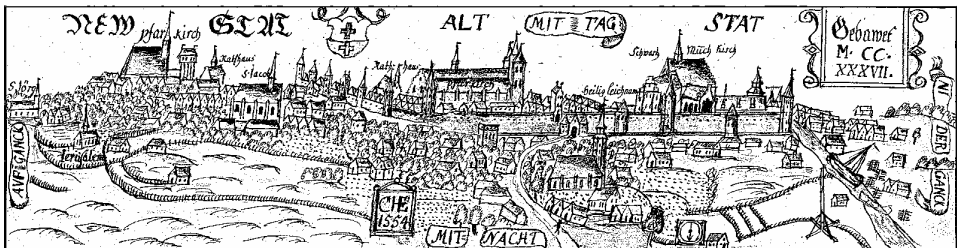


STUDIA
ELBLĄSKIE
TOM XVII – ELBLĄG 2016

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XVII – ELBLĄG 2016

Studia Elbląskie

Redaktor Naczelny:

ks. Krzysztof KAOKA

Zespół Redakcyjny:

ks. Zdzisław BIEG, ks. Wojciech BOROWSKI, ks. Stefan EWERTOWSKI
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. Marek KARCZEWSKI – prof. UWM dr hab. nauk teologicznych – teologia
ks. Jan WIŚNIEWSKI – prof. dr hab. nauk humanistycznych – historia

Recenzenci numeru:

Krzysztof BIELAWNY, Beata BILICKA, Daniel BRZEZIŃSKI, Kazimierz DULLAK,
Lucjan DYKA, Zbigniew GROCHOWSKI, Andrzej KOPICZKO, Wiesław KRAIŃSKI,
Jan PERSZON, Paweł PODESZWA, Jarosław RÓŻAŃSKI, Wiesław SIERADZAN,
Krzysztof STACHEWICZ, Lucjan ŚWITO, Grzegorz WEJMAN, Anna ZELLMAN,
Marek ŻMUDZIŃSKI

Wydano za zgodą:

Biskup Elbląski
dr Jacek JEZIEŃSKI
l.dz. 850/2016

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

SYLWETKA DUCHOWA I SPOŁECZNA ALEKSANDRY GABRYSIAK (1942–1993)¹

Słowa kluczowe: Aleksandra Gabrysiak, biografia, Akademia Medyczna w Gdańsku, Gdańsk, Elbląg, Tczew, Wojewódzki Szpital Zespolony w Elblągu

Key words: Aleksandra Gabrysiak, biography, Medical Academy in Gdańsk, Gdańsk, Elbląg, Tczew, Provincial Hospital in Elbląg

Schlüsselworte: Aleksandra Gabrysiak, Biografie, Medizinische Akademie Danzig, Danzig, Elbing, Dirschau, Woiwodschaftsverbundkrankenhaus Elbing

Wśród tysięcy Polaków wysiedlonych przez Niemców już na początku II wojny światowej z Wielkopolski znaleźli się także Jan i Jadwiga z d. Grajek, rodzice Aleksandry Gabrysiak. Gabrysiakowie podczas II wojny światowej zamieszkali w podwarszawskim Radzyminie. Tam 16 kwietnia 1942 roku urodziła się Aleksandra Anna Gabrysiak. Sakrament chrztu świętego otrzymała 2 sierpnia 1942 roku w kościele parafialnym pw. Przemienienia Pańskiego w Radzyminie. Aleksandra miała jeszcze dwóch młodszych braci, Macieja (ur. 1944) oraz Tomasza (ur. 1951). Jan Gabrysiak był nauczycielem.

Po zakończeniu wojny w 1945 roku Gabrysiakowie powrócili do wsi Dochanowo koło Żnina w poznańskim. Wkrótce przeprowadzili się do Żnina, gdzie Jan Gabrysiak otrzymał posadę inspektora oświaty. Jadwiga Gabrysiak zajmowała się domem i opieką nad dziećmi².

We wczesnym dzieciństwie ujawniła się u Aleksandry Gabrysiak nieuleczalna w połowie XX wieku choroba, krzywica witaminowo-D-oporna, objawiająca się między innymi zniekształceniem kończyn dolnych. Z tego powodu jako kilkuletnie dziecko wielokrotnie przebywała w szpitalach i przeszła kilka nieudanych opera-

* Ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki, ur. 1964 r. Od 1998 r. dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej. Profesor zwyczajny na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej.

¹ Artykuł jest fragmentem Relacji Komisji Historycznej powołanej przez Biskupa Elbląskiego dla zbadania, zabezpieczenia i oceny dokumentacji dotyczącej lek. Aleksandry Gabrysiak (1942–1993). Relacja złożona została w ADEg-AAN.

² Archiwum Diecezjalne Warszawsko-Praskie, Radzymin księga chrztów 104/1942; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, opr. G. Świątecka, Gdańsk 2003, s. 33–35.

cji. Pierwsza hospitalizacja i operacja przeprowadzona została w wieku sześciu lat w Klinice Ortopedycznej w Poznaniu w dniach od 5 października do 22 grudnia 1950 roku, kolejna od 11 stycznia do 21 lutego 1951 roku w tym samym szpitalu. Jako pacjentka szpitala Aleksandra Gabrysiak rozpoczęła edukację w przyszpitalnej szkole, gdzie ukończyła pierwszą i drugą klasę³.

Chorobę dziecka bardzo przeżywali jej rodzice, szczególnie matka. Obwiniała siebie, że niewłaściwie opiekowała się Aleksandrą po urodzeniu. Przeświadczenie to towarzyszyło jej do końca życia. Z tego powodu starała się wynagrodzić rzekome zaniedbania szczególną troskliwością, opiekuńczością i poświęceniem. Nie potrafiła córce niczego odmówić. W tym duchu wychowywała też swoich dwóch synów, którzy mieli opiekować się chorą siostrą.

Wiosną 1951 roku Gabrysiakowie przeprowadzili się do Gdańska-Wrzeszcza, gdzie Jan otrzymał pracę dyrektora ośrodka kształcenia kadr dla świetlic. Zamieszkali przy ulicy Waryńskiego 36 m. 3. W latach 1952–1961 Aleksandra kontynuowała naukę w Szkole Podstawowej nr 17 przy ulicy Pestalozziego 79 i Liceum Ogólnokształcącym nr 2 w Gdańsku-Wrzeszczu. Uczestniczyła także w katechizacji przy parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu. Dnia 14 czerwca 1953 roku przystąpiła do Pierwszej Komunii Świętej.

Lata szkolne Aleksandry Gabrysiak wspomina jej brat Maciej: „Uczyliśmy się dobrze. Była niezwykle pracowita i wytrwała w nauce. Potrafiła godzinami siedzieć nad lekcjami, wkuwając niemal na pamięć zadany materiał. Była zawsze bardzo drobiazgową w tym, co robiła. W jej nauce nie było miejsca na improwizację, kolorowanie czy uogólnienia. Liczyły się fakty, wzory matematyczne i zasady. Ta solidność i pracowitość, wynikająca zarówno z cech charakteru, jak i ze świadomości posiadanych braków, przynosiła jej szacunek ze strony nauczycieli i kolegów. Wszyscy wiedzieli, że musiała uczyć się o wiele więcej niż inni”⁴.

Codzienne życie Jana i Jadwigi Gabrysiaków, pod wieloma względami było podobne do życia wielu polskich rodzin po 1945 roku. Ojciec otrzymał posadę urzędniczą w oświacie i z tego tytułu musiał reprezentować poglądy i wartości, jakich oczekiwała od niego władza komunistyczna w Polsce, a więc ateizmu i laickiego wychowania młodego pokolenia. Zaangażowanie i postawa Jana Gabrysiaka znajdowały swoje przedłużenie w życiu rodzinnym, o czym wspomina jego syn: „W tym czasie nasz dom nie był domem aktywnie religijnym. Mama praktykowała z umiarem, dbając jedynie o podstawy, które uważała za niezbędne: komunია, nauka religii, uczęszczanie do kościoła w dni świąteczne. Ojciec w okresie powojennym stał się wojującym ateistą i raczej utrudniał praktyki religijne w naszej rodzinie”.

Starszy syn Gabrysiaków, Maciej, w okresie młodości buntu również z dużą rezerwą traktował życie religijne. Na tle całej rodziny wyróżniała się pod tym względem Aleksandra. Pod koniec lat 50. XX wieku zaczął się kształtować jej pogląd na sprawy wiary i Kościoła. Jej kontakt z Kościołem katolickim był już

³ ADEg-AAN, dokumentacja Komisji Historycznej powołanej przez Biskupa Elbląskiego do zabezpieczenia spuścizny archiwalnej po lek. Aleksandrze Gabrysiak, Klinika Ortopedyczna Akademii Medycznej w Poznaniu, świadectwa zwolnienia z 22 grudnia 1950 i 21 lutego 1951 roku; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 34–35.

⁴ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 35–36.

wówczas świadomy i aktywny. Podstawowym elementem codziennych praktyk religijnych stała się msza św. i modlitwa indywidualna. Z czasem jej życie wewnętrzne znalazło też stałego kierownika duchowego w osobie gdańskiego kapłana⁵.

Świadectwo dojrzałości Aleksandra Gabrysiak uzyskała w 1961 roku. Po maturze bez powodzenia starała się o przyjęcie na Wydział Lekarski Akademii Medycznej w Gdańsku. Ponieważ ówczesny system naboru studentów na uczelnie wyższe oparty był na punktacji, Aleksandra, by zdobyć wymagane punkty, w latach 1961–1962 pracowała jako salowa na Oddziale Dziecięcym i Oddziale Laryngologicznym w Szpitalu Wojewódzkim w Gdańsku.

Praca salowej była wyczerpująca i często ponad jej siły. Była to przede wszystkim ciężka praca fizyczna, która stwarzała jednak sposobność do częstego i bezpośredniego kontaktu z pacjentami. Pozwoliła ona Aleksandrze odkryć posiadane predyspozycje do pracy w zawodzie lekarskim, duży poziom empatii i poświęcenia, umiejętność porozumiewania się z osobami chorymi oraz cierpliwość i radość z wykonywanych posług. Szczególną troską, współczuciem i miłością otoczyła powierzone jej opiece chore dzieci. Choć nie należało to do jej obowiązków, organizowała z nimi wspólne zabawy, obdarowywała drobnymi upominkami i wiele czasu spędziła na prywatnych rozmowach. W pracy wielokrotnie zastępowała pielęgniarki⁶.

Już w 1962 roku bardzo ważną rolę w życiu duchowym Aleksandry Gabrysiak pełnił ks. Zygmunt Iwicki⁷, ówczesny wikariusz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu. Przez wiele lat był jej kierownikiem duchowym i spowiednikiem oraz odegrał decydującą rolę w odczytaniu i ukierunkowaniu życiowego powołania. Ks. Iwicki przez kilka lat delikatnie naświetlał „błaski i cienie” życia w tradycyjnym zakonie. Zapoznał Aleksandrę z działającym w Gdańsku Ruchem Szensztackim (Schönstattbewegung), wspólnotą kobiet, które pozostając w świecie, żyły według reguły zakonnej. Ks. Iwicki zainspirował też Aleksandrę do prowadzenia pamiętnika.

Pamiętnik Aleksandry Gabrysiak rozpoczyna się w Niedzielę Palmową 15 kwietnia 1962 roku i prowadzony był ze zmienną regularnością do końca 1968 roku. Autorka, szczególnie w pierwszym okresie, bardzo dokładnie notowała wszystkie wydarzenia rodzinne, codzienność związaną z pracą salowej a potem życiem stu-

⁵ Tamże, s. 36.

⁶ Tamże, s. 38.

⁷ Zygmunt Iwicki urodził się 23 kwietnia 1930 roku w Lubiewie koło Tucholi. Szkołę podstawową ukończył w Lubiewie, w latach 1946–1951 uczył się w gimnazjum w Gdańsku i Poznaniu. Do kapłaństwa przygotowywał się w latach 1951–1956 w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Święcenia kapłańskie otrzymał 22 lipca 1956 roku w katedrze oliwskiej. Był wikariuszem m.in. w Nowym Dworze Gdańskim (1958), w gdańskiej parafii Matki Boskiej Bolesnej (1963) i w parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Jelitkowie (1969). W 1971 roku był duszpasterzem akademickim w Gdańsku. Równocześnie do 1971 roku studiował w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 12 lipca 1971 roku przebywa za granicą (Niemcy i Szwajcaria). Na uniwersytecie w Karlsruhe w 1978 roku obronił pracę doktorską. Od 1979 roku był profesorem w Kantonsschule Kollegium Schwyz (Zurych) i konserwatorem przy tamtejszym Muzeum Diecezjalnym. W 1995 roku przeszedł na emeryturę. W 2002 roku został pasowany na rycerza Grobu Chrystusa w Jerozolimie zwierzchnictwa szwajcarskiego. Autor wielu prac naukowych poświęconych katedrze oliwskiej. Por. IPN Gd 0046/129, k. 84; IPN Gd 299/33, k. 113; IPN Gd 299/34, k. 425; ADEg-AAN, Wspomnienie ks. dra Zygmunta Iwickiego o Aleksandrze Gabrysiak z 19.03.2003; Z. Iwicki, *Święta Oliwa z Anagni*, Gdańsk 2014, okładka.

denckim, przemyslenia związane z życiem religijnym i sakramentalnym. Pamiętnik daje też dużo wiedzy o duchowych przeżyciach Aleksandry, jej relacjach z kierownikiem duchowym i spowiednikiem oraz kreśli jej sylwetkę psychologiczną.

W 1962 roku, w wieku zaledwie 20 lat, Aleksandra Gabrysiak zanotowała w pamiętniku wielką rezerwę do spraw otaczającego ją świata. Często pojawia się temat śmierci i cierpienia, ale też zawierzenia Bogu. Dnia 26 kwietnia 1962 roku zanotowała: „Nie wiem czy dobrze zrobiłam kierując się na leczenie, ale przecież nie mogę świadomie skracać sobie życia. Chociaż naprawdę wołałabym nie żyć długo, i tęsknię za starością, a nawet za śmiercią. Ale o Boże Ty dałeś mi życie, Ty prowadzisz mnie przez życie i Ty weźmiesz mi je; oby jak najwcześniej, bo tęsknię za oglądaniem Ciebie”⁸.

Zapewne na sposób postrzegania siebie, na samoakceptację, znaczący wpływ miała jej niepełnosprawność. Może świadczyć o tym notatka z 28 kwietnia 1962 roku: „Po pracy pojechałam do krawcowej. Bardzo nie lubię szyć sobie coś nowego, bo za długo muszę przyglądać się w lustrze (a tego bardzo nie lubię), ale trzeba choć raz na 2 lata”⁹. W innym miejscu (17 maja 1962 roku) zapisała: „Po drodze spotkałam Krysę, która w tym roku dostała się na medycynę. [...] Kiedy się rozstałyśmy myślałam o tym, jak bardzo szkoła krępuje młodych, a zwłaszcza dziewczęta. Większość z nich, kiedy rozstanie się z nią, kiedy otrzyma ‘wolność’, stosuje wszystkie rodzaje pomadek na twarzy i rękach. Wygląda jak sztuczna kukielka. Kiedy rozmawiałyśmy zauważyłam nawet, że się bardzo krępuje chociaż na ten temat nic jej nie powiedziałam”¹⁰.

Aleksandra Gabrysiak już na pierwszych stronach swego pamiętnika nie unika oceny najbliższych osób. Dnia 6 maja 1962 roku pisała: „Po powrocie do domu powitałam tatusia, który wrócił z Krynicy (po 3 tygodniach). Przywiózł nam czekolady i kilka pamiątek. Pokazałam mu też zaraz stare buty, które czekają na ‘swego’ szweca. Mimo, że tatuś jest przeciwnych niż ja poglądów, stawiam go wyżej jako człowieka niż mamusię, która jest słabo praktykującą katoliczką”¹¹. O relacjach z matką we wczesnej młodości świadczy też notatka z 1 maja 1962 roku: „Czyż ja jako 20-letnia dziewczyna nie mogę mieć zdania własnego co do swej osoby? Denerwuje ją [przyp. matkę], że nie chcę się modnie i wciąż nowo ubierać, że nie zmieniam uczesania, że zawsze stoję przy swym postanowieniu. To pogłębia konflikt między nami. Jeszcze jedną jej przykrość muszę zrobić. Powiedzieć, że jutro mimo że mam dzień wolny od pracy wyjeżdżam na godz. 6.30 do ks. Zygmunta¹², aby złożyć mu najserdeczniejsze życzenia imieninowe i wysłuchać jego mszy św. Zobowiązuję mnie do tego przyjaźń jaką zawarliśmy. Tak jak się spodziewałam przyjęła to z niechęcią, lecz ja z tego nie zrezygnowałam”¹³.

Na kartach pamiętnika można znaleźć także wiele uwag dotyczących podjętej przez nią pracy salowej w szpitalu. Aleksandra pisała o towarzyszących tym obo-

⁸ ADEg-AAN, pamiętnik Aleksandry Gabrysiak, s. 3v.

⁹ Tamże, s. 4v.

¹⁰ Tamże, s. 9v.

¹¹ Tamże, s. 6.

¹² Ks. Zygmunt Iwicki, spowiednik i kierownik duchowy.

¹³ ADEg-AAN, pamiętnik Aleksandry Gabrysiak, s. 4v.

wiązkom trudach i cierpieniach oraz zawierzeniu Bogu. Dnia 17 kwietnia 1962 roku odnotowała: „W pracy bardzo się napracowałam. Wzywałam tylko Boga, aby dał mi siłę wytrwania. Moje koleżanki część zrobiły i siedziały. Mnie tam między nimi nigdy nie ma, nienawidzę plotek i babskich opowiadań. One nie wiedzą i nie rozumieją ile sił mnie ta praca kosztuje. Nic nie szkodzi, z Jezusem zawsze wytrzymam najgorsze chwile”¹⁴. Podobnie pisała kilka dni później, 25 kwietnia: „Och Boże, żeby oni wiedzieli skąd ja mam siłę do tej pracy. Ja wiedziałam i wiem, że ufając Jezusowi przebrnę przez wszystkie nawet beznadziejne dla człowieka chwile. Tam gdzie człowiek już nie może, tam działa Chrystus. O Boże jak bardzo Tobie jestem wdzięczna, jak bardzo Cię Kocham i uwielbiam”¹⁵.

W czerwcu 1962 roku Aleksandra Gabrysiak ponownie przystąpiła do egzaminów wstępnych na studia medyczne, tym razem z powodzeniem. W październiku 1962 roku rozpoczęła studia na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Gdańsku. W trakcie nauki realizowała zainteresowania związane z diagnostyką laboratoryjną w Studenckim Kole Naukowym przy Zakładzie Biochemii Klinicznej, pod opieką docenta Stefana Angielskiego¹⁶. W okresie studiów związała się z duszpasterstwem akademickim przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu. Tam zacieśniła się jeszcze bardziej więź duchowa z ks. Zygmuntem Iwickim, dotychczasowym spowiednikiem i kierownikiem duchowym, a po jego odejściu z duszpasterstwa akademickiego z ks. Bogdanem Napierałą, byłym jej katechetą¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 2.

¹⁵ Tamże, s. 3v.

¹⁶ Stefan Zygmunt Angielski urodził się 6 stycznia 1929 roku w Lubomlu na Wołyniu. W 1940 roku został wraz z rodziną deportowany na Sybir. Ojciec jego zginął w Katyniu. Do kraju powrócił w 1946 roku. W latach 1949–1954 odbył studia na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Gdańsku. Specjalista w zakresie biochemii klinicznej i patobiochemii nerek. Od 1989 roku członek korespondent a od 2002 roku – członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk. Kierownik Zespołu Nefrologii Komórkowej i Molekularnej Instytutu Medycyny Doświadczalnej i Klinicznej PAN i Akademii Medycznej w Gdańsku. Członek korespondent Polskiej Akademii Umiejętności. Członek Ukraińskiej Akademii Nauk i Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki. Były rektor Akademii Medycznej w Gdańsku. W 1958 roku uzyskał stopień dra n. med. Tytuł profesora nadzwyczajnego nadano mu w 1973 roku, a zwyczajnego w 1980 roku. Rektor Powiślańskiej Szkoły Wyższej w Kwidzynie. Por. <http://www.wsz.kwidzyn.edu.pl/rektor-prof-dr-hab-stefan-angielski/> – dostęp 8 grudnia 2015 roku.

¹⁷ Ks. Bogdan Napierała urodził się 20 grudnia 1926 roku w Toruniu. Do kapłaństwa przygotowywał się w Seminarium Duchownym w Pelplinie. Dnia 28 kwietnia 1957 roku otrzymał święcenia kapłańskie w Oliwie. W latach 1957–1974 był wikariuszem parafii pw. św. Franciszka z Asyżu w Gdańsku-Siedlcach, parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu (duszpasterz akademicki), Pszczółkach. W latach 1974–1979 administrator w Sobowidzu. W latach 1979–1997 proboszcz parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku i dziekan dekanatu Gdańsk-Śródmieście. Od 1983 roku kanonik honorowy Kapituły Archikatedralnej Gdańskiej. Dnia 27 lipca 1997 roku przeszedł na emeryturę. Dnia 13 czerwca 2009 roku odznaczony godnością kapelana Jego Świątobliwości. Mieszka przy parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Gdańsku. Ks. Bogdan Napierała katechizował Aleksandrę Gabrysiak w okresie jej nauki w Liceum Ogólnokształcącym w Gdańsku-Wrzeszczu (klasa 11). Zob. *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 62–63; <http://diecezja.gdansk.pl/ksiadz/53> – dostęp 8 grudnia 2015 roku.

Najtrudniejszy dla Aleksandry Gabrysiak był pierwszy i drugi rok studiów. Ogrom nauki i niepełnosprawność wymagały wielkiego wysiłku, konsekwencji i uporu. Dzięki pracowitości i systematyczności czyniła postępy w nauce i zyskiwała dobrą reputację wśród studentów i profesorów.

Okres studiów i środowisko z którym się zetknęła miały ogromny wpływ na ostateczne ukształtowanie jej wiary i charakteru. Rodzony brat Maciej wspomina ten okres w życiu siostry: „Dosyć szybko Ola zbliżyła się do ludzi wspaniałych, którzy niewątpliwie znacząco zaważyli na dalszych jej losach i decyzjach zawodowych i osobistych. Była to grupa skupiona wokół doc. Stefana Angielskiego, później profesora, opiekującego się Studenckim Kołem Naukowym Biochemii. Olę pociągał tam niepowtarzalny klimat rzetelnej i pełnej entuzjazmu pracy, który tworzył doc. Stefan Angielski. W tym czasie poznała też ludzi młodych o zbliżonym do niej charakterze przekonań¹⁸. W grupie tej była również jej najbliższa i najwierniejsza później przyjaciółka, Grażyna Świątecka”¹⁹.

Po złożeniu przepisanych egzaminów Aleksandra Gabrysiak uzyskała 27 czerwca 1968 roku w Akademii Medycznej w Gdańsku dyplom lekarski. Nie chciała pozostać na stałe w Gdańsku, chociaż doc. Stefan Angielski proponował jej kontynuację pracy naukowej pod jego kierunkiem. Dnia 13 sierpnia 1968 roku otrzymała skierowanie do pracy na okres dwóch lat w Szpitalu Miejskim w Tczewie. Przyznano jej również w tym mieście małe mieszkanie, kawalerkę przy ul. Tetmajera 3 m. 47. W placówce tej 24 września 1970 roku powierzono jej organizację i kierowanie laboratorium medycznym. Zorganizowała także kilka placówek laboratoryjnych w terenie. W latach 1972–1975 pracowała dodatkowo w Państwowym Sanatorium

¹⁸ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 38–39.

¹⁹ Prof. dr hab. Grażyna Świątecka urodziła się 27 listopada 1933 rok w Myszyńcu. Maturę otrzymała w 1952 roku w Liceum im. Bolesława Chrobrego w Sopocie. W latach 1952–1958 studiowała na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Gdańsku. W 1965 roku uzyskała specjalizację I stopnia z zakresu chorób wewnętrznych, a w 1969 roku II stopnia z tego samego zakresu. Doktorat nauk medycznych uzyskała w 1966 roku w Akademii Medycznej Gdańsk na podstawie rozprawy pt. *Badania nad wpływem ataraksu, fenaktylu i ipronalu na czynność nadnerczy szczurów w przebiegu stresu neutropowego*. Doktor habilitowany nauk medycznych od 1984 roku (tytuł rozprawy *Próba wyjaśnienia mechanizmu zmienności odcinka ST i załamka T elektrokardiogramu w zespołach rytmu zatokowego u chorych z wszczepionym sztucznym rozrusznikiem serca*). Stanowisko profesora nadzwyczajnego otrzymała w 1991 roku, tytuł profesora zwyczajnego nauk medycznych w 1994 roku, stanowisko profesora zwyczajnego nauk medycznych w 2000 roku. W latach 1957–1958 była asystentem w Zakładzie Mikrobiologii Akademii Medycznej w Gdańsku, a w latach 1959–1960 asystentem w Oddziale Chorób Wewnętrznych Szpitala Morskiego w Gdyni-Redłowie. Od 1960 roku pracuje na różnych stanowiskach w Akademii Medycznej w Gdańsku: 1960–1967 asystent w III Klinice Chorób Wewnętrznych, 1967–1985 adiunkt, 1984–1992 ordynator oddziału kardiologicznego tejże kliniki, 1985–1991 docent, 1991–1994 profesor nadzwyczajny, od 1994 profesor tytularny, 1992–2004 kierownik II Kliniki Chorób Serca, 1999–2004 dyrektor Instytutu Kardiologii. Jest autorką i współautorką 673 publikacji naukowych opublikowanych w czasopiśmie krajowych i zagranicznych, dotyczących głównie zagadnień z dziedziny elektroterapii serca, ale również publikacji z zakresu ogólnej kardiologii, kardiologii gerontologicznej oraz problematyki chorób serca u kobiet. Autorka i współautorka kilku pozycji monograficznych. Wypromowała 16 doktorów. Uczestniczyła w 4 przewodach habilitacyjnych i kilku profesorskich. Jest członkiem kilku towarzystw naukowych: Polskie Towarzystwo Kardiologiczne, Towarzystwo Internistów Polskich, Polskie Towarzystwo Lekarskie, European Society of Cardiology, European Working Group on Cardiac Pacing. Mieszka w Sopocie.

Przeciwgruźliczym w Gniewie. W wolnym czasie udzielała się w tczewskim Klubie Seniora. Podnosiła również swoje kwalifikacje zawodowe uzyskując 11 kwietnia 1972 roku specjalizację pierwszego stopnia w zakresie analityki lekarskiej, a 23 listopada 1977 roku tytuł lekarza specjalisty w zakresie diagnostyki laboratoryjnej. W 1976 roku profesor Stefan Angielski ponownie proponował jej kontynuację pracy naukowej w Katedrze Biochemii Klinicznej Akademii Medycznej w Gdańsku.

Aleksandra Gabrysiak z wielkim zaangażowaniem kierowała tczewskim laboratorium medycznym. Wprowadzała nowości i badania wykonywane dotąd wyłącznie w Gdańsku. Próbowwała zmieniać negatywne nawyki i przyzwyczajenia podlegających jej pracowników, marnotrawstwo, opieszałość i nieuczciwość. Bardzo wiele wymagała od siebie i to dawało jej moralne prawo, by wymagać też wiele od kierownictwa szpitala i laborantek. Na tym tle dochodziło do konfliktów. Nakładała bowiem na innych obowiązki, które sama wykonywała z największym trudem, a inni nie byli im w stanie sprostać. Brat Maciej czas pracy Aleksandry w szpitalu tczewskim podsumował: „Była szanowana, ale wątpię, czy lubiana”²⁰.

W 1973 roku Aleksandra Gabrysiak powołała do istnienia w Tczewie Telefon Zaufania „Anonimowy Przyjaciel”. Była jednocześnie jego założycielką, ale i głównym dyżurującym. Zgromadziła wokół siebie wiele osób, które były gotowe poświęcić swój wolny czas, także w nocy, ludziom potrzebującym pomocy. Aleksandra bardzo przeżywała każdy telefoniczny dyżur. Bliskie związki założycielki oraz instytucji Telefonu Zaufania z Kościołem katolickim, budziły zainteresowanie ówczesnych władz komunistycznych i organów bezpieczeństwa. Wydały one decyzję administracyjną o likwidacji Telefonu Zaufania „Anonimowy Przyjaciel” w Tczewie. Było to dla Aleksandry Gabrysiak bolesne doświadczenie, które bardzo głęboko przeżyła. Zamierzała jednak w przyszłości kontynuować tę działalność. Po przeniesieniu się do Elbląga w 1975 roku, również w tym mieście udostępniła swój prywatny telefon do niesienia pomocy potrzebującym²¹.

²⁰ ADEg-AAN, Akademia Medyczna w Gdańsku, Pełnomocnik Przewodniczącego Komitetu Pracy i Plac ds. zatrudnienia absolwentów szkół wyższych przy AM w Gdańsku, L.dz. Peln. 173/68; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 41–42.

²¹ ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteckiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 1–2; wywiad z prof. Grażyną Świątecką współtwórczynią Gdańskiego Telefonu Zaufania, zamieszczony w Dzienniku Bałtyckim 14 października 2012 roku; IPN, Gd 0215/17, k. 27–29; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 42.

Podczas studiów Aleksandra Gabrysiak zetknęła się z ks. Janem Pałygą²², pallotyńcem, który tworzył w latach 60. XX wieku duszpasterstwo inteligencji katolickiej przy kościele św. Elżbiety w Gdańsku. To ten kapłan na przełomie 1967/1968 roku zapoznał Aleksandrę z Grażyną Świątecką. Obie młode niewiasty łączyło wówczas wspólne pragnienie życia w świecie, służby ludziom zgodnie z powołaniem lekarskim, w duchu rad ewangelicznych. W 1968 roku Grażyna Świątecka napisała program takiego życia opublikowany drukiem w Rzymie dopiero w 1978 roku pod zmienionym nazwiskiem – Maria Marynowska. Aleksandra Gabrysiak przyjęła ten program za swój. Dołączyło do nich grono kobiet, które współtworzyły Wspólnotę Ewangeliczną²³. Odbywano między innymi spotkania plenerowe z Biblią i nocnym czuwaniem modlitewnym, najczęściej u sióstr zmartwychwstańek w Dębках. W spotkaniach tych obok ks. Jana Pałygi uczestniczył ks. Roman Forycki²⁴, również pallotyń.

Wspólnota Ewangeliczna była kontemplacyjno-czynną wspólnotą ludzi świeckich związanych ślubem celibatu i żyjącą radykalizmem Ewangelii. Inspirowała się ogłoszoną 2 lutego 1947 roku przez Piusa XII konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia*, ustanawiającą w Kościele instytuty świeckie. Duch i główne tezy papieskiej konstytucji można odnaleźć w opublikowanym w 1978 roku programie Wspólnoty Ewangelicznej, w którym zdefiniowano charakter i cel nowej wspólnoty:

²² Ksiądz Jan Pałyga urodził się 9 stycznia 1930 roku w Gdeszynie. Święcenia kapłańskie otrzymał 11 czerwca 1959 roku w Ołtarzewie z rąk bpa Zygmunta Choromańskiego. W latach 1972–1981 pełnił urząd wiceprowincjała Prowincji Chrystusa Króla Księży Pallotyńców w Polsce. W latach 1982–1997 był redaktorem naczelnym „Królowej Apostołów”. Jest autorem ponad 60 pozycji książkowych. Otaczał troską ludzi z szeroko rozumianego „marginesu”. W czasach, gdy był jeszcze duszpasterzem w Gdańsku nawiązał kontakty ze środowiskiem twórców kultury oraz z „niewierzącymi”, dla których następnie organizował spotkania dyskusyjne. W latach osiemdziesiątych objął w Warszawie opieką małżeństwa niesakramentalne, co zainicjowało powstanie „Centrum Pomocy Duchowej”, w którym szukają pomocy małżeństwa i rodziny w kryzysie. W 2009 *za wybitne zasługi w działalności na rzecz osób potrzebujących pomocy* został odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. Por. IPN, Gd 0046/129, k. 84; IPN, Gd 299/33, k. 267; IPN, Gd 299/163, s. 629; D. Gucewicz, „Przestrzeń wolności” w *Trójmieście. Dzieje gdańskiego Klubu Inteligencji Katolickiej (do 1990 r.)*, w: *Kluby Inteligencji Katolickiej jako przestrzeń działań niezależnych w latach osiemdziesiątych XX wieku*, red. K. Białecki, Warszawa – Poznań 2014, s. 255–302.

²³ W zachowanej dokumentacji archiwalnej, określenie „Wspólnota Ewangeliczna” używane jest umownie także w odniesieniu do wspólnoty polskiej *Instytutu Świeckiego Misjonarek Królewskości Chrystusa*.

²⁴ Ks. dr Roman Forycki urodził się 9 sierpnia 1936 roku w miejscowości Wilczebłota, w powiecie kościerskim. Studia seminaryjne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Ołtarzewie, gdzie 4 czerwca 1961 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bpa Zygmunta Choromańskiego. Doktorat z filozofii teoretycznej uzyskał w 1972 roku. W latach 1978–1984 był rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Ołtarzewie. Był wykładowcą w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Do 1993 roku rektor Domu Wspólnoty SAC przy ul. Pszczyńskiej w Warszawie. W latach 1993–2002 rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Elku. W latach 1999–2001 prowadził wykłady na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Od 2002 roku ojciec duchowny w Wyższym Seminarium Duchownym w Ołtarzewie. W latach 2005–2006 wykładał w filii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Sekcji św. Jana Chrzciciela w Wilnie. Autor wielu publikacji naukowych. Zginął w wypadku drogowym 25 czerwca 2011 roku w Mostowie koło Koszalina. Por. <http://www.pallotyunki.pl/index.php/news/81-p-ks-roman-forycki-sac-biogram> – dostęp 15.11.2015.

„Zasadniczym celem Wspólnoty jest dążenie do urzeczywistnienia wcielenia Jezusa Chrystusa w świat przez szerzenie Królestwa Bożego, ‘Królestwa prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju’ (z prefacji o Chrystusie Królu). Owo wcielenie Jezusa Chrystusa w rzeczywistość ziemską członkowie Wspólnoty realizują przez rzetelne zaangażowanie się w pracę zawodową i społeczną”.

W trzecim rozdziale statutu Wspólnoty Ewangelicznej zdefiniowano rozumienie życia wspólnotowego: „Wspólnota stwarza środowisko, w którym można dzielić się dobrami duchowymi, pomagać sobie wzajemnie w rozwijaniu życia wewnętrznego oraz realizowaniu rad ewangelicznych, a zwłaszcza celibatu. Jest ona pomocą w prowadzeniu życia modlitwy, w podtrzymywaniu żywej dynamicznej wiary, niezachwianej nadziei i zawsze gotowej do czynu miłości. Wspólnota stwarza możliwości ciągłej konfrontacji własnej postawy z postawą innych. Więcej – pozwala ona niejako na rozliczenie się z zobowiązań podjętych wobec Boga przed obiektywnym i roztroprnym świadkiem. Życie we Wspólnocie stwarza okazję, by wielokrotnie wzajemnie sobie przebaczać aż do siedemdziesięciu siedmiu razy (por. Mt 18,22). Wreszcie jest ona realnym oparciem w momentach trudnych, kryzysowych, w chwilach porażek i zawodów, w okresach pozornej nieobecności Boga, kiedy to wszelkie działanie wydaje się bezcelowe. W takich właśnie momentach kiedy nie jest łatwo znaleźć oparcie, żyjąc wśród ludzi obojętnych czy nawet niechętnych Bogu, Wspólnota może uchronić od załamań i umocnić wiarę. Członkowie Wspólnoty, gdy zajdzie potrzeba, spieszą sobie także z pomocą materialną czy zwykłą usługą, zwłaszcza w wypadku choroby kogoś z nich, mieszkającego samotnie, z dala od rodziny”.

Czwarty rozdział definiuje świeckość wspólnoty: „Dla zrealizowania celu Wspólnoty [...] członkowie jej żyją zwykłym życiem świeckim. Nie prowadzą życia wspólnego ani wspólnych dzieł apostołskich. Są obecni w świecie. Obecność ta, aby była prawdziwa i skuteczna, nie może być ani fikcją, ani środkiem czy sposobem wpływania na ludzi, musi być pełnym zaangażowaniem w dzieło ludzkie. Dlatego też członkowie Wspólnoty wchodzić we wszystkie dziedziny życia, biorą udział we wszystkich jego przejawach, korzystając z udogodnień, które ono niesie – o ile nie sprzeciwia się to w czymkolwiek ich życiu w stanie doskonałości – z prostotą i wolnością dzieci Bożych, wnosząc wszędzie, gdzie się znajdują, ducha chrześcijańskiego. Także wygląd zewnętrzny, ubiór, sposób mówienia i myślenia, styl życia nie mogą wyróżniać ich od otoczenia. W przeciwnym wypadku tracą kontakt z ludźmi, przestaną być zacznem w cieście (por. Łk 13,20–21). [...] Członkowie Wspólnoty powinni jednocześnie być bardzo związani z Kościołem i nie zapominać, że istnieją w Kościele i dla Kościoła”.

Rozdział piąty określa duchowość nowej wspólnoty: „Ewangelia Jezusa Chrystusa jest regułą, według której żyją członkowie Wspólnoty. Duchowość ich kształtują w szczególności błogosławieństwa ewangeliczne oraz tajemnice Wcielenia i Odkupienia Jezusa Chrystusa. Przedłużając i urzeczywistniając w świecie tajemnice Wcielenia, członkowie Wspólnoty całe swoje życie podporządkowują jednemu celowi, jakim jest chwała Boża w Chrystusie – Królu poprzez budowanie i poszerzanie Jego Królestwa w nich samych i wokół nich. Stąd stałe dążenie do jednoczenia pozytywnej rzeczywistości ziemskiej z nadprzyrodzoną, tego co ludzkie, z tym co Boże. Z samej istoty tajemnicy Wcielenia wypływa całkowite oddanie się dla chwały Boga w duchu żertwy i zadośćuczynienia za zbawienie świata na wzór Jezusa

Chrystusa, pełnienie woli Ojca tak, jak ją pełnił Zbawiciel. Członkowie Wspólnoty, zjednoczeni w ten sposób ze swoim Mistrzem, bardziej niż inni ‘dostępują poświęcenia na królewskie kapłaństwo’ (Dz 3). Powołani są tym samym do składania Bogu duchowych ofiar przez Jezusa Chrystusa, do głoszenia wspaniałych dzieł Bożych, do dawania świadectwa o Jezusie Chrystusie i Jego Królestwie duchem proroctwa (por. 1 P 2,5 i 9; Ap 5,10). Z ducha proroctwa wypływa ich pośrednictwo pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Duchowość Wspólnoty kształtuje się przez żywy kontakt z Jezusem – Słowem w Ewangelii, z Jezusem Eucharystycznym w ofierze Mszy św. i Jezusem Mistycznym w Jego członkach, przez modlitwę, praktykę rad ewangelicznych, a także przez środki świata tj. przez pracę zawodową, działalność i formy właściwe życiu świeckiemu. Przez nie bowiem dokonuje się szerzenie Królestwa Bożego. Odnajdywanie Boga w milczeniu i samotności i unikanie wyizolowania to dwa pozorne paradoksy tej duchowości”.

Kolejne rozdziały statutu szczegółowo opisują metody realizacji zaprezentowanej powyżej duchowości: pełnienie rad ewangelicznych, życie modlitwy i życie sakramentalne, pracę i apostołstwo. W zakończeniu określono predyspozycje jakimi powinna odznaczać się osoba pragnąca przyłączyć się do Wspólnoty Ewangelicznej²⁵.

Spowiednik Aleksandry, ks. Zygmunt Iwicki, dostrzegając wysoki poziom jej życia duchowego, walory intelektualne i psychiczne, doradzał Aleksandrze wstąpienie do zakonu sióstr bezhabitowych (tzw. skrytek). Jednak Aleksandra Gabrysiak zetknęła się na początku lat 70. XX wieku z ks. dr. Ludwikiem Kostro²⁶, wikariuszem parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdańsku. Kapłan ten powrócił po studiach z Rzymu i przekazał Aleksandrze informacje o włoskim instytucie świeckim (*Instituto Secolare delle Missionarie della Regalità di Christo*), który jego zdaniem odpowiadał polskim warunkom, zarówno z powodu duchowości, jak i zalecanej dyskrecji przynależności do instytutu. Ponadto instytut ten realizował duchowość franciszkańską i duże znaczenie przywiązywał do apostołstwa. Z czasem okazało się, że konstytucja apostołska *Provida Mater Ecclesia* Piusa XII opublikowana w 1948 roku, nawiązywała do doświadczeń wypracowanych przez wspomniany instytut, założony w 1919 roku przez o. Agostino Gemellego²⁷ i Armidę

²⁵ M. Marynowska, *Wspólnota Ewangeliczna*, Rzym 1978, *passim*.

²⁶ Po powrocie ze studiów w latach 70. XX wieku był w Gdańsku diecezjalnym duszpasterzem akademickim. Por. IPN, Gd 0215/17, k. 29.

²⁷ Agostino (Eduardo) Gemelli urodził się 18 stycznia 1878 roku w Mediolanie. W 1902 roku ukończył studia medyczne, następnie pracował w szpitalu Sant’Ambrogio w Mediolanie. Przeżył swoje nawrócenie podczas pełnienia służby wojskowej w tym szpitalu. W 1903 roku wstąpił do zakonu franciszkańskiego w Rezzato koło Brescii, gdzie zmienił imię na Augustyn (wł. Agostino). Dnia 14 marca 1908 roku został wyświęcony na kapłana. Przed I wojną światową prowadził badania w dziedzinie histologii i psychologii w Bonn i Monachium. W czasie I wojny światowej odbył służbę wojskową jako lekarz i kapłan. W 1919 roku rozpoczął starania w celu założenia katolickiego uniwersytetu. W 1921 roku zainicjował działalność Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca w Mediolanie. Zmarł 15 lipca 1959 roku w Mediolanie. Por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Agostino_Gemelli – dostęp 15.11.2015.

Barelli²⁸. Instytut ten wyrósł na gruncie uniwersyteckim i pierwsze jego członkinie były związane z uczelnią oraz Akcją Katolicką, którą na terenie Włoch prowadziła Armida Barelli. W 1928 roku powstała gałąź męska a następnie kapłańska instytutu. Zatwierdzenie na prawie papieskim uzyskał w 1953 roku. Wszystkie te elementy urzekły najpierw Aleksandrę Gabrysiak, a z czasem również Grażynę Świątecką.

W 1971 roku Grażyna Świątecka wyjechała do Włoch w celu zapoznania się z instytutem. W kolejnej podróży w maju 1973 roku towarzyszyła jej Aleksandra Gabrysiak. Zanim obie dotarły do Wiecznego Miasta, wcześniej znalazły się w Genewie, gdzie Grażyna Świątecka uczestniczyła w Kongresie Międzynarodowej Federacji Telefonów Zaufania (IFONTES). W rzymskiej siedzibie instytutu zaproponowano przybyłym z Polski niewiastom przyjęcie do wspólnoty. Dnia 15 maja 1973 roku w domu generalnym *Instituto Secolare delle Missionarie della Regalità di Christo (Instytut Świecki Misjonarek Królewskości Chrystusa)* mieszczącym się przy via Madonna del Riposo w Rzymie, Aleksandra Gabrysiak złożyła pierwsze przyrzeczenia na ręce ówczesnej prezydentki tego instytutu Aldy Miceli w obecności kard. Ferdynanda Antonellego. Profesję złożyła w 1976 roku²⁹.

Nazwa instytutu (*Instituto Secolare delle Missionarie della Regalità di Christo*) nawiązuje do nauczania papieża Piusa XI o duchowym królestwie Chrystusa, zawartego w encyklice *Quas Primas* z 11 grudnia 1925 roku. W encyklice tej papież ustanowił Święto Chrystusa Króla i odnosił się do teologicznej koncepcji Chrystusa Króla, podkreślając, że jego panowanie obejmuje cały rodzaj ludzki³⁰.

„Królewskość Chrystusa członkinie Instytutu odczytują w tajemnicy Krzyża, w odrzuceniu, poniżeniu, męce i śmierci ekspijacyjnej w łączności ze Zbawicielem, ale także w tworzeniu kształtu świata, w budowaniu Królestwa Bożego w sobie samej, w rodzinie, w życiu zawodowym i społecznym. Każda członkini instytutu świadczy swoim życiem, że Chrystus jest Panem wszechświata i ośrodkiem historii, która tylko w Nim znajduje swój sens i swoje odniesienie.

Instytut przyjął duchowość franciszkańską. U jej podstaw leży wizja świata, w którym wszystkie rzeczy stworzone są sakramentem miłości Boga. Stąd używanie czy posługiwanie się rzeczami wyprzedza kontemplacja. Jest to więc duchowość najbardziej właściwa ludziom świeckim. [...] Dziedzictwo franciszkańskie to także szczególnie kult Niepokalanego Poczęcia, stąd moralny obowiązek świadczenia o Matce Bożej w tej Tajemnicy.

²⁸ Armida Barelli urodziła się 1 grudnia 1882 roku w Mediolanie. Pochodziła z zamożnej rodziny mieszczańskiej. W 1909 roku poznała Ritę Tonoli, pomagała opuszczonym dzieciom w mediolańskiej dzielnicy przestępców. Potem została tercjarką franciszkańską, a także zorganizowała ruch Żeńskiej Młodzieży Akcji Katolickiej. Założyła Instytut Świecki Misjonarek Królewskości Chrystusa. Zmarła w opinii świętości 15 sierpnia 1952 roku w Marzio. Została pochowana w krypcie kaplicy Najświętszego Serca Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Mediolanie, którego była współzałożycielką. Trwa jej proces beatyfikacyjny. Por. https://it.wikipedia.org/wiki/Armida_Barelli – dostęp 15.11.2015.

²⁹ ADEg-AAN, *Instituto Secolare delle Missionarie della Regalita di Cristo*, Roma, prot. 297/5. 1; ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteckiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 2–3; ADEg-AAN, *Instytut Świecki Misjonarek Królewskości Chrystusa* (opr. przez G. Świątecką).

³⁰ KKK, nr 2105.

Misyjność ISM wynika z zadania jakie Kościół postawił każdemu instytutowi świeckiemu w encyklice *Provida Mater*. Papież Pius XII zezwolił wówczas na ‘profesję rad ewangelicznych w życiu świeckim w celu oddania się apostołstwu’. Posłannictwo misjonarek wypływa także z przyjęcia duchowości franciszkańskiej. [...] Misjonarki Instytutu Królewskości ‘realizują swoje posłannictwo środkami i sposobami właściwymi apostołstwa świeckich i obejmują nim rodzinę, pracę zawodową i społeczną oraz wspólnotę kościelną działając z pełną odpowiedzialnością osobistą’ (*Konst.*, Art. 8). Zasadniczym polem oddziaływania apostołskiego Misjonarek jest praca zawodowa.

Instytut nie prowadzi dzieł własnych ani życia wspólnego. Misjonarki pracują we wszystkich zawodach stosownie do swego wykształcenia. Pełnią także odpowiedzialne i kierownicze funkcje. Włączają się we wszystkie dziedziny pracy społecznej (także politycznej), niejednokrotnie inicjując formy tej działalności. We wszystkie te dziedziny wnoszą ducha Ewangelii i społeczne nauczanie Kościoła. Przenikają te środowiska nieustanną modlitwą prześlągania, dziękczynienia i uwielbienia Boga.

Formuła konsekracji w instytucie wzorowana jest na regule św. Franciszka z Asyżu (z 1223 roku): ‘Ja NN chcę zachowywać Ewangelię Pana Naszego Jezusa Chrystusa żyjąc w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie według Konstytucji Instytutu’.

Instytut Misjonarek Królewskości ma swoje wspólnoty na całym świecie, na wszystkich kontynentach oraz w większości krajów Europy. Liczy obecnie ponad 3500 członkiń. W Polsce wspólnoty instytutu są w diecezjach: gdańskiej, pelplińskiej i poznańskiej, a ponadto osoby pojedyncze w niektórych innych diecezjach. Kierownikiem duchowym członkiń instytutu z terenu diecezji chełmińskiej (pelplińskiej) i gdańskiej był do śmierci w 1993 roku ks. prałat Jerzy Świnka³¹.

Formacja czasowa i stała prowadzona jest w oparciu o materiały opracowane przez Radę Centralną Instytutu. Po trzech latach aspirantury ma miejsce profesja czasowa, a po następnych pięciu latach profesja stała. Przyjmowane są osoby do 40 roku życia³².

Stanisława Wolbrecht z Tczewa, członkini Instytutu Świeckiego Misjonarek Królewskości Chrystusa, zapisała swoje spostrzeżenia o spotkaniach instytutu, panujących tam relacjach i zaangażowaniu Aleksandry Gabrysiak. Wolbrecht wspomi-

³¹ Ks. Jerzy Świnka urodził się 21 stycznia 1927 roku w Brusach. Ojciec posiadał zakład szewski. Miał 3 braci i 2 siostry. Podczas wojny pracował w miejscowej młeczarni, po jej zakończeniu kształcił się w Chojnicach i Gdańsku. W latach 1949–1954 przygotowywał się do kapłaństwa w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. W latach 1954–1961 był wikariuszem w Chojnicach. W latach 1961–1965 studiował prawo kanoniczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1961 roku zamieszkał w Pelplinie pełniąc wiele funkcji diecezjalnych, w sądzie biskupim i kurii biskupiej. W latach 1968–1988 był ojcem duchownym oraz wykładowcą teologii duchowości w Seminarium Duchownym w Pelplinie. Od 1984 roku członek komisji Episkopatu Polski ds. Powołań Duchownych. Od 1989 roku brał udział w przygotowaniach do II synodu plenarnego. Publikował artykuły dotyczące życia duchowego oraz homiletyki w języku polskim i włoskim. W 1969 roku otrzymał godność kanonika honorowego Kapituły Kolegiackiej w Kamieniu Krajeńskim, w 1985 roku prałata, a w 1993 roku kanonika gremialnego kapituły kamińskiej. Zmarł 19 września 1993 w Chojnicach. Spoczywa na cmentarzu w Pelplinie. Por. A. Nadolny, *Śp. ks. Jerzy Świnka*, *Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej*, 11 (1993), s. 96–103.

³² ADEg-AAN, *Instytut Świecki Misjonarek Królewskości Chrystusa* (opr. przez G. Świętecką).

na: „Poznałam Olę wchodząc do wspólnoty w drugiej połowie lat 70. XX w. Pierwsze wrażenie, jakie na mnie zrobiła, że to kobieta twarda, w niektórych momentach nawet oschła, wymagająca, na spotkaniach zawsze zabierająca głos i mająca wielką potrzebę dzielenia się, a również mówienia wprost o rzeczach trudnych we wspólnocie. Często wracała wspomnieniami do początków wspólnoty i do formy rozmów, jakie się wówczas przeprowadzało, tzw. ‘rewizji życia’, gdzie szczerze można było powiedzieć o tym co boli. Na początku mojego wejścia do wspólnoty, gdy wszystkim bacznie się przyglądałam, szukając jakiegoś potwierdzenia, czy to jest moje miejsce, z Olą nawiązałam dosyć szybko przyjacielski kontakt. Bardzo podobała mi się Jej otwartość, szczery uśmiech. W stosunku do Oli nie odczuwałam barier, jak do innych osób. Była tak bardzo naturalna w tym co robiła i co mówiła. Nawet jej pobożność była dla mnie taka prosta i naturalna. Miałam na początku kłopoty, by w godzinach nocnych siedzieć w kaplicy na adoracji. Było mi bardzo ciężko udawać, że jestem taka pobożna, jak inne siostry, nie odczuwałam takiej potrzeby. Przyglądałam się Oli, która w naturalny sposób, odczuwając potrzebę snu wychodziła spokojnie z kaplicy i udawała się na spoczynek. Kiedyś w rozmowie z Nią na ten temat usłyszałam ‘nie możesz udawać, musisz być sobą’. Bardzo mi wtedy pomogła”.

Warto odnotować inne spostrzeżenie Stanisławy Wolbrecht o instytucie: „W tym czasie przeżywałam swoje ‘bunty’ w stosunku do wspólnoty. Z kolejnych spotkań wspólnoty wracałam często rozgoryczona, że nie czuje się w niej braterstwa, chociaż tak wiele się o nim mówi. Dzieliłam się moimi odczuciami z Olą, która również zauważyła to we wspólnocie i cierpiała z tego powodu, że często jest niezrozumiana, że zamyka się jej usta, gdy chce podzielić się z innymi ze swojej pracy apostołskiej. Chociaż czułyśmy to samo, że czegoś nam we wspólnocie brakuje, to Ola pocieszała mnie i dodawała otuchy i wówczas powiedziała mi coś ważnego, co bardzo mi pomogło, że nigdy bez ważnej przyczyny nie opuściła spotkania i jak bardzo ważne jest, by trwać w niej mimo wszystko”.

Krytyczne spostrzeżenia Stanisławy Wolbrecht dotyczące instytutu potwierdza Maria Lademann z Pszczółek koło Gdańska: „Ola czuła, że są osoby we wspólnocie, które nie chcą słyszeć tego, co Bóg może uczynić przez nią. Wyraziła to w rozmowie podczas kolejnej przejażdżki samochodem po kwiaty. Powiedziała – ‘Jak nie chcą, to mogę nie mówić’. Ale w tych słowach był ból i cierpienie z tego powodu, że usłyszała to od osób jej bardzo bliskich. Nie mówiła bo jej zakazano, ale w swoim sumieniu czuła inaczej, dlatego po chwili dodała, że każdy powinien kierować się swoim sumieniem, dając do zrozumienia, że nie może ukryć się to, co od Boga pochodzi. Była rozżalona i smutna, był to kolejny cios. Jednak Ola wszystko przyjmowała ze spokojem dziecka Bożego”³³.

Władza komunistyczna w Polsce i podległa jej Służba Bezpieczeństwa wykorzystywały każdą okazję, by wciągać przedstawicieli niektórych grup społecznych i zawodowych do współpracy. Przedmiotem szczególnego zainteresowania tych służb były osoby aktywnie związane z Kościołem katolickim w Polsce, zarówno duchowne, jak i świeckie. Każdorazowy wyjazd za granicę i związana z tym konieczność otrzymania paszportu, dawały okazję do werbowania współpracowników tajnych służb. Aleksandra Gabrysiak ubiegała się o przyznanie paszportu w 1973,

³³ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 187–189.

1980 i 1989 roku i przy tej okazji spotykała się w Urzędach Paszportowych z zatrudnionymi tam pracownikami Służby Bezpieczeństwa. W aktach Instytutu Pamięci Narodowej nie natrafiono na żaden ślad świadczący o próbach wciągnięcia Aleksandry Gabrysiak do tajnej współpracy³⁴.

W marcu 1974 roku Aleksandra Gabrysiak adoptowała porzuconą po urodzeniu (15 stycznia 1974) w gdyńskim szpitalu dziewczynkę. Na chrzcie świętym sprawowanym 15 kwietnia 1974 roku w kościele parafialnym w Osiu dziecko otrzymało na imię Maria Armida (drugie imię nadano na cześć Armidy Barelli). Decyzja o adopcji spotkała się z akceptacją ówczesnych władz Instytutu Świeckiego Misjonarek Królewskości Chrystusa. Nie było natomiast początkowo zgody w najbliższej rodzinie Aleksandry. Po latach brat Maciej wspomina: „Sprawa przyjęcia dziecka przewijała się od dawna w planach Oli. Kiedyś mama przyrzekła jej nawet, że byłaby gotowa zając się wychowaniem, a przynajmniej pomocą w pierwszej fazie opieki nad dzieckiem. Siostra wiedziała o tym. I kiedy w rodzinnym gronie oznajmiła swoją decyzję, tylko ja i Tomek byliśmy przeciwni. Nasze negatywne stanowisko wcale jednak się nie liczyło. Widząc rozbudowujące się kontakty siostry i jej zaangażowanie, ani ja, ani chyba mój brat, nie byliśmy wcale przekonani, że Ola w sposób prawidłowy będzie mogła zając się swoją córką. Jak dowiodło życie, niestety, nie myliliśmy się”.

Brat Maciej wspomina także, że Aleksandra pracując jeszcze w Tczewie z największym trudem znosiła codzienne kłopoty. Nie dawała sobie rady z utrzymaniem porządku, zakupami i innymi domowymi zajęciami. Stale nieodzowna była pomoc ojca. Szybko okazało się, że brakowało sił i czasu również dla adoptowanej Marysi. Aleksandra Gabrysiak cieszyła się córką i kochała ją, ale pośród rozmaitych obowiązków nie miała dla niej czasu. Jej brat zapisał na ten temat spostrzeżenie: „Marysia zaś pierwsze swoje miesiące, a później i lata, spędziła w Gdańsku, pod opieką mamy. My, wujowie staliśmy się jej zastępczymi ojcami, niańcząc i opiekując się nią. [...] Ola cieszyła się autentycznie Marysią. Często spędzała z nią wolne chwile, kiedy była w Gdańsku. Problem w tym, że tych chwil nie było dużo”³⁵.

W lipcu 1975 roku Aleksandra Gabrysiak przeprowadziła się do Elbląga, gdzie otrzymała większe mieszkanie. Zamieszkała przy ulicy 1 Maja 30 m. 4. Dnia 1 sierpnia 1975 roku została zatrudniona na stanowisku kierownika Działu Diagnostycznego i Pracowni Analitycznej w Wojewódzkim Szpitalu Zespolonym w Elblągu. W latach 1978–1979 była dodatkowo zatrudniona w Laboratorium Analitycznym w Zespole Opieki Zdrowotnej w Nowym Dworze Gdańskim.

Dopiero dwa lata po przeprowadzeniu się do Elbląga, Aleksandra Gabrysiak sprowadziła do siebie córkę Marysię. Brat wspomina związane z tym wydarzeniem problemy: „Nadeszła też w 1977 roku pora na sprowadzenie do domu Marysi, ciągle

³⁴ W aktach warszawskiego IPN zachowała się karta rejestracyjna Aleksandry Gabrysiak. Wynika z niej, że Wydział IV WUSW w Elblągu zarejestrował ją 5 lipca 1984 roku pod numerem EL 007766. Nadano jej kryptonim „SARA”. Przeprowadzona została jedna rozmowa z pracownikiem Służby Bezpieczeństwa. Aleksandra Gabrysiak nie podjęła żadnej współpracy z aparatem bezpieczeństwa. Por. ADEg-AAN, IPN, Oddział w Gdańsku, Akta WUSW w Elblągu, Wydział Paszportowy w Elblągu.

³⁵ Decyzję o adopcji dziecka negatywnie oceniał również ks. Bogdan Napierała. Por. ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Święteckiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 3; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 42–43, 63.

pozostawionej z babcią w Gdańsku. Mama wychowująca od trzech lat Marysię, tak przywiązała się do dziecka, że podświadomie traktowała je jak swoje, i nie była skora oddać jej do Elbląga. Trzeba przyznać, że Marysia bardziej też była przywiązana do babci niż do swojej mamy³⁶.

Nowe środowisko zawodowe w Elblągu wymagało też nowego zaangażowania. Aleksandra Gabrysiak od podstaw budowała relacje z personelem szpitalnym w Elblągu, który różnił się pod względem wyrobienia i zorganizowania od dotychczasowych współpracowników w Tczewie. Coraz większego rozmachu nabierała też w elbląskim środowisku jej działalność religijna, społeczna i charytatywna³⁷.

Pierwsze Kluby Inteligencji Katolickiej w Polsce powstały tuż po odwilży październikowej w 1956 roku, lecz prawdziwy ich rozkwit nastąpił w latach 70. i 80. XX wieku. Skupiały one osoby pragnące świadomie i aktywnie przeżywać swoje powołanie katolików świeckich. W praktyce realnego socjalizmu w Polsce wiele KIK-ów prowadziło szeroką działalność patriotyczną, kulturalną i społeczną, narażając się tym samym na inwigilację i represje ze strony władz państwowych i organów bezpieczeństwa.

W 1979 roku ks. Mieczysław Józefczyk³⁸, proboszcz parafii św. Mikołaja w Elblągu, powołał do istnienia elbląski Klub Inteligencji Katolickiej. Aleksandra Gabrysiak włączyła się natychmiast w jego działalność. W 1981 roku KIK w Elblągu utworzył kilka sekcji. Prowadzenie sekcji rodzin powierzono Aleksandrze Gabrysiak. Naturalnym przedłużeniem tej działalności była praca w Duszpasterstwie Rodzin w Elblągu. Obie zresztą instytucje kościelne, i wiele innych, mieściły się w tych samych pomieszczeniach – kościele Bożego Ciała w Elblągu, zamienionym

³⁶ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 44.

³⁷ Tamże, s. 43–44.

³⁸ Ks. inf. dr Mieczysław Józefczyk urodził się 15 maja 1928 roku w Woli Michowej w Bieszczadach. Żołnierz Armii Krajowej i uczestnik Powstania Warszawskiego. Członek niepodległościowego podziemia po zakończeniu II wojny światowej. Dnia 1 października 1946 roku został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego Hosianum w Olsztynie. Prezbiterat otrzymał 23 grudnia 1950 roku w kaplicy biskupiej w Płocku z rąk bpa Tadeusza Zakrzewskiego z przeznaczeniem dla diecezji warmińskiej. Wikariusz parafii św. Józefa w Morażu w latach 1951–1952. W latach 1952–1958 proboszcz w Dubeninkach, a w latach 1958–1963 w Wieliczkach. Proboszcz i dziekan w Węgorzewie w latach 1963–1968. W latach 1968–2005 był proboszczem parafii św. Mikołaja w Elblągu i dziekanem elbląskim. Dnia 20 listopada 1978 roku uzyskał na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie doktorat z teologii. Duszpasterz Ludzi Pracy Miasta Elbląga od 23 sierpnia 1985 roku. Wikariusz biskupi na terenie województwa elbląskiego w latach 1986–1992, dziekan Dekanatu Elbląg Śródmieście, archiprezbiter elbląski od 1 listopada 1990 roku. Dnia 25 marca 1992 roku mianowany wikariuszem generalnym diecezji elbląskiej. Członek Kolegium Konsultorów od 3 września 1992 roku. Diecezjalny Konserwator Zabytków od 7 maja 1992 roku i Diecezjalny Duszpasterz Ludzi Pracy od 25 września 1992 roku. W latach 1992–2004 wykładowca historii sztuki i konserwacji zabytków w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej, Pomezkańskim Kolegium Teologii w Elblągu i Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie. Honorowy Obywatel Miasta Elbląga od 19 maja 1994 roku oraz Honorowy Członek Solidarności. Odznaczony godnością prałata honorowego Jego Świątobliwości 4 października 1986 roku, a protonotariusza apostolskiego 8 lipca 1989 roku. Dnia 25 marca 1993 roku otrzymał godność kanonika rzeczywistego i dziekana Kapituły Katedralnej Elbląskiej. Autor wielu publikacji naukowych. Por. Akta Kurii Diecezjalnej Elbląskiej,teczka personalna nr 170; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, Część 2. Słownik, Olsztyn 2007, s. 115.

na centrum duszpasterskie dla całego miasta (od 1986 roku Diecezjalny Ośrodek Duszpasterski). Pierwszą dyrektorką centrum duszpasterskiego została Jolanta Jankowska³⁹, która po latach tak wspomina pracę Aleksandry Gabrysiak: „Każdy, kto znał Olę, dobrze wie, że Jej działalność nie była nigdy ograniczona ani miejscem, ani czasem. Pracowała zawsze i wszędzie. Nie знаła kompromisów. Sama dawała innym wszystko: swój czas, swoje zdrowie, swoje serce, a gdy zachodziła potrzeba, swoje pieniądze. Jeśli chodzi o te ostatnie, nie dawała potrzebującym z tego, co jej zbywało, ale dzieliła się tym, co sama z trudem zaoszczędziła. Czasem był to naprawdę przysłowiowy ‘wdowi grosz’. [...] Wiem, że siłę, potrzebną do tak absorbującej służby człowiekowi, czerpała Ola z modlitwy i Eucharystii. Najłatwiej było ją ‘złapać’ codziennie o godzinie 12.00 w kościele św. Jerzego na Mszy św. i adoracji Najświętszego Sakramentu. Pomimo tak wielkiego zaangażowania, a może właśnie dlatego, Ola była człowiekiem konfliktowym. Sama będąc na wskroś uczciwą, tego też oczekiwała od innych; ponieważ nie miała czasu na prywatne życie, podobnej postawy wymagała i od nas. Czasem odnosiłam wrażenie, że kocha bardziej swoich podopiecznych, samotne matki, alkoholików aniżeli swych przyjaciół. Tym pierwszym potrafiła wybaczyć ‘77 razy’, od nas oczekując zbyt wiele. Nie dorosiliśmy do Niej! Właściwie powinnam mówić tylko w swoim imieniu. Tam, gdzie nie mogłam, nie potrafiłam, czy też nie chciałam spełnić pokładanych we mnie nadziei, czułam się winna. A przecież nie lubimy poczucia winy i tych, którzy je w nas wywołują. To było chyba powodem, dla którego nie wszyscy darzyli Olę sympatią i szczerą przyjaźnią, pomimo niewątpliwych jej zasług⁴⁰.”

Aleksandra zdecydowanie zmierzała do wytyczonych celów. Wydaje się, że nie zawsze jednak uwzględniała realia, możliwości i odmienne poglądy innych osób. Między bezkompromisowością a apodyktycznością jest subtelna linia, którą nieraz przekraczała. Chociaż szanowała duchowieństwo i modliła się za kapłanów, nie zawsze była przez nich rozumiana, bo dawała ku temu powody. Jedno z takich zdarzeń opisał dziekan elbląski i proboszcz parafii św. Mikołaja w Elblągu, ks. Mieczysław Józefczyk: „Moja słaba znajomość psychiki kobiecej doprowadziła do dwu smutnych wydarzeń, w tym obu z udziałem nieodżałowanej pani doktor Aleksandry Gabrysiak. Kobieta radykalna nie mogła znieść wokół siebie jakiegokolwiek inercji. W jej nielaskę wpadła siostra Kazimiera, najlepsza z zakrystianek, która skąpiła jej wydawania paramentów do kościoła Bożego Ciała. Wkrótce pojawiło się pisemne żądanie zwolnienia siostry. W pierwszych dniach 1988 roku pani doktor odeszła

³⁹ Jolanta Jankowska urodziła się w 1965 roku w Elblągu. Ukończyła Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Jest magistrem teologii. Od 1980 roku zatrudniona była jako rejonowy doradca życia rodzinnego w Elblągu. Do 2015 roku pracowała w Wydziale Duszpasterstwa Rodzin Kurii Diecezjalnej Elbląskiej. Od 1998 roku pracuje w Warmińsko-Mazurskim Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli w Elblągu.

⁴⁰ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 136–137.

z pracy w Bożym Ciele, motywując to w liście przesłanym ks. Szerlemu⁴¹, że ten wykazuje zbyt mało dynamizmu w organizowaniu pracy licznych społecznic. 'Moje życie jest i będzie życiem radykalizmem ewangelicznym – życiem radami ewangelicznymi na co dzień a w poczuciu odpowiedzialności za tych świeckich, którzy odsunęli się ze współpracy z kapłanami proszę o rozważenie tego pisma'. Trzeba przyznać, że pani Gabrysiak nie zrezygnowała ze współpracy ze mną, przynajmniej w zakresie przyprowadzania swoich licznych podopiecznych po dary⁴².

Aleksandra Gabrysiak i jej współpracownicy doprowadzili do utworzenia w Elblągu 1 maja 1989 roku Domu Samotnej Matki, przeznaczonego dla kobiet oczekujących potomstwa i pozostających w trudnej sytuacji rodzinnej i materialnej. O utworzeniu tej instytucji zdecydowało pewne zdarzenie. W 1983 roku Aleksandra otrzymała przekaz pocztowy bez adresu zwrotnego od matki adopcyjnej, której kiedyś pomogła. Te pieniądze traktowała jako pierwszą cegiełkę na Dom Samotnej Matki. Jolanta Jankowska była świadkiem powstania tej instytucji: „Z ramienia Katolickiej Poradni Rodzinnej zajmowała się Ola samotnymi matkami. Pomoc przez Nią ofiarowana była konkretna – jeśli zachodziła potrzeba, umieszczała dziewczęta w Domu Samotnej Matki, chociaż najpierw próbowała znaleźć oparcie i zrozumienie dla nich w ich rodzinnych domach. Dzięki Jej inicjatywie powstał taki Dom także w Elblągu. Łatwo było streścić to w jednym zdaniu, a przecież byłam świadkiem tego, z jakim trudem i przez ile lat Ola walczyła o to, wierząc niezachwianie, że w końcu zrealizuje swoją ideę. Utrzymywała stały kontakt ze swymi podopiecznymi. Załatwiała sprawy skądinąd nie do załatwienia – z miejscem pracy i mieszkaniem włącznie. Podobną opieką otoczyła później 'swoich' alkoholików. Ola była gorącą propagatorką adopcji. Ta jej postawa nie zawsze znajdowała zrozumienie; a przecież nie chodziło jej nigdy o zbyt pochopne odbieranie dzieci matkom, ale o ratowanie ich zagrożonego życia. [...] Przy zaangażowaniu Oli my, jej współpracownicy organizowaliśmy w Elblągu kilkakrotnie Dni Obrony Życia Poczętego⁴³.

⁴¹ Ks. Zenon Szerle urodził się 5 czerwca 1930 roku w Tczewie. Od 17 sierpnia 1950 roku przygotowywał się do kapłaństwa w Wyższym Seminarium Duchownym Hosianum w Olsztynie. Dnia 5 czerwca 1954 roku otrzymał prezbiterat. Od 2 lipca 1955 roku pracował w Starych Juchach. Kontynuował studia specjalistyczne. W latach 1957–1958 wykładowca i prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie. Od 7 maja 1958 roku administrator w Sadlinkach i równocześnie wikariusz w Nebrowie. W lutym 1981 roku mianowany administratorem parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Malborku. Dnia 21 lutego 1981 roku mianowany administratorem w Milejewie. W latach 1986–1992 rektor kościoła Bożego Ciała i równocześnie dyrektor Diecezjalnego Ośrodka Duszpasterskiego w Elblągu. Notariusz Wikariatu i Sądu Biskupiego w Elblągu. Od 1 lipca 1995 roku rektor kaplicy sióstr benedyktynek misjonarek w Kwidzynie. Por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, s. 279; Z. Szerle, *Kapłańska droga. Wspomnienia ks. Zenona Szerle*, Olsztyn 2015, passim.

⁴² ADEg-AAN, APM Elbląg 1988, k. 304; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 13–14, 137–138; W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. V (1945–1975), część 2. *Spółczesność, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 200, 202; M. Józefczyk, *Elbląskie drogi 1968–1993*, Olsztyn 2006, s. 106, 132, 195, 211, 224, 241.

⁴³ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 10–11, 136–137; M. Dubiella-Polakowska, *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–2000*, Elbląg 2002, s. 429–430; W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 238.

Aleksandra Gabrysiak poprzez pracę w elbląskim Domu Samotnej Matki ratowała poczęte dzieci i dawała szansę godnego życia ich matkom. Spotykała się z tego powodu z ich wdzięcznością i życzliwością. Jedną z samotnych matek, Agnieszka, wspomina: „Doktor Gabrysiak poznałam we wrześniu 1992 roku, przebywając w Domu Samotnej Matki. Od tamtej pory spotykałam się z Nią co tydzień. Przyjeżdżała do nas, aby z nami porozmawiać, doradzić. Zwierzałyśmy się Jej z naszych problemów. Pomogła mi uwierzyć w samą siebie, kazała się nie poddawać, po prostu podtrzymywała mnie na duchu. Doktor Gabrysiak była kobietą prostą, skromną, uczciwą. A poza tym była dobra, kochana. Dzięki niej uwierzyłam w siebie, dzięki Niej umiem kochać, bo kiedyś tego nie potrafiłam. Ona pomogła mi w trudnych chwilach, chwilach załamania, stresu”⁴⁴.

Praca Aleksandry Gabrysiak w Domu Samotnej Matki ściśle była związana z działalnością w Towarzystwie Przyjaciół Dzieci oraz Społecznej Radzie Wojewódzkiego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego w Elblągu. Poprzez te instytucje regulowała sytuację prawną porzuconych dzieci, by szybciej mogły znaleźć rodziców zastępczych. Wiele dzieci za jej pośrednictwem trafiło do rodzin bezdzietnych, znalazło miłość i nowy dom⁴⁵.

Dnia 28 sierpnia 1987 roku biskup warmiński Edmund Piszcz wydał dekret erygujący przy parafii św. Jerzego w Elblągu „*hospicjum dla obszaru całego miasta*”. Hospicjum w latach 1987–1993 pomagało pacjentom w ich domach. Założycielem i kierującym tą instytucją był ceniony elbląski histopatolog Władysław Dudek. Bezinteresowną pomoc chorym terminalnie świadczyło 32 lekarzy, wśród nich Aleksandra Gabrysiak. W ramach pracy hospicyjnej modlono się za podopiecznych, żywych i zmarłych, w kościele św. Jerzego w każdą drugą i trzecią sobotę miesiąca. Była to też sposobność, by wspierać rodziny zmarłych pacjentów. W 1993 roku tzw. hospicjum domowe uzyskało swoje własne pomieszczenia i przekształcone zostało w hospicjum stacjonarne⁴⁶.

Trudno przebadać i opisać posługę Aleksandry Gabrysiak w hospicjum, bo trwanie przy cierpiących i umierających domaga się pokory i ciszy. Wielu świadków podkreśla wielką bezinteresowność i poświęcenie Aleksandry. Jedną z pielęgniarek, Teresa Tyszka, wspomina: „W każdą ostatnią sobotę miesiąca po Mszy św. dla działaczy Hospicjum wspólnie omawialiśmy nawarstwiający się prolemy. Doktor Ola zawsze bardzo czynnie uczestniczyła w tych spotkaniach, włączając się do dyskusji, doradzając. Miała wiele do powiedzenia, gdyż odwiedzała nie tylko pacjentów, których grupą się opiekowała, lecz także tych przydzielonych innej ekipie”. Inna pielęgniarka podkreśla rozmiar posługi okazywanej potrzebującym: „Pomoc Oli nie ograniczała się do pacjentów hospicyjnych. Szczególną wrażliwość przejawiała wobec osób samotnych i starszych. Przynosiła czasopisma do przejrzania, radio do posłuchania. Służyła ludziom wszystkim, co miała: swoją wiedzą, mądrością, cza-

⁴⁴ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 86–88, 169.

⁴⁵ Tamże, s. 11, 122, 125, 141; M. Dubiella-Polakowska, *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–2000*, s. 283–299; Taż, *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–1975*, w: *Historia Elbląga*, t. V (1945–1975), część 2. *Społeczeństwo, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 75–77.

⁴⁶ W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 238.

sem, zdrowiem. Służyła bez uprzedzeń do ostatniego dnia, nie rozczulając się nad sobą⁴⁷.

Istotnym problemem społecznym w Polsce po drugiej wojnie światowej stał się alkoholizm. Przez dziesięciolecia Polacy byli w statystycznej czołówce spożywania alkoholu w skali świata. Problemy alkoholowe w kraju pogłębiały między innymi trudności ekonomiczne wielu grup ludności, sytuacja polityczna, przyzwolenie społeczne i pijacka subkultura. Szczególnie narażone na nadużywanie alkoholu były duże środowiska robotnicze, a do takich należał uprzemysłowiony po wojnie Elbląg. W zwalczanie alkoholizmu i wychowanie do trzeźwości aktywnie włączył się Kościół katolicki w Polsce. Powstało także szereg organizacji państwowych i społecznych, które pomagały osobom uzależnionym, wśród nich największe znaczenie mają nadal Ośrodki Terapii Uzależnień, Kluby Abstynenta oraz Wspólnoty Anonimowych Alkoholików⁴⁸.

Z powodu postępującej choroby 30 listopada 1984 roku Aleksandra Gabrysiak odeszła z pracy w Wojewódzkim Szpitalu Zespolonym w Elblągu i przeszła na rentę inwalidzką. Nadal jednak w mniejszym wymiarze pracowała w tej placówce na stanowisku starszego asystenta w latach 1984–1990. Na przełomie 1984 i 1985 roku pracowała w niepełnym wymiarze godzin w Poradni Trzeźwości w Elblągu. Brała czynny udział w pracach Klubu Abstynenta *Żuławy* w Elblągu oraz grup elbląskich anonimowych alkoholików *Al-Anon* i *Al-Tins*. W 1990 roku została zatrudniona dodatkowo w Poradni Odwykowej w Elblągu działającej w strukturach szpitala we Fromborku oraz weszła w skład Miejskiej Komisji do Spraw Przeciwdziałania Alkoholizmowi w Elblągu.

Praca z alkoholikami była dla Aleksandry Gabrysiak czymś więcej niż realizacją lekarskiego powołania i działalnością społeczno-charytatywną. Podobnie jak posługa chorym i umierającym, samotnym matkom i porzuconym dzieciom, była ona dla niej praktyczną realizacją miłości bliźniego i Ewangelii. Wielu świadków jej posługi uzależnionym podkreśla, że czyniła to z wielkim taktem, życzliwością i miłością, ciepłością i kulturą osobistą. W osobach będących pod wpływem alkoholu szanowała ich ludzką godność. Bardzo często napotkanych alkoholików w stanie upojenia transportowała własnym samochodem do ich mieszkań.

Zachowało się wiele wspomnień dotyczących troski Aleksandry Gabrysiak o osoby uzależnione od alkoholu. Lekarz psychiatra Danuta Galewska wspomina: „Ola zaczęła podsylać ‘swoich’ pacjentów. Znana już była jako osoba z zaangażowaniem pomagająca uzależnionym. Cierpliwie wysłuchiwała zrozpaczone żony i ich beznadziejnie pijanych mężów, uwikłanych w labirynty fałszywych sądów i iluzji na temat własnej osoby, krzywdzących siebie i najbliższych. Niektórych przyjmowała u siebie w domu, udzielała porad, zapisywała leki, odtruwała. Czuwała nad przebiegiem kuracji swych podopiecznych w szpitalu, często kontaktowała się telefonicznie, by dowiedzieć się o postęp w leczeniu. Niektórzy pacjenci po wypisaniu z oddziału odwiedzali ją w domu. W dniu imienin, tłumy przetaczały się przez jej dom. Ola bywała częstym gościem na spotkaniach grupy AA. Nie ma dobrego

⁴⁷ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 119, 121.

⁴⁸ *Anonimowi Alkoholicy: historia o tym, jak tysiące mężczyzn i kobiet zostało uzdrowionych z alkoholizmu*, Warszawa 1999; *Historia AA w Polsce*, tom I, Warszawa 2012.

terapeuty, który nigdy nie uczestniczył w mitingu. Ola intuicyjnie wyczuwała tę potrzebę”.

Żyjąca przez wiele lat w środowisku alkoholików Stenia, napisała o Aleksandrze: „Byłam zdziwiona – zupełnie inaczej sobie Doktor Olę wyobrażałam, jako kobietę pełną takiej bijącej energii, a zobaczyłam panią bardzo serdeczną, miłą, kulejącą inwalidkę, tak ciepłą, że w sumie w czasie tej pierwszej wizyty coś tam w sobie przełamałam, coś w sobie chyba odnalazłam. [...] Doktor Ola potrafiła mnie tak pięknie ukierunkować do tego, co mam robić, że to już tak jakoś było od razu jasne, że alkoholik to człowiek chory, któremu całym sercem, całą sobą, całym swoim uczuciem, rozumem, odczuciem muszę pomóc, że to nie jest pijak, że to nie jest człowiek, którym można pogardzać, którym się człowiek brzydzi. To jest człowiek bardzo ciężko chory. Ola w każdym alkoholiku, w każdym narkomanie widziała tę podeptaną ludzką godność. Ona nas uczyła, że to nie są przypadki, ale ludzie, którzy w jakimś tam wewnętrznym zagubieniu muszą przy naszej pomocy odnaleźć siebie, i to jest to, co wynosiłam zawsze ze spotkań z Doktor Olą. [...] Wiadomo było, że jak ktoś przychodzi do Doktor Oli, to wyjdzie tak jakoś lekko wyprostowany, już bardziej z podniesioną głową, że nie będzie to już człowiek załamany, przybity alkoholem i całą tragedią życiową”⁴⁹.

Aleksandra Gabrysiak była częstym gościem w elbląskim Zakładzie Karnym. Instytucja ta powstała w Elblągu w 1903 roku jako więzienie, w latach 1945–1992 funkcjonowała jako Zakład Karny, a w 1992 roku przekształcona została w Areszt Śledczy. Znaczna grupa skazanych i osadzonych w elbląskim Zakładzie Karnym miała problemy nie tylko z przestrzeganiem prawa, ale także problemy z nadużywaniem alkoholu i uzależnieniem od narkotyków. Aleksandra Gabrysiak pojawiała się często wśród osadzonych, aby pomagać im w wychodzeniu z nałogów. Była to bezinteresowna posługa motywowana wyłącznie miłością bliźniego i ewangelicznym wezwaniem „byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie” (Mt 25,36). Pomoc więźniom nie ograniczała się tylko do terapii odwykowej, ale polegała często na wsparciu materialnym, odbudowie zerwanych więzów rodzinnych i pomocy w znalezieniu zatrudnienia po opuszczeniu więzienia. Wielu skazanych podkreślało, że zaufali Aleksandrze Gabrysiak i zawsze mogli liczyć na jej bezinteresowną pomoc.

Henryk Berda, były więzień, opisuje swoje spotkanie z Aleksandrą: „Gdy pierwszy raz zetknąłem się z Nią, byłem u progu załamania nerwowego, a przede wszystkim głodny i wyczerpany. Wyszedłem z więzienia, pieniądze z akumulacji przepiłem. Nie miałem gdzie mieszkać ani do kogo pójść. Tam, na Trybunalskiej 11 w Elblągu, przyjęto mnie jak każdego, z otwartymi rękami. Dostałem jeść. Pani Ola dała mi swoje kanapki. Poleciała pielęgniarka zrobić mi herbatę. Powiedziałem Jej, że powodem mojej tragedii jest niezaradność, a nade wszystko skłonność do nadużywania alkoholu. Nie potrafię w tej chwili odtworzyć pierwszych słów pani Oli, które wtedy do mnie powiedziała. Jednak na zawsze pozostanie uczucie, którego wtedy zaznałem. Czuję się szczęśliwy, nie tylko dlatego, że ktoś podaje mi rękę, udostępnia swoje mieszkanie na nocleg, ale przede wszystkim, iż swoim mi-

⁴⁹ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 95, 129, 148, 152, 154, 157, 160, 164.

łosierdziem pokazuje mi, że jestem godny normalnego życia. Pokazuje, jak można cieszyć się cudzym życiem i szczęściem innych”⁵⁰.

Krótko przed śmiercią Aleksandra Gabrysiak związała się z jeszcze jedną instytucją pomagającą w Elblągu ludziom w potrzebie. Dnia 1 października 1990 roku utworzono w tym mieście Dom dla Bezdomnych im. św. Brata Alberta. Domem tym kierowały siostry albertynki, które zapewniały bezdomnym mężczyznom godne warunki bytowania i wsparcie duchowe. Opiekę duszpasterską i sakramentalną spełniali księża z parafii św. Mikołaja w Elblągu. Aleksandra Gabrysiak pomagała w Domu dla Bezdomnych analogicznie jak w Zakładzie Karnym. Często w obu instytucjach spotykała tych samych mężczyzn, którzy po opuszczeniu więziennych murów trafiali pod jej opiekę w Domu dla Bezdomnych⁵¹.

Nie jest możliwe odtworzenie i opisanie całej aktywności charytatywnej i społecznej Aleksandry Gabrysiak w Elblągu. Jej zaangażowanie w działalność instytucji kościelnych i państwowych w jakimś zakresie daje taką możliwość, ale nie da się uchwycić codziennej posługi w prywatnych domach, w jej mieszkaniu, czy wobec napotkanych przygodnie osób. Nigdy nie uzyskamy pełnej wiedzy o prowadzonym przez nią w Elblągu Telefonie Zaufania i świadczonej w ten sposób pomocy ludziom w potrzebie. Nie poznamy nigdy pełnego zakresu okazanej przez Aleksandrę pomocy materialnej, terapeutycznej, duchowej i modlitewnej. Ogrom jej trudu dostrzegły władze miejskie. Dnia 6 stycznia 1992 roku Józef Gburzyński, prezydent Elbląga, przyznał jej nagrodę za rok 1991. W uzasadnieniu napisano: „W uznaniu szczególnych zasług i ofiarności w niesieniu pomocy medycznej i wsparcia moralnego najbardziej potrzebującym mieszkańcom Elbląga”. Aleksandra bardzo ceniła sobie to wyróżnienie a przyznaną z tej okazji nagrodę pieniężną przeznaczyła na ubogich⁵².

Motywy posługi Aleksandry Gabrysiak doskonale scharakteryzowała współpracująca z nią Danuta Kowalska, z Towarzystwa Przyjaciół Dzieci w Elblągu: „Trzeba zauważyć, że do każdego człowieka odnosiła się z wielkim szacunkiem. Nigdy nie słyszałam określenia: alkoholik, pijak, narkoman... To byli: chorzy, pacjenci... Mówiła: ‘Idę do moich pacjentów’. To byli: chłopcy, dziewczyny, chorzy... Taką samą troską obejmowała mieszkańców Domu Dziecka, schronisk dla bezdomnych, Domu Samotnej Matki, więźniów, uzależnionych od alkoholu czy narkotyków i wszystkich innych potrzebujących. Odnosiła się do nich z takim samym szacunkiem jak do wszystkich innych, tzw. ‘normalnych’ ludzi i tych ‘przeciętnych’, i tych na najwyższych stanowiskach. I w księdzu biskupie, i w tym bardzo biednym, chorym, potrzebującym pomocy widziała przecież tego samego Boga...”⁵³.

W życiu Aleksandry Gabrysiak było miejsce także dla rodziny, chociaż nie w takim wymiarze, jak życzyli sobie tego najbliżsi. Mieszkanie Aleksandry tętniło

⁵⁰ Doktor Ola. *Lekarz ciała i duszy*, s. 166; <http://www.sw.gov.pl/pl/okregowy-inspektorat-sluzy-wieziennej-gdansk/areszt-sledczy-elblag/> – dostęp 30 października 2015 r.

⁵¹ Archiwum Zgromadzenia Sióstr Albertynek, Prowincja Warszawska, *Kronika Domu dla Bezdomnych w Elblągu*, s. 30; M. Dubiella-Polakowska, *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–2000*, s. 428–429; W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 256.

⁵² ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteczkiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 4.

⁵³ Doktor Ola. *Lekarz ciała i duszy*, s. 142–143.

życiem. Przewijało się przez nie każdego dnia wiele osób i każdy miał do niego dostęp. Trudno było w tej sytuacji o intymność i prywatność. Aleksandra Gabrysiak większość swego czasu spędzała z potrzebującymi, nie dysponowała właściwie czasem wolnym. Sytuacja ta negatywnie przekładała się na więzy rodzinne. Już w 1981 roku zmarł ojciec. Matka w 1991 roku przeżyła wylew. Wprawdzie jej stan został ustabilizowany i pozostała w Elblągu, ale „nie czuła się dobrze włączona w wir spraw i problemów Oli”. Coraz trudniejsze były relacje Aleksandry Gabrysiak z rodzonymi braćmi, o wielu swoich sprawach ich nie informowała. Młodszy brat nie akceptował stylu jej życia i na tym tle dochodziło do nieporozumień. Powstał też konflikt między Aleksandrą i jej matką na tle wychowania córki Marysi.

Marysia cierpiała na ataki padaczkowe, brała od lat leki i z pewnością choroba miała wpływ na jej psychikę. Dziewczyna dorastała i potrzebowała stałej obecności i szczególnej troski matki, a o to było trudno z powodu społecznego i charytatywnego zaangażowania Aleksandry Gabrysiak. Nastoletnia Marysia kontestowała wyznawane dotychczas wartości. Rozluźniły się jej więzy z Kościołem katolickim i zmieniły poglądy na sprawy obyczajowe. Aleksandra Gabrysiak cierpiała z tego powodu i traciła kontakt z córką. „Zamiast spodziewanej pomocy od córki, życie codzienne stało się udręką”.

Wspomniana już lekarz psychiatra Danuta Galewska odnotowała, że Aleksandra „miała poważne kłopoty z córką. Doświadczenia matki, która nie może dać sobie rady w pewnych sytuacjach, której dziecko nie oszczędza, której dziecko mówi to, co może być najbardziej przykre – to właśnie zdarzyło się Oli. Wiem, że dotyczyło to jej wyglądu i jej kalectwa. Płakała i cierpiała, przez miesiąc nie mogła dojść do siebie po tym, co usłyszała właśnie od córki. [...] Wszystkie rzeczy musiała robić sama w domu, chociaż było jej niezmiernie ciężko”⁵⁴.

W noc wigilijną 1990 roku Aleksandra Gabrysiak znalazła na dworcu kolejowym w Elblągu bezdomnego alkoholika, 20-letniego Zbigniewa Brzoskowskiego⁵⁵. Zaopiekowała się nim i wprowadziła do swojego domu. Cała rodzina przyjęła tę decyzję z dezaprobatą. Aleksandra sądziła, że w ten sposób uchroni Zbigniewa Brzoskowskiego od alkoholizmu a córce Marysi da w jego osobie brata. Współpracownik Aleksandry Gabrysiak, Edmund Robaczek, przestrzegał ją przed możliwymi konsekwencjami. Wspomina, że Aleksandra z jednej strony godziła się, iż nie powinna przyjmować do mieszkania młodego mężczyzny, bo Marysia była już dorosłą dziewczyną i może zrodzić się uczucie i dojść do zbliżenia, ale z drugiej strony nie chciała zmienić swej decyzji. Prowadzona terapia antyalkoholowa przyniosła tylko krótkotrwałą poprawę. Zbigniew Brzoskowski rychło powrócił do nałogu i utrzymywał kontakty ze światem przestępczym. Jego koledzy okradli mieszkanie Aleksandry podczas jej nieobecności. Zbigniew, jak można było przewidzieć, związał się z córką Marią i odtąd oboje dręczyli psychicznie i fizycznie Aleksandrę Gabrysiak. Sytuacja nie uległa zmianie nawet po wyprowadzeniu się Zbigniewa Brzoskowskie-

⁵⁴ ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteckiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 4; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 10, 45–46, 97, 176–179.

⁵⁵ Por. „Dziennik Bałtycki” nr 36 z 14 lutego 1993; A. Pilarska-Jakubczak, *Jak przeżyć dożycie*, „Polityka” 8 (2011), s. 88.

go z mieszkania. Aleksandra znalazła starsze małżeństwo w Elblągu, które zgodziło się przyjąć do mieszkania Brzoskowskiego. Ich także okradł.

Dramatyczną sytuację Aleksandry Gabrysiak relacjonuje pielęgniarka z nią współpracująca, Irena Tarnacka: „Szykanowali ją, wykpiwali, krzyczeli, bili, kopali. Płakaliśmy wtedy razem w czasie rozmowy telefonicznej, w której Ola opowiadała mi, że obiecali, że ją zabiją. Przeszkadzała im, szczególnie Marysia była niezadowolona, że mama (nazywali ją Matrona) nie pozwala na ‘harce’ w domu. Mieli prawo spotykać się poza domem. Łamali i tę umowę. Zbigniew bywał u nich w domu”⁵⁶.

Pod koniec życia Aleksandra Gabrysiak bardzo cierpiała. Znacznie pogorszył się jej stan zdrowia. Była coraz słabsza i wiele trudu sprawiało jej poruszanie się. Cierpiała także psychicznie. Z wielu stron doznała niezrozumienia, odrzucenia i upokorzeń. Całkowitą klęską wydawało się jej macierzyństwo. Nie była w stanie pomóc córce Marii, chociaż pomogła w życiu bardzo wielu osobom. W intencji Marii i Zbigniewa pościła, modliła się i ofiarowała cierpienia. Źle układały się także relacje Aleksandry z polską wspólnotą Instytutu Świątecznego Misjonarek Królewskości Chrystusa. Grażyna Świąteczka notuje, że na początku lat 90. w „polskiej wspólnocie instytutowej zmieniły się klimaty wraz z nową ekipą sterującą, w której Ola nie czuła się już swobodna i bezpieczna. Nie rozumiano jej. Zarzucano Oli nadmierną i niepotrzebną aktywność, wręcz szkodliwą, nieroztropną (*vide* sprawa Leszka i Marysi). Ta społeczna działalność wynikać miała bardziej z jej ambicji, niż z innych pobudek. Dla niektórych była wręcz nie tyle wzorem co antywzorem osoby konsekrowanej. Zakazano jej przekazywania ‘wiadomości elbląskich’ na spotkaniach wspólnoty. Ola cierpiała bardzo z tego powodu”.

