używane w tekstach historycznych określenia „diecezja pomezkańska” ma wyłącznie walor moralny a nie prawny. Oznacza to, że Kościół nie pogodził się z przejściem przez innowierców większej części tej diecezji, zniszczeniem jej struktur i zanikiem życia katolickiego na tym terenie. Analogiczna jest do dziś logika Kościoła katolickiego w odniesieniu do utraconych na rzecz islamu diecezji w Afryce Północnej i Azji Mniejszej. W tym przypadku też można mówić o wymiarze moralnym i prawnym, które wydają się oczywiste. Recenzowana książka nie rozstrzyga tej kwestii w odniesieniu do przeszłości Pomezanii. Dla pełnej jasności należałoby we wstępie pracy odnieść się do używanego konsekwentnie terminu „diecezja pomezkańska”, bo czytelnik nie znajdzie jej na mapie XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej.

Ks. Wojciech Zawadzki

Ks. Roman Bartnicki, Kinga Kłosek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Kraków 2014, s. 291, Wydawnictwo Petrus.

Poszukiwanie najlepszej metody interpretacji Biblii trwało przez wieki i trwa nadal. Wynika to stąd, że Biblia jest tekstem wyjątkowym, jedynym. Pismo święte w całości jest bowiem równocześnie prawdziwym Słowem Bożym i prawdziwym słowem ludzkim. Łączność Słowa Bożego ze słowem ludzkim w Biblii Sobór Watykański II porównuje do zjednoczenia dwóch natur w Osobie wcielonego słowa: „Słowo Boże, językiem ludzkim wyrażone, upodobniło się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi” (KO 13). Słowo Biblii będąc prawdziwym Słowem Bożym, nie przestało być jednocześnie prawdziwym słowem ludzkim. „Podwójne” bosko-ludzkie autorstwo Biblii oznacza, że każda księga i każdy tekst biblijny pochodzi w całości jednocześnie od Boga i od człowieka (co nie oznacza, że sens zamierzony przez Boga ogranicza się wyłącznie do sensu, który zamierzał wyrazić autor ludzki).

Wszystko to wskazuje na wyjątkowe znaczenie metod interpretacji Pisma świętego. Jak interpretować dzieło tak wyjątkowe, mające bosko-ludzkie autorstwo? I tej właśnie problematyce interpretacji *Nowego Testamentu* poświęcona jest publikacja ks. Romana Bartnickiego i Pani Kingi Kłosek pt. *Metody interpretacji Nowego Testamentu*.

Pierwsza część pracy autorstwa ks. Romana Bartnickiego poświęcona analizie etapów badań nad tekstem *Nowego Testamentu* składa się z trzynastu rozdziałów. Rozdział pierwszy to krótkie wprowadzenie (bibliografia, metody badań), a w rozdziale II autor bada „okoliczności powstania konkretnego dzieła” (dawniej nazywano to krytyką historyczną). Rozdział III – tekst *Nowego Testamentu* i jego tłumaczenia – stanowi wprowadzenie do „krytyki tekstu” zawartej w rozdziale IV, w którym autor przedstawia najważniejsze rękopisy, papirusy i pergaminy, a kończy analizą historii krytyki tekstu *Nowego Testamentu*. W rozdziale V autor zawarł „analizę kontekstu”. To zagadnienie jest w opracowaniach podręcznikowych przedstawiane raczej pobieżnie, dobrze więc, że autor uwzględnił tę problematykę. W kolejnych dwóch rozdziałach praca zawiera analizę lingwistyczną (autor nazywa ją „anali-

zają morfologiczno-syntaktyczną”, lub – mniej szczęśliwie: „analizą formy”) oraz „analizę narracji”. Analiza lingwistyczną to badanie słownictwa, stylu, gramatyki, struktury. Bardzo dobrą częścią rozdziału są przykłady analizy lingwistycznej i retorycznej w pracach polskich (s. 77–78). Stanowią one dobrą „ilustrację” tej metody.

Rozdział VII nosi tytuł: „analiza narracji”, ale autor zamieszcza jedynie historię metody i jej zadania, natomiast istotę tej metody przedstawia w drugiej części pracy Pani Kinga Kłosek. W rozdziale VIII poświęconym krytyce literackiej – zgodnie z założeniami tej metody – autor analizuje model i etapy metody diachronicznej, narzędzia krytyki literackiej, problem niespójności i prehistorii tekstów.

Jednym z istotnych problemów interpretacyjnych Nowego Testamentu są gatunki literackie (rozdział IX) wyróżnione przez twórców *Formgeschichte* (M. Dibelius, R. Bultmann i inni). W Polsce o gatunkach literackich w *Starym Testamencie* pisał między innymi J.S. Synowiec (myślę, że należało jego pracę szerzej zaprezentować). Bardzo dobre jest w tym rozdziale omówienie *Sitz im Leben* gatunku literackiego (dla interpretacji tekstów *Starego Testamentu* ma ogromne znaczenie).

Kolejny problem w interpretacji tekstów *Nowego Testamentu*, to krytyka tradycji (rozdział X), czyli analiza ustnej lub pisemnej prehistorii tekstów nowotestamentalnych oraz zmian, jakim one podlegały w trakcie ustnego przekazu. Metoda ta ma istotne znaczenie dla rekonstrukcji prehistorii tekstów.

W analizie tekstów nowotestamentalnych dużą rolę odegrała „historia redakcji” (*Redaktionsgeschichte*) omówiona przez autora w rozdziale XI. Czytając teksty *Nowego Testamentu* rzeczywiście już w punkcie wyjścia pytamy o rolę redaktora: jakie zmiany wprowadził on do tekstu?, jakie czynniki wpływały na jego decyzje redakcyjne? Bardzo istotne w tym rozdziale jest ukazanie elementów redakcyjnych w ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza.

Prace analityczne kończy rozdział XII o autentyczności słów i czynów Jezusa (*ipsissima verba et facta Jesu*). Autor wymienia najważniejsze kryteria autentyczności tych słów i czynów, ale w sumie należałoby opowiedzieć się za ogólną zasadą historiograficzną: wszystko należy uważać za autentyczne, dopóki nie udowodni się, że tak nie jest.

Rozdział XIII składa się z dwóch części. Część pierwsza zawiera wykaz narzędzi pracy egzegetycznej (komentarze, słowniki, bibliografia do apokryfów, literatury rabinicznej i inne). Część druga zawiera przykłady sposobu przeprowadzania egzegezy. Do pracy załącza autor trzy aneksy: historia metody historyczno-krytycznej, ważniejsze metodologie, podstawowe zasady cytowania. Aneksy te, moim zdaniem stanowią bardzo dobry materiał pomocniczy dla studentów.

Bardzo cenną wartością książki jest również jej druga część poświęcona metodzie analizy narracyjnej autorstwa Pani Kingi Kłosek. Wśród nowych metod krytyki biblijnej wymienić można metodę retoryczną, semiotyczną i właśnie narracyjną. Analiza retoryczna bada język biblijny w aspekcie jego religijnej perswazji. Analiza semiotyczna pomaga dotrzeć do tekstu biblijnego jako spójnej całości podlegającej mechanizmom lingwistycznym, a więc jako Słowo Boże wyrażone za pomocą języka ludzkiego. Pani Kinga Kłosek opracowała metodę analizy narracyjnej. Analiza narracyjna (wprowadzając rozróżnienie między treścią opowiadania i sposobem opowiadania: „story” i „discourse”) bada, w jaki sposób tekst w swej całości funk-

cjonuje jako narracja, tekst sam w sobie, w swej ostatecznej formie, jako swoiste zwierciadło, ukazujące obraz „świata opowiadania”.

Myślę, że analiza narracyjna pozwala dotrzeć do tekstu „czystego” Pisma świętego, tekstu wyizolowanego od wpływu środowiska kulturowego, do tekstu wolnego od wszelkich aprioryzmów.

Opracowanie Pani Kingi Kłósek uważam za niezwykle cenne. Najpierw z racji sposobu naukowej narracji: problematyka analizy narracyjnej moim zdaniem jest dość skomplikowana, ale autorka tak ją prezentuje, że bez trudu zrozumie ją student biblistyki. Po wtóre – w polskiej literaturze biblijnej praca stanowi na pewno „novum”. *Novum* w sensie tematyki, a przede wszystkim w sposobie jej naukowej prezentacji. Należy podkreślić, że autorka wykorzystwała najważniejsze opracowania w języku angielskim i w ten sposób ubogaciła biblistykę polską osiągnięciami zagranicznych autorów.

Ocena publikacji:

Wartość merytoryczna książki ks. Romana Bartnickiego i Pani Kingi Kłósek polega na tym, że stanowi ona prawdziwe kompendium wiedzy o metodach interpretacji *Nowego Testamentu*. Czytelnik (student i pracownik naukowy) znajdzie w niej całokształt problematyki dotyczącej interpretacji tekstów *Nowego Testamentu*; komentarze, tłumaczenia, typy tłumaczeń, przykłady krytyki biblijnej. Cenne są przykłady analizy lingwistycznej, retorycznej (s. 77), narracyjnej (s. 89), metody historii redakcji (s. 157), a nawet – podstawowe zasady cytowania (aneks III).

Uważam, że biblistyka polska wzbogaciła się o nową, niezwykle cenną publikację naukową. Jest ona oryginalnym, autorskim opracowaniem o znaczących walorach naukowych. Pracę powyższą umieszczam wśród najlepszych opracowań o metodologii badań nad tekstami *Nowego Testamentu*.

Ks. Roman Krawczyk

Daniel Dennett, Alvin Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, tł. M. Firman, Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 142.

Nauka i religia, mimo całej wieloznaczności owych pojęć, zaliczane są niewątpliwie do głównych składników kultury człowieka. Relacje między nauką i religią kształtowały się rozmaicie na przestrzeni dziejów i przybierały różne formy – od jawnej wrogości do względnej harmonii. Zarówno nauka, jak i religia podlegają procesom rozwojowym i z tej racji namysł nad nimi winien być kontynuowany.

Dobrym przykładem takowej refleksji jest opublikowana w ubiegłym roku niewielka objętościowo pozycja pt. *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Stanowi ona świadectwo debaty między dwoma przedstawicielami współczesnej myśli filozoficznej, do jakich należą D. Dennett (ur. 1942) i A. Plantinga (ur. 1932). Choć łączy ich wspólny, analityczny styl filozofowania, to jednak prezentują odmienne sposoby podejścia do kwestii religii i jej związków z nauką. Dennettowi daleki jest obraz teizmu, w którym Bóg mógłby interweniować w dzieje świata, a ludzie mogliby z Nim prowadzić żywy dialog. Stoi na stanowisku naturalizmu i w jego imię kwestionuje religię oraz afirmuje naukę (obok R. Dawkinsa, S. Harrisa i Ch. Hitchensa jest zaliczany do tzw. „czterech jeźdźców ateizmu”). Plantinga, podkreślając zgodność między nauką i religią, stara się natomiast dostarczyć dowodu na istnienie Boga (modalny dowód ontologiczny) oraz wykazać racjonalność wiary religijnej.

Publikacja o objętości 142 stron składa się ze *Wstępu* oraz sześciu rozdziałów.