Aleksandra Gabrysiak przeczuwała tragiczny koniec swego życia. W liście z 17 grudnia 1992 roku pisała: „Bardzo słabnę i myślę, że dojrzewam do odejścia. Pragnę jednak na tyle jeszcze cierpieć, by oni byli szczęśliwi, aby szli drogą dobra i prawdy”⁵⁷.

Zbigniew Brzoskowski od kwietnia 1992 roku odbywał wyrok 1,5 roku więzienia w elbląskim Zakładzie Karnym za kradzież z włamaniem do samochodu. Była to jego pierwsza kara więzienia, więc za recydywistę nie uchodził. W areszcie miał opinię spokojnego. Często odwiedzała go tam jego dziewczyna. Więzienny psycholog wydał opinię, że kontakt z dziewczyną był wskazany, dlatego otrzymał przepustki. Jedną z wielu 24-godzinnych przepustek otrzymał 5 lutego 1993 roku o godz. 10.30. Spotkał się z dziewczyną, z którą doszło do awantury połączonej z rękoczynami. Brzoskowski podejrzewał ją o zdradę. Po opuszczeniu mieszkania przez kilka godzin spożywał alkohol. Dnia 6 lutego 1993 roku około godziny 15.00 przyszedł do mieszkania przy ul. 1 Maja, gdzie zastał samą Marię Gabrysiak. Doszło między nimi do sprzeczki. Brzoskowski niby dla żartów przywiązał Marię do krzesła, „odizolował końcówki przewodu, owinął nimi nadgarstki dziewczyny, włączył prąd. Marysia straciła przytomność. Gdy ją odzyskała, miała powiedzieć,

⁵⁶ ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteczkiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 4; J. Pazio, *Morderca z Elbląga*, „Dziennik Bałtycki” nr 36 z 14 lutego 1993; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 17, 46, 102–104, 121–123.

⁵⁷ ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteczkiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 5; *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 16–18.

że mama wraca, bo słyszy za oknem jej samochód. Znowu włączył prąd. A gdy Marysia wraz z krzesłem upadła na podłogę, nożem kuchennym uderzył ją w klatkę piersiową i szyję. Aż się nóż złamał... Potem pobiegł do kuchni po drugi. Na doktor Olę... Ta się nie zdziwiła, gdy w drzwiach swojego mieszkania ujrzała Zbigniewa Brzoskowskiego. Wiedziała bowiem, że odsiaduje wyrok, ale że dostaje przepustki. Tuż pod nogi doktor Oli wypadł mu nóż, który schwyił i zadawał jej ciosy w serce i szyję. Zdjął jeszcze z rąk swoich ofiar złote pierścionki, a z torebki doktor Oli zabrał pieniądze”. Sekcja zwłok wykazała, że Aleksandra Gabrysiak zmarła z powodu wstrząsu urazowo-krwotocznego, a jej córka z powodu krwotoku wewnętrznego z lewej komory serca. Tego samego dnia wieczorem powrócił z przepustki do więzienia. Strażnikowi miał powiedzieć: „Nareszcie w domu”. Jego identyfikacja przez policję nie była trudna i nastąpiła bardzo szybko.

Śmierć Aleksandry Gabrysiak i jej córki Marii wstrząsnęła mieszkańcami Elbląga i całego regionu. Odbiła się echem poprzez media w całej Polsce. Ich pogrzeb zgromadził tłumy ludzi. Odbył się 15 lutego 1993 roku. Msza św. żałobna pod przewodnictwem abpa Tadeusza Gocłowskiego, metropolity gdańskiego i bpa Andrzeja Śliwińskiego, biskupa elbląskiego, sprawowana była w katedrze św. Mikołaja w Elblągu. Współkoncelebrowało liturgię wielu kapłanów diecezjalnych i zakonnych. Na uroczystości przybył prezydent Elbląga, profesorowie Akademii Medycznej w Gdańsku i wielu lekarzy, delegacje wielu instytucji, współpracownicy zamordowanej i rzesze mieszkańców miasta. Aleksandra i jej córka Maria spoczęły na elbląskim cmentarzu Dębica (sektor XIV, nr rzędu 18, nr grobu 5).

Zbigniew Brzoskowski został skazany 7 lutego 1996 na karę śmierci. Nigdy nie wyjawiał motywów zbrodni. Najpierw moratorium na wykonywanie kary śmierci, a potem nowelizacja kodeksu karnego w 1997 roku spowodowały, że Brzoskowskiemu karę zamieniono na dożywocie, w związku z tym może ubiegać się o przedterminowe zwolnienie od 15 kwietnia 2017 roku, po odbyciu kary minimum 25 lat pozbawienia wolności. W wywiadzie udzielonym tygodnikowi „Polityka” z dnia 20 lutego 2011 roku wyznał: „Czy wracam myślami do zbrodni? Nie mam na to czasu. Martwię się, aby dobrze zjeść, czy będzie na przykład salceson, bo głodny nie chcę siedzieć. Tu nic się nie zmienia, jeśli dzisiaj dają salceson, to znaczy jest środa. Wyrzuty sumienia? Już nie pamiętam. Mam odbywać karę. Czekam na obiad. Zadośćuczynienie ofiarom? Nie wiem, co to znaczy. Kojarzy mi się z zapłatą. Nie wiem. Moje życie nie toczy się wokół tych pytań. Obrazy, które wracają? Teraz nic już nie wraca. Czas robi swoje. Może... oczy Marii, gdzieś tam za mną błędzą, później wszystko ucieka. Wzrok. Jaki wzrok? Pewnie martwy. Martwe spojrzenie...”⁵⁸.

Pamięć o Aleksandrze Gabrysiak utrwała wiele instytucji i akcji społecznych. Od 1994 roku przyznawana jest nagroda Okręgowej Izby Lekarskiej w Gdańsku dla lekarzy, którzy promują wartości wyznawane przez Aleksandrę. Jej imię nosi od 1993 roku elbląskie hospicjum. Poświęcono jej kilka tablic pamiątkowych: na budynku przy ul. 1 Maja 30 w Elblągu, w szpitalu w Tczewie, w Gdańskim Uniwersy-

⁵⁸ *Doktor Ola. Lekarz ciała i duszy*, s. 19–20; <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1513196,1,rozmowy-z-dozywotniami-cz-iii---zbigniew-brzoskowski.read> – dostęp 6 października 2015 roku; J. Pazio, *Morderca z Elbląga*, „Dziennik Bałtycki” nr 36 z 14 lutego 1993; A. Pilarska-Jakubczak, *Jak przeżyć dożywocie*, „Polityka” 8 (2011), s. 88.

tecie Medycznym i sanktuarium w Kałkowie. Jest patronką pomorskich środowisk medycznych archidiecezji gdańskiej. W Gdańsku-Jasieniu jej imieniem nazwano jedną z ulic. Na cześć Aleksandry Gabrysiak skomponowano utwór muzyczny pt. *Thrénos*. Poświęcono jej kilka publikacji, film dokumentalny, a na Wydziale Teologii Uniwersytetu Poznańskiego powstaje praca doktorska dotycząca tej postaci⁵⁹.

SPIRITUAL AND SOCIAL PROFILE OF ALEKSANDRA GABRYSIAK (1942–1993)

SUMMARY

This article is a spiritual and social profile of Aleksandra Gabrysiak, whose memory perpetuates many institutions and social campaigns. Since 1994, the prize is awarded by the Regional Medical Chamber in Gdansk for doctors who promote the values acknowledged by the Alexandra. Since 1993 Elbląg's hospice bears her name. Few commemorative plaques are devoted to her in Elbląg, Tczew and Gdańsk. She is the patroness of the medical community of the Archdiocese of Gdansk. A piece of music was composed in honor of Alexandra Gabrysiak. Also several publications, documentary film are devoted to her.

DAS GEISTIGE UND GESELLSCHAFTLICHE PORTRÄT VON ALEKSANDRA GABRYSIAK (1942-1993)

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel stellt das geistige und soziale Porträt von Aleksandra Gabrysiak dar. Man behält ihren Namen in Erinnerung dank der Tätigkeit vieler Institutionen und durch die Durchführung zahlreicher gesellschaftlicher Aktionen. Seit 1994 wird der Preis der Regionalen Ärztekammer in Danzig an die Ärzte verliehen, die die Werte von Alexandra fördern. Ihren Namen trägt seit 1993 das Elbinger Hospiz. Außerdem wurden ihr mehrere Gedenktafeln u. a. in Elbing, Dirschau und Danzig gewidmet. Zu Ehren von Alexandra Gabrysiak wurde ein Musikstück komponiert, darüber hinaus thematisierte man ihre Tätigkeit in manchen Publikationen und einem Dokumentarfilm.

⁵⁹ ADEg-AAN, Maszynopis wspomnienia prof. Grażyny Świąteckiej o Aleksandrze Gabrysiak pt. *Ola w moim życiu*, s. 6–7.

POMEZAŃSKIE PARAFIE *DE IURE* JAKO FILIE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ *DE FACTO*

Słowa kluczowe: Diecezja pomezkańska, diecezja elbląska, kościoły filialne, parafie diecezji elbląskiej, parafie diecezji pomezkańskiej

Key words: Pomesanian Diocese, Diocese of Elbląg, subsidiary churches, parishes of Diocese of Elbląg, parishes of Pomesanian Diocese

Schlüsselworte: Bistum Pomesanien, Bistum Elbing, Filialkirchen, Pfarreien im Bistum Elbing, Pfarreien im Bistum Pomesanien

Diecezja pomezkańska, erygowana w 1243 r., dopiero po zakończeniu II powstania pruskiego (1260–1268–1273) rozpoczęła budowę organizacji parafialnej¹. Była ściśle związana, najpierw, z postępowaniem ewangelizacji, a potem z kolonizacją terenów krzyżackich i dominium biskupa pomezkańskiego (po 19 marca 1254 r.). Nie oznacza to, aby przed przybyciem Zakonu nie było tutaj osad. Działania Krzyżaków przynosiły większe efekty, ponieważ posiadali ujednoczone prawo, na podstawie którego lokowali wsie, a także z łatwością rekrutowali osadników z Niemiec (np. Dietrich von Diepenau otrzymał wieś Tychnowy oraz Dietrich Stange – 1.200 włók ziemi)². W pierwszym okresie pruskiej misji chrześcijańskiej w latach 1231–1260 (II powstanie pruskie) Krzyżacy zmuszali podbitych mieszkańców Prus do przyjęcia chrztu św.³, budując niewielkie świątynie. Po 1525 r. znaczna część diecezji pomezkańskiej uległa protestantyzacji, a pozostała jej część (tzw. polska) nie była wolna od napływu wyznawców luteranizmu. Ostatecznie została zniesiona (milcząco) w 1821 r. bullą papieską „De salute animarum”.

Przywilej lokacyjny wsi, wystawiany przez Zakon, biskupa lub kapitułę, dotował wspólnotę parafialną, przydzielając „ziemię kościołowi, albo parafii, albo probosz-

* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła).

¹ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 461.

² Tamże, s. 51 – to ok. 20.000 ha.

³ M. Biskup, *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach krzyżackich w wiekach XIV–XV*, w: *KMW*, t. 2–3, 1983, s. 200.

czowi, albo parafii i proboszczowi, albo kościołowi jako dotację dla proboszcza⁴. Wysokość uposażenia parafii była różna: wahała się od 2 do 8 włók⁵. Trzeba jednak podkreślić, że wzmianka w lokacji o dotowaniu kościoła nie była równoznaczna z erygowaniem parafii. Często bowiem *Handfeste* wystawiano znacznie później, po erygowaniu parafii, a więc wtedy gdy we wsi stał kościół, przy którym urzędował proboszcz. Ksiądz przybywał z osiedleńcami i nadzorował budowę pierwszej świątyni. Już *Traktat dzierzgoński* z 1249 r. postanawiał, że to Prusowie, a nie Krzyżacy, zostali zobowiązani do wybudowania kilkunastu kościołów na terenie Pomezanii, chociaż pozostawały one pod patronatem Zakonu⁶. Kościół musieli budować parafianie, o czym świadczy dokument, na który w 1727 r. powoływał się proboszcz Lubieszewa: „concordia Crucigerorum cum Prutheni mediante Iacobo Leodiensi Archidiacono Capellano Summi Pontificis Innoc. V in Poloniam, Pomeraniam, Prussia Legato, quod Cruciger Ecclesias dotando singulis quas Prutheni se aedificatueros promiserunt applicaverint mansos quinque quatuor in campis et unum in filius⁷. Jedynie w niektórych przypadkach, w przywileju lokacyjnym istniała wzmianka o „przyszłym proboszczu”⁸. Wystawca *privilegium*, dotując parafię przejmował *ius patronatus*, czyli prawo obsadzania urzędu proboszcza przez instytucję *prezenty*. „W warunkach pruskich była to zresztą jedynie czcza formalność. Prezentacji kandydata dokonywali bowiem Krzyżacy, jako właściciele prawa patronatu, a jego wyboru i zatwierdzenia, wobec inkorporacji trzech pruskich biskupstw do Zakonu, również Krzyżacy jako członkowie kapituł czy biskupi. Tak więc zarówno prezentacją, jak i zatwierdzeniem kierował ten sam ośrodek dyspozycyjny⁹. Zakon nie rezygnował z tych praw również w parafiach miejskich, dlatego też proboszczami miejskimi zostawali księża zakonni. Jednocześnie Krzyżacy przywilejem lokacyjnym wykluczali możliwość nabycia w mieście praw własnościowych przez inne grupy religijne, jak zakony, dlatego w Prusach ich niemal nie było¹⁰. Prawo patronatu w Prusach nie obliżowało patrona do budowy kościoła, ale przekazując parafii określony areał ziemi, tworzyło materialne podstawy do jego wzniesienia. Nato-

⁴ F. Lulkowski, *Z historii Kościoła katolickiego na Wielkich Żuławach*, w: MDG, nr 11–12, 1960, s. 2.

⁵ M. Biskup, *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej*, s. 207; Ch. Krollmann, *Der Deutsche Orden in Preussen*, Elbing 1935, s. 25–26 – *War ein Kirchdorf vorgesehen, so wurden für den Pfarrer vier Hufen bestimmt*.

⁶ M. Arszczyński, *Stosunki między Zakonem Krzyżackim a społeczeństwem w świetle rozważań nad organizacją budowy kościołów parafialnych w Prusach*, w: *Zakon Krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach*, red. Z.H. Nowak, Toruń 1995, s. 169, 182.

⁷ Archiwum Parafialne w Lubieszewie (dalej = APL), *Tezka akt luźnych. Series Parochorum Ladekopenquantum ex antiquis scriptis et bonarium memoria constat*, k. 7v [II pag] – powoływał się tutaj na ustalenia z krzyżakami z 1249 r., *quod Cruciger Ecclesias dotando singulis quas Prutheni se aedificatueros promiserunt applicaverint mansos quinque quatuor in campis et unum in filius*.

⁸ F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 2.

⁹ M. Arszczyński, *Stosunki między Zakonem Krzyżackim a społeczeństwem*, s. 175.

¹⁰ H. Boockmann, *Zakon Krzyżacki. Dwadzieścia rozdziałów jego historii*, Warszawa 1998, s. 150.

miast pojawienie się prywatnej fundacji na budowę świątyni prowadziło do pojawienia się oddzielnego majątku kościelnego, zwanego *fabrica ecclesiae*¹¹.

Brak dokumentów erekcyjnych parafii w diecezji pomezkańskiej nie świadczy, że nie były one przygotowywane w kancelarii biskupiej, ponieważ do biskupa diecezjalnego należało prawo ustanawiania nowych parafii. W okresie krzyżackim wieś gminna była najczęściej wyznaczana na siedzibę kościoła parafialnego. W XV i XVI w. wiele kościołów zostało zburzonych w czasie działań wojennych. Wtedy powstało sporo wielkich parafii, przez konieczność posługiwania księdza katolikom w sąsiedniej parafii, która „przez los” została pozbawiona własnego duszpasterza¹².

Niżej podano uposażenie kościołów parafialnych w odpowiedni areal gruntów uprawnych, które stanowiły podstawę materialną funkcjonowania parafii i proboszcza:

BRONOWO (Brunau) (*filia par. Żuławki*) – wieś otrzymała przywilej w 1333 r.¹³, ale dopiero 24 marca 1356 r. lokował ją wielki mistrz Winrich von Kniprode na 54 włókach ziemi, dotując parafię trzema włókami gruntów¹⁴. W 1374 r. wieś występowała pod nazwą *Bronow*¹⁵. W późniejszym okresie parafia stała się filią parafii w Żuławkach, a w końcu kościół uległ dewastacji. W 1992 r. wieś otrzymała tymczasową kaplicę urządzoną w byłej świetlicy¹⁶, która jest dziedziczką średniowiecznej fundacji krzyżackiej.

BYNOWO (Bienau = Hayn) (*filialna par. w Miłomłynie*) – przywilej lokacyjny wystawił komtur dzierzgoński Luter von Braunschweig 29 września 1324 r., przydzielając proboszczowi cztery wolne włóki¹⁷. Kościół w Bynowie został zbudowany w latach 1310–1351. W połowie XVI w. parafia była pozbawiona stałego

¹¹ M. Arszyński, *Stosunki między Zakonem Krzyżackim a społeczeństwem*, s. 169–171.

¹² H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg 13–16 Jahrhundert*, Wiesbaden 1968, s. 239 – wolni siedzieli na prawie chełmińskim, a ponadto byli wolni Prusowie, których dzielono na *wielkich (szlachtę)* – posiadali od 6–8 włók oraz *małych (wyższa sfera społeczna)*, którzy nie weszli w XVI w. do szlachty, ale do *Edelleuten*, czyli ludzi szlacheckich. Ponadto, byli także rolnicy (*Bauern = Rottein = Pflugknechte*), którym przydzielano 2–4 włóki. Folwark posiadał 4–26 włók, a przeciętnie 8–12 włók.

¹³ *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien* (dalej = *Pom.U.*), wyd. H. Cramer, Marienwerder 1887, s. 113; M. Roman, *Osadnictwo na Żuławach i stosunki własnościowe w Pomezanii biskupiej od końca XIII do połowy XV w.*, w: *ZH*, t. 27, z. 1, 1972, s. 50; M. Kerner-Żuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii (pow. kwidziński, iławski oraz część grudziądzkiego)*, w: *KMW*, nr 2(84), 1964, s. 163.

¹⁴ *Preussisches Urkundenbuch* (dalej = *Pr.U.*), V 1, wyd. K. Conrad, Marburg 1969, nr 418, s. 235 – *und dem Pfarrer 3 Hufen zum Widem ... und dem Pfarrer als Tetzem einen Scheffel Korn und einen Scheffel Gerste geben*; K. Kasiske, *Siedlungssättigkeit des Deutschen Ordens in östlichen Preussen bis zum Jahre 1410*, Königsberg 1934, s. 44; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

¹⁵ W. Kętrzyński, *O ludności polskiej w Prusach niegdyś krzyżackich*, Lwów 1882, s. 213; por. W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach w XIII i na początku XIV w.*, Malbork 1992, s. 82–83.

¹⁶ F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 4–5 – przyjmuje, że była tutaj udotowana dwoma wolnymi włókami kaplica, przy której rezydował ksiądz; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, Elbląg 1996, s. 100.

¹⁷ *Pr.U.*, II 1, wyd. M. Hein, E. Maschken, Königsberg 1932, nr 486, s. 332–333; G. Mortensen, *Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreussen* (dalej = *Pfarrkirchen*), w: *Historisch-geographischer Atlas des Preussenlandes*, Lieferung 3, opr. H. und G. Mortensen, R. Wenks, Wiesbaden 1973.

proboszcza – była nieobsadzona¹⁸. W czasie sporządzania spisu areału wsi Bynowo w 1600/1601 r. nie natrafiono tu na włóki kościelne¹⁹. W późniejszym czasie świątynia uległa zniszczeniu, a kaplicę św. Edyty Stein zbudowano tu w 1988 r.²⁰, która przejęła tradycje średniowieczne.

CIESZYMOWO (Teschendorf) (*filia par. Krasna Łąka*) – w średniowieczu istniał tu kościół uposażony w cztery włók ziemi, co świadczy o lokacji krzyżackiej. Potwierdzono to 21 sierpnia 1787 r.: „*Tudziesz dawniejszemi czasami był filialny kościół w Taszendorfie w Dobrach JMP-w Schakow oraz y 4 włoki Plebanskie, o które iuż na początku tego wieku s.p. JMX. Michał Burchard zaniósł do Trybunału Piotrowskiego według znajdujących się in Archivo ecclesiae Dokumentow wydał Pozwy, iako też ad tego Trybunału Kommissye były nakazane, lecz staranność tego JX-dza Burharta dla jaszey Panow Szakow bez skuteczna była*”²¹. W związku z tym proboszczowie Krasnej Łąki nie mogli korzystać z włók prawnie im należnych po zaginionej parafii cieszymowskiej²². To świadczyło o świadomości funkcjonowania tu kościoła parafialnego. Obecnie, od 1990 r., istnieje we wsi kaplica NMP Gromnicznej, którą urządzono w zabytkowej ośmiobocznej sali krytej strzechą, będącą filią parafii w Krasnej Łące²³. W tym przypadku także ta kaplica przejęła prawa kościoła parafialnego erygowanego w średniowieczu.

DOBROCIN (Gross Bestendorf) (*filia par. Wilamowo*) – wieś lokowano w ostatnim dziesięcioleciu XIII w. W 1319 r. tutejszy kościół wakował, nie był obsadzony przez księdza już drugi rok, z powodu jego rezygnacji²⁴. Wiadomo jednak, że wieś lokował komtur z Elbląga na 81 włókach ziemi. Kościół zbudowano tu w latach 1508–1509, ale już wkrótce uchodził on za nieobsadzony²⁵. Kolejne źródła milczą na temat funkcjonowania we wsi kaplicy lub kościoła. Po II wojnie światowej, w 1958 r. wieś należała do parafii Wilamowo – Małdyty. Kiedy w 1990 r. utworzono parafię w Małdytach, proboszcz wilamowski wybudował do 1997 r. filię w Dobrocinie²⁶.

FISZEWO (Fischau) (*kaplica filia par. Gronowo Elbląskie*) – przypuszcza się, że wieś założył komtur dzierzgoński Luter Braunschweig około 1314 r. Pierwsza wzmianka o parafii pochodzi z 13 lipca 1319 roku, ponieważ wtedy w Fiszewie

¹⁸ G. Mortensen, *Besetzte und unbesetzte Pfarrkirchen Alpreussen in der ersten Hälfte des 16 Jahrhundert* (dalej = *Besetzte*), w: *Historisch-geographischer Atlas des Preussenlandes*, Lieferung 3, opr. H. und G. Mortensen, R. Wenskus, Wiesbaden 1971.

¹⁹ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 229.

²⁰ *Spis duchowieństwa diecezji elbląskiej 1996*, s. 90.

²¹ Archiwum Diecezjalne w Pelplinie (dalej = ADP), C 72, *Acta Visitationis... 1786–1787*, k. 96 v.

²² Tamże.

²³ *Rocznik diecezji warmińskiej na rok 1985* (dalej = *RDW 1985*), Olsztyn 1985, s. 497; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 52.

²⁴ *Pr.U.*, t. II 1, nr 257, s. 165.

²⁵ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, w: *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973, s. 63; G.G. Mortensen, *Besetzte*.

²⁶ *RDW... 1985*, s. 306–307; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 93, 96.

istniał trzyletni wakant kościelny²⁷. Parafia była uposażona dwoma włókami ziemi, które leżały w Gronowie Elbląskim²⁸. Drugi kościół parafialny zbudowano tu w latach 1380–1400 r.²⁹. Proboszcz fiszewski użytkował dwie włóki w Fiszewie, dwie włóki w Gronowie i dwie w Ząbrowie. Tak było również w 1590 r., ale wtedy nie wspomniano włók parafialnych w Ząbrowie³⁰. Parafia posiadała proboszcza w okresie reformacji. Proboszcz fiszewski, w 1647 r., miał do dyspozycji cztery włóki ziemi – dwie w Fiszewie i dwie w Gronowie, które dzierżawił od 9 lat, pobierając 125 florenów rocznie. Natomiast dwie włóki w Ząbrowie, niegdyś kościelne, nie były w posiadaniu proboszcza³¹ – podobnie jak w 1605 r.³². Z rewizji przeprowadzonej w 1676 r. wynika, że we wsi leżały dwie włóki kościelne³³. Włóki plebańskie przynosiły rocznie, jak zapisano w 1700 r., 150 florenów³⁴. Wizytator parafii, 19 maja 1749 r., zaznaczył, że proboszcz posiadał dwie włóki na polach Gronowa i dwie włóki na polach wsi Ząbrowo, z których dochód wynosił 630 florenów³⁵. Świątynia zbudowana pod koniec XIV w. utraciła w 1754 r. prezbiterium, które odbudowano znacznie mniejsze. Dochody tutejszego proboszcza w 1785 r. były wysokie, ponieważ aż 400 florenów wypłacał rocznie komendariuszowi. Uposażenie proboszcza stanowiło sześć włók ziemi, z których uzyskiwał 2110 florenów rocznego dochodu³⁶. W 1788 r. murowany kościół św. Jana wymagał remontu, nadal był uposażony sześcioma włókami ziemi³⁷. Proboszcz tej parafii ks. Egon Rowiński [1941–1945] posiadał trzydzieści osiem mórg (ok. 80 ha) uposażenia³⁸. Do 1985 r.

²⁷ *Pr.U.*, t. II 1, nr 257, s. 165; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; por. W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 153.

²⁸ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 260.

²⁹ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau (Komturei Christburg)*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, z. 44, Thorn 1936, s. 41, 57; G. Dehio, *Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreussen*, opr. M. Antoni, München – Berlin, 1993, s. 140; G. Dehio, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler – Deutschordenland* (dalej = *Dehio – Handbuch*), opr. E. Gall, München – Berlin 1952, s. 174; por. J. Oblak, *Przeszłość i architektura kościołów*, w: *RDW na rok 1985*, Olsztyn 1985, s. 282.

³⁰ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. I [1529 r.], wyd. W. Hejnosz, Toruń 1959, s. 58–61; *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. II [1590 r.], wyd. W. Hejnosz, J. Gronowski, Toruń 1960, s. 32–34.

³¹ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum dioecesis Culmensis et Pomesaniae... 1647*, k. 48–48v; *Visitationes ecclesiarum Culmensis et Pomesaniae Andrea Leszczyński episcopo a. 1647 factae*, wyd. A. Pobłocki, Toruń 1900, s. 137–138.

³² ADP, C 3, *Acta Curiae... Laurentii Gembicki...* [do 1609], k. 148–148v – *Quod mansos duos in agro Grinveisen [Gronowo] nuncupato sitos et ad predictam Parochiam Fischoviensem spectantes..*

³³ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. IV [1676 r.], wyd. W. Hejnosz, J. Waluszewska, Toruń 1967, s. 30.

³⁴ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 994.

³⁵ Tamże, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski 1749–1756*, k. 800–809.

³⁶ Tamże, C 67, *Descriptio Dioecesis... 1785*, k. 276–277.

³⁷ Tamże.

³⁸ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice*, s. 349–350.

kaplica urządzona w domu mieszkalnym obok ruin kościoła³⁹, była obsługiwana przez proboszcza z Krzyżanowa, a potem włączona do parafii Gronowo Elbląskie.

GAŁDOWO (Goldau) (*filia par. Ząbrowo*) – kapituła pomezkańska wystawiła pierwszy dokument lokacyjny w 1312 r.⁴⁰, a ponowiła go 19 maja 1377 r. i 29 maja 1401 r. W czasie pierwszej lokacji erylowano tu parafię⁴¹ – dotacja zwyczajowo wynosiła cztery włóki. Wójt kapitulny pomezkański Nikolaus Kusche potwierdził prawa wsi Gałdowo pomiędzy 30 czerwca a 5 lipca 1355 r.⁴². Kościół [zapewne drugi] wybudowano na początku XIV wieku, który strawił pożar w 1414 r., dlatego wkrótce wybudowano nową świątynię⁴³. W 1. poł. XVI w. nie było tutaj proboszcza⁴⁴. W czasach reformacji wspólnota otrzymała własnego predykanta. W 1603 r. wybudowano nowy (obecny) kościół, który przebudowano w latach 1701–1702. Świątynia przetrwała do naszych czasów⁴⁵. Katolików terenu parafii pozostawionych „bez wszelkiej duchownej opieki” księdza katolickiego w 1820 r. włączono do parafii w Szwarcenowie⁴⁶. Po wojnie kościół przejęli katolicy, a obsługuje go proboszcz z Ząbrowa⁴⁷.

GDAKOWO (Dakau) (*filia par. Rodowo*) wieś biskupia (posiadłości Stangów)⁴⁸, którą na 44 włókach lokował biskup pomezkański Rudolf 26 grudnia 1325 r., ale nie potwierdził dotacji świątyni⁴⁹. W 1409 r. stwierdzono istnienie we wsi kaplicy z dzwonem i szatami liturgicznymi, co świadczy o tym, że sprawowano tutaj Mszę św.⁵⁰. Kaplica uległa całkowitej kasacji w czasie wojny głodowej, ale została wkrótce odbudowana. G. Mortensen uważa, że parafia powstała tu w latach 1352–1410.

³⁹ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1967*, Olsztyn 1967, s. 169; *RDW 1985*, s. 282; *Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej 1996*, Olsztyn 1996, s. 66–67.

⁴⁰ K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, t. I, Marienwerder 1927, s. 110; M. Kerner-Żuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii*, s. 163.

⁴¹ *Pom.U.*, nr 78, s. 117 oraz nr 114, s. 167; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

⁴² *Pr.U.*, t. VI, nr 328, s. 184 – czwarty warunek był następujący, który trzeba było zastosować w przypadku bogatego proboszcza: *Quarta condicio est, quod in duobus diebus in bebdomada, quos sculthetus cum consulibus ordinaverit seu elegerit, debet unusquisque secare ligna in dicta silva in parte sua pro usu et necessitate sua, cum potest haberi aura et via educendi commodosa*.

⁴³ Por. J. Obląk, *Przeszłość i architektura kościołów*, s. 224.

⁴⁴ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

⁴⁵ B. Koziełło-Poklewski, E. Martuszewski, *Dzieje wsi*, w: *Hława. Z dziejów miasta i powiatu*, red. M. Lossmann, Olsztyn 1972, s. 220.

⁴⁶ J. Fandkidejski, *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880, s. 122–123.

⁴⁷ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 132; *RDW 1985*, s. 223–224.

⁴⁸ *Pom.U.*, nr 7, s. 9–10: *De residuis vero quinquaginta marcis predictis preposito et canonicis optionem relinquimus ut vel ipsas nobis solvant ad terminum promissum vel loco earum quinquaginta mansos in Radowe et Dachowe mensurando versus Stangenberch de quibus nos et nostri heredes dicte ecclesie tenebimur in uno servicio cum armis levibus deservire*.

⁴⁹ *Pr.U.*, t. II 1, nr 523, s. 353–354; *Pom.U.*, nr 31, s. 46–47; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej polskiej*, s. 182 – twierdzi, że Stango sprzedał wieś Gdakowo w 1321 r. Janowi Wenke; M. Roman, *Osadnictwo na Żuławach i stosunki własnościowe w Pomezanii*, s. 47.

⁵⁰ B. Koziełło-Poklewski, E. Martuszewski, *Dzieje wsi*, s. 221.

Pierwsza wzmianka o jej istnieniu pochodzi z 1414 r.⁵¹. Nowy przywilej lokacyjny wystawił biskup pomezkański Jan III dnia 13 lipca 1438 r., nie wspominając o zobowiązaniach wobec kościoła⁵². W 1. połowie XVI w. była nieobsadzona⁵³, dlatego przejęli ją protestanci, budując w 1601 r. nową kaplicę⁵⁴. W latach 1753–1755, po rozebraniu kaplicy, wybudowano tutaj kościół, a świątynię restaurowano w 1835 r. Po wojnie przeszła ona w ręce katolików, stając się filią parafii w Prabutach do 1981 r., a potem kościoła w Rodowie, gdzie erygowano nową parafię⁵⁵.

GNOJEWO (Gnojau) (*filia par. Szymankowo*) parafia powstała tu 29 czerwca 1338 r., czyli w czasie lokacji wsi przez wielkiego mistrza Dietricha von Altenburg, który udotował proboszcza czterema włókami ziemi⁵⁶. W 1323 r. występowała pod nazwą *Gnoyow*, gdzie był już kościół⁵⁷. Należała do grupy parafii obsadzonych w XVI w., a „*pleban oral pro usu suo*” (na własny użytek) uprawiał cztery włóki ziemi – tak było w 1529 r. i 1590 r.⁵⁸ W latach 1509–1603 nastąpiła nowa fundacja parafii, o której istnieniu wzmiankowano w 1582 r.⁵⁹ W 1582 r. kaznodzieja protestancki przejął tu świątynię katolicką. W 1647 r. kościół obsługiwał ksiądz katolicki z Kończewic, któremu podlegał też kościół w Lisewie. Proboszcz uzyskiwał z czterech włók 400 florenów⁶⁰ *et alias res iuxta contractum* oraz dziesięcinę z Gnojewa i Szymonowa, gdzie niegdyś stała kaplica uposażona dwoma włókami. W 1698 r. proboszcz dzierżawił cztery włóki plebańskie i cztery włóki należące do kościoła filialnego w Bystrzu, ale nie wzmiankowano o włókach w Gnojewie i w Szymonowie⁶¹. Wizytacja z 1700 r. potwierdziła, że proboszcz posiadający cztery włóki, rozproszone wśród pól dzierżawców i bardzo okrojone w swoim areale, uprawiał je sam. Ponadto, kiedyś uprawiał dwie włóki ziemi, które należały do kaplicy filialnej w Szymankowie, ale z wielką szkodą dla kościoła proboszcz pozbył się ich, przysądżając

⁵¹ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

⁵² *Pom.U.*, nr 137, s. 197–198.

⁵³ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

⁵⁴ J. Obłąk, *Przeszłość i architektura kościołów*, s. 478.

⁵⁵ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 128; *RDW 1985*, s. 478; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 116.

⁵⁶ *Pr.U.*, t. III–1, wyd. M. Hein, Königsberg 1944, nr 171, s. 123–124; E. Dormann, *Geschichte des Kreises Marienburg*, Marienburg 1862, s. 16; K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens in östlichen Preussen bis zum Jahre 1410*, Königsberg 1934, s. 44; B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, t. 1, Danzig 1906, s. 55; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 2.

⁵⁷ W. Dłogokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 111 – było tutaj osadnictwo wczesnośrednio-wieczne; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej*, s. 213.

⁵⁸ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. I [1529 r.], s. 15 oraz t. II, s. 23

⁵⁹ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*; H.A. Pohl, *Neukirch*, k. 18.

⁶⁰ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 37; *Visitaciones... 1647*, s. 104–105.

⁶¹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 37; tamże, C 25, *Acta acticata... 1694–1695*, k. 86–87v – *Quia capella illa Cymdsdorfensis, ad quam dicta mansi applicati fuerunt depreiit, iam ad praesens non exstat nec Divina Officia ac onera respectu dictorum mansorum peraguntur, ideoque cum beneficium datur propter officium, cessante Divino Officio in praedicta capella et fructus eiusdem capellae priorii omnino cessare debent*; tamże, C 31, *Visitatio Potocki... 1698–1700*, k. 837–841 – zapis wizytacyjny z 11 marca 1700 r.; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 10.

Bogu poświęconym Dziewicom Miłosiernym (*Deo dicatis Virginibus Charitatis*) nie tak dawno *Culmae fundatis*. Proboszcz Gnojewa z ich dzierżawy przewidywał uzyskiwać każdego roku około 30 florenów na potrzeby domowe⁶². Dnia 6 czerwca 1749 r., biskup zobowiązał proboszcza do odzyskania uszczuplonych włók parafialnych (*antiquam decurtationem mansorum huius Ecclesiae dotalium*) przed kompetentnym forum sądowym od jednego z wityrków i sołtysa gnojewskiego. W tym miejscu wspomniął o gruntach parafialnych, które oderwał od kościoła *Honesto Denryk Vitricis et Sculteto Gnojoviensi*, a także odzyskania utraconych dochodów z powodu ich utraty⁶³. Przynależność czterech włók plebański, z których korzystał tutejszy proboszcz, potwierdzono w repertorium: *in eo mansi ecclesia* 4⁶⁴. Sporządzający opis parafii w 1785 r., informował, że proboszcz użytkował cztery włoki ziemi, ogród i sad, z których otrzymywał 600 florenów, nie wzmiankowano żadnych włók w Szymankowie⁶⁵. Po zbudowaniu tutaj świątyni w 1863 r., przeniesiono do Gnojewa siedzibę proboszcza, gdzie 22 lipca 1868 r. biskup erygował parafię. Rezydujący tutaj proboszcz, jako rekompensatę za przekazanie dotacji ewangelikom, otrzymywał 200 talarów rocznie dodatku finansowego⁶⁶. W 1788 r. kościół parafialny świętych Szymona i Judy był udotowany czterema włokami ziemi oraz dziesięciną⁶⁷. W 1863 r. protestanci zbudowali tutaj niewielki kościół, który od 28 października 1981 r. służy katolikom jako filia Szymankowa⁶⁸.

GRĄDKI (Gross Thierbach) (filia par. Rogajny) – tutejsza parafia powstała w latach 1310–1351, ale pierwsza wzmianka o niej pochodzi z lat 1410–1411⁶⁹. W 1. połowie XVI w. parafia była pozbawiona proboszcza⁷⁰. M. Józefczyk przyjmuje, że pierwszy kościół zbudowano w latach 1578–1590, ale ten mały kościół nie nadawał się do użytku już w 1708 r.⁷¹. Natomiast A. Harnoch uważa, że „nie był to pierwszy kościół”. Kolejną świątynię zbudowano w 1776 r.⁷². Uszkodzony znacznie w 1945 r. został odbudowany w latach 1980–1988, stając się filią parafii Rogajny od 1993 r. (wcześniej do Kalnika)⁷³.

⁶² ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 840.

⁶³ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 888.

⁶⁴ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne...* 1771, k. 1–6.

⁶⁵ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 306–307.

⁶⁶ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 435; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 13.

⁶⁷ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis [1785]*, k. 306–307.

⁶⁸ *Schematyzm...* 1986, s. 128; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 88.

⁶⁹ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

⁷⁰ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

⁷¹ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 150–151; L. Słodowik, *Wsie dawnego powiatu pasłęckiego*, w: *Pasłęk. Z dziejów miasta i okolic 1297–1997*, Pasłęk 1997, s. 653.

⁷² A. Harnoch, *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen Provinzen Ost- und Westpreussen*, s. 150; A. Boetticher, *Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, t. III – Oberland, Königsberg 1894–1899, s. 117–118.

⁷³ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice*, s. 309; *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 184–185; *RDW 1985*, s. 298; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 113.

JANUSZEWO (Januschau) (*filia par. Redaki*) – erygowanie parafii nastąpiło na krótko przed 1300 r.⁷⁴, ale wymienił ją dopiero dokument wytyczenia granic Gałdowa w 1312 r.⁷⁵. Przywilej lokacyjny *Janischow* (1385 *Jenuschaw*), który wystawiła kapituła pomezkańska, pochodzi dopiero z 10 czerwca 1362 r. Kościół został udotowany czterema włókami (*von diesen gehören 4, dazu 4 Morgen Uebermass, der Kirche*) oraz dziesięciną⁷⁶. Wiadomo, że wkrótce potem wybudowano kościół, ale zapewne była to już następna świątynia, którą zniszczono w czasie wojen w 1. połowie XV w. W 1. połowie XVI w. nie było tutaj proboszcza⁷⁷. W 1576 r. w Januszewie, na zaniedbanym cmentarzu stała drewniana, zabytkowa wieża kościelna z dzwonem z 1764 r. To świadczy, że protestanci zbudowali tutaj świątynię w okresie nowożytnym⁷⁸. Po II wojny światowej wieś należała do Susza, a od 1986 r. w parafii Redaki. Od 1991 r. msza św. jest odprawiana w domu należącym niegdyś do właścicieli majątku⁷⁹.

JASNA (Lichtfelde) (*parafia obsługiwana przez księdza z Żuławki Sztumskiej*) – wieś założył komtur dzierżgoński Helwig von Goldbach na przełomie 1288/1289 r.⁸⁰, a może nawet w 1277 r. Wówczas udotowano parafię dwiema włókami ziemi, gdyż w latach 1301–1311 komtur dzierżgoński Sighard von Schwarzburg, przydzielił parafii trzecią wolną włókę⁸¹, z której proboszcz uiszczal podatek. Włóki parafialne leżały na lewo od drogi do Żuławki, zwane *Schweinskopp* (*Głowa świni*), tuż za ogrodem parafialnym⁸². Nowy przywilej lokacyjny wieś otrzymała 17 stycznia 1354 r. z rąk wiekiego łowczego Konrada Bruningsheima⁸³. Kościół parafialny wybudowano w latach 1320–1330. W 1411 r. poniósł wielkie straty, a w latach 1628–1629 był płądrowny. W 1650 r. Szwedzi ostrzeliwali kościół

⁷⁴ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

⁷⁵ *Pom.U.*, s. 35; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 111; M. Kerner-Żuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii*, s. 163; M. Roman, *Osadnictwo na Żuławkach i stosunki własnościowe w Pomezanii*, s. 50.

⁷⁶ *Pr.U.*, t. VI 1, wyd. K. Conrad, Marburg 1986, nr 28, 16: *Schulze und Bauern geben als Messkorn (missalis annona) je einen halben Scheffel Weizen (siligo) und Hafer*; *Pom.U.*, nr 61, s. 93 – *De quibus iam dictis liberis mansis quatuor mansi et quatuor iugera facta mensuratione inventa ecclesie ibidem sunt dotati...*; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej polskiej*, s. 213.

⁷⁷ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

⁷⁸ B. Kozięło-Poklewski, E. Martuszeński, *Dzieje wsi*, s. 226.

⁷⁹ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 131; *RDW 1985*, s. 479; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 120.

⁸⁰ *Pr.U.*, t. I 2, wyd. A. Seraphim, Königsberg 1909, nr 552, s. 345 oraz nr 359, s. 243; F.W. Schmitt, *Geschichte des Stuhmer Kreises*, s. 235; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein (Komturei Christburg) während der Ordenszeit*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, h. 39, 1931, s. 94; B. Schmid, *Der Kreis Stuhm. Ein Abriss...*, s. 12; *Der Kreis Stuhm*, s. 103.

⁸¹ *Pr.U.*, t. III, nr 86a, s. 56; *Pr.U.*, t. V 1, nr 208, s. 118–119; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein*, s. 94.

⁸² A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein*, s. 116.

⁸³ *Pr.U.*, t. V 1, nr 208, s. 118–119.

w Jasnej, pałac go w 1668 r.⁸⁴. Świątynię odbudowano w 1669 r.⁸⁵. W 1552 r. Zygmunt August przekazał kościół protestantom, którzy dzierżyli go aż do 1668 r., kiedy wyrokiem sądowym zwrócono ją katolikom⁸⁶. Podczas wizytacji 13 maja 1749 r., wzmiankowano o niszczycielskiej wojnie szwedzkiej. Wizytator potwierdził sześć włók parafialnych, leżących w trzech polach, których nie użytkował, ponieważ przejęli je różni dzierżawcy⁸⁷. Kościół Świętej Trójcy, w 1788 r., nadal posiadał sześć włók, ale cztery włóki dzierżawiono, a dwie użytkował *curatus*⁸⁸. W repertorium z 1771 r. zapisano, że parafia posiadała trzy włóki dotacyjne, ale na mocy transakcji z 1674 r. proboszcz posiadał cztery włóki ziemi (*in eo Ecclesiae donantur 3 mansi, in transactione Ao 1674 probata documentis 4 mansi*)⁸⁹. Z opisu parafii z ok. 1785 r. wynika, że tutejszy proboszcz nadal cieszył się dochodami z sześciu włók ziemi, z których cztery dzierżawił za 300 florenów rocznie, a dwie włóki sam obsiewał (jedną przeznaczając na pasze dla zwierząt)⁹⁰. Do 1945 r. parafia posiadała własnego proboszcza, a po wojnie obsługiwali parafię proboszczowie ze Zwierzna. W 1952 r., parafię połączono unią personalną z Żuławką Sztumską, z zachowaniem praw parafialnych.

JAŚKOWO (Jäskendorf) (*filia par. Boreczno*) – wieś i parafię założył 11 sierpnia 1308 r. komtur dzierzgoński Sieghardt von Schwartzburg⁹¹. Wzmiankowano ją także w dokumencie z 21 stycznia 1326 r.⁹². Wtedy zbudowano kościół, o którym nie zachowały się żadne informacje. O istnieniu parafii świadczą cztery włóki fundacyjne, o których nie wspomniał przywilej lokacyjny⁹³. Podobnie jak w wielu innych parafiach, nie było tutaj obsady proboszczowskiej w 1. połowie XVI w.⁹⁴. Od 1616 r. kościół przejęli protestanci, którzy w latach 1769–1770 zbudowali istniejący kościół⁹⁵. Od powojnia świątynia służy katolikom. Najpierw, do 1972 r., jako filia Zalewa, a później filia parafii Boreczno⁹⁶.

JEZIERNIK (Schönsee) (*filia par. Ostaszewo*) – 6 marca 1334 r. wielki mistrz Zakonu Luther von Braunschweig wydał przywilej lokacyjny tej wsi, przydziela-

⁸⁴ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein*, s. 111; *Der Kreis Stuhm*, s. 103.

⁸⁵ B. Schmid, *Der Kreis Stuhm*, s. 32.

⁸⁶ G. Dehio, *Handbuch*, s. 361; *Die pomesanische Anteil der Diöcese Ermland*, s. 128; J. Obląk, *Przeszłość i architektura kościołów*, s. 243.

⁸⁷ ADP, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski (1749–1756)*, k. 773–785.

⁸⁸ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 280–281.

⁸⁹ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

⁹⁰ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 280–281.

⁹¹ *Pr.U.*, t. I 2, nr 889, s. 561 – pominięto jednak uposażenie kościoła; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 68.

⁹² *Pr.U.*, t. III, s. 367.

⁹³ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 208.

⁹⁴ G.G. Mortensen, *Besetzte*; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt (Komturei Christburg)*, s. 49–50 – nie wspomina o istnieniu tutaj kościoła.

⁹⁵ J. Obląk, *Przeszłość i architektura kościołów*, s. 149; A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 171; G. Dehio, *Handbuch*, s. 161.

⁹⁶ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 191–192; *RDW 1985*, s. 150; *Spis duchowieństwa... diecezji elblaskiej 1996*, s. 88.

jąc przyszłej parafii cztery wolne włóki i dziesięcinę⁹⁷. W 1. połowie XVI w. była pozbawiona proboszcza⁹⁸. Dnia 10 czerwca 1564 r. ksiądz opowiadał się jako zwolennik *czystej Ewangelii*. Natomiast 10 kwietnia 1620 r. parafię objął ksiądz diecezji plockiej Bartłomiej Duczimiński⁹⁹. 26 grudnia 1636 r. kościół w Jezierniku został włączony do parafii w Ostaszewie, a w 1647 r. proboszcz Nowej Cerkwi obsługiwał kościoły parafialne w Jezierniku i Ostaszewie oraz nieczynny kościół w Pręgowie¹⁰⁰. Proboszcz z Nowej Cerkwi, wówczas pobierał rocznie 430 florenów z dzierżawy czterech włók plebańskich¹⁰¹. Tak było w latach 1654–1677¹⁰². W czasie wizytacji w 1698 r., stał tutaj *ecclesia filialis ecclesiae parochialis Schonbergensis incorporata*, proboszcz dzierżawił, za zgodą biskupa, cztery włóki plebańskie za 100 florenów¹⁰³. *Parochus*, w 1700 r. z Ostaszewa, dzierżawił za zgodą biskupa diecezji cztery włóki proboszczowskie za 100 florenów każdy, uzyskując rocznie 400 florenów¹⁰⁴. Fakt związania tego kościoła z parafią w Ostaszewie potwierdzono 23 czerwca 1749 r.¹⁰⁵. *Schönsee filia Ecclesiae Schönbergensis* posiadał cztery włóki dotacyjne, które potwierdzono odpisem przywileju lokacyjnego z 1771 r.¹⁰⁶. W aktach wizytacji z 7 sierpnia 1787 r. zaznaczono, że *Jacob Kreij der ein Catholique* dzierżawił dwie włóki za 600 florenów, a menonita dzierżawił kolejne dwie włóki za 675 florenów rocznie¹⁰⁷. Po II wojnie światowej, w 1945 r., ponownie poświęcono świątynię jako filię parafii w Ostaszewie¹⁰⁸.

JĘDRYCHOWO Hławskie (Heinrichau) (*kaplica par. Laseczno*) – wzmiankowane w 1312 r. w związku z Gałdowem¹⁰⁹. W 1313 r. kapituła pomezkańska nadała osiem włók ziemi Janowi i uposażyła kościół ósmioma włókami¹¹⁰. W 1400 r. wieś była nazywana *Heynrichowe*¹¹¹. Na Boże Narodzenie 1473 r., kapituła pomezkańska

⁹⁷ *Pr.U.*, t. II 1, nr 829, s. 557; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; B. Schmid, *Bau- und Kunstenkmäler des Kreises Marienburg*, s. 283; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 3.

⁹⁸ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

⁹⁹ ADP, C 7, *Liber actorum... 1615–1621*, k. 105v; tamże, C 9, *Actorum Curiae... 1625–1630*, k. 28–1 czerwca 1625 r. oficjał upominał się o rezydencję proboszcza w tej parafii.

¹⁰⁰ Tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 44v–45; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 7–8, 10–11.

¹⁰¹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 45; *Visitationes... 1647*, s. 128.

¹⁰² ADP, C 17, *Acta actorum... 1653–1655*, k. 291; H.A. Pohl, *Die katholische Pfarrei St. Martin Neukirch*, k. 30–51.

¹⁰³ ADP, C 31, *Acta acticata... 1699–1700*, k. 1017–1018.

¹⁰⁴ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1018.

¹⁰⁵ Tamże, C 72, *Acta Visitationis... 1786–1787*, k. 124 v – wizytacja z 7 sierpnia 1787 r.; tamże, C 67, *Descriptio dioecesis* [1785], k. 298–299.

¹⁰⁶ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

¹⁰⁷ Tamże, C 72, *Acta Visitationis* (1786–1787), k. 126.

¹⁰⁸ *Schematyzm... 1986*, s. 120; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 104.

¹⁰⁹ K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 111; M. Kerner-Żuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii*, s. 163.

¹¹⁰ *Pr.U.*, t. II 1, nr 101, s. 65–66; *Pom.U.*, s. 28; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 111; B. Kozieliński-Poklewski, E. Martuszewski, *Dzieje wsi*, s. 228; M. Roman, *Osadnictwo na Żuławach i stosunki własnościowe w Pomezanii*, s. 50.

¹¹¹ W. Kętrzyński, *O ludności polskiej*, s. 214.

odnowiła przywilej lokacyjny, nadając Jerzemu Tannberg sześć wolnych włók¹¹². Tu również nie urzędował proboszcz w 1. połowie XVI w.¹¹³, a kościół uległ dewastacji. Po wojnie do 1972 r., wieś leżała w granicach parafii Ząbrowo, a później do Laseczna. W 1984 r. wybudowano tu kaplicę, filię Laseczna¹¹⁴.

KRAŚNIEWO (Schönau) (*filia par. Pogorzala Wieś*) – parafia nie była tu raczej planowana w trakcie lokacji wsi, która mogła nastąpić po 1286 r. Konrad von Jungingen [1393–1407] na prośbę sołtysa i mieszkańców Kraśniewa odnowił 22 lipca 1400 r. przywilej lokacyjny Wernera von Orselna [1324–1330] z 22 lipca 1321 r., w którym nie wspomniano o dotacji parafii¹¹⁵. Dekret erekcyjny kościoła, którym dotowano go czterema włókami, wystawiono 19 października 1956 r. zachował się on w *Liber Beneficiorum Dioecesis Pomesaniae, Piotr Disburg VV Capituli Pomesan. Notarium*, w którym zapisano: *In Nomine Domini. Amen. Notum sit omnibus fundatam esse Ecclesiam in villa Schonowo in maiori Insula Mariaeburgensi sub titulo S. Mariae Magdalenae habentem quatuor mansos dotaales, sicut et aliae omnes Ecclesiae in utraque Insula Mariaeburgensi, si non plures habent certe non pauciores mansos sitos prope Ecclesia, qui liber eorum seorsum sumpto Continet in se Triginta tria, iugera secundum, dum Ius Culmensi. Habet et libera propinationem, sicut omnes Ecclesiae in utraque Insula et in tota Prussia et in molendino libera molitionem sicut erectio Ecclesiae*¹¹⁶. W 1623 r. istniała tu parafia, ale złączona unią personalną proboszcza Pogorzala Wieś – Kraśniewo¹¹⁷. Dnia 7 listopada 1562 r. tutejszym proboszczem był ksiądz *Christophorus Scharfenorth plebanus in Schönau*¹¹⁸, który nie uległ luteranizacji, jak inni księża¹¹⁹. Dnia 20 grudnia 1636 r. tutejszy kościół określano jako filię pogorzelską¹²⁰. Proboszcz posiadał wtedy dwie włóki ziemi, o których wzmiankowano w czasie wizytacji w 1647 r., w okresie reformacji zostały rozparcelowane przez gospodarzy. Brakowało tu proboszcza (*Capella in Villa Szonowo*), którym nadal był ksiądz z Pogorzalej Wsi¹²¹. W 1698 r.,

¹¹² *Pom.U.*, nr 172, s. 237.

¹¹³ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

¹¹⁴ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 132–133; *RDW 1985*, s. 222; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 72.

¹¹⁵ ADP, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 30–32; W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 118.

¹¹⁶ APL, *Teczka akt luźnych. Series parochorum*, k. 8 [II pag.].

¹¹⁷ Tamże; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 4, 3, dalej omówiono zobowiązania parafian względem kościoła: *verba sunt; restaurationem et aedificationem tam Ecclesiae quam domus Parochialis et aedificiorum plebanalium tenent praedicti Incloae et Parochiani et ad aedificationem sepiarum tam circa Ecclesiam quam circa plebanalia aedificia et ad eiectionem fossarum in omnibus agris et campis plebanalibus, sicut et (alii) Parochiani suarum Ecclesiarum in utraque Insula Mariaeburgensi*. Autor znalazł go w archiwum parafii Boręty, dek. Nowy Staw.

¹¹⁸ Tamże, s. 7.

¹¹⁹ M. Biskup, *Rozmieszczenie własności ziemskiej województwa chełmińskiego i malborskiego w drugiej połowie XVI w. (mapa i materiały)*, w: *RTNT*, R. 60, z. 2, 1957, s. 87–93 [woj. malborskie].

¹²⁰ ADP, C 12, *Acta, decreta, rescripta*, k. 72v–73.

¹²¹ Tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 39; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 3, 10.

wizytator informował, że kościół nie posiadał włók proboszczowskich (*mansos parochiales hic nullos habet parochus*), gdyż rozgrabili ją wieśniacy¹²². Płacili oni roczny podatek w wysokości 60 florenów, ale nie jako podatek od włóki, ale na zasadzie uznania prawa parafialnego, którym ukrywali swoje oszustwo. Nigdzie, na całych Żuławach Malborskich (*nullibi in tota Insula Mariaeburgensi*), nie płacono podobnego podatku¹²³. W archiwum przechowywano przywilej lokacyjny wsi (*latinum et germanicum*), z którego w 1771 r. sporządzono odpis, ale nie wzmiankowano w nim dotacyjnych włók kościelnych¹²⁴. W 1785 r. do kościoła filialnego w Kraśniewie należały dwie włóki ziemi, które użytkował proboszcz z Pogorzalej Wsi¹²⁵. Również w 1788 r., stał *filialny kościół w Kraśniewie z muru pruskiego, pod tytułem św. Magdaleny... desolatissima*¹²⁶. O jego remont troszczyli się mieszkańcy: Derkstuka z Kraśniewa, Marcin Brauser i Piotr Entz z Pogorzalej Wsi¹²⁷. Po wojnie, w 1962 r. zaczęto odprawiać nabożeństwa w niewielkim zabudowaniu, gdzie przechowywano sprzęt przeciwpożarowy, a w latach 1985–1989 r. zbudowano kościół filialny¹²⁸.

LIPINKA = LIGNOWY (Lindenau) (*filia par. Świerki*) – dokument lokacyjny wsi wystawił (*Villae dictae Lindenaw*) Winrych von Kniprode (1351–1582), którym udotował kościół parafialny czterema włókami¹²⁹. Te włóki potwierdzano przed 1622 r.¹³⁰. Dnia 20 grudnia 1636 r. wzmiankowano o filii (*Ligenaviensem filialem observet*), a w 1640 r. ksiądz był nazywany proboszczem Świerek i Lipinek (*Nocendorfensis, Tamsensis, Lignoviensis Plebani*)¹³¹. W 1647 r. kościół w Lipince obsługiwał wikariusz z parafii Świerki, który otrzymywał 50 florenów rocznie¹³². Również w 1700 r. wizytator podkreślił, że nie było tu uposażenia proboszczowskiego od chwili erekcji (*proventus parochiales... quod nulli sunt Mansi, nullaque exstat Erectio*). Być może były jakieś dotacje, które (*sub tempus hostilitatis*) sprzeniewierzono, ponieważ mieszkańcy płacili proboszczowi podatek rekognicyjny w wysokości 50 *Marcas Pruthenicales*, przeliczany na 33 *florenos Pruthenicos bona monetae* i 15 groszy¹³³. W czasie wizytacji 11 sierpnia 1788 r. stał tu filialny kościół św. Barbary, który stanowił integralną część parafii Świerki¹³⁴. Ta XIV-wieczna świątynia została spalona w 1945 r., a w 1957 r. rozebrano część murów świątyni¹³⁵. W 1946 r.

¹²² ADP, C 31, *Acta acticata... 1699–1712*, k. 857–858.

¹²³ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 858.

¹²⁴ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

¹²⁵ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 164.

¹²⁶ Tamże, C 84, *Varia*, k. 199–1775 r.

¹²⁷ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis [1785]*, k. 322–323.

¹²⁸ *Schematyzm... 1986*, s. 127; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 87.

¹²⁹ ADP, *Dokumenty lokacyjne*, k. 32.

¹³⁰ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. II [1590 r.], s. 110.

¹³¹ ADP, C 12, *Acta, decreta, rescripta*, k. 66, 253–254

¹³² Tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 46v–47.

¹³³ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1025–1026.

¹³⁴ Tamże, C 72, *Acta Visitationis... 1786–1787*, k. 134–137; tamże, C 67, *Descriptio dioecesis [1785]*, k. 300–301.

¹³⁵ *Der Kreis Stuhm*, s. 40.

katolicy przejęli kościół protestancki (z 1798 r.), a w latach 1992–1993 zbudowano tutaj kaplicę¹³⁶.

LUBACHOWO (Liebwalde) (*filia par. Myslice*) – wieś lokował w 1299 r. komtur dzierzgoński Henryk von Zuckschwert, a 11 stycznia 1342 r. potwierdził komtur Aleksander Kronre¹³⁷, przyznając kościołowi cztery włóki ziemi¹³⁸. W połowie XVI wieku urzędował tu proboszcz¹³⁹, później przejęli świątynię protestanci. W 1543 r. wizytatorzy stwierdzili, że parafia obejmowała swoim zasięgiem 19 wsi, wraz z Przezmarkiem – wówczas parafia należała do starostwa w Zalewie¹⁴⁰. W 1584 r. ewangelicką parafię w Lubachowie przejął Przezmark, przejął też cztery włóki kościelne¹⁴¹. W 1818 r. powołano ewangelicką parafię Lubachowo z filią w Przezmarku¹⁴². W 1945 r. kościół w Lubachowie przejęli napływający tutaj katolicy, który włączono do parafii w Dzierzgoniu, a w 1954 r. stał się filią parafii w Myślicach¹⁴³.

LUBNOWY (Gross Liebenau) (*filia par. Kamieniec*) – kapituła pomezkańska w Kwidzynie, w 1330 r., nadała sołtysowi Wilhelmowi wieś na 54 włókach, z obowiązkiem dostarczenia *missalia proboszczowi* w Różnowie¹⁴⁴. W 1. połowie XVI w. wieś nie miała duszpasterza¹⁴⁵. Należy zatem przyjąć, że istniała tu tylko kaplica filialna Różnowa, według hipotezy G. Mortensena, który wykazał tu punkt sakralny. W 1546 r. sołtysiem wsi był Jakub Kokoszka, co wskazuje na mieszkających tutaj Polaków. W czasach reformacji kaplicę przejęli protestanci, którzy należeli do parafii ewangelickiej w Kamieńcu. W 1957 r. w Kamieńcu erygowania katolicką parafię, a wieś weszła w jej skład. W 1989 r. wybudowano tu kaplicę filialną parafii Kamieniec¹⁴⁶.

¹³⁶ F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 4–5, 11, 13; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen; Schematyzm... 1986*, s. 124; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 107.

¹³⁷ *Pr.U.*, t. I 2a, nr 727, s. 453; *Pr.U.*, t. II 1, nr 368, s. 274; *Pr.U.*, t. III 2, nr 427, s. 294; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 65.

¹³⁸ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 66; K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens*, s. 27, 30..

¹³⁹ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

¹⁴⁰ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 254 – Gr. und Kl. Ptothainen, Heugnicken, Heinrichsdorf = Milikowo, Kunzendorf = Witoszewo, Taabern = Tabory, Kl. Prohnen, Kuchsen, Deunen, Boyden, Kl. Boyden = Goyden, Vorwerk, Prohnen, Kl. Knicken, Glanden, Lipnitz, Paudelwitz, Koltheney; Z. Leyding, *Dzieje wsi*, s. 78.

¹⁴¹ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 173–174.

¹⁴² G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 49, 57.

¹⁴³ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 188; *RDW 1985*, s. 156; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 52; A. Szorc, *Dzierzgoń od początku*, s. 200.

¹⁴⁴ *Pr.U.*, t. II 1, nr 706, s. 468–469: *Insuper ville predictae incole plebano in Rosenaw [Różnowo – J.W.] de singulis mansis dimidiam mensuram siliginis et dimidiam avene nomine missalis annone anno quolibet dare debent.*; *Pom.U.*, nr 39, s. 56; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 72, 95, 113.

¹⁴⁵ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*.

¹⁴⁶ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 125; *RDW 1985*, s. 473; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 118–119.

ŁĄCZNO (Wiese) (*filia parafii bł. Michała Kozala w Morągu*) – 8 listopada 1310 r. komtur dzierzgoński Zygfryd von Schwarzburg lokował wieś na dziesięciu włókach¹⁴⁷. Później wieś wchodziła w skład komory morąskiej i komturstwa elbląskiego. W 1543 r. zbudowano tutaj kościół – zapewne kolejny, ponieważ wcześniej parafia należała do grupy nieobsadzonych¹⁴⁸, a to przekonuje, że musiała być udotowana. Po II wojnie światowej wieś włączono do parafii św. Józefa w Morągu, a od 1987 r. do parafii bł. Michała Kozala w Morągu¹⁴⁹.

MONASTYRZYSKO WIELKIE (Groß Münsterberg) (*kaplica par. Stary Dziergoń*) – wieś wymieniono przy okazji lokacji Starego Miasta w 1312 r. oraz Cieszymowa w 1323 r., co wskazywałoby, że parafia mogła tutaj powstać po 1310 r., jak przyjmuje G. Mortensen¹⁵⁰. W księgach podatkowych odnotowano, że parafia była udotowana pięcioma włókami ziemi¹⁵¹. Również ta parafia stała osierocona w połowie XVI w., wiadomo, że do 1721 r. stał tutaj kościół parafialny, a potem kaplica. Jeszcze w 1638 r. potwierdzono istnienie czterech włók kościelnych¹⁵². W okresie protestanckim parafia Stary Dziergoń i Monastyrzysko należały do diecezji morąskiej. Po wojnie, w latach pięćdziesiątych XX w. na potrzeby służby Bożej zaadoptowano grobowiec, który obsługuje ksiądz ze Starego Dzierzgonia¹⁵³.

MÓZGOWO (Mosgau, Nosgwitz¹⁵⁴) (*filia par. Laseczno*) – 1 listopada 1323 r. mistrz krajowy Friedrich von Wildenberg podpisał przywilej lokacyjny tej wsi¹⁵⁵. Po II pokoju toruńskim w 1466 r. wieś znalazła się w granicach Rzeczypospolitej. W 1647 r. wieś wchodziła w skład parafii Szwarcenowo. W Mózgowie mieszkali także Polacy wyznania protestanckiego, którzy podlegali pastorowi parafii w Lasecznie¹⁵⁶. Wizytator parafii Szwarcenowo w 1681 r. zaznaczył, że chociaż wieś leżała w Prusach, to jednak podlegała jurysdykcji proboszcza tej parafii¹⁵⁷. Po II wojnie światowej Mózgowo włączono do parafii w Ząbrowie, a w 1972 r. Mózgo-

¹⁴⁷ *Pr.U.*, t. II 1, nr 21, s. 15 – nie dotował kościoła.

¹⁴⁸ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*.

¹⁴⁹ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 187; *RDW 1985*, s. 303; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 94.

¹⁵⁰ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

¹⁵¹ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein*, s. 87.

¹⁵² Tamże, s. 135; A. Boetticher, *Bau- und Kunstdenkmaler*, t. III – *Oberland*, s. 13; A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 169.

¹⁵³ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 189; *RDW 1985*, s. 157; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 52–53.

¹⁵⁴ W. Kętrzyński, *O ludności polskiej*, s. 214.

¹⁵⁵ *Pr.U.*, t. II 1, nr 426, s. 304–305 – brak wzmianki o uposażeniu parafii; S. Józwiak, *Powstanie i rozwój struktury administracyjno-terytorialnej zakonu krzyżackiego na Kujawach i w ziemi chełmińskiej w latach 1246–1343*, Toruń 1997, s. 233, mapy; M. Kerner-Żuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii*, s. 164; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 128.

¹⁵⁶ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 28; E. Martuszewski, *Dzieje powiatu*, s. 93–94.

¹⁵⁷ ADP, C 22, *Akta wizytacji dek. nowomiejskiego 1681*, k. 82.

wo weszło do parafii w Lasecznie. Od 1981 r. we wsi funkcjonuje kaplica publiczna, jako filia kościoła w Lasecznie¹⁵⁸.

MYSZEWO (Groß Mausdorf) (*filia par. Świerki*) – powstanie parafii datuje się na lata 1332–1360, nie można określić dokładniejszej daty jej erygowania. Zapewne wtedy zbudowano pierwszą, drewnianą świątynię¹⁵⁹. Wieś istniała już 11 listopada 1332 r., a w 1337 r. nosiła nazwę *Friedwalde*. W 1361 r. Stare Miasto Elbląg, do którego wieś należała, wydając przywilej lokacyjny na 48 włókach, dwie z nich przydziela proboszczowi¹⁶⁰. Ceglany kościół zbudowano tu w 1382 r., pierwsza wzmianka o nim pochodzi z 1405 r., kiedy potwierdzono udział rajców elbląskich w poświęceniu prezbiterium. Pod koniec XIV w. piorun zniszczył wieżę. W 1406 r. rajcy brali udział w poświęceniu odnowionej świątyni¹⁶¹. Był tutaj proboszcz w 1. połowie XVI w., w 2. połowie powstał w parafii zbór protestancki¹⁶². W 1890 r. na terenie parafii mieszkało 1.500 luteran, 100 katolików i menonici¹⁶³. W 1946 r. poświęcono tutejszy kościół, przeznaczając na potrzeby kultu katolickiego, jako filię parafii w Świerkach¹⁶⁴.

NOWA WIEŚ SZTUMSKA (Königlich Neudorf) (*kościół filialny par. Postolin*) – wieś powstała na surowym korzeniu na krótko przed 1295 r. (*Nova villa*)¹⁶⁵. Erygowanie tej parafii należy umiejscowić w okresie pomezkańskim (XIII/XIV w.), ponieważ w 1. połowie XVI w. posiadała własnego proboszcza¹⁶⁶. W 1543 r. rezydował tutaj kaznodzieja luterski¹⁶⁷. Kościół parafialny, wspomniany w 1565 r. bez wieży, został zniszczony w okresie wojen szwedzkich, służąc katolikom. W 1647 r. uznany za zniszczony i zawalony, a w 1788 r. nie wspomniano jego ruin¹⁶⁸. W latach 1615–1624 lustratorzy pisali: „*Mają ko-*

¹⁵⁸ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 132; *RDW 1985*, s. 222; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 72.

¹⁵⁹ F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 4.

¹⁶⁰ *Pr.U.*, t. V 2, nr 1047, s. 595–596; W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 96, 99; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 2; A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 417.

¹⁶¹ M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga*, s. 236.

¹⁶² G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*; A. Klemp, *Zbory protestanckie w Prusach Królewskich oraz w okręgach łęborskim i bytowskim*, Gdańsk 1994 – mapa; M. Biskup, *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach krzyżackich w wieku XIV–XV*, w: *KMW*, nr 2–3, 1983, s. 199–217; E. Kizik, *Mennonicy w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i XVIII wieku. Studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej*, Gdańsk 1994, s. 113.

¹⁶³ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 418.

¹⁶⁴ *Schematyzm... 1986*, s. 124; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 107.

¹⁶⁵ J. Powierski, *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków do Polski*, t. I, Malbork 1996, s. 159; T. Gobracz, *Sztum i okolice w okresie krzyżackim*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, red. J. Ryszkowski, Sztum 1997, s. 26; *Der Kreis Stuhm*, s. 105.

¹⁶⁶ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*.

¹⁶⁷ *Der Kreis Stuhm*, s. 140.

¹⁶⁸ B. Schmid, *Der Kreis Stuhm*, s. 37; *Der Kreis Stuhm*, s. 105; ADP, C 67, *Descriptio dioecesis 1785*, k. 338–339.

kościół w tejże wsi poddani. Dają ks. plebanowi tace powinnej z każdej włoki”¹⁶⁹. W 1636 r. parafię objął proboszcz Postolina, ks. Adam Duchnowski, wtedy stał tu zdewastowany kościół św. Bartłomieja. Proboszcz postoliński dzierżył tutaj cztery włoki, *qui ipse seminat*¹⁷⁰. W opisie królewskich ziem z 1664 r. zapisano: „kościół był *collationis SR Maiestatis, którego tylko kawał*”¹⁷¹. Teren parafii został włączony do parafii Postolin. W 1698 r. żyła pamięć o tym, że kaplica (parafia) miała cztery włoki uposażenia (*habet mansos quatuor*). Dochód z tych włości, który pobierał proboszcz postoliński, w 1700 r., był niepewny i nierówny, po części z powodu jałowości i nieużytków tej ziemi, a po części z powodu zamiany dobrych gruntów na mokradła porośnięte zaroślami i na piaski oraz inne tereny bezużyteczne. To spowodowało, że proboszcz postoliński pobierał z jednej morgi ziemi 3 floreny rocznie¹⁷². Dnia 7 listopada 1920 r. mieszkało tu po 50% Polaków i Niemców, co świadczy o szybkim postępie germanizacyjnym w tej enklawie polskości, jaką był powiat sztumski. W 1943 r. wieś należała do parafii postolińskiej, a jej ewangelicy mieszkający wchodzili w skład wspólnoty przy kościele w Ryjewie¹⁷³. Nowa Wieś nadal należały do parafii postolińskiej, w latach 1986–1990 zbudowano tu kaplicę filialną¹⁷⁴.

NOWY TARG (Neumark) (*filia par. Stary Targ*) – wielki mistrz Dietrich von Altenburg lokował wieś *Neuemarkt* 10 listopada 1336 r., dotując kościół parafialny trzema włokami¹⁷⁵. W 2. połowie XVI w. parafia miała proboszcza¹⁷⁶. W 1619 r. proboszcz w Pietrzwałdzie oskarżony został o zaniedbanie świątyni parafialnej¹⁷⁷. W pierwszym więc rzędzie polecono mu naprawić dach kościoła parafialnego i ogrodzenie cmentarza oraz sporządzenie nowego *ciborium*. W 1624 r. Mikołajki należały także do tej parafii, bo włoki trzyma pleban nowotarski¹⁷⁸, a 21 marca 1640 r. włączono do Starego Targu zrujnowany kościół w Żuławce Sztumskiej (*authoritate ordinaria univit ac incorporavit*)¹⁷⁹. Proboszcz nowotarski posiadał więc cztery włoki w Starym Targu, cztery włoki kościoła w Mikołajkach Pomorskich, cztery włoki w Nowym Targu. W okresie wojny szwedzkiej parafia była obsadzona. W 1647 r. proboszcz

¹⁶⁹ *Lustarcja województw Prus Królewskich 1624 z fragmentami listarcji 1615 roku*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1967, s. 292.

¹⁷⁰ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 51v–52; *Visitationes... 1647*, s. 146; J. Wiśniewski, *Średniowieczne synody pomezkańskie. Dekanat sztumski (1601–1821)*, Elbląg 1998, s. 130.

¹⁷¹ *Opis królewskich ziem w województwie chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, wyd. J. Paczkowski, Toruń 1932, s. 136.

¹⁷² ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 944.

¹⁷³ *Der Kreis Stuhm*, s. 105, 288, 292.

¹⁷⁴ *WWD*, nr 6/1990, s. 192–193; *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 176; *RDW... 1985*, s. 498; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 124.

¹⁷⁵ *Pr.U.*, t. III, nr 82, s. 60; F.W. Schmitt, *Geschichte des Stuhmer Kreises*, s. 207; B. Schmid, *Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Stuhm*, s. 302; *Der Kreis Stuhm*, s. 106.

¹⁷⁶ M. Biskup, *Rozmieszczenie własności ziemskiej*, s. 87–93 [woj. malborskie].

¹⁷⁷ ADP, C 7, *Liber actorum... 1615–1621*, k. 85v.

¹⁷⁸ *Lustracja województw Prus Królewskich*, s. 120.

¹⁷⁹ ADP, C 13, *Acta curiae 1636–1646*, k. 33v.

użytkował cztery włóki nowotarskie, a cztery włóki w Mikołajkach dzierżawił po 60 florenów rocznie¹⁸⁰. W 1690 r. ks. Lwowski bywał nazywany zamiennie *parochus starotargensis* lub jako *x. Lwowski Pleban Nowotarski*¹⁸¹. W 1698 r. wskazano, że proboszcz dzierżawił tutejsze cztery włóki po 130 florenów rocznie¹⁸². Natomiast 5 maja 1724 r.¹⁸³ „*Parochus in Norytarg habet Mansos 4*, ale połowę przejęli chałupnicy¹⁸⁴. Potwierdził to 9 maja 1749 r. biskup, że tutejsze cztery włóki fundacyjne zostały rozdrobione¹⁸⁵. W 1785 r. cztery włóki ziemi, należące do tego kościoła, posiadał proboszcz starotarski, obsługujący tę dawną parafię, które dzierżawił¹⁸⁶. Świątynia ta była nadal filią parafii w Starym Targu w latach 1931–1943 r. Po II wojnie światowej przynależność parafialna wsi i kościoła św. Rocha ukonstytuowana pod koniec XVII w. nie uległa zmianie, czyli jest filią parafii starotarskiej¹⁸⁷.

OLBRACHTOWO (Gross Albrechtau) (kościół filialny par. w Suszu) – parafia powstała tu w czasie pierwszej lokacji wsi 28 kwietnia 1312 r.¹⁸⁸, którą wystawili: prepozyt i kapituła pomezkańska, przekazując ją wójtowi kapituły Albertowi, dotując parafię dziesięciną. W 1319 r. kolator papieski zażądał 20 marek monety pruskiej za pierwszy rok wakatu na urządzie proboszcza¹⁸⁹. Dnia 28 grudnia 1347 r. tutejszy proboszcz był świadkiem obsadzenia wikariatów w katedrze kwidzyńskiej¹⁹⁰. W czasie wojny głodowej 1414 r. zniszczono kościół i wieś, który odbudowano, ale kolejne wojny pogrzyżyły wieś, dlatego jeszcze w 1543 r. połowa areału nie była uprawiana. Parafia była nieobsadzona w 1. połowie XVI w.¹⁹¹. W czasie reformacji kościół przejęli protestanci¹⁹². Świątynię odbudowano najpóźniej po połowie XVI w., spłonęła 16 grudnia 1684 r., dlatego wieś włączono do Ząbrowa. W 1732 r. zbudowano nowy kościół, jako filię ewangelickiej parafii w Kamieńcu¹⁹³. Od 1873 r. katolicy olbrachtowscy należeli do katolickiej placówki w Suszu¹⁹⁴. Po drugiej wojnie światowej, w 1946 r. poświęcono kościół na cele kultu katolickiego,

¹⁸⁰ Tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 50–50v.

¹⁸¹ Tamże, C 25, *Acta acticata... 1694*, k. 123 – ten sam dokument z 11 maja 1694 r.

¹⁸² Tamże, C 27, *Acta acticata... [do 1696]*, k. 2–2v, 50v–51; tamże, C 31, *Acta acticata... 1699–1712*, k. 985–986.

¹⁸³ Tamże, C 38, *Decreta reformationis... 1724–1730*, k. 103.

¹⁸⁴ Tamże, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski*, k. 758–764.

¹⁸⁵ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 761.

¹⁸⁶ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 272–273.

¹⁸⁷ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 176; *RDW 1985*, s. 498; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 124.

¹⁸⁸ *Pr.U.*, t. II 1, nr 59, s. 35–36; *Pom.U.*, nr 135, s. 195; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; M. Kerner-Zuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii*, s. 163; B. Koziełło-Poklewski, E. Martuszewski, *Dzieje wsi*, s. 245; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 111.

¹⁸⁹ *Pr.U.*, t. II 1, nr 257, s. 165.

¹⁹⁰ *Pr.U.*, t. IV, nr 268, s. 239–240; *Pom.U.*, nr 54, s. 83.

¹⁹¹ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

¹⁹² J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice*, s. 153.

¹⁹³ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 523–524, 531; J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice*, s. 153.

¹⁹⁴ J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice*, s. 153.

włączając do Kamieńca. W 1995 r. Olbrachtowo stało się filią parafii św. Antoniego w Suszu¹⁹⁵.

ORŁOWO (Orloff) (*filia par. Lubieszewo*) – G. Mortensen nie określa czasu powstania tutaj parafii, ale istnieje tu niewielki kościół zbudowany ok. 1350 r. Przywilej lokacyjny wsi nadał wielki mistrz Heinrich Dusemer 23 marca 1349 r., który był potwierdzeniem wcześniejszej lokacji, gdyż wzmiankowano tu sołtysa, a nie zasadzce¹⁹⁶. Kaplicę udotowano czternastoma morgami ziemi, jako filię parafii w Lubieszewie. W 1647 r. kaplicę obsługiwał proboszcz lubieszewski, wydzierżawił owe 14 morgów ziemi. W 1664 r. lustratorzy pisali: „o włókach kościelnych nie mogliśmy się dowiedzieć”¹⁹⁷. Tak samo było w 1700 r.¹⁹⁸. Biskup wizytator, 31 sierpnia 1724 r. upomniał się o zagarnięte włóki, należące do kościoła orłowskiego¹⁹⁹. W 1749 r. do kaplicy należało ponownie 15 morgów ziemi, ale dzierżawca folwarku w Nowym Dworze wynajął je menonitom, którzy je do tej pory użytkowali nie przekazując proboszczowi żadnego dochodu²⁰⁰. W 1771 r. stwierdzono, że wieś posiadała przywilej lokacyjny na 48 włókach, ale nie wzmiankowano w nim żadnych włók kościelnych²⁰¹. Dnia 9 sierpnia 1788 r. potwierdzono, że tutejsza świątynia była filią Lubieszewa²⁰². Kościółek katolicki w Orłowie przetrwał do naszych dni, będąc filią Lubieszewa²⁰³.

PALCZEWO (Palschau) (*wieś w par. Boręty, dek. Nowy Staw, diec. elbląska*) – przed lokacją krzyżacką istniała tutaj miejscowość dobrze zagospodarowana. Była lokowana na prawie polskim po 1315 r., skoro już w 1349 r. *Maciej syn starego starosty w Palczewie* został sołtysem Tujska²⁰⁴. Wieś lokował wielki mistrz Zakonu Ludolf König 25 listopada 1344 r., wtedy dotowano tu kościół²⁰⁵. Zbudowana w średniowieczu kaplica była filią parafii Boręty. G. Mortensen przyjmuje, że w 1630 r. wzmiankowano ją pierwszy raz 20 grudnia 1636 r., była zniszczona, obsługiwana przez proboszcza z Nowej Cerkwi²⁰⁶. W 1637 r. traktowano ją jako filię Boręt²⁰⁷. W 1647 r. jedną włókę ziemi przeznaczono na remont kaplicy²⁰⁸. W 1683 r. pro-

¹⁹⁵ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 125; *RDW 1985*, s. 473; *Schematyzm... 1992*, s. 66; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 118–121.

¹⁹⁶ *Pr.U.*, t. IV, wyd. H. Koeppen, Marburg 1960, nr 402, s. 365–366; W. Długokęcki *Osadnictwo na Żuławach*, s. 117 – wsi tej nie wymieniono jeszcze w 1345 r.

¹⁹⁷ *Opis królewszczyzn w województwie chełmiński, pomorskim i malborskim*, s. 395.

¹⁹⁸ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1003.

¹⁹⁹ Tamże, C 38, *Decreta reformationis... 1724–1730*, k. 124.

²⁰⁰ Tamże, C 54 B, *Acta generalis visitatione... Leski (1749–1754)*, k. 940–945.

²⁰¹ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

²⁰² Tamże, C 72, *Acta Visitationis... 1786–1787*, k. 144–144v; tamże, C 67, *Descriptio dioecesis* [1785], k. 294–295.

²⁰³ *Schematyzm... 1986*, s. 117; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 102.

²⁰⁴ W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 115, 126.

²⁰⁵ *Pr.U.*, t. III–2, nr 687, s. 572; W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 124–125.

²⁰⁶ ADP, C 12, *Acta, decreta, rescripta*, k. 73–73v.

²⁰⁷ J.K. Kalinowski, *Paroeciarum Pomesaniensis Ecclesiae decanalibus attributo*, Bursztynowo 1996, mps – dekanat nowostawski.

²⁰⁸ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 42.

boszcz zamknął zdewastowaną kaplicę w Palczewie, o której w 1788 r. nie wspomina²⁰⁹. Obecnie istniejący tu kościół zbudowali protestanci w 1712 r.²¹⁰. Dnia 18 czerwca 1749 r. biskup chełmiński pisał, że tutejszy kościół katolicki został pozabawiony włók kościelnych w 1510 r. Wcześniej, bo w 1735 r. proboszcz z Boręt zbudował tutaj nową kaplicę. Ponadto, biskup nakazał, aby proboszcz naciskał *sub paenis arbitrariis* na fundację sześciu włók kościelnych dla tej parafii²¹¹. W odpisie przywileju lokacyjnego wsi *Poltzow sive Polschau* z 1771 r. nie znalazła się wzmianka o gruntach kościelnych²¹². Kaplica katolicka nie przetrwała do naszych dni, ale kościół ewangelicki. Po II wojnie światowej, świątynię przekazano katolikom w 1949 r., jako filię Boręt²¹³.

PIETRZWAŁD (Peterswalde) (*kościół filialny par. Czernin*) – wieś założono w latach 1280–1290 na surowym korzeniu²¹⁴, gdzie przed 1350 r. zbudowano kościół św. Trójcy²¹⁵. W 1470 r. powiększono świątynię, a po wojnach szwedzkich przebudowano w XVII w. W 1. połowie XVI w. był obsadzony, co potwierdza, że posiadał prawa parafialne²¹⁶. Dnia 20 sierpnia 1619 r. odnotowano proboszcza Nowego Targu i Pietrzwałdu²¹⁷. Istnienie świątyni udotowanej czterema włókami potwierdziła lustracja z 1624 r.: „*Jest tamże kościół w tejże wsi, do którego 4 włóki należą*”²¹⁸. Dnia 18 stycznia 1644 r., proboszcz postoliński wystąpił jako *komendariusz w Kalwie*, posiadając Pietrzwałd, który w 1636 r. był filią Kalwy. W 1647 r. informowano, że cztery włóki proboszczowskie porzucono, bo grunta były nieuprawne²¹⁹. W 1636 r. i 1664 r. był filią Kalwy, „*ale pusty*”²²⁰. W 1698 r. był kościołem filialnym parafii postolińskiej, chociaż jeszcze w 1694 r. ksiądz wystąpił jako „*postoliński i pietrzwałdzki proboszcz*”. Włóki kościelne w Pietrzwałdzie dzierżawiono za 120 florenów, do 1700 r. wpłacono mu 90 florenów²²¹. W latach 1921–1922 kościół przebudowano, umieszczając oryginalne malowidła do dziś zachowane. W 1931 i 1943 r. kościół filialny należał do parafii w Postolinie. W 1946 r.

²⁰⁹ Tamże, C 31, *Acta acticata... 1699–1712*, k. 883–886; tamże, C 67, *Descriptio dioecesis* [1785], k. 322–323; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 4, 11.

²¹⁰ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 10; *Spis duchowieństwa*, s. 105.

²¹¹ ADP, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski* [1749–1756], k. 912–915.

²¹² Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

²¹³ *Schematyzm... 1986*, s. 121; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 105.

²¹⁴ T. Gorbacz, *Sztum i okolice*, s. 26; por. K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens*, s. 53.

²¹⁵ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

²¹⁶ G.G. Mortensen, *Besetzte; Der Kreis Stuhm*, s. 107.

²¹⁷ ADP, C 7, *Liber actorum... 1615–1621*, k. 85v.

²¹⁸ *Lustracja województw Prus Królewskich*, s. 78, 289 – kościół w tej wsi w drzewo murowany, pisano w 1615 r.

²¹⁹ ADP, C 12, *Acta, decreta, rescripta*, k. 74; tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 51v; *Visitaciones... 1647*, s. 147.

²²⁰ *Opis królewszczyzn w województwie chełmiński, pomorskim i malborskim*, s. 135.

²²¹ ADP, C 31, *Acta acticata... 1699–1712*, k. 947–949; J. Wiśniewski, *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX)*, w: Tenże, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996 r., s. 244–245; J. Wiśniewski, *Dekanat sztumski (1601–1821)*, Elbląg 1998, s. 131.

pracował tu proboszcz z Pietrowa, który z powodu braku księży odprawiał Msze św. w Dzierzgoniu²²². Potem kościół obsługiwali księża ze Sztumu, od 1 lipca 1990 r. jest filią parafii w Czerninie²²³.

PIOTRKOWO (Peterkau) (*wieś w par. Ząbrowo*) – erygowanie parafii datuje się na 1. połowę XIV w., ale wzmiankowano wieś w 1362 r.²²⁴, jako własność kapituły pomezkańskiej, która ufundowała tu kościół²²⁵. Dnia 14 września 1389 r. kapituła nadała tej wsi nowy przywilej lokacyjny na prawie chełmińskim²²⁶, wyznaczając dziesięcinę. Nie była ona obsadzona, jak sąsiednie parafie. W 1. połowie XVI w.²²⁷, przejęli go protestanci. W 1739 r. szlachecki kościół w Piotrkowie włączono do ewangelickiego Ząbrowa²²⁸. Kościół zaniedbano, a nieremontowny runął, nie istniał już w 1760 r.²²⁹ Od II wojny światowej wierni korzystali z posługi księdza w Ząbrowie, do którego należą. W 1997 r. mieszkańcy wsi przystąpili do budowy kaplicy filialnej, a 1996 r. jest tu odprawiana msza św. w wiejskiej świetlicy²³⁰.

PRZEMARK (Preussisch Mark) (*filia par. Stary Dziergoń*) – Krzyżacy osiedlili się tutaj po 2. powstaniu Prusów, ok. 1274 r., budując zamek²³¹. Po raz pierwszy wieś wymieniono w przywileju lokacyjnym wsi Królikowo (koło Prawkwic) w 1305 r., jako *prutenicale forum* (miejsce targowe Prusów)²³². Mistrz krajowy Konrad Sack wystawił *Handfeste* 12 marca 1306 r. wyznaczając 10 włók²³³, a wielki mistrz Winrich von Kniprode, 18 stycznia 1356 r., nadał słudze Trumpisowi jedną włókę i dziewięć mórg ziemi we wsi²³⁴. W 1391 r. zbudowano tu zamek krzyżacki oraz za jego murami kościół św. Katarzyny²³⁵. Dnia 9 grudnia 1397 r.²³⁶ komtur dzierzgoński Jan von Beffard ustanowił przy tym kościele stały wikariat (*filia*), który otrzymał dobra w Taborach (Taverna = Taabern)²³⁷, skoro jemu w 1437 r.

²²² A. Szorc, *Dziergoń od początku do dni naszych 1248–1998*, Dziergoń 1998, s. 192.

²²³ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 125; *RDW 1985*, s. 499; *RAW 1998*, s. 123.

²²⁴ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 114; M. Kerner-Żuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii*, s. 164.

²²⁵ K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 64, 114; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej*, s. 212; J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice*, s. 132.

²²⁶ *Pom.U.*, nr 144, s. 135–136.

²²⁷ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

²²⁸ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 531.

²²⁹ J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice*, s. 132.

²³⁰ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 132; *RDW 1985*, s. 223; *RAW 1998*, s. 73.

²³¹ B. Schmid, *Der Kreis Stuhm*, s. 14.

²³² *Pr.U.*, t. I 2a, nr 830.

²³³ *Pr.U.*, t. I 2a, nr 858, 859; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Prieschischmarkt*, s. 75.

²³⁴ *Pr.U.*, t. IV, nr 410, s. 371 oraz *Pr.U.*, t. V 1, nr 404, s. 228.

²³⁵ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 75

²³⁶ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 76.

²³⁷ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 54; G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 78; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 93.

placono z tych dziesięciu włók podatki²³⁸. Kościół św. Katarzyny został poważnie uszkodzony w czasie wojny w 1410–1414 r., wkrótce odbudowany²³⁹. W I. połowie XVI w. we wsi stał kościół nieobsadzony²⁴⁰, dlatego przejęli go protestanci. Wtedy też zmianie uległo rozmieszczenie włók kościelnych. Z wizytacji z 1543 r. wynika, że wikariat św. Katarzyny posiadał cztery włoki w Taborach, a sześć włók kościelnych we wsi Gisiel. Tak miało być w latach 1515–1523, jak podaje tradycja²⁴¹. Dnia 24 maja 1584 r. zniesiono ewangelicką parafię w Przemarku, a włączono do Lubachowa, której proboszcz przejął cztery włoki kościelne. Kościół i folwark zniszczono w 1689 r.²⁴². We wsi stał dom modlitw [*Gotteshaus*], wcześniej służba Boża była sprawowana w kaplicy zamkowej, która została zniszczona. W 1818 r., po wojnie napoleońskiej odnotowano, że parafia w Lubachowie miała zrujnowaną filię w Przemarku²⁴³. Obecną świątynię zbudowano w 1821 r., którą odrestaurowano w 1840 r., budując wieżę²⁴⁴. W 1945 r. napływający katolicy przejęli kościół na potrzeby kultu katolickiego, a od 1957 r. leży w granicach parafii w Starym Dzierzgoniu²⁴⁵.

ROZGART(Rozengarth) (*kościół filialny par. Zwierzno*) – parafia lub filia powstała w średniowieczu, kościół był udotowany trzema włokami, jak wynika z późniejszych dokumentów. W 1607 r. Zwierzno posiadało kościół filialny w Rozgarcie, gdzie proboszcz posiadał trzy włoki, które potwierdzono w 1590 r.²⁴⁶. Dnia 23 stycznia 1619 r. wzmiankowano proboszcza kościołów w Zwierznie i Rozgarcie, w 1636 r. potwierdzono tu filię kościoła rozgarckiego²⁴⁷. W 1647 r. kościół św. Katarzyny był zniszczony, nadając się tylko do remontu, proboszcz dzierżał trzy włoki za 300 florenów rocznie. Istnienie tych włók potwierdziła rewizja z 1676 r.²⁴⁸. Kościół tutejszy rozebrano w czasie drugiej wojny szwedzkiej. *Rosengarten filia quondam Tijrgartensis* w 1771 r. nie posiadał już przywileju lokacyjnego, z którego możnaby sporządzić odpis²⁴⁹. Była tu w 1608 r. gmina menonitów fryzyjskich, w której w 1791 r. doszło do rozłamu, ale większość pozostała przy

²³⁸ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 208.

²³⁹ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 75–77; G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 78.

²⁴⁰ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

²⁴¹ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 54.

²⁴² A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 173–174.

²⁴³ G. Leyding, *Reformy administracyjne*, w: *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973, s. 56–57.

²⁴⁴ A. Boetticher, *Bau- und Kunstdenkmäler*, t. III – Oberland, s. 62.

²⁴⁵ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 189; *RDW 1985*, s. 157; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 52.

²⁴⁶ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. I [1529 r.], s. 57; *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. II [1590 r.], s. 35; B. Schmid, *Kreis Stuhm*, t. 3, z. 12, s. 258; J. Obłąk, *Przeszłość i architektura kościołów*, s. 173.

²⁴⁷ ADP, C 7, *Liber actorum.. 1615–1621*, k. 73; tamże, C 12, *Acta, decreta, rescripta*, k. 74.

²⁴⁸ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 49; *Visitationes... 1647*, s. 140; *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. IV [1676 r.], s. 36.

²⁴⁹ ADP, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

starym – zbudowanym w 1728 r. kościele²⁵⁰. Ta właśnie świątynia przetrwała wojnę w stanie bez uszkodzeń, ale katolikom jej nie przekazano. W 1957 r. proboszcz Zwierzna zajął się opuszczonym kościołem w Rozgarcie²⁵¹.

STARE MIASTO (Altstadt) (*filia parafii dekanalnej Dzierzgoń*) – lokacji wsi dokonał komtur Günter Arnstein z Dzierzgonia, dnia 3 maja 1312 r.²⁵². Proboszcz otrzymał osiem włók ziemi, a to wskazuje na istnienie już kościoła parafialnego. Kościół zbudowano w północnej części wsi, tak aby był z trzech stron otoczony rzeką Dzierzgoń²⁵³. W 1404 r., sołtys Przezmarka otrzymał dwie włóki proboszczowskie, leżące przy granicy Prakowic. W 1437 r. informowano, że proboszcz posiadał ponownie osiem włók kościelnych, a przed 1530 r. posiadał tylko sześć włók z ośmiu²⁵⁴. Parafia była obsadzona w 1. połowie XVI w. W 1546 r. wystąpił tutaj ewangelicki proboszcz, który posiadał osiem włók, a potem włączono parafię do kościoła w Dzierzgoniu²⁵⁵. Protestanci zbudowali obecnie istniejącą świątynię, którą katolicy wykupili w 1981 r.²⁵⁶.

SZAWAŁD (Schadwalde) (*filia par. Lasowice Wielkie*) – powstanie parafii i kościoła datuje się na 3 kwietnia 1352 r., gdy wielki mistrz Zakonu Winrich von Kniprode lokował wieś na 40 włókach, dotując parafię dwoma wolnymi włókami²⁵⁷. Parafia należała do grupy obsadzonych w 1. połowie XVI stulecia, tak jak 80% świątyni na Żuławach Wielkich, leżących w Prusach Królewskich²⁵⁸. W 2. połowie XVI w. proboszcz posiadał dwie włóki (2 *mansos*), które w 1590 r. uprawiał (*pleban orze ku pożytkowi swemu*). Ich przynależność do tego kościoła potwierdzała rewizja z 1676 r.²⁵⁹. W 1647 r., tutejszą świątynię obsługiwał ksiądz z Lasowic,

²⁵⁰ Tamże, C 13, k. 263 – *claves huius seu verius parochialis ecclesiae (licet filialis) apud Vitricos haereticos vagantur, qui pro libitu in sua absentia Cmetonibus reliquunt, sed plerumque id Insulanis commune inventur*; tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum.. 1647*, k. 49; por. E. Kizik, *Menonici*, s. 49, 126–129.

²⁵¹ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 249–250; *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 100; *RDW 1985*, s. 173; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 68.

²⁵² *Pr.U.*, t. II 1, nr 60, s. 36–37; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

²⁵³ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein*, s. 131.

²⁵⁴ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 229; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Morein*, s. 82–83, 132 – włóki proboszczowskie były m.in. rozłożone na *Darrebruch* [moczary] i *Marienber* [Góra Marii], *Sandberg* [Góra Piaskowa].

²⁵⁵ G.G. Mortensen, *Besetzte*; H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 50, 65, 254 – wtedy ciążyły tu następujące wsie: Prökelwitz = Prakwice, Wallenrodes Hof = Pacholy, Königsse = Królikowo, Köllmen = Kielmy, Schönwaide, Gr. Münsterberg = Monastyrzyska; A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 167.

²⁵⁶ *WWD*, nr 3/1982, s. 158 – *Kościół ewangelickie*; A. Szorc, *Dzierzgoń od początku*, s. 195, 201.

²⁵⁷ *Pr.U.*, t. V–1, nr 31, s. 16–17 – *Der Pfarrer erhält von jeder Zins- und Freihufe je einen Scheffel Roggen und Hafer als Meßkorn*; W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 98; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 4.

²⁵⁸ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*.

²⁵⁹ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. I [1529 r.], s. 45; *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. II [1590 r.], s. 19, 109 – rewizja z 1622 r. potwierdziła ich istnienie; *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. IV [1676 r.], s. 106.

który otrzymywał 105 florenów z dzierżawy dwóch włók stanowiących uposażenie tej świątyni²⁶⁰. Jednakże w 1737 r. trzeba było bronić całości dotacji przed parafianami²⁶¹. W 1700 r. proboszcz lasowicki dzierżawił za 200 florenów tutejsze dwie włóki plebańskie, które zabezpieczył zmarły *olim Parocho* Sebastian Grzybowski (1602–1621). Były one tak nędzne, mało urodzajne, nie można było na nich siać zbóż ozimych, ani jarych. Ks. Tomasz Prątnicki (1673–1711) odwołał się *ad Arcem*, aby wymierzono inną ziemię pośród włók kmiecych (*alios agros inter Cmetonales*). Otrzymał je, dekretem Ekonoma Malborskiego Bielewskiego „*per iudicantem Gnosum Vice Oeconomum Dnum Kitnowski*”²⁶². Obecną świątynię filialną zbudowali w 1719 r. ewangelicy, a w 1948 r. przejęli ją katolicy. W czasie wizytacji, 14 lipca 1749 r. nadal istniał ścisły związek tego kościoła z Lasowicami. Leżały tu dwie *Mansi parochiales*, które rozciągały się do granic wsi *Halbsztadt* (Pólmieście). Każda włóka rozciągała się na 30 morgach, czyli owe włóki zajmowały areał 60 morgów gruntów (*in Summa ambo Mansi continet iugera 60*). Były one otoczone rowami (*vulgo Sluza*), a do jej konserwacji, mocą dekretu ekonoma malborskiego z 1737 r. byli zobowiązani wszyscy parafianie. Wyciąg tego dekretu był przechowywany wśród ksiąg kościoła lasowickiego²⁶³. Zgodnie z brzmieniem przywileju lokacyjnego wsi, którego odpis sporządzono w 1771 r., wskazywano, że ta świątynia została uposażona dwoma włókami ziemi (*in eo assignantur Eccla mansi 2*)²⁶⁴. Również w 1788 r. stał tu *ecclesia filialis in Schawald*²⁶⁵. Kościół katolicki został zniszczony w 1824 r., dawna świątynia ewangelicka służy od 1948 r. do dziś, jako filia parafii w Lasowicach²⁶⁶.

SZROPY (Schroop) (*filia par. Kalwa*) – wieś była wzmiankowana 26 lipca 1280 r. jako *Scrope*²⁶⁷. Budowę pierwszej świątyni parafialnej w Szropach datuje się na XIV w., została poważnie uszkodzona w czasie wojny polsko-krzyżackiej w 1410 r. O istnieniu tutaj parafii świadczą cztery włóki plebańskie, które użytkowali księża obsługujący tę świątynię w okresie nowożytnym. Świątynię odbudowano, skoro jeszcze w I. połowie XVI w. urząd tutejszego proboszcza był obsadzony, co potwierdzono źródłowo w 1565 r.²⁶⁸. W 2. połowie XVI w. była tu samodzielna pa-

²⁶⁰ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 41; *Visitationes... 1647*, s. 116–117; *Constitutiones synodales necnon ordinationes Dioecesis Culmensis. Pars prior: a saec. XV usque ad XVII*, opr. A. Mańkowski, Toruń 1929, s. 125; cytata za: F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 9–10.

²⁶¹ ADP, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski* (1749–1756), k. 990–998.

²⁶² Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 898.

²⁶³ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistatione* (1749–1756), k. 993.

²⁶⁴ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

²⁶⁵ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis* [1785], k. 310–311.

²⁶⁶ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 438–439; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła*, s. 13; *Schematyzm... 1986*, s. 122; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 105.

²⁶⁷ W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 148; A. Semrau, *Die Orte und Fluren im ehemaligen Gebiet Stuhm und Waldamt Benhof (Komturei Marienburg)*, w: *Mitteilungen des Coppernicus-Vereins*, t. 36, 1928, s. 96–97.

²⁶⁸ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte; Der Kreis Stuhm*, s. 111.

rafia do 1640 r.²⁶⁹, wtedy pojawił się proboszcz krzyżanowski, będący proboszczem w Szropach²⁷⁰. W 1647 r. ksiądz z Krzyżanowa, miał tu do dyspozycji cztery włóki ziemi, które dzierżawił za 200 florenów rocznie²⁷¹. Kościół z muru pruskiego wspomniano w 1669 r., a w latach 1820–1821 zbudowano nową świątynię²⁷². Biskup Kazimierz Jan Opaliński [1681–1693], ok. 1683 r., po przeprowadzonej wizytacji w Pomezanii, włączył parafię Szropy jako filię do parafii w Kalwie (*et incorporata Ecclesiae Kalvensi post... visitationem.*). W 1698 r. kościół został *funditus* – z gruntu odbudowany, ale nie całkowicie. Natomiast proboszcz z czterech włók plebańskich, które dzierżawił, w 1700 r., uzyskiwał rocznie 240 florenów. Według opisu wtedy sporządzonego, były one rozłożone następująco: „*W pierwszey pola diwiziey idzie sztuka od Stawu Młynskiego, az pod Jordanskie Oparczysko, ma wsobie zawierac Morgow 13 y 22 Krzyzowych. Druga w tymze polu poblizna Grynfeldu nazwana cztery pręty zawiera wsobie Morgow 7½ y 45 krzyz. W tymze Polu Przecz Barwynkel mianowany ma mieć w sobie Morgow 6½ y 13½ krzyzowych. W Żulawce Gwychły nazwany sztuka między Egertową zowych połączona, ma mieć wsobie Morgow 8 – 46 Krzyzow. Sztuka tamze Szmalc nazwana nad samym rowem leżąca pod Łądy Klakendorffskie ma Morgow 5½ – 48¾ Krzyzow. Sztuka trzecia w Żulawce Błaki nazwana ma w sobie Morgow 12½ – 20¾ Krzyzow. Przecz tamze leżący pod Lozendorffskie pole podbiiający ma w sobie morgow 2¾ – 23 krzyz. W drugiey Pola Diwiziey za plebanią Dworznicą 20 prętów szeroka, ma w sobie morgow 12 – 21 1/3 krzyzow. W tymze Polu sztuka pod Lozendorffskie Granice szeroka prętów 20 ma wsobie morgow 11½–2 1/3 krzyzow. Do tego Pola należący Przecz pod Grzymały ma mieć w sobie Morgow 3½ – 11½ krzyzow. W Trzeci Pola diwiziey, leży Dworznicą na drugą stronę do bacy przybiiająca ma morgow 8¼, 46 krzyz. W tymze Polu sztuka pod Labskie Łądy dobywaiaca szeroka prętów 20, ma morgow 16¼ – 34 krzyzow. Przecz pod Labską y Grzymalską Granicę idący ma morgow 8¾–43 krzyzow. Ogrody i plac, na którym Plebania stoi iest szeroki w sobie prętów 300 długi, ma morgow 2½ – 45½ krzyz. To wszystko zrachowawszy maią mieć y powinni wszystkie cztery włoki, Morgow 120, na cosię sam Miernik podpisał²⁷³. W 1788 r. ten kościół filialny Kalwy pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła *indiget reparatione spectante ad Villas Sropy et Labba*”²⁷⁴. Dnia 4 maja 1768 r., po śmierci ks. Andrzeja Abramsona, odnotowano, że „*także 4 włoki na szropach są bez wszelkiego zasiewu*”²⁷⁵. To samo potwierdzono w czasie wizytacji 22 sierpnia 1787 r.²⁷⁶. Ze względu na słabą konstrukcję kościoła został on przebudowany w latach 1820–1821. W 1931 r. i 1943 r. tutejsi katolicy wraz z kościołem należeli do parafii w Kalwie²⁷⁷.*

²⁶⁹ M. Biskup, *Rozmieszczenie własności ziemskiej*, s. 87–93 [woj. malborskie].

²⁷⁰ J. Wiśniewski, *Dekanat sztumski*, s. 140.

²⁷¹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 52v; *Visitationes... 1647*, s. 150–151.

²⁷² *Der Kreis Stuhm*, s. 111.

²⁷³ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 933–934.

²⁷⁴ Tamże, C 67, *Opis dziejów*, k. 336–337.

²⁷⁵ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 115v.

²⁷⁶ Tamże, k. 115v–116.

²⁷⁷ *Elenchus universi cleri... 1931*, s. 58; *Verzeichniss... Klerus... 1936*, s. 57; *Der Kreis Stuhm*, s. 111.

SZTUMSKA WIEŚ (Stumsdorff) (*filia par. Sztum*) – w XIV w. *in dominio Stumis*, czyli w dobrach tego dworu, lokowano Sztumską Wieś (*Stuhmsdorf*)²⁷⁸. Nie wiadomo w jakim czasie zbudowano tutaj kościół, który posiadał cztery włóki ziemi, o których wzmiankowano w czasach nowożytnych. To wskazuje na erygowanie tu parafii lub udotowanej kaplicy, najpóźniej w okresie lokacji wsi. Przy tu-tejszym folwarku dworskim, pracujący w nim ludzie posiadali swoje domostwa. Ta sytuacja wymusiła, tak jak w innych folwarkach krzyżackich, powstanie kaplicy obsługiwanej przez kapelana zamku sztumskiego, w której gromadzili się na modlitwę zatrudnieni w gospodarstwie. Przed 1565 r. zbudowano we wsi kościół, który otrzymał drewnianą wieżę, a istniał też w 1615 r., ponieważ wtedy informowano, że „*jest kościół w tej wsi*”²⁷⁹. Opis tej świątyni z 1647 r. jest niezmiernie ważny, ponieważ był to ten sam kościół, który zbudowano w XV w.: „*ecclesia murata in Villa Stumska wieś filia ecclesia Stumensis*”²⁸⁰, obsiewając tu jedną włókę²⁸¹. W latach 1624–1664 proboszcz sztumski posiadał tutaj jedną włókę²⁸². Dnia 12 czerwca 1681 r. biskup Jan Małachowski potwierdził, że stary zniszczony kościół w Sztumskiej Wsi należy do parafii, która otrzymała także cztery włóki kościelne²⁸³. Gdy w 1710 r. parafię obejmował ks. Michał Antoni Wolfowicz, stan kościoła filialnego był opłakany²⁸⁴, który przed połową XVIII w. odnowiono²⁸⁵. W 1788 r. stał tutaj murowany kościół Krzyża Świętego, gdzie proboszcz sztumski użytkował cztery włóki, które dzierża-wił za 200 florenów²⁸⁶. Stary kościół trzeba było rozebrać w 1864 r., ponieważ groził upadkiem, nowy, wzniesiony w latach 1867–1868, przetrwał do dziś²⁸⁷. W 1931 r. ten kościół filialny obsługiwali nadal księża ze Sztumu²⁸⁸.

ŚWIĘTY GAJ (Heiligenwalde) (*filia par. Kwietniewo*) – tę wieś wzmianko-wano w 1299 r. oraz jako *Heiligenwalt* w 1323 r. przy okazji lokacji Krupina. Przy-wilej lokacyjny z 17 kwietnia 1324 r. wystawił komtur dzierzgoński Luther von

²⁷⁸ T. Gorbacz, *Sztum i okolice*, s. 22, 27

²⁷⁹ *Lustracja województw Prus Królewskich*, s. 196; J. Obłąk, *Przeszość i architektura kościo-łów*, s. 504.

²⁸⁰ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 51.

²⁸¹ Tamże; *Visitationes... 1647*, s. 145.

²⁸² *Lustracja województw Prus Królewskich*, s. 64–65; *Opis królewszczyzn w województwie chełmiński, pomorskim i malborskim*, s. 135.

²⁸³ ADP, C 29, *Acta acticata... 1698–1699*, k. 116v; tamże, C 31, *Acta acticata... 1699–1712*, k. 911.

²⁸⁴ Tamże, C 31, *Acta acticata... 1699–1712*, k. 1136–1137 – 27 stycznia 1710 r.

²⁸⁵ Tamże, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski (1749–1756)*, k. 692–698.

²⁸⁶ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis [1785]*, k. 340–341.

²⁸⁷ J. Obłąk, *Przeszość i architektura kościołów*, s. 504.

²⁸⁸ *Elenchus univarsi cleri... 1931*, s. 40, 58; *Verzeichnis... Klerus... 1936*, s. 57; *Spis duchow-ienstwa... 1967*, s. 180; *RDW 1985*, s. 504; *Spis duchowienstwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 126.

Braunschweig²⁸⁹, który uposażył parafię dziesięciną²⁹⁰. W 1399 r. zbudowano nowy kościół, nieco przebudowany przez protestantów²⁹¹. Uchodził za nieobsadzony w 1. połowie XVI stulecia. Protokoły wizytacyjne z 1543–1579 r. potwierdzały istnienie tu samodzielnej parafii, której kościół posiadał jedną włókę i trzy włoki stanowiące uposażenie proboszcza. W 1785 r. świątynia (folwark i wieś) była filią parafii w Kwietniewie²⁹². Kościół spłonął w 1861 r. od uderzenia pioruna, a nową poświęcono 1865 r.²⁹³ Po 1945 r. kościół przejęli katolicy, który obsługiwał ksiądz z Rychlik, a od 1958 r. ksiądz z Kwietniewa²⁹⁴.

TRUMIEJE (Gross Tromnau) (*filia par. Czarne Dolne*) – G. Mortensen identyfikuje tę wieś z *Prozile*, która występowała w 1249 r. w czasie *traktatu dzierzgońskiego*, gdzie Pomezanie mieli odbudować kościół, co przemawiało za istnieniem tu parafii w 1. połowie XIII w.²⁹⁵. Dnia 10 kwietnia 1285 r. Dietrych Stango otrzymał te ziemie od kapituły kwidzyńskiej²⁹⁶. Zbudował kolejną świątynię z kamienia i cegły w 1. połowie XIV w., a w 1366 r. wystąpił proboszcz jako świadek sentencji²⁹⁷. W 1. połowie XVI w. parafia była nieobsadzona, w czasie reformacji powstała tutaj gmina protestancka²⁹⁸. Również w 1647 r. kościół był *in manibus haereticorum*, odnawiając kościół w 1851 r.²⁹⁹. Kościół został przekazany ludności katolickiej w 1957 r., jako filia Czarne Dolne³⁰⁰.

TRUMIEJKI (Klein Tromnau) (*kościół filialny par. Nowa Wioska*) – biskup pomezanski Bertold (1331–1346) wystawił Trumiejkom lokację 28 listopa-

²⁸⁹ *Pr.U.*, r. II 1, nr 405, s. 294; nr 406, s. 295; nr 458, s. 321; W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 140, 145; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Kirsiten (Komturei Christburg) im Mittelalter*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, z. 41, 1933, s. 58–60 – właściciele dóbr byli zobowiązani dostarczyć swojemu proboszczowi, do św. Marcina, 1 korzec żyta i 1 korzec owsa z każdej włoki.

²⁹⁰ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice*, s. 301; L. Słodownik, *Wsie dawnego powiatu pasłęckiego*, s. 667; A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 136.

²⁹¹ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Kirsiten*, s. 59; H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 51.

²⁹² G.G. Mortensen, *Besetzte*; H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 51, 254–255; L. Słodownik, *Wsie dawnego powiatu pasłęckiego*, s. 635–636.

²⁹³ J. Wiśniewski, J. Kilian, *Święty Gaj. Miejsce męczeństwa św. Wojciecha*, Elbląg 1994 – literatura, s. 25; J. Hochleitner, L. Słodownik, *Święty Gaj – miejsce męczeństwa Świętego Wojciecha*, Elbląg 1997 – literatura przedmiotu s. 67–68; L. Słodownik, *Wsie dawnego powiatu pasłęckiego*, s. 643, 668; A. Boetticher, *Bau- und Kunstdenkmäler*, t. III – Oberland, s. 11.

²⁹⁴ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice*, s. 301–302; *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 257–258; *RDW 1985*, s. 155; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 51.

²⁹⁵ *Pr.U.*, t. I 1, nr 218, s. 162.

²⁹⁶ *Pom.U.*, nr 7, s. 8–10, 14, 43 – błędna data dzienna; *Pr.U.*, I–2b, nr 462, s. 297; M. Roman, *Osadnictwo i stosunki własnościowe w Pomezanii*, s. 49.

²⁹⁷ *Pr.U.*, t. VI 1, nr 61, s. 33–34.

²⁹⁸ A. Lemański, W. Odyniec, J. Powierski, *Dzieje wsi*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1982, s. 289.

²⁹⁹ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 24v; A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 520; G. Dehio, *Handbuch*, s. 110.

³⁰⁰ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 143; *RDW 1985*, s. 245; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 77.

da 1346 r.³⁰¹. Wtedy najpóźniej erygowano tu parafię³⁰². Być może, że w XV w. zrujnowano pierwotną świątynię. W 1. połowie XV stulecia parafia była obsadzona³⁰³, ale już w latach 1567–1576 wieś była pusta. Pod koniec XVI w. Fryderyk von Dobeneck, protestant, wybudował tutaj świątynię i erygował parafię protestancką, a kolejny w latach 1745–1748³⁰⁴. Katolicy weszli w 1873 r. do katolickiej parafii w Suszu³⁰⁵. W 1945 r. kościół przejęli katolicy³⁰⁶.

TUJA (Tiege) (*filia par. Marynowy*) – wieś lokowano tu w 1318 r., chociaż mogła być zasiedlona już w 1315 r.³⁰⁷. W 1345 r. erygowano lub tylko dotowano już istniejącą parafię, która zapewne (?) była obsadzona w 1. połowie XVI w.³⁰⁸. Wielki mistrz Ludolf König, lokując wieś 19 sierpnia 1345 r. dotował parafię dwoma wolnymi włókami³⁰⁹. Kościół parafialny, istniejący do dziś, wystawiono w 2. połowie XIV w.³¹⁰. W 2. połowie XVI w. działał tu zbór protestancki³¹¹. Dnia 24 czerwca 1602 r. wspomniano tu filię parafii Lubieszewo³¹². Połączenie kościoła parafialnego w Tuji z parafią w Marynowach nastąpiło 23 lipca 1604 r. dekretem biskupa W. Gembickiego, co potwierdzono 20 grudnia 1636 r. w *ordinatio ecclesiarum*³¹³. W 1647 r. kościół był filią parafii Marynowy. Z dwóch włók kościelnych proboszcz otrzymywał 240 florenów rocznie³¹⁴. *Pleban Marienowski y Tuyski*, 16 stycznia 1654 r. otrzymał aprobatę kontraktu dzierżawy włók kościelnych w Tujsku (*dwie włoce roli do plebaniey Tuyski należące.*)³¹⁵. W 1700 r. wizytator potwierdził istnienie dwóch włók plebańskich *iuxta Privilegium*, które jednakże leżały

³⁰¹ *Pr.U.*, t. IV, nr 100, s. 94; K.J. Kaufmann, *Geschichte des Kreises Rosenberg*, s. 120; M. Kerner-Zuralska, *Materiały do dziejów osadnictwa w Pomezanii*, s. 164.

³⁰² G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*.

³⁰³ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

³⁰⁴ B. Koziełło-Poklewski, E. Martuszewski, *Dzieje wsi*, s. 260.

³⁰⁵ J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice*, s. 154.

³⁰⁶ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 147; *RDW 1985*, s. 251; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 115.

³⁰⁷ *Pr.U.*, t. II, nr 214; por. W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach*, s. 116–117.

³⁰⁸ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 4.

³⁰⁹ ADP, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 27; *Pr.U.*, t. III 2, nr 734, s. 625–624 – *und dornoch so habe wir gote czu lobe derselben sechzig huben und einer huben der pfarrer und dem pfarrer desselben dorffes czwue huben ewiclich frey gegeben*; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 2; T. Eckherdt, *Geschichte des Kreises Marienburg*, Marienburg 1868, s. 29 f; B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, t. I, s. V, XIII, XV, XLII, 332, 346; K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens*, s. 43.

³¹⁰ M. Biskup, *Rozmieszczenie własności ziemskiej*, s. 87–93 [woj. malborskie].

³¹¹ A. Klemp, *Zbory protestanckie*, mapa.

³¹² ADP, A 3, *Acta Curiae* [dp 1609], k. 56v.

³¹³ Tamże, k. 135; tamże, C 12, *Acta, decreta, rescripta*, k. 77–77v.

³¹⁴ Tamże, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 45v; *Visitationes... 1647*, s. 129–130; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła na Żuławach*, s. 11; H. Spohn, *Die Pfarrer un Comendarien von Montau-Biesterfelde*, Marienau 1932, mps, k. 6 – od 3 lutego 1635 r. proboszczem był Maciej Bystram [?], [sufragan chełmiński].

³¹⁵ ADP, C 17, *Acta actorum... 1653–1655*, k. 128–131.

w różnych miejscach: koło młyna uprawiano $\frac{3}{4}$ morga w jednym kawałku, 40 morgów pomiędzy granicą wsi *Bresken* i granicą dworu sołtysa *Zichter*, koło ogrodu plebańskiego *semitria Jugera*, na polach zwanych *Schrammeburg* $\frac{3}{4}$ morga w jednym kawałku, na którym ulokowano karczmę, koło dworu *Jacobi Irzle* leżały $\frac{3}{4}$ morga, koło magazynu *Klassen* było 5 morgów, a 8 morgów na starych polach zwanych *Altelandt*³¹⁶. Dnia 30 marca 1724 r. biskup wizytator przypomniał, że już w 1640 r., a ostatnio w 1700 r. biskupi zatwierdzili daninę 18 mórg ziemi, z których dochód miał być przeznaczony na utrzymanie świątyni w należytych stanie. Niestety, tymczasem były one w posiadaniu mieszkańców wsi³¹⁷. W czasie wizytacji przeprowadzonej 8 lipca 1749 r. tutejszy kościół filialny, z 18 mórg ziemi położonej *ad viam publicam gedanensem* płacił kościołowi 120 florenów, a w razie wylewu Nogatu lub Wisły, czy *Hagenbuda*, tylko 10 groszy, a proboszcz miał tu „mansos habet prochus binos non completos, hi mansi elocatur Parochianis Tygen”³¹⁸. Jednak te dwie włóki leżały w różnych miejscach, chociaż zostały wymierzone w jednym kawałku, co wynikało z dekretu *Oficii Regii Tygenhoffen* z dnia 21 maja 1723 r. Owe włóki opisano obszernie, gdzie i ile między włókami gburów leżały, w aktach wizytacji biskupa Kretkowskiego, którą przeprowadzono 30 marca 1724 r. Owe włóki dzierżawili parafianie³¹⁹. Jeszcze w 1771 r. *Tüge sive Thuia filia Margenoviensis* posiadała przywilej lokacyjny, którym kościołowi przyznano dwie włóki ziemi³²⁰. Natomiast w 1788 r. zapisano, że to „*ecclesia filialis in Tuge murata sub titulo Jacobi habet 18 Jugera a quibus annuatim percipit 90 fl*”³²¹.

WENECJA (Venedien) (*kaplica par. Słonecznik*) – wieś założył komtur Hartung von Sonnenborn z Dzierzgonia 23 kwietnia 1336 r., dotując kościół czterema włókami ziemi³²². W 1. połowie XVI w. nie posiadała ona własnego duszpasterza, a kościół przejęli protestanci. Po spaleniu kościoła przed 17 sierpnia 1817 r. parafia ewangelicka została włączona do Słonecznika, co potwierdzono w 1818 r.³²³. W 1992 r. zorganizowano tymczasową kaplicę, która jest filię parafii Słonecznik³²⁴.

ZAJEZIERZE (Seegertswalde) (*filia par. Małdyty*) – pierwszą lokację wieś otrzymała w latach 1301–1305 z rąk Sigharda von Schwartzburga, który parafii przyznał cztery włóki ziemi³²⁵, co potwierdzono w 1550 r.³²⁶. Dnia 12 marca 1332 r.,

³¹⁶ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1007–1008.

³¹⁷ Tamże, C 38, *Decreta reformationis... 1724–1730*, k. 98–99v.

³¹⁸ Tamże, C 54 B, *Acta generali visitatione... Leski (1749–1756)*, k. 961–975.

³¹⁹ Tamże, k. 962–963, 965–970 – transakcję podpisali: pleban, ekonom, a także przedstawiciel miasta Malborka, komendariusz Marynow i Tuji, sołtys, oraz znaczni mieszkańcy Marynow, Rychnow i Tuji.

³²⁰ Tamże, C 61, *Dokumenty lokacyjne... 1771*, k. 1–6.

³²¹ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis [1785]*, k. 296–297.

³²² *Pr.U.*, t. III, nr 52, s. 39–40; K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens*, s. 50.

³²³ G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 56–57, 145 – cytat.

³²⁴ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 189; *RDW 1985*, s. 304; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 95.

³²⁵ *Pr.U.*, t. I 2a, nr 892, s. 562; G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 94.

³²⁶ H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, s. 231.

Gunter Schwarzburg udotował świątynię³²⁷. W 1400 r. wspomniano o istnieniu tu kościoła parafialnego, który później został filią parafii wilamowskiej. Powodem tego stanu rzeczy mogło być słabe zaludnienie tutejszych okolic. W 1476 r. Zakon przekazał w zastaw wieś dowódcy wojsk zaciężnych Kacparowi Sackowi³²⁸. Po sekularyzacji wieś wraz z parafią w Wilamowie przeszła na protestantyzm. Kolejną świątynię zbudowali protestanci w 1656 r., a potem przebudowano w 1853 r. oraz 1889 r.³²⁹. Związek Zajejzera z parafią wilamowską był trwały, od średniowiecza przetrwał do czasów współczesnych. W maju 1948 r. obsługę tej świątyni zlecono proboszczowi z Wołyńca (Zielonka Pasłęcka)³³⁰, a od 1957 r. księdzu z Wilamowa, natomiast od 1990 r. należy jako filia do parafii w Małdytach³³¹.

ZANTYR (Zantir) (*Biała Góra filia par. Piekło*) – gród położony po prawej stronie Nogatu, na Żuławach Małych: „siedziba kasztelanii, obejmującej zawiślańskie posiadłości Pomorza Gdańskiego”, a „w połowie XIII w. komturstwo zantyrskie, później malborskie”³³². G. Mortensen przyjmował powstanie tu parafii przed 1233 r., przy kościele katedralnym pruskiego biskupa Chrystiana³³³. Potem Zantyr przejęli Krzyżacy na mocy układów 1248/1249, kończących wojnę ze Świętoplekiem, a w 1250 r. znalazł się faktycznie w granicach diecezji pomezkańskiej. W latach 1251–1280 występował tu krzyżacki komtur Zantyra³³⁴. B. Schmid przyjmuje, że w 1399 r. obok starego zamku krzyżackiego zbudowano nowy kościół, który spalono w 1466 r.³³⁵. Pewne ślady istnienia grodu zantyrskiego pochodzą z 1465 r.,

³²⁷ Pr.U., t. I 2, nr 892; Pr.U., t. I 2a, nr 892, s. 562; Pr.U., t. II 1, nr 753, s. 500–501; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 88.

³²⁸ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Preußischmarkt*, s. 88; G. Leyding, *Z dziejów powiatu*, s. 73.

³²⁹ A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 184; A. Boetticher, *Bau- und Kunstdenkmäler*, t. III – Oberland, s. 121.

³³⁰ WWD, nr 3/1948, s. 61.

³³¹ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 190; *RDW 1996*, s. 306–307; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 93–96.

³³² M. Pollakówna, *Zantyr*, w: *KMW*, nr 3 (217), 1997, s. 417; A. Kolberg, *Die Zantirburg, die Zantirkathedrale und das Zantirwerder bei Marienburg im 13. Jahrhundert*, w: *ZGAE*, t. 16, 1906–1907, s. 1–72 – zidentyfikował Zantyr z Białą Górą, za czym opowiada się K. Zielińska-Melkowska, *Święty Chrystian – cysters – misyjny biskup Prus*, w: *Nasza Przeszłość*, t. 83, 1994, s. 43, gdzie zapisała: *m.in. główną siedzibę misyjną w Pomezaniu – Santyr (Zantyr, Sącież, dziś Biała Góra)*; J. Powierski, *Kształtowanie się granicy pomorsko-pruskiej w okresie od XII do początków XIV w.*, w: *Zapiski Historyczne*, cz. 1 – t. 30, z. 2, 1965, s. 15 [201].

³³³ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; Skoro Węgry-Bronki [założone ok. 1025 r.] upadły na skutek ataku Prusów w latach 1170–1180, czy zatem biskup Chrystian nie mógł odbudować dawny gród-strażnicę? Tam właśnie na obszarze 100 arów można było zbudować ok. 8 domostw wraz z katedrą i siedzibą biskupią, które stały nad wysokim brzegiem Nogatu. *Lepiej bowiem „odbudowywać” w miejscu istnienia solidnych wałów [ok. 1030 m] o wysokości 9 i 3 metrów wysokości*. Por. T. Gorbacz, *Sztum i okolice*, s. 16–19; J. Powierski, *Kształtowanie się granicy pomorsko-pruskiej*, s. 15 [201]; *Pastoralblatt*, nr 6 z 1 czerwca 1906 r., s. 66–67; Pr.U., t. I 1, nr 134 – z 11 kwietnia 1240 r. Por. *Der Kreis Stuhm*, s. 197–199.

³³⁴ Pr.U., t. I 1, nr 233 i nr 252; J. Powierski, *Kształtowanie się granicy pomorsko-pruskiej*, z. 3, s. 26 [390]; B. Schmid, *Der Kreis Stuhm*, s. 7; B. Schmid, *Die Marienburg*, Würzburg 1955, s. 11.

³³⁵ B. Schmid, *Der Kreis Stuhm*, s. 26.

kiedy Krzyżacy próbowali umocnić przeprawę na Wiśle³³⁶. W okresie naporu protestantyzmu do Prus, Zantyr należał do grupy świątyni nieobsadzonych³³⁷. Kontynuacją Zantyra może być położona opodal wieś Biała Góra (*Weissenberg*), która wystąpiła po raz pierwszy w 1553 r., a potem wzmiankowali ją lustratorzy królewscy w 1664 r.³³⁸. W XVIII–XIX w. katolicy podlegali proboszczowi w Benowie, a ewangelicy pastorowi w Sztumie³³⁹. W 1992 r. Biała Góra znalazła się w granicach diecezji elbląskiej, jako filia parafii Piekło³⁴⁰.

ZĄBROWO (Sommerau) (*filia parafii Stare Pole*) – wieś istniała w latach 1392–1396, w komturstwie dzierzgońskim³⁴¹. Wiosną 1413 r. wieś zalały wody Nogatu, wyrządzając wielkie straty³⁴². W księgach wizytacyjnych zanotowano, że leżały tu dwie włóki kościelne, co potwierdza istnienie tu kościoła parafialnego lub kaplicy³⁴³. W 1510 r. wieś należała do parafii w Fiszewie, a proboszcz w Ząbrowie korzystał tylko z jednej włóki ziemi. W czasie rewizji w 1622 r. zapisano, że „miałoby też i ks. plebanowi fischowskiemu należeć 2 włóce, jako się to baczy z rewizyjnej anny 1510 i z ekstraktu autentycznego revisionis 1565; jednak tych włók ks. plebanowi impugnant usum poddani”³⁴⁴. G. Mortensen nie naniósł tej świątyni na swoje mapy³⁴⁵. W 1647 r. można było jeszcze oglądać resztki kaplicy³⁴⁶. Ten fakt potwierdzono w aktach wizytacji parafii Fiszewo z 1742 r. Na terenie parafii stały dwie kaplice: w Ząbrowie uposażona dwiema włókami (*duo mansi in campo Zambroviensi existunt*) oraz Gronowie, gdzie także proboszcz posiadał dwie włóki fundacyjne (*qui mansi supponuntur fuisse dotaless capellarum*)³⁴⁷. W 1946 r. Ząbrowo należało do Fiszewa, a po spaleniu tego kościoła w 1948 r., obsługiwał ludność ksiądz z Krzyżanowa (Starego Pola). W 1991 r. wybudowano tu kaplicę filialną³⁴⁸.

³³⁶ K. Górski, *Starostowie malborscy w latach 1457–1510*, w: *RTNT*, t. 63, 1960, s. 42 i 90.

³³⁷ G.G. Mortensen, *Besetzte*.

³³⁸ *Opis królewskich w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim*, s. 142; *Der Kreis Stuhm*, s. 114.

³³⁹ *Der Kreis Stuhm*, s. 289, 114.

³⁴⁰ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 166; *RDW 1996*, s. 495; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 122.

³⁴¹ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau*, s. 129 – o istnieniu tego kościoła nie wspomina Mortensen.

³⁴² *SRP*, wyd. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke, t. III, Leipzig 1866, s. 356.

³⁴³ A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau*, s. 41.

³⁴⁴ *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. II [1590 r.], s. 117.

³⁴⁵ G.G. Mortensen, *Pfarrkirchen*; G.G. Mortensen, *Besetzte*.

³⁴⁶ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum... 1647*, k. 48v.

³⁴⁷ Cytat za A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau*, s. 130–131.

³⁴⁸ *Spis duchowieństwa... 1967*, s. 173; *RDW 1996*, s. 285 – nie podano tej wsi; *Spis duchowieństwa... diecezji elbląskiej 1996*, s. 84; M. Józefczyk, *Elbląg i okolice*, s. 350.

ZAKOŃCZENIE

Do 1300 r. w diecezji pomezkańskiej powstało 47 parafii, natomiast 215 parafii (w tym jeden rektorat w Jaromierzu) erygowano w XIV w., a w XV w. 25 parafii, chociaż dla sześciu parafii nie ustalono czasu ich erygowania. Część ze zbudowanych wówczas świątyn służyła katolikom przez zaledwie kilka dziesięcioleci, ponieważ kościoły tych parafii uległy zniszczeniu lub poważnemu uszkodzeniu, albo zostały spalone w okresie wojny polsko-krzyżackiej (1409–1411), „wojny głodowej” (1414–1422) lub wojny trzynastoletniej (1454–1466). Ponadto, na terenie pomezkańskim funkcjonowało 87 kościołów filialnych i kaplic³⁴⁹. Pierwszą wzmiankę o tej rangi miejsc sakralnych przedstawiono w tabeli:

Kościoły	XIII w.	XIV w.	Suma	Kaplice	XIII w.	XIV w.	XV w.	Suma
Filialne	–	7	7	Filialne	1	23	1	25
Miejskie	4	6	10	Zamkowe	4	7	–	11
Św. Ducha – szpitalne	1	4	5	Domowe	1	3	2	6
Św. Jerzego	1	2	3	Zakonne	–	3	–	3
Szpitalne bez tutułu	–	2	2	Za murami	–	4	–	4
Zamkowe	1	1	2	Pogrzebowe	–	2	–	2
Cmentarne	1	–	1	Św. Ducha – szpitalne	–	2	–	2
Kościoły inne	2	3	5	Św. Jerzego	–	2	–	2
				Folwarczne	–	2	–	2
	10	25	35	35 + 57 = 92	6	48	3	57

Biorąc pod uwagę, że w pięciu przypadkach dokonano zmiany rangi kaplicy, wypada stwierdzić, że na terytorium diecezji istniało 87 innych miejsc sakralnych, które służyły wiernym, oprócz kościołów parafialnych. Należy zauważyć, że podział ten nie musiał być w rzeczywistości taki, jak go wyżej zaprezentowano. Wizytatorzy bowiem często stosowali zamiennie różne określenia do tego samego obiektu sakralnego. Raz używali nazwy „kościół filialny”, a innym razem ten sam obiekt nazywali „kaplicą filialną”. W tych przypadkach, gdzie zachowały się wzmiankowane obiekty, można bardziej doprecyzować określenie. Tymczasem w przypadkach całkowitej dewastacji świątyni trzeba poprzestać na przekazie źródłowym, o ile w innym miejscu nie pozostawiono bardziej szczegółowego opisu kościoła. Niemniej jednak istotne jest to, że one w jakimś okresie służyły katolikom.

³⁴⁹ W podsumowaniu można się doliczyć 92 kaplic, ponieważ w trzech przypadkach na bazie istniejącej kaplicy, w późniejszym okresie, erygowano parafię, a w dwóch przypadkach kościoły (filialne?) stawały się kaplicami.

Przed reformacją w diecezji pomezkańskiej utracono 61 miejsc kultu, natomiast po 1525 r. całkowitej dewastacji uległo 64 kościołów i kaplic. Ewangelicy natomiast przejęli 177 kościołów i kaplic, chociaż wybudowali 56 domów modlitw, kaplic i świątyń, tam gdzie istniały katolickie kościoły. Od połowy XIX w. katolicy zaczęli odbudowywać miejsca kultu, budując nowe kościoły w miejscach, gdzie stały (ewentualnie już były zniszczone) świątynie ewangelickie z rodowodem katolickim, czyli zostały odebrane katolikom. W latach 1821–1945 zbudowano 30 kościołów, o mniejszej kubaturze, a do końca XX w. zbudowano jeszcze 17 kolejnych świątyń, czyli 47 kościołów i kaplic, nawiązując do średniowiecznych miejsc sakralnych (np. Nowa Wieś Sztumska). To interesujący proces, ponieważ wskazuje na bardzo trafną lokalizację kościołów i kaplic średniowiecznych. Powracanie do pierwotnych lokalizacji dyktuje wyłącznie potrzebą. Warto dodać, że 27 świątyń i kaplic katolicy zbudowali w nowych miejscach, zwłaszcza w nowych dzielnicach miejskich.

Do dnia dzisiejszego nie odbudowano, zrujnowanych w różnych okolicznościach i czasie, 164 miejsc sakralnych diecezji pomezkańskiej. W tej liczbie znajdują się 93 świątynie parafialne, 30 kościołów filialnych i miejskich lub położonych w obrębie miasta, a także 41 kaplic filialnych, domowych i szpitalnych. Na terenie diecezji elbląskiej znajduje się 130 parafii z 77 filialnymi kościołami i kaplicami, ze 196 kościołów parafialnych i 107 kościołów filialnych całej pomezkańskiej diecezji.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła rękopiśmienne

ARCHIWUM DIECEZJI PELPLIŃSKIEJ W PELPLINIE (ADP):

- ADP, C 3, *Acta Curiae Illurmi et Rendmi Dni Dni Laurentii Gembicki Dei et Apostolicae Sedis Gra Episcopi Culmensis et perpetui Epatus Pomesanien. Administrator ab anno pontificatus sui Millesimo Sexcentesimo Primo (do 1609 r.)*, k.160+86.
- ADP, C 7, *Liber actorum in Curia Illrmi ac Rmi Dni Dni Joannis Kucborski Dei et Aplicae Sedis Gratia Episcopi Culmen et Pomesanien ab ab anno Dni 1615 ad annum 1621*, k. 127.
- ADP, C 9, *Actorum Curiae sub Illmo et Rmo Dno D. Jacobo Zadzik Dei Gra Epo Culmensi et Pomesaniae 1625–1630*, k. 306.
- ADP, C 12, *Acta, decreta, rescripta non integri trienny sub Pontificatu Illrmi et Rnmi Dni Joannis de Lipie Lipski Epi Culmensis et Pomesaniae usque ad translationem eius ad Archiepiscopatum Gnesnensem*, k. 231.
- ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum dioecesis Culmensis et Pomesaniae, per Perillres er Adm RR DD. Felicem Rzeszewski et Mattheum Bystrom canonicos Culmensis... conscriptum*, k. 52.
- ADP, C 17, *Acta actorum... coram Illrmo et Rndmo Dno Dno Joanne Gembicki Dei et Apostolicae Sedis Gratia Episcopo Culmen et Pomesaniae incipiendo a Prima die Septembris in Anno Millesimo Sexcentesimo Quinquagesimo Tertio ad diem ultimam Junii in Anno Millesimo Sexcentesimo quinquagesimo quinto... (1653–1655)*, k. 372.
- ADP, C 22, *Liber hic Inventarii... conscriptus... in Visitatione Generali Anno 1681 sub Illmo et Rndmo Domino Dno Joanni Malachowski Episcopo Culmensis et Pomesaniae... (cyt. Akta wizytacji dek. Nowomiejski 1681)*, k. 98.

- ADP, C 25, *Acta acticata causarum Iudicii Administratorialis Sede Vacante Episcopatus Culmensis et Pomesaniae necnon... coram Illrmo et Rndissimo Dno Thoma Bogorya Skotnicki... Sedevacante Eptus Culmen et Pomesaniae Gnali Administratore, ... in Annis 1694 et 5to gesta*, k. 124.
- ADP, C 27, *Acta acticata causarum Curiae Episcopalis Culmen... coram Excellentissimo et Rndmo Domino Casimiro de Szczuki Szczuka Episcopo Culmensi et Pomesaniae... in Anno 1694 gesta et observata per me Thomam Skomorowski... (do 1696 r.)*, k. 301.
- ADP, C 29, *Acta acticata causarum Iudicii Administratorialis Sede Vacante Episcopatus Culmensis et Pomesaniae Generalis necnon... coram Perillustri et Reverendissimo Domino Felice Kretkowski Archidiacono Culmensis... Sede Vacante Episcopatus Culmens et Pomesaniae Generali Administratore in Anno 1698 (do 1699 r.) gesta et observata. Per me Thomam Skomorowski... Iudicii Administratorialis Notarium inducata*, k. 143.
- ADP, C 31, *Acta acticata causarum Curiae Episcopalis et Consistorii Grlis Culmen... coram Excellentissimo Illrmo et Rndmo Domino Theodoro Potocki Episcopo Culmensi et Pomesaniae... ab anno 1699 ad annum 1712 gesta*, k.1204.
- ADP, C 38, *Decreta refomationis Visitationis Generalis Kretkovianae ab anno 1724 ad annum 1730*, k. 125.
- ADP, C 54 A, *Liber Ordinatorum ab illustrissimo et reverendissimo Domino Domino Fabiano Francisco Płaskowski Dei et Apostolicae Sedis Gratia episcopo Martyriensi, suffraganeo Culmensi... anno 1750 (1750–1824)*, k. 254.
- ADP, C 54 B, *Acta Generali Vistitatione sub auspitiis Illmi Eccesmi Domini Domini Adalberti Stanisłai de Leszcze Leski Dei et Apostolicae Sedis Gratia Episcopi Culmensis et Pomesaniae [1749–1754]*, k. 998.
- ADP, C 61, *Dokumenty lokacyjne parafii diecezji chełmińskiej i pomezkańskiej [kopie sporządzone w 1771 r.]*, k. 51.
- ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... Carolo Comoti de Hohenzollern Episcopo Culmensi et in Pomesania Marieburgensi (ok. 1785 r.)*, k. 432.
- ADP, C 72, *Acta Visitationis quorundam ecclesiarum parochialium et filialium diaecesis Culmensis et Mariaeburgensis sub regimine... SRI de Hohenzollern episcopi Culmensis et in Pomesania Mariaeburgensis (1786–1787)*, k. 177.
- ADP, C 84, *Culmensia et Pomesania – Varia XVII–XVIII [dalej: Varia]*, k. 395.

ARCHIWA PARAFIALNE:

- Archiwum Parafialne w Lubieszewie** [= dalej APL], *Teczka akt luźnych, Series Parochorum Ladekopen quantum ex antiquis scriptis et bonarium memoria constat*, k. 64.
- Bernhard Zimmermann z Żuławki, *Pomesanien (Palatinat), seine Officiale, Surrogate und Archidiacone*, k. XVI.

II. Źródła drukowane:

- Constitutiones synodales necnon ordinationes Dioecesis Culmensis. Pars Propr: a saec. XV usque ad XVII*, opr. A. MAŃKOWSKI, Toruń 1929, w: *Fontes XXIV*, s. 7–289.
- Preussisches Urkundenbuch*, wyd. R. PHILIPPI, C.P. WOELKY, t. I, z.1, Königsberg 1882, z. 2 – A. SERAPHIM, Königsberg 1909; t. II, z. 1 – M. HEIN, E. MASCHKEN, z. 2,3,4 – M.HEIN, Königsberg 1932–1939; t. III, z. 1 – M. HEIN, Königsberg 1944, z. 2 – H. KOEPPEN, Marburg 1958, z. 3 – Nachträge, A. TRILLER, Marburg 1961; t. IV – H. KOEPPEN, Marburg 1960, z. 3 – Nachträge, Marburg 1964; t.V, z. 1 – K. CONRAD, Mar-

- burg 1969, z. 2 – K. CONRAD, Marburg 1973, z. 3 – Nachträge, K. CONRAD, Marburg 1975; t. VI – K. CONRAD, Marburg 1986.
- Scriptores Rerum Prussicarum*, wyd. T. HIRSCH, M. TOEPPEN, E. STREHLKE, t. I–V, Leipzig 1861, 1863, 1866, 1870, 1874.
- Urkundenbuch des Bisthums Culm*, opr. C.P. WOELKY, t. I–III, Danzig 1885–1887.
- Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, wyd. H. CRAMER, Marienwerder 1887.
- Visitationes ecclesiarum dioecesis Culmensis et Pomesaniae Andrea Leszczynski episcopo a. 1647 factae*, wyd. A. POBŁOCKI, Toruń 1900, w: *Fontes*, t. IV, s. 75–151.
- Visitationes Episcopatus Culmensis Andrea Olszewski Episcopo a. 1667–1672 factae*, wyd. B. CZAPLA, w: *Fontes VI–X*, Toruń 1902–1906, s. 479–793 – dla Pomezanii.

IV. Opracowania:

- ARSZYŃSKI M., *Stosunki między Zakonem Krzyżackim a społeczeństwem w świetle rozważań nad organizacją budowy kościołów parafialnych w Prusach*, w: *Zakon Krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach*, red. Z.H. NOWAK, Toruń 1995, s. 165–184.
- BISKUP M., *Rozmieszczenie własności ziemskiej województwa chełmińskiego i malborskiego w drugiej połowie XVI w. (mapa i materiały)*, w: RTNT, R. 60, z. 2, Toruń 1957.
- BISKUP M., *Uwagi o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach krzyżackich w wiekach XIV–XV*, w: KMW, t. 2–3, 1983, s. 199–217.
- BOETTICHER A., *Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, t. I–IX, Königsberg 1894–1899.
- BOOCKMANN H., *Zakon krzyżacki. Dwadzieścia rozdziałów jego historii*, Warszawa 1998.
- DEHIO G., *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler – Deutschordenland Preussen*, opr. E. GALL, München – Berlin, 1952.
- DEHIO H., *Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreussen*, opr. M. ANTONI, München – Berlin 1993.
- Der Kreis Stuhm. Ein westpreussischen Heimatbuch*, Bremervörde, 1975, s. 100.
- Der Pomesanische Anteil der Diöcese Ermland*, w: *Pastoralblatt*, nr 9 z 1 września 1906 r., s. 124–131.
- DLUGOKĘCKI W., *Osadnictwo na Żuławach w XIII i na początkach XIV w.*, Malbork 1992.
- DORMANN E., *Geschichte des Kreises Marienburg*, Marienburg 1862.
- ECKHERDT T., *Geschichte des Kreises Marienburg*, Marienburg 1868.
- FANKIDEJSKI J., *Utraczone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880.
- GORBACZ T., *Sztum i okolice w okresie krzyżackim*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, red. J. RYSZKOWSKI, Sztum 1997, s. 21–39.
- GÓRSKI K., *Starostowie malborscy w latach 1457–1510*, w: RTNT, t. 63, 1960, s. 2–99.
- HARNOCH A., *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen Provinzen Ost- und Westpreussen*, Neidenburg 1890.
- HOCHLEITNER J., SŁODOWNIK L., *Święty Gaj – miejsce męczeństwa Świętego Wojciecha*, Elbląg 1997 – literatura przedmiotu.
- JÓZEFczyk M., *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998.
- JÓZWIAK S., *Powstanie i rozwój struktury administracyjno-terytorialnej zakonu krzyżackiego na Kujawach i w ziemi chełmińskiej w latach 1246–1343*, Toruń 1997, mapy.
- KALINOWSKI J.K., *Paroeciarum Pomesaniensis Ecclesiae decanalibus attributo*, Bursztynowo 1996, mps.

- KASISKE K., *Die Siedlungsstätigkeit des Deutschen Ordens in östlichen Preussen bis zum Jahre 1410*, Königsberg 1934.
- KAUFMANN K.J., *Geschichte des Kreises Rosenberg*, t. I, Marienwerder 1927.
- KERNER-ŻURALSKA M., *Materiały do dziejów osadnictwa Pomezanii (pow. Kwidzyński, ilawski, oraz część grudziądzkiego)*, w: KMW, nr 2(84), 1964, s. 150–167.
- KĘTRZYŃSKI W., *O ludności polskiej w Prusach niegdyś krzyżackich*, Lwów 1882.
- KIZIK E., *Menonicy w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej*, Gdańsk 1994.
- KLEMP A., *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku*, mapa A. KLEMP, *Zbory protestanckie w Prusach Królewskich oraz w okręgach łęborskim i bytowskim*, Gdańsk 1994.
- KOLBERG A., *Die Zantirburg, die Zantirkatedrale und das Zantirwerder bei Marienburg im 13. Jahrhundert*, w: ZGAE, t. 16, 1906–1907, s. 1–72.
- KOZIEŁŁO-POKLEWSKI B., MARTUSZEWSKI E., *Dzieje wsi*, w: *Ilawa. Z dziejów miasta i powiatu*, red. M. LOSSMAN, Olsztyn 1972, s. 205–266.
- KROLLMANN CH., *Der Deutsche Orden in Preussen*, Elbing 1935.
- LEMAŃSKI A., ODYNYEC W., POWIERSKI J., *Dzieje wsi*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1982, s. 235–300.
- LEYDING G., *Reformy administracyjne*, w: *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973, s. 56–57.
- LEYDING G., *Z dziejów powiatu*, w: *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973, s. 41–55.
- LULKOWSKI F., *Z historii kościoła katolickiego na Żuławach Gdańskich*, w: MDG, nr 1–3/1968, s. 53–57.
- Lustracja województw Prus Królewskich 1624 z fragmentami lustracji 1615 roku*, wyd. S. HOSZOWSKI, Gdańsk 1967.
- MARTUSZEWSKI E., *Dzieje miast – Susz*, w: *Ilawa. Z dziejów miasta i powiatu*, red. M. LOSSMAN, Olsztyn 1972, s. 182–191.
- MORTENSEN G., *Besetzte und unbesetzte Pfarrkirchen Altpreussens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert*, w: *Historisch-Geographischer Atlas des Preußenlandes*, opr. MORTENSEN H., MORTENSEN G., WENSKUS R., Wiesbaden 1971.
- MORTENSEN G., *Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Alterpreussen*, w: *Historisch-geographischer Atlas des Preußenlandes*, Lieferung 3, opr. MORTENSEN H., MORTENSEN G., WENSKUS R., Wiesbaden 1973.
- OBŁĄK J., *Przeszłość i architektura kościołów kościołów*, w: *Rocznik diecezji warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985.
- OKULICZ-KOZARYN Ł., *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997.
- Opis królewszczyzn w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, wyd. J.PACZKOWSKI, w: *Fontes 32*, Toruń 1932.
- POHL H.A., *Die katholische Pfarrei St. Martin Neukirch*, 1997, mps.
- POLLAKÓWNA M., *Zantyr*, w: KMW nr 3[217], 1997, s. 414–425.
- POWIERSKI J., *Kształtowanie się granicy pomorsko-pruskiej w okresie od XII do początków XIV w.*, w: *Zapiski Historyczne*, cz.1 – t. XXX, z. 2, 1965, s. 7 [193]–33[219]; cz. II – t. XXX, z. 3, s. 7[372]–27[391].
- POWIERSKI J., *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków do Polski*, t. I, Malbork 1996. *Rocznik diecezji warmińskiej na rok 1985*, Olsztyn 1985.
- ROMAN M., *Osadnictwo i stosunki własnościowe w Pomezanii biskupiej od końca XIII do połowy XV w.*, w: *Zapiski Historyczne*, t. XXXVII, z. 1, 1972, s. 25–53.
- SCHMID B., *Der Kreis Stuhm. Ein Abriss der älteren Geschichte 1236–1818*, Stuhm Westpr. 1935.

- SCHMID B., *Die Bau- und Kunstdenkmaler des Kreises Marienburg*, t. I, Danzig 1906.
- SCHMID B., *Die Marienburg*, Würzburg 1955.
- SCHMITT F.W., *Geschichte des Stuhmer Kreises*, Thorn 1868.
- SEMRAU A., *Die Orte und Fluren im ehemaligen Gebiet Stuhm und Waldamt Bonhof [Komturei Marienburg]*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins*, t. 36, 1928.
- SEMRAU A., *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau (Komturei Christburg)*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, z. 44, 1936, s. 1–111.
- SEMRAU A., *Die Siedlungen im Kammeramt Kirsiten (Komturei Christburg) im Mittelalter*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, z. 41, 1933, s. 1–118.
- SEMRAU A., *Die Siedlungen im Kammeramt Morein (Komturei Christburg) während der Ordenszeit*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, Thorn, z. 39, 1931, s. 1–153.
- SEMRAU A., *Die Siedlungen im Kammeramt Preuszischmarkt (Komturei Christburg) im Mittelalter*, w: *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, z. 40, 1932, s. 1–109.
- SŁODOWNIK L., *Wsie dawnego powiatu pasłęckiego*, w: *Pasłek z dziejów miasta i okolic 1297–1997*, Pasłek 1997, s. 609–674.
- Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej 1996*, opr. J. WIŚNIEWSKI, Elbląg 1996.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1967*, Olsztyn 1967.
- SPOHN H., *Die Pfarrer und Commendarien von Montau-Biesterfelde*, Marienau 1932, s. 36, mps.
- SZORC A., *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248–1998*, Dzierzgoń 1998.
- WIŚNIEWSKI J., KILIAN J., *Święty Gaj. Miejsce męczeństwa św. Wojciecha*, Elbląg 1994.
- WIŚNIEWSKI J., *Dzieje parafii Postolin (XIII–XX)*, w: *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 228–304.
- WIŚNIEWSKI J., *Średniowieczne synody pomezzańskie. Dekanat sztumski [1601–1821]*, Elbląg 1998.
- WUNDER H., *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg 13.–16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1968 oraz WUNDER H., *Die Siedlungen in der Komturei Christburg um 1300 dargestellt nach Rechtsgruppen – mapa 1:100 000*.
- ZIELIŃSKA-MELKOWSKA K., *Święty Chrystian – cysters – misyjny biskup Prus, „Nasza Przeszłość”*, t. 83, 1994, s. 35–61.
- Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, wyd. W. HEJNOSZ, w: *Fontes*, t. 45, Toruń 1959 – t. I.
- Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, wyd. W. HEJNOSZ, J. GRONOWSKI, w: *Fontes*, t. 48, Toruń 1960 – t. II.
- Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, wyd. W. HEJNOSZ, J. WALUSZEWSKA, w: *Fontes*, t. 58, Toruń 1967 – t. IV.

**POMESANIAN PARISHES *DE IURE* AS SUBSIDIARY CHURCHES
OF THE DIOCESE OF ELBLAG *DE FACTO***

SUMMARY

This article examines the processes of formation and disappearance of the parishes and other places of religious cult on the Pomesanian lands during the course of history. It also shows quantity of acreage given to the parish churches of the Pomesanian diocese, which are subsidiaries of contemporary parishes of the Diocese of Elblag.

**PFARREIEN AUF DEM GEBIET POMESANIENS *DE IURE* ALS FILIALEN
DES BISTUMS ELBING *DE FACTO***

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel untersucht die Entstehungs- und Auflösungsprozesse von Pfarrgemeinden und anderen sakralen Objekten auf dem Gebiet Pomesaniens im Laufe der Geschichte. Im Artikel gibt es auch Angaben darüber, über welche Anzahl von Ackerböden die Pfarrkirchen im Bistum Pomesaniens verfügten. Die erwähnten Pfarrkirchen sind gegenwärtig Filialen der heutigen Pfarreien des Bistums Elbing

KONCEPCJA PRZEKOPANIA MIERZEI WIŚLANEJ A SPRAWA ELBLĄSKA PODCZAS ROKOWAŃ OLIWSKICH W 1660 R.

Słowa kluczowe: Elbląg, pokój w Oliwie 1660 r., traktaty welawsko-bydgoskie 1657 r., Polska, Brandenburgia-Prusy, Szwecja, wojna północna 1655-1660

Key words: Elbląg, Peace of Oliva, 1660, The Wehlau-Bromberg Treatises, 1657, Poland, Brandenburg-Prussia, Sweden, The Northern War 1655-1660

Schlüsselworte: Elbing, Vertrag von Oliwa 1660, Vertrag von Bromberg 1657, Polen, Brandenburg-Preußen, Schweden, Nordischer Krieg 1655-1660

W trakcie toczących się od stycznia 1660 r. rokowań pokojowych w Oliwie, mających zakończyć trwającą od 1655 r. wojnę północną, rozpoczętą atakiem wojsk szwedzkich na Rzeczpospolitą, pojawiła się kwestia ułatwienia dostępu Elbląga do morza przez dokonanie przekopu Mierzei Wiślanej w celu uwolnienia od konieczności przepływu obok Piławy i ponoszenia związanych z tym kosztów celnych. Pomysł ten, złożony 17 kwietnia 1660 r. przez jednego z Holendrów uczestniczących w działaniach politycznych wokół rokowań oliwskich, nie pozostał niezauważony. Sprawa ta odegrała w rokowaniach określoną rolę, służąc jako środek swoistego nacisku politycznego w jednej z bardziej węzłowych spraw podjętych w trakcie tych rokowań, jakim była kwestia Elbląga¹.

Inspiracje dla tego pomysłu były wielostronne, wiążąc się ściśle z rolą i pozycją Elbląga. Miasto Elbląg, które od 22 grudnia 1655 r. znalazło się rękach szwedzkich², stało się w trakcie wojny przedmiotem licznych zabiegów politycznych, wynikających z jego znaczenia dla walczących stron. Dla Szwedów był on ważnym punktem oparcia w Prusach Królewskich, których zdobycie było jednym z najbardziej zasadniczych, ale zarazem pierwotnych celów Szwecji w podjętej przez nią wojnie³. Zajęcie Elbląga nabierało dla Szwedów szczególnego znaczenia zwłaszcza wobec postawy Gdańska, który oparł się Szwedom. Posiadanie Elbląga umożliwiałoby komunikację

* Dr hab. Dariusz Makiłła, prof. UKSW, wykładowca na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Relacja pełnomocników brandenburskich na rokowania oliwskie, Oliwa, 17 kwietnia 1660 r. *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg*, Bd. 8, Hrsg. von B. Erdmannsdörffer, Berlin 1884, s. 732 (dalej: *UA VIII*).

² L. Kubala, *Wojna szwedcka w roku 1655 i 1657*, Lwów 1913, s. 213–214.

³ Podejmując zamiar agresji na Rzeczpospolitą, jako główny cel swojego działania, Szwedzi wskazywali na zajęcie polskich wybrzeży, wliczając w to Prusy Książęce. Cel ten był oczywistym

morską ze Szwecją, jej terytoriami położonymi nad Bałtykiem (Inflanty, Estonia, Ingria, Finlandia) oraz z Niemcami, ściąganie wojsk, ale także wywóz łupów z okupowanej Polski, tworząc dla nich dogodny wyjazd na Prusy Królewskie, Prusy Książęce, Pomorze, a także w głąb Polski, między innymi przez wykorzystanie biegu Wisły⁴.

Strategiczne znaczenie Elbląga zostało dostrzeżone także przez innych uczestników wojny. Przede wszystkim jeszcze w czasie wojny na Elbląg zwrócił uwagę elektor brandenburski Fryderyk Wilhelm. Elbląg nie został objęty traktatem z 12 listopada 1655 r., zawartym przez Fryderyka Wilhelma ze stanami pruskimi w Ryńsku, na mocy którego wprowadził on swoje załogi do kilku twierdz pruskich⁵, wydając je później Szwedom, po zawarciu traktatu królewieckiego z 17 stycznia 1655 r., w którym stał się on szwedzkim lennikiem⁶. Elektor brandenburski był jednak świadomy znaczenia posiadania Elbląga i kwestię jego uzyskania poruszył podczas rozmów podjętych latem 1657 r. ze stroną polską w sprawie odstąpienia od sojuszu ze Szwedami i przejścia na stronę koalicji antyszwedzkiej. Fryderyk Wilhelm zdawał sobie sprawę, że Szwedzi nie ustąpią łatwo z Elbląga, jak również Rzeczypospolita nie będzie skłonna zrezygnować z ważnego punktu w Prusach Królewskich. Pozyskanie jednak ważnego portu, ale także obronnego miejsca na wybrzeżu miało wśród różnych wariantów brandenburskiej

zadaniem minimum planowanej wojny. G. Wittrock, *Karl X Gustaf i Polen. Krigsmålet och alianserna*, Karolinska Förbundets Årsbok (dalej: *KFÅ*), 1920, s. 4–49; B. Kentrschynskyj, *Karl X Gustaf inför krisen i öster 1654–1655*, *KFÅ*, 1956, s. 81–91; N. Edén: *Grunderna för Karl Gustafs anfall på Polen*, *Historisk tidskrift*, Bd. 26, 1906, s. 5–45; T. Nowak, *Geneza agresji szwedzkiej, Polska w okresie Drugiej Wojny Polnocnej*, t. 1, Warszawa 1957, s. 83–132; H. Landberg, *Karl X Gustav inför polska kriget*, w: *Carl X Gustaf inför polska kriget. Kungamakt och statsfinanserna 1655*, red. Arne Stade, Stockholm 1969, s. 143–164; B. Åsard, *Upptakten till Karl X Gustavs anfall mot Polen 1655. Till frågan och krigets mål och medel*, w: *KFÅ*, 1970, s. 7–56.

⁴ Posiadanie Elbląga przez Szwedów miało też swoją tradycję. Znajdował się on bowiem w ich rękę w latach 1629–1635, kiedy został on im przekazany na mocy rozejmu w wojnie polsko-szwedzkiej zawartego w Starym Targu (26 września 1629), zanim nie został zwrócony Rzeczypospolitej w rozejmie w Sztumskiej Wsi (12 września 1635). W Elblągu rezydował wówczas słynny kanclerz szwedzki Axel Oxenstierna, który z tego miejsca zarządzał działaniami państwa szwedzkiego, biorącego wówczas udział w wojnie trzydziestoletniej w Niemczech, szczególnie trudnej dla Szwedów po śmierci króla Gustawa Adolfa w bitwie pod Lützen w 1632 r. Z Elbląga również, siedziby Oxenstierny, kontrolowali Szwedzi wówczas handel wiślany, uzyskując duże dochody z pobieranego wówczas cła, którym finansowali swój udział w wojnie w Niemczech. E. Wendt, *Det svenska licentivsändet i Preussen 1627–1635*, Uppsala 1933.

⁵ B. Szymczak, *Współpraca polityczna i wojskowa Prus Królewskich z elektorem brandenburskim Fryderykiem Wilhelmem w pierwszych miesiącach „potopu” szwedzkiego (do 12 listopada 1655)*, *PH*, t. 92, 2001, z. 2, s. 187–206, zwł. 203–206.

⁶ *UA VII*, s. 491–513; *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg*, Bd. 23, Tl. 1, Hrsg. von M. Hein, Berlin 1928, s. 566 (dalej: *UA XXIII*, 1) 1929, s. 242–280; F. Bosse, *Zur diplomatischen Vorgeschichte des Königsberger Vertrages auf Grund einer kritischen Vergleichung von Samuel Pufendorfs schwedischen und brandenburgischen Berichte unter einander und mit den Acten*, Berlin 1887; G. Wittrock, *Fördraget i Königsberg och dess förhistoria*, *KFÅ*, 1921, s. 1–55; Geheime Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem, Staatsverträge Schweden, Nr. 5–7 (M), (dalej *GStA PK*); S. Pufendorf, *De rebus gestis Fridrici Wilhelmi Magni Electoris Brandenburgici commentariorum libri 19*, Berlin 1695, 5, & 71–73, (dalej: Pufendorf, F. V); Th. von Moerner (Hg.), *Kurbrandenburgs Staatsverträge. 1600–1700*, Berlin 1867, Nr. 105–107 (dalej: Moerner); B. Szymczak, *Między Ryńskiem a Królewcem. Jak rozeszły się drogi Prus Królewskich i Książęcych w obliczu zagrożenia szwedzkiego*, *PH*, t. 93, 2002, z. 4, s. 401–411.

polityki okresu wojny północnej swoje znaczenie. Sprawa ta jednak w zawartym 19 września 1657 r. traktacie z Rzeczpospolitą w Welawie⁷ nie została jednak załatwiona⁸.

Elektor podniósł ponownie problem Elbląga w rokowaniach poświęconych doprecyzowaniu szczegółów prowadzenia dalszej wojny przeciwko Szwecji, które podjęte zostały podczas spotkania pary elektorskiej z polską parą królewską w Bydgoszczy (26 października do 7 listopada 1657 r.⁹). W trakcie rozważań dotyczących zasad współpracy wojskowej przeciwko Szwecji, sposobu oraz kosztów jej przeprowadzenia, wyłynęła również kwestia przekazania Elbląga elektorowi (*cum territorio et redivibus omnibus*), jako jednego z możliwych środków zabezpieczenia jego należności z tytułu kosztów pomocy wojskowej udzielonej przez niego Rzeczypospolitej w dalszej wojnie przeciwko Szwedom¹⁰. Sprawa ta wywołała wówczas poważne kontrowersje. Pomysł zabezpieczenia roszczeń elektorskich Elblągiem, którego zresztą ze względu na szwedzką okupację nie posiadano, mimo wszystko budził opór nie tylko w otoczeniu królewskim, obawiającego się możliwości utraty ważnego dla Rzeczypospolitej miasta (pamiętać należy, że Elbląg posiadał także znaczne terytorium położone wokół miasta, które również wchodziło w zakres przekazania). Szczególny opór przejawili w tej sprawie także stany Prus Królewskich, w szczególności Gdańsk. Uczestniczący w rokowaniach bydgoskich przedstawiciele Gdańska, starając się zablokować roszczenia Fryderyka Wilhelma, podnosili zagrożenie płynące z możliwości przejęcia Elbląga przez elektora. Wskazywano, że po przejściu Elbląga elektor udroźni Nogat, zbuduje nowe połączenia Wisły kanałami z Elblągiem przejmując cały handel wiślany¹¹.

Zabiegi elektora spotkały się jednak z przychylnym stanowiskiem króla, który wyraził gotowość odstąpienia elektorowi Elbląga pod warunkiem zachowania połowy cła elbląskiego¹². W porozumienia, zawartym w Bydgoszczy odstąpiono Elbląg elektorowi¹³. Jednocześnie w rewersie dołączonym 6 listopada 1657 r. do traktatu elektor Fryderyk Wilhelm zobowiązał się do zwrócenia Polsce Elbląga za sumę

⁷ GStA PK; M. Dogiel, *Codex Diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, Vol. 4, Wilno 1764, Nr 327–328, (dalej: Dogiel IV); s. 486–493; Moerner, Nr. 121a, 121b; Pufendorf, F. V., 6, & 78–79; S. und H. Dolezel, *Die Staatsverträge des Herzogtums Preussen*, Tl. 1. *Polen und Litauen*, Köln 1971, Nr 40–41, s. 184–196 (dalej: Dolezel).

⁸ Elektor do Hoverbecka, Königsberg 10 września 1657. *UA VIII*, s. 216–217. Jeszcze w liście do O. v. Schwerina z 17 września 1657 r. elektor pisał o swoich planach wobec Elbląga, że nie zwróci biskupstwa warmińskiego *Elbigen aber mitt Werder wolten Sie mir dafür geben, ich solte aber das Bischtumb so Lange behalten, bis es mir ingerereumbt werde*. Elektor do Schwerina, Tapiawa, 17 września 1657 r., *UA VIII*, s. 743.

⁹ L. Kubala, *Wojna brandenburska i najazd Rakoczego w roku 1656 i 1657*, Lwów 1917, s. 255–258; F. Koch, *Bromberger Staatsvertrag zwischen der Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und dem König Johann Kasimir von Polen in Jahre 1657*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für den Provinz Posen”, 21, 1906, s. 1–20.

¹⁰ Elektor do Hoverbecka, Königsberg 10 września 1657. *UA VIII*, s. 218.

¹¹ F. Koch, *Bromberger Staatsvertrag*, s. 10–14; B. Szymczak, *Stosunki Rzeczypospolitej z Brandenburgią i Prusami książęcymi w latach 1648–1658 w opinii i działaniach szlachty koronnej*, Warszawa 2002, s. 254–256.

¹² Hoverbeck do elektora, Warszawa, 2 października 1657, *UA VIII*, s. 219–220.

¹³ GStA PK, *Staatsverträge Polen*, Nr. 2–5 (M); Dogiel, IV, Nr 329–333, s. 493–498; Pufendorf, F. V., 6, & 80–82; Moerner, 121c–121f; Dolezel, Nr 42–46, s. 198–211.

400.000 talarów, jak również za zmniejszenie o 500 jeźdźców pomocy wojskowej określonej w traktacie welawskim oraz po zniszczeniu przed zwróceniem miasta umocnień Elbląga¹⁴.

Tymczasem w trakcie dalszej wojny, kiedy elektor ostatecznie od 1658 r. wziął udział w wojnie przeciwko Szwecji, nabrał on równocześnie poważnych obaw w sprawie realizacji zawartych z Rzeczypospolitą porozumień. Elektor, mimo wyraźnych zapewnień umownych, nie otrzymał obiecanych subsydiów wojennych¹⁵, przejmując główny ciężar prowadzenia wojny w Danii i na Pomorzu aż do końca 1659 r.¹⁶. Ponadto, pomimo jasnych zobowiązań poczynionych w traktacie bydgoskim, strona polska zaczęła uchylać się od gotowości przekazania elektorowi Elbląga, stanowiących zabezpieczenia zobowiązań finansowych Rzeczypospolitej na poczet wydatków elektora brandenburskiego za jego udział po 1657 r. w wojnie przeciwko Szwecji¹⁷. W związku z tym, że Elbląg od 1655 r. pozostawał w rękach szwedzkich wypełnienie postanowień traktatu bydgoskiego było niemożliwe. Zbliżający się koniec wojny, a tym samym odsunięcie zagrożenia od Rzeczypospolitej, ostudziło gotowość strony polskiej do ustępstw terytorialnych poczynionych na rzecz elektora w traktacie bydgoskim. Wskazywano, że jeśli elektor chciał pozyskać Elbląg, był zobowiązany do jego zdobycia od Szwedów¹⁸. Próby zajęcia Elbląga przez wojska brandenburskie z zaskoczenia w 1658 i 1659 okazały się nieudane, także wskutek słabego współdziałania wojsk polskich¹⁹.

W ten sposób sprawa Elbląga nabrała ponownie na znaczeniu w trakcie rokowań pokojowych rozpoczętych w styczniu 1660 r. w Oliwie. W nawiązaniu do żądań strony szwedzkiej w sprawie zerwania porozumień zawartych w czasie wojny, zwłaszcza sojuszy wojskowych, skierowanych przeciwko Szwecji, do których zaliczano porozumienia welawsko-bydgoskie, a tym samym wykluczenia ich spod

¹⁴ Dogiel, IV, Nr 333, s. 497; Pufendorf, F. V., 6, & 80–82; Moerner, 121c-121f; Dolezel, Nr 44, s. 208; F. Koch, *Bromberger Staatsvertrag*, s. 10–14; L. Kubala, *Wojna brandenburska*, s. 255–258.

¹⁵ *Conventio specialis* z 19 września 1657 r. GStA PK, Staatsverträge Polen, Nr 1 b (M); Dogiel, IV, Nr 328, s. 492; Pufendorf, F. V., 6, & 80–82; Moerner, 121c-121f; Dolezel, Nr 41, s. 193–196.

¹⁶ E. Opitz, *Österreich und Brandenburg in Schwedisch-Polnischen Krieg 1655–1660. Vorbereitung und Durchführung der Feldzüge nach Dänemark und Pommern*, Boppard/Rhein 1969, s. 79–97, 117–120; *Die Berichte des kaiserlichen Gesandten Franz von Lisola aus den Jahren 1655–1660*, A. F. Pribram (Hrsg.) „Archiv der Österreichischen Geschichte”, 70, 1887, LXXXI–LXXXVIII, s. 334–361 i XCIII, s. 369–384 (dalej: Lisola, *Berichte*); A.F. Pribram, *Franz Paul Freiherr von Lisola 1613–1674 und die Politik seiner Zeit*, Leipzig 1894, s. 123–134; M. Philippon, *Der Grosse Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg*, Bd. 1, Berlin 1897, s. 277–278, 283–284; E. Opgenoorth, *Friedrich Wilhelm. Der Große Kurfürst von Brandenburg. Eine politische Biographie. Erster Teil: 1620–1660*, Göttingen 1971, s. 373–374; L. Kubala, *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657–1660*, Lwów 1922, s. 1–25, 160–183.

¹⁷ D. Makiłła, *Między Welawą a Królewcem 1657–1701. Geneza królestwa w Prusach (Königtum in Preußen). Studium historyczno-prawne*, Toruń 1998, s. 126–133; A. Kamiński, *Polska a Brandenburgia – Prusy w drugiej połowie XVII wieku. Dzieje polityczne*, Poznań 2002, s. 27–29.

¹⁸ L. Kubala, *Wojny duńskie*, s. 315, 321; S. Jacobsohn, *Der Streit um Elbing in den Jahren 1698/99. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen Polens und Brandenburgs*, „Elbinger Jahrbuch”, H. 7, 1928, s. 39.

¹⁹ S. Jacobsohn, *Der Streit um Elbing*, s. 38; A. Kamiński, *Polska a Brandenburgia-Prusy*, s. 45–46.

zawieranego pokoju²⁰, strona brandenburska musiała przyjąć określone stanowisko. Pogląd Szwedów prowadziłby do przekreślenia możliwości realizacji postanowień, zawartych przez elektora z Rzeczpospolitą, w tym również zajęcia przez niego znajdującego się w rękach szwedzkich Elbląga, przyznanego mu traktatem bydgoskim. Po stronie szwedzkiej podnoszono zagrożenia, jakie związane byłyby z przekazaniem miasta elektorowi. Wskazywano, że odstąpienie Elbląga ma być karą dla tego miasta za jego postawę przychylną Szwedom, którzy udzielili miastu korzystnych przywilejów. Powołując się z kolei na przywileje inkorporacyjne króla Kazimierza Jagiellończyka dla miast pruskich, podnoszone przez Gdańsk, żądali amnestii dla tego miasta. Na koniec podnosili argumenty, że względy bezpieczeństwa, zabezpieczenia pokoju wskazują raczej na potrzebę przekazania bardziej miasta Polsce niż elektorowi. Nie zgadzali się też na wykupienie Elbląga przez gdańszczan za kwotę 400.000 talarów przewidzianych rewersem elektora z Bydgoszczy. Takiemu zresztą rozwiązaniu sprzeciwiali się również wysłannicy Elbląga, obawiając się *tam acerbo habere dominos*²¹. Nieuznanie tego traktatu przez Szwecję stwarzało możliwość przekazania Elbląga na mocy pokoju powszechnego z powrotem Polsce, na co poniekąd po stronie polskiej liczono.

Próby jednak uzyskania przez elektora zgody na ustąpienie przez Szwedów Elbląga, przyznanego mu przez Rzeczpospolitą warunkowo pod wykup w traktacie bydgoskim, spełzły na niczym²². Podobnie nie zostały przyjęte projekty otrzymania rekompensaty za Elbląg w postaci jego zamiany ze Szwedami na Szczecin i ujście Odry²³, a z Polską za Braniewo oraz miasto i starostwo Gniew *cum territorio et omni eius iure, wie wir Preussen haben*, do których dodać próbowano starostwo Nowe, mające zabezpieczać przejście przez Wisłę²⁴. Sprawa ponownie stanęła na gruncie traktatu bydgoskiego, chociaż Szwedzi, opierając się zamieszczeniu punktu o prawach elektora do Elbląga w głównym instrumencie pokojowym, zmuszeni zostali do pisemnego ich uznania w osobnym rewersie, sporządzonym przez francuskich negocjatorów (w sprawie jego zabezpieczenia Szwedzi gotowi byli wydać rewers w kwestii przekazania Elbląga elektorowi)²⁵. W osobnym artykule Szwedzi wyrazili zgodę na objęcie miasta przez elektora pod warunkiem zachowania przez niego nadanych przez nich miastu wolności i przywilejów, jak również nie przeszkadzaniu

²⁰ Pufendorf, F. V., 8, & 75; *Acta Pacis Olivensis inedita*, Hrsg. von J. G. Böhm, Bd. 1. *Diarium Pacificatonis Olivensis*, Vratislaviae 1763, s. 86–87; W. Rudawski, *Historia polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 do 1660*, Petersburg 1855, t. 2, s. 404, 417; *UA VIII*, s. 687–734; Lisola, *Berichte*, CLXII, s. 543; A.F. Pribram, *Franz Paul Freiherr von Lisola*, s. 201–219; L. Kubala, *Wojny duńskie*, s. 314, 315.

²¹ Relacja wysłanników brandenburskich, 17 kwietnia 1660, *UA VIII*, s. 731–732. Pufendorf, F. V., 8, & 75; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 86–87; S. Jacobsohn, *Der Streit um Elbing*, s. 39.

²² W trakcie negocjacji zwłaszcza Szwedzi starali się udaremnić prawa elektora do Elbląga wynikające z traktatu bydgoskiego. *Diarium* z 7/17 lutego 1660, *UA VIII*, s. 721; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 99–102, 157–159, 157–164, 166–168, 183–188, 193–194.

²³ *Protokolle und Relationen*, Bd 6, s. 99; *Resolution des Kurfürsten*, 14 marca 1660, *UA VIII*, s. 729; Relacja pełnomocników z 7 kwietnia 1660 r., s. 730; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 143.

²⁴ Rezolucja elektora, 30 marca 1660, *UA VIII*, s. 731; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 160–161.

²⁵ Relacja pełnomocników z 3 kwietnia 1660 r. *UA VIII*, 729; Relacja z 7 kwietnia, *UA VIII*, s. 730; *Protokolle und Relationen*, Bd. 6, 125; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 206.

praw do zwrotu miasta posiadanych przez Polskę²⁶. Elektora jedynie zapewniono ustnie po stronie polskiej, że miasto zostanie mu przekazane²⁷. Kwestionowanie ponadto przez Szwecję układów elektora z Polską z 1657 r., pozostawienie ich poza pokojem oliwskim, podważało – w domyśle elektora – skuteczność tych porozumień. Traktaty z Rzeczpospolitą pozostawałyby w takiej sytuacji nadal jedynie dwustronnym sojuszem wojskowym, pozbawionym gwarancji międzynarodowych, którego trwałość zależna byłaby zawsze od woli stron układu.

Problem przekazania Elbląga stał się sprawą prestiżową dla elektora. Jej załatwienie – nie do końca po myśli elektora – mogło wywoływać obawy o powstanie precedensu, który mógł skutkować próbami zmian innych trudnych postanowień paktów welawsko-bydgoskich²⁸. W takiej sytuacji pomysł przekopania Mierzei Wiślanej rzucony podczas rokowań pokojowych stworzył nową okazję do zaognienia sporu wokół Elbląga. Przekopanie Mierzei, nawet w ówczesnych czasach nie było z technicznego punktu widzenia niemożliwe. Budowano wówczas już dłuższe kanały. Stworzenie bezpośredniego dostępu do morza, z pominięciem cieśniny piławskiej, kontrolowanej przez elektora, zwiększałoby atrakcyjność miasta i portu. W związku z tym Szwedzi utwierdzili się w przekonaniu o potrzebie opierania się dążeniom elektora do pozyskania Elbląga, oponując ciągle uznaniu traktatów, na mocy których uzyskał on od strony polskiej prawa do niego. Zachowanie przez Szwedów Elbląga wobec konieczności zawarcia pokoju nie wydawało się dla jakiegokolwiek z uczestników rokowań do zaakceptowania. Proste natomiast przekazanie miasta i portu elektorowi, czego się obawiano, nie było rozwiązaniem, które Szwedzi uznawaliby za korzystne. Próba znalezienia korzystnego rozwiązania okazywała się trudna, zwłaszcza, że dostrzeżono dodatkowe znaczenie Elbląga, jakim mógł stać się bezpośredni dostęp do morza. Dodatkowo pełnomocnicy brandenburscy usłyszeli od polskich wysłanników o gotowości udzielenia elektorowi zabezpieczenia, że przekazanie Elbląga, po jego opuszczeniu przez Szwedów, nastąpi przez królewskich komisarzy, co oznaczało, że to strona polska zamierzała przejąć Elbląg od Szwedów, stając się jego dysponentem. Dla pełnomocników brandenburskich stawało się jasne w związku ze sprawą wydania Elbląga *dass Schweden bei dieser Handlung die Welauische Pacta weder approbiren noch denselben et was derogiren, die Polen aber darüber fest halten wollen, nicht übereilen wolle*²⁹.

Ostatecznie w postanowieniach pokoju oliwskiego³⁰ traktatów welawsko-bydgoskich w ogóle nie przywołano bezpośrednio, chociaż sprawa porozumień elektora z Polską była w czasie rokowań przedmiotem rozważań. W art. XXIV, pkt. 2 instrumentu oliwskiego, potwierdzano jedynie ważność wszelkich porozumień zawartych

²⁶ *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 209–210; S. Jacobsohn, *Der Streit um Elbing*, s. 41.

²⁷ Relacja pełnomocników brandenburskich z 3 kwietnia 1657 r. *UA VIII*, 729. Ostatecznie formuła przyjęta 24 kwietnia 1660 r. *UA VIII*, s. 732; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1, s. 242–243, 252–255, 259–260, 269–270.

²⁸ M. Hein, *Johann von Hoverbeck. Ein Diplomatleben aus der Zeit des Grossen Kurfürsten*, Königsberg 1925, s. 118;

²⁹ Relacja pełnomocników z Oliwy, 28 kwietnia 1660 r., *UA VIII*, s. 733.

³⁰ J. Włodarski, K.M. Kantorska, *Między wojną a pokojem – międzynarodowe implikacje i gwarancje pokoju oliwskiego 3 maja 1660 r.*, „Studia Gdańskie”, t. 29, 2011, s. 190–201.

podczas minionej wojny przez jej uczestników, nawet o charakterze dwustronnym, w tym również wszystkich, które w swym celu skierowane były przeciwko Szwecji, przy czym traktaty te obejmowano pokojem powszechnym, nie wskazując na żaden z nich z osobna, czy też szczegółowo go nie wymieniając³¹. Zastosowanie tej klauzuli przecinało opór strony szwedzkiej kwestionującej ważność traktatów elektora z Rzeczpospolitą z 1657 r., jako zawartych przeciwko Szwecji. Formuła ta pozwalała uznać, że traktaty te objęte zostały pokojem oliwskim, w związku z rozstrzygnięciami dotyczącymi chociażby Elbląga³², co podniesione zostało w postanowieniach włączonych w obręb pokoju oliwskiego. Tym samym można przyjąć, że zgodnie z punktami traktatu welawskiego, zakresem uznania, mającego miejsce w traktacie oliwskim, objęty został *de facto* pokój między Rzeczpospolitą a elektorem oraz sojusz wojskowy elektora z Rzeczypospolitą, w którym uznano go za stronę umowy, mającą określony zakres niezależności politycznej w księstwie pruskim, stanowiącej rezultat zniesienia zwierzchności lennej Rzeczypospolitej wobec księstwa pruskiego. Rozwiązanie to jednak nie przyniosło elektorowi przekazania Elbląga, chociaż nastąpiło pośrednie uznanie jego praw do miasta, przez objęcie traktatów welawsko-bydgoskich ogólną formułą pokoju powszechnego. W sierpniu 1660 r. wykorzystując opuszczenie miasta przez Szwedów, Elbląg został zajęty przez wojska polskie³³. W rękach polskich, nie licząc krótkiej okupacji brandenburskiej w latach 1698–1700³⁴ pozostał do 1772 r.

THE ELBING QUESTION AND CONCEPTION OF VISTULA PENINSULA EXCAVATION DURING OLIVA NEGOTIATIONS IN 1660

SUMMARY

During the negotiations opened in January 1660 in Oliva having to finish the war between Sweden and the Commonwealth lasted from 1655 one of the topic of negotiation was the Elbing question, the Town that in accordance with treaty of Bromber, 6th November 1657 should be transferred by the Commonwealth to the Frederic William, the Elector of Brandenburg. Frederic William participated as a party to a negotiations in Oliva decided to include into a proceedings of debates a two-sided Polish-Brandenburg agreement in order to take up this agreement a general peace treaty. This idea met the resistance of Swedish side be-

³¹ *Pacta vero & foedera omnia, quae partes paciscentes inter se vel cum aliis principibus ac statibus utrinque sanctita habent, quoad omnia sua puncta, clausulas & articulos integra & in pleno robore suo permanant: ita tamen, ut per ea praesens transactio pacis nullum praeiudicium patiatur.* Pufendorf, F. V., 8, & 75; *Acta Pacis Olivensis*, Bd. 1. *Acta Publica*, s. 172; Moerner, Nr 129a; VL; W. Rudawski, *Historia polska*, t. 2, s. 439; Lisola, *Berichte*, CLXXIV, s. 557–558; A.F. Pribram, *Franz Paul Freiherr von Lisola*, s. 201–219.

³² S. Jacobsohn, *Der Streit um Elbing*, s. 41.

³³ L. Kubala, *Wojny duńskie*, s. 344–346.

³⁴ W. Klesińska, *Okupacja Elbląga przez Brandenburgię w latach 1698–1700*, „Rocznik Elbląski”, t. 4, 1969, s. 85–121.

cause they acknowledged this agreement as a switched against the Sweden. The contestation by the Swedes of Polish-Brandenburg agreements brought to make the realization of resolutions of this agreement concerning the Elbing impossible for this town from 1655 was under the Swedish occupation. This problem became a matter of heated discussion that further was embittered with the conception of Vistula Peninsula excavation. This second idea would increase the weight of Elbing, but it was also switched against the Brandenburg affairs. And in fact it so occurred while the Elector of Brandenburg could only indirect obtained the recognition of the treaties with Poland through the acceptance of the words of assumption in general peace treaty all the agreements concluded during the war of 1655-1660. Elbing was really taken in August 1660 by the Polish forces from the Swedish hands what caused that Frederic William, the Elector of Brandenburg didn't receive the town contenting himself only a verbal assurance that once to the transference of Elbing for him will come.

DIE KONZEPTION DER DURCHSTECHUNG DER FRISCHEN NEHRUNG UND DIE STADT ELBING WÄHREND DER VERHANDLUNGEN IN OLIWA

ZUSAMMENFASSUNG

Während der Friedensverhandlungen in Oliwa im Jahre 1660, die zum Ziel hatten, den seit 1655 dauernden Krieg zwischen Schweden und Polen zu beenden, war eines der Verhandlungsthemen die Stadt Elbing, die gemäß dem Vertrag von Bromberg vom 6. November 1657 von Polen an den Kurfürsten von Brandenburg Friedrich Wilhelm übergeben werden sollte. Der Kurfürst von Brandenburg, der an Verhandlungen als Konfliktpartei teilnahm, beschloss, das bilaterale polnisch-brandenburgische Abkommen in die Vereinbarungen einzu beziehen, was einen allgemeinen Frieden hätte garantieren sollen. Das Konzept stieß jedoch auf Widerstand von der schwedischen Seite, die der Meinung war, dass solche Vereinbarungen gegen Schweden gerichtet sind. Die Infragestellung der polnisch-brandenburgischen Verträge seitens Schweden führte dazu, dass die Umsetzung der Vertragsbestimmungen über Elbing verhindert wurde, weil die Stadt seit 1655 unter schwedischer Besatzung war. Die heikle Frage Elbings wurde zum Streitpunkt, der zusätzlich durch die Konzeption der Durchstechung der Frischen Nehrung verschärft wurde, denn diese Idee hätte zwar die Bedeutung von Elbing erhöht, war aber gegen die Interessen von Brandenburg gerichtet. Die heikle Angelegenheit motivierte dazu, den Streit um Elbing zu beenden. So passierte tatsächlich, denn der Kurfürst von Brandenburg gewann die Anerkennung der Verträge mit Polen nur indirekt durch die Annahme der Formel, die besagte, dass der allgemeine Frieden alle während des Krieges von 1655 bis 1660 abgeschlossenen Verträge miteinbezieht. Elbing, das von Schweden an Polen zurückfiel, erhielt der Kurfürst nicht. Er musste sich nur mit einer verbalen Zusicherung zufrieden geben, dass die Übergabe von Elbing erfolgen wird.