We *Wstępie* (s. 5–29), którego autorami są M. Hohol i Ł. Kwiatek, wskazano przede wszystkim powody wagi omawianej pozycji (wybitni myśliciele, ważkość relacji między nauką i wiarą, konfrontacja perspektywy teistycznej z ateistyczną) oraz omówiono w zarysie jej zasadniczą treść. Autorzy przedstawili również sylwetki D. Dennetta (kieruje Center for Cognitive Studies na Tufts University w Medford koło Bostonu; zajmuje się filozofią umysłu, filozofią nauki, kognitywistyką i biologią ewolucyjną – zwolennik darwinizmu neutralnego) i A. Plantingi (koncentruje się na metafizyce, epistemologii oraz filozofii Boga i religii; jest aktywnym apologetą chrześcijaństwa). Obszerny problem relacji nauki i wiary został zawężony w oma-

wianej publikacji do omówienia związków teizmu z teorią ewolucji. Zdaniem Hoholi i Kwiatka, Plantinga stawia sobie w prezentowanej książce cztery główne cele: wykazanie zgodności między teizmem i teorią ewolucji, ukazanie braków argumentacji ateistów, obronę racjonalności teizmu oraz krytykę naturalizmu. Dennett, stojąc na gruncie naturalizmu i traktując teorię ewolucji jako najwspanialszą teorię naukową, poddaje natomiast krytyce powyższe wypowiedzi Plantingi. Autorzy wstępu zwracają uwagę na konieczność wypracowania strategii kompromisu między omówionymi koncepcjami. Po pierwsze, sprowadza się ona do odróżnienia różnych rodzajów naturalizmu, a w konsekwencji do przyjęcia jednego (metodologiczny) i odrzucenia innego jego typu (ontologiczny). Po drugie, dążą do pogodzenia przypadku z koniecznością z racji ich występowania w innych wymiarach procesów biologicznych (mutacje i dobór naturalny).

W rozdziale pierwszym A. Plantinga wydaje się wskazywać ideologiczne źródło konfliktu między nauką i religią (s. 31–67). Podkreśla on przede wszystkim zgodność nie tylko nauki i religii, ale także teorii ewolucji i teizmu (przypadkowość darwinizmu nie oznacza braku planu i celu procesu ewolucji; twierdzenie o braku zaprojektowania istot żyjących jest metafizycznym dodatkiem, a nie elementem teorii naukowej). W dalszym ciągu polemizuje on z argumentami antyteistycznymi dotyczącymi doboru naturalnego, kwestii cierpienia oraz kryterium wartości teorii naukowej. Akcentuje ponadto racjonalność wiary nawet w przypadku jej niezgodności z nauką (posiada ona własne źródło racjonalności – *sensus divinitatis*, niejasna wiedza naturalna), ukazuje naturalizm jako rodzaj quasi-religii oraz jego niespójność z nauką i ewolucją (argument z mentalnych własności przekonań oraz niezdolności powstałego na drodze przypadkowych mutacji umysłu do formułowania przekonań nie tylko adaptacyjnych, ale też prawdziwych).

W rozdziale drugim D. Dennett próbuje wykazać ograniczoną poprawność trzech założeń Plantingi (s. 69–88). Podkreśla wprawdzie, że teoria ewolucji jest kompatybilna z wiarą teistyczną i nie może wykazać nieobecności inteligentnego projektu, ale wówczas należałoby zaakceptować możliwość wszelkich nadnaturalnych ingerencji w naturę (np. ingerencję Supermana). Uważa następnie, że w ewolucjonizmie nie trzeba przyjmować przekonania o przypadkowości mutacji, ponieważ ewolucja może zachodzić także w światach zdeterminowanych. Dennett zgadza się także z tym, że choć naturalizm i teoria ewolucji zakładają brak projektu boskiego, to jednak biologia ewolucyjna nie upoważnia do takiego wniosku. Naturalizm jest jednak dla niego milczącym założeniem badań naukowych. Podejmuje on w związku z tym polemikę z M. Behe, dla którego stopień złożoności komórki daje większe prawdopodobieństwo ingerencji czynników nadnaturalnych w jej powstanie. W końcu nie zgadza się z przekonaniem Plantingi, że w świetle naturalizmu nie można ufać naszym władzom poznawczym, ponieważ są zaprogramowane na przetrwanie, a nie odkrywanie prawdy. Uważa, że to właśnie dzięki ewolucji mózgi zostały ukształtowane w celu szukania prawdy, która zapewnia najlepszą adaptację.

Rozdział trzeci jest polemiką Plantingi z tezą Dennetta o Supermanie (ss. 89–96). Kryje się za nią jego zdaniem zakwestionowanie przekonania o kierowaniu ewolucją przez Boga w celu powstania takich rodzajów stworzeń, jakich pragnął. Według Plantingi przekonanie powyższe jest spójne z teorią ewolucji, natomiast tezę o Supermanie uważa on za niemądrą z racji zasadniczej różnicy cech Boga i Supermana

(nie może on osiągnąć wieku potrzebnego do włączenia go w bieg ewolucji oraz nie jest on zdolny do odpowiedniej ingerencji w jej przebieg). Plantinga nie zgadza się również z tym, że naturalizm jest milcząco zakładany we wszystkich badaniach naukowych (wielu naukowców jest wierzących). Przywołuje on też swój ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi (EAAN), w którym podważa naturalizm, ale nie ewolucję (prawdopodobieństwo wiarygodności ludzkich zdolności poznawczych ukształtowanych w wyniku ewolucji wydaje się być niskie).

W rozdziale czwartym Dennett powraca do kilku kwestii, które dotychczas nie zostały przez niego dostatecznie uwypuklone (s. 97–112). Podkreśla, że jego pomysł z Supermanem, jak wiele prawd religijnych (np. narodziny z dziewicy, chodzenie po wodzie, przemiana wody w wino), jest możliwy logicznie. Stwierdza jednak, że historia Plantingi, która opanowała jego sposób myślenia, została stworzona w czasach ignorancji naukowej i należy obnażyć jej płyciznę. Nadal opowiada się za naturalizmem jako punktem wyjścia nauki i bazą dla krytyki NOMA (*Non-Overlapping Magisteria*). Podkreśla też z tej racji istnienie konfliktu między nauką a religią. W kontekście wiarygodności zdolności poznawczych zauważa, że przekonanie, iż ich ukierunkowanie na prawdę nie mogło się obyć bez pomocnej dłoni inteligentnego projektanta, jest ograniczeniem wyobraźni.

Plantinga raz jeszcze wraca do kwestii naturalizmu i nauki w rozdziale piątym (s. 113–136). Zauważa, że przeciwnicy teizmu lubią go dyskredytować przez porównanie z wątpliwej jakości ideami (np. Supermana). Tymczasem są one niewspółmierne. Ponadto ateści wysuwają przeciwko teizmowi argument z osobistego niedowierzania i nie dopuszczają podobnego argumentu u teistów w kwestii niekierowanej ewolucji. Tym bardziej, że dowody za niekierowaną ewolucją w zasadzie nie istnieją. Plantinga podkreśla, że nie ma konfliktu między teizmem i teorią ewolucji. Tym bardziej, że nauka nowożytna powstała i rozwija się na Zachodzie mając założenie, że Bóg kieruje rozwojem natury i nie działa arbitralnie. Ewolucja jest ponadto powiązana w pewien sposób z religią i dzięki temu obecna w świadomości społecznej. Przez głoszenie konfliktu między teorią ewolucji i wiarą teistyczną ateści podsycają nieufność wobec ewolucji, której rezultatem jest także mniejsze zaufanie do nauki. W przekonaniu Plantingi naturalizm, rozumiany jako przekonanie o nieistnieniu osoby boskiej lub jej podobnej, nie jest zakładany w nauce. Istnieje bowiem zasadnicza różnica między kwestią nieistnienia Boga a założeniem, że nie ingeruje On w przebieg procesów. Podkreśla raz jeszcze, że wiarygodność naszych zdolności poznawczych jest wynikiem kierowanej ewolucji. Tym bardziej, że ich celem jest odkrycie przekonań prawdziwych, a nie jedynie adaptacja oparta na wskaźnikach. Wiara chrześcijańska jest przyjazna nauce, a konflikt istnieje raczej między nauką i naturalizmem (nie można akceptować racjonalnie naturalizmu i ewolucji).

W odpowiedzi, zawartej w rozdziale szóstym, Dennett raz jeszcze krytykuje Plantingę (s. 137–142). Uważa, że dopuszcza on możliwość cudownej ingerencji w procesie kształtowania się naszych zdolności poznawczych (udział Inteligentnego Projektanta). Tymczasem jest ona zbędna. Ponadto konieczność udowodnienia cudu spoczywałaby po stronie Plantingi. Dennett stwierdza jednak, że obecnie nie możemy cudu całkowicie wykluczyć, ponieważ jesteśmy na etapie badania procesu ewolucji.

Prezentowana pozycja stanowi interesujący przyczynek do dyskusji dotyczącej relacji między nauką i religią, zwłaszcza w kontekście teorii ewolucji. Prowadzą ją

dwaj światowej sławy filozofowie, którzy należą do przeciwnych obozów. Dzięki temu debata między nimi, w której w sposób jasny i zdecydowany prezentują swoje stanowiska, jest szczególnie ciekawa. Jej forma wydaje się być specyficzna dla przedstawicieli analitycznej tradycji filozoficznej. Formułują oni swoje wnioski na podstawie danych empirycznych. Mają tendencję do formalizacji wypowiedzi. Odwołują się często do sfery możliwości. W związku z tym pojawiają się wątpliwej niekiedy jakości hipotezy (np. Supermana, kosmitów) i fikcyjne narracje, które mogą być czasem irytujące dla zwolenników innego stylu filozofowania. W zamysle filozofów rolą owych eksperymentów myślowych jest być może swoista gimnastyka naszego umysłu.

Wydaje się, że dyskusja między Plantingiem i Dennettem toczy się cały czas między dwiema skrajnościami – albo podkreślaniami kompatybilności nauki i wiary, albo akcentowaniem konfliktu między nimi. Niekiedy ów *konflikt* zostaje również umiejscowiony inaczej. Otóż nie występuje on między nauką i wiarą, ale raczej między nauką a naturalizmem.

Śledząc ową fascynującą debatę nasuwają się dwie zasadnicze refleksje. Pierwsza, dotyczy kwestii rozumienia pojęć, zwłaszcza tak kluczowych, jak naturalizm i ewolucja. Wydaje się, że są one nieco inaczej rozumiane przez uczestników dyskusji. Ponadto tylko jeden z nich wyraźnie stwierdza, co pod nimi rozumie (Plantinga). Tymczasem ważną rzeczą byłoby jasne zdefiniowanie tych słów oraz, jak sugerowali autorzy *Wstępu* do książki, odróżnienie różnych rodzajów naturalizmu i ewolucji. Wówczas dyskurs mógłby być jeszcze bardziej interesujący. Druga uwaga związana jest z fundamentalną kwestią podejścia do nauki (zwłaszcza nauk przyrodniczych). Trzeba mieć na uwadze, że nauka nie ma odpowiednich narzędzi, aby stwierdzić istnienie bytu nadnaturalnego i badać jego naturę. Jej możliwości są w tym względzie ograniczone. Większą świadomość tego wykazuje Plantinga, natomiast Dennett wydaje się niekiedy o tym zapominać. W związku z tym godne uwagi jest przekonanie Plantingi, że religia posiada inny typ racjonalności niż nauka. Należałoby zatem odróżnić różne typy racjonalności i w ich perspektywie interpretować poszczególne obszary rzeczywistości.

Nauka i religia. Czy można je pogodzić? to książka będąca kolejnym przyczynkiem w dyskusji dotyczącej zawartych w jej tytule zagadnień. Plantinga i Dennett rzucają na nie nowe światło, ale ostatecznie ich nie rozwiązują. Wydaje się, że prowadzona debata staje się bardziej zniuansowana i wkracza w kolejną fazę, ale nadal nie widać jej końca.