BUDOWA DOMU KATECHETYCZNEGO W EŁKU W LATACH TRZYDZIESTYCH XX WIEKU

Słowa kluczowe: diecezja warmińska, dom katechetyczny, Niemcy w latach trzydziestych XX wieku, biskup Maksymilian Kaller, Ełk

Key words: Diocese of Warmia, catechetical house, Germany in the 1930s, Bishop Maximilian Kaller, Ełk

Schlüsselworte: Bistum Ermland, Katechesenzentrum, Deutschland in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, Bischof Maksymilian Kaller, Lyck

WSTĘP

Parafia katolicka pw. św. Wojciecha w Ełku doczekała się licznych opracowań, zarówno w języku niemieckim, jak i polskim¹. Wprawdzie podejmowano w nich refleksję nad jej historią, zabytkami, czy też działalnością duszpasterską, jednak na ogół pomijano problematykę budowy i funkcjonowania ełckiego domu katechetycznego, wzniesionego na początku lat trzydziestych XX wieku. Mogłoby się wydawać, że tego rodzaju adnotacje w niewielkim stopniu poszerzają wiedzę na temat parafii. Okazuje się jednak, że stanowią przyczynek do działalności nie tylko miejscowej wspólnoty katolickiej, ale również lokalnego Kościoła we wschodniopruskiej diaspory. Słabo uposażone placówki duszpasterskie na tym obszarze były zdane na wsparcie materialne ze strony innych parafii oraz organizacji katolickich. Kluczową rolę w tym względzie odgrywało zwłaszcza Stowarzyszenie św. Bonifacego, które funkcjonowało w diecezji warmińskiej jako Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha. W celu uzyskania informacji dotyczących budowy katolickiego domu katechetycznego w Ełku warto zatem przeanalizować materiały archiwalne zarządu generalnego tej organizacji, które zdeponowano w Bonifatiuswerk w Paderborn.

* 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 Wybraną literaturę dotyczącą parafii i kościoła pw. św. Wojciecha w Ełku podano w: M. Jodkowski, *Geneza i erygowanie parafii katolickiej w Ełku na początku XX wieku*, SE, 2015, t. 16, s. 7–8.

PARCELA BUDOWLANA

Znaczna liczba dzieci katolickich mieszkających na obszarze rozległej parafii ełckiej wymagała właściwej formacji religijnej, co skłoniło jej proboszcza, ks. Karola Foxa, do podjęcia decyzji o erygowaniu domu katechetycznego, w którym przygotowywano by kandydatów do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej. Poszukiwano zatem odpowiedniego budynku, który można byłoby przeznaczyć na ten cel. W 1931 r. zostało wystawione na sprzedaż kasyno oficerskie w Ełku. W celu ewentualnego kupna oraz adaptacji budynku na rzecz domu katechetycznego zwrócono się z prośbą o wsparcie finansowe do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego. Z ramienia tej organizacji projekty budowlane opiniował katedralny mistrz budowlany z Paderborn, Kurt Matern, który z kolei posiadał swojego przedstawiciela w Braniewie – Brauna. Jemu też powierzono przeprowadzenie wizji lokalnej opisywanego obiektu. Miał on przy okazji określić dokładne jego wymiary². Ostatecznie szkice adaptacyjne kasyna oficerskiego w Ełku wykonał Wilhelm Baumewerd. Przedstawiciele Stowarzyszenia św. Bonifacego wraz z Kurtem Maternem zaakceptowali propozycje wspomnianego mistrza budowlanego³.

Najprawdopodobniej wojsko wycofało jednak ofertę sprzedaży kasyna, decydując się wyłącznie na jego wynajęcie. W tej sytuacji dzierżawa pomieszczeń wydawała się władzom kościelnym mało atrakcyjna. Zresztą przeciwko takiemu rozwiązaniu wypowiedział się Kurt Matern oraz przewodniczący Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w diecezji warmińskiej, ks. Franz Sander. Jego zdaniem spowodowałyby to niepewność dotyczącą losów budynku. Poza tym cena jego wynajmu mogła ulegać wahaniom. Ponadto pokoje podlegające dzierżawie znajdowały się na parterze, co nie korespondowało z przyszłym przeznaczeniem obiektu. Oczywiście, pozostałe piętra z pewnością zostałyby wynajęte innym dzierżawcom, a to wiązało się z przebywaniem obcych osób w budynku. Każdy z najemców posiadałby prawo korzystania z podwórza, należącego do kasyna. Parafia nie dysponowałaby zatem wyłącznością co do placu zabaw⁴.

Ostatecznie na rzecz domu katechetycznego pozyskano parcelę o powierzchni czterech morgów, w pobliżu starego domu parafialnego, przy obecnej ulicy Jana Kilińskiego⁵. Jej część ogrodowa sięgała aż do jeziora⁶. Zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn uważał, że jej położenie nie jest korzystne. Znajdowała się ona bowiem 1,2 m poniżej szosy. Ponadto ze względu na odległość

² Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 31 XII 1931.

³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 30 I 1932.

⁴ Tamże.

⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933; K. Skibowski, *Od kościoła w diasporze do katedry – 10 lat kościoła św. Wojciecha w Ełku*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości. Sympozjum historyczne i świętowojeckowe. Ełk, 20–22 kwietnia 1994 roku*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salomon i in., Ełk 1996, s. 246.

⁶ M. Jodkowski, *Ks. Albert Erdle (1901–1983) i jego wschodniopruska podróż*, w: *Vivat Pomezania. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65 urodzin*, red. S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudzkiński, Olsztyn 2015, s. 54.

od zbiornika wodnego poziom wód gruntowych w tym miejscu był bardzo wysoki⁷. Tak ukształtowany teren wykluczał początkowo wybudowanie piwnic. Pomieszczenia gospodarcze zamierzano zatem usytuować w części parterowej. W razie deficytu pomieszczeń użytkowych, liczone się z koniecznością dobudowy piętrowości oraz adaptacji w przyszłości kondygnacji dachowej na cele gospodarcze⁸.

Do wspomnianych czterech morgów ogrodowych przylegało sześć mórg łąk, które nieco wcześniej stały się własnością parafii elckiej. Łąki te najprawdopodobniej wydzierżawiono. Dochód z tego źródła a także finanse pozyskiwane z tzw. starego domu parafialnego służyły spłacie długu zaciągniętego na zakup wspomnianych, dodatkowych gruntów⁹. Na obszarze parceli budowlanej znajdował się ponadto budynek gospodarczy. Niestety, jego stan techniczny nie napawał optymizmem. Ks. Fox zaznaczał jednak, że w razie potrzeby mógłby on służyć swoim celom, a zatem hodowli krowy, świń oraz drobiu¹⁰.

Wizję lokalną dotyczącą planowanej budowy domu katechetycznego zwołano na 27 lutego 1933 r. Wzięli w niej udział ordynariusz warmiński biskup Maksymilian Kaller, ks. Franz Sander, przełożona prowincjalna sióstr elżbietanek, przełożona placówki sióstr elżbietanek z Królewca oraz architekt Kurt Matern¹¹.

OPRACOWANIE PROJEKTU BUDOWLANEGO

Na posiedzeniu zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn 12 grudnia 1932 r. postanowiono, że projekt domu katechetycznego zostanie opracowany przez współpracującego z tą organizacją architekta Maxa Sonnena. Zdawano sobie bowiem sprawę, że jego wybór gwarantuje najbardziej oszczędną, a jednocześnie praktyczną realizację inwestycji budowlanej. Kierowanie pracami zamierzano jednak powierzyć innej osobie. Należy ponadto nadmienić, że architekt Sonnen dysponował doświadczeniem w budowie oraz przebudowie obiektów przeznaczonych dla dzieci. W wielu z nich przeprowadzał wizje lokalne. Angażowano go także, aby eliminować w nich usterki budowlane¹². Zarówno biskup warmiński Maksymilian Kaller, jak również parafia elcka zaaprobowali wybór Sonnena na architekta obiektu. Administracja diecezjalna zwróciła się jednak z prośbą do mistrza budowlanego Wilhelma Baumewerda o opracowanie szkiców projektowych przyszłej budowli. Postulowano także, żeby zarząd generalny Stowarzyszenia

⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego do Kallera, 3 III 1933.

⁸ Tamże.

⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933.

¹⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 28 XII 1932.

¹¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933.

¹² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego do Kallera, 3 III 1933.

św. Bonifacego w Paderborn zgodził się na kierowanie budową przez Baumewerda¹³.

W marcu 1933 r. architekt Max Sonnen wniósł zastrzeżenia do przesłanego rysu projektowego przyszłego domu katechetycznego. Uważał, że należy zmodyfikować układ wnętrza budynku. Pokoje zajmowane przez dzieci znajdowały się na pierwszym piętrze. Parter zatem był najbardziej podatny na zabrudzenia wskutek wchodzenia i wychodzenia osób, które korzystałyby z obiektu. Pokój dziennego pobytu miał służyć jednocześnie za jadalnię. Jedzenie oraz naczynia wnoszono by przez dwie kondygnacje. Nie wyodrębniono sypialni dla siostry zakonnej sprawującej opiekę nad dziećmi. Zaprojektowano zbyt małą kuchnię. Ponadto brakowało zmywalni, odpowiedniej spiżarni, pralni oraz pomieszczenia do deponowania odzieży.¹⁴ Warto także poświęcić nieco miejsca projektowi kaplicy domowej. Pierwotnie wytyczono niewielką przestrzeń ołtarzową. Głębokość ołtarza wynosiła 70 cm. Tabernakulum od mensy ołtarzowej dzieliło 30 cm. Stopień ołtarza znajdował się w odległości 85 cm od krawędzi mensy. Przestrzeń pomiędzy stopniem ołtarzowym a balustradą komunikującą obliczono na 65 cm. Ksiądz udzielający komunii św. dysponowałby zatem zbyt wąskim przejściem¹⁵. Sonnen sugerował, żeby zachować salę parafialną w starym domu parafialnym. Wynikało to z konieczności zarezerwowania całej dolnej kondygnacji domu katechetycznego na kompleksowy układ pomieszczeń gospodarczych. Jeśli ta opcja nie wchodziłaby w rachubę, należało zaprojektować na rzecz wspomnianej sali odrębną przybudówkę¹⁶.

Nieco później Max Sonnen przygotował cztery warianty architektoniczne przyszłego domu katechetycznego. Ostatni z nich wydawał się, zdaniem wiceprezydenta Stowarzyszenia św. Bonifacego, ks. Johannes Schäfersa, najbardziej odpowiedni do realizacji. Kondygnację piwniczną zarezerwowano wyłącznie na pomieszczenia gospodarcze (kuchnia, zmywalnia, spiżarnie, kotłownia wraz z pomieszczeniem na koks, pralnia z łaźnią prysnicową, prasownia, łazienka z ubikacjami i jadalnia sióstr zakonnych). Parter przeznaczono na gabinet oraz mieszkanie dla wikariusza parafii ełckiej, świetlicę dla dzieci bądź na szkołę szycia, a także na dwa pokoje spełniające funkcję sali dziennego pobytu i jadalni dzieci pierwszokomunijnych. Te dwa pomieszczenia miały być oddzielone drzwiami harmonijkowymi, a zatem w razie potrzeby łączone w jedną, większą salę. Mogła ona służyć za salę parafialną, w której organizowano by spotkania towarzystw katolickich. Warto wspomnieć, że dzieci przygotowujące się do Pierwszej Komunii Świętej przebywałyby w budynku w sumie 1/3 roku, zatem organizacje katolickie użytkowałyby to pomieszczenie przez większą część roku. Zresztą zajęcia z dziećmi przeprowadzano by także w świetlicy (bądź pokoju przeznaczonym na szkołę szycia), wobec tego sala parafialna służyłaby w dowolnym czasie potrzebom parafialnym. Na pierwszym piętrze zaprojektowano dwie sypialnie wraz z miejscem na szafy, łaźnię, ubikacje oraz pokój dla jednej bądź dwóch sióstr zakonnych, które sprawowałyby opiekę nad dzieć-

¹³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933.

¹⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Sonnen do Kallera, 15 III 1933.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

mi. W kondygnacji poddasza mieściłaby się kaplica, pokój sióstr zakonnych, pokój dla trzech kucharek-pomocnic bądź posłańców oraz infirmeria¹⁷.

Wizytę architekta Maxa Sonnena w diecezji warmińskiej zaplanowano na początek kwietnia 1933 r.¹⁸. W sierpniu tegoż roku skarżono się na wspomnianego architekta za opieszałość i brak zainteresowania budowlą. Utrudniało to kolejne etapy inwestycji, nad czym ubolewał proboszcz elcki, ks. Karol Fox oraz jej wykonawca, Wilhelm Baumewerd¹⁹. Sonnen jednak podważał zasadność powyższych zarzutów²⁰.

PRZEBIEG INWESTYCJI BUDOWLANEJ

W grudniu 1932 r. informowano, że ks. Karol Fox pozyskał materiały (m.in. cegły) na dom katechetyczny z rozbiórki²¹. Z deklaracji ordynariusza warmińskiego, złożonej 8 lipca 1933 r. wynikało, że jeszcze tego miesiąca planowano rozpoczęcie budowy²². Na początku sierpnia tegoż roku proboszcz parafii elckiej relacjonował, że prace przebiegają sprawnie²³. W drugiej połowie sierpnia ich wykonawca, Wilhelm Baumewerd, rozważał ponowne rozpisanie robót stolarskich, malarskich, dotyczących ogrzewania oraz instalacji elektrycznej. Około 25 sierpnia zamierzano już zawiesić wiechę²⁴. W trakcie budowy okazało się jednak, że ilość materiałów podanych w projekcie nie odpowiada rzeczywistemu zapotrzebowaniu. Wzniesiono bowiem w piwnicy, na parterze i w górnej kondygnacji blisko 95 m³ dodatkowego muru zewnętrznego. Planowano także zamówić ok. 7 ton żelaza. Brakowało ponadto informacji o szalunku i rurach pod stropami belkowymi. Na dodatek w szkicach budowlanych pominięto wykonanie gzymsu w kondygnacji poddasza²⁵. Autor wspomnianego projektu zaprzeczał tym stwierdzeniom²⁶. Trudności w kontakcie z nim z pewnością opóźniły kolejne etapy inwestycji²⁷. Pod koniec września 1933 r. obiekt był już pokryty dachówką, a jego wnętrza otynkowane²⁸. Prawdopodobnie

¹⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 27 III 1933.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 19 VIII 1933.

²⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Sonnen do Kallera, 4 IX 1933.

²¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Sander do Schäfersa, 5 XII 1932.

²² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 8 VII 1933.

²³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do [Schäfersa], 3 VIII 1933.

²⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Baumewerd do Kallera, 19 VIII 1933.

²⁵ Tamże.

²⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Sonnen do Kallera, 4 IX 1933.

²⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 19 VIII 1933.

²⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 22 IX 1933.

w tym czasie wstawiono również okna²⁹. Całkowite zakończenie prac budowlanych przewidziano na koniec lutego 1934 r.³⁰.

Poświęcenie domu katechetycznego, a właściwie ośrodka dla dzieci, dedykowanego św. Elżbiecie, zaplanowano na sobotę, 3 marca 1934 r., na godz. 17.00. Cereemonii miał przewodniczyć biskup warmiński Maksymilian Kaller. W domu tym mogła pomieścić się jednak niewielka liczba wiernych. Z tego względu, kolejnego dnia obchodów wspomnianej uroczystości, ordynariusz celebrował sumę pontyfikalną oraz wygłosił homilię w kościele pw. św. Wojciecha w Elku dla całej społeczności parafialnej. Na zakończenie odśpiewano hymn *Te Deum*³¹.

Na rzecz przyszłego domu katechetycznego postanowiono już w 1932 r. przetransportować wyposażenie wnętrza budynku nieodnotowanej z nazwiska, zmarłej dobrodziejki Stowarzyszenia św. Bonifacego, która mieszkała w Akwizgranie. Według cenników obowiązujących wówczas w transporcie kolejowym, płacono za każde 5000 kg 160 marek³². Jeszcze rok później nie wywiązano się z powyższych planów, ponieważ zgłoszono pretensje do spadku po tej osobie³³. W kwietniu 1933 r. architekt Max Sonnen miał odwiedzić zamykaną żeńską szkołę w Inselbad, aby pozyskać wyposażenie jej wnętrza na rzecz elckiego domu³⁴. W maju 1933 r. ks. Karol Fox informował, że meble, łącznie z utensyliami kościelnymi, dotarły do Elku w stanie nienaruszonym. Przyznał, że mimo wysoce napiętego oczekiwania, parafia elcka nie liczyła na tak okazałe przedmioty. Udało się je zdeponować w tzw. starym domu parafialnym³⁵.

PRZEZNACZENIE NOWEGO BUDYNKU PARAFIALNEGO

W zamyśle ks. Karola Foxa, nowy budynek parafialny w Elku miał spełniać nie tylko funkcję domu katechetycznego, ale również domu dziecka. Proboszcz podkreślał przy tym, że sieroty przyjmowano by tylko wówczas, kiedy w pozostałych diecezjalnych placówkach zabrakłoby dla nich miejsca³⁶. Władze diecezjalne nie poparły jednak idei erygowania domu dziecka w Elku. Nawet w postanowieniach synodu diecezji warmińskiej z 1932 r. uwzględniono budowę jedynie domu kate-

²⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Marquardt do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 5 X 1933.

³⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 18 I 1934.

³¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do Schäfersa, 25 II 1934; zaproszenie na poświęcenie ośrodka dla dzieci, II 1934.

³² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Sandera, 22 XI 1932.

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego do Kallera, 3 III 1933.

³⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 27 III 1933.

³⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 10 V 1933.

³⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 28 XII 1932.

chetycznego w tym mieście³⁷. Jego utworzenie mogło przyczynić się do umocnienia katolicyzmu w diasporze i sytuowało wspomniane miasto wśród znaczących ośrodków krzewienia wiary na obszarze diecezji warmińskiej. Zresztą, roztoczenie szczególnej opieki nad dziećmi pierwszokomunijnymi należało do priorytetowych aspektów pracy duszpasterskiej w parafii elckiej co najmniej od 1908 r.³⁸

W przyszłym domu katechetycznym miały odbywać się dwa turnusy rocznie dla dzieci przygotowujących się do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej. Pierwszy z nich rozpoczynałby się na początku kwietnia, a kończył w połowie lipca. Drugi natomiast trwałby od początku października do końca stycznia. Krótszy niż 3,5-miesięczny pobyt dzieci w domu katechetycznym, które najczęściej prezentowały mierną formację religijną, nie wchodził w rachubę. Dobór miesięcy, w których dzieci przebywałyby we wspomnianym domu, wynikał z ich zaangażowania w prace na polu. Od połowy lipca do połowy października pracowały one przy żniwach. Spodziewano się, że w letnich turnusach weźmie udział większa liczba dzieci niż w zimowych. Ks. Karol Fox uważał przy tym, że na każdorazowy kurs formacyjny zgłosi się 25–30 dzieci. Z czasem liczba aplikujących miała się powiększać³⁹.

W projekcie opisywanego budynku jedno z pomieszczeń przeznaczono na salę parafialną. Planowano, że będą z niej korzystały stowarzyszenia działające przy parafii. Miała ona służyć zwłaszcza aktywizacji młodzieży katolickiej. Do tego czasu spotkania towarzystw katolickich odbywały się w pomieszczeniach użyteczności publicznej oraz w knajpach. Gdyby nie wydzielono tego rodzaju pomieszczenia na salę parafialną, budynek spełniałby swoją funkcję jedynie połowicznie. Ponadto w dwóch pokojach zamierzano urządzić mieszkanie dla wikariusza. Jeden pokój służyłby mu do urzędowych i pozaurzędowych spotkań (np. w ramach katechezy przeznaczonej dla konwertytów)⁴⁰. W domu katechetycznym miało zamieszkać także pięć siostr zakonnych. Liczono również na możliwość erygowania w tym miejscu przedszkola. Oczywiście, przeznaczenie innych pomieszczeń wynikało z funkcji użytkowych obiektu. Znalazły się zatem wśród nich: kuchnia, pomieszczenia gospodarcze, pralnia wraz z prasownią, kaplica oraz kotłownia⁴¹.

Na początku marca 1933 r. uzgodniono, że dla dzieci należy wygospodarować trzy pomieszczenia: pokój mieszkalny, który będzie spełniał funkcję sali lekcyjnej oraz jadalni, a także dwie sypialnie. Sala parafialna miała pomieścić 100 osób, a zatem jej powierzchnia powinna była oscylować wokół 60 m². Ks. Fox daremnie postulował powiększenie jej wymiarów do ok. 80 m². Pomniejszona powierzchnia sali umożliwiała bowiem pozyskanie dwóch pomieszczeń, które rozdzielono bądź połączono by rozsuwanymi drzwiami. Nie udało się jednak nanieść tych modyfika-

³⁷ *Synod Diecezjalny Biskupstwa Warmińskiego, 11–13 października 1932*, w: *Statuty synodalne warmińskie, sambijskie, pomezkańskie, chełmińskie oraz prowincjalne ryskie*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 407; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 171.

³⁸ Zob. S. Achremczyk, *Elk. Dzieje miasta*, Olsztyn 2012, s. 211.

³⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 28 XII 1932.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego do Kallera, 3 III 1933.

cji na projekt budynku. Zrezygnowano z urządzenia przedszkola, ponieważ wspólnota parafialna licząca 700 osób (deklarujących pobyt stały), posiadała niewielką liczbę małych dzieci. Poza tym przedszkole można było erygować w starym domu parafialnym⁴². Już w styczniu 1934 r. ks. Fox planował, że pierwszy turnus dla dzieci przygotowujących się do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej rozpocznie się 1 kwietnia tegoż roku⁴³.

FINANSOWANIE INWESTYCJI BUDOWLANEJ

Władze diecezjalne we Fromborku informowały w 1931 r., że cena sprzedaży kasyna oficerskiego w Elku wynosi 15 tys. marek. Oczywiście remont i przebudowa wnętrza budynku mogły pochłonąć dodatkowe 10–15 tys. marek. Wiceprezydent Stowarzyszenia św. Bonifacego, ks. Johannes Schäfers, uważał, że taniej byłoby wznieść dom katechetyczny od podstaw. Rozwiązanie to wydawało się ponadto praktyczne. Inwestycja kosztowałaby ok. 30 tys. marek, oczywiście nie wliczając w to ceny za parcelę oraz wyposażenie budynku. Przy projektowaniu nowego obiektu można modyfikować podziałem jego wnętrza oraz dysponować wzajemnym układem pomieszczeń. Ponadto nowy budynek generuje mniejsze koszty remontowe⁴⁴.

Już na początku 1932 r. zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego zadeklarował, że pokryje połowę kosztów zakupu oraz prac remontowych dawnego kasyna oficerskiego w Elku. Pieniądze miały być wypłacone w formie tzw. mszalnego stypendium dolarowego, pochodzącego ze Stanów Zjednoczonych. Ze względu na trudną sytuację gospodarczą, panującą również w Ameryce, fundusz stypendialny był dość ograniczony. Gdyby jednak fundusz wykazał się chwilowym brakiem płynności finansowej, zarząd generalny wspomnianego stowarzyszenia miał pożyczyć pieniądze na rzecz inwestycji w Elku, które w późniejszym czasie odzyskano by ze wspomnianego źródła. W celebrowaniu mszy św., które stanowiły zobowiązanie wynikające z przekazanych stypendiów, partycypowałyby duchowieństwo diecezji warmińskiej⁴⁵.

W marcu 1933 r. informowano, że pula środków dostępnych na rzecz budowy wynosi 30 tys. marek. Z zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn wyasygnowano na ten cel 15 tys. marek, podobnie jak z komitetu diecezjalnego tego stowarzyszenia we Fromborku. Niestety, okazało się wówczas, że koszty inwestycji wzrosną o 10 tys. marek. Wynikało to z konieczności zmodyfikowania projektu budowlanego, w którym wyodrębniono przestrzeń na salę parafialną oraz przedszkole. Zgłaszano również potrzebę zgromadzenia środków finansowych na zakup inwentarza ruchomego, którego cena opiewała na 8–10 tys. marek. W sumie brakowało zatem około 20 tys. marek. Należy także nadmienić, że realna wartość in-

⁴² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933.

⁴³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 18 I 1934.

⁴⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 31 XII 1931.

⁴⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 30 I 1932.

tencji mszalnych pozyskiwanych ze Stanów Zjednoczonych znacznie spadła wskutek kryzysu gospodarczego⁴⁶.

W 1932 r. biskup warmiński Maksymilian Kaller postulował wciągnięcie ełckiej inwestycji na listę beneficjentów funduszu „Osthilfe”, mającego na celu wsparcie obszarów położonych we wschodniej części Niemiec. Władze państwowe nie przychyliły się wówczas do tego wniosku. Na początku kolejnego roku rejencja olsztyńska zachęcała ordynariusza do ponownego aplikowania o dotację z tego źródła. Administracja diecezjalna zdecydowała się wystosować prośbę o 20 tys. marek. Gdyby przyznano postulowaną kwotę, fundusz budowlany domu katechetycznego dysponowałby 50 tys. marek (oprócz powyższej kwoty, po 15 tys. marek uzyskano by z zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn oraz lokalnego komitetu diecezjalnego tej organizacji)⁴⁷. W marcu 1933 r. ks. Johannes Schäfers przypuszczał, że budowa obiektu wraz z honorarium dla architekta będzie kosztować 40 tys. marek. Umieblowanie domu katechetycznego oceniano na 10 tys. marek⁴⁸.

Nadprezydent prowincji wschodniopruskiej 10 czerwca 1933 r. poinformował administrację diecezji warmińskiej, że nie zostanie przyznana dotacja państwowa na budowę ełckiego domu katechetycznego z funduszu „Osthilfe”. W związku z tym Max Sonnen miał przyjechać w lipcu 1933 r. do diecezji warmińskiej, aby spotkać się z jej wikariuszem generalnym, ks. Aloysem Marquardtem, w celu podjęcia decyzji dotyczącej obniżenia kosztów inwestycji budowlanej⁴⁹. Jednocześnie ks. Schäfers gwarantował biskupowi warmińskiemu, że zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego przekaże 15 tys. marek na cele budowlane i pokryje koszty elementów wyposażenia o wartości 3092 marek, które organizacja ta przetransportowała do Ełku z zachodnich części Niemiec. Jednocześnie zaznaczono, że stowarzyszenie nie jest w stanie podwyższyć przyznanej wcześniej zapomogi⁵⁰.

Po spotkaniu władz diecezjalnych z architektem Sonnenem stwierdzono, że obniżenie kosztów budowy nie jest już możliwe. Liczono się z wydatkiem 45 tys. marek na ten cel (bez wyposażenia). Poza wpływami z zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn oraz komitetu diecezjalnego we Fromborku, zaplanowanymi na 1933 r., uzgodniono, że lokalny komitet przekaże w następnym roku na tę inwestycję 5 tys. marek. Kolejnych 7 tys. marek wyasygnowano z wynajęcia starego domu parafialnego w Ełku. Resztę miał sfinansować wymieniany bezimiennie dobroczyńca (tysiąc marek) oraz parafia (2 tys. marek), która zaciągnęła pożyczkę na ten cel⁵¹. Nieprawidłowości w projekcie budynku zmusiły w sierpniu 1933 r. wykonawcę, Wilhelma Baumewerda, do pozyskania materiałów o wartości

⁴⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego do Kallera, 3 III 1933.

⁴⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933.

⁴⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 27 III 1933.

⁴⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Marquardt do Schäfersa, 28 VI 1933.

⁵⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kallera, 30 VI [1933]. Oprócz mebli, przetransportowano do Ełku również porcelanę (naczynia), książki i utensylia ołtarzowe; zob. Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, rachunek wystawiony przez J. Grandetzkę, Paderborn, 17 VIII 1933.

⁵¹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 8 VII 1933.

2600 marek. Zastosowanie materiałów wtórnych (z rozbiórki innej budowli) pozwoliło jednak na oszczędności rzędu 1700–1800 marek⁵².

Zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn przekazał na rzecz inwestycji budowlanej w Elku obiecaną kwotę finansową w ratach: 10 października 1933 r. – 8 tys. marek, 8 listopada tego roku – 4 tys. marek⁵³, zaś 23 stycznia 1934 r. – pozostałe 3 tys. marek⁵⁴.

POSŁUGA ELŻBIETANEK W DOMU KATECHETYCZNYM

Pierwsze elżbietanki, s. Clotildis Rohde i s. Zita Dunayski, zamieszkały w Elku 15 października 1932 r. Od początku szczodroliwość miejscowych parafian gwarantowała im godziwe warunki życia w tym mieście. Początkowo zajęły się one pomocą ambulatoryjną⁵⁵. Zamierzano im powierzyć opiekę nad domem katechetycznym. Oprócz tego w zakres obowiązków zakonnice wchodziłaby praca w przedszkolu oraz z młodzieżą⁵⁶. Tego samego roku ks. Albert Erdle, wizytujący z ramienia zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn placówki duszpasterskie diecezji warmińskiej w diasporze, dotowane przez to stowarzyszenie, odnotował fakt erekcji elckiego domu zakonnego elżbietanek. Siostry ulokowano początkowo w starym budynku parafialnym, przeznaczonym na spotkania towarzystw kościelnych⁵⁷. W sprawozdaniu ze swojej działalności za 1932 r. elżbietanki informowały m.in., że w niedzielne popołudnia jedna z nich zajmuje się opieką świetlicową nad 40–50 dziećmi⁵⁸.

Na początku 1933 r. uzgodniono z siostrami zakonnymi sposób finansowania pobytu dzieci w domu katechetycznym. Na dziesięcioro dzieci przez trzy lata zamierzano przekazywać po 20 marek miesięcznie (na dziecko), co dawałoby rocznie 2400 marek. Po 800 marek płaciłyby diecezja warmińska, diecezjalny komitet Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku oraz Stowarzyszenie Dzie-

⁵² Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Baumewerd do Kallera, 19 VIII 1933.

⁵³ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do Kurii Biskupiej we Fromborku, 9 XI 1933.

⁵⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Schäfers do kancelarii parafialnej w Elku, 23 I 1934.

⁵⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933; Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth (dalej: KSE), Provinzarchiv Berlin, MH 324, k. 1–1v; zob. również J. Mertens, *Geschichte der Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth 1842–1992*, t. 2, Reinbeck 1998, s. 461; J. Kociukiewicz, *Działalność parafii św. Wojciecha w Elku w latach 1945–1990*, Olsztyn 1992, kps w Bibliotece Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, s. 37.

⁵⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Fox do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, 28 XII 1932.

⁵⁷ M. Jodkowski, *Ks. Albert Erdle (1901–1983) i jego wschodniopruska podróż*, w: *Vivat Pomesania. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65 urodzin*, red. S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński, Olsztyn 2015, s. 54.

⁵⁸ KSE, Provinzarchiv Berlin, MH 324, k. 2v.

ciątka Jezus⁵⁹. Ks. Gerhard Fittkau odnotował, że dzieci uczestniczyły nieodpłatnie w turnusach odbywających się w opisywanym budynku⁶⁰.

Na podstawie sprawozdania z działalności elżbietanek w Ełku od 1 grudnia 1932 r. do 30 listopada 1933 r. wiadomo, że jedynie jedna z nich pracowała w domu katechetycznym. Dysponowano wówczas 14 miejscami dla osób przygotowujących się do przyjęcia sakramentów, zaś w budynku przebywało 5 dzieci⁶¹. W kolejnym okresie sprawozdawczym (1 grudnia 1933 r. – 30 listopada 1934 r.) odnotowano, że w instytucji tej posługiwały już dwie siostry zakonne. Łóżek było 30, zaś w turnusach katechetycznych wzięło udział 54 dzieci⁶². Od 1 grudnia 1934 r. do 30 listopada 1935 r. w domu katechetycznym uczyło się w sumie 64 dzieci⁶³. W następnym roku (do 30 listopada 1936 r.) również zaobserwowano wzrost liczby dzieci uczestniczących w kursach katechetycznych (do 78). Opiekowały się nimi już cztery siostry zakonne⁶⁴. W kolejnym okresie sprawozdawczym (1 grudnia 1936 r. – 30 listopada 1937 r.) przyjęto do domu katechetycznego 61 dzieci, redukując liczbę sióstr zakonnych do trzech⁶⁵. Od 1 grudnia 1937 r. do 30 listopada 1938 r. w instytucji tej przebywało w sumie 67 dzieci. Ponownie pracowały w tym miejscu cztery siostry zakonne. Zwiększono liczbę łóżek do 38⁶⁶. Najwięcej dzieci, aż 94, brało udział w przygotowaniu katechetycznym w następnym roku (do 30 listopada 1939 r.)⁶⁷. W początkowym okresie drugiej wojny światowej (od 1 grudnia 1939 r. do 30 listopada 1940 r.) prowadzono zajęcia dla 64 dzieci. Niestety, od 7 lipca 1940 r. Wehrmacht zażądał udostępnienia sześciu pomieszczeń na potrzeby wojska⁶⁸. Z tego względu od 1 grudnia 1940 r. do 30 listopada 1941 r. przyjęto do domu katechetycznego jedynie 23 dzieci⁶⁹. W następnym roku (do 30 listopada 1942 r.) przebywało w tej instytucji 31 dzieci⁷⁰. Placówkę elżbietanek w Ełku zamknięto w 1945 r.⁷¹.

⁵⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Lyck, Kaller do Schäfersa, 7 III 1933.

⁶⁰ Zob. G. Fittkau, *Zehn Jahre Katholische Aktion im Bistum Ermland 1929–1939. Ein Bericht aus dem Jahr 1939*, hrsg. M. Wermter, ZGAE 1969, Bd. 33, s. 246.

⁶¹ KSE, Provinzarchiv Berlin, MH 324, k. 3–3v.

⁶² Tamże, k. 4–4v.

⁶³ Tamże, k. 5–5v.

⁶⁴ Tamże, k. 6–6v. Zatrudnione w domu katechetycznym siostry to (w nawiasie podano początek posługi w ełckiej wspólnotie zakonnej): Clotildis Rohde (15 X 1932 r.), Benedikta Lietz (2 VI 1934 r.), Renate Troch (30 IX 1935 r.) oraz Cherubina Neumann (10 IX 1936); zob. tamże.

⁶⁵ KSE, Provinzarchiv Berlin, MH 324, k. 7–7v.

⁶⁶ Tamże, k. 8–8v.

⁶⁷ Tamże, k. 9–9v.

⁶⁸ Tamże, k. 10–10v.

⁶⁹ Tamże, k. 11–11v.

⁷⁰ Tamże, k. 12–12v. W domu katechetycznym pracowały wówczas cztery siostry: Benigna Buyna (od 28 II 1940 r.), Ursula Stoeck (od 11 X 1937 r.), Benedikta Lietz (od 2 VI 1934 r.) i Editha Prohl (od 5 VI 1939 r.); zob. tamże.

⁷¹ J. Mertens, dz. cyt., s. 461.

ZAKOŃCZENIE

Budowę domu katechetycznego w Elku umożliwiło znaczące wsparcie materialne ze strony organizacji katolickich, a zwłaszcza Stowarzyszenia św. Bonifacego. Zarząd generalny tej organizacji pośredniczył także w opracowaniu projektu architektonicznego tego budynku oraz jego wyposażeniu. Inwestycja stanowiła wyraz troski duszpasterzy oraz władz diecezjalnych Kościoła warmińskiego o umocnienie wiary wśród ludności zamieszkującej obszar zdominowany przez wyznawców innej konfesji. Tego rodzaju działania zapobiegały indyferentyzmowi religijnemu oraz przyczyniały się niewątpliwie do integracji lokalnej wspólnoty duszpasterskiej. Liczny udział dzieci w turnusach katechetycznych świadczył o wychodzeniu naprzeciw potrzebom, które sygnalizowały wschodniopruskie parafie katolickie w diasporze. Niestety, działania militarne w trakcie drugiej wojny światowej położyły kres funkcjonowaniu elckiego domu katechetycznego.

THE BUILDING OF A CATECHETIC HOUSE IN ELK IN THE 1930S

SUMMARY

Catholic children who lived in the vast area of the Elk parish needed proper religious education, so the local parish priest Karol Fox decided that a catechetical house would be built. At first, there were plans to adapt an officers' mess, which was put up for sale, for this purpose. However, it was decided that a special facility would be built. A plot of land located next to the old parish house (near the present Jana Kilińskiego Street in Elk) was obtained. Financial support of the project was declared by, among others, the Boniface Association in Paderborn. The General Government of this organisation decided at the end of 1932 that the architectural design of the catechetical house would be prepared by Max Sonnen. The implementation of the project was commissioned to Wilhelm Baumewerd. The beginning of the construction works was planned for July 1933 and the completion – for the end of February 1934. The catechetical house was blessed on 3 March 1934 by Bishop Maximilian Kaller. Catechetical sessions for children preparing for the First Holy Communion were supposed to take place there twice a year; nuns were responsible for them. Military operations during World War II put an end to the functioning of this institution.

DER BAU DES KATECHESENZENTRUMS IN LYCK IN DEN 30ER JAHREN DES 20. JAHRHUNDERTS

ZUSAMMENFASSUNG

Katholische Kinder, die auf dem Gebiet einer großen katholischen Gemeinde in Lyck lebten, erforderten eine richtige religiöse Erziehung, deshalb traf der örtliche Pfarrer Karol Fox die Entscheidung, ein Katechesenhaus zu errichten. Zunächst beabsichtigte man für diesen Zweck ein zum Verkauf angebotenes Offizierskasino umzugestalten. Mit der Zeit wurde jedoch beschlossen, eine eigene Einrichtung zu bauen. Man erwarb ein Grundstück in der Nähe eines alten Pfarrhauses an der aktuellen Jana-Kilińskiego-Straße in Lyck. Die finanzielle Unterstützung für die Investition versprach unter anderem St. Bonifatius-Stiftung in Paderborn. Ende 1932 beauftragte der Hauptvorstand dieser Organisation den Architekten Max Sonnen mit der architektonischen Gestaltung des Katechesenhauses. Diözese Ermland beschloss, dass Wilhelm Baumewerd die geplante Investition umsetzt. Der Bau sollte im Juli 1933 seinen Anfang nehmen. Die gesamte Fertigstellung der Bauarbeiten plante man für Ende Februar 1934. Das Katechesenhaus wurde am 3. März 1934 vom Bischof Maximilian Kaller geweiht. Man hatte vor, in der Einrichtung katechetische Kurse zweimal pro Jahr für die Kinder zu organisieren, die sich auf die Zeremonie der Erstkommunion vorbereiten. Die Erstkommunionkandidaten wurden von Ordensschwestern betreut. Die Kriegshandlungen während des Zweiten Weltkrieges setzten dem Funktionieren dieser Institution ein Ende.

LA TOMBA DI S. VITTORINO E LE SUE FORMULAZIONI MONUMENTALI

Parole chiave: Archeologia cristiana, Abruzzo, Amiternum, la catacomba di San Vittorino

Słowa kluczowe: Archeologia chrześcijańska, Abruzja, Amiternum, katakumby św. Wiktorina

Keywords: Christian archeology, Abruzzo, Amiternum, Catacombs of St. Victorin

Schlüsselworte: Christliche Archäologie, Abruzzen, Amiternum, Katakomben von St. Victorinus,

INTRODUZIONE

La catacomba di S. Vittorino, che conserva la tomba del martire, scavata nel colle che da oriente domina le rovine della città romana di *Amiternum*, è il più importante impianto cimiteriale paleocristiano d'Abruzzo¹. Nel corso dell'articolo vengono presentate le informazioni a proposito di questo posto, relativamente poco conosciuto e poco descritto dal punto di vista scientifico. L'autore di esso ha finito i studi specialistici nella teologia biblica e continua la seconda specializzazione nel campo dell'archeologia cristiana. Si cerca dunque di unire degli effetti dello studio archeologico con il commento teologico legato strettamente a questo posto di un grande valore per la storia degli inizi del cristianesimo in Abruzzo.

LA STORIA DELLA CATACOMBA DI S. VITTORINO

Spesso nella tarda antichità e nel medioevo, gli abitati legati al santuario, diventavano dei veri e propri borghi fortificati. La monumentalizzazione della tomba ve-

* Ks. mgr lic. Artur Witold Sidor, diecezja l'Aquila (Włochy), absolwent studiów licencjackich z zakresu teologii biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim oraz Papieskim Uniwersytecie Angelicum, absolwent studiów licencjackich i doktorant z zakresu archeologii chrześcijańskiej na Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie. Wykładowca dyscyplin biblijnych i archeologii na Istituto Superiore delle Scienze Religiose w l'Aquila.

¹ Cfr. Somma M.C., *Il santuario di S. Vittorino ad Amiternum: formazione e trasformazioni di uno spazio cultuale*, in: *Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Università della Calabria, 2012, p. 186.

nerata comportava non soltanto la realizzazione degli edifici di culto, ma anche delle strutture abitative e di accoglienza per i pellegrini e molto spesso determinava la nascita di nuovi nuclei insediativi influenzando in maniera molto forte la trasformazione del suburbio della città e dei territori². Esistono diversi esempi dei santuari che assumono la funzione dell'effettivo fattore poleogenetico³. E' il caso del santuario di Vittorino la cui deposizione fu all'origine non solo dello sviluppo di un cimitero con un vasto *retro sanctos*, ma anche del borgo che prende il nome del santo⁴.

Il santuario in questione fu nell'arco dei secoli al centro delle complesse vicende edilizie, dovute non soltanto alle questioni storiche o del culto, ma anche ai frequenti sconvolgimenti sismici delle terre abruzzesi. Tuttavia non è mai stato abbandonato, al contrario; ha dato vita nel corso dei secoli a fenomeni di profonda trasformazione degli assetti insediativi del territorio circostante⁵.

Il ritrovamento di alcune iscrizioni funerarie e rilievi dell'epoca romana, insieme a resti di murature del mausoleo ove fu sepolto S. Vittorino, databili a epoche diverse ma anteriori al IV sec., renderebbero credibile la tesi che l'area in cui sorge la catacomba fosse adibita a uso cimiteriale prima dell'arrivo dei cristiani. Tuttavia, allo stato attuale delle ricerche, non è possibile stabilire con esattezza quando ciò è avvenuto⁶. Indubbiamente un cimitero sotterraneo si sviluppò intorno alla tomba del martire, sotto la cosiddetta „chiesa vecchia”, e in parte fuori del suo perimetro, ad ovest di esso⁷.

Attualmente in effetti, tutto il complesso è costituito da una basilica mononave a pianta longitudinale, con transetto sporgente e cripta. L'aggregato presenta una spiccata divergenza assiale verso est e uno svasamento nella parte settentrionale (fig. 1)⁸. L'unica navata oggi si presenta divisa in due da un muro sicuramente di età moderna, che separa in due corpi distinti la basilica, creando la più citata cosiddetta „chiesa vecchia” al nord del complesso, e la chiesa di S. Michele Arcangelo, ufficiata con le funzioni di quella parrocchiale⁹.

² Per santuari negli ambienti rurali vedi Fiocchi Nicolai V.; Sannazaro M., *Santuari rurali: caratteri funzionali*, in: *Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Università della Calabria, 2012, p. 218.

³ Per i particolari cfr. Pani Ermini L., *Lo sviluppo urbano, nella voce: Il fenomeno urbano. Periodo tardoantico e medievale*, in: [http://www.treccani.it/enciclopedia/il-fenomeno-urbano-periodo-tardoantico-e-medievale_\(Il_Mondo_dell'Archeologia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-fenomeno-urbano-periodo-tardoantico-e-medievale_(Il_Mondo_dell'Archeologia)/)

⁴ Cfr. Giuntella A.M., *Il santuario di S. Vittorino di Amiterno*, in: *ΤΕΡΨΙΣ. In ricordo di Maria Laetitia Coletti*, Alessandria, 2002, p. 313.

⁵ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 186.

⁶ Somma invece lo dà per scontato, sostenendo la tesi con le stesse motivazioni che per Pani Ermini non possono essere considerate come decisive. Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 188.

⁷ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino in: Quaderni Storico-artistici dell'Aquilano*, Terni 1975, p. 6.

⁸ L'anomalia di questa parte dell'edificio sembra provare la volontà dei responsabili della costruzione medievale di rispettare il vano che ospita la tomba del martire e la cavità dove trovarono posto le sepolture ad sanctum. Cfr. Giuntella A.M., op. cit., p. 315.

⁹ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 186.

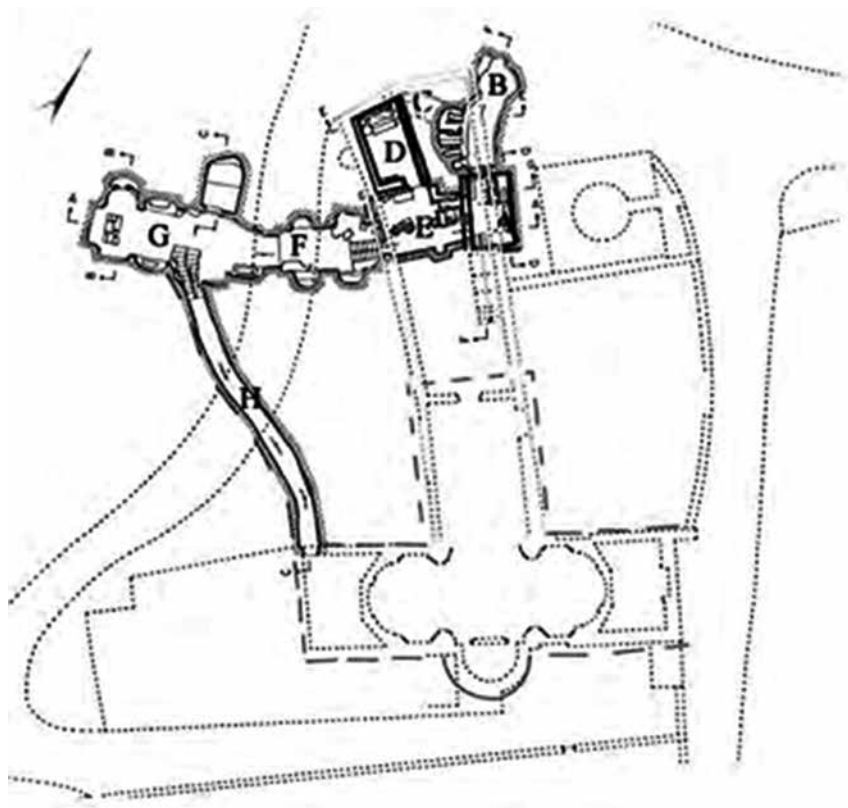


Fig. 1 – S. Vittorino planimetria del complesso (da Somma).

La catacomba è costituita da un lungo corridoio d'accesso (**H**) dal quale si entra in un'ampia galleria (**G**), e da sei ambienti (fig. 1). Tre di questi ambienti (**A**, **E**, **D**), a pianta più o meno regolare, presentano rivestimenti delle volte e delle pareti in muratura. Altri tre ambienti (**B**, **C**, **F**) sono in parte scavati nella roccia e in parte ricavati da grotte e cunicoli naturali (fig. 1)¹⁰.

La natura particolare della roccia in cui sono ricavati questi ambienti ha reclamato un'indagine geo-idrologica molto accurata. Il materiale è stato classificato come calcare farinoso, di colore bianco con una lieve tendenza al giallo, di minima coerenza, che si sbriciola facilmente, prima in piccoli pezzi e poi in polvere sottilissima, molto probabilmente con la percentuale del carbonato di calcio che supera il 90%¹¹.

La fisionomia originale del cimitero è ormai perduta a causa dei molteplici interventi che si sono susseguiti nel corso dei secoli. Questo fatto rende impossibile indicare con esattezza la successione delle diverse fasi di escavazione. Secondo l'analisi

¹⁰ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 6.

¹¹ Cfr. De Angelis D'Ossat G., *Cimiteri antichi della Via Valeria e del bacino del fiume Aterno*, Rivista di Archeologia Cristiana, XXVI (1950), 1950, p. 88.

di L. Pani Ermini (fig. 2); il cimitero sotterraneo sarebbe costituito dall'ambiente che ospitò il cubicolo di S. Vittorino (A), dai vani funerari (B e D con appendice C) che si aprono al nord del cubicolo del santo e del vano (E). La grande galleria (F) ad ovest, dotata di un cubicolo di cui non è incerta l'antichità (G) è accessibile da E e dal grande corridoio H che la collega al transetto della „chiesa parrocchiale”¹².

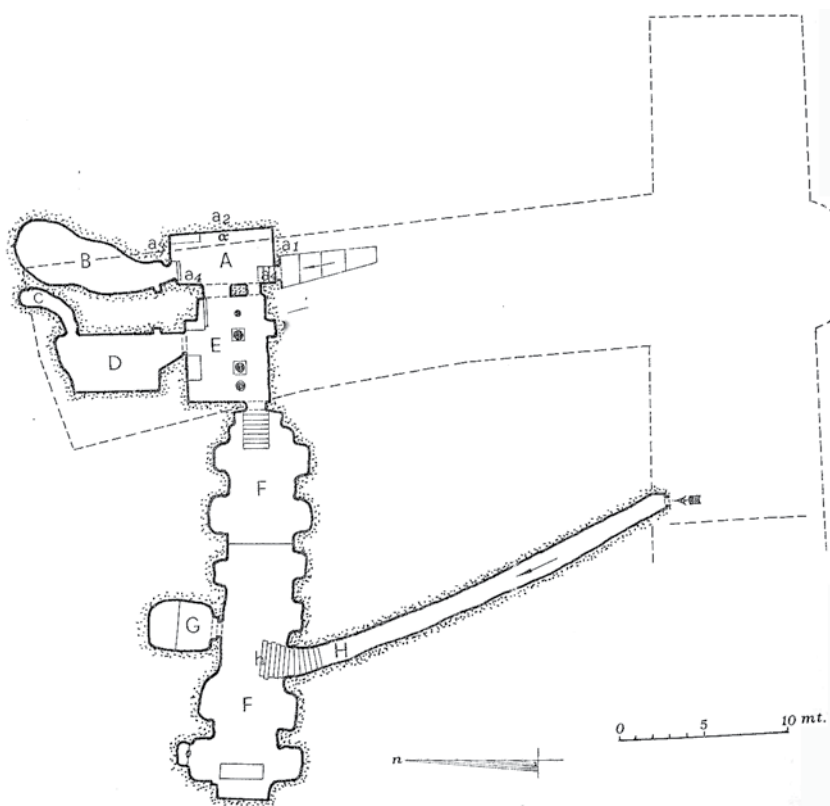


Fig. 2 – Catacomba sottostante la basilica di s. Vittorino (da Pani Ermini).

Una scala, non molto lunga¹³, che parte presso la parete del lato est di quello che si ritiene essere il presbiterio rialzato della „chiesa vecchia”, porta ad un ambiente rettangolare coperto da volta a botte con il pavimento a circa 2,85 mt sotto il livello della chiesa (A)¹⁴. Il vano (fig. 3) è delimitato da strutture murarie difficilmente leggibili nella loro situazione originale, a causa delle murature in laterizio di restauro, che rivestono le pareti e rinforzano la volta¹⁵.

¹² Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 6.

¹³ La scala secondo la Pani Ermini, risalirebbe per una parte ad età medievale: Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 7.

¹⁴ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, in: *Rivista di Archeologia*, Anno III, Roma 1978. p. 95.

¹⁵ Ibidem.

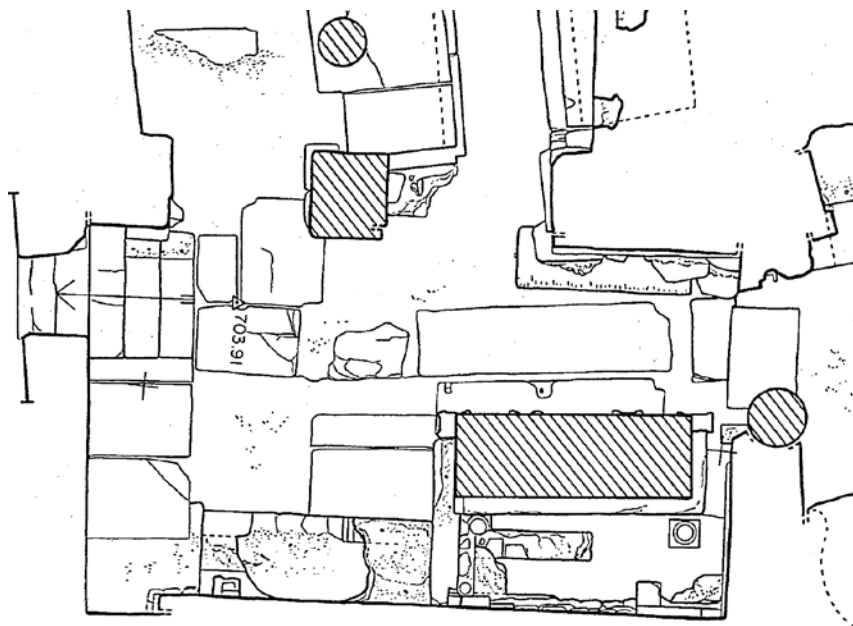


Fig. 3 – Ambiente A (da archivio PCAS).

I pochi resti rimasti delle murature originali a cortina ad *opus reticulatum* e *incertum*; il che fa pensare che il vano debba risalire ad epoca romana (forse I o II sec., ma occorre approfondire lo studio e la lettura delle murature) e che sia da identificare, con ogni probabilità con un mausoleo¹⁶. L'antico stipite ad ovest e la primitiva soglia, testimoniano l'esistenza di un ingresso primitivo del vano, che si apriva nella zona mediana della parete dove si trova l'accesso odierno. In un secondo momento, molto probabilmente in seguito alla deposizione del martire Vittorino, questo stesso ambiente, secondo l'ipotesi della Pani Ermini, doveva essere messo in comunicazione con il resto del cimitero¹⁷.

LA TOMBA DEL MARTIRE VITTORINO

La tomba, che con ogni probabilità è possibile identificare con quella del martire Vittorino, si colloca nell'angolo nord-est del pavimento dell'ambiente A, sul livello primitivo del pavimento (fig. 2, α). Grazie ai resti rinvenuti, può essere classificata nella sua tipologia, come classica tomba „a cappuccina”, sovrastante il primo pavimento, addossata ai lati est e nord del mausoleo¹⁸.

¹⁶ Cfr. Pani Ermini, *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 95; Somma M.C., op. cit., p. 187.

¹⁷ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 95.

¹⁸ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, pp. 7–8; Somma M.C., op. cit., p. 188.

La presenza di due colonnine (fig. 3, *b e g*)¹⁹ che dovevano sorreggere probabilmente una mensa, è la testimonianza archeologica della realizzazione di una piccola edicola (fig. 4, *a e b*)²⁰, che provano la prima monumentalizzazione sulla tomba²¹. La datazione di questi reperti farebbe risalire i primi lavori effettuati nell'ambiente A verosimilmente subito dopo la pace religiosa²².

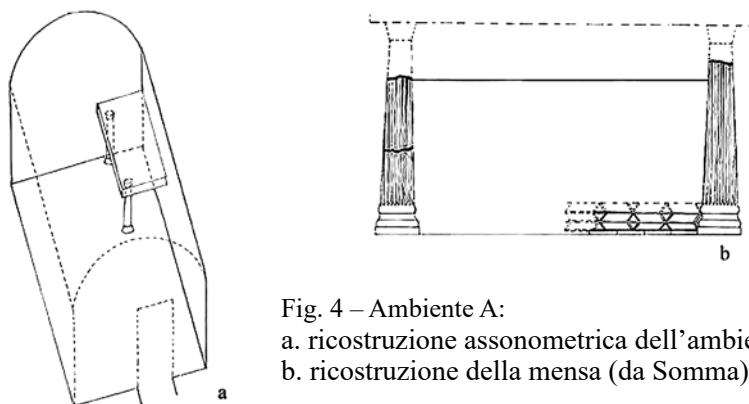


Fig. 4 – Ambiente A:
a. ricostruzione assonometrica dell'ambiente A;
b. ricostruzione della mensa (da Somma).

Svariati frammenti marmorei, di cui alcuni pezzi ancora *in situ*, che sono stati rimessi in luce durante gli ultimi lavori, attestano il rivestimento con tarsie di marmo²³. I confronti con contesti di area romana e laziale²⁴, permettono ad ipotizzare una datazione per questa sistemazione ampiamente entro il IV sec.²⁵.

L'intervento più importante e più imponente per la sistemazione della tomba del martire e dello spazio circostante, fu sicuramente quello del V sec., voluto dal vescovo di *Amiternum*, *Quodvultdeus*. La sempre più crescente venerazione del santo incoraggia quest'opera, che si configura sicuramente come atto di evergetismo nei confronti del martire, ma anche come realizzazione di una tomba privilegiata destinata allo stesso presule amitermino²⁶.

¹⁹ Quella a sud fu ritrovata murata *in situ*, quella a nord, rinvenuta erratica nella cripta, fu ricollocata dove ora si trova durante gli ultimi lavori di restauro da parte dello Josi negli anni '40 del secolo scorso. Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 8.

²⁰ Oltre all'ipotesi dell'altare o di una piccola edicola, Pani Ermini propone anche un tigurium, concludendo però, che allo stato attuale è pressoché impossibile capire come realmente fu sistemata la tomba. Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 8.

²¹ Giuntella parla della prima monumentalizzazione del sepolcro ad opera del vescovo Quodvultdeus, ma Pani Ermini e Somma sostengono la tesi dei lavori eseguiti prima del episcopato di questo vescovo, e le testimonianze di cui sopra sostengono molto bene questa tesi. Cfr. Giuntella A.M., *op. cit.*, p. 315.

²² Cfr. Somma M.C., *op. cit.*, p. 188.

²³ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 8.

²⁴ Per trasformazione e monumentalizzazione delle tombe dei martiri nelle catacombe romane nel IV sec., Cfr. Fiocchi Nicolai V., *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano, 2001, pp. 79–82; Cfr. Fiocchi Nicolai V., *Santuari d'Italia. Lazio*, Roma 2010, pp. 60–71.

²⁵ Cfr. Somma M.C., *op. cit.*, p. 188.

²⁶ *Ibidem*, p. 189.

Il monumentale tumulo, realizzato dal vescovo di *Amiternum*, comprendeva due sepolture sovrapposte di cui la superiore è stata violata in passato, mentre quella inferiore s'è conservata intatta e conteneva lo scheletro di un maschi adulto²⁷. Il monumento fu rivestito di marmi policromi e si addossava ad est alla precedente sistemazione della tomba di S. Vittorino, che fu conservata ma in parte coperta e nascosta dal tumulo²⁸.

Questo era sormontato da una lastra marmorea di grandi dimensioni (2,05×0,95× 0,25 mt), poggiata su quattro pilastri (attuale lunghezza di questi elementi varia partendo da 0,60 mt per due di essi, e arriva nel caso del terzo a 1,73 mt, e per il quarto arriva a quasi 2,00 mt, fig. 5)²⁹, dotati di quattro capitelli compositi. La loro fattura li fa rilevare tardoantichi³⁰. Secondo la Pani Ermini e la Somma, essi si sarebbero trovati disposti allineati sulla fronte aperta del sepolcro Q (fig. 2), a differenza della disposizione proposta dalla ricostruzione di Enrico Josi durante i lavori del 1930–1940³¹. Visto enorme spessore e dunque il peso del lastrone e le sue dimensioni, a noi sembra più probabile che i quattro pilastri fossero collocati in corrispondenza dei quattro angoli del marmo e del tumulo che esso copriva. Lo spazio rimasto tra i pilastri sistemati in questo modo, dovesse probabilmente essere chiuso dai plutei e transenne di cui certamente alcune sono da identificare con quelle rimesse in opera nella sistemazione di Josi³².



Fig. 5 – Ambiente A. Ricomposizione del monumento di *Quodvultdeus*.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Le misure dei pilastri, che originariamente dovevano essere della stessa lunghezza (nella ricomposizione attuale le parti mancanti sono sostituite con elementi in metallo, fig. 5), sono riportate da Ottaviani. Cfr. Ottaviani V., *Il cimitero cristiano antico e la chiesa di S. Vittorino presso Amiterno*, L'Aquila 1987, pp. 67–69.

³⁰ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 189.

³¹ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 95; Somma M.C., op. cit., p. 189.

³² Conclusione raggiunta durante la disputa con Prof. Fiocchi Nicolai.

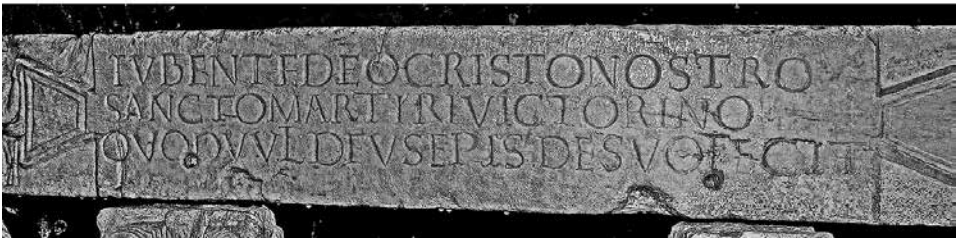
Il grande lastrone di copertura del tumulo è quasi certamente un pezzo di epoca romana riutilizzato, scavato per una profondità di 10 cm nel settore centrale (fig. 6, a), nello spessore centrale di questa lastra è stata incisa in lettere molto regolari, che ricordano in qualche modo quelle „filocaliane”, entro una *tabula ansata* (fig. 6, b), l'iscrizione di cui riproponiamo il testo:

*Iubente Deo Cristo nostro
sancto martyri Victorino
Quodvul(t)deus epis(copus) de suo fecit*



a

Fig. 6 – Ambiente A.
Monumento di *Quodvultdeus*
a. Facciata superiore della lastra
con ricavo.
b. Facciata laterale della lastra
con iscrizione.



b

L'*ansata tabula inscriptionis* è sorretta da due personaggi di cui quello di sinistra, anziano (fig. 7, a) e quello di destra con volto giovanile (fig. 7, b)³³.

Il personaggio anziano con i calzari ai piedi è vestito di tunica e pallio, il cui lembo forma un ampio *sinus*; ha volto scarno con fronte calva e sporgente, ampie arcate sopraccigliari e profonde ombre intorno agli occhi. Le sue mani sono ap-

³³ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 9.

poggiate saldamente sull'*ansa* della *tabula*: quella sinistra sullo spigolo superiore, quella destra verso la metà inferiore³⁴, (fig. 7 a)³⁵.

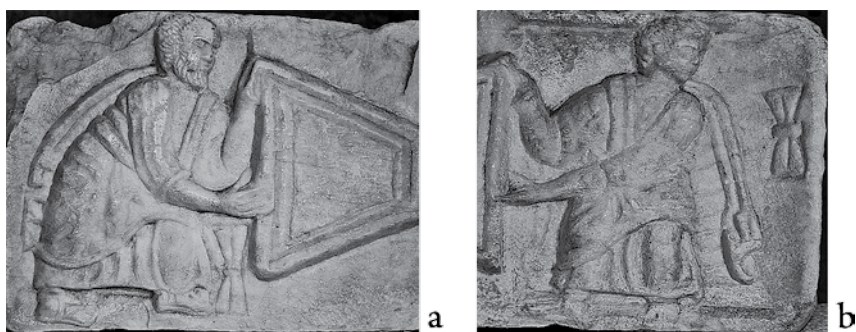


Fig. 7 – Ambiente A. Particolari dell'iscrizione di Quodvultdeus.
a. Personaggio anziano a sinistra della *tabula ansata*.
b. Personaggio giovane a destra della *tabula ansata*.

La figura giovanile all'estremità destra della *tabula* è vestita di pallio con ampio lembo che ricade dietro la spalla sinistra e con i sandali ai piedi. Il suo volto ha lineamenti comunque non caratterizzanti e piuttosto minuti, con capelli corti e ricci e gli occhi con la pupilla sporgente e forata; lo stato della conservazione non permette di essere certi che fosse barbato. Il personaggio volge curiosamente il capo verso l'esterno a destra e con la mano sinistra tiene l'*ansa* della *tabula* (fig. 7, b)³⁶.

Considerando la difficoltà nell'univoca identificazione dei personaggi che sorreggono la *tabula ansata*, sembra più corretto ritenere queste due figure delle raffigurazioni generiche degli apostoli, come si trovano ad esempio, su due sarcofagi dei Musei Capitolini e nel Convento dei Cappuccini a Tivoli³⁷. Questa ipotesi sembra essere ulteriormente avvalorata dalla presenza, in ambedue immagini, dei *volumina* (fig. 7, a, b), che risultano un attributo costante degli apostoli, come primi testimoni e messaggeri della nuova e salvifica legge che Cristo ha consegnato all'intera comunità della Chiesa³⁸.

³⁴ Armellini e Ferrua identificavano questo personaggio con il vescovo Quodvultdeus, Cfr. Armellini M., *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, Roma 1893, p. 689; Cfr. Ferrua A., *Voce Amiternum (catacomba di)*, in: *Enciclopedia Cattolica*, I, 1948, col 1074. Secondo Silvagni si dovrebbe trattare dell'apostolo Paolo. Cfr. Silvagni A., *Note di epigrafia cristiana antica e medievale dell'Abruzzo*, in: *Convegno storico abruzzese molisano (25-29 marzo 1931)*, Atti e memorie, vol. I, Casalbordino 1933, p. 33, e il paragone con il repertorio iconografico conferma questa tesi. Vedi Bisconti F., voce Paolo, in: *Temi di iconografia Paleocristiana*, Città del Vaticano 2000, p. 240-241.

³⁵ Cfr. Pani G.G., *L'iscrizione cristologica della tabula ansata di Amiternum*, in: «Bessarione» – Quaderni N. 4, *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma 1985, pp. 151-152.

³⁶ Qualora la figura di sinistra fosse da identificare con S. Paolo, in questo personaggio andrebbe riconosciuto S. Pietro. Cfr. Pani G.G., op. cit., p. 152.

³⁷ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 98.

³⁸ Ibidem.

Dietro il tumulo comprendente la tomba di *Quodvultdeus* (fig. 8, a), la tomba di S. Vittorino (fig. 8, b) presso il quale il vescovo aveva voluto essere sepolto in un sepolcro situato in una posizione fortemente privilegiata, risultava visibile e praticabile solo sul lato corto sud. Su questo lato, secondo quanto proponiamo (ma la cosa andrà ulteriormente approfondita), poteva trovarsi la famosa lastra a spine con *fenestella confessionis* circolare, che avrebbe consentito ai fedeli di confezionare e prelevare reliquie *ex contactu* all'interno della tomba³⁹.

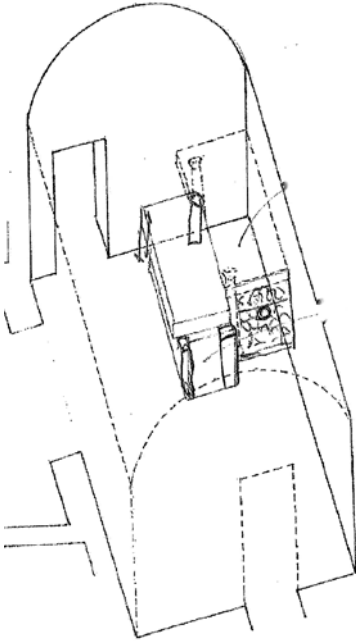


Fig. 8 – Ambiente A.
Ricostruzione delle due tombe secondo ipotesi di Fiocchi Nicolai.

L'altezza della tomba infatti ben si raccorda con quella della struttura con mensa retta da colonne della fase precedente della sistemazione del martire e in più è rivolta verso l'ingresso del vano A⁴⁰.

Il pluteo è decorato con una serie di squame e di cerchi e ornato con dei fiori quadrilobati e con singoli fiori a petali lanceolati che riempiono gli spazi di risulta lasciati dalle squame (fig. 9, a)⁴¹. Questo motivo ornamentale fu usato piuttosto comune nelle transenne e plutei nel corso dei secoli IV e V, con una notevole continuità anche in epoca posteriore e non soltanto in Italia⁴². Nel caso specifico si tratta di un'elaborazione più ricca della consueta trasposizione su marmo dell'*opus pavonaceum*, e per questo motivo, resta per ora un *unicum*⁴³.

³⁹ Ipotesi di Fiocchi Nicolai.

⁴⁰ Secondo la Somma, invece, tale lastra sarebbe stata in opera in un'altra piccola „memoria” absidata costruita ad ovest del cubicolo A nell'epoca dell'intervento di Quodvultdeus. Vedi infra, p.13.

⁴¹ Cfr. Pani G.G., op. cit., p. 150.

⁴² Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 10.

⁴³ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 98.

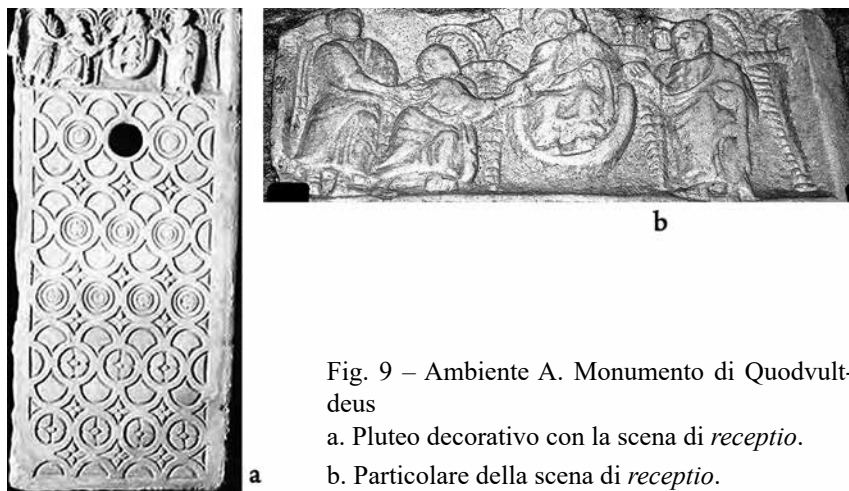


Fig. 9 – Ambiente A. Monumento di Quodvultdeus
 a. Pluteo decorativo con la scena di *receptio*.
 b. Particolare della scena di *receptio*.

Al centro si presenta Cristo nimbato sul globo che porge la mano ad un personaggio in tunica e pallio. Dietro a questi è scolpita un'altra figura maschile tunicata, che gli poggia una mano sulla spalla, accanto al Cristo un'altra figura che acclama⁴⁴. Il Salvatore tende la destra per prendere la mano di una figura con capelli corti e acconciati si direbbe quasi a modo della grande tonsura, e dietro a questa figura si trova un'altra, ugualmente palliata, che poggia significativamente la mano sulla spalla del primo. Il volto di Cristo è caratterizzato dalla barba e capelli fluenti sulle spalle, dal lembo del pallio spunta la mano sinistra nella quale forse⁴⁵ si trovava un rotolo. Un altro personaggio, forse barbato, con capelli corti e fronte scoperta, acclama il Signore. Ben distinguibili sullo sfondo le due palme, una dalla parte destra e una dalla parte sinistra (fig. 9, b)⁴⁶.

La lettura della scena sembra essere piuttosto univoca: si tratta della *receptio* del defunto in Paradiso, anche se in questo caso elaborata in modo particolare. Dal punto di vista iconografico dovrebbe appartenere al gruppo di rappresentazioni in passato impropriamente dette di „giudizio”⁴⁷.

La posizione del pluteo che abbiamo ipotizzato e soprattutto la presenza dell'apertura per confezionare reliquie *ex contactu*, più che il vescovo *Quodvultdeus* come sostenuto dalla Pani Ermini⁴⁸, induce a vedere nel defunto proprio s. Vittorino, come pure è sostenuto dalla Pani Ermini⁴⁹. Nei personaggi accanto si direbbero pienamente riconoscibili, come di consueto, gli apostoli Pietro e Paolo⁵⁰.

⁴⁴ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 192.

⁴⁵ Il problema dell'incertezza in questo caso è dovuto al pessimo stato di conservazione di questa parte del pluteo. Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 10.

⁴⁶ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 98.

⁴⁷ Cfr. Pani Ermini L., *Iconografia*, in: voce *Giudizio*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, vol. II, Genova – Milano 1983, col. 2302–2303.

⁴⁸ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 10.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. Fiocchi Nicolai V., *Pitture paleocristiane dell'Etruria meridionale*, in: *Il Convegno «Il Paleocristiano nella Tuscia»* (Viterbo, 7–8 maggio 1983), Roma 1984, p. 97.

Negli elementi che compongono tutto il gruppo scultoreo si avverte un influsso preponderante delle figurazioni di *Traditio legis* e *Traditio clavium*, che ricordano molto i mosaici e i rilievi ravennati, come pure le teofanie di absidi romane, che esaltano l'*imperium* di Cristo sull'Universo secondo il capitolo 63 di Isaia⁵¹.

Di particolare importanza per il culto rivolto al martire Vittorino è la presenza, più volte ricordata, al centro della lastra di un foro circolare, che si deve intendere come la *fenestella confessioinis* (fig. 9, a), che permetteva di introdurre oggetti (*palliola, brandea*) per ricavarne le *reliquiae ex contactu*⁵².

La lastra fu rinvenuta nell'ambiente **D**, dove era utilizzata come lastra pavimentale presso la soglia, cosa attestata dallo stesso taglio del pavimento in cotto, datato probabilmente al XVI sec⁵³.

Quodvultdeus con il suo intervento mirato a rivendicare a se una tomba privilegiatissima *ad sanctum* e nello stesso tempo a monumentalizzare il sepolcro retrostante di s. Vittorino con il pluteo decorato con la scena dell'accoglienza dei santi in paradiso, dotato di *fenestella confessionis*⁵⁴.

LO SVILUPPO ARCHEOLOGICO DELL'SANTUARIO

La nuova sistemazione doveva rendere molto difficoltosa la circolazione dei fedeli nell'antico ambiente **A**. Come soluzione di questi problemi, probabilmente lo stesso vescovo *Quodvultdeus*, fece costruire una memoria, un piccolo edificio absidato, mononave, addossato al mausoleo stesso e collegato con il monumento tramite un varco operato nella parete ovest (fig. 11)⁵⁵.

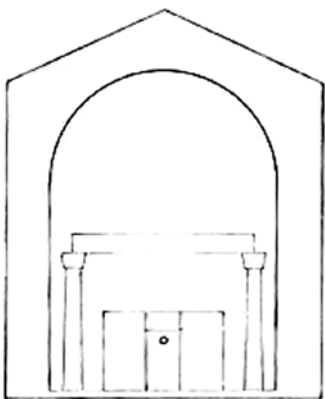


Fig. 10 – Ambiente A. Ipotesi ricostruttiva dell'interno della memoria (da Somma).

⁵¹ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario di S. Vittorino di Amiternum. Note sulla sua origine*, p. 100.

⁵² Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 10.

⁵³ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 192.

⁵⁴ Per un paragone si può confrontare la tomba monumentale della catacomba di S. Alessandro in via Nomentana. Cfr. Fiocchi Nicolai V., *I cimiteri paleocristiani del Lazio. II. Sabina. I cimiteri paleocristiani del Lazio*, II. Sabina, Città del Vaticano 2009, pp. 273–277.

⁵⁵ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 189.

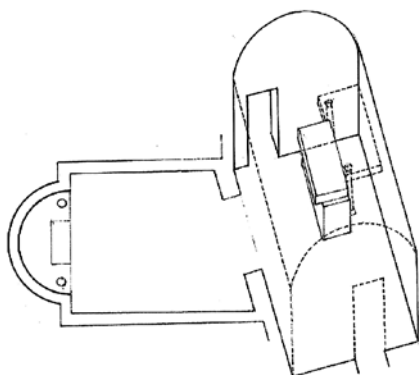


Fig. 11 – Ipotesi ricostruttiva della memoria e dell'ambiente A (da Somma).

Dell'edificio in questione attualmente è rimasta rintracciabile soltanto la fondazione e una piccola parte dell'abside tra gli ambienti **E** e **D** (fig. 12)⁵⁶. L'asse della costruzione, non ortogonale al vano che ospitava la tomba di Vittorino (**A**), è stata sicuramente condizionata dall'ambiente funerario **A** e dalle sue sepolture. Nel vano **D** è stato possibile rilevare, che l'abside in parte rispetta le tombe e in parte le utilizza come strutture di fondazione a volte coprendole⁵⁷.

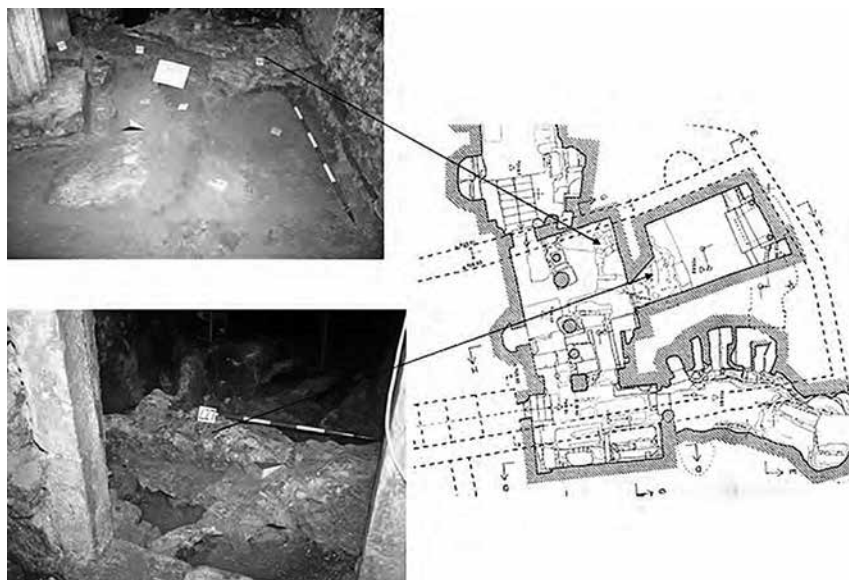


Fig. 12 – Resti dell'abside e il loro posizionamento nella planimetria della catacomba (da Somma).

⁵⁶ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 189.

⁵⁷ Ibidem.

La piccola basilica voluta da *Quodvultdeus* (fig. 11), doveva probabilmente essere dotata di un altare adibito alle celebrazioni liturgiche⁵⁸.

Secondo la Somma, molto probabilmente facevano parte dell'apparato decorativo dell'edificio absidato, anche due capitelli composti, successivamente reimpiegati nel monumento degli Alfieri, nell'ambiente **D** (fig. 13)⁵⁹.

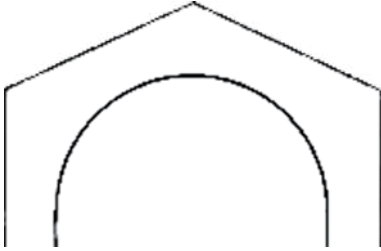


Fig. 13 – Ambiente D. Capitelli composti reimpiegati nel monumento degli Alfieri (da Somma).

Grazie alla presenza della tomba venerata all'interno del mausoleo, nelle zone adiacenti iniziano ad addensarsi le sepolture. Attraversando piccolo ingresso gradato, delimitato a destra da una colonna sormontata da un capitello medievale, si accende ad ambiente **B** (fig. 31). Questo è una grotta naturale con le pareti scavate in breccia calcarea, con tracce di erosione delle acque che si notano in alto sulle pareti stesse⁶⁰.

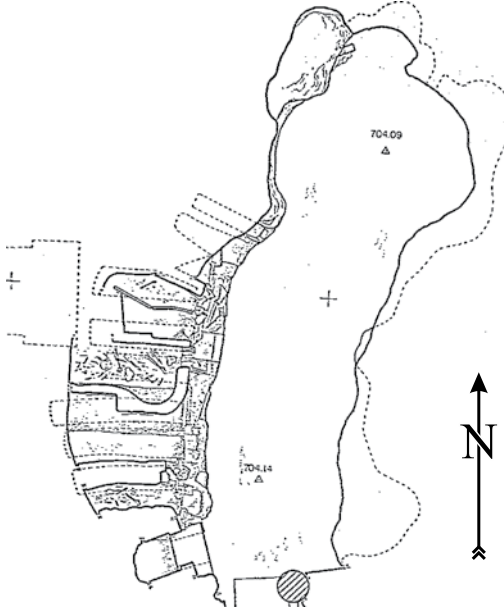


Fig. 14 – Ambiente B (da archivio PCAS).

⁵⁸ Cfr. Somma M.C., op. cit., pp. 189–190. Secondo la Somma questo altare sarebbe stato dotato del pluteo con fenestella confessionis, che noi preferiamo invece connesso direttamente con la tomba del martire. Supra, nota 40 p. 10; Per la questione dell'uso liturgico vedi p.es. la Basilica Vetus a Cimitile. Lehman 2004, pp. 47–51.

⁵⁹ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 192.

⁶⁰ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 11.

Il dislivello attuale tra il vano **B** e la cripta **A** è di circa 60 cm. L'ambiente **B** è lungo 9 mt e lo scavo delle pareti e delle volte risulta molto irregolare. L'andamento del vano è tortuoso e anfrattuoso, pieno di sporgenze e insenature⁶¹. Molto probabilmente, proprio grazie alla presenza della tomba venerata, ebbero inizio le sepolture in tale zona. Si tratta di tombe „a casse”, sistemate perpendicolarmente all'asse dell'ambiente con il lato corto posto frontalmente. Sono delimitate da muretti e posizionate in sequenza, una vicino all'altra in file soprastanti, in modo tale, che la copertura di quelle inferiori serve da base alle superiori (fig. 15)⁶². Le coperture in questione, sono composte da tegole in maggioranza collocate in parallelo rispetto al fondo e in alcuni casi a spiovente⁶³.



Fig. 15 – Ambiente B. Tombe nella parete settentrionale.

Dal cubicolo **D**, mediante un'apertura, si accede alla piccola galleria **C** (fig. 16), che si trova a un piano inferiore rispetto al livello dell'intera catacomba. Lo sfruttamento estremamente intensivo dello spazio, con un susseguirsi di sepolture di vario genere sembra indicare la presenza in questa zona del cimitero, di un vero e proprio *retro sanctos*⁶⁴. Le singole tombe dell'ambiente, sono state costruite con delle tecniche molto variabili, che le rendono adatte allo spazio a disposizione. Le file centrali, dove si disponeva di massima comodità, sono occupate dalle sepolture regolari a sezione

⁶¹ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 92.

⁶² La sistemazione „a strati” sovrapposti, simile alle tombe dell'ambiente G della catacomba di S. Vittoria a Monteleone Sabino. Cfr. Fiocchi Nicolai V., *I cimiteri paleocristiani del Lazio*. II. Sabina, pp.122–123.

⁶³ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, pp. 11–12. Ottaviani parla di alcune tombe, ora violate, adattate nelle insenature dell'estremità settentrionale, ma la sistemazione delle tombe non sembra indicare la casualità delle sepolture. Cfr. Ottaviani V., op. cit., pp. 92.

⁶⁴ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 12.

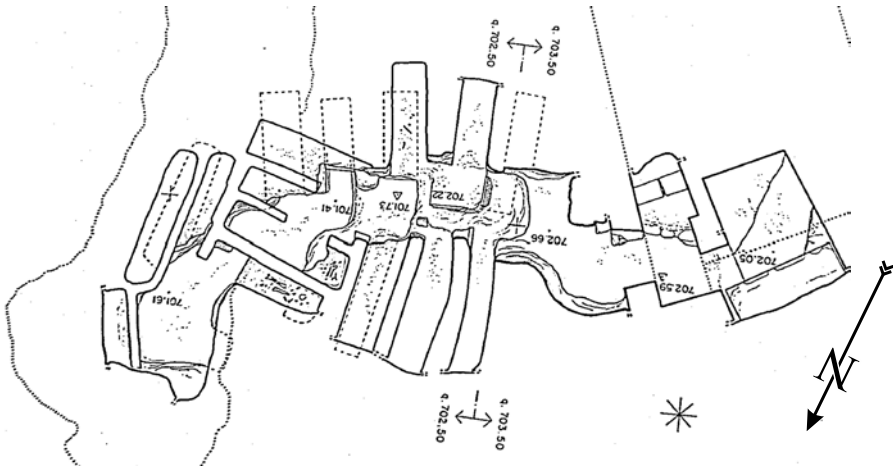


Fig. 16 – Ambiente C (da archivio PCAS).

rettangolare, che poggiano sulle tegole che a loro volta ricoprono le tombe sottostanti, tutt'attorno sono delimitate da muretti in laterizio che sono in comune con le tombe laterali, con le coperture di grosse tegole (fig. 17)⁶⁵.



Fig. 17 – Ambiente C.
Tombe composte con tegole e muretti.

Questo stratificarsi delle sepolture all'interno delle cavità naturali in questa zona del cimitero, molto probabilmente portò alla chiusura di un primitivo passaggio che doveva collegare originariamente la galleria C con l'ambiente B⁶⁶.

Il cubicolo D (fig. 18), si presenta oggi come un'ambiente rettangolare (5,0×3,40 mt), con pareti in muratura rivestita d'intonaco, che impedisce l'esame

⁶⁵ Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 90.

⁶⁶ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 189.

più approfondito delle strutture, e coperto da volta a botte⁶⁷. Una finestra sistemata a sinistra del lato lungo della stanza illumina ambiente con una piccola quantità della luce del giorno che riesce a penetrarvi. Nel lato est è stata sistemata una piccola nicchia per lampade. Il monumentale altare con lo stemma della famiglia Alfieri al centro è appoggiato alla parete di fondo e viene datato con certezza all'epoca della sistemazione del XVI–XVII sec. Nella sua costruzione si nota chiaramente un reimpiego del materiale medievale⁶⁸.

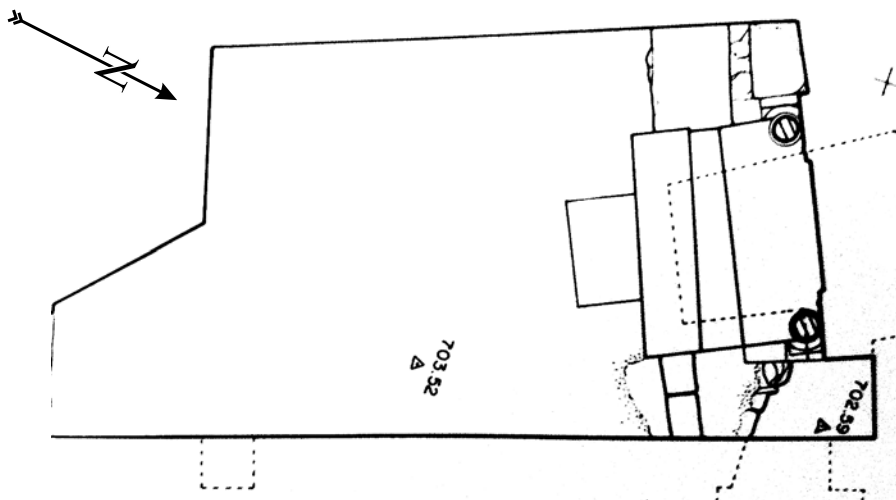


Fig. 18 – Ambiente D (da archivio PCAS).

Le sepolture restituite dallo scavo in questo ambiente, databili sempre entro il IV sec., sono di diverse tipologie. Cronologicamente le prime ad essere state restituite, sono senz'altro quelle scavate direttamente nel banco di roccia, con le coperture a semicappuccina o a cappuccina. In seguito, sopra queste sepolture vengono impostate tombe a cassa con muretti realizzati in coppi e coperture con grossi tegoloni coperti da una massiciata⁶⁹. Numerosi frammenti rinvenuti nello strato di riempimento dell'ambiente **D**, testimoniano la presenza anche dei sarcofagi litici, collocati in questa zona⁷⁰.

In collegamento con l'ambiente **D** e l'ambiente **A**, si trova il vano **E** (fig. 19), alla quale si accede dal santuario **A** attraverso un'apertura divisa al centro da un grosso pilastro e da un altro accesso, posizionato sul lato sinistro dell'ambiente che attualmente è murato, di conseguenza diventa impossibile determinare se si apris-

⁶⁷ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 12.

⁶⁸ Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 99. Per la costruzione di questo altare furono reimpiegati anche due capitelli compositi della prima memoria martiriale dell'ambiente A. (Supra, p. 10).

⁶⁹ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 189.

⁷⁰ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 189.

se su altri vani o se fosse in relazione con la chiesa soprastante⁷¹. Lo stato attuale dell'ambiente, anche in questo caso, come nel caso dell'cubicolo **D**, risulta effetto di un restauro medievale che sicuramente ha trasformato iconografia del cimitero⁷².

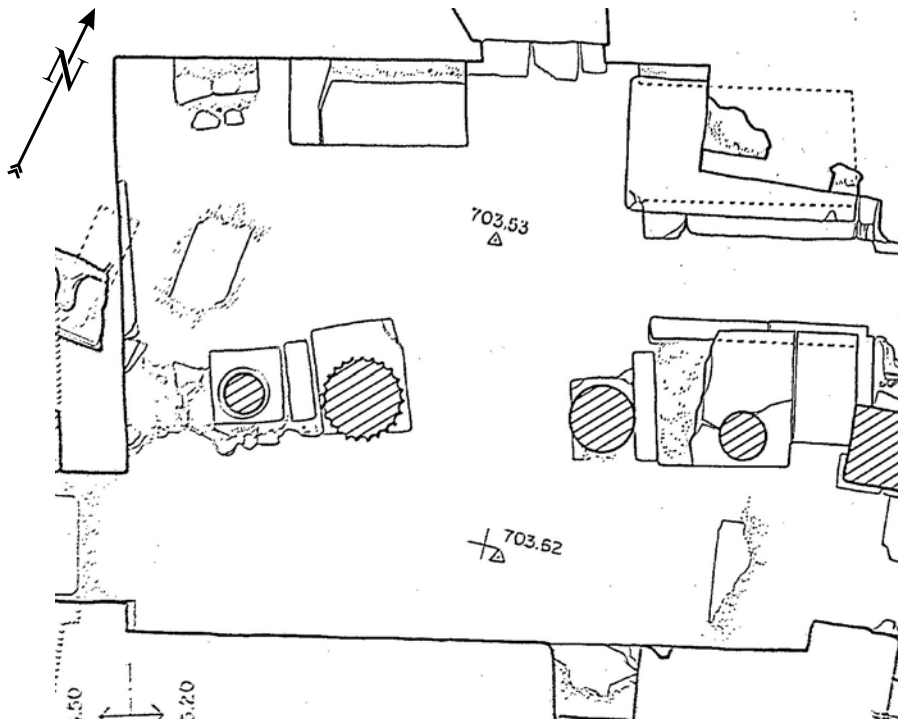


Fig. 19 – Vano E (da archivio PCAS).

Alla fase più antica dell'utilizzo del vano **E**, anch'esso da considerare un *retro sanctos*, appartengono sicuramente due grandi sepolture polisome collocate nel lato est, verso la tomba del Martire, sovrastanti quelle più antiche. E riutilizzo delle quattro colonne romane di spoglio per la suddivisione dell'ambiente appartiene alla fase di trasformazione medievale⁷³.

Il grande ambiente **F** (fig. 20), alla quale si accede dall'ambiente **E** mediante una scala, parzialmente ricostruita nei lavori degli anni 1939–1940, costituisce l'ambiente principale del cimitero sotterraneo⁷⁴.

⁷¹ La Pani Ermini e Ottaviani, mettono la cripta **E** in comunicazione con la sovrastante „chiesa vecchia”, probabilmente esistente nell'altomedioevo. Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 95; Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 13.

⁷² Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 13.

⁷³ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, pp. 13–14.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 14.

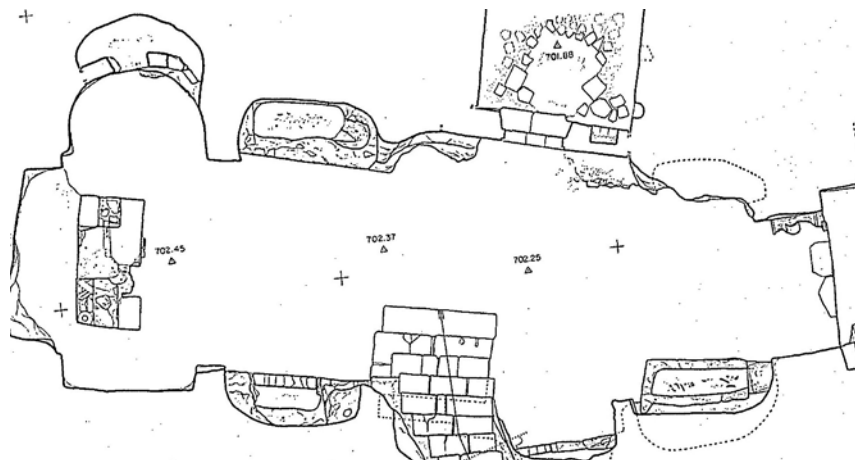


Fig. 20 – Ambiente F (da archivio PCAS).