Ks. Karol Jasiński

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAG – Archiwum Archidiecezji Gdańskiej.
AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
AAWO AK – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn; Archiwum Kurii.
ADEg – Archiwum Diecezji Elbląskiej, Elbląg.
AJG – Archiwum Jasnej Góry.
AK – Armia Krajowa, 1942–1945.
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–.
AKDE RK – Archiwum Kurii Diecezjalnej Elbląskiej, Rada Kapłańska.
AKKS – Archiwum Komisji Krajowej „Solidarności”.
AM – *Altpreussische Monatschrift*.
APE – Archiwum Państwowe w Elblągu.
APGd – Archiwum Państwowe w Gdańsku.
APH – Archiwum Pracowni Hozjańskiej, Olsztyn.
APO – Archiwum Państwowe w Olsztynie.
ArPI – Archiwum Pelplińskie.
ARSI – Archiwum Romanum Societatis Iesui, Rzym.
ASF – Aktion Sühnezeichen Friedensdienste – Akcja Znak Pokuty.
ASV – Archiwum Watykańskie.
ATK – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
BHS – *Biuletyn Historii Sztuki*.
CAHVIO – Konwencja Rady Europy o przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej.
CC – *Communione et Comunicazione*.
CP – Congregatio Passionis Iesu Christi – Zgromadzenie Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa – pasjoniści.
CSsR – Congregatio Sanctissimi Redemptoris – Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela – redemptoryści.
CT – Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „Catechesi Tradendae”, o katechizacji w naszych czasach, 1979.
DA – Sobór Watykański, II, Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam Actuositatem”, 1965.
DCE – Benedykt XVI, Encyklika Apostołska „Deus caritas est”, 2005.

- DK – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”, 1965.
- DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji.
- DPS – Dom Pomocy Społecznej.
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, 1976.
- DSP – Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”, 1963.
- DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”, 1965.
- EdE – Jan Paweł II, Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”, O Eucharystii w życiu Kościoła.
- EE – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” do biskupów, kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który życie w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, 2003.
- EEC – European Equipe for Catechesis – Europejska Ekipa Katechetyczna.
- EG – Papież Franciszek, Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium”, O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie 2013.
- EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–.
- EN – Paweł VI, Posynodalna adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”, 1975.
- ErK – *Ermlandische Kirchenblatt*.
- ErZ – *Ermlandische Zeitung*.
- EV – Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, 1995.
- EWD – *Elbląskie Wiadomości Diecezjalne*, Elbląg.
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, 1991.
- GM – *Gwiazda Morza*, wyd. Kuria Biskupia Gdańska, dwutygodnik w latach 1983–2004.
- GO – *Gazeta Olsztyńska*, Olsztyn.
- GRN – Gminna Rada Narodowa.
- GUS – Główny Urząd Statystyczny.
- GWP – Gdańskie Wydawnictwo Prasowe, Gdańsk.
- HV – Paweł VI, Encyklika „Humanae vitae”, 1965.
- IHS UJ – Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- JHWH – tetragramaton, hebr. Szem ha-Meforasz – „Imię Wyłożone”, imię Boga.
- KAI – Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa.
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1965.
- KEP – Konferencja Episkopatu Polski.
- KEZAB – Karta Ewidencji Zabytków Architektury Budownictw; El – Elbląg, Ol – Olsztyn.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, 1964.
- KKDE – Kurenda Kurii Diecezjalnej Elbląskiej.

- KKE – Kapituła Katedralna Elbląska.
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
KMW – *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950; 1957–.
KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „*Dei Verbum*”, 1965.
Kominform – Biuro Informacyjne Partii Komunistycznych.
KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego* Jana Pawa II, tekst łacińsko-polski, Pallottinum 1984.
KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
LdR – Jan Paweł II, List do Rodzin.
LF – Franciszek, Encyklika „*Lumen fidei*”, do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich wiernych świeckich w wierze, 2013.
LGBTQ – opcje seksualne – lesbijki, geje, biseksualiści, transseksualiści i pośrednie opcje seksualne.
MDG – *Miesięcznik Diecezji Gdańskiej*.
NBL – *Neues Bibel-Lexikon*, 1–15, M. Görg, B. Lang (red.), Zürich 1988–2001.
NKWD – Narodnyj Komisariat Wewnętrznych Dział, Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych ZSRR.
NOMA – Non-Overlapping Magisteria.
NP – *Nasza Przeszłość*, Kraków 1946–.
OCD – Ordo Fratrum Discalceatorum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo – Zakon Braci Bosych NMP z Góry Karmel – karmelici.
OFM – Ordo Fratrum Minorum – Zakon Braci Mniejszych – franciszkanie o. bernardyni, reformaci.
OR – *L'Osservatore Romano*, ed. włoska, Watykan.
OSA – Ordo Fratrum Sancti Augustini, Zakon Świętego Augustyna, augustianie.
OSB – Ordo Sancti Benedicti – Zakon Świętego Benedykta, benedyktyni, benedyktyнки.
OsRomPol – *L'Osservatore Romano*, ed. polska, Watykan 1980–.
PAN – Polska Akademia Nauk.
PAP – Polska Agencja Prasowa.
PAU – Polska Akademia Umiejętności.
PDE – *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CL XI*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866.
PiT – Jan XXIII, Encyklika „*Pacem in terris*”, 1963.
PK – *Prawo Kanoniczne*.
PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina I–CCXVII*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
PPow – *Przegląd Powszechny*, Warszawa.
PoW – *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny...*, Olsztyn.
PP – *Przegląd Powszechny*, Kraków 1885–1935, Warszawa 1936–1939, 1947–1953, 1982–.
PPR – Polska Partia Robotnicza (1942–1948, wraz z PPS po zjednoczeniu w PZPR).

- PRN – Powiatowa Rada Narodowa w Elblągu.
 PSB – *Polski Słownik Biograficzny*.
 PSL – Polskie Stronnictwo Ludowe (Mikołajczyka).
 PT – *Przegląd Teologiczny* (kontynuacja CT), Lwów 1920–1930.
 PUR – Państwowy Urząd Repatriacyjny.
 PW – *Posłaniec Warmiński*, Olsztyn–.
 PWN – Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
 RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–.
 RDW – *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn.
 RE – *Rocznik Elbląski*, Elbląg.
 RH – *Roczniki Humanistyczne*.
 RHK – *Rocznik Historii Kościoła*.
 RHm – Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris hominis”, 1979.
 RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–1990.
 SB – Służba Bezpieczeństwa (1956–1990) zastąpiona przez Urząd Ochrony Państwa (UOP).
 SBKW – *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996.
 SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”, 2007.
 SDS – Societas Divini Salvatoris – Towarzystwo Boskiego Zbawiciela – salwatorianie.
 SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
 SGd – *Studia Gdańskie*, Gdańskie Seminarium Duchowne, Gdańsk-Oliwa 1973–.
 SGS – Spółdzielnia Gospodarczo-Społeczna w Nowym Kościele (1945–1949)
 SNP PTP – Sekcja Naukowa Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego
 SNTR PTP – Sekcja Naukowa Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego.
 SPE – Starostwo Powiatowe w Elblągu.
 SPelp – *Studia Pelplińskie*.
 StPł – *Studia Płockie*, Płock 1973–.
 SP PTP – Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
 SpS – Benedykt XVI, Encyklika „Spe salvi”, 2007.
 SPTK – *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*.
 SRP – *Scriptores Rerum Prussicarum*, wyd. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehle, Leipzig 1863.
 SSan – *Studia Sandomierskie*.
 SSB – *Słownik Symboli Biblijnych*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, Warszawa 1998.
 STV – *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1993–.
 SVD – Societas Verbi Divini – Zgromadzenie Słowa Bożego – werbiści.
 SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
 SWM – *Słowo na Warmii i Mazurach*, niedzielny dodatek do *Słowa Powszechnego*.

- SŻ* – *Studia Źródłoznawcze*.
ŚDM – Światowe Dni Młodzieży (od 1984; najbliższe w 2016 r. w Krakowie).
ThesCRA – *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, eds. J.Ch. Balty, et al., Los Angeles – Basel 2004.
TN KUL – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
TPowz – *Tygodnik Powszechny*.
UAM – Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań.
UB – Urząd Bezpieczeństwa [Publicznego], późn. Służba Bezpieczeństwa.
UEH – *Unsere Ermlandische Heimat*.
UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
UNESCO – Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury.
UTW – Uniwersytet Trzeciego Wieku.
UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.
VD – Benedykt XVII, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Rzym 2010.
VCon – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, 1986.
WAM – Wydawnictwo Adam Marszałek, Warszawa.
WHO – Światowa Organizacja Zdrowia.
WSD – Wyższe Seminarium Duchowne.
WSD DE – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej, Elbląg.
WSiP – Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
WUOZ – Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków.
WWA – *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*, Olsztyn 1992–.
WWD – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1945–1992.
ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–.
ZH TNT – *Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego Toruńskiego*.
ZN KUL – *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin.

CONTENTS

HISTORY

Marek JODKOWSKI: <i>Genesis and foundation of the Catholic parish in Lyck/Elk at the beginning of the 19th century</i>	7
Joanna Ewa LIEDTKE: <i>Miles Christi – Bishop Casimir Joseph Kowalski, Ordinary Chelminska Diocese</i>	23
Stanisław KUPRJANIUK: <i>Small sacral architecture of Warmia in written communications</i>	43
Janusz HOCHLEITNER: <i>Circumstances patron choice for religious institutions in Pieniężno</i>	55
Sławomir SKOBLIK: <i>Were Fr. Henryk Jankowski's Travels the Realisation of his Charism?</i>	65
Przemysław H. DORSZEWSKI: <i>The origin of the Gniezno Doors scenes. The narration of the primary sources or interpretation of an author</i>	83
Danuta Agnieszka ŚWIEĆKA: <i>Reverend Alojzy Szorc as a Scholar who studied the written legacy of cardinal Stanislaus Hosius</i>	93
Bogna JAKUBOWSKA: <i>Birds in the medieval drama of the end of the world</i>	109
Jakub ADAMSKI: <i>„Reliquary” architectural program parish church of St. Catherine in Brodnica</i>	123
Piotr PAJOR: <i>The Gate of the Past. West Façade of the Collegiate Church in Wiślica and a Historical Programme in Kazimir's the Great patronage</i>	135
Joanna SZKOLNICKA: <i>Elbląg church choirs and confessional choir societies 1871–1945</i>	147

THEOLOGY

Józef WYSOCKI: <i>Renovation of young priesthood in light apostolic adhortacja St. John Paul II „Ecclesia in Europa”</i>	173
Ryszard HAJDUK CSsR: <i>Catholics „in the autumn of life” as a subjects in the work of evangelization</i>	193

Roman KRAWCZYK: <i>Gender in the light of biblical teachings about woman and marriage</i>	207
Anna ZELMA: <i>The family as an educational environment – the catechetical recognition</i>	221
Jacek NEUMANN: <i>L'aspetto soteriologico ed escatologico dell'opera Salvificadel Cristo secondo Santa Chiara d'Assisi</i>	233
Jarosław JANOWICZ: <i>Collegial structures in the Diocese in Elbląg required by the Code of Canon Law</i>	249
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Pastoral aspects of matrimonial community as a home church</i>	263
Piotr SZCZYGIELSKI: <i>The choice of a witness of Confirmation in the light of the regulations of Church Law</i>	279
Stefan EWERTOWSKI: <i>Spirituality of mature age – time of retirement</i>	289
Ryszard KNAPIŃSKI: <i>Church door as the door of faith</i>	309
Mariusz PIETRZYKOWSKI: <i>How to communicate for the Church? Quasi- logical arguments</i>	325

PHILOSOPHY

Bogdan BURLIGA: <i>Quod gaudium est rivos sanguinis cernere? The suffering of animals in the christian critique of the traditional graeco-roman sacrifice</i>	337
Anton LEMPIY: <i>TO be a person among persons: Peter F. Strawson on identity and identification</i>	355
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>The issue of universally valid norms against safety issues</i>	365
Sergii TEREPIYSHCHYI: <i>The post-global world: the definition of the new paradigm</i>	381
Irena SOROKOSZ: <i>Stereotypical vision of an old man and attitudes towards the elderly</i>	389
Mariusz SZAJDA: <i>Finding the meaning of life in the perspective of old age</i>	401
Kamil KALISZUK: <i>„Civil Society” in the communist Poland? – The case from the Elbląg Upland</i>	415