La galleria **F** è una struttura irregolare con volta caratterizzata da uno svolgimento meno chiaro rispetto agli ambienti precedenti e un'illuminazione fornita da un grande lucernario scavato insieme con il resto dell'ambiente nel lato sud del vano e ora tamponato⁷⁵.

Sembra essere costituita da tre settori. Il primo di questi si presenta con la volta a botte ribassata e pareti intonacate in modo piuttosto grezzo. I quattro sepolcri ad arcosolio, ospitati in questa zona, contenevano tombe sovrapposte, che insieme con altre sepolture costituiscono la testimonianza dello sfruttamento molto intensivo dello spazio, evidente anch'esso da considerare un *retro sanctos*⁷⁶.

La prima parte della grande galleria termina ad ovest con un arco che immette, attraverso un gradino, nella seconda zona scavata con maggiore irregolarità⁷⁷. Anche qui sono collocate due sepolture ad arcosolio e una tomba polisoma simile a quelle trovate nell'ambiente **E**⁷⁸. In un secondo tempo la tomba polisoma è stata completamente distrutta dalla scala **h** (fig. 20), per creare un accesso all'ambulacro **H**, che a sua volta serve da raccordo con la basilica superiore⁷⁹. Il lato nord della seconda zona dell'ambiente **F**, è costituito da una semplice parete rocciosa, quasi inutilizzata per i scopi sepolcrali, con una sola tomba, a loculo ricavata quasi al livello pavimentale⁸⁰.

Infine la terza zona, a escavazione decisamente più regolare, nel suo primo tratto ospita due sepolcri ad arcosolio, uno ad ogni lato, e sul fondo una specie di tricora con tre nicchie scavate nella roccia, di cui soltanto quella sul lato nord sembra interessata dalle sepolture⁸¹.

⁷⁵ Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 85.

⁷⁶ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 14.

⁷⁷ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 14.

⁷⁸ Supra pp. 16–17.

⁷⁹ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 15.

⁸⁰ Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 85.

⁸¹ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 15.

Dalla galleria **F**, attraverso un'entrata nella parete nord situata quasi di fronte alla scala **h**, si accede ad una piccola stanza di 3,5 per 2,8 mt, (**G**) (fig. 21)⁸².

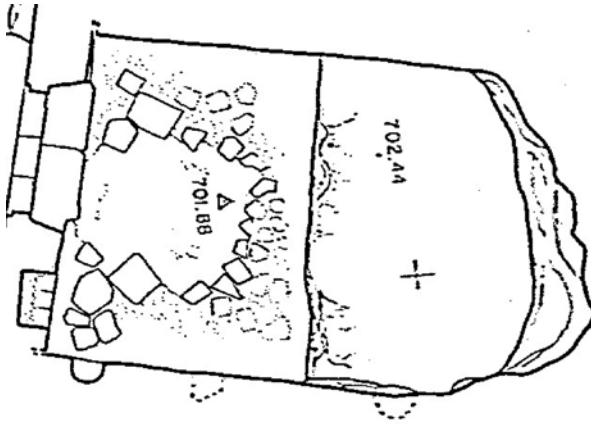


Fig. 21 – Ambiente G (da archivio PCAS).

Data la completa assenza in esso di una qualsiasi sepoltura, la funzione del vano non è chiara. Una piccola nicchietta è aperta a destra dell'entrata sulla parete est; e un dislivello pavimentale sembra suddividere la stanza in due parti. Sorge il dubbio di un'eventuale trasformazione moderna del vano⁸³.

Il lungo ambulacro **H** (fig. 22), come si è detto, collega la catacomba con l'estremità occidentale del transetto della basilica medievale⁸⁴.

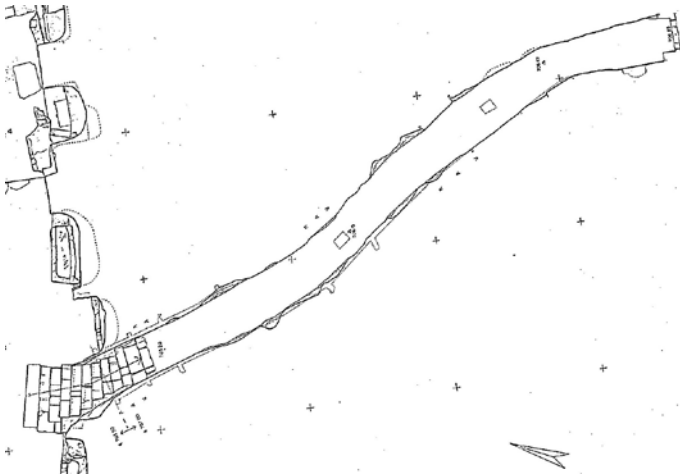


Fig. 22 – Ambulacro H (da archivio PCAS).

⁸² Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 88.

⁸³ Alcuni abitanti ricordavano dei lavori eseguiti in questo ambiente, forse per adibirlo ad uso cantina. Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 15.

⁸⁴ Cfr. Ottaviani V., op. cit., p. 118.

Il corridoio in questione, scavato interamente nella roccia, è coperto con volta a botte in muratura, era fornito di tre lucernari che attualmente sono chiusi. Le pareti dell'ambulacro, intonacate in alcuni tratti, furono dipinte nel corso dei secoli XIV o XV, con una raffigurazione di S. Michele (fig. 23 a) che trafigge il drago a destra e un giovane santo con un bastone (fig. 23 b), che assomiglia alle pitture del ambiente E⁸⁵.

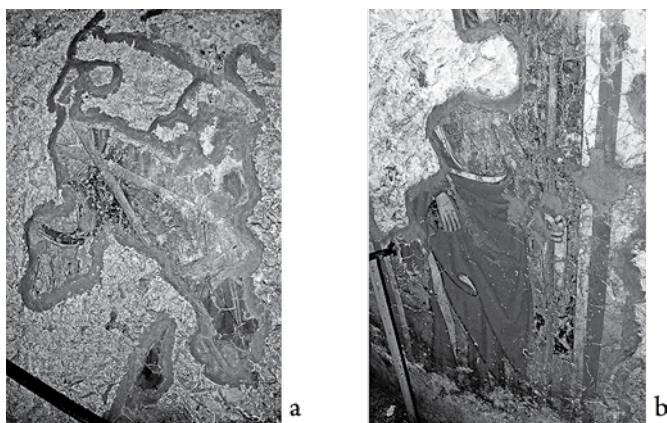


Fig. 23. Ambulacro H.
a. affresco con S. Michele b. affresco con un giovane santo

Più avanti, ancora a sinistra una Madonna con Bambino (fig 24 a), e a destra una scena di Annunziazione (fig. 24 b)⁸⁶.

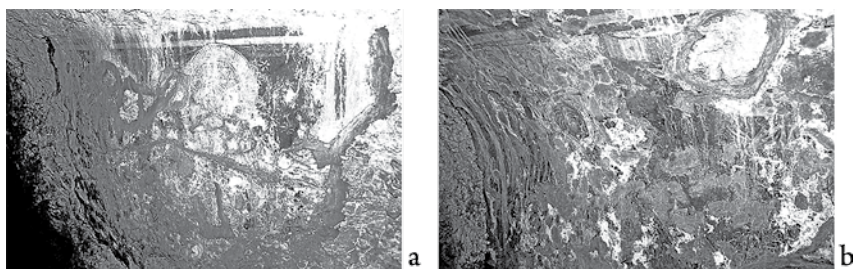


Fig. 24. Ambulacro H.
a. affresco con Annunziazione b. affresco con Madonna con Bambino

La sistemazione della memoria martiriale di *Quodvultdeus*, molto probabilmente è rimasta in uso fino all'altomedioevo, quando l'area venne occupata da grandi tombe a cassa, realizzate con il materiale di reimpiego. Dal punto di vista cronologico, potrebbe trattarsi della costituzione di un nucleo delle tombe privilegiate dei ricchi committenti forse appartenenti all'élite longobarda⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 16.

⁸⁶ Cfr. Pani Ermini L., *Il Santuario del martire Vittorino*, p. 16.

⁸⁷ Cfr. Giuntella A.M., op. cit., pp. 316–317.

La motivazione della scomparsa della memoria martiriale è incerta, forse sarebbe possibile vedere la causa di questo fatto nel forte sisma che colpì la regione nel VI sec.⁸⁸. Tuttavia molto probabilmente, l'area che originariamente si trovava *sub divo*⁸⁹ venne coperta con delle strutture realizzate con la sistemazione dei imponenti rocchi di colonne di reimpiego, che potrebbero essere utilizzati per la costruzione di una chiesa *ad corpus* che si doveva sviluppare ad una quota più alta di quella degli edifici che fino oggi determinano l'aspetto ipogeo del nucleo originario del santuario⁹⁰. Numerosi resti di ricca suppellettile marmorea ancora oggi superstite nella basilica sopra la catacomba e nella canonica, provano insieme ad un documento farfense che conferma la donazione, alla chiesa *amiternina*, da parte di Teodicio duca di Spoleto, delle decime del grano della corte ducale di *Amiternum*⁹¹, che questo edificio fu ampiamente documentato nel IX sec.⁹².

CONCLUSIONI

Concludendo, in attesa della piena pubblicazione dei risultati dell'ultima campagna dei scavi condotta da M.C. Somma⁹³, sembra del tutto giustificato parlare di VI fasi macroscopiche della vita del monumento di S. Vittorino:

Mausoleo di età romana costruito a ridosso di una semicavità naturale, in parte a cielo aperto (ambienti **E**, **D**, **C**, **B**), pertinente ad una vasta area funeraria romana, che alla fase di occupazione funeraria cristiana avrebbe dovuto ricollegarsi con delle gallerie scavate (ambienti **F** e **G**).

La deposizione del Santo Martire, con un corrispettivo addensarsi di sepolture nella zona adiacente (ambienti **B**, **C** ed **E**), configurati come un unico spazio sub divo, addossato ad una semicavità naturale e collegato alle gallerie **F** e **G** attraverso l'attuale ambiente **D**.

La monumentalizzazione della memoria da parte del vescovo *Quodvultdeus* (V sec.), che fa erigere una memoria anche per ovviare all'impossibilità per i fedeli di accedere direttamente alla tomba del martire.

Nell'alto medioevo, quando la memoria di *Quodvultdeus* è già parzialmente scomparso, viene edificata una chiesa, forse inserita nei resti di un edificio di culto romano, dove sorge attuale chiesa di S. Michele.

L'unione della chiesa di S. Michele con la zona della memoria martiriale, voluta dal vescovo Dodone di Rieti (XI sec.), che comporta la costruzione della così detta „chiesa vecchia”, che rende definitivamente ipogeo l'intero complesso.

⁸⁸ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 192.

⁸⁹ Ambiente **E**. Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 192.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ «...exceptis duodecim modiis drani, decimae ipsius curtis nostrae amiterninae quae per consuetudinem dare debent ibidem in aeclesia sancti Victorini quam ipsa ecclesia licetiam habeat tollendi.» Di Catino G., Giorgi I., Balzani U., (a cura di), *Il regesto di Farfa*, II, Roma, 1879, doc. n. 60, p. 57.

⁹² Cfr. Pani Ermini L., *Possessi Farfensi nel territorio di Amiterno. Note di archeologia altomedievale*, in: *Archivio della società romana di storia patria*, Annata 103, Roma 1980, p. 45.

⁹³ Cfr. Somma M.C., op. cit., p. 192.

Una probabile destrutturazione delle sepolture a cui era addossata l'abside della memoria collocabile nel Cinquecento (forse ad opera dei corpisantari), con degli interventi successivi, compreso il monumento commemorativo della famiglia Alfieri, costruito nel Settecento⁹⁴.

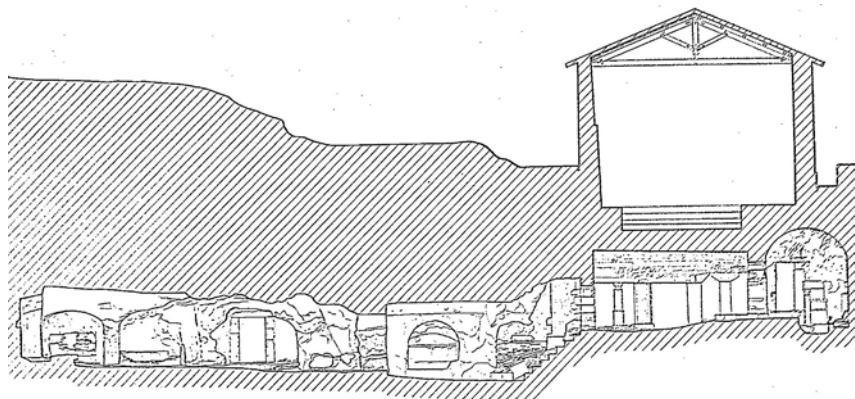


Fig. 25 – Planimetria della catacomba di S. Vittorino (dall'archivio della PCAS).

I scavi nell'area della catacomba di San Vittorino lasciano molte domande aperte. Nonostante questo questo posto possiede un gran valore archeologico, storico e religioso di una preziosa testimonianza dai tempi della chiesa cristiana nell'Impero Romano.

KATAKUMBY ŚW. WIKTORYNA I ICH FORMY ARCHITEKTONICZNE

STRESZCZENIE

Tytuł artykułu „Katakumby św. Wiktoryna i ich formy architektoniczne” jest poświęcony częście starożytnego i ważnego miasta w czasów rzymskim – Amiternum. Wśród artefaktów i resztek architektonicznych z czasów Imperium Rzymskiego, na terenie tym zachowały się katakumby. W poniższym artykule autor omawia szczegółowo ich rozwój historyczny, zwraca uwagę na stopniowe przeobrażenia architektoniczne oraz stawia hipotezy, co do ich znaczenia w życiu lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej aż do czasów nowożytnych. Wartość studium podnosi fakt konsultowania jego efektów z najnowszymi opiniami i stanem dyskusji wśród wybitnych archeologów włoskich.

⁹⁴ Cfr. Giuntella A.M., *Resoconto degli scavi*, Archivio della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 2004.

CATACOMBS OF ST. VICTORIN AND THEIR ARCHITECTURAL FORMS

SUMMARY

This article is dedicated to the part of ancient and important city in Roman times - Amiternum. Among the artifacts and architectural remains of the Roman Empire survived the catacombs. In this article the author discusses in detail the historical development of the catacombs, draws attention to their gradual architectural transformation and puts hypotheses as to their importance in the life of the local Christian community until modern times. The value of the study increases the fact of consulting the effects with the latest opinions and the state of debate among prominent Italian archaeologists.

KATAKOMBEN VON ST. VICTORINUS UND IHRE ARCHITEKTONISCHEN FORMEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel unter dem Titel „Katakomben von St. Victorinus und ihre architektonischen Formen“ widmet sich einem alten und bedeutenden Stadtteil aus der Römerzeit - Amiternum. Unter Artefakten und architektonischen Überresten aus der Zeit des römischen Reiches haben sich auf diesem Gebiet Katakomben erhalten. Im vorliegenden Artikel bespricht sein Autor ausführlich die historische Entwicklung von Katakomben, lenkt die Aufmerksamkeit auf ihre allmählichen architektonischen Veränderungen und stellt Hypothesen über ihre Bedeutung im Leben der örtlichen christlichen Gemeinde bis in die Neuzeit auf. Einen großen Wert dieser Studie bekräftigt die Tatsache, dass man die wissenschaftlichen Ergebnisse mit Meinungen und aktuellem Diskussionsstand unter hervorragenden italienischen Archäologen abgestimmt hat.

TEOLOGIA

„ŚWIATŁOŚĆ W CIEMNOŚCI ŚWIECI I CIEMNOŚĆ JEJ
NIE ZASKOCZYŁA / NIE PRZYŁAPAŁA”
NARRACYJNE UZASADNIENIE
NOWEGO TŁUMACZENIA J 1,5¹

Słowa kluczowe: światło, ciemność, Ewangelia wg św. Jana, Pojmanie Jezusa

Key words: light, darkness, Gospel of John, Arrest of Jesus

Schlüsselworte: Licht, Finsternis, Johannesevangelium, Gefangennahme Jesu

WSTĘP

Tytuł niniejszego artykułu może prowokować. Zapowiada on bowiem nie tylko nowe spojrzenie na początek Ewangelii Janowej, ale zawarte w nim nowatorskie tłumaczenie J 1,5 zdaje się wręcz niwelować tradycyjne rozumienie *Prologu* oraz, tym samym, wprowadzać zamieszanie w kwestii interpretacji Czwartej Ewangelii (uwzględniając ważną rolę *Prologu*, pełnioną dla całego dzieła: wprowadzenie w jego treść).

Należy zatem od razu nadmienić, iż nie jest celem niniejszego studium zasugerowanie, że powszechnie znane przekłady Nowego Testamentu proponują błędne tłumaczenie tekstu oryginalnego. Opracowanie to pragnie natomiast przyjrzeć się polu semantycznemu charakterystycznego greckiego czasownika καταλαμβάνω i zastanowić, czy w świetle całej narracji, opowiedzianej przez św. Jana, możliwe jest zaproponowanie tego typu nowego zrozumienia początku *Prologu* Czwartej Ewangelii.

* Ks. Zbigniew Grochowski, ur. w 1975 w Morażu, doktor nauk biblijnych i archeologii, adiunkt w Katedrze Historii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca Pisma Świętego i języków biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Autor monografii *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro*, Studia Biblica Lublinensia XIII, Lublin 2015 (ss. 556).

¹ Autor dedykuje poniższe studium Księdzu Biskupowi Józefowi Wysockiemu, biskupowi pomocniczemu seniorowi Diecezji Elbląskiej, z okazji minionego nie tak dawno Złotego Jubileuszu Kapłaństwa oraz przejścia Księdza Biskupa w stan (należnego, choć jednocześnie zapewne aktywnego) spoczynku.

KΑΤΑΛΑΜΒΑΝΩ W GRECE KLASYCZNEJ I BIBLIJNEJ

Ten szczególnie interesujący nas termin to słowo złożone z przedrostka κατά- oraz właściwego czasownika λαμβάνω. Ów pierwszy składnik słowotwórczy ma nierzadko za zadanie intensyfikację połączonego z nim czasownika². Można zauważyć to zjawisko choćby w przypadku takich terminów, jak ἐσθίω („jem, spożywam”) i κατεσθίω („pożeram / jem łapczywie”)³, czy καίω („spalam”) i κατακαίω („spalam całkowicie / doszczętnie”)⁴. Oznacza to zatem, że zwyczajne rozumienie czasownika λαμβάνω

² Por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, s. 883: „κατά – frequently only to strengthen the notion of the simple word”; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids 2000 [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 15167: „with κατά adding intensity ... possibly {in} Jn 1,5”].

³ Por. J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other non-literary Sources*, Grand Rapids MI 1976, s. 336: „The perfective force of κατεσθίω ... is well seen [in papyrus which presents] a complaint of damage to pasturage by sheep ... [Other papyrus contains a] reference to the multitude of officials who were „swallowing up” the estates of the treasury along with its surplus”; F.W. Gingrich, F.W. Danker, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, Chicago 1983, s. 78: „ἐσθίω – eat, fig. consume, devour”; s. 105: „κατεσθίω – eat up, consume, devour, fig. destroy, consume”; J.P. Louw, E.A. Nida (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. Volume 1: Introduction and Domains*, New York NY 31989 [BibleWorks 10: „ἐσθίω” § 23. 1: „eat, drink, consume food”; „κατεσθίω” § 23. 11: „to devour something completely, to eat up”]; H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids MI 1990 [BibleWorks 10: „ἐσθίω” § 2143: „eat”; „κατεσθίω” § 2815: „consume, devour, gulp down”]; B.M. Newman (ed.), *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993 [BibleWorks 10: „ἐσθίω” § 2607: „eat, consume”; „κατεσθίω” § 3393: „eat up, devour, consume”]; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 696: „ἐσθίω – eat; of animals devour, consume”; s. 925: „κατεσθίω – eat up, devour, corrode, bite”; R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 21999, ss. 132. 174; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, Cambridge MA 1885, Grand Rapids MI 241999 [BibleWorks 10: „ἐσθίω” § 2200: „to eat (a meal), to take a food”; „κατεσθίω” § 2871: „to consume by eating, to eat up, to devour”]; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „ἐσθίω” § 11622: „eat, have a meal”; „κατεσθίω” § 15552: „eat up, consume, devour”]; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London 32000 [BibleWorks 10: „ἐσθίω” § 3152: „eat, consume, devour”; „κατεσθίω” § 4132: „to eat up ravenously, consume, devour, swallow”]; R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 32007, s. 550: „ἐσθίω: mangio”; s. 702: „κατεσθίω: mangio, divoro, consumo”.

⁴ Por. J.P. Louw, E.A. Nida (ed.), *Greek-English Lexicon...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καίω” § 14. 63: „to burn, to be on fire”; „κατακαίω” § 14.66: „to destroy something by burning, to burn something down, to burn something up, to reduce to ashes”]; F.W. Gingrich, F.W. Danker, *Shorter Lexicon...*, dz. cyt., s. 98: „καίω – light, burn”; s. 102: „κατακαίω – burn up, burn down, consume by fire”; H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καίω” § 2631: „kindle, burn, burn up”; „κατακαίω” § 2713: „burn, burn down”]; L. Rocci, *Vocabolario greco italiano*, Roma 371993, s. 950: „καίω: consumo col fuoco”; s. 984: „κατακαίω: consumo completamente”; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 860: „καίω – kindle, burn, set on fire”; s. 892: „κατακαίω – burn completely, parch”; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καίω” § 14680: „light, kindle, ignite, burn”; „κατακαίω” § 15062: „destroy by fire, consume by fire”]; F.W. Danker, K. Krug, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 2009 [BibleWorks 10: „καίω” § 3332: „light, kindle”; „κατακαίω” § 3428: „burn up (down)”].

(„brać, wziąć, uchwycić, ująć”)⁵ – w połączeniu z κατά- – będzie miało prawo ulec pewnej modyfikacji, w której nastąpi uwypuklenie czy amplifikacja niektórych idei⁶.

Καταλαμβάνω tłumaczone jest w pierwszej kolejności, jako „schwycić, pochwycić, zająć, opanować, objąć w posiadanie, nawiedzić, ovladnąć”⁷. Nietrudno jest tu zauważyć ową intensywność i dynamizm opisywanej czynności. Łatwo także powinno zrodzić się skojarzenie z najbardziej powszechnie znanym tłumaczeniem J 1,5, podanym przez *Biblię Tysiąclecia*, gdzie jest mowa o *światłości, która w ciemności świeci, i ciemność jej nie ogarnęła (ή σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν)*”. To ta pierwsza grupa znaczeniowa czasownika καταλαμβάνω najbardziej utrwaliła się w umysłach Polaków, gdy mowa o *Prologu* do Ewangelii według św. Jana.

W drugiej kolejności pojawiają się następujące znaczenia słowa καταλαμβάνω: „złapać, dopędzić, zastać”, a także „zaskoczyć, przyłapać” (catch, surprise / sorprendere itp.)⁸. W tym momencie, z kolei, powinien przyjść na myśl tytuł niniejszego studium, sugerujący, że właśnie te znaczenia badanego czasownika należałoby wziąć pod uwagę, gdy odczytywany jest początek Czwartej Ewangelii. Czy jednak wystarczy (jedynie) słownikowa propozycja przekładu terminu καταλαμβάνω na „zaskoczyć, przyłapać”, aby przyjąć to nowe tłumaczenie J 1,5? Czy nie powinny przemawiać za tym także inne, bardziej racjonalne przesłanki? Nie jest bowiem dopuszczalne tak swobodne traktowanie leksykonów, iżby człowiek miał prawo dobrać sobie którekolwiek znaczenie interesującego go słowa, jeśli tylko jego treść „odpowiada/pasuje” do przyjętych przez siebie uprzednio założeń. Z odpowiedzią na te i inne pytania przyjdą analizy przeprowadzone w dalszej części artykułu. Postarają się one uzasadnić „narracyjnie” możliwość tego oryginalnego potraktowania czasownika καταλαμβάνω w J 1,5.

Nie czując się zobligowani do przedstawienia wszystkich znaczeń terminu καταλαμβάνω⁹, pragniemy przywołać jeszcze jedną, „ciekawą” jego interpretację,

⁵ Por. Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski*. Tom III (A–II), Warszawa 1962, s. 10.

⁶ Nie kwestionujemy faktu, że już samo λαμβάνω posiada o wiele szersze pole semantyczne, niż to podane powyżej, ale sens ukryty w polskich terminach „brać, wziąć, uchwycić, ująć” stoi u podstaw znaczenia tego czasownika i zasadniczo nie jest reprezentowany przez słowo καταλαμβάνω. Potwierdza to stanowisko większość (zwłaszcza poważniejszych), wymienionych w poprzednich przypisach słowników. Brakuje w nich bowiem często, przy hasle „καταλαμβάνω”, takich znaczeń jak „to take, to receive, to get”, obecnych przy słowie „λαμβάνω”.

⁷ Por. Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski*. Tom II (H–K), Warszawa 1960, s. 586.

⁸ Por. tamże; J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary...*, dz. cyt., s. 328; F.W. Gingrich, F.W. Danker, *Shorter Lexicon...*, dz. cyt., s. 102; H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 2735]; B.M. Newman (ed.), *A Concise...*, dz. cyt., [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 3287]; L. Rocci, *Vocabolario...*, dz. cyt., s. 988; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 897; J.H. Thayer, *A Greek-English...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 2789]; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 4000]; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 15167]; R. Romizi, *Greco antico...*, dz. cyt., s. 676; F.W. Danker, K. Krug, *The Concise...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 3451].

⁹ Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik...*, Tom II, s. 586, przytacza takie, m.in. kolejne jego tłumaczenia, powstałe w zależności od związku frazeologicznego, utworzonego przez καταλαμβάνω z jakimś innym słowem: „zdarzać się (komuś)”, „być zmuszonym (coś zrobić)”, „przytrzymać, przymocować, przykryć, stłumić”, „opanować się”, „złagodzić”, „wstrzymać (oddech)”, „zobowiązać, narzucić”, „skazać”.

umieszczaną w większości słowników na końcu podawanej definicji: „pojąć, zrozumieć / comprehend, understand / comprendo, capisco”¹⁰. Z punktu widzenia języka polskiego dostrzega się w tym momencie pewne interesujące zjawisko, polegające na zastosowaniu swego rodzaju „kalki” z języka greckiego. Istnieje bowiem – także w potocznym języku polskim – możliwość określenia idei „rozumienia jakiejś sprawy” przy pomocy czasowników „łapać, chwytac”. Niemalże jest prawdopodobieństwo usłyszenia „na ulicy” następującego dialogu, mającego charakter kolokwialny: „załapałeś, co do ciebie mówię?” – „nic nie chwytam!”. Czasownik καταλαμβάνω odgrywał w starożytnej grece podobną funkcję.

KΑΤΑΛΑΜΒΑΝΩ W J 1,5

Warto przyrzeć się różnym przekładom Pisma Świętego – rodzimym i brzmiącym obcojęzycznie, dobranym losowo (gdyż trudno jest przeanalizować *wszystkie* tłumaczenia Biblii) – celem porównania ich spojrzenia na werset J 1,5, zwłaszcza pod kątem interpretacji czasownika καταλαμβάνω.

OGARNAĆ. Takie rozumienie interesującego nas czasownika prezentują najpopularniejsze polskie przekłady: *BT*¹¹, *BPaul*¹², *BPozn*¹³, *BW-P*¹⁴, *BEkum*¹⁵, *BGd*¹⁶,

¹⁰ Por. Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik...*, Tom II, s. 586; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paryż 31961, kol. 678; J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary...*, dz. cyt., s. 328; F.W. Gingrich, F.W. Danker, *Shorter Lexicon...*, dz. cyt., s. 102; B.M. Newman (ed.), *A Concise...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 3287]; L. Rocci, *Vocabolario...*, dz. cyt., s. 989; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 897; J.H. Thayer, *A Greek-English...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 2789]; R. Popowski, *Słownik...*, dz. cyt., s. 168; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 4000]; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 15167]; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003 [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 4779]; R. Romizi, *Greco antico...*, dz. cyt., s. 676; F.W. Danker, K. Krug, *The Concise...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „καταλαμβάνω” § 3451].

¹¹ „Biblia Tysiąclecia”: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, Poznań 2000 (wydanie V).

¹² „Biblia Paulistów”: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2009.

¹³ „Biblia Poznańska”: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Tom IV *Nowy Testament*, Poznań 1994.

¹⁴ „Biblia Warszawsko-Praska”: *Pismo Święte Starego i Nowego testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk, pierwszy biskup warszawsko-praski*, Warszawa – Stara Miłosna 2000/2001.

¹⁵ „Biblia Ekumeniczna”: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001.

¹⁶ „Biblia Gdańska”: *Uwspółcześniona Biblia Gdańska z roku 1632. Projekt Fundacji Wrota Nadziei. Nowy Testament*, Toruń 2009 [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

NP3¹⁷. To w nich odnajdujemy w J 1,5 zdanie o takiej mniej więcej treści: *a swiatłość w ciemności świeci i/lecz ciemność jej nie ogarnęła*.

W podobnym duchu tłumaczą czasownik καταλαμβάνω także przekłady obcojęzyczne, np.: *KJV*¹⁸ i *NAU*¹⁹ („comprehend” = [m.in.] mieścić w sobie, zawrzeć, objąć, ogarnąć)²⁰, *CEI 1974*²¹ („accogliere” = [m.in.] pomieścić, dać pomieszczenie)²², *IEP*²³, *LND*²⁴ („comprendere” = [m.in.] obejmować, zawierać, ogarniać) czy *EIN*²⁵, *ELB*²⁶ i *ZÜR*²⁷ („erfassen” = [m.in.] ogarnąć, uchwycić)²⁸.

PRZEMÓC. Nieco inne spojrzenie na nasze słowo prezentują przekłady, kładące akcent na fakt pewnego konfliktu, konfrontacji, jaka ma (mieć) miejsce pomiędzy rzeczywistością światła i ciemności. Tłumacząc w ten sposób interesujący nas termin grecki zapowiadają one jakąś formę zderzenia się tych sił, ich (duchową) walkę i – ostatecznie – zwycięstwo światłości nad ciemnością, pomimo, że ta druga usiłowała „przemóc” pierwszą. Odkrywamy to tłumaczenie w następujących polskich przekładach: *BBryl*²⁹, *BGed*³⁰ i *BŚJeh*³¹. Werset J 1,5 brzmi w nich następująco: *i/a swiatłof[ś] świeci w ciemności, a/lecz ciemność jej/go nie przemoła*.

¹⁷ „Nowe Przymierze”: *Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład z języka greckiego. Wyd. 3. Ewangeliczny Instytut Biblijny Liga Biblijna 2009* [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

¹⁸ *KJV – 1769* Blayney Edition of the 1611 *King James Version* of the English Bible – with Larry Pierce’s Englishman’s-Strong’s Numbering System, ASC II version. Copyright © 1988–1997 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

¹⁹ *The New American Standard Bible* (1995). Copyright © by The Lockman Foundation [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

²⁰ Tłumaczenia terminów angielskich podawane za: J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski z suplementem*, t. 1 (A–N), t. 2 (O–Z), Warszawa 1990.

²¹ *La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana* (1974).

²² Tłumaczenia terminów włoskich podawane za: W. Meisels, *Podręczny słownik włosko-polski*, t. 1 (A–L), t. 2 (M–Z), Warszawa 2001.

²³ *San Paolo Edizione (IEP)* [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

²⁴ *The Italian La Nuova Diodati* 1991. Copyright © La Buona Novella s.c.r.l. Contrada Restinco – Casella Postale 27–72001, Brindisi, Italy [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

²⁵ *The German Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Copyright © 1980 by Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

²⁶ *The German Elberfelder Bibel revidierte Fassung 1993*. Copyright © 1994 R. Brockhaus Verlag, Wuppertal [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

²⁷ *Zürcher Bibel*, 2. Auflage. Copyright © 2007, 2008 Theologischer Verlag Zürich AG [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

²⁸ Tłumaczenia terminów niemieckich podawane za: J. Piprek, J. Ippoldt, *Wielki słownik niemiecko-polski*, t. 1 (A–K), t. 2 (L–Z), Warszawa 1989.

²⁹ „Biblia Brytyjska”: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa ⁹1975.

³⁰ „Biblia Gedeonitów”: *Nowy Testament. Nowy Przekład. Tłumaczenie z języka greckiego*, The Gideons International, Warszawa 2004.

³¹ „Biblia Świadców Jehowy”: *Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata. Przetłumaczono z New World Translation of the Holy Scripture, wydanie z roku 1984, z uwzględnieniem języków oryginału*, Brooklyn NY – Roma 1997.

Podobnie interpretują czasownik καταλαμβάνω także zagraniczne przekłady NT, np.: *NJB*³² („overpower” = [m.in.] opanować, przemoc, pokonać, przewyciężyć, zwalczyć), *ESV*³³ („overcome” = [m.in.] pokonać, przewyciężyć, opanować, zwalczyć, zmóc), *NET*³⁴ („master” = [m.in.] opanować, pokonać, ujarzmić, o władnąć, być panem) czy *CEI* 2008³⁵ i *TILC*³⁶ („vincere” = [m.in.] zwyciężyć, pokonać, wygrać, zdobyć).

ZASKOCZYĆ(?). Obecny w niniejszym akapicie znak zapytania przy słowie „zaskoczyć” wynika z niepewności co do zrozumienia łacińskiego słowa „comprehendo”. Odnajdujemy je w *VUL*³⁷ (J 1,5: *et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt*), a tłumaczone jest ono „słownikowo” jako „1. zająć, chwycić; 2. schwytać, podejść, zaskoczyć; 3. uwięzić, pojmać; 4. połączyć się, uszeregować; 5. pojąć, poznać, zrozumieć”³⁸. Jeśli intuicją św. Hieronima było tu nawiązanie do idei (niepomysłnego) „zaskoczenia, przyłapania” światła przez ciemność (por. 2. znaczenie tego czasownika), wówczas mielibyśmy jedyny (będący do naszej dyspozycji) przekład Pisma Świętego oddający myśl zawartą w J 1,5 dokładnie w taki sposób, w jaki zaproponowaliśmy tłumaczenie tego wersetu w tytule niniejszego artykułu. Brak jednak pewności, czy „comprehendo” nie niesie w tym przypadku także (a może nawet bardziej) idei wyrażonej w 1. i 3. swoim znaczeniu sprawia, że nie należy jednoznacznie widzieć w *VUL* „sojusznika” wspierającego tezę przedłożoną w niniejszym studium. Nie musi jednak ta myśl „martwić” badających rolę καταλαμβάνω w J 1,5. Okaze się bowiem, że wszystkie trzy pierwsze grupy znaczeniowe terminu „comprehendo” – razem wzięte – znajdują swoją realizację w narracji Ewangelii Janowej, a zwłaszcza w scenie pojmania Jezusa w Ogrójcu, która zostanie poddana analizie w dalszej części artykułu.

KΑΤΑΛΑΜΒΑΝΩ W J 12,35

Rozpatrywany przez nas czasownik występuje w Ewangelii według św. Jana zaledwie cztery razy. Kolejnym po *Prologu* tekstem, zawierającym καταλαμβάνω,

³² *New Jerusalem Bible*. Edited by Henry Wansbrough. Copyright © 1985, by Darton, Longman & Todd Limited and Doubleday [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

³³ *The Holy Bible, English Standard Version*. Copyright © 2011 by Crossway Bibles, a division of Good News Publishers [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

³⁴ *The New English Translation Bible*, Copyright © 1996–2006 Biblical Studies Press, L. L.C. [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

³⁵ *La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana* (2008) [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

³⁶ *Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente* (tytuł oficjalny: *Parola del Signore – La Bibbia in lingua corrente*). Opublikowana w 1985 przez Libreria della Dottrina Cristiana oraz Alleanza Biblica Universale [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

³⁷ *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F.D. Sparks, and W. Thiele [at Beuron and Tübingen]. Copyright © 1969, 1975, 1983 by Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

³⁸ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Miejsce Piastowe 1948, s. 123–124.

jest perykopa J 8,1–11, w której dwukrotnie – w wersetach 3 i 4 – jest mowa o „pochwyceniu/przyłapaniu” grzesznej kobiety na cudzołóstwie. Choć termin ten wybrzmiewa w tym miejscu dokładnie w taki sposób, w jaki widzielibyśmy go również w J 1,5, to jednak nie poświęcimy naszej uwagi wydarzeniu opisanemu w J 8. Na przeszkodzie stoi problem natury tekstualnej³⁹.

Pozostaje zatem do przeanalizowania J 12,35, gdzie nie tylko po raz ostatni w Czwartej Ewangelii napotykaemy καταλαμβάνω, ale pojawia się ono w kontekście do złudzenia przypominającym J 1,5. *Odpowiedział im więc Jezus: «Jeszcze przez krótki czas przebywa wśród was światłość. Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ). A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie (J 12,35 wg BT).* Tym razem, jak widać, przedmiotem owego „ogarnięcia” przez ciemność nie jest już sama w sobie światłość, lecz adresaci słów Jezusa – otaczający Go i dyskutujący z Nim ludzie, a więc ci, którzy mają jeszcze wśród siebie Światłość⁴⁰.

OGARNAĆ. W taki sposób (a czynią to ponownie, jeśli wspomnieć J 1,5) interpretują czasownik καταλαμβάνω w J 12,35 następujące polskie przekłady: *BT, BPaul, BPozn, BEkum i BGd*. Zmieniając swoje stanowisko, dołączają do tej grupy *BGed i BBryt*. Natomiast *NP3* modyfikuje swoje tłumaczenie, zachowując jednak sens przytaczanego tekstu i proponując w swym przekładzie słowo ZAWŁADNAĆ.

W podobnym duchu oddają czasownik καταλαμβάνω zwłaszcza przekłady francuskie, jak np. *FJB*⁴¹ („saisir” = schwycić, złapać, objąć, opanować)⁴² czy *TOB*⁴³ („emparer” = zawładnąć, pochłonać).

PRZEMÓC. Ze wspomnianych wcześniej wydań *NT*, optujących za słowem „przemóc” / „overpower” / „overcome” / „master” / „vincere” itp., tylko *BŚJeh* pozostaje wierna swej propozycji i tak samo tłumaczy καταλαμβάνω zarówno w J 1,5, jak i J 12,35. Pozostałe przekłady wyraźnie zmieniają swoje stanowisko.

ZASKOCZYĆ. Niemalą niespodziankę sprawia nasza rodzima *BW-P*. Odchodząc od swego tłumaczenia „ogarnąć” w J 1,5, w J 12,35 wyraża interesujący nas grecki czasownik mianem „zaskoczyć” i brzmi następująco: *...zmierzajcie do celu, jak długo macie światło, żeby was nie zaskoczyły ciemności....* Podobnym tropem idzie wiele przekładów obcojęzycznych: *KJV* („come upon” = zaskoczyć), *NJB*,

³⁹ „Tej perykopy brak w wielu najstarszych świadkach tekstu (rękopisach, tłumaczeniach i u Ojców), a w niektórych bywa umieszczana gdzie indziej. Jest ona sformułowana w stylu i kolorycie synoptycznym. Nie może pochodzić od samego Jana, natomiast mogłaby być przypisana Łukaszowi (por. Łk 21,38). Jej kanoniczność, natchniony charakter i wartość historyczna nie mogą jednak z tych powodów budzić wątpliwości” (komentarz do J 7,53–8,11 w: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 1488).

⁴⁰ Mowa zapewne o osobie samego Jezusa (por. J 8,12; 9,5; 12,46).

⁴¹ *French Bible de Jérusalem*, Copyright © 1973, Les Éditions du Cerf.

⁴² Tłumaczenia terminów francuskich podawane za: S. Ciesielska-Borkowska (et al.), *Wielki słownik francusko-polski*, t. 1 (A–L), t. 2 (M–Z), Warszawa 1980.

⁴³ *French Traduction Œcuménique de la Bible*, édition à notes essentielles. Copyright © 1988, Société biblique française & éditions du Cerf.

ESV, *NAU* i *NET* („overtake” = [m.in.] zaskoczyć, przytrafić się), *CEI* 1974/2008, *IEP*, *LND*, *NRV*⁴⁴ i *TILC* („sorprenere” = [m.in.] zaskoczyć zniecka, złapać, przydybać), *LUT*⁴⁵, *NLB*⁴⁶ i *SCL*⁴⁷ („überfallen” = m.in. zaskoczyć), *ZUR* („hereinbrechen” = m.in. wpaść/spaść na coś, nawiedzić), *EIN* („überaschen” = zaskoczyć, sprawić niespodziankę, zdziwić). Niewykluczone, jak zostało wspomniane wyżej, że w takie rozumienie czasownika καταλαμβάνω wpisuje się także *VUL*, która również w J 12,35 tłumaczy go za pomocą łacińskiego „comprehendo”.

Nietrudno jest zauważyć, że tak liczne, wymienione tu przekłady Pisma Świętego – choć inaczej postrzegały czasownik καταλαμβάνω w J 1,5 – tym razem chętnie widzą w nim ideę „zaskoczenia” / „przyłapania” ludzi przez ciemność. Odpowiada to naszej intuicji, ale związanej nie tylko z J 12,35, lecz także już z J 1,5. Dlaczego pozostałe wydania nie interpretowały καταλαμβάνω w podobny sposób w J 1,5? Czy problemem jest tylko *przedmiot* czynności, wyrażanej przez ten czasownik? A zatem, innymi słowy, czy chodzi o to, że ciemność, mająca zdolność „zaskoczenia” / „przyłapania” ludzi (np. w ich złym postępowaniu), nie posiada takiej możliwości w stosunku do (moralnie pozytywnej) Światłości? A może przemawiają za tym jakieś inne przesłanki? Nam, świadomym, że Światłość, o której mowa (także) w J 1,5 jest równoznaczna z osobą Jezusa, wydaje się, iż uprawnione jest podobne rozumienie czasownika καταλαμβάνω także w J 1,5. Pozwala na to logika narracyjna Ewangelii Janowej i zwłaszcza obecny w niej motyw „światła i ciemności”, osiągający swój punkt kulminacyjny w opisie Męki Pańskiej.

MOTYW „ŚWIATŁO-CIEMNOŚĆ” W EWANGELII JANOWEJ

Analizowany przez nas werset J 1,5 nie jest jedynym miejscem w *Prologu*, przywołującym ideę „światłości”. Mówiąc o Logosie („Słowie”) – a w Nim bez cienia wątpliwości dostrzegamy osobę Syna Bożego⁴⁸ – ewangelista wskazuje, że ma On ścisły związek z rzeczywistością światła. Czytamy bowiem w J 1,4. 9: *w Nim było życie, a życie było światłością ludzi (...)* *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi.* Nieco dalej, tam gdzie jest mowa o posłannictwie Chrzciciela, jednocześnie zaznacza, że *pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz posłanym, aby zaświadczyć o światłości* (J 1,6–8). Dzięki uwypukleniu prawdy obecnej w ostatnich słowach wersetu 8 staje się jasne, że rzeczywistość światła związana jest

⁴⁴ *The Italian La Sacra Bibbia Nuova Riveduta*. Copyright © 1994 Geneva Bible Society, CH-1211 Ginevra.

⁴⁵ *The German Lutherbibel 1984*. Copyright © 1985 by Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart.

⁴⁶ *Neue Luther Bibel*. Copyright © 2009 by La Buona Novella Inc., Samstagernstrasse 113, CH-8832 Wollerau, Switzerland.

⁴⁷ *The German Schlachter Version 2000*. Copyright © 2000 Genfer Bibelgesellschaft.

⁴⁸ Por. J 1,14: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pelen łaski i prawdy.*

ściśle z osobą Jezusa, a dzieło Jana Chrzciciela służy „jedynie” objawieniu prawdy o niej wobec całego świata. Kolejne słowa *Prologu* idą jeszcze o krok dalej: okazuje się, że Jan daje świadectwo nie tylko o „światłości” (por. wyżej: J 1,6–8), lecz zaświadcza także wprost o osobie Jezusa Chrystusa⁴⁹. Czy zestawienie obok siebie „światłości” i „Logosu/Słowa”, o których świadczy Jan Chrzciciel, nie zaczyna już teraz, w *Prologu*, komunikować czytelnikom Czwartej Ewangelii, że związek „światłości” z osobą Jezusa Chrystusa ma, być może, charakter wręcz ontologiczny, a więc – że sam Jezus jest Światłem⁵⁰?

Rzeczownik φῶς występuje w Ewangelii Janowej kilkanaście razy. Pierwszą perypokopą po *Prologu*, nawiązującą do idei „światłości”, jest fragment mówiący o nocnym (a więc w ciemności!) spotkaniu Jezusa z Nikodemem (J 2,23–3,21). Na końcu tego urywku jest mowa o nieprawości jako postawie człowieka korespondującej z uczynkami ciemności⁵¹. Dopiero ten, kto postępuje zgodnie z wolą Bożą, nie boi się przybliżyć do światła. Rzeczywiście, człowiek chodzący za dniami, nie obawia się potknięcia, gdyż widzi światło tego świata (J 11,9). W nocy z kolei łatwo o upadek (J 11,10). Dlatego pod koniec pierwszej części Ewangelii według św. Jana Jezus tak dobitnie zachęca swych słuchaczy, by byli synami światłości (J 12,35–36)⁵².

Wszystkie powyższe odniesienia, nawiązujące do idei „światłości”, znajdują swoje przypieczerowanie w uroczystej deklaracji Jezusa, wypowiedzianej w Jerozolimie w kontekście Święta Namiotów: *Ja jestem Światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia* (J 8,12). Okazuje się, że rzeczywiście sam Chrystus jest Światłem, danym człowiekowi, by wyrwać go z uczynków ciemności i zapewnić prawdziwe życie. To pełne mocy orzeczenie Jezusa znajduje swoje powtórzenie jeszcze w J 9,5⁵³ i 12,46⁵⁴.

Chociaż słowo „światło” pojawia się w J 12,46 po raz ostatni, a termin „ciemność” (σκοτία) wystąpi jeszcze tylko w J 20,2, to jednak motyw ten nadal jest obecny w Czwartej Ewangelii. Szczególnie wymownym będzie komentarz narratora odnoszący się do Judasza opuszczającego wieczernik: *A po spożyciu kawałka chleba wszedł w niego szatan ... A on po spożyciu kawałka chleba zaraz wyszedł. A była noc*” (J 13,27a. 30). Znamiennym jest tu połączenie ze sobą kwestii ciemności oraz działania

⁴⁹ Por. J 1,15: *Jan daje o Nim świadectwo i głośno woła w słowach: „Ten był, o którym powiedziałem: Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie”.*

⁵⁰ Por. F. Manns, „Le Prologue de Jean”, w: Id., *L’Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 33, Jerusalem 2000, s. 25; C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody MA 2003, s. 382.

⁵¹ Por. J 3,19–21: *A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu.*

⁵² Por. J 12,35–36: *Odpowiedział im więc Jezus: «Jeszcze przez krótki czas przebywa wśród was światłość. Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie. Dopóki światłość macie, wierzcie w światłość, abyście byli synami światłości».*

⁵³ Por. J 9,5: *Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata.*

⁵⁴ Por. J 12,46: *Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności.*

demona: Judasz, opuszczając swego Mistrza (= Światłość świata), wchodzi w otchłań nocy, stając po stronie księcia ciemności. Jego postać jeszcze raz pojawi się w Ewangelii Janowej: w epizodzie inicjującym opis Męki Pańskiej. Przybędzie tam – w wiadomym celu – z kohortą oraz strażnikami od arcykapłanów i faryzeuszów (J 18,3).

KONFRONTACJA ŚWIATŁA I CIEMNOŚCI W SCENIE POJMANIA JEZUSA W OGRÓJCU

Nie znajdując konieczności poddawania analizie całej perykopy J 18,1–14, postaramy się uwypuklić tylko te elementy opisu Janowego, które mają związek z interesującym nas motywem. Będziemy mieli na celu uzasadnienie nowatorskiego tłumaczenia J 1,5, zaznaczonego już w tytule niniejszego studium.

Wartym podkreślenia jest w pierwszej kolejności miejsce rozgrywającej się akcji. W odróżnieniu od Ewangelii Synoptycznych, jedynie św. Jan stwierdza, że *Jezus wyszedł z uczniami swymi za potok Cedron. Był tam ogród, do którego wszedł On i Jego uczniowie* (J 18,1). Charakterystycznym jest tu zwrot *πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών*. Podobnie, jak to widnieje w polskich przekładach⁵⁵, również tłumaczenia włoskie, francuskie i niemieckie (a także niektóre angielskie) oddają to wyrażenie słowami „za potok Cedron”⁵⁶. W przekładach angielskich pojawia się natomiast również tłumaczenie „za dolinę Cedron”⁵⁷. Skąd to rozróżnienie? Czy Cedron jest doliną, czy też płynącym w niej potokiem? Przecież oba pojęcia nie są równoważne!

Otóż grecki rzeczownik *χειμάρρος* ściśle rzecz biorąc oznacza „(strumień wody, który obficie) płynie zimą” – co precyzyjnie oddały tłumaczenia *BŚJeh* („potok zimowy”) oraz *SCL* („Winterbach”). Jest on bowiem skutkiem połączenia słów *χειμα* („zima”) i *ρέω* („płynę”)⁵⁸. Cedron został zatem określony przez św. Jana mianem „(zimowy) potok”. Termin „dolina” byłby oczywiście także właściwym słowem na scharakteryzowanie Cedronu – kto wie, może nawet precyzyjniejszym! – zwłaszcza, że przez większość roku, z racji braku opadów, nie płynął w niej żaden strumień⁵⁹. A jednak ewangelista dokonał takiego a nie innego wyboru⁶⁰.

Czy św. Jan mógł się kierować motywacją, związaną w jakiś sposób z interesującym nas tematem „światło-ciemność”? Wprawdzie nie dostrzegamy tego związku wprost, aczkolwiek zauważamy ideę „zimna”, która pośrednio łączy/kojarzy się z ciemnością. Od zawsze jest bowiem wiadome, że światło daje jednocześnie ciepło. Jedyne istniejące w starożytności źródła światła (słońce i ogień) niewątpliwie ogrze-

⁵⁵ *BT, BPaul, BPozn, BW-P, BEkum, BGd, NP3, BBryt, BGed*, [*BŚJeh*].

⁵⁶ *CEI 1974/2008, LND, NRV, IEP* (torrente); *FJB, TOB* (torrent); *EIN, ELB, ZUR, LUT, NLB, [SCL]* (Bach); *KJV, ESV* (brook). Także łacińska *VUL* podaje „torrentem Cedron”.

⁵⁷ *NAU, NJB, NET* (valley, ravine [= wąwóz]).

⁵⁸ Por. W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English...*, dz. cyt. [*BibleWorks 10*: „χειμάρρος” § 7904].

⁵⁹ Nie jest więc wykluczone, że także Jezus wraz z uczniami przekroczył dolinę *wysuszoną* już na początku wiosny!

⁶⁰ Św. Jan mógł użyć rzeczownika *φάραγξ* („wąwóz”, „dolina”), stosowanego dla opisu Cedronu choćby przez Józefa Flawiusza w *Antiquitates Iudaicae*, 9,151 czy w *Bellum Iudaicum*, 5,70. 147. 254. 504–505; 6,192.

wają; także w czasach współczesnych, choćby pospolita żarówka emituje – oprócz światła – także ciepło⁶¹.

Z pomocą powinno przyjść wyjaśnienie również samego terminu Cedron. Otóż greckie Κεδρών stanowi transkrypcję hebrajskiej nazwy własnej wadi קדרון (*Qidron*), a więc potoku płynącego zimą (= w porze deszczowej), biorącego swój początek między starą Jerozolimą a Górą Oliwną. Jej forma morfologiczna bazuje na rdzeniu קדר (*QDR*) i oznacza „być / stać się ciemnym/mętnym”. Nietrudno jest zauważyć, że w tym momencie *explicite* powraca motyw „ciemności”, ukrytej „semantycznie” w transkrybowanej na język grecki hebrajskiej nazwie własnej „Kidron/Cedron”⁶². Zestawienie ze sobą dwóch terminów mówiących o „zimnie” oraz „ciemności” – a więc w pewnym sensie synonimicznych – służy zatem kontynuacji tak ważnego dla św. Jana tematu.

Drugą, interesującą nas osobliwością Janową jest ukazanie przybyłej do Ogrójca zgrai jako wyposażonej w „latarnie, pochodnie i broń” (J 18,3). Znamienne jest to uwypuklenie posiadania przez nich narzędzi emitujących światło; żaden z pozostałych ewangelistów nie wspomina tego faktu, a mówi jedynie o przyniesionych przez tłum „kijach i mieczach” (Mk 14,43; Mt 26,47; Łk 22,52). Jan zaznacza istnienie dwóch rodzajów źródła światła (stąd ich wyakcentowanie), a owe „kije i miecze” wyraża jednym tylko słowem: „broń”. Emfaza ta wyraża pewną prawdę o zgrai przybyłej do Ogrójca: w kierunku Jezusa idą ludzie, którzy przez fakt zapotrzebowania na światło (aby móc w ogóle poruszać się i działać) stają się symbolicznie reprezentantami sił ciemności⁶³. Wzmocnia tę interpretację świadomość, że na czele idzie Judasz (J 18,2–3), w którego uprzednio *wszedł szatan* (J 13,27). Widać zatem wyraźny kontrast pomiędzy Jezusem, nie trzymającym w rękę żadnej pochodni – wszak On sam jest Światłością świata (por.

⁶¹ Wyjątkiem będzie kaloryfer: ogrzewając otoczenie, nie oświetla go. Ale to jest już wynalazek czasów współczesnych o innej naturze.

⁶² Por. M. Flacius Illyricus, *Glossa compendiarium in Novum Testamentum*, Basilea 1570, s. 449: “Torrens Cedron ab obscuritate dicitur ... Fuit autem rivus obscurus tum ob profunditatem vallis, tum proculdubio ob arbores, quibus fuit consita vallis”; J. Maldonatus, *Commentarii in quatuor evangelistas. Tomus II: Evangelium Lucae et Joannis*, Moguntia 1863, s. 906: „Vallem illam ... oscuram et tenebrosam dictam esse”; C. a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram. Tomus XVI: In SS. Lucam et Joannem. Accurate recognovit ac notis illustravit Augustinus Crampon*, Parisium 1865, s. 606: „«Cedron» est vox Hebraea, non Graeca, quae Hebr. non cedrum ... sed obscuritatem, nigredinem, caliginem et tenebras significat”; J.S. Schlichting, *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros*, Irenopoli 1656, s. 128: „Kedron ... Hebraea, nigritiam et tenebras denotante, quod flueret in valle tenebricosa et umbrosa, eoque coloris esset nigricantis”; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch*, Bill. 2; München 1961, s. 567: „קדר von קדרון, schmutzig sein, bedeutet «der Trübe»”; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „Κεδρών” § 4178]; J.H. Thayer, *A Greek-English...*, dz. cyt. [BibleWorks 10: „Κεδρών” § 2908]; *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Subsequently Revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm with Assistance from Benedikt Hartmann (et alii)*. Vol. 1: א-ז; Vol. 2: ז-ת. Founded by L. Koehler, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 1072.

⁶³ Por. J.C. Fenton, *The Passion According to John*, London 1961, s. 31; C.H. Giblin, „Confrontations in John 18,1–27”, *Bib. 65* (1984) s. 217–218; P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville MN 1984, s. 251–252; M.G.W. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, MSSNTS 73, Cambridge 1992, s. 100; W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John. Two*

J 8,12; 9,5; 12,46) – a przybyszami od arcykapłanów, posiłkującymi się „sztucznie” wytworzonym światłem, niepozornym wobec ogarniającej ich ciemności. Następuje konfrontacja, której skutek ewangelista opisuje w dalszej części narracji.

Zanim jednak czytelnik „ujrzy” oczami wyobraźni moment „zderzenia” się Światła i ciemności, „usłyszcy” od narratora, że Jezus był w tym momencie w pełni świadomy nadchodzących zdarzeń: *a Jezus wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść* (J 18,4a). Oczekiwaloby się od zagrożonego aresztowaniem Jezusa, że będzie uciekał; że będzie chciał się schronić przez przeciwnikami. Przeciwnie w pewnym momencie swej działalności zdecydował o ukryciu się przed Żydami, którzy postanowili Go zabić (J 11,53–54). Takiej też reakcji spodziewała się niewątpliwie kohorta i wysłannicy od faryzeuszów: świadczy o tym ich uzbrojenie oraz przybycie w tak licznym gronie.

A jednak to nie oni „zaskoczą” Jezusa swoim nagłym przybyciem. To nie moce ciemności „przyłapią” Go w ukryciu. Sam Chrystus jako pierwszy uczyni krok w ich kierunku i rozpocznie dialog (J 18,4b). Jeśli można mówić o „przyłapaniu/zaskoczeniu”, to raczej Jezus, Światłość świata, sprawi swym zachowaniem niemałą niespodziankę przybyłym agresorom⁶⁴.

Ale to nieoczekiwane zachowanie Jezusa to dopiero początek sceny pojmania. Jego suwerenne działanie nie wyczerpuje się w akcji wyjścia z ogrodu i rozpoczęcia rozmowy. Okazuje się, że gdy Chrystus wypowie swoje boskie „Ja jestem”, obecny tam tłum upadnie na ziemię (J 18,5–6)⁶⁵. Uzbrojona kohorta rzymska i (zapewne) liczni słudzy arcykapłanów truchleją wobec mocy Bożej i „obezwładnieni” oddają

Volumes Complete in One, New Testament Commentary 4, Grand Rapids MI 2007, s. 378; A. Gagné, „Caractérisation des figures de satan et de Judas dans le IVE Évangile: stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflit”, ScEs 55 (2003) s. 277: „Par cette double mention d’instruments de lumière, l’auteur signale le contraste entre la condition spirituelle des adversaires et celle de Jésus”.

⁶⁴ Wartym zauważenia jest dodatkowy szczegół: gdyby Jezus chciał uniknąć spotkania z wysłannikami od arcykapłanów, to niewątpliwie udałby się w jakieś inne miejsce, a już na pewno nie do Ogrójca. Ewangelista zaznaczył bowiem, że także i Judasz, który Go wydał, znalazł miejsce, bo Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili (J 18,2). Jezus z pewnością mógł się domyśleć, że Judasz przeczuwa, iż On uda się wraz z apostołami w kierunku znanego im wszystkim miejsca. W ten oto sposób, mówiąc kolokwialnie, Jezus „wystawił się na cel” swoim przeciwnikom. Był pewien, że Judasz w pierwszej kolejności skieruje swe kroki ku ogrodowi za Cedronem. Nadeszła bowiem godzina Jezusa (J 13,1; 16,32; 17,1; por. 7,30; 8,20), a więc moment podjęcia się zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania. Jezus był gotów stawić czoła nadchodzącym mocom ciemności.

⁶⁵ Pojawia się w tekście głównym przymiotnik „boskie”. Nietrudno jest bowiem skojarzyć Jezusowej deklaracji „Ja jestem” z Imieniem Bożym, objawionym Mojżeszowi w Wj 3,14, które Jezus przypisał właśnie samemu sobie. Por. S. Bartina, „Yo soy Yahweh” – nota exegética a Jn. 18,4–8”, w: E.G. Leopoldo (red.), *XVIII Semana Bíblica Española (23–27 sept. 1957). Teología bíblica sobre el pecado la teología bíblica, otros estudios*, CSIC 18, Madrid 1959, s. 415; R. Robert, „Le malentendu sur le Nom divin au chapitre VIII di quatrième évangile”, *RThom* 88 (1988) s. 279; A.M. Okorie, „The Self-Revelation of Jesus in the „I Am” Sayings of John’s Gospel”, *CThMi* 28 (2001) s. 486; C.S. Keener, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 1082; R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, *AnCB* 29A, Garden City NY 1970, s. 818; T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York – Oxford 1993, s. 525–526; R.A. Whitacre, *John*, The IVP New Testament Commentary Series 004, Leicester 1999, s. 426; D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville MN 1991, s. 52; R.F. Collins, *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel*, *LThPM* 2, Louvain – Grand Rapids MI 1990, s. 29; R.J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic*

Mu pokłon⁶⁶. Padają przed Tym, którego przyszli arestować. Kto jak kto, ale nie oni spodziewali się takiego obrotu spraw. To oni zostali zaskoczeni zaistniałą sytuacją.

Godną komentarza jest w tym momencie krótka nota narratora, obecna w J 18,5b: *również i Judasz, który Go wydał, stał między nimi*. Tych kilka słów ewangelisty sprawia wrażenie opóźniania biegu narracji⁶⁷; opis zdarzeń byłby bez nich niewątpliwie bardziej płynny: *Odpowiedzieli Mu: „Jezusa z Nazaretu”. Rzekł do nich Jezus: „Ja jestem” [...] Skoro więc rzekł do nich: „Ja jestem”, cofnęli się i upadli na ziemię* (J 18,5a. 6). A jednak niosą one bardzo ważną informację, którą narrator – zatrzymując na chwilę opowiadaną przez siebie akcję – zdaje się przypominać swym czytelnikom: pamiętajmy, kto szedł na czele zgrai; nie zapominajmy, że wszedł w niego szatan i że nocą opuścił on wieczernik. Ta *parenthesis* ewangelisty służy podkreśleniu faktu, że przed Chrystusem pada na ziemię nie tylko kohorta i słudzy arcykapłanów, ale także Judasz, obecny pośród nich⁶⁸. W konsekwencji, Jezusowi – Światłości świata, pokłon oddaje również sam księżę ciemności, obecny w niewiernym uczniu oraz reprezentowany przez przybyły tam tłum. Choć ciemność usiłowała „zaskoczyć” / „przyłapać” Światłość (por. J 1,5), to jednak wydarzenia z Ogrójca pokazały, że stało się wręcz przeciwnie: to Jezus Chrystus, Logos, Światłość świata, niespodzianie stawiał czoła zbliżającemu się zewnętrznemu zagrożeniu i mocą swojej boskiej chwały pokonał złe siły ciemności, zmuszając je do prostracji (J 18,6).

Liturgy of the Second Temple in Jerusalem, JSOT, s. 118, Sheffield 1991, s. 111; A. Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean*, Parole de Dieu 13, Paris 1976, s. 165; P.E. Kinlaw, *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology*, Society of Biblical Literature. Academia Biblica 18, Atlanta GA 2005, s. 161; G. Quispel, „L'Évangile de Jean et la gnose”, w: M.-É. Boismard, K.M. Braun, L. Cerfaux (et al. red.), *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes, RechBib 3*, Paris 1958, s. 206; L. Houdry, *Simon surnommé Pierre. Aperçus originaux sur la vie de l'apôtre Pierre, sine loco* 2004, s. 87.

⁶⁶ Upadek na ziemię jest w Starym Przymierzu jedną z typowych reakcji człowieka na teofanię. Gdy Bóg objawia się człowiekowi, ten niejednokrotnie upada na twarz w geście prostracji. Truchleją przed Nim (i Jego wysłannikami) nie tylko siły wrogie Bogu, ale także osoby „święte”. Motyw ten obecny jest również w Nowym Testamencie. Por. 2 Krl 1,9–14; Jr 46,6; Psalmi (wg LXX): 26,2; 34,4; 39,15; 55,10; 69,3–4; 70,13; Dn 2,46; Wj 34,8; Joz 5,13–15; Ez 1,28; 43,3; 44,4; Dn 8,18; 10,9; Hi 1,20; Dz 9,4; 22,7; 26,14; Ap 1,17; 19,10; 22,8. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, s. 434; D.J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983, s. 246–247; R. Fabris, *Giovanni. Traduzione e commento*, Roma 1992, s. 915; E. Haenchen, *History of Interpretation in the Johannine Passion Narrative, Interp. 24* (1970) s. 201; F. Manns, *The Passion of Jesus According to St. John*, w: L. Goh, T. Chan (ed.), *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50 Anniversary. The Open Lectures*, Hong Kong 1996, s. 50.

⁶⁷ Por. S. Légasse, *Le procès de Jésus. La Passion dans les quatre Évangiles*, Lectio Divina. Commentaires 3, Paris 1995, s. 464.

⁶⁸ Por. W. Hendriksen, *Exposition...*, dz. cyt., s. 379; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John, BNTC 4*, Peabody MA 2006, s. 447.

Choć scena pojmania Jezusa składa się jeszcze z kilku epizodów, nieprzerwanie ukazujących Jego suwerenność⁶⁹, nie poświęcimy im większej uwagi, gdyż nie są one ściśle związane z naszym tematem. Gdyby natomiast ktoś chciał wysunąć zarzut przeciw Jezusowi, iż poddał się On jednak swym przeciwnikom (por. J 18,12–14), a więc – że przegrał pojedynek z mocami ciemności, odpowiedzią niech będzie prawda o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią: ciemności smutku z powodu pustego grobu (J 20,1) zostały wkrótce przezwyciężone spotkaniem ze Zmartwychwstałym (por. J 20,11nn). Światłość świata rozproszyła wszelki lęk, smutek i żal, niosąc ludziom nadzieję na życie bez końca. W myśl J 10,17–18 Jezus dobrowolnie oddał siebie i swoje życie w ręce oprawców, by je potem zwycięsko odzyskać.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone w niniejszym studium analizy ukazały, że czasownik καταλαμβάνω, tłumaczony w J 1,5 najczęściej jako „ogarnąć”, „przemóc”, w J 12,35 postrzegany jest przez wiele przekładów (zwłaszcza niepolskich) jako słowo wyrażające ideę „zaskoczenia”. Intryguje ten fakt, zwłaszcza, że podmiotem czynności w obu przypadkach jest „ciemność”. Wprawdzie przedmiot jest różny: w J 1,5 jest nim „światłość”, a w J 12,35 – „ludzie”. Zrodziło się jednak pytanie, czy nie jest możliwe podobne rozumienie tego terminu w obu przypadkach, zwłaszcza, że (wątpliwa pod względem tekstualnym) perykopa o cudzołożnicy pochwyconej na grzechu (J 8,1–11) także zawiera to słowo (i to dwukrotnie: J 8,3–4), a tu już bez cienia wątpliwości καταλαμβάνω oznacza „zaskoczenie” / „przyłapanie”. Celem artykułu było uzasadnienie propozycji nowego tłumaczenia J 1,5, co dokonało się dzięki uwzględnieniu logiki narracji Janowej, a zwłaszcza odwołaniu się do sceny pojmania Jezusa w Ogrójcu (J 18,1–14). W niej najwyraźniej widać, jak siły ciemności, reprezentowane przez kohortę i sługi od arcykapłanów i faryzeuszów, przybyłe pod wodzą Judasza – ucznia opanowanego już przez szatana (por. J 13,27.30; 18,2–3) – usiłowały niespodzianie „przyłapać” Jezusa w mroku Cedronu i Ogrójca. Okazało się jednak, że to raczej Chrystus – Światłość świata – „zaskoczył” przybyłych nieprzyjaciół, nie podejmując ucieczki ani żadnej obrony. Objawiając na dodatek swoją chwałę (dzięki wypowiedzeniu Bożego Imienia „Ja jestem”) Jezus dopro-

⁶⁹ Jezus po raz drugi pyta przybyłych „kogo szukacie?” (J 18,7), aby skupić ich uwagę na sobie i zapewnić uczniom nietykalność fizyczną (J 18,8): powstaje w ten sposób wrażenie, jakby On sam zdecydował o ucieczce apostołów; w każdym razie u św. Jana inicjatywa o opuszczeniu Ogrójca nie należy do uczniów (inaczej w Mt 26,56; Mk 14,50). Potwierdza to ewangelista, mówiąc o wypełnieniu się słów Jezusa, mających ten sam autorytet, co realizujące się Pismo (por. J 18,9: charakterystyczna formuła wprowadzająca *stało się tak, aby się wypełniło...*). Natomiast po ataku Piotra na sługę arcykapłana (J 18,10), Jezus w sposób zdecydowany komunikuje, że dobrowolnie przyjął kielich (męki) od Ojca (J 18,11), a agresywny gest samoobronny jedynie przeszkadza Mu w wypełnieniu woli Bożej. Warty uwagi jest w ogóle brak opisu agonii Jezusa (ewangelista nie pokazał Jego „słabości” i duchowej walki) oraz pocałunku Judasza (Jezus sam „przedstawił się” przybyłej zgrai; nie musiał Go wskazywać ten tragiczny uczeń).

wadził przybyły tłum do upadku na ziemię. Tak oto księżę ciemności nie tylko nie zdołał „zaskoczyć” / „przyłapać” Światłości (ani też jej „ogarnąć” czy „przemóc”), lecz w prostracji Judasza, obecnego pośród zgrai (J 18,5–6), sam został zaskoczony i przymuszony do oddania pokłonu Synowi Bożemu.

„AND THE LIGHT SHINES IN THE DARKNESS, AND THE DARKNESS HAS NOT SURPRISED / CAUGHT IT”.

A NARRATIVE JUSTIFICATION OF THE NEW TRANSLATION OF Jn 1:5

SUMMARY

The verb καταλαμβάνω is usually translated in Jn 1:5 as to „comprehend”, „overpower”, „overcome”. The same word, however, in Jn 12:35 is understood differently (as to „come upon”, „overtake”, ecc.), although in both cases the subject is the same: „the darkness”. To be frank the object is different: in Jn 1:5 it is „the light”, in Jn 12:35 – „the people”. But by the opinion of the author of the article it is allowed to discover the idea of to „surprise” / „catch” / „come upon” / „overtake” also in Jn 1:5. The logic of the narrative of the Gospel of John and especially the scene of the Arrest of Jesus (Jn 18:1–14) authorizes this (a little innovatory) translation.

„UND DAS LICHT SCHEINT IN DER FINSTERNIS, UND DIE FINSTERNIS HAT ES NICHT ÜBERRASCHT / NICHT ERTAPPT”.

**EINE ERZÄHLENDE BEGRÜNDUNG
DER NEUEN ÜBERSETZUNG BEI Joh 1,5**

ZUSAMMENFASSUNG

Das Verb καταλαμβάνω bei Joh 1,5 ist in der Regel als „erfassen” und „ergreifen” übersetzt. Aber dieses Wort ist anders verstanden bei Joh 12,35 (als „überfallen”, „überraschen”, „hereinbrechen”) obwohl in beiden Fällen dasselbe Subjekt ist: „die Finsternis”. In der Wahrheit handelt es sich um ein anderes Objekt: bei Joh 1,5 ist es „das Licht” und bei Joh 12,35 – „die Leute”. Nach der Meinung vom Autor dieses Artikels, kann man eine Idee zu entdecken unerwartet „überrascht” / „ertappt” zu sein auch bei Joh 1,5. Der Logik der Erzählung von Johannesevangelium und vor allem eine Szene von Gefangennahme Jesus bei Joh 18,1–14, begründet dieser Übersetzung.

BIBLIJNA TEOLOGIA STWORZENIA JAKO ŹRÓDŁO EKOLOGII INTEGRALNEJ

Słowa kluczowe: teologia stworzenia, ekologia integralna, biblijne teksty o stworzeniu, Jezus Chrystus i stworzenie, Kościół i ekologia

Key words: theology of creation, integral ecology, biblical texts about creation, Jesus Christ and creation, Church and ecology

Schlüsselworte: Theologie der Schöpfung, integrale Ökologie, Biblische Texte über die Schöpfung, Jesus Christus und die Schöpfung, Kirche und Ökologie

WSTĘP

Problematyka degradacji środowiska naturalnego człowieka nigdy nie była objęta chrześcijaństwem. Troskę o jego stan wyrażają różne jego wyznania. W ostatnich dziesięcioleciach stanowi ono także przedmiot refleksji przedstawicieli i struktur Kościoła katolickiego we współczesnym świecie. Pomimo to, niewątpliwie wielkim wydarzeniem jest publikacja encykliki papieża Franciszka, *Laudato si*¹, określanej powszechnie jako „pierwsza encyklika ekologiczna”. Jej pojawienie się zostało pozytywnie przyjęte nie tylko w środowisku kościelnym, ale także w kręgach, które z chrześcijaństwem nie mają wiele wspólnego. Dokument ten posiada wielki potencjał i wskazuje możliwe płaszczyzny dialogu i współpracy na szerokim polu działań na rzecz ekologii. Z drugiej strony wyjątkowość tego dokumentu polega również na tym, że do tej pory wypowiedzi papieża na tematy ekologiczne nie miały jeszcze nigdy formy zwartego dokumentu. Encyklika *Laudato si* stanowi bezpośrednią inspirację poniższego studium, które z powodu ograniczonej objętości odnosi się do jednej tylko kwestii – mianowicie, do związków biblijnej teologii stworzenia i ekologii w rozumieniu Franciszka. Pojęcie ekologii integralnej, którym operuje Ojciec Święty, jest bowiem ściśle związane z biblijną koncepcją Boga, człowieka i świata stworzonego. Cel artykułu stanowi przedstawienie szkicu czy zarysu zawar-

* Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, wykładowca na Wydziale Teologii UWM oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu.

¹ Franciszek, Encyklika *Laudato si. Pochwalony bądź. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015. (Dalej jako *Laudato si*).

tego w biblijnej teologii stworzenia potencjału proekologicznego. Dlatego tematy związane z kreatologią biblijną zostały przedstawione pod tym właśnie kątem.

W punkcie pierwszym omówiono założenia koncepcji ekologii integralnej. W punkcie drugim zarysowano krótko przesłanie tekstów biblijnych związanych ze stworzeniem pod kątem ich możliwych związków z ekologią. Oddzielono przy tym teksty Starego i Nowego Testamentu przyjmując założenie, że ich teologia stworzenia, choć powiązana, jednak dzięki osobie Jezusa diametralnie się różni. Ostatnia część artykułu stanowi próba wyakcentowania biblijnych treści proekologicznych o charakterze praktycznym.

EKOLOGIA INTEGRALNA

Integralność z gruntu rzeczy oznacza możliwie najbardziej kompletne i zrównoważone spojrzenie na omawiane kwestie. Postulowana integralność ekologii dotyczy różnych poziomów refleksji teoretycznej jak i praktycznego działania na rzecz zachowania naturalnego porządku istniejącego w świecie przyrody.

Najbardziej rozpoznawalną cechą ekologii integralnej jest poszerzenie zakresu refleksji i działań ekologicznych o element antropologiczny². Nie tylko świat zwierząt i roślin, nie tylko woda i powietrze, ale także człowiek podlega ekologii³. W ten sposób zostaje przewyżnione tradycyjne, modne, ale zawężone spojrzenie ekologiczne, nie obejmujące człowieka, lub traktujące go w oderwaniu od reszty świata przyrody⁴.

Z perspektywy analizy wielodyscyplinarnej integralność wyraża się w dokonującym się przekroczeniu uproszczonego spojrzenia na ekologię jedynie z perspektywy nauk przyrodniczych czy społecznych. Od wielu lat rozwija się bowiem tzw. ekofilozofia⁵ oraz ekoteologia⁶ z wyraźnym potencjałem ekumenicznym. Warto zauważyć, że w relacji do społeczeństwa ekologia integralna jest nie tylko traktowana jako część nauk społecznych⁷. W pojęciu ekologii integralnej zawiera się bowiem

² *Laudato si*, pkt. 137–162, s. 90–104.

³ *Laudato si*, pkt. 3–6, s. 6–8.

⁴ M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość wszechświata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 217–222.

⁵ Z. Hull, *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, w: *Filozofia i bioetyka. Materiały VI Zjazdu Filozoficznego w Toruniu 5–9 września 1995. Sekcja Bioetyki i Ekofilozofii*, red. W. Tyburski, Toruń 1996, s. 9–29; H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003; J.M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, Problemy ekorozwoju 1 (2006) 1, s. 17–22.

⁶ A.J. Najda, *Początki ekologii w Biblii*, *Studia Ecologicae et Bioethicae* 2 (2004), s. 143–149. Pod pojęciem ekoteologii rozumiemy całokształt naukowej refleksji teologicznej koncentrującej się na wspólnych z ekologią.

⁷ *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.W. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Warszawa 2001.

także odniesienie do kwestii niesprawiedliwości społecznej i instrumentalizacji osoby ludzkiej⁸.

Integralne spojrzenie ekologiczne obejmuje również inspiracje religijne. Przewyciężona zostaje areligijność ekologii⁹. Wbrew pozorom, poza pewnymi wyjątkami, trudno nie dostrzec drzemających we współcześnie istniejących religiach możliwości, by budować międzyreligijną świadomość proekologiczną¹⁰.

W porządku religijnym szczególne miejsce zajmuje chrześcijaństwo, które stanowi jedną z największych religii światowych. Biblia, święta księga chrześcijaństwa oraz w przypadku większości tekstów Starego Testamentu, także judaizmu, stanowi istotne źródło inspiracji o niezwykle wyrazistym potencjale proekologicznym.

W teologii katolickiej refleksja na tematy ekologiczne pojawia się coraz częściej¹¹. Dotyczy to także studiów biblijnych, które w coraz większym stopniu uwzględniają także aspekt ekologiczny.

TEKSTY O STWORZENIU I ICH POTENCJAŁ EKOTEOLOGICZNY

Wśród licznych grup tekstów biblijnych, które można określić jako biblijne źródła ekologii integralnej najważniejszą rolę odgrywają niewątpliwie te, które są dedykowane dziełu stworzenia. Poniżej przedstawiono krótkie zestawienie podstawowych tematów teologiczno-biblijnych związanych z kreatologią biblijną zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie.

1. Teologia stworzenia w Starym Testamencie

Starotestamentowa teologia stworzenia zawarta jest w różnych księgach biblijnych, niekiedy bardzo różnych pod względem historii redakcji i charakteru literackiego. Obejmuje ona trzy podstawowe odniesienia: do Boga jako Stwórcy; do człowieka jako owocu stworzenia i do zapowiedzi eschatologicznego odnowienia świata.

⁸ S. Jaromi, *Ecologia Humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004.

⁹ Istniała pewna tendencja do zawłaszczania przestrzeni ekologicznej przez środowiska tzw. „postępowe” odrzucające istnienia świata z aktem stwórczym Boga, zob. J. Życiński, *Naturalistyczne a chrześcijańskie interpretacje ewolucji*, *FTeol IX* (2009), s. 41–53; M. Wyrostkiewicz, *Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem – możliwości, potrzeby, konsekwencje*, *FTeol IX* (2009), s. 101–116.

¹⁰ J.W. Czartoszewski, *Zagadnienie światopoglądu w edukacji ekologicznej*, *Studia Ecologicae et Bioethicae I* (2003), s. 505–518.

¹¹ M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Lublin 2002; M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007.

1.1. Bóg Stwórca

Teologiczny obraz Boga jako Stwórcy pojawia się w wielu tekstach starotestamentowych. Oczywiście, na pierwszym miejscu należy wspomnieć obydwa opisy stworzenia człowieka zawarte w *Księdze Rodzaju* (Rdz 1,1–3,24)¹². Przede wszystkim pierwszy opis, przypisywany tradycji kapłańskiej (Rdz 1,1–2,4a), jest czymś więcej niż schematyczną relacją na temat chronologicznego porządku stworzenia. Nie bez racji, określany jest on jako poemat na cześć Boga Stwórcy. Od dawna dostrzega się w nim intencjonalnie skonstruowaną strukturę literacką. Bóg stwarza oddzielając od siebie elementy chaosu¹³. Stawia granice żywiołom, sprawia, że życie, którego jest początkiem, jest przekazywane zarówno w świecie roślin jak i zwierząt (por. Rdz 1,7.11.20.24). Również człowiek jest częścią świata stworzonego przez Boga i ma udział w Boskim darze przekazywania życia (zob. Rdz 1,26–28; 2,24). Odniesienia do kreatologii biblijnej wykraczają jednak poza wspomniane opisy. Podziw dla mocy stwórczej Boga pojawia się bardzo często w tekstach prorockich, w poezji biblijnej, czy w tekstach mądrościowych (zob. np. Iz 5,1–7; Ps 8; Ps 104; Ps 148; Hi 10,1–22; 40,15–32; Mdr 6,22–25; 13,1–9; Prz 8,22–31; Koh 3,18–22; Syr 16,24–17,14 etc.)¹⁴. Warto podkreślić, że medytacja piękna stworzenia i panującego w nim porządku jest jedną z podstawowych dróg do poznania wielkości Boga (por. Ps 136,6)¹⁵. Wydaje się, dla Izraelity nie są ważne dywagacje teoretyczne na temat obecności i wszechmocy Boga. Rozpoznaje on ślady Boga w świecie przyrody, którego sam stanowi małą częśćkę. Bóg jest niewyczerpanym źródłem życia, które jest obecne w całym świecie. W refleksji sapiencjalnej medytacja nad wspaniałością i porządkiem stworzenia prowadzi do przekonania, że człowiek nie jest w stanie do końca zrozumieć mechanizmów panujących w przyrodzie, dlatego że są one dowodem Bożej mądrości. Bóg stworzył świat i nadal utrzymuje go w istnieniu.

Z perspektywy ekoteologicznej mówienie o Bogu, jedynym źródle życia posiada kapitalne znaczenie. Idąc bowiem tokiem myślenia autorów biblijnych należy stwierdzić, że stworzenie wymaga szacunku, ze względu na jego Sprawcę¹⁶. Pojawiają się pytania o charakterze etycznym, które powoduje współczesna sytuacja degradacji środowiska społecznego. Niszczenie środowiska naturalnego musi być postrzegane jako wykroczenie przeciwko jego Stwórcy, czyli jako grzech.

1.2. Mężczyzna i kobieta jako korona stworzenia

Zarówno obydwa opisy stworzenia, jak i liczne inne teksty Starego Testamentu podkreślają wyjątkowość człowieka. Człowiek zostaje stworzony jako ostatni

¹² J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11, NKB NT V/1*, Częstochowa 2013, s. 135–238.

¹³ M. Karczewski, *Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1,1–2,4a, FTeol IX* (2009), s. 5–16.

¹⁴ H. Witczyk, *Psalmy – dialog z Bogiem*, Attende Lectioni XIX, Katowice 1995, s. 188–191; B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Uniwersytet A. Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny Biblioteka Pomocy Naukowych 17, Poznań 2000, s. 164–170.

¹⁵ Por. *Laudato si*, pkt 72, s. 49.

¹⁶ M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, s. 33.

(Rdz 1,26). Człowiek nosi w sobie podobieństwo do Boga¹⁷. Odróżnia go ono o reszty świata stworzonego (Rdz 1,27). W perspektywie antropologii biblijnej wyłącznie małżeństwo mężczyzny i kobiety stanowi część planu Boga Stwórcy (Rdz 1,27–28). Mężczyzna i kobieta razem i na równych zasadach stanowią koronę wszystkich stworzeń. Tylko ich związek może doprowadzić do zrodzenia potomstwa. Z drugiej strony, niemożność posiadania dziecka jest rozpatrywana jako rzeczywistość niezwykle dramatyczna. W drugim opisie stworzenia, tzw. jahwistycznym, wyjątkowość człowieka podkreślana jest od początku narracji (zob. Rdz 2,4b–7). Widoczna jest także szczególna relacja między Bogiem i pierwszymi ludźmi w Edenie. Bóg przygotowuje ogród właśnie dla człowieka (Rdz 2,8). To człowiek nazywa poszczególne zwierzęta (Rdz 2,19). Kobieta jest postrzegana jako posiadająca tę samą naturę najbliższa przyjaciółka mężczyzny (Rdz 2,21–23). Tylko z nią może on stać się w pełni jednym ciałem (Rdz 2,24)¹⁸.

Płciowość człowieka jest zatem również wkomponowana w zakres oczekiwanych zachowań proekologicznych. Za postawę proekologiczną należy uznać oparcie pożycia małżeńskiego o naturalny sposób realizowania płciowości, w oparciu o naturalny rytm funkcjonowania organizmu kobiety. Wszelka sztuczna ingerencja w intymne pożycie małżeńskie stanowi formę pominięcia naturalnego porządku, zaplanowanego przez Stwórcę.

1.3. Człowiek jako ogrodnik

Człowiek jest nie tylko koroną stworzenia, ale zostaje wezwany do ponoszenia odpowiedzialności za nie (por. Rdz 1,28–30)¹⁹. Jest ogrodnikiem odpowiedzialnym za ogród Eden (Rdz 2,15)²⁰. Jednocześnie jest oczywiste, że człowiek nie jest w pełni właścicielem stworzenia, ponieważ kto inny dał mu życie. Jako część stworzenia, człowiek jest solidarny z resztą istot żyjących i z pomocą człowieka Bóg ratuje je przed potopem (zob. Rdz 6,17–20). Jako noszący w sobie podobieństwo do Boga Stwórcy człowiek góruje nad stworzeniem, ale jednocześnie ponosi za nie odpowiedzialność. Relacja człowieka do stworzenia powinna według w tekstów starotestamentowych wyrażać się w obrazie pasterza i dzierżawcy. W różnych nurtach teologii Starego Testamentu widoczne są również konsekwencje tych relacji w wymiarze społecznym²¹. Ziemia jest szczególnym darem Boga i pozostaje Jego własnością. Pracując na niej Izraelita musi pamiętać o tych, którzy są słabi, z powodu różnych doświadczeń życiowych mają ograniczony dostęp do jej owoców i nimi się dzielić

¹⁷ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1987, s. 257–262.

¹⁸ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, s. 234–237.

¹⁹ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, s. 168. Autor stwierdza, że termin *rada* odnoszący się do rządów człowieka nad światem jest może być rozumiany zarówno w sensie prowadzenie, towarzyszenia jak i agresywnej władzy królewskiej.

²⁰ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, s. 229–230 wskazuje, że człowiek ma reprezentować Boga opiekując się ogrodem i strzegąc go. Wskazuje także na możliwe związki etymologiczne z czynnościami kultycznymi.

²¹ *Laudato si*, pkt 71, s. 48–49.

(Pwt 24,19–22; Kpł 19,9–10)²². Także śledząc rozwój idei monarchii w tekstach starotestamentowych można dostrzec związki z teologią stworzenia. Król jest typem pasterza swojego ludu (por. Ez 34)²³. Ostatecznie, dopiero mesjasz może wypełnić tę misję w sposób doskonały, ponieważ pozostaje w szczególnym związku z Bogiem Stwórcą i Panem historii (Ez 34,23–24)²⁴.

Proekologiczne przesłanie teologii stworzenia widziane w kontekście integralnym obejmuje jego relację do stworzenia w ogóle, ale także dotyczy w istotny sposób wymiaru społeczny życia człowieka.²⁵ Drugi człowiek jest godny szacunku i ochrony. niesprawiedliwe relacje społeczne są oznaką nieodpowiedniego korzystania z darów Boga Stwórcy.

1.4. Człowiek jako istota grzeszna i przemijająca

Opowiadanie o upadku człowieka w raju zawiera niezwykle ciekawą analizę etapów odchodzenia człowieka od posłuszeństwa Bogu Stwórcy (zob. Rdz 3,1–24)²⁶. Człowiek próbuje zająć miejsce Boga (Rdz 3,5)²⁷. W konsekwencji staje nagi i zostaje wygnany z Edenu. Wąż, który wraz z rozwojem idei szatana w Starym Testamencie, zostaje z nim utożsamiony, jest tym, który skutecznie wprowadza w błąd i prowadzi do destrukcji²⁸. Niejako z powodu nieposłuszeństwa człowieka ziemia staje się jałowa i pełna ostów (Rdz 3,17)²⁹. W tych metaforach zawarta jest prawda o skażeniu, które z powodu grzechu dotyka świat stworzony. Dokonuje się to, kiedy człowiek bezmyślnie niszczy stworzenie, i zamiast być troskliwym ogrodnikiem, staje się bezlitosnym rabusiem. Kwestia zajmowania miejsca Boga posiada współcześnie wiele odniesień etycznych. Dotyczy to nie tylko niszczenia świata przyrody, rabunkowej gospodarki zasobami mineralnymi, przemysłowych odłowów ryb czy zabijania zwierząt z gatunków zagrożonych wyginięciem³⁰. Zajmowaniem miejsca Stwórcy może być także coraz bardziej powszechna ingerencja w przestrzeń ludzkiej prokreacji. Dzieje się tak wtedy, gdy zostaje przekroczona granica szacunku do życia i osoby ludzkiej, gdy pojawiają się działania o charakterze manipulacji gene-

²² A. Tronina, *Księga Kapłańska, NKB ST III*, Częstochowa 2006, s. 285.

²³ Przywódcy narodu mogą jednak zawieść, zob. R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, s. 273–276.

²⁴ R. Rumianek, *Księga Ezechiela*, s. 281–288.

²⁵ *Laudato si*, pkt 65, s. 43–44; tamże, pkt. 93–95, s. 61–63.

²⁶ M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, Olsztyn 2010, s. 88–90, 118–123.

²⁷ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, s. 240–245.

²⁸ Por. T. N.D. Mettinger, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*, Winona Lake 2007, s. 80–83.

²⁹ Por. *Laudato si*, pkt 66, s. 44–45.

³⁰ *Laudato si*, pkt 70, s. 47–48.

tycznej lub zachowania eugeniczne³¹. Nie do pogodzenia z integralną wizją ekologii jest aborcja, czyli pozbawienie człowieka życia zanim dane było mu się urodzić³².

Integralne podejście ekologiczne nie może być obojętne na naturalne prawa, które rządzą w świecie natury. Człowiek nie może być pojmowany jako wyalelowane z niej totalnie indywiduum. Dotyczy to także wymiaru prokreacji i troski o życie ludzkie, zarówno przed jak i po narodzeniu człowieka.

1.5. Eschatologiczne nowe stworzenie

W biblijne dzieje upadku pierwszego człowieka jest wpisana tzw. protoewangelia, czyli obietnica wyzwolenia z jego skutków (por. Rdz 3,15)³³. Z tematem zwycięstwa nad złem wiążą się także zapowiedzi odnowienia stworzenia. Bóg, który jest Stwórcą wszystkiego nie przestaje nim być. On ciągle stwarza i pozwala swemu stworzeniu trwać tak długo jak sam zechce. Idea nowego stworzenia wiąże się jednak z szerszym kontekstem oczekiwań eschatologicznych i mesjańskich, czyli prorockimi zapowiedziami ostatecznego zwycięstwa Boga nad wszelkimi przejawami zła (zob. Iz 11,1–9; 25,6–12; 65,17; 66,22; Ez 47,1–12, etc.)³⁴. Ów szczególny moment jest postrzegany jako dzień ostatecznej sprawiedliwości i odpłaty (zob. Iz 27,1–2; So 1,1–18). Równocześnie jednak jest to czas powrotu do Boga, nawrócenia i poznania prawdy o Nim (por. So 3,9–20). Warto zauważyć, że obserwując relację człowieka do świata stworzonego w przed i po grzechu dostrzega się subtelne związki z niektórymi tekstami prorockim o znaczeniu eschatologicznym i mesjańskim. Czasy eschatologiczne kojarzone są z powrotem człowieka do kondycji sprzed jego upadku, z powrotem do raju.

Z religijnej perspektywy proekologicznej oczekiwanie na nowe stworzenie łączy w sobie różne prawdy. Bóg jest Stwórcą. Grzech człowieka niszczy relację z Bogiem, z innymi ludźmi, zaburza harmonię w nim samym. Całość kosmosu podlega odnowie. Obietnica nowego stworzenia przypomina o możliwości naprawy tych relacji. Ta możliwość stanowi wyraźne novum wobec pesymistycznych klimatów panujących w kontekście areligijnych refleksji i działań ekologicznych. Jest jednak ściśle powiązana z wiarą w istnienie Boga Stwórcy odwołujących się do obietnic biblijnych.

2. Jezus Chrystus jako Pośrednik stworzenia

Wyjątkowość Nowego Testamentu związana jest nierozdzielnie z osobą Jezusa Chrystusa, którego dzieło zbawcze otwiera zupełnie nową perspektywę. Dotyczy ona przede wszystkim człowieka, ale także stworzenia widzianego jako całość.

³¹ *Laudato si*, pkt 117, s. 77–78; tamże, pkt 136, s. 89. Na temat manipulacji genetycznych zob. *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*, red. M. Machinek, Olsztyn 2001.

³² *Laudato si*, pkt 120, s. 79.

³³ M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, s. 122–123.

³⁴ C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*, *Das Alte Testament Deutsch* 19, Göttingen 1981, s. 324, 339; R. Rumianek, *Księga Ezechiela*, s. 370–374.