STUFFS AND REVIEWS

Zbigniew KULESZ: <i>Report from scientific conference: Psychotherapy acts. As? Reflections over process of psychotherapy</i>	433
Mieczysław Józefczyk, <i>From religious history Pomezania in XVIII century, Volume I: Synthesis of history, Malbork 2015; Volume II: Sources for history XVIII-eternal Pomezania, Malbork 2015</i> – review by: Wojciech ZAWADZKI	441
Roman Bartnicki, Kinga Kłosek, <i>Methods of interpretations of New Testaments, Kraków 2014, p. 291, Publishing house Petrus</i> – review by: Roman KRAWCZYK	445
Daniel Dennett, Alvin Plantinga, <i>Science and religion. Is possible it to reconcile them?</i> , translation M. Firman, Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2014, p. 142 – review by: Karol JASIŃSKI	449
<i>List of abbreviations</i>	453
<i>Contents</i>	459
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	463
<i>Spis treści</i>	467

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Marek JODKOWSKI: <i>Entstehung und Errichtung der katholischen Kirchengemeinde in Lyck/Elk zu Beginn des 20. Jahrhunderts</i>	7
Joanna Ewa LIEDTKE: <i>Miles Christi – Bischof Kazimierz Józef Kowalski, Ordinarius der Diözese von Chełmno</i>	23
Stanisław KUPRJANIUK: <i>Kleine sakrale Architektur von Ermland in schriftlichen Mitteilungen</i>	43
Janusz HOCHLEITNER: <i>Umstände Wahl der Schutzpatron für religiöse Institutionen in Pieniężno</i>	55
Sławomir SKOBLIK: <i>Sind die Reisen des Priesters Henryk Jankowski Verwirklichung seines Charismas?</i>	65
Przemysław H. DORSZEWSKI: <i>Die Genese der Szenen der Gnesener Bronzetür: Die Narration der historischen Quellen oder die Interpretation des Autors?</i>	83
Danuta Agnieszka ŚWIĘCKA: <i>Priester Alojzy Szorc als Forscher der Werke vom Kardinal Stanislaus Hosius</i>	93
Bogna JAKUBOWSKA: <i>Vögel im mittelalterlichen Drama des Ende der Welt</i>	109
Jakub ADAMSKI: <i>„Reliquiar“ Architekturprogramm die Pfarrkirche St. Catherine in Brodnica</i>	123
Piotr PAJOR: <i>Das Tor der Vergangenheit. Die Westfassade der Kollegiatkirche in Wiślica und das historische Programm im Mäzenatentum Kasimir des Großen</i> .	135
Joanna SZKOLNICKA: <i>Elbinger Kirchenchöre und konfessionelle Gesangvereine 1871–1945</i>	147

THEOLOGIE

Józef WYSOCKI: <i>Die Erneuerung der Jugendseelsorge im Lichte des apostolischen Schreibens von Johannes Paul II. „Ecclesia in Europa“</i>	173
Ryszard HAJDUK CSsR: <i>Katholiken „im Herbst des Lebens“ als Subjekte im Werk der Evangelisierung</i>	193

Roman KRAWCZYK: <i>Gender im licht der Biblischen lehre über die Frau und die Ehe</i>	72
Anna ZELMA: <i>Familie als ein Erziehungsmilieu. Eine katechetische Perspektive</i>	221
Jacek NEUMANN: <i>Die soteriologische und eschatologische Dimension der Erlösung Christi in der Meinung des hl. Klara von Assisi</i>	233
Jarosław JANOWICZ: <i>Kollegiale Strukturen in der Diözese in Elbląg von der Codex des kanonischen Rechtes erforderlich</i>	249
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Pastorale aspekte der ehegemeinschaft als der hauskirche</i>	32
Piotr SZCZYGIELSKI: <i>Die Wahl eines Zeugen der Firmung im Lichte der Bestimmungen des Kirchenrechts</i>	279
Stefan EWERTOWSKI: <i>Geistigkeit des Reifen alters – des alters</i>	289
Ryszard KNAPIŃSKI: <i>Kirchentür, als die Tür des Glaubens</i>	309
Mariusz PIETRZYKOWSKI: <i>Wie sollte man zugunsten von der Kirche kommunizieren? Quasi-logische Argumente</i>	325

PHILOSOPHIE

Bogdan BURLIGA: <i>Quod Gaudium est rivos Sanguinis Cernere? Das Leiden der Tiere in der christlichen Kritik der traditionellen opfer der Griechen und Römer</i>	337
Anton LEMPIY: <i>Um eine Person bei Personen sein: Peter F. Strawson auf identität und identifikation</i>	355
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Das Problem der allgemeingültigen Normen und die Frage der Sicherheit</i>	365
Sergii TEREPIYSHCHYI: <i>Post-globale Welt: bestimmung des neuen Paradigmas</i>	381
Irena SOROKOSZ: <i>Stereotype Altersvorstellung und Einstellungen gegenüber älteren Menschen</i>	389
Mariusz SZAJDA: <i>Die Suche nach dem Sinn des Lebens in der Perspektive der erlebten Alterskrise</i>	401
Kamil KALISZUK: <i>„Bürgerliche Gesellschaft“ in Volksrepublik Polen? – ein Fall aus Wysoczyzna Elbląska (Elbinger Höhe)</i>	415

MATERIALEN UND REZENSIONEN

<i>Tagungsbericht: Psychotherapie wirkt. Wie? Reflexionen über den Prozess der Psychotherapie</i> – Rezension Zbigniew KULESZ.....	433
Mieczyslaw Józefczyk: <i>Aus der religiösen Geschichte Pomesaniens im 18. Jahrhundert, Band 1; Synthese der Geschichte, Marienburg 2015; Band 2. Quellen zur Geschichte Pomesaniens im 18. Jahrhundert, Marienburg 2015</i> – Rezension Wojciech ZAWADZKI	441
Roman Bartnicki, Kinga Kłosek: <i>Neutestamentliche Deutungsmethoden</i> , Krakau 2014, S. 291, Verlag Petrus – Buchkritik – Rezension Roman KRAWCZYK ...	445
Daniel Dennett, Alvin Plantinga: <i>Studium und Religion. Mann kann perf?</i> , Übersetzung M. Firman, Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2014, S. 142 – Rezension Karol JASIŃSKI	449
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	453
<i>Contents</i>	459
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	463
<i>Spis treści</i>	467

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Geneza i erygowanie parafii katolickiej w Elku na początku XX wieku</i>	7
Joanna Ewa LIEDTKE: <i>Miles Christi – Ksiądz Biskup Kazimierz Józef Kowalski, Ordynariusz Diecezji Chełmińskiej</i>	23
Stanisław KUPRJANIUK: <i>Mała architektura sakralna Warmii w przekazach pisanych</i>	34
Janusz HOCHLEITNER: <i>Okoliczności wyboru patrona dla placówki zakonnej w Pieniężnie</i>	55
Ks. Sławomir SKOBLIK: <i>Czy podróże ks. Henryka Jankowskiego były realizacją jego charyzmatu?</i>	65
Przemysław H. DORSZEWSKI: <i>Geneza treści kwater Drzwi Gnieźnieńskich. Narracja źródeł pisanych czy interpretacja twórcy?</i>	83
Danuta Agnieszka ŚWIĘCKA: <i>Ksiądz prof. dr hab. Alojzy Szorc jako badacz spuścizny piśmienniczej kardynała Stanisława Hozjusza</i>	93
Bogna JAKUBOWSKA: <i>Ptaki w średniowiecznym dramacie końca świata</i>	109
Jakub ADAMSKI: <i>„Relikwiarzowy” program architektoniczny fary św. Katarzyny w Brodnicy</i>	123
Piotr PAJOR: <i>Brama przeszłości. Fasada zachodnia kolegiaty w Wiślicy a program historyczny w mecenacie Kazimierza Wielkiego</i>	135
Joanna SZKOLNICKA: <i>Elbląskie chóry kościelne i konfesyjne, towarzystwa śpiewacze w latach 1871–1945</i>	147

TEOLOGIA

Bp Józef WYSOCKI: <i>Odnowa duszpasterstwa młodych w świetle adhortacji apostołskiej św. Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”</i>	173
Ryszard HAJDUK CSsR: <i>Katolicy „w jesieni życia” jako podmioty w dziele ewangelizacji</i>	193

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Gender w świetle biblijnej nauki o kobiecie i małżeństwie</i>	72
Anna ZELLMAN: <i>Rodzina jako środowisko wychowawcze – ujęcie katechetyczne</i> . . .	221
Ks. Jacek NEUMANN: <i>L'aspetto soteriologico ed escatologico dell'opera Salvifica-del Cristo secondo Santa Chiara d'Assisi</i>	233
Ks. Jarosław JANOWICZ: <i>Struktury kolegialne w Diecezji Elbląskiej wymagane przez Kodeks Prawa Kanonicznego</i>	249
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Aspekty pastoralne wspólnoty małżeńskiej jako Kościoła domowego</i>	263
Ks. Piotr SZCZYGIELSKI: <i>Wybór świadka bierzmowania w świetle przepisów prawa kościelnego</i>	279
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Duchowość wieku dojrzałego – czasu starości</i>	289
Ks. Ryszard KNAPIŃSKI: <i>Drzwi kościelne jako brama wiary</i>	309
Ks. Mariusz PIETRZYKOWSKI: <i>Come parlare della Chiesa? Gli argomenti quasi-logici</i>	325

FILOZOFIA

Bogdan BURLIGA: <i>Quod gaudium est rivos sanguinis cernere? The suffering of animals in the christian critique of the traditional graeco-roman sacrifice</i>	337
Anton LEMPIY: <i>TO be a person among persons: Peter F. Strawson on identity and identification</i>	355
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Zagadnienie powszechnie ważnych norm a kwestia bezpieczeństwa</i>	365
Sergii TEREPIYSHCHYI: <i>Пост-глобальный мир: Определение новой парадигмы</i>	381
Irena SOROKOSZ: <i>Stereotypowa wizja człowieka starego i postawy wobec ludzi starych</i>	98
Ks. Mariusz SZAJDA: <i>Odnajdywanie sensu życia w perspektywie przeżywanego kryzysu starości</i>	401
Kamil KALISZUK: <i>„Społeczeństwo obywatelskie” w Polsce Ludowej? – przypadek z Wysoczyzny Elbląskiej</i>	415

MATERIAŁY I RECENZJE

<i>Sprawozdanie z konferencji naukowej: Psychoterapia działa. Jak? Refleksje nad procesem psychoterapii</i> – recenzja ks. Zbigniew KULESZ	433
Mieczysław Józefczyk, <i>Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku</i> , Tom I; <i>Syn-teza dziejów</i> , Malbork 2015; Tom II. <i>Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii</i> , Malbork 2015 – recenzja ks. Wojciech ZAWADZKI	441
Ks. Roman Bartnicki, Kinga Kłosek, <i>Metody interpretacji Nowego Testamentu</i> , Kraków 2014, s. 291, Wydawnictwo Petrus – recenzja ks. Roman KRAW-CZYK.	445
Daniel Dennett, Alvin Plantinga, <i>Nauka i religia. Czy można je pogodzić?</i> , tł. M. Firman, Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 142 – recenzja ks. Karol JASIŃSKI	449
<i>Wykaz skrótów</i>	453
<i>Contents</i>	459
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	463
<i>Spis treści</i>	467

Fotoskład i druk:

Nakład 250 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