2.1. Jezus Chrystus, stworzenie i jego odnowienie

Jedną z fundamentalnych cech teologii Nowego Testamentu jest jej chrystocentryzm. Jezus Chrystus stanowi absolutne centrum całego przesłania nowotestamentowego. W przestrzeni teologii stworzenia wydarzenie Jezusa Chrystusa wprowadza nowe i niezwykle ważne treści³⁵. Jezus, przyjmując ludzką naturę staje się pośrednikiem między Bogiem Stwórcą i ludźmi. Jednocześnie, w świetle teologii wyrażonej w *Prologu* do Ewangelii według św. Jana – Jezus jako Słowo Boga jest Tym, przez którego wszystko się stało (J 1,3)³⁶. Bóg Ojciec stwarza przez swojego Syna. Jezus jest obrazem niewidzialnego Boga (zob. J 14,9; Kol 1,15–17). Jest zatem oczywiste, że w rozumieniu chrześcijańskim relacja do stworzenia nie może być oddzielona od Jezusa Chrystusa. Dotyczy to stworzenia w perspektywie całego kosmosu, jak i w wymiarze społecznym. Samo nauczanie Jezusa Chrystusa bardzo często odwołuje się do obrazów zaczerpniętych ze świata przyrody (zob. Mt 13,31–32)³⁷. Jezus przypomina o trosce Boga Ojca o stworzenie (por. Mt 6,25–34; Łk 12,6)³⁸. Potwierdza i uzupełnia pojawiające się w Starym Testamencie przekonanie, że w świecie stworzonym słyszalna jest „mowa” Boga. Jezus jako człowiek doświadcza tego wszystkiego, co łączy się z bólem i śmiertelnością.

Zbawienie, którego dokonał Jezus poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie jest jednak rzeczywistością o niezwykle znaczeniu. Dzięki niemu świat stworzony może zostać uwolniony ze skutków grzechu i odnowiony (por. Kol 1,18–20; Ap 3,14). Zmartwychwstały Jezus jest sprawcą nowego stworzenia (por. Rz 5,12–21). Pierwszą jego cechą jest nieśmiertelność, czyli możliwość nieograniczonego udziału w życiu samego Stwórcy (zob. 1 Kor 15,35–49). W ten sposób teologia stworzenia, z perspektywy chrześcijańskiej, jest nierozłączna z prawdą o nowym stworzeniu dokonanym w Jezusie Chrystusie (zob. Rz 8,18–22). Prawda ta stanowi przedmiot refleksji licznych tekstów nowotestamentowych i stanowi bardzo istotną cechę oryginalną teologii chrześcijańskiej i powinna być uwzględniana w przestrzeni chrześcijańskiej refleksji proekologicznej.

2.2. Kościół i nowe stworzenie

Zanurzenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonujące się w momencie chrztu pieczętuje wiarę chrześcijanina i czyni z niego nowego człowieka (por. Ga 2,19–20; Ef 1,13–14; 4,5). Duch Święty ożywia i kieruje go tak, by żył w harmonii z Bogiem (por. Rz 8,14–17). Jest oczywiste, że autentyczna wiara chrześcijańska wyklucza egoistyczne i niszczyielskie traktowanie środowiska naturalnego. Chrześcijanin żyjący w żywej relacji z Bogiem Stwórcą nie może być pozbawiony wrażliwości na cierpienie stworzenia i jego degradację. Dotyczy to nie tylko flory, fauny

³⁵ Papież Franciszek stwierdza, że los stworzenia wpisuje się w misterium Chrystusa, *Laudato si*, pkt 99, s. 65.

³⁶ I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Dabar 4, Genova 1992, s. 31–57, 316–331; S. Medala, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 166–167.

³⁷ *Laudato si*, pkt. 96–97, s. 63–64.

³⁸ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13, NKB NT I/1*, Częstochowa 2004, s. 294–300.

i świata roślin, ale na pierwszym miejscu – ludzi³⁹. Wrażliwość ta dotyczy również wspólnoty wierzących w Chrystusa. Kościół ma być wspólnotą opartą na zasadzie miłości braterskiej (zob. 1 J 3,17; 4,20). Zasada miłości ofiarnej dotyczy w Kościele wszystkich bez wyjątku. Najważniejszą cechą nowego życia – czyli życia chrześcijańskiego jest powołanie do miłości (por. 1 Kor 13,1–13). Dotyczy ono małżeństwa, rodziny, potrzebujących, a także myślących inaczej. Choć Nowy Testament nie odnosi się wprost do kwestii troski o świat stworzony, jest oczywiste, że podziw dla dzieła Boga Stwórcy jest obecny w duchowości chrześcijańskiej tak samo jak przyjęte przez chrześcijaństwo teksty starotestamentowe. Stanowią one jednak preludeum do refleksji nad tym, który uobecnia całą mądrość Bożą, jest Słowem Boga i przez którego wszystko się stało. Jezus Chrystus jest początkiem nowego stworzenia i zarazem Głową Kościoła (por. Ef 1,22)⁴⁰. Podążając za Nim wspólnota wierzących dostępuje udziału w Jego boskiej, odnowionej egzystencji, pozbawionej grzechu i jego skutków (por. Rz 8,11)⁴¹.

W perspektywie ekologicznej jest oczywiste, że Kościół jako wspólnota wierzących ma za zadanie nie tylko dbać o powierzony ludziom świat stworzony, ale staje się profetycznym znakiem jego ostatecznego odnowienia.

2.3. Nowa ziemia i nowe niebo

Temat eschatologicznej odnowy świata, obecny w Starym Testamencie, rozbrzmiewa w całej pełni w tekstach nowotestamentowych (por. Rz 8,18; 2 Kor 5,17; Ef 1,10; Ga 4,26; 2 Pt 3,13, etc.)⁴². W sposób najbardziej wyrazisty ukazany został w jedynej księdze prorockiej – *Apokalipsie św. Jana*. Obraz nowej ziemi i nieba w Ap wiąże się ściśle oczekiwaniami niektórych proroków starotestamentowych (Ap 21,1–8)⁴³. Jest to świat pozbawiony destrukcyjnego wpływu zła, wyzwolony od śmierci, żyjący w pełnej harmonii z Bogiem i Barankiem⁴⁴. Jako całkowicie odnowione stworzenie osiąga swoją ostateczną pełnię⁴⁵. Zapowiedź ostatecznej eliminacji zła i odnowienia stworzenia jest ściśle związana z Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym i Jego paruzją (Ap 1,7–8)⁴⁶. Realizacja ostatecznej odnowy świata jest efektem nieograniczonej mocy stwórczej Boga, tej samej, która dała po-

³⁹ *Laudato si*, pkt. 48–52, s. 32–36.

⁴⁰ H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2001, s. 22–23.

⁴¹ H. Langkammer, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp, komentarz*, Lublin 1999, s. 105–106; Tenże, *List do Efezjan*, s. 39–40; W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków – Ząbki 2015, s. 312.

⁴² H. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 108–110; Tenże, *List do Galatów. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999, s. 77–78.

⁴³ F. Mickiewicz, *Wizja nowego nieba i nowej ziemi w Ap 21,1–22,5*, *Communio* 20/4 (2000), s. 20–39; P. Prigent, *L'ultime prophétie (Ap 21,1–22,5)*, *Graphe* 14 (2005) 29–40; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica*, *NKB NT*, t. XX, Częstochowa 2012, s. 372–377.

⁴⁴ *Laudato si*, pkt. 243–244, s. 151,

⁴⁵ *Laudato si*, pkt 100, s. 65–66.

⁴⁶ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia he martyria Iesou w Apokalipsie św. Jana*, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego UAM*, Poznań 2011, s. 329–368.

czątek stworzeniu i utrzymuje go w istnieniu (por. Rz 8,18–30). Warto podkreślić, że wśród wizji Ap pojawiają się opisy wielkich kataklizmów i niezwykłych zjawisk dotyczących świat ludzki. Są one przede wszystkim przejawem niezmiennej hegemonii Boga nad stworzeniem. Nie jest ona dostępna dla człowieka, który nigdy nie będzie mógł równać się z Bogiem. W perspektywie teologicznej Ap kataklizmy te nierzadko mają na celu wpłynąć na mieszkańców ziemi, by odwrócili się od zła (Ap 9,20–21; 16,11). Jednak nic takiego nie następuje. Jako formę naśladowania Boga można interpretować niektóre gesty symbolicznej figury smoka⁴⁷. Smok, który przywołuje siły chaosu, jest utożsamiony z szatanem (Ap 12,9). Próbuje on naśladować Stwórcę, ale jest działanie nieskuteczne i w konsekwencji – niszczycielskie (Ap 12,4a; 15–16)⁴⁸.

W kontekście biblijnym ekologii integralnej warto zwrócić uwagę na fakt, że odnowiony świat, którego oczekują wierzący, nie nadchodzi w sposób automatyczny i bez ich udziału (zob. Ap 2,1–7, etc.). Czas paruzji Jezusa Chrystusa jest nieznan. Jednak jest oczywiste, że świadome oczekiwanie na Jego przyjście wymaga wielkiej czujności i podjęcia walki z szatanem (zob. 1 Pt 5,8). Warto także poddać refleksji kwestię destrukcyjnego oddziaływania inspirowanego pychą i pragnieniem samoubóstwienia (por. 1 J 2,15–17). Negowanie prawa Bożego nie może nie pozostawiać negatywnych skutków. Droga do prawdziwej odnowy stworzenia prowadzi przez nawrócenie do Boga. Zwrócenie się do Boga, który jest źródłem wszelkiego życia jest, z perspektywy biblijnej, optymalną postawą człowieka oczekującego na ostateczną odnowę wszechświata. Z gruntu rzeczy więc, osoba wierząca jest osobą żyjącą nie tylko miłością do stworzenia, ale także nadzieją, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych. Sperancyjny wymiar chrześcijaństwa dotyczy także działania na korzyść stworzenia. Dla wierzącego Bóg może wszystko.

POSTULATY BIBLIJNO-PRAKTYCZNE

Przedstawiona powyżej refleksja teologiczno-biblijna byłaby niekompletna bez wskazania na wynikające z niej postulaty o charakterze praktycznym. Należą do nich postulat stosowania odnowionej hermeneutyki, postulat dowartościowania eschatologii oraz wskazanie na konieczność podejmowania współodpowiedzialności za stworzenie.

Powyższe studium prezentuje jedynie szkice możliwej interpretacji tekstów biblijnych w kluczu proekologicznym. Wydaje się, że w przestrzeni naukowych badań egzegetycznych i dyskusji teologiczno-biblijnych rzeczywistość stosunku przesłania biblijnego do kwestii ochrony środowiska naturalnego jest jeszcze ciągle traktowana podejrzliwie⁴⁹. Papież Franciszek wskazuje jednak na konieczność odczytywania Biblii w kluczu jej związku z otaczającą nas rzeczywistością. Czy nie powinno być

⁴⁷ M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, s. 123–136.

⁴⁸ U. Vanni, *L'opera creativa dell'Apocalisse*, Roma 1993, s. 53; M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013, s. 38–43; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 272.

⁴⁹ *Laudato si*, pkt 217, s. 136.

tak, że właśnie wyznawcy Boga Stwórcy powinni przodować w działaniach proekologicznych⁵⁰? Nie da się wyśpiewywać psalmów dedykowanych medytacji i wysławianiu wielkich dzieł Stwórcy i jednocześnie nie rozwijać swojej wrażliwości na kwestię ochrony stworzenia. Wielką szansę ekologii integralnej stanowi jej wielowymiarowość oraz skorygowany w relacji do tradycyjnej ekologii zakres. Nie da się bowiem pamiętać o drzewach i zwierzętach, a w tym samym czasie być obojętnym na koncepcję małżeństwa i kwestie niesprawiedliwości społecznej. Taka ekologia, z perspektywy biblijnej, jest niepełna. Szacunek dla Boga, Źródła życia wymaga całościowego pojmowania Jego stworzenia, pamiętając, że na pierwszym miejscu należy troszczyć się także o człowieka.

Zaangażowanie Kościoła na rzecz ochrony środowiska naturalnego jest faktem w wielu miejscach naszego globu. Jednak domaga się ono ciągłego poszukiwania inspiracji w Słowie Bożym. W perspektywie teologiczno-biblijnej działanie proekologiczne Kościoła nie jest tożsame z funkcjonowaniem jednego z wielu ruchów proekologicznych. Posiada ono bowiem wyraźny wymiar wertykalny⁵¹. Kościół działający w przestrzeni ekologiczno-integralnej oddaje cześć Bogu Stwórcy, wskazuje na konieczność przywrócenia pierwotnego, zachwianego przez grzech człowieka i działanie osobowego zła porządku. Kościół nie może przestać ukazywać Jezusa Chrystusa jako nowego Adama, Boga-Człowieka. W Nim całe stworzenie ma istnienie i dostępuje eschatologicznej odnowy⁵². Zaangażowanie chrześcijan na rzecz integralnie ekologicznego podejścia do kwestii życia małżeńskiego, szacunku do życia nienarodzonych i starszych jest efektem wierności prawdzie Ewangelii⁵³. Ofiarne wsparcie słabszych jest podstawowym działaniem integralnie ekologicznym i oczywistym powołaniem chrześcijan. Chrześcijanie powinni być wolni od zachowań proekologicznych opartych na przemocy i przyjmujących ideologicznej agresji. Pracując bowiem na rzecz świata, w którym żyją, oczekują jego całkowitego odnowienia w czasie ostatecznym⁵⁴.

ZAKOŃCZENIE

Współczesny świat stawia przed wyznawcami Chrystusa nowe wyzwania. Należy do nich pałać potrzeba podejmowania współpracy na rzecz ochrony naturalnego środowiska życia człowieka⁵⁵. Perspektywę teologiczną wskazują teksty biblijne zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. W zaprezentowanym szkicu teologiczno-biblijnym zaproponowano możliwe zestawienie głównych idei, które w rozumieniu autora artykułu, wiążą się z tzw. ekologią integralną. Słowa przeprosin należą się

⁵⁰ *Laudato si*, pkt. 209–214, s. 131–135.

⁵¹ *Laudato si*, pkt 221, s. 138.

⁵² *Laudato si*, pkt 235, s. 145–146.

⁵³ Papież Franciszek wskazuje na panującą dziś kulturę relatywizmu, którą nazywa patologią, zob. *Laudato si*, pkt. 122–123, s. 80–81.

⁵⁴ R. Müller-Frieberg, *Literarische Rezeptionen des „Neuen Jerusalem“ (Off. 21f) als Impuls für Theologie und Praxis*, *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (2004), s. 33–42.

⁵⁵ *Laudato si*, pkt. 164–200, s. 105–127.

tym, którzy szukali tu szczegółowych analiz egzegetycznych. Jednak cel niniejszego studium był inny. Było nim wskazanie na podstawowe elementy proekologiczne w teologii biblijnej. Z pewnością jest to zestawienie w pewnym sensie subiektywne, być może wymagające korekt i uzupełnień. Wydaje się jednak, że tematyka ekologiczna nabiera coraz większej aktualności i nie powinna być obojętna szczególnie osobom zajmującym się pogłębioną refleksją teologiczną.

BIBLICAL THEOLOGY OF CREATION AS A SOURCE OF INTEGRAL ECOLOGY

SUMMARY

Presented article is entitled: Biblical theology of creation as a source of integral ecology. The concept of integral ecology several years appears in the scientific discussion. Also appears in the Encyclical Letter of Pope Francis *Laudato si* (2015). The biblical theology of creation can be one from sources of integral ecology. From a biblical perspective the integral ecology refers to human person and to the created world. The ecologist integral asks for the dignity of the human person before birth and for social injustice. From the perspective of biblical theology a very important role plays the person of Jesus Christ. He is the beginning of a new creation. In eschatological time he brings the whole creation to the fullness. A Christian should work towards ecology because the world is created by God, was created anew in Christ Jesus, and the Church should be a community of brotherly love. Everyone should have fair access to the goods of nature. Biblical truth about the creation can be an important source of ecological activities.

BIBLISCHE THEOLOGIE DER SCHÖPFUNG ALS QUELLE DER INTEGRALEN ÖKOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel trägt den Titel: Biblische Theologie der Schöpfung als Quelle für integrale Ökologie. Das Konzept der integralen Ökologie taucht seit einigen Jahren in der wissenschaftlichen Diskussion auf. Es wird auch in der Enzyklika von Papst Franziskus *Laudato Si* (2015) thematisiert. Die biblische Theologie der Schöpfung kann eine der Quellen für integrale Ökologie sein. Aus biblischer Sicht betrifft die integrale Ökologie den Menschen und die Schöpfung. Der integrale Ökologe fragt nach der Würde des Menschen vor seiner Geburt und nach der sozialen Ungerechtigkeit. Aus der Sicht der biblischen Theologie spielt Jesus Christus eine wichtige Rolle. Er ist der Beginn einer neuen Schöpfung. In der Eschatologie führt er die ganze Schöpfung zur Vollendung. Christen sollten zugunsten der Ökologie arbeiten, weil die Welt vom Gott geschaffen wurde und von Jesus Christus eine Erneuerung erfahren hat. Außerdem sollte die Kirche eine Gemeinschaft der brüderlichen Liebe sein. Jeder sollte den gleichen Zugang zu den Gütern der Natur haben. Die biblische Wahrheit über die Schöpfung kann eine wichtige Quelle für Umweltaktivitäten sein.

IDEOLOGIA *NEW AGE* WOBEC ŻYCIA I ZDROWIA CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: *New Age*, ideologia, człowiek, życie, zdrowie, potrzeba duchowa,

Key words: *New Age*, ideology, man, life, health, spiritual need

Schlüsselworte: *New Age*, Ideologie, Mensch, Leben, Gesundheit, geistiges Bedürfnis

WSTĘP

W okresie globalizacji poszukiwania sposobów zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka powstaje pęd do eliminowania najmniejszych trudności w całym procesie ułatwiania życia człowiekowi. Zaspokojenie potrzeb materialnych następuje przy pomocy rozwoju ekonomicznego oraz eksploatacji bogactw naturalnych. Natomiast zaspokojenie potrzeb duchowych jest bardzo skomplikowane, ponieważ istnieje zamieszanie w dziedzinie rozpoznania wszystkich potrzeb w tej sferze człowieka. Powstają instytucje, które czują się odpowiedzialne za formowanie rejestru potrzeb duchowych człowieka w danym czasie. Wiadomo, że między różnymi potrzebami duchowymi człowiek wykazuje również zapotrzebowanie religijne. Sobór Watykański II podkreśla, że ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca; kim jest człowiek?, jaki jest sens i cel naszego życia?, co jest dobrem a co grzechem? (...) na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość?” (DRN n. 1).

Nazwa *New Age* oznacza – Nowy Wiek, Nowa Era. Używa się także określeń takich jak: Nowy Ład, Era Wodnika. Wieloznaczność określenia utrudnia podanie dokładnej definicji samego zjawiska. W każdym razie *New Age* jest to ruch społeczno-religijny, który stanowi synkretyzm wielu istniejących religii i zjawisk takich jak: buddyzm, hinduizm; sięga zarówno do taoizmu, sufizmu, szamanizmu, gnozy, przez magię babilońską i egipską, do astrologii, ezoteryzmu, okultyzmu, spirytyzmu, a nawet UFO i satanizmu. Jest to tylko fragment *New Age*. Ta mieszanka wierzeń, filozofii, praktyk i poglądów nieraz sprzecznych ze sobą może odpowiadać człowiekowi XXI wieku, którego mentalność zdradza skłonności eklektyczne¹. Definicja *New*

* Ks. dr Mariusz Ostaszewski, wykładowca w WSD Elbląg, Duszpasterz Rodzin Diecezji Elbląskiej, autor publikacji z zakresu teologii pastoralnej i duszpasterstwa rodzin.

¹ Por. D. Dobrzański, *New Age – Pseudoreligia*, Kraków 1994, s. 3.

Age, według jego własnych inicjatorów, to nowy paradygmat, czyli sposób widzenia rzeczy, który jest blisko spokrewniony z ezoteryzmem i okultyzmem. *New Age* to również nowy millenaryzm, to znaczy oczekiwanie nowego wieku złotego². Profesor religioznawstwa Robert Elwood uważa, że *New Age* nie jest niczym nowym. Według niego charakteryzuje się odrodzeniem wielu starych wartości duchowych, które zostały utracone przed laty i nie można nazwać ją religią, ponieważ nie jest ona konkretnym systemem wierzeń ani kultem. Poza tym nie posiada również żadnych ośrodków zarządzania, a ludzie *New Age* mogą zajmować się dosłownie wszystkim. Jerzy Prokopiuk, który jest tłumaczem literatury ezoterycznej i dzieł Carla Gustawa Junga, definiuje *New Age* jako ruch umysłowy i społeczny inspirujący się praktyką i ideami ezoteryki (gnoza, mistyka, magia), będącej rdzeniem wszystkich religii świata i zmierzający do radykalnej i ewolucyjnej transformacji człowieka (jako istoty duchowej, psychicznej i fizycznej) w jego aspekcie tyle jednostkowym, co społecznym oraz do przemiany jego kultury i cywilizacji. Transformacja i przemiana pojmowane są tu jako etap kosmicznego procesu wyzwolenia, względnie zbawienie człowieka w jego drodze do Bóstwa³.

Dawid Spangler, który jest jedną z głównych postaci tego ruchu twierdzi, że *New Age* jest wieczną wartością i ideą przerastającą ruch noszący jej imię i sięgającą wstecz przynajmniej trzy tysiące lat. Idea ta w pewnym sensie reprezentuje intuicję ludzkiego serca i duszy. *New Age* to wyobrażenie zmiany: to transformacja znanego nam świata w coś innego i lepszego. Natomiast John Gordon Melton, założyciel i dyrektor Instytutu Studiów Religii Amerykańskich uważa, że *New Age* można zdefiniować jako doświadczenie prawdziwej przemiany. Adeptci *New Age* albo już doświadczyli, albo pilnie poszukują osobistej przemiany, która miałaby zastąpić stare, trudne do zaakceptowania życie na rzecz nowej pasjonującej przyszłości. [...] Doświadczywszy osobistej transformacji, zwolennicy *New Age* nakreślają możliwość takiej przemiany nie tylko w stosunku do dodatkowej grupy ludzi, ale także w stosunku do kultury i całej ludzkości. Fritjof Capra, osoba wpływowa wśród kręgów tego ruchu, definiuje *New Age* jako szczególnie przejaw zmian społecznego paradygmatu, który dotyczył splotu spraw, tematów i zainteresowań, takich jak: ruch na rzecz ludzkiego potencjału, psychologia humanistyczna, spirytualizm, okultyzm, zjawiska paranormalne i medycyna holistyczna⁴.

Według kardynała Gudfrida Danneelsa trudnością w definiowaniu *New Age* jest fakt, że nie jest religią, a jednak ruch religijny; nie jest filozofią, a jednak jest wizją człowieka i świata, jest także kluczem interpretacji rzeczywistości. Nie jest nauką, a jednak opiera się na prawach naukowych, chociażby szukając tych praw w gwiazdach. Natomiast jednostka w swojej naturze jest nieosobowym Bogiem⁵. Dlatego kardynał porównuje *New Age* do mgławicy, która zawiera w sobie ezoteryzm, okultyzm, coś z myśli mitycznej i magicznej oraz szczyptę zwietrzałego,

² Por. S.A. Wargacki, *New Age*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 454.

³ Por. S.A. Wargacki, *New Age*, dz. cyt., s. 454.

⁴ Por. tamże, s. 454.

⁵ Por. M. Green, *Wierzę w klęskę szatana*, Warszawa 1992, s. 169.

niewymagającego chrześcijaństwa⁶. Warto zauważyć, że papież Jan Paweł II mówił o *New Age*, że jest to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka. Gnoza nigdy nie wycofała się z terenu chrześcijaństwa, zawsze z nim jakoś współistniała, także pod postacią pewnych kierunków filozoficznych. Nade wszystko jednak pod postacią pewnych ukrytych praktyk parareligijnych, które bardzo głęboko zrywają z tym, co jest istotowo chrześcijańskie, nie mówiąc tego w sposób jasny⁷.

KONCEPCJA ŻYCIA W *NEW AGE*

Powszechnymi elementami *duchowości New Age* jest fascynacja niezwykleymi zjawiskami, w szczególności związanymi z paranormalnymi istotami. Ludzie rozpoznawani jako *medium* uważają, że ich osobowość została przejęta przez kogoś innego podczas transu – zjawisko w *New Age* zwane *kanalowaniem (channeling)*. Podczas transu medium traci człowiek kontrolę nad swoim ciałem i zdolnościami⁸. Omawiane zjawisko *channeling* odnosi się do współczesnej formy spirytualizmu⁹. Mieszanie psychik w kanalowaniu jest niebezpieczne, ponieważ zostaje naruszona psychologiczna integracja człowieka. Duch, może wówczas zamieszkać na stałe w psychice osoby podejmującej kanalowanie. Jest to również szukanie wiedzy u zmarłego czy demonicznego ducha, a więc forma wywoływania duchów¹⁰. W wyniku analizy badań naukowych nad mediumicznością odkryto i zdemaskowano wiele oszustw dokonanych przez iluzjonistów podczas rzekomych seansów spirytystycznych¹¹. Teorią wyjaśniającą spirytystyczny kontakt z duchami jest teoria oszustwa¹². Kolejną próbą wyjaśniającą spirytyzm jest teoria interwencji. Według niej w konkretnych przypadkach praktykowanie spirytyzmu może spowodować otwarcie się na szczególne działanie szatańskie, które przybiera różnorakie formy a jego szczytem jest demonizacja. Demonizacji może ulec każdy człowiek poddający się sugestiom złego ducha i dopuszczający się grzechu lub uczestniczący w czymś, co jest przeciwne Bogu¹³. Teorie naturalistyczne bazują na określonych koncepcjach psychologicznych¹⁴. Teorie te próbują wyjaśnić zjawiska spirytystyczne w sposób naturalistyczny, za pomocą hipotez psychologicznych odnoszących się do psycho-

⁶ Por. G.K. Dannels, *New Age. Nowy ład, nowa ludzkość, nowa wiara*, Kraków 1993, s. 9.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 80.

⁸ Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus Dawcą Wody Życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 30.

⁹ Por. tamże, s. 30.

¹⁰ Por. J.J. Steffon, *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków 1994, s. 87.

¹¹ Por. A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996, s. 80.

¹² Por. P.J. Śliwiński, *Sens z widokiem na raj*, w: *Kościół a spirytyzm*, red. P.J. Śliwiński, A. Zwoliński, H. Cisowski, A. Regiewicz, Kraków 2001, s. 67.

¹³ Por. tamże, s. 70–76.

¹⁴ Por. A. Posacki, *Okultyzm*, dz. cyt., Kraków 1996, s. 80.

patologii, oraz za pomocą hipotez parapsychologicznych odwołujących się do rzekomych i utajonych możliwości człowieka nie poznanych do końca¹⁵.

Ojciec Józef Bocheński umieścił spirytyzm pośród stu największych zabobonów¹⁶. Zdaniem Ojca Bocheńskiego spirytyzm to zabobonne wierzenie, według którego dusze zmarłych posiadają rodzaj subtelnego ciała normalnie niewidocznego dla żyjących, ale które mogą być wywołane na seansach spirytystycznych. W przeciwieństwie do niektórych zjawisk parapsychicznych (np. podwójnego wzroku, lewitacji), które zdają się być potwierdzone naukowo, spirytyzm jest czystym zabobonem. Oczywistym powodem jego popularności jest pragnienie dowiedzenia się czegoś o bliskich zmarłych¹⁷. Nieprawdziwa filozofia spirytyzmu jest sprzeczna z chrześcijańską eschatologią, gdyż neguje fakt istnienia grzechu i konieczność przebaczenia, aby wejść w stan łaski¹⁸.

Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla naganność moralną spirytyzmu: „(...) spirytyzm pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne. Dlatego Kościół upomina wiernych by wystrzegali się ich” (KKK 2117). W innym miejscu *Katechizmu* czytamy: „(...) posługiwanie się medium [jest przejawem] chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne z czią i szacunkiem – połączonym z miłą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu” (KKK 2216).

Obok oceny moralnej nie znajdujemy żadnych stwierdzeń orzekających o naturze spirytyzmu. Kościół katolicki podejmując ocenę moralną nie wkracza w dyskusję naukowców nad istotą spirytyzmu¹⁹. Konsekwencjami seansów spirytystycznych jest zagrożenie zdrowia psychicznego medium tak i zwykłych uczestników²⁰. Negatywnym skutkiem seansów są różne formy zniewoleń szatańskich prowadzących do opętania. Corrado Balducci porównuje opętanie do chorób psychicznych takich jak: psychastenia i schizofrenia²¹. Z chorobą psychiczną może być pomyłone opętanie diabelskie. Trudno jest odróżnić człowieka opętanego od chorego psychicznie. Według Amortha, doświadczony egzorcysta jest w stanie rozpoznać lepiej od psychiatry takie stany, gdyż bierze pod uwagę różne okoliczności i umie dostrzec cechy odróżniające opętanie od choroby psychicznej. Natomiast psychiatra często nie wierzy w opętanie diabelskie i chociażby nawet, dlatego nie bierze takiej możliwości pod uwagę²². W eschatologii spirytystycznej podkreśla się, że życie wieczne dostaje się jakby za darmo. W takim kontekście życie doczesne i śmierć tracą swą jednorazowość, a to łączy się z doktryną reinkarnacji, która jest sprzeczna z dogmatem o Zmartwychwstaniu²³.

¹⁵ Por. A. Posacki, *Niebezpieczeństwo okultyzmu*, Kraków 1999, s. 67–72.

¹⁶ Por. P.J. Śliwiński, *Sens z widokiem*, dz. cyt., s. 69.

¹⁷ Por. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992, s. 123.

¹⁸ Por. A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, s. 86.

¹⁹ Por. P.J. Śliwiński, *Sens z widokiem*, dz. cyt., s. 73.

²⁰ Por. A. Posacki, *Okultyzm*, dz. cyt., s. 86.

²¹ Por. tamże, s. 71 n.

²² Por. G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatry*, Częstochowa 1999, s. 61 n.

²³ Por. A. Posacki, *Okultyzm*, dz. cyt., s. 86.

REINKARNACJA ODPOWIEDZIĄ *NEW AGE*
NA LĘK PRZED ŚMIERCIA**Godność osoby ludzkiej**

Reinkarnacja w *New Age* jest koniecznym elementem duchowego rozwoju²⁴. W Starym i Nowym Testamencie nie ma żadnych dowodów na reinkarnację. Biblia naucza, że ludzie umierają tylko raz. Nie powracają na nowo na ziemię. Człowiek nie jest w stanie samodzielnie osiągnąć zbawienia. Dar zbawienia otrzymujemy od Jezusa Chrystusa²⁵. Pierwszym, najbardziej uderzającym i zarazem najłatwiejszym do zidentyfikowania efektem reinkarnacji jest rozmycie tożsamości religijnej wielu chrześcijan²⁶. Teologia reinkarnacji prowadzi do relatywizmu. Czyny nie są ani złe, ani dobre. Dlatego chrześcijaństwo zdecydowanie wypowiada *nie* teologii reinkarnacji oraz prawu karmy. W *Liście do Rzymian* czytamy „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia za darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej – za dni cierpliwości Bożej – wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie jego sprawiedliwość i aby pokazać, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, kto wierzy w Jezusa” (Rz 3,23–26).

Przyjęcie zagrożeń propagowanych przez *New Age* dotyczących reinkarnacji uderza w godność osoby ludzkiej, neguje chrześcijański sens cierpienia, zarazem prowadzi do bałwochwalstwa. Skutkiem wiary w reinkarnację jest podważenie klasycznej definicji osoby sformułowanej przez Boecjusza (*Persona est rationalis naturae individua substantia* – osoba jest indywidualną substancją o rozumnej naturze). Osoba jest pewną całością, kompletnością i stałością. Dzięki swej rozumności człowiek jest w stanie odróżnić prawdę od fałszu i dobro od zła. Jest wolny, może decydować o swoich aktach, a równocześnie wolność ukierunkowuje ku wartościom. Możliwość wolnego decydowania o swoich czynach sprawia, że osoba ponosi konsekwencje swych czynów²⁷.

Wiara w reinkarnację prowadzi do zniewolenia człowieka pomimo, że *New Age* głosi idee całkowitej wolności. W wyniku popełnionych czynów w poprzednich wcieleniach los człowieka jest zdeterminowany. Sytuacją z poprzedniego wcielenia usprawiedliwia działanie człowieka, co w konsekwencji prowadzi to do łamania praw moralnych. Reinkarnacja również okalecza człowieczeństwo a przy tym słab-

²⁴ Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, dz. cyt., s. 82.

²⁵ Por. J.J. Steffon, *Satanizm jako ucieczka*, dz. cyt., s. 84.

²⁶ Por. tamże, s. 36.

²⁷ Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, dz. cyt., s. 37.

nie poczucie godności osoby ludzkiej. Prowadzi to nawet do uchwalenia przez parlamenty prawa do eutanazji²⁸.

Godności osoby ludzkiej broni nauka Kościoła. Sobór Watykański II naucza, że „*rośnie świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy i które prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny*” (KDK 26). Człowiek obdarzony godnością zasługuje na przyznanie mu wyjątkowego miejsca w świecie. Osoby ludzkiej nie można sprowadzać do porządku przedmiotowego²⁹. Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt (Por. KDK 12).

Sens cierpienia i śmierci w świetle nauki chrześcijańskiej

Ludzie często zadają sobie pytania o sens cierpienia. Czemu ono ma służyć? Jaka jest jego wartość? Wiara nie uśmierza bólu fizycznego, jednak sprawia, iż stanie się on łatwiejszy do zniesienia. Nauka Kościoła katolickiego podkreśla głębszy sens cierpienia. Każde szukać jego ostatecznego sensu w męce i śmierci Chrystusa³⁰. Chrześcijanin wie, że w krzyżu Chrystusa jest nie tylko Odkupienie które dokonało się przez cierpienie, ale również ludzkie cierpienie samo w sobie zostało odkupione. Chrystus wziął na siebie całe zło grzechu. Doświadczenie tego zła określiło nieporównywalny wymiar cierpienia Chrystusa, które stało się ceną naszego zbawienia. Odkupiciel cierpiał za człowieka i dla człowieka. Każdy człowiek ma swój własny udział w zbawieniu, każdy jest również wezwany do tego, by mieć swój udział w tym cierpieniu, przez które dokonało się odkupienie. Jest wezwany do udziału w tym cierpieniu, przez które wszyscy cierpiący ludzie również zostali zbawieni. Przez fakt, że Zbawienie dokonało się przez cierpienie, Chrystus podniósł również ludzkie cierpienie do rangi odkupienia. Każdy człowiek może w swoim cierpieniu mieć również udział w cierpieniu Chrystusa³¹.

Należy podkreślić, że w świetle etyki chrześcijańskiej cierpienie nie jest karą za grzechy, nie jest też odpowiedzią Boga na zło człowieka. Natomiast *New Age* uważa, że cierpienie nie ma sensu, jest to wynik złej karmy lub nieumiejętności wykorzystania własnych zasobów. Należy koncentrować się na sukcesie i sposo-

²⁸ Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, dz. cyt., s. 38.

²⁹ Por. S. Olejnik, *Dar, wezwaniem odpowiedź. Teologia moralna. Życie osobiste współzycie międzyludzkie*, t. 6, Warszawa 1990, s. 168.

³⁰ W *Liście do Hebrajczyków* czytamy: „*Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękoma ludzkimi, będącej rękoma ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej świątyni, ale do samego nieba, aby teraz wstawić się za nami przed obliczem Boga, nie po to, aby się często miał ofiarować jako arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą. Inaczej musiałby cierpieć wiele razy od stworzenia świata. A tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie. A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu, drugi raz ukazuje się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują*”. Hbr 9,24–28.

³¹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski na temat ludzkiego cierpienia „Salvifici doloris” (11 lutego 1984)*, w: Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, s. 82.

bach jego osiągnięcia, a nie zajmować się cierpieniem. Idee głoszone przez *New Age* mogą prowadzić do przykrych konsekwencji. Szeroko rozpropagowany pogląd, że ludzie sami tworzą własną rzeczywistość powoduje, że osoby nieuleczalnie chore czują się oszukane, gdyż nie mogą nic zmienić³². Wielu ludzi czuje strach przed przemijalnością ludzkiego życia. Odpowiedzią na ten lęk w *New Age* jest doktryna o reinkarnacji. Człowiek przechodzi kolejne wcielenia, aby stać się doskonałym i osiągnąć stan nirwany.

Kościół katolicki naucza, że człowiek jest przeznaczony do życia wiecznego. Moment śmierci jest przejściem do nowego życia, ale jest to możliwe tylko przy całkowitym zawierzeniu Bogu i Jego miłości. Doświadczenie kruchości i przemijalności ciała budzi lęk przed unicestwieniem na zawsze. W swojej duchowości człowiek broni się przed wyobrażeniem, że jego osoba przez śmierć przestanie istnieć³³.

Duchowe istoty wzywane są również w celach nie – religijnych jako pomoc w relaksacji, która ma na celu podjęcie lepszej decyzji, efektywną kontrolę swojego życia i przebiegu kariery³⁴. Może to prowadzić do pychy, zarozumiałości, niezdrowych ambicji i próżności. Człowiek opanowany pychą odrzuca zależność swojej egzystencji od Boga i wszelkie względy religijne mogące krępować jego całkowitą wolność działania. Taka postawa duchowa prowadzi do tego, że człowiek pragnie być samowładny i samowystarczalny. Człowiek w miejsce Boga stawia samego siebie³⁵. Człowiek ma być dla siebie samozbawicielem³⁶. Wszelkie postawy samoubóstwienia są przejawami bałwochwalstwa³⁷.

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina nam, że już pierwsze przykazanie potępia *politeizm*. Domaga się od człowieka, by nie wierzył w innych bogów poza Bogiem i nie oddawał czci innym bóstwom poza Jedynym Bogiem. Pismo Święte nieustannie przypomina o odrzuceniu „*bożków ze srebra i złota, uczynionych rękami ludzkimi*”, które „*mają usta, ale nie mówią; oczy mają, ale nie widzą...*”. Te czcze bożki czynią człowieka pustym: „*Do nich są podobni ci, którzy je robią, i każdy, który im ufa*” (Ps 115,4–5.8) [por. Iz 44,9–20; Jr 10,1–16; Dn 14,1–30; Ba 6; Mdr 13,1–15,19]. Bóg natomiast jest „*Bogiem żywym*” (Joz 3,10; Ps 42,3 i in.), który daje życie i działa w historii (por. *KKK* 2112). *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza również, że trzeba odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa, odwoływanie się do szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość. Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa (por. *KKK* 2166). W konsekwencji pójście do wróżki jest już idolatrycznym aktem inicjacyjnym, ponieważ w ten sposób odbiera się Bogu Jego władzę objawiania przyszłości. Przyszłość zna tylko

³² Por. tamże, s. 92.

³³ Por. G. Langemeyer, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Antropologia Teologiczna, Traktat V*, red. W. Beinerta, Kraków 1995, s. 155.

³⁴ Por. tamże, s. 123.

³⁵ Por. S. Olejnik, *Dar, wezwaniem odpowiedź*, dz. cyt., s. 37–39.

³⁶ Por. A. Posacki, artykuł w: „*Nasz Dziennik*” z dnia 30.06.2007, http://www.jp2w.pl/pl/41650/0/Techniki_psychosomatyczne_czy_duchowe z dnia 10.06.2016.

³⁷ Por. A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 1997, s. 178–182.

Bóg i tylko On władny jest ją objawić. Jeżeli idzie się do wróżki, to na poziomie umysłowym i serca popełnia się grzech przeciw pierwszemu przykazaniu³⁸.

Kolejnym przykładem idolatrii jest czytanie horoskopów. Jeżeli według horoskopu ktoś zaczyna układać swoje życie, wtedy to popada w pułapkę. I zły duch może to wszystko wykorzystać, może posłużyć się tymi oczekiwaniami, by zdobyć władzę nad duszą tej osoby, która słucha różnych podszeptów nie zastanawiając się, kto jest ich autorem. I tu rodzi się fałszywa mistyka, która jest bardzo niebezpieczna dla duszy, gdyż wsącza się w serce i do umysłu, inicjuje człowieka w zupełnie inną religię czy kult obcy Bogu. Wtedy może się zdarzyć wszystko. Objawienie znika z pola widzenia, liczy się tylko irracjonalne myślenie. Po akcie idolatrycznym następują techniki, które są formą ukrytych rytuałów. Rytuałem we wróżbiarstwie jest słuchanie wróżki, która często jest medium, ma horoskop lub jakiś przedmiot, w który wpatruje się. Umysł wróżki jest w kontakcie z duchami. Nakładanie rąk i przekazywanie energii jest rytuałem. Są to klasyczne rytuały inicjacyjne, które niosą ze sobą negatywne następstwa prowadzące nawet do bałwochwalstwa³⁹.

Katechizm Kościoła Katolickiego jednoznacznie naucza, że każde bałwochwalstwo dotyczy nie tylko fałszywych kultów pogańskich. Pozostaje stałą pokusą wiary. Ono polega na ubóstwieniu tego, co nie jest Bogiem. Ma ono miejsce wtedy, gdy człowiek czci i wielbi stworzenie zamiast Boga, bez względu na to, czy chodzi o innych bogów czy o demony, władzę, przyjemność, rasę, przodków, państwo, pieniądze itd. „*Nie możecie służyć Bogu i Mamonie*” – mówi Jezus (Mt 6,24). Wielu męczenników poniosło śmierć za to, że nie oddawało czci «Bestii» (por. Ap 13–14), odmawiając nawet udawania kultu. Bałwochwalstwo odrzuca jedyne panowanie Boga; jest nie do pogodzenia z Boską komunią (por. Ga 5,20; Ef 5,5) (por. KKK 2113). Jednym ze sposobów uniknięcia bałwochwalstwa propagowanym przez Kościół jest adoracja. Dzięki adoracji Boga Jedynego człowiek staje się prosty. Adoracja pomaga integrować życie ludzkie i chroni człowieka przed pełnym rozbięciem (por. KKK 2114).

KONCEPCJA ZDROWIA *NEW AGE* W ŚWIETLE NAUKI KOŚCIOŁA

Jedną ze znanych metod leczniczych propagowaną przez *New Age* jest *homeopatia*. Niesie ona ze sobą fakt niebezpieczeństw duchowych. Zagrożenie te nie podlega rozpoznaniu przy pomocy metod badawczych. Brak zdrowia duchowego objawia się w sposób bardziej ukryty niż choroba ciała⁴⁰. Rozeznanie zaburzeń duchowych jest procesem, który wiąże się z rozeznawaniem duchowym ujętym w sensie chrześcijańskim np. niemożnością modlitwy, blokadą duchowej radości i wdzięczności, niechęcią do spraw religijnych a nawet samego Boga, awersją wobec *sacrum*, niechęcią wobec spraw religijnych⁴¹. Wskazuje na zagrożenia duchowe

³⁸ Por. A. Zwoliński, *Sekty. Dlaczego?*, Warszawa 2001, s. 59.

³⁹ Por. tamże, s. 57–58.

⁴⁰ Por. J. Jarzębińska-Szczebiot, M. Szczebiot, *Pułapki mocy ciemności*, t. II, s. 75.

⁴¹ Por. P.C. Pilar, *Egzorcyzm a chrześcijaństwo*, red. A. Posacki, Kraków 2002, s. 46.

wynikające z faktu, że większość homeopatów interesuje się ezoteryzmem. Wielu bioenergoterapeutów stosuje techniki medialne np. wahadlarstwo. Tym samym otwiera się na medialne i parapsychiczne doświadczenia tak jak: jasnowidzenie, przepowiadanie przyszłości⁴².

Kolejną metodą leczniczą jest *reiki*. *Reiki* opiera się na nauce utrzymującej, że całe *uniwersum* wypełnia boska siła życiowa. Człowiek choruje, kiedy przepływ energii w ciele zostaje zablokowany. Idea ta jest sprzeczna z osobową koncepcją wiary chrześcijańskiej. Inaczej niż w chrześcijaństwie, człowieka nie podtrzymuje w bycie osobowa, tajemnicza, niepojęta miłość Boga, jak przyjmuje chrześcijaństwo, lecz boska energia życiowa, która jest *czymś*, a więc obiektem, a zatem ma charakter nieosobowy. Sprowadza się to do tego, że Duch Święty zostaje zrównany z nieosobowymi energiami *chi*, *praną*, albo *bioplazmą*. Według tego poglądu przyjmuje się, że Ducha Świętego można ukierunkować za pomocą możliwej do wyuczenia techniki⁴³.

W *New Age* Jezus staje się mistrzem, który wie, jak obchodzić się z siłami Kosmosu – ale każdy może się tego nauczyć. Zanika przy tym aspekt osobistej wiary w Niego, związku z Nim, który sam w sobie jest elementem uzdrawiającym. Problem polega na tym, że często postrzega się *reiki* w kontekście chrześcijańskiego zadania uzdrawiania. Ale *reiki* go właśnie nie wypełnia – przeciwnie. Dla większości tych, którzy przechodzą stopnie inicjacji, obojętny jest fakt, że konkretna nauka i stopnie wtajemniczenia prezentują ezoteryzm w wysokim stężeniu⁴⁴. To, że mamy do czynienia z rytuałem inicjacyjnym możemy poznać przez to, że zawsze w takich sytuacjach mówię, że mamy rozum i serce. Można czegoś nie wiedzieć rozumem, ale serce i Duch Święty ostrzega cię – jeśli nie posłuchasz Go, będziesz ponosić winę. Człowiek nie może wytłumaczyć się, że nie wiedział, bo w jego duszy, psychice działa Duch Święty, który będzie się sprzeciwiał złu, fałszywej mistyce, apostazji⁴⁵.

Innym sposobem na uzdrowienie jest zdaniem zwolenników *New Age* wykorzystanie cudownej mocy minerałów. Wyznawcy Ruchu *New Age* twierdzą, że przez kryształ przepływa elektryczny prąd, który pomaga uzdrowić ciało, ale nie ma na to naukowych dowodów. Kryształy nie mają w sobie ani mocy, ani światła. Prąd przepływa tylko przez wtedy, gdy zachodzą fizyczne zmiany w jego strukturze. Stały nacisk na kryształ nie wytwarza żadnego trwałego prądu. Prąd wytworzony przez fizyczną zmianę jest bardzo słaby. Warto zauważyć, że z punktu widzenia nauki minerały nie mają żadnej mocy czynienia tego, co ludzie im nakazują. Dyrektor Geological Society of America i szef Departament of Geology and Geological Engineering w Colorado School of Mines, Samuel Adams twierdzi, że przepisywanie kryształom leczniczych właściwości jest najbardziej absurdalną brednią, jaką ktokolwiek mógł wymyślić.

Wyznawcy *New Age* twierdzą również, że umysł i ciało mogą zostać uzdrowione przez kolory. Każda choroba wymaga zastosowania odpowiedniego koloru. Osoba wykorzystuje kolorowe lampy czy malowane szkło, by być leczoną jednym

⁴² Por. tamże, s. 48.

⁴³ Por. tamże, s. 154.

⁴⁴ Por. P.C. Pilar, *Ezoteryzm a...*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁵ Por. A. Zwoliński, *Sekty*, dz. cyt., s. 56.

z siedmiu podstawowych kolorowych promieni. Reprezentują one siedem «ośrodków energii» ciała, zwanych również *czakra*. Ludzie stosujący terapię kolorów uważają, że jeśli ubranie zostało «naładowane energią» przez promienie koloru, człowiek będzie szczęśliwy i zdrowszy. W tym przypadku nie ma żadnych naukowych dowodów potwierdzających te teorię⁴⁶.

Kościół katolicki wyraźnie sprzeciwia się wszelkim przejawom stosowania praktyk homeopatii, bioenergoterapii. Uzdrowienie chrześcijańskie nie polega tylko na przywróceniu funkcji ciała, lecz na przywróceniu związku człowieka z Bogiem. Stąd modlitwy o uzdrowienie w żadnym wypadku nie należy rozumieć jedynie jako podarowanego lekarstwa, lecz zawsze jako doprowadzenie do boskiego *Ty*⁴⁷. Uzdrawicielem jest sam Jezus. Znakiem szczególnego osobistego wsparcia jest nałożenie rąk i nie jest kolejną techniką. Jezus wskazuje sam siebie jako cel. Jezus nie jest mistrzem, który wie, jak się postępuje, wprowadza swoich uczniów w techniki, by pomóc ludziom w osiągnięciu harmonii z Kosmosem i nie jest również nauczycielem, który pokazuje ludziom drogi. Jezus jest sam jest Drogą i Życiem.

KONSEKWENCJE STOSOWANIA TECHNIK *NEW AGE*

Terapeuci i nauczyciele związani z *New Age* twierdzą, że mają do zaoferowania sposób umożliwiający ludziom modulowanie tonacji swojego życia i bycie w całkowitej harmonii ze sobą nawzajem i z wszystkim, co ich otacza⁴⁸. Ideologia ta uważa, że przemiana w człowieku i w świecie dokonuje się tylko dzięki rozwojowi świadomości⁴⁹. Poprzez techniki przedstawiana świadomości dochodzi się do osobistej przemiany⁵⁰. Jedną z technik propagowanych przez *New Age* mających na celu przemianę wewnętrzną człowieka jest metoda dynamiki grupy. Metoda ta uprawia anty-wychowanie, ponieważ grupa jest przypadkowa, bez wewnętrznej hierarchii, nie oparta na uzupełnianiu się funkcji, odpowiedzialności i kompetencji. Prawdziwe kompetencje nie znajdują tam pola do zastosowania, poczucie odpowiedzialności ulega stępieniu, umysły tracą kontakt z rzeczywistością, stopniowo zwracają się ku abstrakcjom i ku umiejętnościom, zamiast pobudzać inteligencję i rozwijać umiejętność tworzenia sądów. Metoda stawia jedynie na wrażenia, uczucia, na impulsy najbardziej elementarne. Jest to wręcz sprzeczne z wychowaniem; jest to zubożenie, które może doprowadzić aż do zachłyśnięcia się pustką⁵¹. Uczucia ludzkie są ważne w życiu każdego człowieka. Należy być jednak ostrożnym, trzeba nad nimi

⁴⁶ Por. A. Zwoliński, *Sekty*, dz. cyt., s. 88–89.

⁴⁷ Por. P.C. Pilar, *Ezoteryzm a...*, dz. cyt., s. 154.

⁴⁸ Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, dz. cyt., s. 32.

⁴⁹ Por. L. Dyczewski, *New age zagubienie czy wyzwanie dla chrześcijańskiej duchowości*, *AK*, z. 2–3, (519–520), 1995, s. 208.

⁵⁰ Por. J.J. Steffon, *Satanizm jako ucieczka*, dz. cyt., s. 81.

⁵¹ Por. A. De Lassus, *New Age. Nowa religia?*, Warszawa 1993, s. 39n.

panować i umiejętnie dystansować się do nich⁵². Rezultatem dynamiki grupowej jest poddanie się uczestników manipulacjom ze strony grupy, a dzieje się to tym łatwiej, że manipulacje te są dwustronne, gdyż każdy tam wbrew sobie jest i sprawcą, i ofiarą⁵³. Manipulacja pociąga za sobą skutki w życiu emocjonalnym człowieka. Najczęściej wzbudza uczucia niechęci, nienawiści w stosunku do osób, instytucji, idei i hierarchii wartości. Manipulacja prowadzi do pewnych negatywnych postaw takich jak: postawa oportunistu, serwilizmu i kolaboracji. Są to produkty uboczne wynikające z procesu zniewolenia człowieka, który jest zawsze głównym i bardzo rozległym skutkiem działań manipulatorskich. Kolejnym skutkiem manipulacji jest bierność człowieka. Następstwa stanu bierności są szczególnie niepokojące, ponieważ dotyczą zubożenia osobowości człowieka przez zmniejszenie sfery jego aktywności, ograniczenia twórczości i blokady jej rozwoju. W konsekwencji prowadzi to do bezwładu w sprawach społecznych i formowania się w człowieku tzw. postawy zgody na manipulację. Taka postawa zgody na manipulację ukierunkowuje do wykształcenia w psychice osób manipulowanych tzw. automanipulacji⁵⁴.

Każdy rodzaj manipulacji sprzeciwia się podstawowym prawom człowieka, wynikającym z jego godności i wolności⁵⁵. Etyka katolicka podkreśla, że każdy człowiek jest osobą: rozumną i wolnym podmiotem, który w pełni odnajduje się w miłości innych osób, a ostatecznie samego Boga⁵⁶. *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza, że osoba ludzka dzięki swojej woli jest zdolna kierować się sama z siebie do swojego prawdziwego dobra. Swoją doskonałość znajduje w poszukiwaniu i umiłowaniu tego co prawdziwe i dobre (por. *KKK* 1704). Osoba ludzka, dzięki duszy oraz duchowym władzom rozumu i woli, jest obdarzona wolnością, czyli szczególnym znakiem obrazu Bożego (por. *KKK* 1705).

Końcowym rezultatem metody „*dynamiki grupy*” jest depersonalizacja, pozbawienie człowieka osobowości. Wymagane od uczestników samooskarżanie się, prawdziwy akt obnażania się psychicznego, wynikający z fałszywej idei, że niezdrowo jest ukrywać pewne sprawy przed samym sobą jeszcze bardziej pogarsza. Trening stosunków międzyludzkich należy do zespołu procesów wpływania na umysły poprzez zniewalające narzucanie opinii. Jest to tak zwana reforma myślenia lub pranie mózgu⁵⁷. Metoda prania mózgu dokonuje się przemocą. Poddawana osoba nie ma żadnych wątpliwości, że znajduje się w rękach wroga⁵⁸. Reforma myślenia czy teoria prania mózgu zwalnia od jakiegokolwiek odpowiedzialności i prowadzi do presji⁵⁹. Pranie mózgu jest groźnym następstwem manipulacji, które polega na wywoływaniu niekorzystnych zmian strukturalnych osobowości jednostki. Następstwem jest rozluźnienie osobowości autokontroli i krytycyzmu oraz przeżywanie poczu-

⁵² Por. M. Gajewski, *Sekty – kilka słów wprowadzenia o przyczynach wstępowania do sekt*, red. M. Gajewski, Tychy 2004, s. 32.

⁵³ Por. A. De Lassus, *New Age. Nowa*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁴ Por. A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995, s. 156–161.

⁵⁵ Por. A. Zwoliński, *Sekty*, dz. cyt., s. 56 n.

⁵⁶ Por. A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1998, s. 128.

⁵⁷ Por. A. De Lassus, *New Age. Nowa*, dz. cyt., 39.

⁵⁸ Por. S. Hassan, *Psychomanipulacja w sektach*, Łódź 1997, s. 89.

⁵⁹ Por. E. Barker, *Nowe Ruchy Religijne*, Kraków, 1997, s. 61.

cia niższości⁶⁰. Skutkami tzw. prania mózgu jest rozstrajanie organizmu dla rozbicia dotychczasowej struktury osobowości, zmniejszanie poczucia bezpieczeństwa, doprowadzanie do degradacji i obrazu siebie oraz wyzwolenia silnego poczucia winy, wywołanie regresji osobowości i ofiarowanie nowego życia⁶¹. Były sekretarz Międzyresortowego Zespołu ds. Nowych Ruchów i Sekt Religijnych twierdzi, że przemoc psychiczna oznacza oddziaływanie środkami psychicznymi (zastraszanie, poniżanie, upokarzanie), która ma stanowić procesy motywacyjne osoby poddanej przemocy w pożądanym przez sprawcę kierunku. Nacisk ten musi być tak silny, że stanowi istotny czynnik ograniczający wolność wyboru⁶². Takie oddziaływania ma prowadzić do naruszenia, a nawet do unicestwienia autonomii woli manipulowanego. Psychomanipulator realizuje własne cele, wykorzystując brak umiejętności swej ofiary do formowania ocen o realiach i jej niezdecydowanie, a także wpływa na jej decyzje co do ważnych życiowych wyborów. Kontrola ta ogranicza zdolność jednostki do samodzielnego myślenia, oddziaływania i działania. Oznacza ona system oddziaływań mających na celu zniszczenie prawdziwej tożsamości osoby i zastąpienie jej nową. Sprawując ścisły nadzór nad ludźmi znajdującymi się pod stałą presją otoczenia przejmują kontrolę nad zachowaniami, myślami i uczuciami swych członków, uniemożliwiając im również swobodny dostęp do informacji. W ten sposób sekty zaczynają panować nad ich umysłami⁶³. Występuje wtedy nadmierne poleganie na emocjach i uczuciach, które odgrywają bardzo ważną rolę w życiu każdego człowieka. Jednak należy być ostrożnym i nad nimi panować oraz umiejętnie dystansować się do nich⁶⁴. Aczkolwiek wiedza zawarta w książkach, będąca często produktem fantazji założyciela sekt ma być przedmiotem posiadania «depozytu wiary» przez grupę. Przesadne poleganie na rozumie zaprowadziło na bezdroża wiary. Wiara wymaga od człowieka zaufania i jest pewną tajemnicą. Owszem, wiedza umacnia wiarę, ale nigdy jej nie może zastąpić⁶⁵.

Natomiast chrześcijaństwo akcentuje osiągnięcie jedności opartej na miłości i wolności. Jedność jest formą zjednoczenia (*communio*) wspólnoty. Człowiek swoją naturą odmienną od Boga, zachowując swoją tożsamość, może nawiązać ścisły kontakt z Bogiem, może uczestniczyć w życiu Boga nie zatracając siebie i nie utożsamiając się z Nim⁶⁶. Chrześcijańska modlitwa o uzdrowienie nie jest techniką. Wierzący zwraca się w swojej potrzebie do miłosiernego Boga, który jest też Zbawcą i prosi o wsparcie Jego miłości. Ale proszący nigdy nie wie, co się wydarzy. Pozostaje wiara, zaufanie i nadzieja, że Bóg okaże miłosierdzie i ześle uzdrowienie. Każda forma uzdrowienia dokonujące się przez modlitwę skutkuje jeszcze głębszym związkiem z Bogiem. Nie trzeba uczestniczyć w kursach i uczyć się tech-

⁶⁰ Por. A. Lepa, *Świat*, dz. cyt., s. 163.

⁶¹ Por. A. Zwoliński, *Sekty...*, dz. cyt., s. 56.

⁶² Por. G. Rowiński, *W niewoli sekt*, w: *ABC o sektach*, red. M. Gajewski, Tychy 2004, s. 132.

⁶³ Por. S. Hassan, *Jak uwolnić się od psychomanipulacji psychicznej w sekte? Poradnik dla rodzin i przyjaciół członków destrukcyjnych kultów*, Łódź 2001, s. 19–27.

⁶⁴ Por. M. Gajewski, *ABC o sektach*, dz. cyt., s. 32.

⁶⁵ Por. P.T. Nowakowski, *Sekty – oblicza werbunku*, Tychy 2001, s. 48–60.

⁶⁶ Por. L. Dyczewski, *New age zagubienie czy...*, dz. cyt., s. 207.

nik, aby móc prosić o uzdrowienie dla kogoś innego. Ale potrzeba wiary i zaufania w moc Boga⁶⁷.

ZAKOŃCZENIE

Współczesny człowiek XXI wieku ma do czynienia z coraz większymi wpływami ideologii *New Age* na jego życie. Głosząc relatywizm moralny staje się bardzo atrakcyjnym sposobem życia, szczególnie dla młodych ludzi, którzy w ten sposób „uwalniają się” od ich mniemaniem zbyt krępujących i ograniczających wolność człowieka norm etycznych, głoszonych zwłaszcza przez Kościół katolicki⁶⁸. Za-uważa się zanik niektórych wartości moralnych, które dotychczas były uważane za fundamentalne. Działanie *New Age* jest widoczne w podejściu do autorytetów, do nauki, do przestrzegania prawa i porządku publicznego. W stosunkach międzyludzkich stopniowo zanikają formy uprzejmości, kultury osobistej, zwykłej życzliwości i szacunku. Skoro człowiek jest Bogiem, to oddaje cześć boską samemu sobie, co przejawia się jako nadmiar egoizmu w kontaktach międzyludzkich. Wpływ idei głoszonych przez *New Age* jest najbardziej widoczny w procesie wychowania młodego pokolenia. Złe skutki tak rozumianej filozofii wychowania są widoczne już w obecnym czasie⁶⁹.

Ideologia *New Age* jest sprzeczna z nauką Kościoła katolickiego. Ruch *New Age* neguje sens cierpienia, który jest związany z misją odkupieczną Jezusa. Cierpienie uważa za absurdałne i bezproduktywne. Zagadnienia etyczne są najpoważniejszą słabością *New Age*, a realizacja głoszonych przez nich idei nie uszczęśliwia, a wręcz przeciwnie, stanowi zagrożenie dla życia i zdrowia człowieka.

NEW AGE IDEOLOGY ON LIFE AND HUMAN HEALTH

SUMMARY

In times of globalization, a modern man has to deal with ever increasing impact of *New Age* ideology on his life. Preaching moral relativism becomes a very attractive way of life, especially for people who are, in this way, freed from too constraining and restricting human freedom ethical standards, particularly proclaimed by the Catholic Church. A momentum to eliminate the slightest difficulty in the whole social, cultural and ethical process is created. There is a bad practice of determining spiritual needs. Institutions, that feel responsible for the formation of the register of the spiritual needs of a man in particular times are created. *New Age* is just a new method of practicing gnosism, that is such a spiritual attitude that in the name of the profound knowledge of God ultimately rejects His word, replacing it with what

⁶⁷ Por. P.C. Pilar, *Ezoteryzm a...*, dz. cyt., s. 155.

⁶⁸ Por. W. Nowak, *Sekty w Polsce a młodzież*, Olsztyn 1994, s. 77.

⁶⁹ Por. A. Misiaszek, *New Age współczesnym...*, dz. cyt., s. 343–344.

is a figment of the man himself. It was never withdrawn from the area of Christianity, but always somehow coexisted with it in the form of a hidden para-religious practice, which very deeply breaks with what is Christian and steps into the life of a man, creating a threat to his life and health.

IDEOLOGIE *NEW AGE* DEM MENSCHLICHEN LEBEN UND DER GESUNDHEIT GEGENÜBER

ZUSAMMENFASSUNG

In der Globalisierungszeit hat der Mensch von heute mit immer stärkeren Einflüssen der Ideologie *New Age* auf sein Leben. Den moralischen Relativismus verkündigend wird diese Ideologie zu einer sehr attraktiven Lebensweise, insbesondere für diejenigen, die sich auf diese Art von den zu stark beengenden und die Freiheit des Menschen einschränkenden ethischen Normen befreien, die insbesondere durch die katholische Kirche verkündet werden. Es entsteht der Drang nach Beseitigung auch der geringsten Schwierigkeiten in dem gesamten sozialen, kulturellen und ethisch-moralischem Prozess. Es herrscht eine schlechte Praxis, die geistigen Bedürfnisse zu bestimmen. Die Institutionen werden gegründet, die sich für die Gestaltung des Verzeichnisses der geistigen Bedürfnisse des Menschen zu dem gegebenen Zeitpunkt verantwortlich fühlen.

New Age ist nicht nur eine neue Methode, die Gnosis zu pflegen, das heißt solche geistige Einstellung, die um tiefgreifendes Kennenlernens des Gottes willen letztendlich sein Wort ablehnt, indem es damit ersetzt wird, was die Einbildung des Menschen selbst ist. Sie zog sich nie vom Bereich des Christentums zurück, sie koexistierte damit schon immer irgendwie, und zwar in Form der bestimmten versteckten parareligiösen Praktiken, die sehr tiefgreifend mit allem brechen, was christlich ist, und in das Leben des Menschen treten, indem sie die Gefahr für sein Leben und seine Gesundheit mitbringen.

ŚWIADKOWIE JEHOWY – – GENEZA I GŁÓWNI PRZEDSTAWICIELE

Słowa kluczowe: sekta, struktura organizacyjna, główni przedstawiciele, poglądy

Key words: sect, organisational structure, main representatives, views

Schlüsselworte: Sekte, Organisationsstruktur, Hauptvertreter, Ansichten

W ciągu ostatnich lat zauważa się rosnącą liczbę oraz wzmożoną aktywność sekt i ruchów religijnych o charakterze sekciarskim. Jest to zjawisko, które występuje na wszystkich kontynentach, niezależnie od dominującej na danym terenie religii. Istotne jest pytanie: Co przyczyniło się do powstawania sekt? Jedną z głównych przyczyn ma podłoże ekonomiczne. Widać to szczególnie na przykładzie Stanów Zjednoczonych. W wyniku dynamicznego rozwoju ekonomicznego rosło tam bogactwo i zamożność, ale nie wszyscy nadążali za ogólnym trendem cywilizacyjnym. Nie brakowało więc tych, którzy z lękiem i niepewnością spoglądali w przyszłość i którzy łatwo dawali wiarę różnym „prorokom” przepowiadającym bliski koniec świata.

Ta sytuacja w szczególności sposób zaznaczyła się w Stanach Zjednoczonych. Masowy napływ protestantów różnych odłamów sprawił, że protestantyzm w zasadzie zdominował kontynent północno-amerykański. „Protestantyzm ten, oderwany od swoich europejskich korzeni zaczął żyć coraz bardziej własnym życiem. Jego cechą charakterystyczną były tak zwane „ruchy przebudzeniowe”¹. I tak na przykład bracia Wesley w 1745 roku dali początek metodystom. Kilka lat później farmer ze stanu Nowy Jork W. Miller (1782–1849) powołał do istnienia ruch adwentystyczny, z którego wiele elementów przejmie później Karol Russell. Nowe ruchy religijne były najczęściej wyrazem protestu przeciwko dotychczasowej religijności, w tym także przeciwko religii katolickiej i konsekwentnie, przeciwko Kościołowi katolickiemu.

* Ks. Roman Krawczyk – prof. dr hab., prof. zwyczajny w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Prof. nadzwyczajny w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy. Pochodzenie – Historia – Wierzenia*, Kraków 1997, s. 12–13.

Taka też była geneza Świadców Jehowy². Sekta była od początku niezwykle aktywna. Przejawia się ona w odwiedzaniu ludzi w domach, spędzaniu wiele godzin na ulicach, sprzedawaniu swoich czasopism i werbowaniu nowych członków. Cechuje ich niezwykle propagandowa gorliwość. Publikują nie tylko ulotki i czasopisma („Strażnica”, „Przebudźcie się”), ale także książki. Ze względu na nazywanie siebie chrześcijanami i odwoływanie się do Biblii, łatwo wprowadzali w błąd wielu ludzi. Wynika z tego niezwykle ważne zadanie dla wszystkich chrześcijan: rodzin, wspólnot parafialnych i Kościoła instytucjonalnego. Wspólnym obowiązkiem jest coraz lepsze poznawanie prawd wiary, a przede wszystkim stosowanie jej zasad w codziennym życiu. Tak właśnie należy rozumieć Chrystusowe wezwanie: „Będziecie mi świadkami aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Świadectwem jest życie, jego godny chrześcijański wymiar.

Ale obok tego obowiązku ściśle religijnego, istnieje nierozzerwalnie z nim związany obowiązek – nazwijmy go – „antropologiczny”. Sekty bowiem, w tym także Świadcowie Jehowy, proponują właśnie „sposób na życie”, na uszczęśliwienie siebie, na odnajdywanie sensu życia. A przecież od wieków i wiarygodnie przedstawia ten sens właśnie Kościół. Kościół zawsze kierował swoje posłannictwo do człowieka, podkreślał możliwość pełnej samorealizacji człowieka w ścisłej współpracy z łaską wysłużoną przez Chrystusa, dzięki któremu człowiek zdobywa świadomość swojej godności dziecka Bożego, swojego wyniesienia i sensu swojego bytowania.

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie genezy, struktury organizacyjnej i doktryny Świadców Jehowy. Artykuł składa się z trzech części. W części pierwszej przedstawione zostaną problemy definicyjne sekty (I), a w części drugiej jej skład organizacyjny (II). Część trzecia poświęcona jest przeglądowi głównych przedstawicieli sekty oraz ich poglądom (III).

PROBLEMY DEFINICYJNE SEKTY

Termin *sekta* pochodzi od łacińskiego słowa „sequi”, który oznacza iść za kimś, naśladować kogoś lub coś. Pokrewny termin „Secare” znaczy: odcinać, oddzielać się od kogoś. Jak wskazuje etymologia tego terminu, sekta³ jest to grupa religijna, która wyodrębniła się z macierzystego Kościoła z powodu różnic doktrynalnych, liturgicznych i innych. Można więc powiedzieć, że sekta jest formą wewnętrzną opozycji przeciw zinstytucjonalizowanym formom rozwiniętej religii, jest formą protestu.

Sekty wyrosłe na bazie chrześcijaństwa charakteryzuje to, że przyjmują Biblię jako Pismo Święte, ale wyłączają z niego niektóre księgi. Zasadniczą kwestią jest to, że posiadają własną interpretację tekstów biblijnych; nie przyjmując rozwoju Objawienia, odrzucając jedną z głównych zasad naukowej interpretacji Biblii. Odmawiają boskości Jezusowi Chrystusowi, a osiągnięcie zbawienia ograniczają jedynie do członków sekty jako wybranych przez Boga.

² Z. Marzec, *Metody działania i przyczyny sukcesów Świadców Jehowy*, Kraków 2000 (2008²); J. Krasieński, *Świadcowie Jehowy. Czym się od nas różnią i czego możemy się od nich nauczyć?*, „Homo Dei” 80 (2011) z. 2, s. 115–127.

³ D. Kuncewicz, *Sekta – panorama definicji*, w: *Społeczeństwo i Rodzina* 3 (2006) z. 2, s. 111–119; P. Sokołowski, *Sekta*, w: *EK*, Lublin 2012, t. XVII, s. 1371–1373.

Sekty zasadniczo odwołują się do motywacji religijnych proponując różne techniki medytacyjne oparte na objawieniach prywatnych. Ale są też sekty areligijne proponujące swoim wyznawcom różne techniki psychoanalityczne, terapeutyczne, uzdrowicielskie. Ze względu na stosunek do świata możemy wyróżnić sekty potępiające świat i wartości „światowe” (na przykład sekty apokaliptyczne) oraz sekty zapowiadające i oczekujące przemiany świata, na przykład w wyniku powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa.

Przyczyny powstawania i rozwoju sekt można podzielić na indywidualne i społeczne. Indywidualne wynikają głównie z potrzeb psychicznych i religijnych poszczególnych jednostek szukających zaspokojenia swoich potrzeb w sekcie wtedy, gdy nie znajdują ich w rodzinie, w grupie społecznej z którą są związani, czy w praktykowanej dotąd religii. Głównie, jak sądzę, należy tu wymienić kryzys rodziny, który skłania wielu do „ukrycia się” w ochronnej rodzinie sekty, której siła duchowa oparta jest najczęściej na manipulacji psychicznej.

Wśród czynników społecznych należy wymienić dwie grupy. Pierwsza to sytuacja współczesnego człowieka zagubionego w szybkim tempie zmian społecznych i związane z tym poczucie zagubienia i samotność. Poczucie samotności w naturalny sposób rodzi fatalistyczną postawę wobec życia oraz skłania do poszukiwania możliwości bycia z innymi i dla innych. W tym kontekście trafne wydają się być uwagi kardynała G. Danneelsa. Pisze on: „Podstawową przyczyną sukcesu sekt jest trend naszego społeczeństwa w kierunku coraz większej depersonalizacji. Ludzie stają się numerami. Nie spotyka się ich jako osoby. Tak powstają w relacjach międzyludzkich chłód, prawie nie do zniesienia i osamotnienie. I właśnie tutaj zjawiają się sekty z ich bardziej uczuciowym niż intelektualnym sposobem zbliżania się do ludzi. Dbają one o logikę serca, a nie rozumu”⁴. Podobnie wypowiada się biskup Z. Pawłowicz wyliczając listę symptomów patologii współczesnych społeczeństw. „Ludzie współcześni – pisze biskup – cierpią na brak kierunku i orientacji w życiu... czują strach przed klęską ekologiczną, wojną, zatruciem, konfliktami społecznymi... Zagubieni w anonimowości, izolacji, ale nie chcą być bezwartościowymi, biernymi pionkami. Często nie wiedzą co i jak robić”⁵. Z kolei ks. T. Pietrzyk zwraca uwagę na to, że sekty są właściwie protestem przeciw społeczeństwu. „Spowodowane są przez industrializację, urbanizację, migracje, szybki rozwój komunikacji, super-racjonalne systemy technologiczne, załamanie się tradycyjnych wzorców kulturowych i hierarchii wartości. Wszystko to sprawia, że wielu ludzi znajduje się w stanie wewnętrznego zamętu, wykorzenienia, nierówności. W takich sytuacjach jest czymś naturalnym poszukiwanie rozwiązania, które często im jest prostsze, tym wydaje się lepsze. Występuje też pokusa przyjmowania tego rozwiązania jako jedynej i ostatecznej odpowiedzi”⁶. Istnieje więc niejako próżnia domagająca się zapełnienia tę próżnię pragną wypełnić sekty.

Druga grupa przyczyn powstawania i rozwoju sekt to techniki manipulacyjne stosowane w rekrutacji nowych członków. Techniki te częściej mają charakter oddziaływania psychologicznego: pozorna empatia, perswazja, powoływanie się na

⁴ Cyt. za: P.J. Śliwiński, *Religijna salátka*, Poznań 1996, s. 66.

⁵ Z. Pawłowicz, *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, Gdańsk 1991, s. 8.

⁶ T. Pietrzyk, *Świadkowie Jehowy – kim są?*, Wrocław 1991, s. 8.

autorytety, okazywanie zrozumienia problemów psychologicznych, egzystencjalnych i duchowych kandydata. Dodatkowo sekta prezentuje się jako grupa, w której jednostka może osiągnąć pewien status i prestiż, w której jej zdolności i umiejętności są oceniane według korzystniejszych kryteriów niż w całym społeczeństwie. Techniki manipulacyjne są szczególnie skuteczne wtedy, gdy napotyka się na podatność osobistą kandydata (czynniki rozwojowe, sytuacyjne, rodzinne, osobowościowe).

Skutki przynależności do sekt są zróżnicowane w zależności od struktury psychologicznej kandydata na członka sekty, a także jego poziomu umysłowego. Skutki te mogą objawiać się w obniżeniu sprawności umysłowej i związanym z tym bezkrytycznym, cytowaniem słów mistrza oraz w ośpieniu uczuciowym. Skutkuje to trudnością komunikacji z dawnym otoczeniem i bezskutecznością wysiłków podejmowanych przez rodzinę czy znajomych w celu skłonienia kogoś do opuszczenia sekty.

Najogólniej sekty można podzielić na trzy grupy.

Po pierwsze, są to sekty opierające się na Piśmie Świętym jako źródle wiary. Są to: Świadkowie Jehowy, Adwentyści, Badacze Pisma Świętego. Źródło wiary traktują bardzo subiektywnie, odrzucając naukowe interpretacje egzegetyczne. W rezultacie otrzymują zniekształcony obraz człowieka, świata, Boga. Po drugie, są to grupy bardziej światopoglądowe niż religijne; można tu wymienić zwolenników:

- a) teozofii. Termin teozofia oznacza doktrynę filozoficzno-parareligijną uznającą, że wiedza o tajemnicach Boga jest dostępna jedynie wybranym. Z takiego poglądu wyłonił się ruch zawierający metafizyczną wizję świata, człowieka, zbawienia, zaczerpniętą z różnych religii starożytnych⁷;
- b) antropozofii. Antropozofia to doktryna, według której najpełniejsza wiedza osiągalna jest za pomocą szczególnej intuicji, intuicji tajemnej, w przeciwieństwie do poznania osiągalnego zmysłami i rozumem⁸;
- c) spirytyzmu. Termin spirytyzm oznacza praktyki komunikowania się z duchami, zwykle za pomocą medium, towarzyszące im przekonania, a także doktrynę traktującą o tych zjawiskach. Udział w seansach spirytycznych często prowadzi do zaburzeń psychicznych i duchowych⁹;
- d) medytacji transcendentalnej. Medytacja transcendentalna oznacza technikę pozwalającą umysłowi doświadczać coraz to subtelniejszych stanów psychicznych aż do momentu dotarcia do samego źródła psychiki; medytacja ta, zdaniem ich zwolenników, poszerza zdolności umysłu i uzdalnia człowieka do wykorzystania jego pełnego potencjału we wszystkich dziedzinach myśli i czynu¹⁰.

⁷ E. Zdybicka, *Teozofia*, w: *EK*, Lublin 2013, t. XIX, s. 699–700.

⁸ F. Kwiatkowski, *Teozofia i antropozofia, czyli nauka tajemna o Bogu i o człowieku*, Poznań 1925.

⁹ M. Rusecki, *Teologia wobec zjawisk paranormalnych*, Częstochowa 2010.

¹⁰ R. Dziura, *Medytacja transcendentalna*, w: *EK*, Lublin 2008, t. XII, s. 445–446.

STRUKTURA ORGANIZACYJNA ŚWIADKÓW JEHOWY

Świadkowie Jehowy są organizacją ogólnoswiatową o charakterze społeczno-zhierarchyzowanym, ale też teokratycznym. Oznacza to, że wymiar społeczno-organizacyjny ma równocześnie charakter sekty religijnej. Na jej czele stoi „Ciało Kierownicze” mające swoją siedzibę w dzielnicy Brooklyn, w Nowym Jorku. To Ciało Kierownicze sprawuje nadzór nad ogólnoswiatową działalnością sekty oraz ogłasza autorytatywny wykład Biblii. „Ciałem Kierowniczym” zarządza prezydent o władzy dożywotniej.

Członków sekty obowiązuje całkowite podporządkowanie się decyzjom Ciała Kierowniczego. Ono bowiem – jak określa doktryna sekty – jest „kanałem przekąźnikowym”, za pomocą którego Jehowa przekazuje swoje specjalne objawienia. Ten punkt doktryny – punkt o kanale przekąźnikowym, pociąga za sobą bardzo istotne konsekwencje. Po pierwsze, jednostka, każdy członek sekty, nie może się kontaktować bezpośrednio z Bogiem; Bóg kontaktuje się z ludźmi za pośrednictwem kierownictwa organizacji teokratycznej. Po drugie, członkowie sekty są dobrowolnymi „niewolnikami Jehowy” i mają bezwzględny obowiązek posłuszeństwa wobec Ciała Kierowniczego, które działa w imieniu Jehowy. Po trzecie, Ciało Kierownicze posiada monopol dotyczący prorokowania, wobec tego nikt inny nie może sobie przypisywać znajomości woli Jehowy.

Centrala – Ciało Kierownicze, drukuje w różnych językach książki, broszury, czasopisma i zajmuje się ich kolportażem. Prowadzi też ośrodek szkoleniowy dla swoich funkcjonariuszy o nazwie: „Biblijna Szkoła Strażnicy”. Ambicją sekty jest prowadzenie działalności ogólnoswiatowej, w związku z czym świat podzielono na trzydzieści stref, a te dzielą się na oddziały krajowe. Oddziały krajowe z kolei dzielą się na okręgi (którymi kierują nadzorcy okręgów), a te na obwody obejmujące około dwudziestu zborów (50–100 osób). Kierują nimi Starsi Zboru („grono starszych”), a członków określa się mianem *Głosicieli*. Przedstawiciele grup krajowych i lokalnych mianowani są przez Ciało Kierownicze. Ono też wysyła swoich przedstawicieli na coroczne zgromadzenia okręgowe i na krajowe bądź międzynarodowe.

Jak przebiegają spotkania Świadków Jehowy w ciągu tygodnia? Przewiduje się pięć zasadniczych celów takich spotkań:

1. Teokratyczna szkoła służby kaznodziejskiej. Jej celem jest przygotowanie członków do samodzielnej pracy kaznodziejskiej (głoszenie doktryny po domach, prowadzenie dyskusji) na podstawie podręcznika: *Poradnik dla teokratycznej szkoły służby kaznodziejskiej*.
2. Zebranie służby. Jest poświęcone przedstawieniu i omówieniu praktycznych wskazań dotyczących głoszenia doktryny.
3. Wykład publiczny. Jest on wygłaszany przez wykwalifikowanego kaznodzieję na temat podany przez Centrum.
4. Studium „Strażnicy”. Obejmuje omawianie przeczytanych wcześniej artykułów w najnowszych numerach tego pisma.
5. Zbiorowe studium książki. Dotyczy ono analizy książki wydanej przez Centralę. Studium odbywa się w małych grupach. Książka powinna być już wcześniej przeczytana przez uczestników spotkania. Jedną z bardziej znanych książek omawianych w zborze jest książka: *Będziesz mógł żyć wiecznie*

w raju na ziemi. Wcześniej analizowano książkę: *Prawda, która prowadzi do życia wiecznego*.

Zbory mają swoich przełożonych, *Starszych*, którzy sprawują opiekę i kierownictwo nad spełnianiem przez członków zboru wszystkich zadań, także osobistych dziedzin życia. W zborze „obowiązuje zasada całkowitego posłuszeństwa i podporządkowania. Niedopuszczalne jest na przykład podnoszenie w zborze wątpliwości natury doktrynalnej czy organizacyjnej”¹¹.

Oprócz „starszych”, w Zborze funkcje porządkowe i organizacyjne pełnią „słudzy pomocniczy”. Ich praca nie jest traktowana jako służba niższego rzędu, w sekcje bowiem każda działalność ma charakter służby, każda ma dawać „świadcstwo”. Poza spotkaniami w Zborze wyznawcy mają obowiązek prowadzenia działalności misyjnej (uważanej za działalność kaznodziejską) w formie chodzenia od domu do domu, prowadzenia rozmów z przypadkowymi lub umówionymi ludźmi oraz kolportażem pism jehowickich. Działalność ta powinna być połączona z prowadzeniem notatek, zbieraniem informacji o mieszkańcach. Misję te prowadzą dwie osoby, w tym jedna bardziej doświadczona, druga to nowicjusz przygotowujący się do prowadzenia takiej działalności. Każdy Świadek Jehowy musi składać na specjalnym formularzu miesięczne sprawozdanie ze swej działalności. Miejsce prowadzenia takiej działalności misyjnej nie jest przypadkowe; każdy zbor otrzymuje określony teren działań.

GLÓWNI PRZEDSTAWICIELE SEKTY ORAZ ICH POGLĄDY

Założycielem Badaczy Pisma Świętego, z którego później wyłoniła się sekta Świadków Jehowy był Charles (Karol) Russell (1852–1916)¹². Russell urodził się w miejscowości Allegheny, koło Pittsburgha (USA). Wychowywał się w rodzinie prezbiteriańskiej. W młodości przeżywał wątpliwości religijne, ale wnet zainteresował się adwentyzmem. Założycielem adwentystów był amerykański farmer William Miller, który ogłosił nadejście końca świata w roku 1844. Gdy przepowiednia nie sprawdziła się, ogłoszono kolejne terminy końca świata: 1870, 1872–73, 1874. Gdy kolejne przepowiednie nie sprawdziły się, Russell ogłosił, że Chrystus przyszedł, ale w sposób niewidzialny. Wtedy Russell dołączył się do grupy adwentystów kierowanej przez N.H. Barboura, który był redaktorem czasopisma *Zwiastun Poranka*. Russell został współredaktorem tego pisma. Obaj redaktorzy wydali książkę pt. *Trzy światy albo plan zbawienia*, w której analizują tajemniczy, apokaliptyczny plan Boga wobec świata. Russell zerwał w końcu z grupą Barboura i zaczął wydawać własne pismo pt. *Strażnica Syjońska i zwiastun obecności Chrystusa* przemianowane po kilku latach na *Strażnica*. W roku 1914 Russell założył „Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Biblii”, stowarzyszenie o charakterze spółki akcyjnej. Mieściła się ona w Pittsburghu, gdzie założył on „Dom Biblijny”. Wyznaczył teraz nową datę przyjścia Chrystusa na rok 1914 (ale zamiast Tysiącletniego Królestwa wybuchła w tym roku wojna!). Niespełnienie się proroctwa nie zniechęciło ich, co więcej, rozpoczęli działalność za granicą. Sam Russell odbywał liczne podróże po Stanach

¹¹ Z. Pawłowicz, *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, dz. cyt., s. 33.

¹² Tamże, s. 10–13.

Zjednoczonych i Europie propagując swoje idee, książki i czasopismo *Strażnica*. Po powrocie założył nowy ośrodek w Brooklynie, gdzie mieściła się odłąd centrala organizacyjna i wydawnicza. W ośrodku była czynna również szkoła kolporterów, którzy wysyłani za granicę zakładali biura wyznawców w różnych krajach świata. Organizowali też spotkania połączone z lekturą pism Russella. Spotkaniom przewodniczyli specjalnie wybrani przedstawiciele zwani „starszymi”. Sam Russell był ich „honorowym pastorem”. Do końca swego życia Russell zdołał zgromadzić około 21 tysięcy zwolenników.

Główne dzieło Russella, to sześciotomowa praca pt. *Wykłady Pisma Świętego* (1886–1904). Do roku 1916 dzieło rozeszło się w nakładzie sześciu milionów egzemplarzy. Zaprezentowana w dziele wykładnia Pisma Świętego obejmowała przede wszystkim księgi apokaliptyczne i wykazywała wyraźnie związki z naukami adwentystów, z którymi przez kilka lat był związany. W związku z tym, choć początkowo głosił, że Chrystus powtórnie przyszedł, ale w sposób niewidzialny, to w końcu znów zaczął przepowiadać nową konkretną datę, tym razem na rok 1918, ale i ta nie sprawdziła się. Ogłaszając kolejne terminy nastania Tysiącletniego Królestwa zwolennicy sekty zapomnieli o słowach Chrystusa, który powiedział: „A o owym dniu i owej godzinie nie wie nikt: ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko sam Ojciec” (Mt 24,36). Przypowieść o dziesięciu pannach kończy się słowami: „Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny, o której Syn Człowieczy przyjdzie” (Mt 25,13).

Na trudności związane z działalnością Russella nałożyły się problemy związane z jego żoną, Marią Ackley. Początkowo współpracowała ona z mężem, ale po rozwodzie (1906 r.) wystąpiła przeciw niemu wykazując istnienie nieścisłości zawartych w jego pismach. Spowodowało to odejście wielu zwolenników z kręgu sekty.

Jakie są główne punkty nauk Russella? Przede wszystkim cała jego interpretacja opiera się na dosłownym rozumieniu tekstów biblijnych. Taka interpretacja sprzeciwia się podstawowej zasadzie hermeneutyki biblijnej nakazującej uwzględniać również rozwój Objawienia biblijnego. Inny istotny punkt nauki Russella to chiliizm (od gr. *chilioi* = tysiąc) zwany też millenaryzmem (od łac. *mille* = tysiąc) głoszący, że bezpośrednio przed końcem świata zstąpi na ziemię „Miasto Święte – Jeruzalem Nowe” (Ap 21,2.10). Nastanie wtedy tysiącletnie królestwo sprawiedliwości, w którym będzie panowała powszechna sprawiedliwość. Ziemia zostanie zamieniona w raj. Zniknie wszystko, co dotąd trapiło ludzkość: wojny, katastrofy, nienawiść, morderstwa. Pokój rozciągnie się nawet na świat zwierzęcy. Zniknie uciążliwa starość, ludzie zachowają wieczną młodość. Znikną epidemie i choroby. Ale nastąpi to dopiero wtedy, gdy Jehowa pokona potęgę przeciwnie Bogu; dokona się to w „wielkim dniu wszechmogącego Boga” (Ap 16,14)¹³. Czas, w którym to nastąpi stanowi tajemnicę dostępną jedynie Bogu¹⁴. Następne punkty nauki Russella, to odrzucenie nauki o piekle i nieśmiertelności duszy, a zwłaszcza deprecjonowanie chrześcijań-

¹³ Miejscem tej bitwy będzie Harmagedon – symbol mitycznej góry świata, gdzie gromadzą się potęgi przeciwnie Bogu; jest to więc przeciwstawienie Bożej góry Syjon, jako miejsca przeznaczanego dla zbawionych (por. Hbr 12,22–24).

¹⁴ R. Fiszkał, *Prawda o Świadcach Jehowy*, Wydawnictwo „Logos”, 2010, s. 14–15.

stwa i Kościoła. Russell zmarł 31 X 1916 roku. Śmierć zaskoczyła go podczas podróży propagandowej, gdy przemierzał Teksas z wykładem pt. „Świat się pali”.

Do uratowania sekty przed upadkiem przyczynił się jego następca i współzałożyciel sekty: J.F. Rutherford (1869 r.)¹⁵.

Od roku 1906 był bliskim współpracownikiem Russella, ale wnet stał się jego przeciwnikiem głosząc między innymi, iż zapowiedź końca świata na rok 1914 była rezultatem wpływów szatana. Podporządkowaną sobie sektę nazwał „Państwem Boga”, co oznaczało, że istniejące struktury państw są dziełem szatana. Wiązało się z tym odrzucenie wszystkiego, co wchodzi w skład struktury państwa: odmowa służby państwowej, składania przysięgi, wyrażania szacunku dla flagi państwowej. W rezultacie Rutherford i jego współpracownicy zostali skazani na dwadzieścia lat więzienia.

Po wyjściu z więzienia Rutherford zorganizował w Ohio dziesięciodniowy kongres, który zapoczątkował nowy rozwój sekty. Obok istniejącego już pisma *Strážnica* zaczął wydawać drugie pismo: *Przebudźcie się*. Zapowiedział nową datę końca świata na rok 1925. Głosił, że w związku z tym należy oczekiwać powrotu wielkich postaci Starego Testamentu: Abrahama, Izaaka i Jakuba; przygotowano dla nich nawet specjalny dom, w którym on sam zamieszkał jako „zarządca”. Jednak oczekiwany na rok 1925 koniec świata nie nastąpił, co spowodowało w sekcie rozłamy. Ratując sytuację Rutherford zobowiązał swoich wyznawców do zintensyfikowania działalności agitacyjnej i propagowania własnych pism. Istotnym czynnikiem było wprowadzenie zmiany strukturalnej sekty i nowej nazwy. Zmiana strukturalna dotyczyła nadanie sekcii wymiaru ogólnoswiatowego jako zbawczej wspólnoty czasów ostatecznych. Nowa nazwa ogłoszona na kongresie w Columbus w roku 1931 brzmiała: „Świadkowie Jehowy”. Przyjmując tę nazwę odwoływano się do tekstu proroka Izajasza: „Wy jesteście moimi świadkami i moimi sługami, których wybrałem... wy jesteście moimi świadkami – wyrocznia Jahwe” (Iz 43,10–12).

Zmianom organizacyjnym towarzyszyły zmiany doktrynalne, głównie zakaz świętowania Bożego Narodzenia i używania znaku krzyża. W związku z tym pojawił się problem stosunku do żydów. Początkowo Rutherford utrzymywał z nimi bliskie kontakty, ale gdy pojawił się pogląd, że godność ludu przymierza przeszła na Świadków Jehowy, sekta w swoim piśmiennictwie przejawia wyraźnie nastawienie antyżydowskie. Rozwojowi sekty sprzyjały organizowane corocznie kongresy.

Następcą Rutherforda został Natan Homer Knorr (1905–1977)¹⁶. Jego sprawna działalność organizacyjna spowodowała znaczny liczebny wzrost sekty (w roku 1975 podawano: dwa miliony). W roku 1966 zapowiedziano nową datę końca świata i powtórnego przyjścia Chrystusa – miał to być rok 1975. Niespełnienie się zapowiedzi kierownictwo sekty wyjaśniło w ten sposób, że dzięki temu Jehowa dał sekcii dalszą możliwość wzmożonego działania.

Za rządów Knorra nastąpiło przejście od charyzmatycznego do instytucjonalnego dawania świadectwa, przede wszystkim instytucja ma dawać świadectwo. W związku z tym założył on ośrodek kształcenia misjonarzy, których celem miała być światowa ekspansja ruchu. Poza tym scentralizował władzę Świadków Jehowy powo-

¹⁵ Z. Pawłowicz, *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, dz. cyt., s. 24–29.

¹⁶ Z. Pawłowicz, *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, dz. cyt., s. 29; E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy*, dz. cyt., s. 66–69.

łując do istnienia na nowo „Ciało Kierownicze”. Członkami tego grona mogą być wybrani, „namaszczeni” Świadkowie Jehowy. Ciało Kierownicze jest „kanałem”, którym posługuje się Jehowa w celu komunikowania organizacji swojej woli. Poza tym Knorr znacznie usprawnił funkcjonowanie sekty w świecie; podzielił organizację na mniejsze jednostki: oddziały, okręgi i obwody. Od jego czasów wszystkie publikacje sekty ukazują się anonimowo (wygodny sposób uniknięcia krytyki, gdy zawodzą „proroctwa”. Dla kształcenia misjonarzy założył w roku 1943 „Biblijną Szkołę Strażnicy – Gilead”. Później utworzono liczne jej filie w wielu krajach świata. Od roku 1924 powstają żywiłowo radiostacje działające na rzecz Świadków Jehowy. Knorr, podobnie jak poprzednicy, wyznaczył termin końca świata, tym razem na rok 1975. Knorr wprowadził zakaz transfuzji krwi (w roku 1945) na podstawie źle zrozumianego tekstu biblijnego mówiącego o „zakazie spożywania krwi” (Dz 15,29; 21,25). Z inicjatywy Knorra wydano własny anglojęzyczny przekład Nowego Testamentu pt. *Chrześcijańskie Pisma Greckie w przekładzie Nowego Testamentu* (Nowy Jork 1950), a następnie, już po śmierci Knorra przekład całej Biblii: *Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata* (Nowy Jork 1997). Knorr zmarł 8.06.1977 roku.

Czwartym przywódcą sekty był W.F. Franz (1893–1992)¹⁷. Zainicjował on nowe formy działalności w postaci „szkolnego kursu usługiwania”, który później został przemianowany na „kurs biblijny dla braci”. Członkiem sekty był również bratanek Franza – Raymond, który początkowo był członkiem „Ciała Kierowniczego”, ale później opuścił sektę i opublikował szereg faktów kompromitujących ją. W roku 1983 opublikował książkę pt. *Kryzys sumienia*¹⁸, która stała się w Stanach Zjednoczonych prawdziwym bestsellerem. Świadkowie Jehowy masowo książkę wykupywali i niszczyli, ale na podstawie ocalonych egzemplarzy dokonano jej tłumaczeń na kilka języków.

Gdy zmarł Franz, kierownictwo sekty objął M.G. Henschel¹⁹. Był on sekretarzem osobistym Knorra. Przeprowadzone przez niego zmiany dotyczyły przede wszystkim oddzielenia funkcji religijnych sekty od działalności administracyjnej, wydał on nowy podręcznik pt. *Wiedza, która prowadzi do życia* (wydana w roku 1995). O ile poprzednie podręczniki nie szczędziły ostrej krytyki innym religiom, nowy podręcznik jest bardziej stonowany i unika tematów kontrowersyjnych.

W Polsce do rejestru Kościołów i Związków wyznaniowych Świadkowie Jehowy zostali wpisani w roku 1990 jako „Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe”. Przed wojną w roku 1938 organizację zdelegalizowano. Po wojnie w latach 1945–50 byli prawnie uznawani. Obecnie w Polsce rozwijają dużą aktywność. Obecnie działa ponad 1800 zborów, skupiających około 130 tysięcy członków. Wydają własne czasopisma: *Strażnica* (1915) i *Przebudźcie się* (1925–) oraz przeznaczony do użytku wewnętrznego miesięcznik *Nasza Służba Królestwa* (1957–). Siedziba Związku mieści się w Nadarzynie²⁰.

¹⁷ A. Wańka, *Świadkowie Jehowy*, w: *EK*, Lublin 2013, t. XIX, s. 314, E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy*, dz. cyt., s. 69–72.

¹⁸ Zob. R. Franz, *Kryzys sumienia*, Wydawnictwo Koncept Desing, 2006.

¹⁹ E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy*, dz. cyt., s. 72–74.

²⁰ Podaję za: A. Wańka, *Świadkowie Jehowy*, art. cyt., s. 314.

WNIOSKI SYNTETYZUJĄCE

1. Świadkowie Jehowy są sektą konwertystyczną prowadzącą działalność moralizatorską i misyjną skierowaną na zdobywanie nowych członków.
2. Adwentystyczną, oczekującą radykalnej przemiany świata w wyniku powtórnego przyjścia Chrystusa.
3. Synkretyczną, łączącą w całość swojej doktryny różne poglądy, często sprzeczne tradycje i wierzenia religijne, a także wybrane poglądy religijne i społeczne. Prowadzą też działalność pozareligijną.
4. Redukcjonistyczną, zawierają bowiem uproszczoną wersję Objawienia, odmawiają Maryi godności Matki Bożej, odrzucają boskość Chrystusa.
5. Elekcjonistyczną, ograniczają bowiem zbawienie jedynie do należących do sekty jako wybranych przez Boga.
6. Fanatyczną, odrzucają bowiem wszystko, co nie zgadza się z ich poglądami, z czym łączy się selekcja prawd wiary.
7. Totalitarną; cechuje ich autorytarna struktura władzy, wykorzystywanie technik manipulacji psychicznej, podkreślanie potencjalnych lub rzeczywistych szkód wynikających z odejścia z sekty.

JEHOVAH'S WITNESSES – ORIGINS AND MAIN REPRESENTATIVES

SUMMARY

The paper outlines the origins, organisational structure and doctrine of the Jehovah's Witnesses. Firstly, the author presents the problems with defining a sect, then illustrates the structure of the organisation together with its main representatives and the views held by them.

ZEUGEN JEHOVAS – GENESE UND HAUPTVERTRETER

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des vorliegenden Artikels stellt Entstehungsgeschichte, Organisationsstruktur und Lehre der Zeugen Jehovas vor. Zunächst werden die Definitionsprobleme der Sekte dargestellt. Dann beschreibt man die Struktur der Organisation und ihre wichtigsten Vertreter sowie die von ihnen präsentierten Ansichten.

STRATEGIE MISYJNEGO DZIAŁANIA KOŚCIOŁA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Słowa kluczowe: Kościół, misje, ewangelizacja, inkulturacja, wyzwolenie, parafia, małe wspólnoty kościelne

Key words: Church, missions, evangelization, inculturation, liberation, parish, small Churches communities

Schlüsselworte: Kirche, Mission, Evangelisierung, Inkulturation, Befreiung, Pfarrei, kleine kirchliche Gemeinschaften

Po Soborze Watykańskim II termin „misje” stracił na znaczeniu na rzecz pojęcia „ewangelizacja”. Przyczynił się do tego zwłaszcza papież Paweł VI swoją adhortacją *Evangelii nuntiandi*, a tłem były negatywne konotacje tego terminu pojawiające się z uwagi na łączenie działalności misyjnej Kościoła z historią kolonizacji¹. Słowo to jednak nie wyszło całkowicie z użycia, o czym świadczą chociażby późniejsze dokumenty kościelne, jak *Redemptoris missio*, *Ecclesia in America* czy *Evangelii Gaudium*.

Pozostaje zatem kwestia określenia tego, czym są misje. Z jednej strony pojawia się twierdzenie, że wszystko – cała działalność Kościoła – jest misją, a z drugiej strony – rozpowszechnia się opinia, iż misje są realizowane tylko na terytoriach określonych przez Stolicę Apostolską jako misyjne. Pojawia się także tendencja, by mówić o sytuacjach misyjnych albo o grupach w sytuacji misyjnej, czyli takich, gdzie Ewangelia nie przeniknęła jeszcze do korzeni kultury, a Kościół jeszcze nie posiada „swojego oblicza” i nie osiągnął właściwej dla siebie witalności. Chodzi zatem o grupy, które jeszcze nie zostały w pełni zewangelizowane².

Dla papieża Franciszka „działalność misyjna stanowi paradygmat każdego dzieła Kościoła”³. Mając na uwadze bliskość znaczeniową terminów „misje” i „ewangelizacja”, można to sformułowanie uzupełnić o twierdzenie bł. papieża Pawła VI, iż „obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła;

* Ks. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, prof. UWM w Olsztynie, Wydział Teologii.

¹ R. Zerfaß, *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, w: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*, München 1994, s. 47; G. Zengarini, *La misión en cuestión*, „Caminar” 14 (2011), s. 43–44.

² J.F. Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM: 1966–1979*, La Paz 1985, s. 308.

³ EG nr 15.

wyraża on najprawdziwszą jego właściwość⁴. Wynika stąd, że samo istnienie Kościoła i jego aktywność na wszystkich polach ma charakter ewangelizacyjny, a zatem misyjny. Parafrazując nauczanie biskupów południowoamerykańskich z Aparecida można stwierdzić, że działalność misyjna Kościoła polega na jego pełnym zaangażowaniu się w komunikowanie życia Bożego światu⁵.

Z uwagi na szerokie ujęcie zagadnienia misji staje się czymś zrozumiałym, iż działalność misyjną na kontynencie południowoamerykańskim charakteryzuje pluralizm i to w wielu aspektach⁶. Nie chodzi tylko o formy, ale i o adresatów. Z uwagi na ich zróżnicowanie wytyczane są strategie uwzględniające sytuację społeczno-kulturową⁷. Strategia w odniesieniu do misji Kościoła oznacza wówczas działanie rozumne i funkcjonalne, odpowiadające danemu kontekstowi historycznemu i społecznemu, a przez to umożliwiające właściwy przekaz Ewangelii⁸. W Ameryce Południowej można mówić o następujących strategiach dostrzegalnych w działalności misyjnej Kościoła: inkulturacja Ewangelii, wyzwolenie jako konsekwencja opcji na rzecz ubogich oraz rozwój struktur kościelnych⁹.

INKULTURACJA EWANGELII

Kościół w Ameryce Łacińskiej musi mieć z jednej z strony na uwadze interakcję zachodzącą pomiędzy tradycyjnymi formami kulturowymi a procesami związanymi z demokratyzacją i globalizacją, a z drugiej strony – brać pod uwagę „kultury antyczne” oraz „nowe kultury” obecne na kontynencie. Z tego też względu w działalności misyjnej ważną rolę odgrywa inkulturacja jako strategia działań misyjnych prowadzonych poprzez Kościoły lokalne wśród ludności autochtonicznej, która jest skupiona głównie w takich krajach, jak Meksyk, Gwatemala, Ekwador, Peru i Boliwia. Także na innych terenach, na których Indianie stanowią mniejszość, działania misyjne winny uwzględniać tożsamość kulturową odbiorców Ewangelii. Takiemu podejściu do działań misyjnych sprzyja zmiana spojrzenia na adresatów ewangelizacyjnej aktywności Kościoła, polegająca na przejściu od „krajów misyjnych” do „sytuacji misyjnych”, czyli skupieniu się na środowiskach zamieszkałych głównie przez Indian południowoamerykańskich, jak i Afroamerykanów oraz przez imigran-

⁴ EN nr 14.

⁵ CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo*, Aparecida 2007, nr 360.

⁶ R. Tomicha Charupa, „Eucaristía, Misión y Realidad Nacional”. *Primer Simposio Boliviano de Misionología*, „Yachay” 42 (2005), s. 171.

⁷ W.R. Schenk, *Mission Strategies*, w: J.M. Phillips, R.T. Coote, *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*, Grand Rapids 2000, s. 218–219.

⁸ J. Dournes, *La missione: testimonianza e liberazione*, Milano 1970, s. 55.

⁹ CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, dz. cyt., nr 170; A. Orta, *Catechizing Culture. Missionaries, Aymara, and the „New Evangelization”*, New York 2004, s. 81.

tów, a także na wielkich grupach ludności (chłopów, robotników i bezrobotnych), żyjących na obrzeżach metropolii¹⁰.

Można zatem mówić w tym kontekście o ewangelizacji kultur, która rozpoczyna się od poznania zwyczajów, obrzędowości, wzorców postępowania i wartości kształtujących życie w danych społecznościach (autochtonicznych). Kulturę stanowi bowiem to wszystko, czym „człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”¹¹. W związku z tym wzrasta znaczenie antropologii kulturowej dla aktywności misyjnej oraz refleksji teologicznej nad zjawiskiem kultur. Chodzi o docenienie kultur autochtonicznych poprzez uznanie ich godności, tożsamości, integralności i bogactwa ich różnorodności.

Refleksja nad kulturą z różnych perspektyw jest przygotowaniem do inkulturacji czy też raczej interkulturacji, która podkreśla fakt, iż nie ma „ponadkulturowej”, „czystej” Ewangelii, a ponadto kultury muszą być wzajemnie na siebie otwarte, aby prowadzić dialog służący poszukiwaniu prawdy¹². W procesie tym Ewangelia zmierza do tego, by „przyoblec” się w ludzką kulturę, gdyż tylko w takiej postaci może być przekazywana ludziom. Tak też jest od początku, gdy Jezus Chrystus – odwieczne Słowo Ojca, przychodząc na świat, wstępuje w ludzką kulturę. Przekazuje On Dobrą Nowinę o zbawieniu za pomocą kodu kulturowego późnego judaizmu. Z tego też względu orędzie Ewangelii nie może być „odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków”¹³. Bóg pragnie bowiem objawić się ludziom nie abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami typowymi dla danej kultury¹⁴.

W strategii inkulturacyjnej ważną rolę odgrywa dialog między wiarą a kulturą, przyczyniający się do odkrycia i dojrzenia „ziaren prawdy”, obecnych w rytach

¹⁰ R. Aubry, *El compromiso misionero de América Latina. A los 500 años de su primera evangelización*, Lima 1989, s. 7–8; J.F. Gorski, *How the Catholic Church in Latin America became Missionary*, w: L. Stanislaus, J.F. Gorski, *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*, Delhi 2006, s. 217.

¹¹ KDK nr 53.

¹² M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 254; H. Waldenfels, *Fünzig Jahre später*, w: M. Delgado, H. Waldenfels, *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*, Fribourg – Stuttgart 2010, s. 266–267; R. Tomicha Charupa, „*Eucaristía, Misión y Realidad Nacional*”, dz. cyt., s. 172.

¹³ CT nr 53.

¹⁴ VD nr 109.

i kulturach¹⁵. Dochodzi do tego wówczas, gdy na historię i tradycję ludów ewangelizowanych patrzy się przez pryzmat teologii uznającej działanie Ducha Bożego, który „rozsiewa i rozwija swe dary we wszystkich ludziach i narodach”¹⁶, zanim jeszcze zabrzmie wśród nich słowo Ewangelii. Można wówczas mówić o „przygotowaniu ewangelicznym” oraz „pedagogice” służącej przysposobieniu ludzi na przyjęcie Dobrej Nowiny, jak również o „ukrytej obecności Pana” w życiu ludów¹⁷. W tej sytuacji głosić kerygmat to zwracać uwagę na obecność Boga, który jest już blisko ludzi i wśród nich działa, a także na dobro będące owocem otwartości serc ludzkich na tajemnicze działanie w nich Ducha Świętego.

Historia ludów i narodów jest jednak nie tylko naznaczona łaskawą obecnością Boga, ale także grzechem, a celem działalności misyjnej Kościoła jest nawrócenie. Dlatego też w spotkaniu z Ewangelią winna dokonać się przemiana – zarówno człowieka, jak i samej kultury, w której żyje. Podobnie jak jednostki się nawracają, tak i kultura musi zostać przemieniona. Gdy głosiciele Chrystusa dostrzegają elementy idolatrii i niemoralności w kulturze i próbują je z niej usunąć, dialog między chrześcijaństwem a kulturą przyczynia się do jej ewangelizacji. Proces ten przypomina nacinanie drzew owocowych w celu otrzymania smacznych i zdrowych owoców¹⁸. Narzędziem pozwalającym na oczyszczenie kultury jest prawda Ewangelii, objawiona w Chrystusie. Działanie to rozpoczyna się od odkrycia występujących w kulturze zagrożeń dla godności człowieka i jego pełnego rozwoju. Głosząc Ewangelię, Kościół pozwala ludziom przekonać się, co jest dobre, a co złe w ich kulturze, co należy w niej pielęgnować, a co odrzucić¹⁹.

Charakterystyczny dla strategii misyjnej w kontekście południowoamerykańskim jest nacisk położony na „specyficzną ewangelizację” dostosowaną do sytuacji każdej grupy kulturowej. Krytyce poddawane są zaś takie działania, jak automatyczne transplantowanie modeli już istniejących w Kościele w nowy kontekst kulturowy czy też próby podporządkowania kultur ludów południowoamerykańskich cywilizacji zachodniej. Krytykowana jest także adaptacja, czyli akomodowanie Ewangelii przez kulturę przy pomocy reguł zewnętrznych i powierzchownych. Propaguje się natomiast model inkarnacji, zgodnie z którym misjonarz solidaryzuje się z losem ludu i angażuje się w nadawanie nowego wyrazu wierze chrześcijańskiej dzięki wykorzystaniu bogactwa otaczającej go kultury. Doświadczenie Kościoła w Ameryce Łacińskiej pokazuje, że transplantacja i adaptacja skutkują synkretyzmem, prowadzą do nieporozumień i wzajemnego odrzucenia. Nie służą one bowiem ani nawróceniu, ani nie prowadzą do zrodzenia się Kościoła lokalnego, gdyż obcy jest im Boży dynamizm towarzyszący ewangelizacji kultur. Bez właściwie rozumianej

¹⁵ RMi nr 28; J.E. Bifet, *A la luz del Espíritu Santo, discernir las semillas del Verbo dentro de las culturas y de las religiones: Con referencia a la figura histórica de Raimundo Lull (Roma: 1235–1316)*, w: J. Gorski, R. Tomicha, J.E. Bifet, *Semillas del Verbo. Consideraciones teológicas*, Cochabamba 2006, s. 133.

¹⁶ RMi nr 29.

¹⁷ J.F. Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina*, dz. cyt., s. 311.

¹⁸ J. Ratzinger, *Comunicazione e cultura. Nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, „Nuova Umanità” 1 (2003), s. 48–50.

¹⁹ F. George, *Evangelizing Our Culture*, w: S. Boguslawski, R. Martin, *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, Mahwah 2008, s. 44–45.

inkulturacji albo interkulturacji trudno o wzrost Kościoła, który rodzi się poprzez przenikanie słowa Bożego do serc ludzkich, a to dokonuje się zawsze w konkretnej kulturze²⁰.

WYZWOLENIE Z NIEWOLI GRZECHU I NĘDZY MATERIALNEJ

Otwarte działanie duszpasterskie i preferencyjna opcja na rzecz ubogich jest cechą charakterystyczną życia religijnego w Ameryce Południowej. Opowiadanie się Kościoła po stronie ucisnionych i żyjących na marginesie życia społecznego stanowi punkt odniesienia dla oceny dotychczasowej działalności duszpasterskiej i pozwala mu lepiej odpowiedzieć na wymagania ewangelizacji. Równocześnie z opcji tej wypływa wezwanie do przyjęcia postawy solidarności z ubogimi, która polega na dzieleniu się swoim bogactwem z potrzebującymi, a także czasem na zamieszkiwaniu pośród nich²¹.

W strategii misyjnej zorientowanej na wyswobodzenie ludzi z niewoli grzechu i biedy człowiek ubogi nie jest traktowany jako jakiś „nieszczęśliwy przypadek”. Jego istnienie nie jest neutralne w aspekcie politycznym ani też nie jest czymś obojętnym z etycznego punktu widzenia. Ubogi jest „produktem” systemu, w którym żyje i za który są odpowiedzialni wszyscy nadający kształt dzisiejszemu społeczeństwu. Jest to ktoś, kto znalazł się na marginesie życia społecznego i kulturalnego, a jego położenie wzywa do działania wszystkich ludzi dobrej woli, w tym także członków Kościoła²².

Chrześcijanie są wezwani do dzielenia z ubogimi ich potrzeb, żyjąc i pracując wspólnie z nimi. W swojej strategii Kościół nawiązuje do teologii wyzwolenia, zwracając uwagę na kwestie sprawiedliwości społecznej, praw człowieka oraz rozwoju regionalnego.²³ Nie oznacza to ani sympatii dla marksistów wzywających do obalenia siłą istniejącego porządku, ani braku zainteresowania innymi warstwami społecznymi, lecz szczególne zbliżenie się do ubogich i potraktowanie ich jako uprzywilejowanych adresatów Ewangelii.

Opcja na rzecz ubogich wskazuje nie tylko na gotowość Kościoła do zanurzenia się w sytuację niesprawiedliwości i ucisku, lecz także jest wyrazem zrozumienia ich nadziei i oczekiwań dotyczących lepszej przyszłości. Wszystko to widziane jest w perspektywie chrześcijańskiej, co oznacza, że ludzie sami z siebie nie są w stanie zmienić rzeczywistości. Może tego dokonać tylko Bóg, zaprowadzając na ziemi swoje królestwo. Dlatego też utożsamianie opcji na rzecz ubogich z teologią wyzwolenia wzywającą do korzystania z przemocy w walce o sprawiedliwość jest błędem. Tego rodzaju poglądy zostały poddane surowej krytyce, co spowodowało, że niejednokrotnie opcja ta uważana była za polityczną i *stricte* horyzontalną. Tymczasem strategia prowadząca do wyzwolenia ubogich z nędzy i ucisku nie może

²⁰ J.F. Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*, dz. cyt., s. 312.

²¹ CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, Puebla 1979, nr 733–734.

²² M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*, São Paulo 1986, s. 99.

²³ CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, Medellín 1968, nr 14; A. Orta, *Catechizing Culture*, dz. cyt., s. 81.

skupiać się na działalności politycznej i reformach gospodarczych, pomijając głoszenie Ewangelii. W przeciwnym razie pojawia się niebezpieczeństwo ideologizacji chrześcijaństwa i zagubienia wrażliwości na ludzką godność²⁴. Chodzi zaś o to, by czynić ludzi wolnymi w Duchu, aby mogli sami zdecydować o swojej przyszłości. Dla Kościoła w Ameryce Południowej oznacza to konieczność troski o propagowanie opcji na rzecz ubogich jako tej, która ma wyraźne zakorzenienie w Ewangelii²⁵.

Do podejmowania konkretnych działań dla dobra ubogich inspiruje chrześcijan przykład Chrystusa, który z orędziem zbawienia zwraca się do ludzi biednych, pozbawionych środków do życia i całkowicie zdanych na pomoc innych²⁶. „Głosząc Dobrą Nowinę biednym, pozbawionym pełnego dostępu do dóbr ekonomicznych oraz zepchniętym na margines życia społecznego, uwięzionym, ślepym oraz uciskionym, Syn Boży umacnia ich nadzieję na uwolnienie się od brzemienia pogardy i odrzucenia. Jezus również posyła ich, aby opowiadali innym o swoim spotkaniu z Odkupicielem i dzielili się z nimi swoim doświadczeniem wyswobodzenia od grzechu, nieszczęść i ludzkiej wzgardy (por. Mk 5,19)”²⁷.

Jezus nie tylko zwraca się do ubogich z Dobrą Nowiną, ale zanurza się w ich rzeczywistość. Syn Boży przyjmuje kondycję niewolnika (por. Flp 2,7), tzn. sam staje się uciskany. Jako sługa oddaje się działaniu uwalniającemu (diakonia), tzn. pracy na rzecz sprawiedliwości. Ten, który uwalnia, odpowiada na wołanie ubożego, stając się wyzwaniem dla systemu ucisku i zapowiadając nadejście nowego świata, w którym „mocni zostaną strąceni z tronu” (por. Łk 1,52). Sługa, który uwalnia, jest gotów umrzeć jako pierwszy, stając się ofiarą systemu. Wtedy wyzwoliciel staje się odkupicielem, który ofiarą z samego siebie płaci za wyzwolenie uciskionych (por. Mt 20,26n)²⁸.

Zaangażowanie misyjne Kościoła winno być naśladowaniem Chrystusa, który sam będąc ubogim, staje się sługą biednych i potrzebujących. Podejmując działalność ewangelizacyjną, Kościół musi patrzeć na swego Założyciela, aby głosić im wyzwolenie od grzechu i jego skutków widocznych także na płaszczyźnie społecznej. Zadaniem głosicieli Ewangelii jest ująć się za ubogimi, których podobieństwo do Stwórcy i ich dziecięctwo Boże pozostaje często zakryte, a ich egzystencja w oczach świata uchodzi za bezwartościową. Nie wystarczy przy tym ograniczyć się do deklaracji, lecz chodzi o braterską obecność i komunie z ubogimi, aby jak Bóg w Jezusie Chrystusie wziąć ich w obronę i ogarnąć troskliwą miłością. Wzorem

²⁴ R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires 1990, s. 102.

²⁵ U. Kuhnke, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, s. 266; S. Galilea, *El fervor de la evangelización*, SantaFe de Bogotá 1998, s. 38.

²⁶ D. McBride, *Proclamar la buena noticia a los pobres: Lc 4, 18*, w: N. Londoño, *Ser redentorista hoy. Testimonios sobre el carisma*, Roma 1996, s. 35.

²⁷ R. Hajduk, *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, *Studia Nauk Teologicznych PAN VIII* (2013), s. 65.

²⁸ E. Dussel, *Domination – Libération: pour un discours théologique original*, „Concilium” 96 (1974), s. 42–43.

Ewangelii, ubodzy są pierwszymi adresatami misji, a ich ewangelizacja jest sprawdzianem wierności Kościoła w kontynuacji zbawczego posłannictwa Jezusa²⁹.

Zadaniem Kościoła jest głosić Ewangelię ubogim i solidaryzować się z nimi, świadczyć o wartości dóbr królestwa Bożego i być pokornym sługą wszystkich ludzi. W postawie, słowach i działaniach członków Kościoła musi istnieć zgodność pomiędzy wymogami Ewangelii i potrzebami ludzi. Być solidarnym z ubogimi oznacza uczynić ich problemy swoimi własnymi, a znając je, mówić o nich innym. Działalność Kościoła musi przyjąć taką formę, aby była respektowana godność osobowa ubogich, a przekazywanie nauki chrześcijańskiej winno prowadzić do sytuacji, w której ludzie biedni i zepchnięci na margines będą w stanie pomóc sami sobie³⁰.

W Ameryce Południowej stale wielu ludzi żyje w ubóstwie, które przybiera skandaliczne rozmiary. Kościół nie może tego nie dostrzegać i nie reagować, gdyż nie wolno mu zrezygnować z udziału „w rozwiązywaniu strukturalnych przyczyn ubóstwa i promowaniu integralnego rozwoju ubogich”³¹. Wzorem Jezusa winien nie tylko głosić słowo pociechy wykorzystywanym i marginalizowanym, lecz bezpośrednio uczestniczyć w losie tych, których dotyka największe ubóstwo. Strategia oparta na bliskości misjonarzy wobec konkretnych ludzi pozwala Kościołowi mieć udział w ich cierpieniu i niepewności, ubóstwu oraz zabieganiu o sprawiedliwość i wyzwolenie. Taka postawa misjonarzy służy pojednaniu i dodaje ubogim odwagi w poszukiwaniu zgodnych z Ewangelią rozwiązań ekonomiczno-politycznych, umożliwiających poprawę ich bytu³².

Głoszenie Ewangelii ubogim wskazuje im drogę do urzeczywistnienia powołania do bycia dziećmi Bożymi, daje nadzieje na wyzwolenie od wszelkiej niesprawiedliwości i wspiera ich w odkrywaniu swej wielkiej godności. Doświadczając wyzwalającej mocy Ewangelii, sami ubodzy przyjmują wyzwanie do głoszenia Ewangelii. Odkrywają, iż także ich zadaniem jest brać aktywny udział w misji Kościoła, dzieląc się z innymi bogactwem swej wiary, którą Pan ich obdarzył. Są oni wówczas dla społeczeństwa przekonywającym znakiem, że Bóg troszczy się o najbiedniejszych i daje im moc, by nawet w sytuacjach granicznych mogli miłować się wzajemnie, pomimo różnic żyć w jedności i przekazywać całemu światu doświadczenie braterstwa. W ten sposób Kościół odkrywa potencjał ewangelizacyjny, jaki posiadają ubodzy, którzy stale wzywają go do nawrócenia, urzeczywistniając w swoim życiu ewangeliczne wartości solidarności, służby i prostoty oraz gotowość do przyjmowania darów Bożych³³.

²⁹ CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, dz. cyt., nr 1141–1142; R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, dz. cyt., s. 98.

³⁰ CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, dz. cyt., nr 14; R. Valda Palma, *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República*, La Paz 1995, s. 361.

³¹ EG nr 188.

³² CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo 1992, nr 74; L. Boff, *La nueva evangelización en América Latina*, Bogotá 1990, s. 74.

³³ CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, dz. cyt., nr 1145–1147; CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, dz. cyt., nr 122–125.

ROZWÓJ ŻYWYCH KOMÓREK KOŚCIOŁA

W działalności misyjnej ważne jest zarówno głoszenie słowa Bożego, jak i zakładanie Kościołów (*plantatio Ecclesiae*)³⁴. W Ameryce Południowej ewangelizacja związana jest z rozwojem Kościołów lokalnych i tworzeniem nowych struktur kościelnych, które powstają wówczas, gdy ludzie przyjmują Ewangelię i w liturgii dają wyraz swojej wierze będącej osobistą odpowiedzią na Boże wezwanie³⁵. W działalności misyjnej wykorzystywane są również struktury już istniejące, a zwłaszcza parafie, których głównym zadaniem powinna być ewangelizacja³⁶. Parafia jako forma obecności Kościoła na danym terytorium powinna służyć przekazowi Ewangelii, będąc „środowiskiem słuchania Słowa, wzrostu życia chrześcijańskiego, dialogu, przepowiadania, ofiarnej miłości, adoracji i celebracji. Poprzez całą swoją działalność parafia pobudza i formuje swych członków, aby byli ludźmi ewangelizującymi”³⁷.

W Ameryce Łacińskiej parafia jako struktura służąca dziełu ewangelizacji jest wspólnotą wspólnot i grup, których członkowie są uczniami i misjonarzami Chrystusa, żyjącymi ze sobą komunii³⁸. Misją takiej parafii jest głosić Ewangelię, celebrować liturgię, przyczyniać się do promocji godności ludzkiej, wspierać inkulturację wiary w rodzinach, kościelnych wspólnotach podstawowych, grupach i ruchach apostoelskich, a poprzez to wszystko – w społeczeństwie. Parafia jako komunია organiczna i misyjna jest w ten sposób siecią wspólnot. W parafii jako wspólnocie wspólnot ujawnia się odpowiedzialność wszystkich wiernych za życie i działalność parafii. Budowanie kaplic z uwagi na wiernych mieszkających w niewielkich miejscowościach oraz tworzenie małych wspólnot intensyfikuje oddziaływanie parafii na ludzi dystansujących się od Kościoła³⁹.

Parafia jako podmiot działalności misyjnej stanowi centrum koordynacji i animacji wspólnot, grup i ruchów. Winna być miejscem spotkania, komunikacji międzypersonalnej i wymiany dóbr. Z niej wypływają działania o charakterze misyjnym i inicjatywy służące tworzeniu środowiska właściwego dla pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Mają one na względzie zwłaszcza imigrantów, ludzi żyjących na marginesie społecznym i zachowujących dystans wobec Kościoła⁴⁰.

W Ameryce Łacińskiej parafie katolickie są często złożone z mniejszych wspólnot zwanych kościelnymi wspólnotami podstawowymi, które najpierw zaczęły działać w Brazylii jeszcze przed Soborem Watykańskim II, a potem rozpowszechniły się na całym kontynencie. Formacja członków wspólnot oraz ich działalność

³⁴ J.F. Gorski, *Pastoral misionera*, Cochabamba 2010, s. 50.

³⁵ CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, dz. cyt., nr 151; R. Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, dz. cyt., s. 102–103.

³⁶ R. Mahony, *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, w: CELAM, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá 1999, s. 18.

³⁷ EG nr 28.

³⁸ CELAM, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, dz. cyt., nr 172.

³⁹ CELAM, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, dz. cyt., nr 58–60.

⁴⁰ CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, dz. cyt., nr 644.

winna opierać się na lekturze słowa Bożego, które inspiruje wierzących do przyjęcia stylu funkcjonowania pierwszych wspólnot chrześcijańskich⁴¹. Taki proces edukacyjny ma doprowadzić do przemiany życia zarówno poszczególnych jednostek, jak i przez ich postawę – całej lokalnej społeczności. Ich powołaniem jest wzrastać w jedności w wierze i miłości, a także podejmować różnorakie inicjatywy odpowiadające przede wszystkim na potrzeby ludzi ubogich, zwłaszcza tych zamieszkujących w wioskach i małych miastach. We wszystkim, co czynią, wspólnoty winny pozostawać w ścisłej łączności z parafią i w komunii z biskupem⁴².

Kościelne wspólnoty podstawowe pojawiają się tam, gdzie są ku temu odpowiednie warunki: sąsiedztwo, wykonywanie tego samego zawodu albo solidarne zmaganie się z bezrobociem czy też współdzielenie niedoli. Ludzie, którzy razem żyją i cierpią, uczą się otwartości na siebie nawzajem, umacniają łączące ich więzi oraz rozpoznają stojące przed nimi zadania. Są to małe wspólnoty, w których ludzie znają się nawzajem i nawiązują osobiste relacje. To samo środowisko, wspólne troski i cele sprawiają, że są to grupy jednorodne. Ta jednorodność gwarantuje wspólnotom ich trwałość⁴³.

Początek zaistnieniu wspólnoty może dać grupa, której członkowie chcą sobie wzajemnie pomagać, przeciwstawiając się wyzyskowi i niesprawiedliwości. W ten sposób pomiędzy ludźmi wzrasta solidarność i współodpowiedzialność. Z czasem grupa przemienia się we wspólnotę, do której należą całe rodziny. Najczęściej wywodzą się one z najniższych warstw społecznych, pozbawionych prawa do posiadania własności, władzy i wiedzy. Wspólnota staje się miejscem, w którym mogą zostać zaspokojone podstawowe potrzeby ludzkie. W świetle słowa Bożego, które systematycznie rozważają, należący do niej ludzie poznają prawdę o człowieku i świecie oraz uczą się postępowania w duchu solidarności, aby można było wspólnie rozwiązywać problemy, wynikające z gospodarczego ucisku i marginalizacji społecznej. Wspólnoty te przyczyniają się do rozwoju dzieła ewangelizacji już wtedy, gdy pomagają niesprawiedliwie wykorzystywanym przezwyciężyć poczucie osamotnienia i wyrwać się ze stanu bezczynności. Przekaz Dobrej Nowiny rozpoczyna się od tego, że ludzie uzyskują świadomość swej społecznej izolacji jako następstwa ludzkiego egoizmu i nieposzanowania godności osoby ludzkiej. Następnym krokiem w dziele ewangelizacji jest odkrycie nadziei, której źródłem jest Bóg, a także doświadczenie wolności i wspólnoty jako darów pochodzących od Stwórcy.

Kolejny krok w działalności wspólnot to uznanie, że orędzie Ewangelii jest w swej treści konkretne i praktyczne, dlatego domaga się urzeczywistnienia w codzienności. Punktem wyjścia dla zrozumienia słów Jezusa są bowiem autentyczne wydarzenia z ich życia i towarzyszące im okoliczności. W ten sposób ubodzy mogą przekonać się, w jaki sposób już dzisiaj żyją Ewangelią. Szczególnie wyraźne jest to wówczas, gdy angażują się na rzecz dobra wspólnego, umacniają w sobie świadomość zobowiązań względem swoich ubogich sióstr i braci, wspólnie ponoszą od-

⁴¹ R. Valda Palma, *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República*, dz. cyt., s. 366.

⁴² EN nr 58; RMi nr 51; CELAM, *Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina*, dz. cyt., nr 13; A. Orta, *Catechizing Culture*, dz. cyt., s. 82.

⁴³ W. Repges, *Die Basis-Gemeinden Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu den Pfarrgemeinden*, „Diakonia” 6 (1972), s. 400.

powiedzialność za swój los, jak również pomagają sobie nawzajem i nieustannie odnawiają się w postawie służby⁴⁴.

Poszukiwanie i umacnianie wartości ewangelicznych, już obecnych i urzeczywistnianych w środowisku, jest drogą wiodącą do pełnego przyjęcia Ewangelii, a co za tym idzie – wzmacnia proces rozwoju osobowego członków wspólnot ku chrześcijańskiej pełni. Działalność misyjna czy też ewangelizacja ma w nich charakter indukcyjny, gdyż opiera się na odnajdywaniu w rzeczywistości „ziaren Słowa” i obecności samego Boga. Taki sposób prowadzenia ewangelizacji różni się wyraźnie od przepowiadania Ewangelii, polegającego na konfrontowaniu ludzkich postaw z doktryną chrystologiczną i zasadami etyki chrześcijańskiej. Ponadto w strategii misji realizowanej za pośrednictwem kościelnych wspólnot podstawowych pierwszą czynnością nie jest głoszenie słowa Bożego przez chrześcijan, ale ich służba na rzecz uciśnionych, inspirowana Ewangelią, wyrastająca ze współczucia dla ludzi znękanym biedą oraz kierująca się rozeznaniem ludzkich potrzeb, które domagają się zaspokojenia⁴⁵.

Parafia wypełniająca zadania misyjne dzięki życiu i działaniu kościelnych wspólnot podstawowych pozwala wiernym świeckim aktywnie uczestniczyć w budowaniu Kościoła. W ten sposób wykorzystywane jest bogactwo kapłaństwa powszechnego wszystkich ochrzczonych w działalności pastoralnej, służącej ewangelizacji. Parafia jako wspólnota wspólnot pełni rolę „centrum stałego misyjnego posyłania”⁴⁶ wiernych świeckich do realizacji wyzwań pastoralnych, wpływających z aktualnej sytuacji społecznej. Wypełniając swoją misję prorocką, uczniowie Chrystusa odkrywają dzięki światłu Ewangelii struktury ucisku i przyczyny marginalizacji jednostek oraz całych grup społecznych, jak również przypominają ludziom słowem i czynem o obecności Boga w świecie. Tym samym przyczyniają się do przemiany ludzkiej rzeczywistości w cywilizację prawdy i miłości, zgodnie z ideałem królestwa Bożego⁴⁷.

* * *

Strategie misyjne to działania przemyślane i odpowiednio zaplanowane, w przypadku Ameryki Łacińskiej – odpowiednio dostosowane przez Kościół do adresatów jego działalności misyjnej oraz potrzeb pojawiających się w otaczającym ich środowisku. Najważniejsze z nich to formowanie żywych wspólnot, wywołujących ferment w świecie i nadających ewangelizacji wigor i rozmach, obrona grup ludności ekonomicznie pokrzywdzonych i żyjących na marginesie społecznym, troska

⁴⁴ H. Goldstein, *Ein Pastorexperiment in Brasilien – Modell für die Praxis der Kirche bei uns?*, „Diakonia” 6 (1977), s. 413.

⁴⁵ J.M. Gonzalez-Ruiz, *Genèse des communautés de base en contexte ecclésial*, „Lumière et vie” 99 (1970), s. 44; H. Goldstein, *Ein Pastorexperiment in Brasilien – Modell für die Praxis der Kirche bei uns?*, dz. cyt., s. 414–415.

⁴⁶ EG nr 28.

⁴⁷ EV nr 6; R. Mahony, *La re-vitalización de la vida parroquial a través de la evangelización*, dz. cyt., s. 19; R. Hajduk, *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, dz. cyt., s. 73.

o kształt ewangelizacji dostosowanej do kultur ludności autochtonicznej, żyjącej poza społecznością poddaną oddziaływaniu cywilizacji zachodniej. Na sposób komunikowania Ewangelii mieszkańcom kontynentu wywiera także wpływ zarówno pochodzenie misjonarzy z określonego kontekstu kulturowego, jak i sytuacja społeczno-polityczna w krajach południowoamerykańskich i panujący w niej klimat ideowy oraz sama natura zbawczego posłannictwa Kościoła. Im głębsza świadomość obecności różnych czynników nadających kształt ewangelizacji, tym większa szansa na wypracowanie odpowiednich strategii i taką ich realizację, by Ewangelia Chrystusa „poruszała, wzywała do nawrócenia, umożliwiała spotkanie z Nim, dzięki któremu rozkwita nowa ludzkość”⁴⁸.

Strategie działalności misyjnej Kościoła obecnego na kontynencie południowoamerykańskim odnoszą się do różnych wymiarów jego pastoralnej troski i aktywności w świecie: udział w tworzeniu kultury, troska o godność człowieka i jego integralny rozwój, tworzenie wspólnot wspierających ochrzczonych w życiu zgodnym z wiarą i promieniujących na otoczenie prawdą Ewangelii. Jakkolwiek można próbować dokonać ich opisu w sposób rozłączny, to *de facto* przenikają się wzajemnie. Dzięki inkulturacji Ewangelii powstaje środowisko społeczne kierujące się zasadami sprawiedliwości i poszanowania godności każdej osoby ludzkiej, a działalność misyjna ukierunkowana na wyzwolenie ubogich z ich niehumanitarnego położenia ukazuje kulturotwórczą moc Ewangelii, zmierzającą do przekształcenia rzeczywistości w cywilizację miłości. Wspólnoty wierzących jako uprzywilejowane miejsca proklamacji Ewangelii służą jej inkulturacji i pomagają ludziom odnaleźć drogę do życia w wolności dzieci Bożych⁴⁹.

Strategie stosowane w działalności misyjnej, podejmowanej w latynoamerykańskim kontekście społeczno-kulturowym nie są jakimś niezwykłym odkryciem dokonany w czasach współczesnych. Zarówno bowiem inkulturacja, jak i działalność podejmowana na rzecz wyzwolenia ubogich z ucisku oraz dążenie do rozwoju wspólnot kościelnych zauważalne są w życiu Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa⁵⁰. Nie należy tego jednak interpretować jako oznakę stagnacji, ale jako owoc poszukiwania duszpasterskiej odpowiedzi na wyzwania czasów współczesnych w duchu wierności tradycji chrześcijańskiej. Kościół winien bowiem do niej nieustannie powracać, aby nie utracić z oczu istoty swojej misji i wykorzystać w niej doświadczenia tych, którzy przez wieki, podążając śladami Jezusa i Apostołów, nieśli Dobrą Nowinę o zbawieniu wszystkim ludom i narodom.

⁴⁸ VD nr 93.

⁴⁹ R. Valda Palma, *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República*, dz. cyt., s. 366.

⁵⁰ Ch. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006; K. Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008; B. Heininger, *Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*, Tübingen 2010.

STRATEGIES FOR MISSIONARY ACTIVITY OF THE CHURCH IN LATIN AMERICA

SUMMARY

In her missionary (or evangelizing) work, the Church uses strategies which involves rational and functional activities, corresponding to a given historical and social context, thereby enabling the appropriate transmission of the Gospel. In South America, there are three basic strategies which are visible in the post-conciliar Church's missionary activity: the inculturation of the Gospel, the liberation as a consequence of the option for the poor and the development of ecclesial structures. The strategy of inculturation is based on the recognition of the dignity, identity, integrity and richness of indigenous cultures. The missionary strategy of liberation of man from the slavery of sin and material misery leads to the fulfillment of the option for the poor, clearly rooted in the Gospel. The missionary strategy what consists in supporting the development of local Churches and in creating new ecclesiastical structures, appreciates the evangelizing activity of the parish and of the small ecclesial communities that form their members in the spirit of the Gospel and in that same spirit, serve the transformation of human reality in the civilization of love. All of these strategies used in the missionary activity of the South American Church penetrate and complement each other, calling people to conversion and leading to the encounter with Christ, through whom a new humanity flowers" (cf. VD 93).

STRATEGIEN FÜR DIE MISSIONSTÄTIGKEIT DER KIRCHE IN LATEINAMERIKA

ZUSSAMENFASSUNG

In seiner missionarischen (oder evangelisatorischen) Tätigkeit verwendet die Kirche Strategien, d.h. sie bedient sich der rationalen und funktionalen Aktivität, die jeweils dem bestimmten historischen und sozialen Kontext entspricht und eine richtige Mitteilung des Evangeliums ermöglicht. In Südamerika gibt es drei grundlegende Strategien, die in der Missionstätigkeit der nachkonziliaren Kirche sichtbar sind: die Inkulturation des Evangeliums, die Befreiung als Folge der Option für die Armen und die Entwicklung der kirchlichen Strukturen. Die Strategie der Inkulturation basiert auf der Anerkennung der Würde, Identität, Integrität und des Reichtums der indigenen Kulturen. Die Missionsstrategie, die auf die Befreiung des Menschen von der Knechtschaft der Sünde und des ökonomischen Elends hinzielt, setzt die im Evangelium tief verankerte Option für die Armen in die Praxis um. Die Missionsstrategie, die die Entwicklung der lokalen Kirchen und die Schaffung neuer kirchlicher Strukturen fördert, würdigt die evangelisatorische Tätigkeit der Pfarrei und der sie konstituierenden kleinen kirchlichen Gemeinschaften, die ihre Mitglieder im Geist des Evangeliums formen und in demselben Geist zur Verwandlung der menschlichen Realität in die Zivilisation der Liebe beitragen. All diese in der Missionstätigkeit der südamerikanischen Kirche verwendeten Strategien durchdringen und ergänzen sich gegenseitig, indem sie die Menschen zur Umkehr aufrufen und zur Begegnung mit Christus führen, „der eine neue Menschheit erblühen lässt" (vgl. VD 93).

COME COMUNICARE PER LA CHIESA? *Gli argomenti dai legami di successione*

- 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. L'anno scorso abbiamo esaminato gli argomenti quasi-logici. Adesso ci limiteremo soltanto all'analisi degli schemi argomentativi, distinti da Perelman¹ come *gli argomenti dai legami di successione*, dal punto di vista della loro adeguatezza, convenienza ed efficacia nell'influire sull'immagine della Chiesa. In questa analisi ci 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.

Gli argomenti fondati sulla struttura della realtà fanno leva non sui principi logici, ma sui rapporti di tipo empirico. Quando alcuni elementi della realtà vengono collegati l'uno all'altro in una connessione riconosciuta, è possibile fondare su que-

* Ks. dr Mariusz Pietrzykowski, Nowy Dwór Gdański, ur. 1967 w Elblągu, specialista od komunikacji społecznej, wykładowca WSD w Elblągu.

¹ Nel *Trattato dell'argomentazione* di Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca troviamo una sistemazione degli argomenti retorici che ci servira per il nostro studio.

sta connessione un'argomentazione che consenta di passare da ciò che è ammesso a ciò che si vuol fare ammettere².

È forse il Vangelo di Gesù Cristo un'accolta mostruosa di vero e di falso che bisogna in parte prendere e in parte rifiutare? *Totus veritas*. Esso è tutto saggezza, tutto luce e tutto verità³.

Pelerman e Olbrechts-Tyteca distinguono due tipi di connessione come fondamenti della maggioranza degli argomenti: i legami di successione, come il rapporto causa-effetto; e i legami di coesistenza, come il rapporto fra la persona e i suoi atti⁴.

Gli argomenti dai legami di successione

I termini messi a confronto si trovano su uno stesso piano fenomenico. Questi tipi di argomenti collegano gli elementi della stessa natura, legano un fenomeno alle sue conseguenze o alle sue cause⁵. Questo ragionamento serve a rendere conto di un fenomeno, a spiegarlo e orientare le ricerche. Nell'argomentazione ci si può dirigere verso la ricerca delle cause, verso la determinazione degli effetti o verso la valutazione di un fatto attraverso le sue conseguenze⁶.

L'ARGOMENTO PER MEZZO DELLA CAUSA

L'argomento per mezzo della causa mira a stabilire un giudizio di valore, a mostrare il valore dell'effetto a partire da quello della causa. Si tratta di rafforzare o indebolire la fede nell'esistenza di una causa che spiegherebbe un evento dato.

Qualche giorno prima della visita del Papa in Polonia, un giovane aveva aggredito a Varsavia il Rabbino della Polonia Michael Schudrich. La stampa israeliana ha presentato questo atto come chiaro segno dell'antisemitismo in Polonia. Ma, se le cose simili non succedevano prima, forse si è trattato soltanto di una provocazione di carattere antisemita e antipolacco?

Questo modo di argomentare è molto interessante per la comunicazione istituzionale della Chiesa, perché uno dei suoi compiti principali è evidenziare e spiegare il vero *perché* degli eventi, sia di quelli dentro la Chiesa, sia di quelli che la riguardano.

Il *perché* principale delle azioni della Chiesa è far presente Cristo con la sua verità e la salvezza dell'uomo. Mettere in evidenza questo vero *perché* di ogni azione della Chiesa e dei suoi ministri è lo strumento fondamentale nella formulazione della sua identità e nella creazione della sua immagine.

² Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, Einaudi, Torino 1981, p. 92.

³ B. Bossuet, *Sur la soumission due à la parole de Jésus-Crist*, p. 133, cit. da, Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino 1966, p. 276.

⁴ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 276.

⁵ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 276.

⁶ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 277.

L'ARGOMENTO PRAGMATICO

Questo argomento consiste nel valutare qualcosa a partire dagli effetti che provoca⁷. Tali effetti possono essere osservati o semplicemente previsti, sicuri o puramente ipotetici⁸. Il ragionamento per mezzo delle conseguenze sembra essere così naturale che presume la fiducia immediata. Il problema è che la relazione fatto-conseguenza non è sempre chiara. È molto difficile assegnare ad una sola causa le conseguenze che risultano nella maggior parte dei casi da un concorso di parecchi eventi⁹. Dall'altra parte una causa può produrre conseguenze diverse e contrarie. Tuttavia, l'argomento sarebbe valido se fosse constatato un legame causa-effetto, cioè se un dato evento è condizione necessaria e sufficiente di un altro¹⁰.

Il fatto di valutare qualcosa con il suo effetto dà l'impressione che la verità di un'idea può essere giudicata solo dai suoi effetti, e il fallimento di un'impresa o di un uomo può essere una misura dell'irrazionalità dell'impresa o dell'inautenticità dell'uomo¹¹. Questa semplificazione del rapporto causa-effetto (buon effetto sempre buona causa), è naturalmente sbagliata e può essere dannosa. La valutazione dell'atto umano deve considerare il suo oggetto, cioè quel che il soggetto propone o intende fare, il suo fine e le circostanze – in particolare le conseguenze – del suo agire.

L'ARGOMENTO PER DISTINZIONE DEI FINI E DELLE CONSEGUENZE

Nel suo Trattato Perelman scrive: „Il fatto di considerare o no una condotta come mezzo in vista di un fine può determinare conseguenze della massima importanza e può dunque, per questa ragione, costituire l'oggetto essenziale di un'argomentazione”¹². L'azione caritativa può essere un segno della sensibilità alla povertà o un mezzo per guadagnare l'attenzione, la fiducia o l'importanza.

La distinzione dei fini e delle conseguenze permette di vedere un atto o una situazione in modo più complesso e nello stesso momento capirle meglio. Nella comunicazione istituzionale della Chiesa la chiarezza dei fini è fondamentale. In tale senso Farina commenta l'insegnamento di Papa Benedetto XVI: „Se il Papa insiste così tanto parlando della famiglia e chiedendo che non sia messa in questione da leggi che elevano a dignità di famiglia ciò che non lo è, non significa che vuole mettere in difficoltà Zapatero o Prodi. È un allarme apocalittico, e non esagero”¹³.

⁷ Cfr. P.M. Ellero, *Introduzione alla retorica*, Sansoni, Firenze 1997, p. 96.

⁸ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 281.

⁹ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, cit., p. 94.

¹⁰ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 282.

¹¹ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, cit., p. 94.

¹² Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 284.

¹³ R. Farina, *Quello che Ratzinger dice agli atei*, „Libero”, 28.05.2006, p. 15.

L'ARGOMENTO DISTINZIONE DEI FINI E DEI MEZZI

L'altro tipo di argomento si può formare sull'idea di valutare una cosa secondo il fine di cui essa è il mezzo¹⁴. È naturale che il fine valorizza i mezzi, ma non li giustifica perché il servirsene può essere in sé condannabile, o avere conseguenze disastrose e la cui importanza è tale da sorpassare quella del fine ricercato¹⁵. Questo ragionamento è molto importante per la comunicazione istituzionale della Chiesa e per la formulazione della sua immagine. La Chiesa è il mezzo, non è il fine, è lo strumento nelle mani dello Spirito Santo, il sacramento di salvezza¹⁶. Tutte le istituzioni, le organizzazioni che nascono nella Chiesa, tutte le sue attività mai possono essere considerate come fine a se stesse, ma sempre come strumenti, e hanno valore se servono alla salvezza dell'uomo e alla gloria di Dio.

La scelta di un certo fine permette di valorizzare un'azione che altrimenti di solito si condannerebbe. La „logica della fede” è di questi ragionamenti: le pratiche ascetiche, l'amore dei nemici, i consigli evangelici, ecc. Tutto questo ha valore soltanto quando diventa lo strumento della salvezza o semplicemente, esprime l'amore verso Dio. Gesù Cristo è stabile principio e centro permanente della missione della Chiesa. Papa Polacco nel *Redemptor hominis* dichiara:

„Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra, è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della Redenzione, che avviene in Cristo Gesù”¹⁷.

Una delle strategie più importanti della comunicazione istituzionale della Chiesa è orientare le sue attività con la persona di Cristo, dichiarare la loro finalità con la missione del Figlio di Dio.

I mezzi possono essere valorizzati in virtù dei fini quando sono efficaci¹⁸. Il mezzo efficace non significa che sia il migliore e nulla permette affermare che sia il migliore per tutti. Come dice santa Teresa:

Ad alcune persone serve pensarsi all'inferno, ad altre in cielo – e si affliggono pensando all'inferno –, altre alla morte¹⁹.

Dalla distinzione dei fini e dei mezzi si forniscono gli argomenti, come quelli dello spreco, del decisivo e del superfluo.

¹⁴ Cfr. O. Reobul, *Introduzione alla retorica*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 212.

¹⁵ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., pp. 291–292.

¹⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, n. 1.

¹⁷ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Redemptor hominis*, n. 10.

¹⁸ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 292.

¹⁹ Santa Teresa d'Avila, *Il libro della sua vita (Autobiografia)*, Utet, Torino 1954, p. 132.

L'argomento dello spreco

Questo argomento consiste nel dire che, se si comincia a fare qualcosa e non la si finisce si perde tutto ciò che ci si è messo per arrivare a questo punto. Allora non conviene fermarsi o rinunciare, bisogna continuare nella stessa direzione²⁰. Ci si può servire di questo argomento per incitare qualcuno che sia dotato di un talento, di una competenza, di un dono eccezionale, a sfruttarlo nella misura più larga²¹.

L'argomento del decisivo

Il fatto che una scelta o un atto ha carattere decisivo per compiere qualcosa porta valore argomentativo. Quello che è decisivo diventa più importante. Per esempio „si avrà la tentazione di dare il proprio voto a un candidato se si crederà che tale voto possa determinare la sua vittoria”²².

L'argomento del superfluo

„Tutto ciò che è superfluo è, come tale, squalificato”²³. Non conviene impegnarsi dal momento che un'azione sovrabbondante è nulla nei suoi effetti. Di questo argomento si serve Benedetto XVI durante il suo viaggio in Polonia nel suo discorso ai sacerdoti sulla formazione dei preti.

Di fronte alle tentazioni del relativismo o del permissivismo, non è affatto necessario che il sacerdote conosca tutte le attuali, mutevoli correnti di pensiero; ciò che i fedeli si attendono da lui è che sia testimone dell'eterna sapienza, contenuta nella parola rivelata. La sollecitudine per la qualità della preghiera personale e per una buona formazione teologica porta frutti nella vita²⁴.

L'ARGOMENTO DI DIREZIONE

Questo argomento riguarda il procedimento a tappe e consiste, nel rifiutare una cosa – anche se si ammette che essa in sé sia positiva – perché sarebbe il mezzo per un fine indesiderato²⁵. Tale argomento risponde alla domanda: dove si vuole arrivare? Il procedimento a tappe può divenire argomento positivo in favore di una misura considerata come il primo passo in una direzione desiderata. Così spiegano Perelman e Olbrechts-Tyteca:

²⁰ Cfr. Ch. Perelman, *Il dominio retorico*, cit., p. 98.

²¹ Cfr. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 295.

²² Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 296.

²³ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 296.

²⁴ Benedetto XVI, Discorso per l'incontro con il clero Varsavia, Cattedrale di San Giovanni Battista, 25.05.2006.

²⁵ Cfr. O. Reboul, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 213.

Si può (...) scomporre il perseguimento di un fine in parecchie tappe e considerare il modo in cui la situazione si evolve: il punto di vista sarà così contemporaneamente parziale e dinamico. Si osserva che molto spesso conviene non mettere l'interlocutore di fronte a tutta la distanza che separa la situazione attuale dal fine ultimo, ma dividere invece questa distanza in sezioni, ponendo delle tappe intermedie, indicando dei fini parziali la cui attuazione non provochi un'opposizione così violenta (...) chiamiamo questa tecnica il procedimento a tappe...²⁶.

Di questo argomento si serve Benedetto XVI spiegando il vero fine del suo pellegrinaggio in Polonia:

Sono venuto per seguire le sue orme (di Giovanni Paolo II) 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 Papa.

(...) Lo ricordo fin dall'inizio per affermare che non si tratta semplicemente di un viaggio sentimentale, pur valido anche sotto questo aspetto, ma di un itinerario di fede, iscritto nella missione affidatami dal Signore nella persona di Pietro apostolo, che fu chiamato per confermare i fratelli nella fede. Anche io voglio attingere dalla fonte abbondante della vostra fede, che scaturisce ininterrottamente da più di un millennio²⁷.

L'argomento della direzione può assumere forme diverse:

L'argomento della propagazione o del contagio

„Si tratta di mettere in guardia contro certi fenomeni che, mediante meccanismi naturali o sociali, avrebbero tendenza a trasmettersi per contatto, a moltiplicarsi, e a divenire nocivi per questa loro stessa crescita”²⁸. È proprio uno dei compiti della comunicazione istituzionale della Chiesa avere grand'attenzione e smascherare certi procedimenti di giustificare apparentemente il male come una tappa per un bene.

L'argomento della volgarizzazione

Si mette in guardia contro la propagazione che svaluterebbe, rendendolo comune o ordinario, ciò che è distinto perché è raro, limitato, segreto.

L'argomento del consolidamento

²⁶ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., pp. 297–298.

²⁷ 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*, Appendice, p. 39.

²⁸ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 302.

Mette in guardia contro le ripetizioni che danno pieno significato e valore a ciò che non ha valore, ma da abbozzo, balbettamento, fantasia, diventerà mito, leggenda, regola di condotta.

Tutti questi procedimenti dimostrano che un fenomeno, inserito, in una serie dinamica, acquista un significato diverso da quello che avrebbe preso isolatamente.

L'ARGOMENTO DI SUPERAMENTO

Si può legittimare un comportamento o una scelta fondandoli sulla possibilità di andare sempre più lontano con il continuo superamento dei limiti rappresentati da ciò che si è già raggiunto, in una direzione determinata. Questo ragionamento è naturale per la realtà della fede. Il rapporto con infinità non permette di accontentarsi a nessun livello; i cristiani vanno sempre oltre, sempre nel cammino verso l'Infinito.

Siamo chiamati, rimanendo in terra, a fissare il cielo, ad orientare l'attenzione, il pensiero e il cuore verso l'ineffabile mistero di Dio. Siamo chiamati a guardare nella direzione della realtà divina, verso la quale l'uomo è orientato sin dalla creazione. Là è racchiuso il senso definitivo della nostra vita²⁹.

Ciò che può sembrare fanatismo è naturale conseguenza della fede. In questo contesto, la Chiesa non si stanca mai nell'evangelizzazione. Non si può fermare nell'annunciare l'amore di Dio. Mai troppo Dio nella vita degli uomini. La preghiera non basta mai. L'amore non è mai troppo. Lo stesso ragionamento lo troviamo nella massima spirituale di san Bernardo „*De Maria nunquam satis*”. L'argomento di superamento, come naturale ragionamento della fede, diventa caratteristico per la comunicazione istituzionale della Chiesa.

HOW TO COMMUNICATE FOR THE CHURCH? ARGUMENTS BASED ON THE STRUCTURE OF REALITY REFERRING TO THE RELATIONS OF SUCCESSION

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. Arguments based on the structure of reality referring to the relations of succession – like a cause- and -effect relation – let the discussion concerning the Church 'bring down to earth'. Argumentation directed towards seeking the causes deepens understanding of the Church. Defining the results and evaluating the action on the basis of its consequences causes that talking about the Church is talking about specific life where, yet, the person of Jesus Christ is the principle of everything that is good. The relation 'means- aim' constitutes important space in the argumentation concerning moral issues, and the argument of going beyond is as if a natural technique of moving the moral issues to the spiritual level.

²⁹ Benedetto XVI, *L'omelia del Papa a Cracovia*, Prati di Błonie, 28.05.2007.

WIE SOLL MAN AM BESTEN MIT DER KIRCHE KOMMUNIZIEREN? ARGUMENTE, WELCHE SICH AUF DIE WIRKLICHKEITSSTRUKTUR STÜTZEN UND AUF DIE FOLGEBEZIEHUNGEN BERUFEN

ZUSAMMENFASSUNG

Alle, in der Rhetorik ausgearbeiteten, Argumentationstechniken können im Grunde ebenso in der Kommunikation mit der Kirche verwendet werden. Deren Nützlichkeit steht jedoch in direkter Abhängigkeit zum Charakter des Problems, das man aufnimmt und zu der Art der Empfänger, an die sich die Kirche wendet.

Die auf der Wirklichkeitsstruktur gegründeten Argumente, die sich auf Folgebeziehungen, wie die Ursache-Wirkung-Relation, berufen, lassen eine weitere Diskussion über die Kirche „aus den Träumen reißen“. Die Argumentation, die auf eine Suche nach Ursachen ausgerichtet ist, vertieft die Einsicht in die Kirche. Die Wirkungsbezeichnung und die Bewertung der Tätigkeit, bezüglich ihrer Konsequenz, verursachen Folgendes: Das Reden über die Kirche ist das Reden über das konkrete Leben, in welchem jedoch die Person Jesus Christus als Grundsatz für alles, was gut ist, gilt. Das Verhältnis „Mittel – Ziel“ bildet einen wichtigen Rahmen für die Argumentation von Moralfragen.

Das Argument der Überschreitung ist eine natürliche Technik für einen Übertrag gestellter Moralfragen auf das geistige Niveau.

JAK KOMUNIKOWAĆ NA RZECZ KOŚCIOŁA? ARGUMENTY OPARTE NA STRUKTURZE RZECZYWISTOŚCI ODWOŁUJĄCE SIĘ DO ZWIĄZKÓW NASTĘPSTWA

STRESZCZENIE

Właściwie wszystkie techniki argumentacyjne wypracowane na gruncie retoryki mogą być użyte w komunikacji Kościoła. Ich użyteczność zależy od charakteru zagadnień, które się podejmuje i rodzaju odbiorców, do których Kościół się zwraca. Argumenty oparte na strukturze rzeczywistości odwołujące się do związków następstwa – jak relacja przyczynowo-skutkowa – pozwalają dyskusję o Kościele „sprowadzać na ziemię”. Argumentacja skierowana ku poszukiwaniu przyczyn pogłębia rozumienie Kościoła. Określanie skutków i ocenianie działania na podstawie jego konsekwencji sprawia, iż mówienie o Kościele jest mówieniem o konkretnym życiu, w którym jednak osoba Jezusa Chrystusa jest zasadą wszystkiego co dobre. Stosunek „środek-cel” stanowi ważną przestrzeń w argumentacji dotyczącej zagadnień moralnych, a argument przekraczania jest jakby naturalną techniką przenoszenia zagadnień moralnych na poziom duchowy.

EWOLUCJA PRZESZKÓD POKREWIEŃSTW I POWINOWACTWA W PRAWIE KANONICZNYM I ŚWIECKIM – OD PRAWA BIBLIJNEGO I RZYMSKIEGO DO POCZĄTKÓW XX WIEKU

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne, prawo rodzinne, małżeństwo, pokrewieństwo, powinowactwo, genealogia

Key words: canon law, family law, marriage, consanguinity, affinity, genealogy

Schlüsselworte: Kirchenrecht, Familienrecht, Ehe, Verwandtschaft, Affinität, Genealogie

PODSTAWOWE POJĘCIA ZWIĄZANE Z POKREWIEŃSTWEM I POWINOWACTWEM

Małżeństwo jest jedną z najstarszych i najważniejszych instytucji życia społecznego. Równocześnie we wszystkich systemach prawnych świata naturalne prawo do zawarcia małżeństwa ulega pewnym ograniczeniom. Ograniczenia te mogą być mniej lub bardziej liczne, mogą mieć różny zakres oraz różne uzasadnienie. Zakazy tego typu stanowią przeszkodę do ważnego zawarcia małżeństwa, stąd określa się je również terminem „przeszkody małżeńskie”. Do takich zakazów bez wątpienia należą reguły zabraniające małżeństw pomiędzy członkami najbliższej rodziny, czyli krewnymi i powinowatymi.

Terminy „pokrewieństwo” i „powinowactwo” stanowią przedmiot zainteresowań wielu dziedzin nauki, przede wszystkim genealogii, socjologii, etnologii i prawa. Wynika z tego różne rozumienie tych terminów, szczególnie na gruncie etnologii, operującej pojęciami „pokrewieństwo biologiczne” i „pokrewieństwo społeczne”¹. Zawsze jednak termin ten odnosi się do pewnego systemu związków międzyludzkich i grupowych charakteryzujących się skończonym (czyli mającym nieprzekraczalne granice) stosowaniem terminów pokrewieństwa². Terminy pokrewieństwa, czyli określenia „brat”, „matka”, „wuj”, itp. są często znakami odległości genealogicznej, ale przede wszystkim odległości społecznej, w tym także odległości w dopuszczalnej przestrzeni doboru małżeńskiego. Etnolodzy podkreślają także, że w niektórych społecznościach określenie „pokrewieństwo” jest używane na ozna-

* Ks. Marek Woźnicki, ur. 1985, doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

¹ S. Szykiewicz, *Pokrewieństwo – Studium etnologiczne*, Warszawa 1992, s. 41–51.

² Tamże, s. 82.

czenie związku wynikającego ze wspólnoty zamieszkania, dóbr gospodarczych, pracy i posiłków³.

Jednakże w większości systemów prawnych znaczenie terminów „pokrewieństwo” i „powinowactwo” wywodzi się z genealogii. W tym znaczeniu pokrewieństwo (*consanguinitas*) oznacza stosunek wynikający z pochodzenia od wspólnego przodka. Pokrewieństwo w linii prostej (*linea recta*) zachodzi wtedy, gdy mamy do czynienia z istnieniem filiacji, czyli stosunku genealogicznego pomiędzy kilkoma osobami, które pochodzą bezpośrednio jedna od drugiej (dziadek, syn, wnuk). Mówimy przy tym, że ojciec, dziadek, pradziadek, itd., to nasi krewni wstępnii (*ascendentes*), gdyż przy ich poszukiwaniu „pniemy się w górę” linii pokrewieństwa. Z kolei syn, wnuk, prawnuk, itd., są krewnymi zstępnymi (*descendentes*). Natomiast jeżeli dane osoby mają wspólnego przodka, ale nie zachodzi pomiędzy nimi stosunek filiacji, mówimy wówczas o linii bocznej (*linea collateralis* albo *obliqua, transversa*).

Z kolei powinowactwo (*affinitas*) jest wynikiem małżeństwa i oznacza stosunek jednego małżonka do krewnych drugiego małżonka, zatem również można mówić o powinowactwie w linii prostej (relacja zięć – teściowa, ojczym – pasierbica) oraz w linii bocznej (np. powinowactwo z siostrą żony – szwagierką)⁴.

Z zagadnieniem pokrewieństwa i powinowactwa wiąże się kwestia sposobu liczenia odległości pomiędzy poszczególnymi krewnymi czy powinowatymi, czyli określanie stopnia pokrewieństwa lub powinowactwa. Wyróżnia się dwa sposoby liczenia, czyli komputacji: rzymski oraz germański (kanoniczny). W komputacji rzymskiej jest tyle stopni, ile źródeł, nie licząc wspólnego przodka (*tot gradus quod generationes*). Natomiast w komputacji germańskiej jest tyle stopni, ile pokoleń, również nie uwzględniając wspólnego przodka. W linii prostej stopnie pokrewieństwa są takie same w obu komputacjach, zatem zawsze ojciec (*pater*) i matka (*mater*) są spokrewnieni z synem (*filius*) i córką (*filia*) w I stopniu, dziadek i babcia (*avus, avia*) z wnukiem i wnuczką (*nepos, neptis*) w II stopniu, pradziadek i prababcia (*proavus, proavia*) z prawnukiem i prawnuczką (*pronepos, proneptis*) w III stopniu, itd. Różnica pomiędzy dwoma systemami komputacji widoczna jest za to w linii bocznej. W komputacji rzymskiej brat z siostrą (*frater, soror*) są spokrewnieni ze sobą w II stopniu, rodzeństwo stryjeczne (*patruelis*), wujeczne (*amitinus*) czy cioteczne (*consobrinus*) – w IV stopniu, wuj (brat matki, *avunculus*) z siostrzenicą (*sororis filia*) oraz stryj (brat ojca, *patruus*) z bratanicą (*fratris filia*) – w III stopniu, ciotka (siostra ojca – *amita*, siostra matki – *matertera*) z synem swojego bratanka (*fratris nepos*) – w IV stopniu. Natomiast w komputacji germańskiej rodzeństwo jest spokrewnione ze sobą w I stopniu, rodzeństwo stryjeczne, wujeczne, cioteczne – w II stopniu, wujek z siostrzenicą – w II stopniu, ciotka z synem swojego bratanka – w III stopniu. W tym systemie w wypadku linii bocznych nierównych, a więc nie z tego samego pokolenia, stopień pokrewieństwa oblicza się według linii młodszej (czyli dłuższej)⁵.

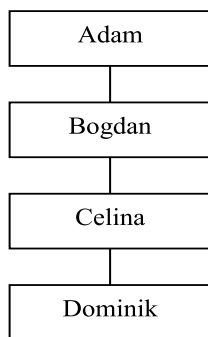
Stopień powinowactwa oblicza się na tych samych zasadach co stopień pokrewieństwa. Należy podkreślić, iż stosunek powinowactwa dotyczy jedynie męża

³ S. Szykiewicz, *Pokrewieństwo – Studium etnologiczne*, Warszawa 1992, s. 78, 80

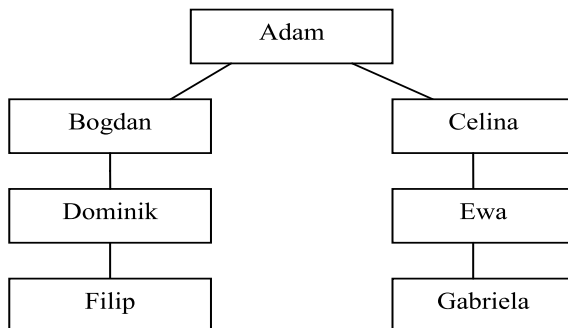
⁴ J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2006, s. 73–74; także: S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, t. I, Warszawa 1956, s. 227–228, 243–244.

⁵ J. Szymański, dz. cyt., s. 74; także: M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 198.

i krewnych żony oraz żony i krewnych męża, jego zakres nie rozciąga się zatem na wzajemne relacje między krewnymi jednego i drugiego małżonka. W linii prostej spowinowaceni w I stopniu są zatem zięć (*gener*) i synowa (*nurus*) z teściem i teściową (*socer*, *socrus*). Powinowactwo dotyczy także relacji między małżonkiem a dzieckiem drugiego małżonka z poprzedniego związku, zatem spowinowaceni w I stopniu linii prostej są ojczym (*vitricus*) i macocha (*noverca*) z pasierbem i pasierbicą (*privignus*, *privigna*). W linii bocznej w II stopniu według komputacji rzymskiej spowinowaceni są mąż (*marit*) z siostrą żony (szwagierką – *glos*, *soror uxoris*) oraz żona (*uxor*) z bratem męża (szwagrem – *levir*, *frater mariti*)⁶.



Rys. 1. Linia prosta pokrewieństwa⁷.

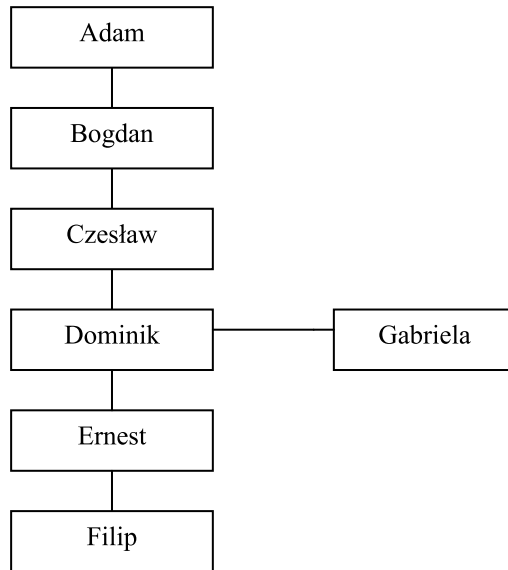
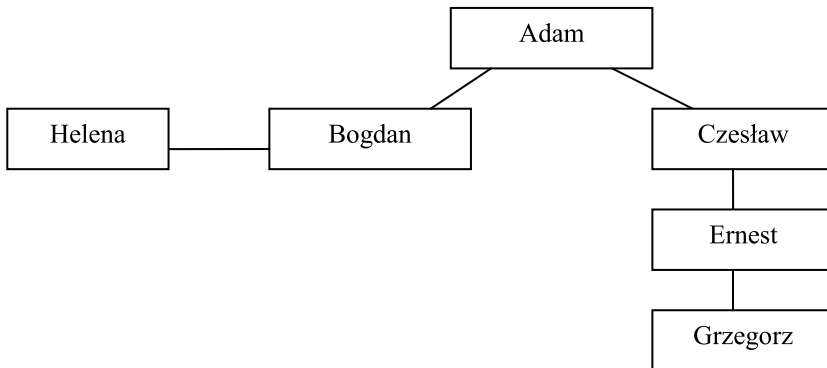


Rys. 2. Linia boczna pokrewieństwa⁸.

⁶ M. Żurowski, dz. cyt., s. 206.

⁷ Dla Celiny krewnymi wstępnymi są Adam i Bogdan, a zstępny Dominik. Z Bogdanem i Dominikiem jest spokrewniona w I stopniu (zarówno komputacji rzymskiej, jak i kanonicznej), z Adamem w II stopniu. Z kolei Adam jest spokrewniony z Bogdanem w I stopniu, a z Dominikiem w III stopniu.

⁸ Według komputacji rzymskiej Bogdan i Celina są spokrewnieni w II stopniu, Dominik z Ewą w IV stopniu, a Filip z Gabriellą w VI stopniu. Bogdan jest wujem dla Ewy i jest z nią spokrewniony w III stopniu, z kolei Celina jest spokrewniona z Filipem w V stopniu. Według komputacji germańskiej Bogdan i Celina są spokrewnieni w I stopniu, Dominik z Ewą w II stopniu, a Filip z Gabriellą w III stopniu. Bogdan jest wujem dla Ewy i jest z nią spokrewniony w II stopniu nierównym (II z I), z kolei Celina jest spokrewniona z Filipem w III stopniu (III z I).

Rys. 3. Linia prosta powinowactwa⁹.Rys. 4. Linia boczna powinowactwa¹⁰.

Pojęcie pokrewieństwa, czasami z przymiotnikiem „fizyczne” lub „rzeczywiste”, należy odróżnić od pokrewieństwa prawnego oraz pokrewieństwa duchowego. Pokrewieństwo prawne oznacza stosunek pomiędzy dwoma osobami, wynikający z przysposobienia (adopcji). Co do zasady, osoba adoptowana nabywa wszelkie

⁹ Dla Gabrieli powinowatymi wstępnymi są Adam, Bogdan i Czesław, a powinowatymi zstępnymi Ernest i Filip. Z Ernestem i Czesławem jest spowinowacona w I stopniu (zarówno komputacji rzymskiej, jak i germańskiej), z Filipem i Bogdanem w II stopniu, a z Adamem w III stopniu.

¹⁰ W linii bocznej Helena jest spowinowacona z Czesławem – w II stopniu komputacji rzymskiej (w I stopniu komputacji germańskiej), z Ernestem – w IV stopniu komputacji rzymskiej (II stopniu komputacji germańskiej), z Grzegorzem – w VI stopniu komputacji rzymskiej (III stopniu komputacji germańskiej).

prawa i obowiązki członka rodziny adoptującego, traktowana jest tak jak dziecko adoptującego, stąd stosunek między adoptowanym a adoptującym i innymi jego krewnymi nazywany jest pokrewieństwem prawnym. Pokrewieństwo duchowe stanowi natomiast związek pomiędzy osobą chrzczoneą a chrzestnym lub osobą bierzmowaną a świadkiem bierzmowania i wynika z bliskości osób, jaka powstaje wskutek tych sakramentów¹¹.

Pokrewieństwo (fizyczne) może być pełne lub niepełne, w zależności od tego, czy wszystkie dzieci pochodzą od tych samych rodziców (wówczas jest pełne), czy też mają jednego wspólnego rodzica (pokrewieństwo niepełne). W tym drugim wypadku używa się określenia „rodzeństwo przyrodnie”. W terminologii łacińskiej stosowanej w kanonistyce rodzeństwo pochodzące od wspólnych rodziców zwano *germani*, mające wspólnego ojca – *consanguinei*, mające wspólną matkę – *uterini*. Ponadto pokrewieństwo może wynikać z urodzenia w ważnym związku małżeńskim, mówimy wówczas o pokrewieństwie zwykłym, czy też legalnym („dzieci prawego pochodzenia”). W innych wypadkach stosuje się termin pokrewieństwo naturalne („dzieci z nieprawego łoża”). W terminologii łacińskiej określenie *naturales* dotyczyło dzieci osób, które mogły zawrzeć ważny związek małżeński. Jeżeli natomiast rodzice posiadali przeszkodę do zawarcia ważnego związku małżeńskiego, dzieci określano ogólnie terminem *spurii*. Jeżeli jedno z rodziców było związane węzłem małżeńskim, czyli dziecko pochodziło z cudzołóstwa, to używano nazwy *adulterini*. Dzieci osób zobowiązanych uroczystymi ślubami do zachowania celibatu określano mianem *sacrilegi*, a pochodzące ze stosunku kazirodczego – *incestuosi*. Pokrewieństwo może być też zwyczajne lub wielokrotne, w zależności od tego, czy dwie osoby pochodzą od jednego wspólnego przodka, czy też mają kilku wspólnych przodków¹².

POKREWIEŃSTWO I POWINOWACTWO W PRAWIE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU ORAZ W PRAWIE RZYMSKIM

Prawo kościelne znalazło przygotowany grunt w materii zakazów małżeńskich, zarówno przez prawo Starego i Nowego Testamentu, jak i prawo rzymskie. Prawo Mojżeszowe zawarte przede wszystkim w *Księdze Kapłańskiej* i w *Księdze Powtórzonego Prawa* wprowadzało ścisłe regulacje dotyczące możliwości współżycia płciowego z osobami bliskimi. Zakaz stosunków seksualnych, a zatem i małżeństwa, dotyczył związków z ojcem, matką, macochą, siostrą (także przyrodnią), wnuczką, siostrą ojca, siostrą matki, bratem ojca, żoną brata ojca, synową i bratową. Zabraniano również utrzymywania „podwójnych” stosunków seksualnych z kobietą i jej córką oraz kobietą i jej wnuczką. Zakaz dotyczył również utrzymywania takich stosunków z kobietą i jej siostrą¹³. Należy nadmienić, że zakaz obcowania z bratową nie do-

¹¹ J. Szymański, dz. cyt., s. 75; S. Biskupski, dz. cyt., t. I, s. 140, 256.

¹² M. Żurowski, dz. cyt., s. 192–193.

¹³ Kpł 18,6–18, także Kpł 20,11–21; Pwt 23,1; 27,20–23.

tyczył korzystania z prawa lewiratu¹⁴. W prawie Nowego Testamentu podkreślono natomiast naganność współżycia seksualnego z własną macochą¹⁵.

Zatem co do zasady z Pisma Świętego wynikało istnienie przeszkody pokrewieństwa do III stopnia komputacji rzymskiej w linii prostej oraz do III stopnia komputacji rzymskiej w linii bocznej wstępnej, a także przeszkoda powinowactwa w linii prostej i w II stopniu linii bocznej. Jednakże w prawodawstwie kościelnym pierwszych wieków chrześcijaństwa zakaz zawierania małżeństw z krewnymi w linii prostej uznano za przeszkodę pochodzącą z prawa naturalnego. Z tego powodu zakaz ten nigdy nie dopuszczał żadnych ustępstw i bezwzględnie obowiązywał we wszystkich stopniach (*ad infinitum*).

Również i prawo rzymskie nie zezwalało na zawieranie związków między bliskimi krewnymi ze względu na naturalne prawo przyzwoitości. Paulus przeszkodę pokrewieństwa wywodził z *ius gentium* (prawa narodów), podkreślając przy tym powszechność tego zakazu¹⁶. Małżeństwo rzymskie tradycyjnie należało do związków egzogamicznych, bowiem zwyczajowo starano się wybierać małżonka spoza swojego rodu¹⁷. W linii prostej przeszkoda istniała zawsze, bez względu na stopień pokrewieństwa, małżeństwa tak zawarte uważano za nieważne i piętnowano jako kazirodcze¹⁸. W linii bocznej początkowo przeszkoda sięgała aż do szóstego stopnia, ale potem ulegała stopniowej redukcji i w prawie klasycznym ustaliła się na trzecim stopniu¹⁹. Stosowano przy tym odmienne określenia na rodzeństwo pochodzące od wspólnych rodziców (*germani*), bądź tylko od wspólnego ojca (*consanguinei*), bądź tylko od wspólnej matki (*uterini*), jednak nie miało to wpływu na zakres przeszkody²⁰. Gwarantem przestrzegania tych zakazów byli *patres familiae*, którzy dbali o to, by przyszli małżonkowie nie byli ze sobą blisko spokrewnieni²¹.

W prawie rzymskim występowała także przeszkoda powinowactwa, która mogła wynikać zarówno z ważnego małżeństwa (*iustum nuptiae*), jak i z konkubinatu. Przeszkoda ta opierała się na prawie zwyczajowym i dotyczyła powinowatych w linii prostej. Z przyczyny powinowactwa nie mógł się żenić teść z synową, żona wnuka czy prawnuka, podobnie zięć z teściową, jej babką i prababką, ojczym z pa-

¹⁴ Opisanego w Pwt 25,5–7: *Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za mąż za kogoś obcego, spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu. A najstarszemu synowi, którego ona urodzi, nadadzą imię zmarłego brata, by nie zaginęło jego imię w Izraelu.*

¹⁵ 1 Kor 5,1–5.

¹⁶ „*Jure gentium incestum committit, qui ex gradu ascendentium vel descendantium uxorem duxerit*”, opinię tę przytacza Gaius, patrz: D. 23, 2, 53, cytat za: M. Żurowski, dz. cyt., s. 191.

¹⁷ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1986, s. 226.

¹⁸ Stosując różne kary, poczynając od kary śmierci za czasów republiki do kary deportacji za czasów cesarstwa, zob.: M. Żurowski, dz. cyt., s. 191.

¹⁹ Specjalną uchwałą Senatu z 49 r. n.e. zezwolono na małżeństwo stryjów z bratanicami, czyli krewnych w III stopniu linii bocznej, natomiast pozostał zakaz małżeństwa mężczyzny z córką swojej siostry (czyli też krewną w III stopniu). Uchwała ta była podyktowana potrzebą umożliwienia cesarzowi Klaudiuszowi poślubienia jego bratanicy Agrypiny. Konstytucja z 342 r. przywróciła pierwotny zakaz co do bratanic; zob.: K. Kolańczyk, dz. cyt., s. 226, wraz z przypisem 10.

²⁰ M. Żurowski, dz. cyt., s. 191.

²¹ B. Sitek, *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa: ze studiów nad małżeństwem w prawie rzymskim, kanonicznym Kościoła katolickiego i polskim prawie cywilnym*, Olsztyn 2002, s. 15.

sierbicą, jej córką lub wnuczką oraz z żoną pasierba, pasierb z macochą, drugą żoną dziadka czy pradziadka, wreszcie macocha z mężem pasierbicy. Wydaje się zatem, że przeszkoda powinowactwa w linii prostej, podobnie jak pokrewieństwa, stanowiła przeszkodę *ad infinitum*. Również podobnie jak pokrewieństwo wywodzono ją z szacunku dla powinowatych, *respectus parantelae*. W okresie późnego cesarstwa przeszkoda została rozszerzona na linię boczną, pod wpływem obowiązującego prawa kanonicznego. Przeszkoda powinowactwa w linii prostej według Papiniana pochodziła z *ius gentium*, zaś w linii bocznej – z *ius civilis*²².

EWOLUCJA ZAKRESU PRZESZKÓD POKREWIEŃSTWA I POWINOWACTWA W PRAWIE KANONICZNYM

Po upadku cesarstwa rzymskiego i powstaniu państw germańskich, w Europie Zachodniej zanikała tradycja stosowania prawa rzymskiego, wypieranego przez prawa zwyczajowe poszczególnych plemion, nierzadko różniące się między sobą. W tej sytuacji jedynie prawodawstwo kościelne stanowiło powszechnie przyjmowany system prawa małżeńskiego na tym terenie. Kościół rozszerzył wtedy zakres przeszkody pokrewieństwa w linii bocznej aż do siódmego stopnia komputacji germańskiej, ze względu na dobro społeczne²³. Okres wczesnego średniowiecza obfitował bowiem w liczne zatargi pomiędzy poszczególnymi plemionami, księstwami i mniejszymi regionami, niejednokrotnie dochodziło do wojen nawet pomiędzy poszczególnymi miastami (szczególnie we Włoszech). Rozszerzając zakres przeszkody Kościół chciał zmusić mieszkańców jednego miasta do szukania żon w innym mieście, aby nie zawierano małżeństw wewnątrz murów miejskich (często małżeństw endogamicznych, czyli wewnątrzrodowych). W ten sposób dbano o dobro przyszłego potomstwa, a często przyczyniano się także do zażegnania wojen i wprowadzenia lepszych stosunków sąsiedzkich. Gdy to niebezpieczeństwo minęło, Innocenty III na Soborze Laterańskim IV (1215) ograniczył przeszkodę pokrewieństwa w linii bocznej do czwartego stopnia komputacji germańskiej. Sobór Trydencki odrzucił postulaty dotyczące zniesienia przeszkody w trzecim i czwartym stopniu komputa-

²² S. Biskupski, dz. cyt., t. I., s. 245–246; M. Żurowski, dz. cyt., s. 202–203.

²³ Siódmy stopień pokrewieństwa według prawa germańskiego był ostatnim, na którym kończył się ród. Sposób liczenia pokrewieństwa uzmysławia nam fragment *Zwierciadła Saskiego*, w którym czytamy, iż para rodzicielska jest głową, a ich dzieci szyją. Synowie dzieci (bratankowie, siostrzeńcy) to pierwszy stopień liczony na barku. „Na łokciu jest drugi stopień, na nadgarstku trzeci, na pierwszym stawie środkowego palca czwarty, na drugim stawie piąty, na trzecim szósty. Na siódmym znajduje się paznokieć, a nie staw, dlatego kończy się tam ród i nazywamy [ich] krewnymi paznokciowymi. Ci pomiędzy paznokciem a głową, którzy są w rodzie na tym samym stopniu, na równi biorą dziedzictwo. Kto liczy się jako bliższy stopniem, ten bierze spadek najpierw. Ród kończy się na siódmym [stopniu], gdy idzie o spadkobranie (...). Faktycznie jednak przy takim sposobie liczenia „krewni paznokciowi” są spokrewnieni w VIII stopniu komputacji germańskiej, a nie VII; zob.: K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 143.

W sprawie przebiegu procesu rozszerzania zakresu przeszkody pokrewieństwa we wczesnym średniowieczu patrz: G. Dzierżon, *Przeszkoda pokrewieństwa*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 390–393.

cji germańskiej. Wysłunięto je również na Soborze Watykańskim I, ale nie zostały one wówczas uwzględnione²⁴.

Rozszerzanie zakresu obowiązywania przeszkody pokrewieństwa wiązało się także ze zmianą sposobu liczenia stopni pokrewieństwa z rzymskiego na germański (kanoniczny). Dokonało się to drogą zwyczajów, najprawdopodobniej w wieku VII, a najpóźniej w VIII które później stały się prawem obowiązującym²⁵.

Ewolucja rozumienia przeszkody powinowactwa przebiegała podobnie, choć w tym wypadku Kościół od pierwszych wieków miał własne ujęcie przeszkody powinowactwa i oddziaływał twórczo na ustawodawstwo cesarstwa rzymskiego. W IV wieku przeszkoda obejmowała powinowactwo w linii prostej *ad infinitum* i w linii bocznej do IV stopnia komputacji rzymskiej (czyli II stopnia komputacji germańskiej). Natomiast na przełomie VII i VIII wieku zakres przeszkody dochodził już do VII stopnia komputacji germańskiej, podobnie jak w wypadku przeszkody pokrewieństwa²⁶. Ponadto w tym okresie ugruntowała się zasada, iż podstawą istnienia powinowactwa jest nie tylko ważne małżeństwo (*iusta nuptiae*), ale też bliskość osób, powstała ze stosunku cielesnego (*una caro*)²⁷. Dodatkowym problemem było przyjęcie zasady, iż powinowactwo rodzi powinowactwo (*affinitas parit affinitatem*)²⁸. Na Soborze Laterańskim IV dokonano uporządkowania tych kwestii, znosząc zasadę, iż powinowactwo rodzi powinowactwo oraz ograniczając przeszkodę w linii bocznej do IV stopnia komputacji germańskiej. Następnie Sobór Trydencki ograniczył przeszkodę wynikającą ze stosunku cielesnego pozamałżeńskiego do II stopnia linii bocznej według komputacji germańskiej²⁹.

Takie rozumienie przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa funkcjonowało w prawie kanonicznym do czasu promulgowania *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 27 maja 1917 r.³⁰, który znacząco ograniczył zakres tych przeszkód, jak również określił nową definicję powinowactwa³¹.

²⁴ M. Żurowski, dz. cyt., s. 191; patrz także: G. Dzierżon, dz. cyt., s. 394–395.

²⁵ M. Żurowski, dz. cyt., s. 191–192.

²⁶ Tamże, s. 203; patrz również G. Dzierżon, *Przeszkoda powinowactwa*, w: *Przeszkody małżeńskie...*, s. 418–421.

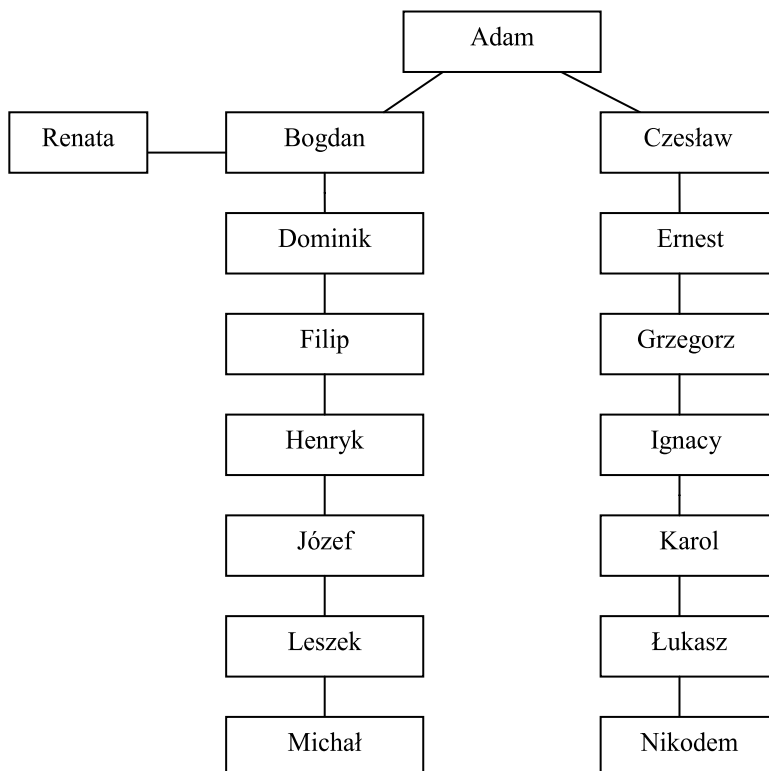
²⁷ M. Żurowski, dz. cyt., s. 203.

²⁸ Czyli uznanie, że powinowactwo wiąże nie tylko małżonka z krewnymi drugiego małżonka, ale również krewnych pierwszego małżonka z krewnymi drugiego małżonka. W ten sposób np. jeżeli Adam i Ewa zawarli małżeństwo, to brat Adama nie mógł zawrzeć małżeństwa z siostrą Ewy; G. Dzierżon, *Przeszkoda powinowactwa...*, s. 422–423.

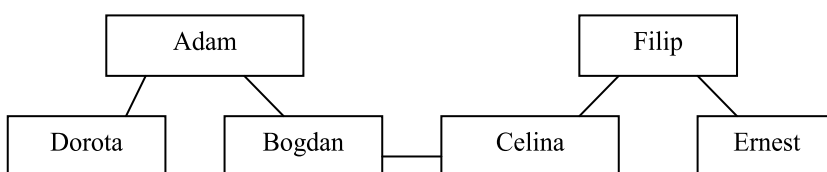
²⁹ M. Żurowski, dz. cyt., s. 204; także: S. Biskupski, dz. cyt., t. I, s. 246–247.

³⁰ *Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, promulgowany konstytucją apostolską *Providentissima Mater Ecclesia* z 27 maja 1917 r., wszedł w życie od 19 maja 1918 r.

³¹ Zob.: S. Biskupski, dz. cyt. t. I, s. 225–250.



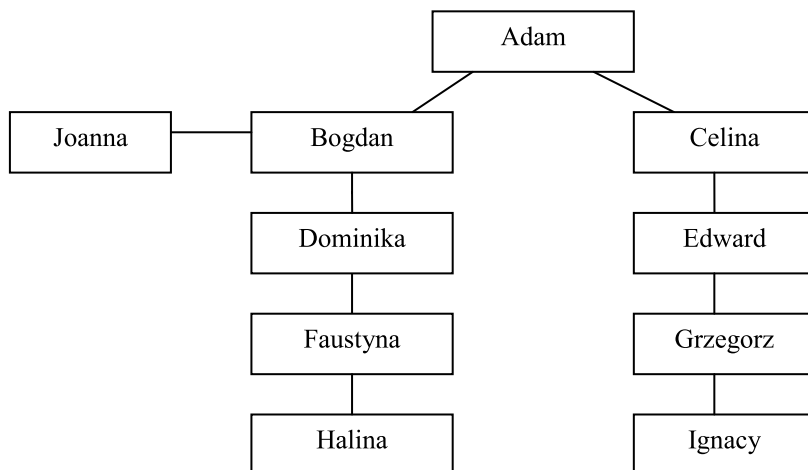
Rys. 5. Przeszkoda pokrewieństwa i powinowactwa w prawie kanonicznym od VIII wieku do Soboru Laterańskiego IV³².



Rys. 6. Powinowactwo rodzące powinowactwo³³.

³² Krewnymi w VII stopniu linii bocznej według komputacji kanonicznej według powyższego schematu są Michał i Nikodem. Zatem dopiero ich dzieci mogły zawrzeć ważne małżeństwo. Z kolei dla Renaty powinowatym w VII stopniu linii bocznej był Nikodem, zatem ważne małżeństwo mogła zawrzeć dopiero z synem Nikodema, co z uwagi na upływ czasu byłoby praktycznie niemożliwe.

³³ Zgodnie z zasadą *affinitas parit affinitatem* Ernest nie może zawrzeć małżeństwa z Dorotą, ponieważ wcześniej Celina poślubiła Bogdana.



Rys. 7. Przeszkoda pokrewieństwa i powinowactwa w prawie kanonicznym do promulgowania *KPK* 1917³⁴.

Prawo kanoniczne miało decydujący wpływ na rozwój świeckiego prawa małżeńskiego. W państwach średniowiecznej Europy małżeństwo podlegało początkowo świeckiemu prawu zwyczajowemu poszczególnych państw. Prawa te znały przeszkody pokrewieństwa i powinowactwa, za nieprzestrzeganie tych zakazów przewidywały karę śmierci, ewentualnie kary pieniężne. Równocześnie zakres obowiązywania przeszkody był mniejszy, niż w ustawodawstwie kościelnym³⁵. Jednocześnie zdarzały się sytuacje wyjątkowe, w których zakaz kontaktów seksualnych między członkami rodziny nie był przestrzegany³⁶. Z biegiem czasu jurysdykcję nad małżeństwem przejął Kościół. Stało się to ze względu na umocnienie się struktur kościelnych, istnienie rozwiniętego systemu prawa kanonicznego oraz zanikanie jurysdykcji władz świeckich nad małżeństwem, mniej więcej od XI stulecia. W późnym średniowieczu jedynie Kościół miał władzę ustawodawczą w zakresie prawa małżeńskiego, w tym władzę ustanawiania i wyjaśniania przeszkód małżeńskich.

³⁴ Zakaz małżeństwa dotyczył krewnych w linii bocznej do IV stopnia komputacji kanonicznej, więc w powyższym przykładzie obejmował krewnych aż do Haliny i Ignacego. Halina mogła jednak zawrzeć ważne małżeństwo z synem Ignacego. Podobny zakres miała przeszkoda powinowactwa, więc Joanna nie mogła zawrzeć małżeństwa z Ignacym. Jednak gdyby związek Joanny z Bogdanem był konkubinatem, to przeszkoda w linii bocznej obejmowałaby związek Joanny z Edwardem i jego ojcem, związek Joanny z Grzegorzem byłby wolny od przeszkody.

³⁵ Na przykład w prawie longobardzkim według *Edyktu Rotara* (643 r.) zabronione były małżeństwa z macochą, pasierbicą, bratową, w prawie alamańskim (*Lex Alammanorum* z lat 712–720 r.) przeszkoda pokrewieństwa w linii bocznej sięgała do II stopnia komputacji germańskiej, zaś powinowactwa – do I stopnia linii bocznej; zob.: K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. II *Średniowiecze*, cz. 1., Warszawa 1963, s. 94, 192.

³⁶ Przede wszystkim dotyczy to świekrostwa (snochactwa), czyli sytuacji, w której związek małżeński zawierał małoletni chłopiec z dorosłą kobietą. Do czasu osiągnięcia przez niego pełnoletniości stosunki seksualne z kobietą utrzymywał ojciec męża, czyli jej teść; zob.: K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 2003, s. 105.

Jednocześnie aż do XVI wieku były uznawane za ważne związki zawarte poza Kościołem, nie pobłogosławione przez kapłana w imieniu Kościoła³⁷.

Wystąpienie Lutry zapoczątkowało tendencję do sekularyzacji instytucji małżeństwa i poddaniu jej jurysdykcji władz świeckich³⁸. W pierwszej kolejności tendencje te objęły kraje protestanckie, małżeństwo świeckie pojawiło się od 1580 roku w Holandii i od 1653 roku w Anglii. W XVIII wieku dążenia do sekularyzacji instytucji małżeństwa objęły również kraje typowo katolickie³⁹. Wynikało to z rozpowszechnienia się ideologii absolutyzmu oświeconego i państwa policyjnego, które opierając się na rozbudowanym systemie biurokracji powinno zajmować się wszelkimi istotnymi kwestiami w państwie, dążąc do ich maksymalnego uporządkowania i poddania kontroli państwa⁴⁰. Wyrazem tej ideologii było postępowanie Józefa I w Monarchii habsburskiej, który w latach 1781–1783 podporządkował władzom państwowym kwestie ustawodawstwa małżeńskiego, określania przeszkód małżeńskich i dyspensowania od nich, zaś rozstrzyganie spraw małżeńskich powierzył sądom świeckim. Zwieńczeniem tendencji sekularyzacyjnych było wprowadzenie zasady świeckości małżeństwa w konstytucji francuskiej z 1791 r. Małżeństwo zostało uznane za kontrakt wyłącznie cywilny, a w związku z tym zaistniała potrzeba szczegółowego uregulowania świeckiego prawa małżeńskiego, które normowałoby między innymi kwestię przeszkód małżeńskich⁴¹.

PRZESZKODY POKREWIEŃSTWA I POWINOWACTWA W SYSTEMACH PRAWNYCH OBOWIĄZUJĄCYCH NA ZIEMIACH POLSKICH W XIX i POCZĄTKACH XX WIEKU

W systemie prawnym Polski przedrozbiorowej kwestie małżeńskie były początkowo regulowane przez prawo zwyczajowe. W XII wieku na ziemiach polskich zaczęła rozpowszechniać się kanoniczna forma zawierania małżeństwa. Pod wpływem prawa kanonicznego ustalony został zakres przeszkody pokrewieństwa, która istniała już w prawie zwyczajowym. Dodatkowo pojawiła się przeszkoda powinowactwa⁴². W XIV–XV wieku upowszechniła się stopniowo kościelna forma zawarcia małżeń-

³⁷ Do ogłoszenia dekretu *Tametsi* na Soborze Trydenckim; patrz: F. Adamski, *Małżeństwo naturalne – jego sakralizacja i sekularyzacja*, [w:] *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym: materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 12 i 13 maja 1994 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1996, s. 99, 101.

³⁸ Tamże, s. 99–100.

³⁹ B. Sitek, dz. cyt., s. 35; R. Sobański, *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*, [w:] *Małżeństwo w prawie świeckim (...)*, s. 184.

⁴⁰ W. Witkowski, *Historia administracji w Polsce 1764–1789*, Warszawa 2007, s. 25–26.

⁴¹ B. Sitek, dz. cyt., s. 35; F. Adamski, dz. cyt., s. 103–104.

⁴² J. Bardach, *Historia państwa i prawa Polski*, t. I *Do połowy XV w.*, Warszawa 1973, s. 284–285.

stwa, choć nadal towarzyszyły jej obrzędy świeckie⁴³. Równolegle utrzymywała się świecka forma zawarcia małżeństwa, głównie wśród chłopów⁴⁴. W 1577 r. w Polsce przyjęto ustawodawstwo soboru trydenckiego, w tym dekret *Tametsi*, zakazujący katolikom zawierania związku małżeńskiego bez zachowania formy kanonicznej. Do końca XVIII wieku w Rzeczypospolitej utrzymywała się jurysdykcja kościelna nad sprawami małżeńskimi, usankcjonowana we wszystkich stanowych systemach prawnych (prawie ziemskim, miejskim czy wiejskim)⁴⁵.

Podział Rzeczypospolitej Obojga Narodów pomiędzy trzy mocarstwa zaborcze spowodował włączenie ziem polskich do różnych systemów prawnych. Na terenach zajętych przez Prusy obowiązywało początkowo *Powszechnie pruskie prawo krajowe* (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staate*) z 1794 r., zwane *Landrechem* pruskim. Zawierało ono jednolite przepisy prawne dla wszystkich obywateli bez różnicy wyznań. *Landrecht* przewidywał moc obowiązującą małżeństwa zawieranego przed duchownym, ale z zachowaniem wymogów prawa pruskiego. Jurysdykcję nad małżeństwem posiadały sądy państwowe. W 1875 r. zawarcie małżeństwa nakazano przed urzędnikiem państwowym⁴⁶. W *Landrechcie* przeszkodą małżeńską było pokrewieństwo w linii prostej bez ograniczeń, w linii bocznej do II stopnia komputacji rzymskiej oraz powinowactwo w linii prostej. Przeszkodą małżeńską było także dalsze pokrewieństwo – *Landrecht* wymieniał tu małżeństwo z ciotką lub cioteczną babką. W takiej sytuacji można było jednak starać się o zezwolenie władz państwowych na zawarcie małżeństwa⁴⁷.

Dnia 1 stycznia 1900 r. wszedł w życie niemiecki kodeks cywilny (*Bürgerliches Gesetzbuch, BGB*), który przewidywał wyłącznie cywilne małżeństwa, a na zawarcie małżeństwa religijnego zezwalał dopiero po zawarciu kontraktu cywilnego⁴⁸. Według przepisów *BGB* przeszkoda pokrewieństwa obejmowała zakaz małżeństw z krewnymi w linii prostej oraz rodzeństwem rodzonym i przyrodnim, z kolei przeszkoda powinowactwa dotyczyła zakazu małżeństw z powinowatymi w linii prostej. Brak było możliwości uzyskania zwolnienia od tych przeszkód (§ 1310 *BGB*).

⁴³ M. Lipińska, *Wpływ prawa kanonicznego na osobowe prawo małżeńskie w Polsce przedrozbiorowej*, [w:] *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim międzynarodowym: księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szychmillerowi*, red. T. Płoski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 435–437; także: T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 80.

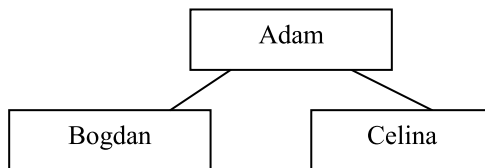
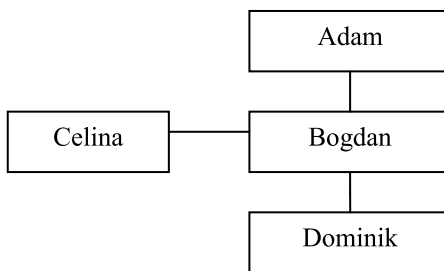
⁴⁴ J. Bardach, dz. cyt., t. I, s. 492.

⁴⁵ Z. Kaczmarczyk, B. Leśnodorski, *Historia państwa i prawa polskiego*, t. II, *Od połowy XV wieku do r. 1795*, Warszawa 1971.

⁴⁶ S. Biskupski, dz. cyt., t. I, s. 72.

⁴⁷ J. Bardach, M. Senkowska-Gluck [red.], *Historia państwa i prawa polskiego*, t. III, *Od rozbiórów do uwłaszczenia*, Warszawa 1981, s. 627.

⁴⁸ S. Biskupski, dz. cyt., t. I, s. 72.

Rys 8. Przeszkoda pokrewieństwa w BGB⁴⁹.Rys. 9. Przeszkoda powinowactwa w BGB⁵⁰.

Na terenach włączonych do Monarchii habsburskiej obowiązywało początkowo ustawodawstwo józefińskie (patent o małżeństwie z 1783 r. i tzw. *Kodeks Józefiński* – *Josephinisches Gesetzbuch* z 1787 r.), przewidujące kontrolę państwa nad zawieraniem związków małżeńskich. W 1797 r. został wydany *Kodeks Cywilny Zachodniogalicyski* (*Bürgerliches Gesetzbuch für Westgalizien*), który z kolei przewidywał wyłącznie religijną formę zawarcia małżeństwa⁵¹. Natomiast od 1 stycznia 1812 r. całokształt zagadnień należących do prawa prywatnego regulował nowy kodeks, zatwierdzony przez cesarza 1 czerwca 1811 r., który w pierwszym polskim przekładzie został nazwany *Księgą ustaw cywilnych wszystkim niemiecko-dziedzicznym krajom Monarchii Austriackiej powszechną*. W wersji niemieckiej przyjęła się nazwa *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (*Powszechna księga ustaw cywilnych*), czyli *ABGB*. W *ABGB* wszelkie kwestie dotyczące ważności małżeństwa, rozłączenia czy rozwodu były objęte jurysdykcją świecką, natomiast zawarcie małżeństwa następowało w formie religijnej. W ten sposób w *ABGB* prawo małżeńskie zostało poddane regulacjom państwowym, ale z uwzględnieniem różnic wyznań (np. co do kwestii dopuszczalności rozwodu)⁵². W 1852 r. moc obowiązująca *ABGB* została rozciągnięta na terytorium dawnej Rzeczypospolitej Krakowskiej. W latach 1868–1870 dokonano kolejnej reformy, wprowadzając świecką formę małżeństwa dla osób bezwyznaniowych oraz instytucję małżeństw z konieczności, gdy duszpasterz danego

⁴⁹ Według *BGB* zakaz małżeństwa krewnych w linii bocznych dotyczył tylko Bogdana i Celiny. Nie obejmował zatem syna Bogdana i córki Celiny (IV stopień), jak również Bogdana i córki Celiny oraz Celiny i syna Bogdana (III stopień).

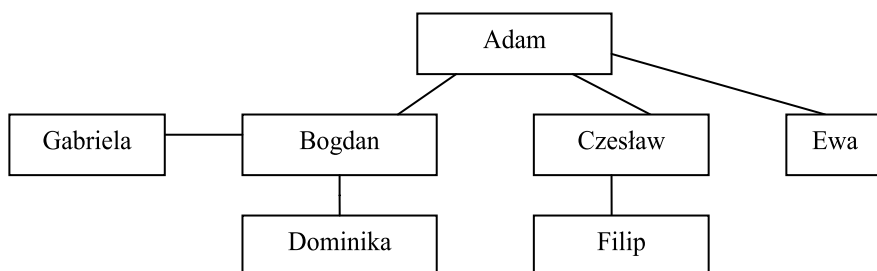
⁵⁰ Zakaz małżeństwa dotyczył tylko powinowatych w linii prostej, czyli w tym przypadku związku Celiny z Adamem lub z Dominikiem. Związek Celiny z bratem Bogdana byłby wolny od przeszkody.

⁵¹ J. Bardach, M. Senkowska-Głuck [red.], *Historia państwa i prawa...*, s. 749–750, 755.

⁵² Tamże, s. 752, 755.

wyznania odmawiał pobłogosławienia związku małżeńskiego z przyczyn nieprzewidzianych przez prawo świeckie⁵³.

Zgodnie z § 65 *ABGB* ważne małżeństwo nie mogło być zawarte między krewnymi w linii prostej, a w linii bocznej między rodzeństwem rodzonym i przyrodnim oraz między dziećmi rodzeństwa, tudzież małżeństwo z rodzeństwem rodziców, to jest: z wujem i ciotką lub ze stryjem i stryjenką, bez względu na to, czy pokrewieństwo pochodzi z prawego lub nieprawego łoża. Przeszkoda powinowactwa obowiązywała między mężem a krewnymi żony oraz żoną a krewnymi męża w takim samym stopniu, jak przeszkoda pokrewieństwa (§ 66).



Rys. 10. Przeszkoda pokrewieństwa i powinowactwa w *ABGB*⁵⁴.

Specjalne przepisy dotyczyły ludności żydowskiej. W tym wypadku przeszkoda pokrewieństwa obejmowała krewnych w linii prostej oraz rodzeństwo, ponadto zakazane było małżeństwo kobiety z synem lub wnukiem jej brata lub siostry. Z kolei przeszkoda powinowactwa obejmowała powinowatych w linii prostej oraz rodzeństwo małżonka, ponadto zakazane było małżeństwo kobiety z synem lub wnukiem brata lub siostry swego męża (§ 125 *ABGB*).

Prawodawca przewidział również możliwość ustanowienia przeszkód małżeńskich poprzez udzielenie zezwolenia. Zgodnie z § 83 *ABGB* uwolnienia od przeszkód do małżeństwa można było żądać dla ważnych przyczyn od rządu krajowego, który miał dalej postępować według okoliczności. Jednakże nie określono zakresu, w jakim mogło nastąpić zwolnienie od poszczególnych przeszkód. Z wnioskiem o udzielenie „uwolnienia” od przeszkód zwracali się sami nupturienti przed zawarciem małżeństwa (§ 84 *ABGB*).

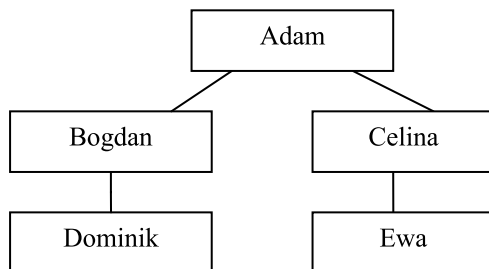
W ramach Monarchii habsburskiej tereny Spiszu i Orawy zostały włączone do Królestwa Węgier. Początkowo obowiązywała tam religijna forma zawierania małżeństw, a jurysdykcja nad nimi należała do Kościoła. Następnie ustawą z 1894 r. wprowadzono obowiązkowe małżeństwa cywilne⁵⁵. Na podstawie powyższej usta-

⁵³ K. Grzybowski, *Historia państwa i prawa polskiego*, t. IV, *Od uwłaszczenia do odrodzenia Państwa*, Warszawa 1982, s. 438–439; S. Biskupski, dz. cyt., t. I, s. 72.

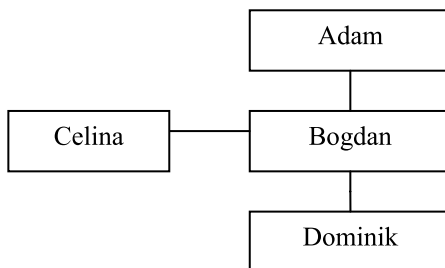
⁵⁴ Zgodnie z *ABGB* zakaz małżeństwa dotyczył krewnych w linii bocznej do IV stopnia komputacji rzymskiej, zatem obejmował Czesława i Ewę (II stopień), Czesława i Dominikę oraz Ewę i Filipa (III stopień), Filipa i Dominikę oraz Czesława i córkę Dominiki (IV stopień). Filip mógł zawrzeć ważne małżeństwo z córką Dominiki (V stopień). Przeszkoda powinowactwa dotyczyła powinowatych do IV stopnia linii bocznej, więc Gabriela nie mogła zawrzeć małżeństwa z Czesławem i Filipem. Związek Gabrieli z synem Filipa byłby wolny od przeszkody.

⁵⁵ T. Pawluk, dz. cyt., s. 81.

wy przeszkoda pokrewieństwa zakazywała małżeństw z krewnymi w linii prostej, a w linii bocznej dotyczyła małżeństw pomiędzy rodzeństwem i dziećmi rodzeństwa, czyli obowiązywała do IV stopnia według komputacji rzymskiej. Natomiast przeszkoda powinowactwa zabraniała małżeństwa jedynie z powinowatymi w linii prostej⁵⁶. Możliwe było przy tym uzyskanie zezwolenia na małżeństwo nupturiontów spokrewnionych w IV stopniu linii bocznej⁵⁷.



Rys. 11. Przeszkoda pokrewieństwa w węgierskiej ustawie o małżeństwie⁵⁸.



Rys. 12. Przeszkoda powinowactwa w węgierskiej ustawie o małżeństwie⁵⁹.

Na ziemiach zaboru rosyjskiego (zwanych „Ziemiemi Zachodnimi”, „Guberniami Zachodnimi”) najdłużej utrzymywało się dawne prawo ziemskie skodyfikowane w *III Statucie Litewskim*. W 1840 r. Statut został uchylony, a na jego miejsce wprowadzono prawo rosyjskie skodyfikowane w *Zwodzie Praw (Swod Zakonow Rossijskoj Imperii)* wydanym w 1832 r., który przewidywał ściśle wyznaniowy charakter małżeństwa⁶⁰. Dlatego też zgodnie z art. 23 i art. 64 tomu X cz. I *Zwodu Praw* istniał zakaz zawierania małżeństwa pomiędzy krewnymi i powinowatymi w takim stop-

⁵⁶ T. Pawluk, dz. cyt., s. 5–6.

⁵⁷ Tamże, s. 14–15, 17.

⁵⁸ Według prawa węgierskiego zakaz małżeństwa dotyczył w linii bocznej rodzeństwa i dzieci rodzeństwa, zatem nie obejmował syna Dominika i córki Ewy, a także Bogdana chcącego poślubić Ewę.

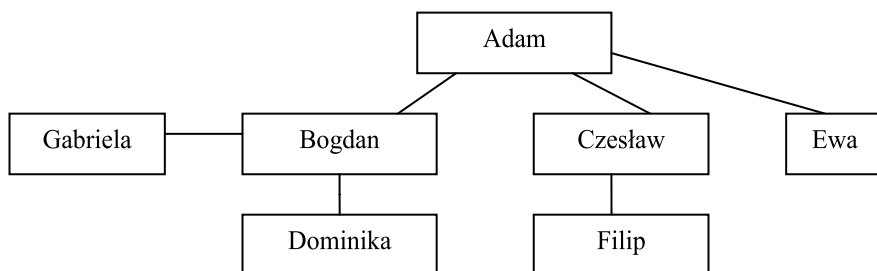
⁵⁹ Zakaz małżeństwa dotyczył tylko powinowatych w linii prostej, czyli w tym przypadku związku Celiny z Adamem lub z Dominikiem. Związek Celiny z bratem Bogdana byłby wolny od przeszkody.

⁶⁰ J. Bardach, M. Senkowska-Głuck [red.], *Historia państwa i prawa...*, s. 837–838; T. Pawluk, dz. cyt., s. 82.

niu, w jakim zabraniało je prawo kościelne. Zatem dla katolików zakres przeszkód regulowały przepisy prawa kanonicznego (zob. rys. 7).

Dosyć burzliwa była natomiast ewolucja prawa małżeńskiego na terenach centralnej Polski. W 1807 r. z części terytorium Królestwa Prus utworzono Księstwo Warszawskie, do którego w 1809 r. dołączono część ziem zaboru austriackiego. Następnie na Kongresie wiedeńskim w 1815 r. z większości ziem Księstwa Warszawskiego utworzono Królestwo Polskie (zwane Kongresowym), złączone unią personalną z Cesarstwem Rosyjskim. W tak ukształtowanym państwie podstawowym aktem prawnym w dziedzinie prawa prywatnego był francuski *Code civil* z 1804 r., zwany powszechnie *Kodeksem Napoleona*, obowiązujący od 1 maja 1808 r.⁶¹. Kodeks stał na gruncie świeckości prawa małżeńskiego i dopuszczalności rozwodów. Ponieważ w Księstwie funkcję urzędników stanu cywilnego pełnili duchowni, przepisy te w praktyce pozostały martwą literą⁶².

Kodeks Napoleona przewidywał istnienie przeszkody pokrewieństwa w linii prostej *ad infinitum* oraz w linii bocznej między rodzeństwem, między krewnymi legalnymi, jak i naturalnymi. W tym samym zakresie zabronione było małżeństwo między powinowatymi⁶³. Zabronione było również małżeństwo między krewnymi w III stopniu komputacji rzymskiej: między stryjem i wujem a synowicą (czyli bratanicą) i siostrzenicą, a także między ciotką a siostrzeńcem i synowcem (czyli bratankiem). W tym wypadku jednak możliwe było uzyskanie zezwolenia cesarza na takie małżeństwo „dla ważnych przyczyn”⁶⁴.



Rys. 13. Przeszkoda pokrewieństwa i powinowactwa w *Kodeksie Napoleona*⁶⁵.

⁶¹ K. Sójka-Zielińska, dz. cyt., s. 238, 240.

⁶² W 1809 r. wydany został dekret, w którym między innymi zapewniano wydanie instrukcji pozwalającej duchownym na to, aby nie ogłaszali rozwodów i nie udzielali małżeństw cywilnym rozwiedzionym. Z tego względu duchowieństwo poczuło się zwolnione z przestrzegania postanowień kodeksu. W całej historii Księstwa udzielono ledwie kilku rozwodów i kilkunastu ślubów cywilnych; zob.: J. Badach, M. Senkowska-Gluck [red.], *Historia państwa i prawa...*, s. 138–139.

⁶³ Art. 161–162 *KN*.

⁶⁴ Art. 163–164 *KN*.

⁶⁵ Zakaz małżeństwa dotyczył krewnych w linii bocznej do III stopnia komputacji rzymskiej, więc w powyższym przykładzie obejmował Czesława i Ewę oraz Czesława i Dominikę oraz Ewę i Filipa. Filip mógł zawrzeć ważne małżeństwo z Dominiką. Przeszkoda powinowactwa dotyczyła powinowatych do II stopnia linii bocznej, więc Gabriela nie mogła zawrzeć małżeństwa z Czesławem. Związek Gabrieli z Filipem byłby wolny od przeszkody.

Po wielu latach dyskusji przepisy *Kodeksu Napoleona* dotyczące prawa małżeńskiego zostały uchylone w 1825 r., wskutek uchwalenia przez Sejm *Kodeksu Cywilnego Królestwa Polskiego (KCKP)*, obowiązującego od 1 stycznia 1826 r.⁶⁶. *KCKP* był aktem kompromisowym, wprowadzał bowiem religijną formę zawarcia związku małżeńskiego, pozostawiając jurysdykcję sądów państwowych w sprawach małżeńskich⁶⁷. Przewidywał istnienie przeszkody pokrewieństwa i powinowactwa w linii prostej *ad infinitum*. W linii bocznej zakazane było małżeństwo między rodzeństwem, także przyrodnim, legalnym i naturalnym. Natomiast w kwestii obowiązywania przeszkody w wypadku osób spokrewnionych lub spowinowacanych w dalszych stopniach należało stosować się do prawa własnego wyznania⁶⁸.

Dalsze prace nad reformą prawa małżeńskiego w Królestwie Polskim zaowocowały opracowaniem projektu *Prawa o małżeństwie*, który został zatwierdzony przez cara Mikołaja II *ukazem* z dnia 16/28 marca 1836 r.⁶⁹ Prawo o małżeństwie stało na gruncie wyłącznie religijnej formy zawierania małżeństwa oraz oddania jurysdykcji w sprawach ważności małżeństwa sądom duchownym⁷⁰. Tym niemniej prawodawca samodzielnie określił kwestię liczby i zakresu przeszkód małżeńskich, w tym również przeszkody pokrewieństwa i powinowactwa. Zabronione było małżeństwo między krewnymi i powinowatymi czy to z prawych, czy nieprawych związków, w linii prostej *ad infinitum*. W linii bocznej zabronione było małżeństwo w wypadku pokrewieństwa i powinowactwa prawego – do IV stopnia według komputacji kanonicznej, dla pokrewieństwa nieprawego – również do IV stopnia, zaś dla powinowactwa nieprawego, czyli pochodzącego ze związku pozamałżeńskiego – do II stopnia komputacji kanonicznej (art. 30–32 *ukazu*). Jednocześnie prawodawca uwzględniał kompetencje władz duchownych do udzielania dyspens od przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa w II stopniu linii bocznej i dalszych stopniach (art. 35)⁷¹.

⁶⁶ *Dziennik Praw Królestwa Polskiego* (dalej *Dz.P.K.P.*), t. X, s. 3 i n.; wcześniejszy projekt z 1818 r. został odrzucony ze względu na przywrócenie religijnego charakteru małżeństwa przy zachowaniu jurysdykcji sądów państwowych nad sprawami małżeńskimi; zob.: A. Fastyn, *Problem powstania i charakteru prawa małżeńskiego z 1836 roku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. LXIV, 2012, z. 2, s. 194–195.

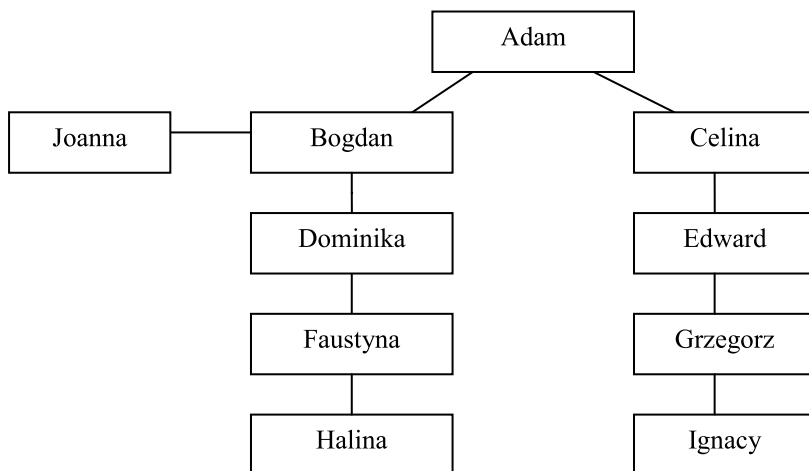
⁶⁷ Co ciekawe, zgodnie z art. 249 *KCKP*, sąd państwowy miał orzekać o nieważności czy rozwiązaniu małżeństwa, stosując prawo kanoniczne lub inne prawo wyznania małżonków. Duchowni mieli pełnić funkcję obrońcy węzła małżeńskiego i jednocześnie „oświecać sędziów w stosownych do przypadku prawidłach religijnych”. W praktyce duchowni uchylali się od respektowania tego prawa, a w 1827 r. powoływanie duchownych katolickich na obrońców węzła małżeńskiego przy sądach cywilnych zostało zakazane przez papieża; zob.: J. Bardach, M. Senkowska-Głuck [red.], *Historia państwa i prawa...*, s. 504.

⁶⁸ Art. 159–161 *KCKP*.

⁶⁹ *Dz.P.K.P.*, t. XVIII, s. 57 i n.

⁷⁰ J. Bardach, M. Senkowska-Głuck [red.], *Historia państwa i prawa...*, s. 512–513.

⁷¹ H. Konic, *Prawo małżeńskie obowiązujące w byłym Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1924, s. 80–83.



Rys. 14. Przeszkoda pokrewieństwa i powinowactwa w ukazie o małżeństwie⁷².

PODSUMOWANIE

Każdy system prawny jest odzwierciedleniem stosunków panujących w społeczeństwie oraz pewnych wartości wyznawanych przez ogół społeczeństwa. Na przestrzeni wieków stosunki te ulegały nieustannym zmianom, podobnie jak zmianom podlegała treść norm moralnych i obyczajowych obowiązujących w społeczeństwie. Powyższe okoliczności powodowały konieczność ewolucji norm prawnych, które musiały dostosować się do potrzeb dynamicznie zmieniających się stosunków społecznych.

Zmiany te nie ominęły również przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa. Choć przeszkody te należą do grupy najczęściej spotykanych przeszkód małżeńskich zarówno w społeczeństwach pierwotnych, jak i w systemach prawnych krajów cywilizowanych, ich zakres podlegał nieustannej ewolucji, z uwagi na zmieniające się warunki społeczne. We wczesnym średniowieczu prawo kanoniczne, a za nim również prawo świeckie znacznie rozszerzyło zakres przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa, by zwalczać zwyczaje małżeństw endogamicznych, pogłębiających izolację poszczególnych rodów i wzajemne waśnie. Gdy to niebezpieczeństwo minęło, zakres przeszkód został ograniczony do rozsądnych granic. *Ukaz o małżeństwie* z 1836 roku wydany dla ziem centralnej Polski czy też przepisy *Zwodu Praw Cesarstwa Rosyjskiego na Kresach Wschodnich* przejmowały zakres przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa wprost z prawa kanonicznego, ukształtowanego w średniowieczu.

⁷² Według *Ukazu o małżeństwie* przeszkoda pokrewieństwa obejmowała krewnych w linii bocznej aż do IV stopnia komputacji kanonicznej (Halinę i Ignacego). Halina mogła jednak zawrzeć ważne małżeństwo z synem Ignacego. Podobny zakres miała przeszkoda powinowactwa, więc Joanna nie mogła zawrzeć małżeństwa z Ignacym. Jednak gdyby związek Joanny z Bogdanem był konkubinatem, to przeszkoda w linii bocznej obejmowałaby związek Joanny z Edwardem i jego ojcem, związek Joanny z Grzegorzem byłby wolny od przeszkody.

Szeroki zakres tych przeszkód (aż do IV stopnia według komputacji germańskiej) był odpowiedni w feudalnej strukturze społeczeństwa, która panowała w połowie XIX wieku w Cesarstwie Rosyjskim. W nowocześniejszym Cesarstwie Austriackim twórcy *ABGB* widzieli potrzebę we wprowadzeniu zakazu małżeństw między krewnymi i powinowatymi tylko do II stopnia linii bocznej według komputacji germańskiej. Kolejne zmiany w życiu społecznym, w szczególności powstawanie wielkich ośrodków przemysłowych, rozwój transportu kolejowego i migracja ze wsi do miast stały się podstawą do dalszego ograniczenia zakresu tych przeszkód. Pod koniec XIX wieku twórcy niemieckiego kodeksu cywilnego (*BGB*) uznali, że wystarczający z punktu widzenia potrzeb społeczeństwa będzie zakaz małżeństw między krewnymi w linii prostej i do I stopnia linii bocznej oraz powinowatymi w linii prostej. Obecnie taki zakres przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa obowiązuje w prawodawstwie większości państw europejskich.

Odzyskanie przez Polskę niepodległości w listopadzie 1918 r. stanowiło epokowe wydarzenie w historii Narodu Polskiego. Odrodzone państwo stało jednak przed poważnym problemem, jakim bez wątpienia było odbudowanie własnych struktur administracyjnych oraz unifikacja terytorium należącego do trzech państw zaborczych. Należy zauważyć, iż w 1918 r. na ziemiach polskich istniało pięć systemów prawnych prawa małżeńskiego, które przewidywały trzy typy małżeństw – małżeństwo świeckie w byłej dzielnicy pruskiej oraz na Spiszu i Orawie, małżeństwo religijne w byłej dzielnicy rosyjskiej oraz tzw. typ mieszany w Galicji i na Śląsku Cieszyńskim⁷³.

Sytuację dodatkowo komplikował fakt braku spójności pomiędzy systemami prawnymi państw zaborczych. We wszystkich przytoczonych systemach prawnych zakaz małżeństwa obejmował krewnych w linii prostej oraz rodzeństwo, a także powinowatych w linii prostej. Natomiast kwestia obowiązywania przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa w dalszych stopniach linii bocznej była regulowana różnie. Najszerzy zakres przeszkody pokrewieństwa przewidywało prawo obowiązujące na terenach centralnych i wschodnich Polski, wprowadzając zakaz małżeństw dla krewnych do IV stopnia według komputacji kanonicznej (germańskiej). Na terenach byłej dzielnicy austriackiej zakaz obowiązywał do II stopnia, a w byłej dzielnicy pruskiej – tylko do I stopnia, czyli dotyczył tylko rodzeństwa. Podobnie w przypadku powinowactwa zakaz małżeństw sięgał do IV stopnia na terenach byłej Kongresówki i na Kresach Wschodnich, a do II stopnia na obszarze Galicji i Śląska Cieszyńskiego. Na Spiszu, Orawie i terenach byłej dzielnicy pruskiej przeszkoda powinowactwa w ogóle nie dotyczyła powinowatych w linii bocznej. Ponadto na ziemiach centralnej i wschodniej Polski powinowactwo wywodziło nie tylko z małżeństwa, lecz również ze związku pozamałżeńskiego (obowiązywało wówczas do II stopnia linii bocznej). Odmiennie regulowane były także możliwość uzyskania zwolnienia od przestrzegania przeszkody u władz świeckich, czy dyspensy u władz kościelnych.

Utrzymywanie kilku systemów prawnych na terytorium jednego państwa było niekorzystne zarówno dla organów państwa, jak i dla obywateli. W szczególności

⁷³ A. Korobowicz, W. Witkowski, *Historia ustroju i prawa polskiego 1772 – 1918*, Zakamycze 2002, s. 292; T. Pawluk, dz. cyt., s. 80.

istniały wątpliwości co do tego jakie prawo stosować, jeżeli narzeczeni są krewnymi lub powinowatymi, a zamieszkują w różnych rejonach kraju. Stąd też w okresie międzywojennym trwały prace kodyfikacyjne zmierzające do ujednoczenia przepisów prawa małżeńskiego⁷⁴.

**THE HISTORICAL EVOLUTION OF IMPEDIMENTS
OF CONSANGUINITY AND AFFINITY IN CANON LAW
AND IN FAMILY LAW IN POLAND TO EARLY 20TH CENTURY**

SUMMARY

This article concerns the meaning of terms „consanguinity” and „affinity” and other genealogical terms. The second part of the article is dedicated to show a historical evolution of range the consanguinity and affinity as a impediments to marriage in Canon Law of Roman Catholic Church, from its source in the Law of the Bible and in the Roman Law, to 1917, when the first Code of Canon Law was published. Furthermore, in the article it is shown an influence of Canon Law on forming of impediments of consanguinity and affinity in Family Law in force in Poland to the early 20th century.

**DIE ENTWICKLUNG DER EHEHINDERNISSE IN BEZUG AUF
VERWANDTSCHAFT UND AFFINITÄT IM KANONISCHEN RECHT UND
IM FAMILIENRECHT AUF DEM GEBIET POLENS BIS ZUM ANFANG
DES 20. JAHRHUNDERTS**

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel zielt darauf ab, die Begriffe „Verwandtschaft“ und „Affinität“ und andere genealogische Begriffe zu klären. Im zweiten Teil des Artikels beschäftigt sich sein Autor mit der Entwicklung des Bereiches von Ehehindernissen bezüglich Verwandtschaft und Schwägerschaft im kanonischen Recht der katholischen (lateinischen) Kirche. Dabei geht man von den Quellen in Form von dem Recht im Alten und Neuen Testament und dem römischen Recht aus und schließt mit der Ausgabe des ersten Kodex des kanonischen Rechtes im Jahr 1917. Beschrieben wird auch der Einfluss des kanonischen Rechts auf die Bildung von Hindernissen wegen Verwandtschaft und Affinität im Familienrecht in Polen, das vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts gilt.

⁷⁴ S. Biskupski, *O nowe prawo małżeńskie w Polsce*, Włocławek 1932, s. 15–16; także: P. Ryguła, *Historyczny kontekst debaty na temat projektu nowego prawa małżeńskiego w Polsce międzywojennej*, *ŚSHT* 34, 2001, s. 264.

RODZIC CHRZESTNY I ŚWIADEK CHRZTU W ŚWIETLE PRAWODAWSTWA KOŚCIELNEGO

Słowa kluczowe: Kościół, prawo kanoniczne, rodzic chrzestny, świadek chrztu, chrzest

Key words: Church, canon law, god-parent, baptism witness, baptism

Schlüsselworte: Kirche, Kirchenrecht, Taufpate/-patin, Zeuge der Taufe, Taufe

WPROWADZENIE

Chrzest jest sakramentem, przez który ludzie zostają włączeni do Kościoła, stają się mieszkaniem Boga, królewskim kapłaństwem, narodem świętym. Jest także sakramentalnym węzłem jedności, łączącym wszystkich ludziznaczonych tym sakramentem¹. Z tego też powodu w obrzędach sprawowanego chrztu świętego ma brać udział cała wspólnota wiernych. Szczególne miejsce zajmują w tym obrzędzie rodzice dziecka, rodzice chrzestni i świadkowie chrztu. W niniejszym opracowaniu zostanie przedstawione nauczanie Kościoła dotyczące powołania, kwalifikacji, zadań i obowiązków tak rodziców chrzestnych jak i świadka chrztu należącego do niekatolickiej wspólnoty eklezjalnej, jak również świadka chrztu, którego głównym zadaniem będzie zaświadczyć o fakcie przyjętego chrztu.

POWOŁANIE RODZICA CHRZESTNEGO I ŚWIADKA CHRZTU

W pierwszych wiekach Kościoła znana była instytucja ojcostwa chrzestnego, choć w praktyce takiego sformułowania nie używano. Święty Justyn

* Ks. Maciej Nowak, Cygany; doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

¹ Por. *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice 1994, n. 4, s. 10–11.

(100/110–163/167) o tym zaświadcza w swojej *1 Apologii*², w której pisze o przygotowaniu katechumenów do chrztu. To zadanie spoczywało na całej wspólnocie wierzących, jak również towarzyszenie im podczas przyjmowania tego sakramentu. Cała wspólnota miejscowych chrześcijan, albo wybrana grupa reprezentantów tej wspólnoty, spełniała rolę świadka chrztu. Funkcja ta przy chrzcie najpierw była funkcją eklezjalną całej wspólnoty chrześcijan, a wraz z upływem czasu stała się funkcją indywidualną określonego chrześcijanina³.

Święty Hipolit Rzymski (†235) w *Tradycji Apostolskiej* podaje, że poganin, który pragnie przyjąć wiarę, jest przyprowadzany do gminy przez chrześcijanina, który go zna i przedstawia go nauczycielowi katechumenów oraz zaświadcza, że ten człowiek jest zdatny do słuchania Ewangelii⁴. Z dzieła tego trudno wywnioskować, czy poręczyciel katechumena bierze udział w chrzcie tego, za którego ręczył, ale można tak przypuszczać, gdyż Hipolit Rzymski zakłada obecność świadków przy chrzcie dzieci⁵. To naturalni rodzice dziecka, bądź jego krewni wyrzekali się w imieniu dziecka złego ducha i składali wyznanie wiary. Wymienione wyżej osoby spełniały rolę świadków chrztu⁶.

W obrzędzie udzielanego chrztu nie chodziło o poręczenie, że dziecko jest godne tego sakramentu, ale zagwarantowanie, że zostanie wychowane w duchu katolickim. Ten obowiązek spoczywał w pierwszym rzędzie na rodzicach dziecka, a później także na świadku chrztu. Osoba, bądź osoby pełniące zadanie świadka, były reprezentantami Kościoła i na tej podstawie miały specjalny tytuł do tego, aby wywierać wpływ

² Justinus Martyr, *Apologia Prima pro Christianis*, PG 6, 419; Justyn Męczennik, *1 Apologia* 61,2: „Wtedy uczymy ich modlić się, pościć i prosić Boga o przebaczenie popełnionych grzechów, my zaś sami razem z nimi również modlimy się i pościmy. 61,3. Potem prowadzimy ich tam, gdzie jest woda i w taki sam sposób, w jaki my sami zostaliśmy odrodzeni, oni również dostępują odrodzenia. W imię bowiem Boga, Ojca i Pana wszechzreczy, i naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, oraz Ducha Świętego dostępują oni wtedy obmycia w wodzie”, w: L. Misiarczyk (tłum.), Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia • Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 82, w: J. Naumowicz (red.), *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków 2004, s. 251, w: J. Słomka (red.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym, antologia tekstów I–III w.*, Kraków 2004, s. 37. Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. I, *Initiatio Christiana, chrzest, bierzmowanie, eucharystia*, Lublin 1962, s. 20–21.

³ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, t. I: *Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983, s. 277.

⁴ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*: „Kiedy zostaną wyznaczeni mający zamiar przyjąć chrzest, należy sprawdzić ich życie: czy żyli godnie, dopóki byli katechumenami, czy poważali wdowy, nawiedzali chorych, czynili dobre uczynki. Kiedy ci, którzy ich przyprowadzili, zaświadczą o każdym: «On postępował właśnie tak», to niech słuchają Ewangelii”, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*, wstęp, przekład, komentarz, *STV* 14 (1976) nr 1, s. 158, w: J. Słomka (red.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym...*, dz. cyt., s. 42.

⁵ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*: „Założcie szaty i w pierwszej kolejności chrzczycie dzieci. Wszyscy ci, którzy mogą mówić o sobie, niech mówią. Za tych natomiast, którzy o sobie mówić nie mogą, niech mówią ich rodzice lub ktoś z rodziny”, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska...*, dz. cyt., s. 159, w: J. Słomka (red.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym...*, dz. cyt., s. 43.

⁶ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 278–279; W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych...*, dz. cyt., s. 26–28.

na chrześcijańskie wychowanie dziecka podawanego do chrztu. Święty Augustyn (354–430) uczył, że cały Kościół chrzci, bo cały jak matka rodzi każde dziecko⁷.

Ojcostwo chrzestne dzieci, które początkowo polegało na zastępstwie w przypadku sierot, później przejęło funkcję, która pierwotnie należała do rodziców naturalnych. Taki wniosek można wysnuć z lektury dziennika Egerii z jej podróży do Ziemi Świętej, która zamieściła tam uwagę, że mężczyźni do chrztu przedstawiają ich ojcowie, a kobiety ich matki. Oni składali przed biskupem świadectwo na temat życia, jakie wiedli katechumeni. Podróżni, którzy nie mogli być przedstawieni do chrztu przez swoich bliskich lub sąsiadów, napotykali na trudności z dopuszczeniem do tego sakramentu⁸.

Pseudo Dionizy Areopagita w swoich rozważaniach dotyczących chrztu w końcu V wieku radził, aby każdy, kto chce przyjąć chrzest, winien mieć swojego przewodnika w świętych obrzędach, już ochrzczonego, który przyprowadzi go do biskupa⁹. Poganin, pouczony uprzednio przez swojego przewodnika na postawione przez biskupa pytanie, czego oczekuje od Kościoła, odpowiadał, że poszukuje wiary. Po udzieleniu takiej odpowiedzi z polecenia biskupa zostają poganin jak i jego przewodnik zapisani do specjalnej księgi¹⁰. Przewodnik, według Pseudo Dionizego Areopagity, nie bierze udziału w polaniu wodą podczas chrztu, ale zaraz po tej czynności prowadzi się ochrzczonego do niego, który jest określany mianem patrona i sprawcą przyjęcia katechumena do katechumenatu¹¹.

Na przełomie V i VI wieku funkcję świadków przy chrzcie niemowląt spełniali niekiedy ich rodzice. O tym fakcie można znaleźć wzmiankę w liście pochodzącym z tego okresu, którego autorem jest diakon Jan. Jest w nim mowa o tym, że dzieci podawane są do chrztu przez swoich rodziców, albo przez innych¹².

Osoby, które wcześniej określano mianem świadkowie, poręczyciele lub patroni, bądź w inny jeszcze sposób, od VII, a może nawet w drugiej połowie VI wieku zaczęto nazywać „patrini et matrinae” – ojcowie i matki chrzestne. Określenia te przyjęły się powszechnie, ale dopiero po upływie dłuższego czasu¹³.

⁷ Por. Augustinus, *Epistola XCIII: PL* 33, 362; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 279.

⁸ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 45,2–4: „2. Przyprowadza się zgłoszonych (do chrztu), jednego po drugim. Jeśli są to mężczyźni – przychodzą ze swymi ojcami, jeśli kobiety – z matkami. 3. Biskup wypytuje szczegółowo krewnych tych, którzy przybyli, mówiąc: «Czy dobrze żyje, czy jest posłuszny rodzicom, czy nie oddaje się pijaństwu lub próżności?». Pyta też o poszczególne cięższe grzechy ludzkie. 4. Jeśli okaże się, że jest nienaganny w sprawach, o które go wypytywano wobec świadków, zapisuje on swoje imię własną ręką [...]. Jeśli zaś ktoś jest cudzoziemcem i nie ma świadków, którzy by go znali, nie tak łatwo może być dopuszczony do chrztu”, w: P. Iwaszkiewicz (red.), *Do Ziemi Świętej, najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV–VIII w.*, Kraków 2010, s. 194. Por. D. Sawicki, *Sakrament chrztu w Kościele prawosławnym*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, J. Decyk (red.), Warszawa 2001, s. 53; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 279–280.

⁹ Por. S. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, cap. II, § 2: *PG* 3, 394.

¹⁰ Tamże, cap. II, § 4–5: *PG* 3, 394–395.

¹¹ Tamże, cap. II, § 7: *PG* 3, 395.

¹² Por. Joannes Diaconus, *Epistola ad Senarium*, VII: *PL* 59, 403; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 280.

¹³ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 281.

Święty Tomasz z Akwinu (1225–1274) wypowiedając się na temat chrzestnego, przyrównał duchowe odrodzenie, które dokonuje się w sakramencie chrztu do zrodzenia cielesnego. Dziecko zrodzone cielesnie potrzebuje i karmicielki, i wychowawcy, tak też po odrodzeniu duchowym, ochrzczony potrzebuje osoby, która będzie pełniła rolę karmicielki i wychowawcy, ucząc wiary i życia chrześcijańskiego. Tym kimś jest ten, kto podaje do chrztu, a potem kieruje ochrzczonym i otacza go opieką¹⁴.

W czasie Soboru Trydenckiego (1545–1563), kwestia obecności chrzestnego przy chrzcie nie budziła żadnych wątpliwości, natomiast sobór zalecał proboszczom, aby przed udzieleniem chrztu sprawdzili, kto będzie chrzestnym dziecka. Funkcję tę musiała spełniać właściwa osoba¹⁵.

Rytuał Pawła V z roku 1614 roku nakazywał, aby proboszcz nie dopuszczał do funkcji chrzestnego osób niegodnych i niezdatnych, ani większej liczby osób niż jest to wskazane¹⁶.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku czynił rozróżnienie na chrzest uroczysty (*solemnis*) i prywatny (*privatus, non solemnis*). Starodawny zwyczaj kościelny nakazywał obecność przy chrzcie uroczystym chrzestnego ojca lub chrzestnej matki. Przy chrzcie prywatnym należałoby zachować także i tę normę. Powinien być jeden tylko rodzic chrzestny, może być innej płci niż chrześniak, ewentualnie może być dwoje, ojciec chrzestny i matka chrzestna¹⁷.

Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez Jana Pawła II, oprócz kanonów mówiących na temat tego szczególnego świadka chrztu, jakim bez wątpienia są rodzice chrzestni, podaje normę, która stanowi, że świadkiem chrztu może być także osoba ochrzczona i należąca do niekatolickiej wspólnoty kościelnej¹⁸. Taka

¹⁴ Por. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, pars III, q. 67, a. 7, Parisiis 1932, p. 886.

¹⁵ Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa, sesja 24, c. 2*: „Zanim proboszcz przystąpi do udzielenia sakramentu chrztu, dowie się pilnie od tych, których to dotyczy, jaką osobę albo jakie osoby wybrali, aby przyjęły chrzczoną osobę z świętego źródła i dopuści do tego tylko tę osobę albo te osoby, ich imiona zapisze w księdze, a także pouczy ich, że gdy zawarli z kimś związek duchowego pokrewieństwa, to nie mogą się wymawiać żadną niewiedzą”, w: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511–1870), *Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2005, s. 725.

¹⁶ Por. *Rytuale Romanum Pauli V, De Patrinis*, p. 18.

¹⁷ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Pape XV auctoritate promulgatus*. Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (dalej: *CIC 1917*), can. 762 § 1: „Ex vetustissimo Ecclesiae more nemo solemniter baptizetur, nisi suum habeat, quatenus fieri possit, patrinum; § 2: „Etiam in baptismo privato patrinus, si facile haberi queat, adhibeatur”; can. 764: „Patrinus unus tantum, licet diversi sexus a baptizando, vel ad summum unus et una adhibeantur”.

¹⁸ *KPK 1983*, kan. 872: „Przyjmujący chrzest powinien mieć, jeśli to możliwe, chrzestnego”; kan. 873: „Należy wybrać jednego tylko chrzestnego lub chrzestną albo dwoje chrzestnych”; kan. 874 § 2: „Ochrzczony, należący do niekatolickiej wspólnoty kościelnej, może być dopuszczony tylko razem z chrzestnym katolikiem i tylko w charakterze świadka chrztu”. Por. W. Góralski, R. Mazurowski, *Sakramenty pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego w życiu wiernych świeckich w świetle uchwał synodów diecezjalnych w Polsce w latach 1983–1999*, PK 43(2000) nr 1–2, s. 18; B. Glinkowski, *Uczestnictwo apostaty przy udzielaniu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, PiK, t. 1, 2006, s. 67.

norma umieszczona w *Kodeksie*, to owoc nauki Soboru Watykańskiego II¹⁹ i innych dokumentów, które ukazały się po zakończeniu tego Soboru²⁰.

W obrzędzie chrztu świętego, obok przyjmującego chrzest, rodziców dziecka czy szafarza powinien brać udział chrzestny. W *Instrukcji duszpasterskiej Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* z 1975 roku znajduje się zalecenie, aby w Polsce osoby wybierane na chrzestnych spełniały odpowiednie kwalifikacje. Gdy chodzi o wiernego Kościoła prawosławnego wspomniana *Instrukcja* podaje, że może on być powołany na rodzica chrzestnego, jeżeli są spełnione pewne warunki²¹. Natomiast chrześcijanie innych wspólnot odłączonych mogą być dopuszczeni do udziału w liturgii jako świadkowie chrztu i wymagania stawiane przed nimi są takie, jak przy dopuszczeniu chrzestnych z Kościoła prawosławnego²². *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku odebrał możliwość pełnienia zadania rodzica chrzestnego wiernym Kościoła prawosławnego, na co zezwalała wspomniana *Instrukcja*. Według *Kodeksu* mogą, podobnie jak wierni niekatolickich wspólnot chrześcijańskich, pełnić jedynie funkcję świadka chrztu²³.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany 18 października 1990 roku w kwestii bycia chrzestnym podaje, że osoba taka ma być katolikiem, jednak można do tej funkcji dopuścić wiernego niekatolickich Kościołów wschodnich pod

¹⁹ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2008, s. 48–107; Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2008, s. 302–333.

²⁰ Zob. Secretarius ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, pars prima*, AAS 59(1967) 574–592; Secretarius ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, pars secunda*, AAS 62(1970) 705–724; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975), w: Cz. Krakowiak, L. Adamowicz (oprac.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, Lublin 1994, s. 13–21; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja dla duchowieństwa w związku z wprowadzeniem obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (9 V 1989), w: Cz. Krakowiak, L. Adamowicz (oprac.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne...*, dz. cyt., s. 23–28; *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice 1994, s. 9–18.

²¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975)..., dz. cyt., s. 18.

²² Tamże, s. 19.

²³ Por. *KPK 1983*, kan. 874 § 2; Z. Janczewski, *Prawodawstwo Konferencji Episkopatu Polski i Prymasów w zakresie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, *PK 40* (1997) nr 3–4, s. 132–133.

warunkiem, że drugi chrzestny będzie katolikiem²⁴. Warto zauważyć, że omawiany *Kodeks* w normie mówiącej o tym, kto może być chrzestnym podaje, że dla słusznej przyczyny można dopuścić chrześcijanina jakiegokolwiek Kościoła wschodniego akatolickiego do pełnienia funkcji chrzestnego razem z chrzestnym katolikiem²⁵. Nic nie mówi natomiast o innych niekatolikach ochrzczonych, którzy by mogli wystąpić jako świadkowie chrztu, jak to ma miejsce w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku²⁶.

W *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, została umieszczona norma, w której zawarte są wskazania odnośnie osób pełniących zadanie rodzica chrzestnego lub świadka przy chrzcie, a które przynależą do wspólnot akatolickich. Rodzicem chrzestnym może być ze względu na słuszne powody wierny wschodniego Kościoła prawosławnego obok chrzestnego katolika, natomiast świadkiem chrztu może być osoba ochrzczona, która przynależy do innej Wspólnoty eklezjalnej, także razem z chrzestnym katolikiem²⁷.

KWALIFIKACJE RODZICA CHRZESTNEGO I ŚWIADKA CHRZTU

Szczególnym rodzajem świadka chrztu, od początku istnienia Kościoła, byli rodzice chrzestni. Później wraz z rozwojem dialogu ekumenicznego zrodziła się instytucja świadka chrztu, czyli osoby ochrzczonej należącej do niekatolickiej wspólnoty kościelnej. Wreszcie świadkiem może być osoba, która spełniając odpowiednie kwalifikacje mogła zaświadczyć o przyjętym chrzcie.

W pierwszych wiekach Kościoła od osób, które miały pełnić zadanie rodziców chrzestnych wymagano prowadzenia chrześcijańskiego życia, mieli być ochrzczeni i musieli prowadzić uczciwe życie²⁸. Synod w Moguncji w 813 roku wydał postanowienie, by do funkcji chrzestnego nie dopuszczać tego, kto sam nie jest jeszcze ochrzczony. Można to rozumieć w ten sposób, że w tamtych czasach zachodziła

²⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Liberia Editrice Vaticana 1995. Tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, promulgowany przez Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002 (dalej: *KKKW*), kan. 685 § 3: „Dla słusznej przyczyny można dopuścić chrześcijanina jakiegokolwiek Kościoła wschodniego akatolickiego do pełnienia funkcji chrzestnego, ale zawsze razem z chrzestnym katolikiem”. Warto tutaj zaznaczyć, że pod pojęciem chrześcijanin jakiegokolwiek Kościoła wschodniego akatolickiego, to nie tylko wierny prawosławny, ale także wierny należący do Kościoła Asyryjskiego wyznającego doktrynę przededefeską (nestorianie) i wierni należący do Kościołów Orientalnych, wyznających doktrynę przedchalcedońską (monofizyci). Por. U. Nowicka, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych na forum Kościoła katolickiego*, Warszawa 2012, s. 15.

²⁵ Por. *KKKW*, kan. 685 § 3; *KPK 1983*, kan. 874 § 2.

²⁶ Por. *KPK 1983*, kan. 874 § 2.

²⁷ Por. Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum* (25.03.1993), n. 98, *AAS* 85(1993) 1079–1080. Papińska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, w: „*Communio*” 2(80)/1994, n. 98, s. 49.

²⁸ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 288.

potrzeba pewnych regulacji w tej kwestii, gdyż chrześcijanie tamtych czasów mniej sobie cenili wiarę i żyli w bliskich kontaktach z nieochrzczonymi²⁹.

Gracjan (†1158/1159) poświęcił wiele uwagi kwestii, czy rodzice naturalni mogą być chrzestnymi dla swoich dzieci? Twierdził, że rodzice naturalni nie mogą być chrzestnymi własnych dzieci, w przeciwnym razie poniosą daleko idące konsekwencje prawne³⁰. Przypomniat także znane już od jakiegoś czasu prawo zakazujące mnichom pełnienia obowiązków rodzica chrzestnego podczas obrzędu chrztu³¹.

Święty Tomasz (1225–1274) był zdania, że chrzestnym nie może być naturalny ojciec dziecka, przynajmniej poza wypadkiem konieczności. Argumentuje to tym, że narodzenie duchowe różni się od cielesnego i dlatego do innej karności ma się stosować chrzestny, niż ojciec³².

W myśl postanowień Soboru Trydenckiego, każdy proboszcz był zobowiązany do tego, aby czuwać nad tym, kto będzie chrzestnym w czasie obrzędu chrztu i miał dopuścić tylko takich, których wybiorą rodzice dla swoich dzieci. Innych osób proboszcz nie miał dopuszczać do tej funkcji³³.

Kolejnym dokumentem, w którym jest mowa o wymogach stawianych chrzestnym jest *Katechizm Rzymski* wydany po Soborze Trydenckim. Przypomniano w nim, że funkcji rodziców chrzestnych nie mogą pełnić rodzice naturalni, ponieważ należy uwidocznić różnicę między wychowaniem rodziców naturalnych i chrzestnych. Dalej, tej funkcji nie mogą pełnić niewierni, żydzi i heretycy. Autorzy tego *Katechizmu* kierowali się normą, że z funkcji rodzica chrzestnego należy wykluczyć tych, którzy tej funkcji nie chcą lub nie mogą właściwie wykonać³⁴.

W *Rytuale* Pawła V z 1614 roku znalazły się normy zabraniające udziału w obrzędzie chrztu w roli chrzestnych, nieochrzczonych, heretyków, ekskomunikowanych, obłożonych interdyktem, publicznych przestępców, ukaranych infamią i pozbawionych używania rozumu³⁵.

Kongregacja Świętego Oficjum dnia 14 października 1676 roku udzieliła negatywnej odpowiedzi katolikom z Bośni, w kwestii sprawowania funkcji chrzestnego przez schizmatyka, z którym łączyły ich więzy krwi czy względy przyjacielskie. Także ta odpowiedź była negatywna w sytuacji odwrotnej, gdy schizmatycy prosili na chrzestnych dla swoich dzieci, krewnych bądź przyjaciół katolików³⁶.

Kongregacja Świętego Oficjum w styczniu 1763 roku nie wyraziła zgody misjonarzowi na dopuszczenie heretyków w charakterze chrzestnego w obrzędzie chrztu,

²⁹ Por. c. 102 D IV de cons; F. Wycisk, *Rola wychowawcza rodziców chrzestnych*, „Homo Dei” 29(1960), s. 712.

³⁰ Por. c. 1 C. XX q. 1.

³¹ Por. c. 8 C. XVI q. 1; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 289.

³² Por. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, pars III, q. 67, a. 8, p. 888.

³³ Por. Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa*, *Sesja 24, c. 2...*, dz. cyt., s. 725.

³⁴ Por. *Catechismus Romanus*, pars II, cap. 2, n. 29; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 289–290.

³⁵ Por. *Rytuale Pauli V, De sacramento baptismi rite administrando, De patrinis*, p. 18.

³⁶ Por. P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. IV, n. 753, p. 30; tamże, n. 978, p. 251.

ale wyraźnie ma misjonarz oświadczyć takiej osobie, że jego obecność może być tylko obecnością świadka, ale nie chrzestnego³⁷.

W instrukcji przesłanej Arcybiskupowi Korsyki z dnia 3 stycznia 1871 roku Kongregacja św. Oficjum podsumowała swoją dotychczasową naukę i stwierdziła, że heretycy i schizmatycy nie mogą być rodzicami chrzestnymi ani osobiście, ani przez swoich pełnomocników, ani razem z katolikami. Także katolicy nie mogą być chrzestnymi przy chrzcie sprawowanym w obrzędku akatolickim³⁸.

Normy, które wyżej zostały przedstawione względem heretyków i schizmatyków należy również zastosować względem notorycznych masonów. Taką wskazówkę przekazała Kongregacja Świętego Oficjum w instrukcji do ordynariuszy Brazylii dnia 2 czerwca 1878 roku³⁹.

Funkcji chrzestnego zabraniano pełnić także zakonnikom. Kongregacja Soboru dnia 3 października 1671 roku wydała dekret, w którym nazywa nadużyciem postępowanie zakonników, którzy podejmują rolę chrzestnego przy chrzcie i upoważnia ordynariusza do karania takich zakonników. Proboszcz także ma nie dopuszczać zakonników do udziału w obrzędzie chrztu w charakterze chrzestnych⁴⁰.

Warto w tej kwestii nadmienić także i to, że ten zakaz należy stosować w zwyczajnych warunkach. W sytuacji nadzwyczajnej Kongregacja Obrzędów w piśmie skierowanym do Prefekta Apostolskiego Bengalii Środkowej z 15 lutego 1887 roku dopuszczała taką sytuację, w której mniszka może wziąć udział w obrzędzie chrztu jako chrzestna, jeśli na terenie misyjnym nie ma nikogo, kto mógłby pełnić tę funkcję. W takiej sytuacji nie można chrzczyć zupełnie bez chrzestnego⁴¹.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku mówiąc o chrzestnym jako tym szczególnym świadku chrztu podawał normy dotyczące się ważności i godziwości pełnienia tego urzędu. Ważnie tę funkcję może spełniać osoba ochrzczona, po dojściu do używania rozumu. Ma być wybrana przez chrześniaka lub jego rodziców bądź opiekunów, a w razie ich braku przez szafarza chrztu, ma intencję ten urząd pełnić. Chrzestny ma trzymać chrześniaka do chrztu, lub podczas tego obrzędu go osobiście dotykać, albo przez należycie upoważnionego zastępcę. Tego zadania nie mogą ważnie wykonywać rodzice lub współmałżonek chrześniaka, należący do sekty heretyckiej, schizmatycznej lub ateistycznej. Dalej, nie mogą ważnie pełnić tego zadania ekskomunikowani, obciążeni infamią prawną lub wykluczeni od aktów prawnych, lecz po wyroku skazującym lub stwierdzającym, duchowni deponowani lub degradowani⁴².

Godziwie funkcję chrzestnego spełnia osoba, która rozpoczęła cztertnasty rok życia. Do pełnienia tego zadania nie wolno dopuścić osoby, która jest ekskomunikowa-

³⁷ Por. P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. IV, n. 812, p. 93.

³⁸ Tamże, n. 1013, p. 317; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 290–291.

³⁹ Por. P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. IV, n. 1056, p. 378.

⁴⁰ Tamże, vol. V, n. 2823, p. 367.

⁴¹ Por. I. Seredi, *CIC Fontes*, vol. VIII, n. 6179, p. 269–270; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 291–292.

⁴² *CIC 1917*, can. 765: „Ut quis sit patrinus, oportet: 1° Sit baptizatus, rationis usum assecutus et intentionem habeat id munus gerendi; 2° Ad nullam pertineat haereticam aut schismaticam sectam, nec sententia condemnatoria vel declaratoria sit excommunicatus aut infamis infamia

na, obłożona infamią prawną lub wykluczona od aktów prawnych, chociażby nie zapadł na taką osobę żaden wyrok, obłożona interdyktem, obciążona infamią faktyczną, osoby, która jest jawnym przestępcą. Nie wolno dopuszczać także osoby zakonnej, nawet nowicjusza, poza wypadkiem konieczności i po uzyskaniu pozwolenia przełożonych. Odnośnie osoby duchownej z wyższymi święceniami bez wyraźnego pozwolenia własnego ordynariusza nie wolno także dopuścić do pełnienia tej funkcji⁴³.

Gdy chodzi o osoby należące do Kościoła prawosławnego to *Dyrektorium ekumeniczne* (1967) jak również *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975), stwierdza, że takie osoby mogą pełnić funkcję chrzestnego. Muszą być jednak spełnione następujące warunki: życzą sobie tego rodzice dla uzasadnionych powodów, dziecko będzie wychowane w wierze katolickiej i ta wiara będzie zapewniona, na pierwszego chrzestnego zostanie powołany chrzestny katolik (nie ma różnicy czy będzie to mężczyzna czy kobieta), kandydat został ochrzczony w Kościele prawosławnym, ma wyznawać wiarę tego Kościoła i musi mieć ukończone piętnaście lat⁴⁴.

Chrześcijanie należący do innych wspólnot odłączonych, wyznający wiarę tego Kościoła, w którym zostali ochrzczeni, jeżeli rodzice przyjmującego chrzest wyrażą takie życzenie, mogą być dopuszczeni do udziału w liturgii chrztu świętego jako świadkowie, a nie jako chrzestni. Kolejnymi warunkami, aby dana osoba pełniła rolę świadka jest to, że wychowanie dziecka w wierze katolickiej będzie zapewnione, że podczas obrzędu chrztu świadek będzie obecny obok chrzestnego katolika, że taka osoba ma ukończone piętnaście lat⁴⁵.

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku prawodawca zawarł normę, w której podał, że rodzic chrzestny ma spełniać następujące kwalifikacje do pełnienia tej szczególnej funkcji. Osoba taka ma być wybrana przez przyjmującego chrzest

iuris aut exclusus ab actibus legitimis, nec sit clericus depositus vel degradatus; 3° Nec sit pater vel mater vel coniux baptizandi; 4° Ab ipso baptizando eiusve parentibus vel tutoribus aut, his deficientibus, a ministro sit designatus; 5° Baptizandum in actu baptismi per se vel per procuratorem physice teneat aut tangat vel statim levet seu suscipiat de sacro fonte aut de manibus baptizantis". Por. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 13–14.

⁴³ *CIC 1917*, can. 766: „Ut autem quis licite patrinus admittatur, oportet: 1° Decimum quartum suae aetatis annum attigerit, nisi aliud iusta de causa ministro videatur; 2° Non sit propter notorium delictum excommunicatus vel exclusus ab actibus legitimis vel infamis infamia iuris, quin tamen sententia intercesserit, nec sit interdictus aut alias publice criminosus vel infamis infamia facti; 3° Fidei rudimenta noverit; 4° In nulla religione sit novitius vel professus, nisi necessitas urgeat et expressa habeatur venia Superioris saltem localis; 5° In sacris ordinibus non sit constitutus, nisi accedat expressa Ordinarii proprii licentia". Por. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, t. 2..., dz. cyt., s. 14.

⁴⁴ Por. Secretarius ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, pars prima*, n. 48, *AAS* 59(1967) 588–589; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975)..., dz. cyt., n. 5.

⁴⁵ Por. Secretarius ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, pars prima*, n. 57, *AAS* 59(1967) 591; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975)..., dz. cyt., n. 5; *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, nr 10, w: *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice 1994, s. 12–13.

albo przez jego rodziców lub opiekunów, może też być wybrana przez proboszcza lub szafarza chrztu, gdy nie ma rodziców lub prawnych opiekunów. Ma mieć intencję wypełniania tego zadania. Musi mieć ukończone szesnaście lat, biskup diecezjalny może określić inny wiek. W drodze wyjątku proboszcz lub szafarz kierując się słuszną racją, może także dopuścić osobę, która nie ukończyła szesnastu lat. Musi być katolikiem, który przyjął już sakramenty bierzmowania i Eucharystii oraz prowadzi życie zgodne z wiarą. Nie zaciągnął żadnej kary kanonicznej wymierzonej lub deklarowanej. Wreszcie nie jest ojcem lub matką przyjmującego chrzest⁴⁶.

Gdy chodzi o osoby ochrzczone należące do innej niekatolickiej wspólnoty kościelnej, to takie osoby mogą być dopuszczone obok chrzestnego katolika do pełnienia podczas sprawowania obrzędu chrztu funkcji świadka. Prawodawca kodeksowy nie podaje więcej szczegółów odnośnie kwalifikacji takiej osoby⁴⁷.

W *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* z 1990 roku odnośnie wymogów stawianych osobom, które mają być rodzicami chrzestnymi, prawodawca rozróżnia wymogi stawiane do ważności i godziwości wypełniania tego zadania. Gdy chodzi o kwalifikacje wymagane do ważności to muszą być spełnione następujące warunki: osoba taka musi przyjąć sakramenty chrztu, chryzmacji i Eucharystii. Należy do Kościoła katolickiego, choć rodzicem chrzestnym może być ochrzczony należący do niekatolickiej wschodniej wspólnoty kościelnej, ale razem z chrzestnym katolikiem. Musi mieć intencję pełnienia tego zadania. Został wyznaczony przez samego przyjmującego chrzest, albo przez jego rodziców, opiekunów, a gdy ich nie ma to przez szafarza chrztu. Nie jest ojcem, matką bądź małżonkiem przyjmującego chrzest. Taka osoba musi być wolna od ekskomuniki, także mniejszej, suspensy, depozycji i nie została nałożona na nią kara pozbawienia prawa podjęcia funkcji chrzestnego. Odnośnie warunków, których spełnienie jest wymagane do godziwości pełnienia tego zadania to prawodawca podaje, że osoba taka musi mieć ukończony

⁴⁶ *KPK 1983*, kan. 874 § 1: „Do przyjęcia zadania chrzestnego może być dopuszczony ten, kto: 1° został wyznaczony przez przyjmującego chrzest albo przez jego rodziców, albo przez tego, kto ich zastępuje, a gdy tychże nie ma, przez proboszcza lub szafarza chrztu, posiada także wymagane kwalifikacje oraz intencję do wypełniania tego zadania; 2° ukończył szesnaście lat, chyba że biskup diecezjalny określił inny wiek albo proboszcz lub szafarz, kierując się słuszną racją, w drodze wyjątku dopuszcza do chrztu; 3° jest katolikiem, przyjął bierzmowanie, sakrament Najświętszej Eucharystii oraz prowadzi życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma pełnić; 4° nie zaciągnął żadnej kary kanonicznej, która byłaby mu zgodnie z prawem wymierzona lub deklarowana; 5° nie jest ojcem lub matką przyjmującego chrzest”. Wspomniana już wyżej *Instrukcja Episkopatu Polski o udzielaniu sakramentu chrztu dzieciom* wymagała, aby kandydat na chrzestnego był praktykującym katolikiem, nie dopuszczać do tej funkcji żyjących w związkach niesakramentalnych oraz młodzieży nieuczęszczającej na katechizację. Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975)..., dz. cyt., n. 5; J. Krzywda, *Komentarz do kan. 874*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, *Uświęcające zadanie Kościoła*, Poznań 2011, s. 61; B. Glinkowski, *Uczestnictwo apostaty przy udzielaniu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Prawo i Kościół”, t. 1, 2006, s. 66.

⁴⁷ Por. *KPK 1983*, kan. 874 § 2.

wiek przepisany prawem partykularnym i ma prowadzić życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma pełnić⁴⁸.

W *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 1993 roku jest mowa o tym, że rodzice chrzestni w sensie liturgicznym i prawnym, powinni należeć do Kościoła lub Wspólnoty eklezjalnej, w której chrzest jest sprawowany. Chodzi przede wszystkim o to, że osoby takie biorą na siebie obowiązek chrześcijańskiego wychowania, są przedstawicielami wspólnoty wiary, poręczycielami wiary kandydata i jego pragnienia komunii eklezjalnej. Jednak biorąc pod uwagę fakt wspólnego chrztu, więzy rodzinne, przyjacielskie, osoba należąca do innej Wspólnoty eklezjalnej, może być dopuszczona jako świadek chrztu. Natomiast ze względu na słuszne powody osoba należąca do wschodniego Kościoła prawosławnego może być dopuszczona do funkcji chrzestnego. W obu tych przypadkach wspomniane osoby muszą występować obok chrzestnego katolika, musi być zabezpieczona edukacja ochrzczonego i trzeba mieć wiedzę o tym, że dany chrzestny lub świadek nadaje się do tej roli⁴⁹.

ZADANIA ORAZ OBOWIĄZKI RODZICA CHRZESTNEGO I ŚWIADKA CHRZTU

Mówiąc o zadaniach jak również o obowiązkach rodzica chrzestnego i świadka chrztu należy pamiętać o rozróżnieniu na świadka wiary, jakim bez wątpienia są rodzice chrzestni i na świadka, którego głównym zadaniem jest potwierdzić pod przysięgą fakt przyjęcia chrztu. Dlatego zadania i obowiązki tych osób zostaną omówione pod tym właśnie kątem.

Dla Wielkiego Ojca Kościoła, jakim bez wątpienia był św. Augustyn (354–430), zadaniem, jakie powinni realizować rodzice chrzestni względem tych, których podawali do chrztu, jest uczyć ochrzczonego czystości, sprawiedliwości i miłości. Oprócz tego mają ich uczyć wyznania wiary i modlitwy pańskiej⁵⁰.

Według Pseudo Dionizego Areopagity, instytucja rodziców chrzestnych została powołana przez Apostołów. Osobom tym rodzice naturalni powierzali swoje dziecko, aby kształcić je w sprawach Bożych. Chrzestny trzymając dziecko do chrztu ma złożyć wobec biskupa zobowiązanie, że będzie uczył je prawd o Bogu po osiągnię-

⁴⁸ *KKKW*, kan. 685 § 1: „Ważnie może podjąć obowiązki chrzestnego ten, kto: 1° przyjął sakramenty chrztu, chryzmacji i Eucharystii; 2° należy do Kościoła katolickiego, z zachowaniem § 3; 3° posiada intencję pełnienia tego zadania; 4° jest wyznaczony przez samego przyjmującego chrzest albo przez jego rodziców lub opiekunów, albo, jeśli ich nie ma, przez szafarza chrztu; 5° nie jest ojcem, matką lub małżonkiem przyjmującego chrzest; 6° jest wolny od ekskomuniki, także mniejszej, suspensy, depozycji i nie został ukarany pozbawieniem prawa podjęcia funkcji chrzestnego. § 2: Do godziwego podjęcia funkcji chrzestnego należy ponadto ukończyć wiek przepisany prawem partykularnym i prowadzić życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma się pełnić”.

⁴⁹ Por. Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum* (25.03.1993), n. 98, *AAS* 85(1993) 1079–1080. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, w: „Communio” 2(80)/1994, n. 98, s. 49.

⁵⁰ Por. c. 105 D. IV de cons.

ciu przez nie wieku używania rozumu. Ma przekonywać słowem i przykładem, aby wyrzekło się złego i ma postępować zgonie z wolą Bożą⁵¹.

Z wielu wypowiedzi Ojców Kościoła na temat obowiązków, jakie chrzestny ma względem katechumena i ochrzczonego można podać następujące: obowiązkiem ojca chrzestnego jest bycie świadkiem-poręczycielem i ojcem-przewodnikiem. Jako świadek Chrystusa bierze udział w codziennym życiu ludzi dobrej woli, poszukujących Boga, jak i w czasie trwania ich katechumenatu. Nowo nawróceni muszą mieć przed oczami Ewangelię, którą żyją ludzie tacy sami jak oni, oraz posiadać przekonanie, że Kościół jest źródłem łask. Obowiązkiem chrzestnego jest wprowadzenie swego chrzestnego syna do owczarni Bożej. Ma to na celu zapoznanie z prawami i obyczajami tego ludu, którego stanie się członkiem⁵².

Chrzestni nie tylko mają podejmować niemowlęta z wody, gdy zostaną ochrzczone, nie tylko ich funkcja ma się ograniczać do ceremonii chrztu, ale są prawdziwymi poręczycielami ochrzczonych przed Bogiem. Prawdę tę mocno podkreślił Synod w Celchyt z 787 roku⁵³.

Kolejnym obowiązkiem chrzestnych jest bycie nauczycielem dla tych, których podają do chrztu. Przedmiotem nauczania są sprawy wiary. Rodzice naturalni mają wychowywać swoje dziecko, dlatego, że je zrodzili, a chrzestni dlatego, że dali rękojmię⁵⁴.

Gracjan (†1158/1159) w *Dekrecie* wskazuje, że podający do chrztu powinni uczyć ochrzczonych modlitwy i praktyki chrześcijańskiego życia⁵⁵. Święty Tomasz z Akwinu (1225–1274) także jest zdania, że chrzestny zobowiązuje się do tego, że będzie nauczycielem, więc powinien się troszczyć o wychowanie ochrzczonego, jeśli zachodzi taka konieczność. Taka potrzeba zachodzi wtedy, gdy ochrzczony wychowywany jest w domu nieochrzczonych, natomiast takiej potrzeby nie ma, gdy wychowaniem chrześcijańskim zajmują się rodzice dziecka⁵⁶.

Warto przy okazji omawiania obowiązków chrzestnych wspomnieć o tym, że zdarzały się przypadki pełnienia roli chrzestnego w sposób niedbały. A trzeba pamiętać, że kto się podjął obowiązku nauczyciela i poręczyciela, powinien dopełnić tego zobowiązania. Taką wskazówkę podają autorzy potrydenckiego *Katechizmu Rzymskiego*⁵⁷.

W *Kodeksie Pio-benedyktyńskim* prawodawca podaje, że obowiązkiem chrzestnych jest stała opieka nad duchowym dzieckiem i stała troska odnośnie chrześcijań-

⁵¹ Por. S. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, cap. VII, § 11: PL 3, 567;

⁵² Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 298.

⁵³ Por. Cap. 2: I. D. Mansi, t. XII, col. 940.

⁵⁴ Por. *Capitula Lotharii*, an. 826, cap. 16: PL 97, 487.

⁵⁵ Por. c. 105 D. IV de cons.

⁵⁶ Por. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, pars III, q. 67, a. 8, p. 888.

⁵⁷ Por. *Catechismus Romanus*, pars II, *De baptismi sacramento*, n. 29; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 300.

skiego wychowania. Chodzi o to, że takie dziecko ma być przez całe życie takim, jak przyrzekli podczas chrztu jego rodzice chrzestni⁵⁸.

W *Instrukcji* Kongregacji Sakramentów z 25 listopada 1925 roku znalazła się uwaga, że obowiązkiem chrzestnych jest religijne nauczanie tych, których podawali do chrztu. Kongregacja wyraża ubolewanie z powodu nie zawsze poważnego i sumiennego wypełniania obowiązków przez chrzestnych⁵⁹.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wymienia następujące zadania i obowiązki chrzestnych. Ma dorosłemu towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu. Dziecko wraz z rodzicami przedstawia do chrztu. Pomaga ochrzczoneму prowadzić życie chrześcijańskie odpowiadające temu sakramentowi. Ma pomagać ochrzczoneму wypełniać obowiązki płynące z przyjętego sakramentu chrztu⁶⁰.

W *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* z 1990 roku także znalazła się identyczna norma znana już z *Kodeksu* promulgowanego przez Jana Pawła II mówiąca o obowiązkach chrzestnych. Dla przyjmującego chrzest, który wyrósł z wieku dziecięcego, chrzestny ma towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu. W odniesieniu do dziecka, przedstawić je do chrztu, dokładać starań, aby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie i wiernie wypełniał obowiązki płynące z przyjętego sakramentu⁶¹.

Po omówieniu zadań i obowiązków, jakie spoczywają na osobie, która ma pełnić rolę chrzestnego, przedstawione zostanie główne zadanie świadka chrztu, jakim jest zaświadczenie o fakcie przyjętego chrztu na przykładzie norm zawartych w *Kodeksach*.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku stwierdza, że o fakcie przyjęcia chrztu, jeśli to nikomu nie przynosi szkody, wystarczy zeznanie jednego wiarygodnego świadka, albo zaprzysiężone zeznanie ochrzczonego, który przyjął chrzest jako dorosły⁶². Wiarygodny świadek to ten, którego nie podejrzewa się o nieszczerść. Swoje zeznanie o przyjętym chrzcie przez kogoś, powinien potwierdzić złożeniem przysięgi. Gdy chodzi o dojrzały wiek przy przyjmowaniu chrztu, to przyjmuje się, że ochrzczony ma już używanie rozumu. Gdy jest mowa o tym, że o fakcie udzie-

⁵⁸ *CIC 1917*, can. 769: „Patrinorum est, ex suscepto munere, spiritualement filium perpetuo sibi commendatum habere, atque in iis quae ad christianae vitae institutionem spectant, curare diligenter ut ille talem in tota vita se praebeat, qualem futurum esse sollempni caeremonia sponponderunt”.

⁵⁹ Por. *Sacra Congregatione de Disciplina Sacramentorum, Instructio* (25.11.1925), *AAS* 18 (1926) 47; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 301.

⁶⁰ *KPK 1983*, kan. 872: „Przyjmujący chrzest powinien mieć, jeśli to możliwe, chrzestnego. Ma on dorosłemu towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu, a dziecko wraz z rodzicami przedstawiać do chrztu oraz pomagać, żeby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wypełniał wiernie związane z nim obowiązki”. Por. J. Krzywda, *Komentarz do kan. 872*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2..., dz. cyt., s. 59.

⁶¹ *KKKW 1990*, kan. 684 § 2: „Do obowiązków chrzestnego, wynikających z podjętego zadania, należy w odniesieniu do przyjmującego chrzest po wyjściu z wieku dziecięcego – towarzyszyć mu w chrześcijańskim wtajemniczeniu, a w odniesieniu do dziecka – przedstawić je do chrztu oraz dołożyć starań, aby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wiernie wypełniał związane z nim obowiązki”.

⁶² *CIC 1917*, can. 779: „Ad collatum baptismum comprobandum, si nemini fiat praecudicium, satis est unus testis omni exceptione maior, vel ipsius baptizati iusiurandum, si ipse in adulta aetate baptismum receperit”.

lonego chrztu wystarczy zeznanie jednego wiarygodnego świadka, jeżeli to nikomu nie przynosi szkody, to trzeba rozumieć, że taka szkoda może wynikać między innymi wtedy, gdy strona procesowa domaga się stwierdzenia nieważności małżeństwa na podstawie tego, że jedno z małżonków nie jest ochrzczone. W takim przypadku nie wystarczy świadectwo jednego świadka, ale potrzeba zaprzysiężonego i wiarygodnego zeznania dwóch świadków dla udowodnienia chrztu osoby, która rzekomo ma być nieochrzczone⁶³.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku również wyraził troskę dotyczącą wymogu sporządzenia właściwej dokumentacji o udzieleniu chrztu. Ta troska poddyktowana jest wieloma racjami. Szafarz chrztu powinien zatroszczyć się, jeśli nie ma chrzestnego, aby był przynajmniej jeden świadek, który będzie mógł potwierdzić fakt udzielenia chrztu. Świadkiem może być tylko osoba zdolna do pełnienia tego zadania⁶⁴. Do udowodnienia przyjęcia sakramentu chrztu, jeśli to nie przynosi nikomu szkody, wystarczy oświadczenie jednego wiarygodnego świadka, bądź samego ochrzczonego, jeśli przyjął chrzest jako dorosły. Sformułowanie, „jeśli to nie przynosi nikomu szkody”, należy rozumieć, że w przypadku procesu, gdy jedna strona domaga się orzeczenia nieważności małżeństwa na podstawie tego, że jedno z małżonków nie zostało ochrzczone, wtedy wymaga się świadectwa złożonego przez dwóch wiarygodnych świadków, bądź jednego kwalifikowanego świadka⁶⁵. Proboszcz miejsca udzielenia chrztu powinien bezzwłocznie dokonać zapisu w księdze chrztu. Zapis ten ma zawierać: dane ochrzczonego, szafarza, rodziców, chrzestnych, świadków, jeśli występują, miejsce i data urodzenia. Gdy dziecko jest zrodzone z matki niezamężnej, należy wpisać nazwisko matki, gdy fakt macierzyństwa jest publicznie stwierdzony, albo sama prosi z własnej woli na piśmie lub w obecności dwóch świadków. Dane ojca także należy wpisać, jeśli jego ojcostwo potwierdza jakiś dokument publiczny, lub złożenie zeznania przez niego w obecności proboszcza i dwóch świadków⁶⁶.

Należy również nadmienić, że w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* z 1990 roku znalazły miejsce przepisy, które są także umieszczone w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku dotyczące obecności świadka przy obrzędzie udzielanego chrztu, gdy nie ma chrzestnego. Osoba świadka jest potrzebna w tym

⁶³ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 347.

⁶⁴ *KPK 1983*, kan. 875: „Udzielający chrztu powinien zatroszczyć się, jeśli nie ma chrzestnego, by był obecny przynajmniej jeden świadek, który by mógł potwierdzić udzielenie chrztu”.

⁶⁵ *KPK 1983*, kan. 1573: „Zeznanie jednego świadka nie może mieć pełnej mocy dowodowej, chyba że chodzi o świadka kwalifikowanego, który zeznaje o sprawach dokonanych z urzędu, albo okoliczności rzeczy lub osób sugerują inaczej”. Por. J. Krzywdy, *Komentarz do kan. 875 i 876*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2..., dz. cyt., s. 62–63.

⁶⁶ *KPK 1983*, kan. 877 § 1: „Proboszcz miejsca, gdzie udzielono chrztu, powinien bezzwłocznie i dokładnie zapisać w księdze ochrzczonego nazwisko ochrzczonego, czyniąc wzmiankę o szafarzu, rodzicach, chrzestnych, o świadkach, jeśli występują”; kan. 877 § 2: „Jeśli chodzi o dziecko zrodzone z matki niezamężnej, należy wpisać nazwisko matki, jeśli fakt jej macierzyństwa jest publicznie stwierdzony albo ona sama z własnej woli prosi o to na piśmie lub wobec dwóch świadków. Należy wpisać także nazwisko ojca, jeśli jego ojcostwo potwierdza jakiś dokument publiczny albo oświadczenie złożone przez niego wobec proboszcza i dwóch świadków”.

przypadku do tego, żeby zaświadczyć o tym wydarzeniu⁶⁷. Dalej jest mowa o dokonany zapisie, jaki zobowiązany jest dokonać proboszcz w specjalnej księdze. Zapis ten powinien zawierać następujące dane: o ochrzczone, rodzicach, chrzestnych, świadkach, jeśli są, szafarzu sakramentu, dacie i miejscu udzielenia chrztu⁶⁸. Wreszcie, gdy chodzi o dziecko zrodzone z matki niezamężnej, to jej dane, jak również dane ojca dziecka, należy zapisać, gdy fakt macierzyństwa lub ojcostwa jest publicznie stwierdzony, lub sami proszą o to w obecności dwóch świadków⁶⁹. Do udowodnienia chrztu wystarczy zeznanie jednego wiarygodnego świadka, jeśli to nikomu nie przynosi szkody lub samego ochrzczonego, jeśli przyjmował go po wyjściu z wieku dziecięcego⁷⁰.

ZAKOŃCZENIE

W tradycji katolickiej chrzest zajmuje wyjątkowe miejsce. Ta wyjątkowość wynika z faktu, że ten sakrament jest udzielany na wyraźne polecenie Jezusa Chrystusa (Mt 28,19), ale także z faktu, że jest pierwszym sakramentem, najpełniej wprowadzającym człowieka do wspólnoty Kościoła, uzdalniającym go do pełnego i owocnego przyjmowania innych sakramentów. Należy podkreślić, że zawsze dokonuje się to we wspólnocie, którego reprezentantami są chociażby rodzic chrzestny i świadek chrztu. W opracowaniu tym zostało przedstawione stanowisko prawodawcy kościelnego dotyczące funkcji rodzica chrzestnego i świadka chrztu, ich powołania, kwalifikacji, zadań i obowiązków.

THE GOD-PARENT AND BAPTISM WITNESS IN THE LIGHT OF CHURCH LEGISLATION

SUMMARY

In the article the code legislator position has been presented concerning the person of the God-parent and baptism witness. The institution of the God-parent and baptism witness has been described first in its historical aspect. Information on that subject are comprised in such works as: *Gratian decree*, Boniface VIII *Liber Sextus*, the teaching of Trent church council, *Canonical Law Code* of 1917, teaching of Vatican II church council, Church liturgical books, *Canonical Law Code* of 1983, the *Eastern Churches Canonical Codes* of 1990.

The code legislator demanded certain qualifications from the persons fulfilling these functions e.g.: appropriate age, to be baptized and be a believer, be a member of the Catholic Church or ecclesial community. These persons also had to fulfill certain tasks. The God Par-

⁶⁷ Por. *KKKW*, kan. 688; *KPK 1983*, kan. 875.

⁶⁸ Por. *KKKW*, kan. 689 § 1; *KPK 1983*, kan. 877 § 1.

⁶⁹ Por. *KKKW*, kan. 689 § 2; *KPK 1983*, kan. 877 § 2.

⁷⁰ Por. *KKKW*, kan. 691; *KPK 1983*, kan. 878.

ent who presented the child for baptism was to take care of the baptized child to lead a Christian way of life. The Baptism witness could be a baptized person belonging to a non-catholic ecclesial community together with a Catholic Godfather. A person belonging to an Orthodox Church could be a God parent together with a Catholic Godfather. The main task of the witnesses is to give evidence of arisen incident. The same task is also borne upon the baptism witness if the fact of accepting the sacrament needs to be proved.

In this analysis one can see an enormous care of the Church that the function of the God parent and Baptism witness is fulfilled by appropriate persons predisposed to this. Discussing the care of Church one should remember that this action and care is visible any time during the lifetime of this particular community.

TAUFPATE/-PATIN UND ZEUGEN DER TAUFE IM LICHT DER KIRCHLICHEN GESETZGEBUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wird der Standpunkt des Gesetzgebers in Bezug auf den Taufpaten / die Taufpatin und auf Zeugen der Taufe behandelt. Die Institution der Paten und Zeugen der Taufe wird erstmals in einem historischen Aspekt gesehen. Die Quellen findet man im *Decretum Gratiani*, im *Liber Sextus* Bonifaz VIII, im Konzil von Trient, im *Kodex des kanonischen Rechts* von 1917, im Zweiten Vaticanische Konzil, in den liturgischen Bücher der Kirche, im *Kodex des kanonischen Rechts* von 1983 sowie im *Kanonenkodex der orientalischen Kirchen* von 1990.

Der Gesetzgeber des Kodexes hat von Taufpersonen bestimmte Qualifikationen gefordert, z. b. ein bestimmtes Alter zu haben, getauft und gläubig zu sein, ein gutes Vorbild im Leben zu präsentieren, der katholische Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft anzugehören. Diese Menschen hatten bestimmte Aufgaben zu erfüllen. Die Paten, die das Kind zur Taufe vorgestellt hatten, sollten alles zu tun, damit Getaufte ein christliches Leben führt. Ein Zeuge der Taufe konnte eine getaufte Person, die zu einer nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaft gehörte, zusammen mit dem katholischen Paten sein. Die Hauptaufgabe der Zeugen ist die Bezeugung über die Spendung des Sakramentes. Eine solche Aufgabe obliegt dem Zeugen der Taufe, falls man den Empfang dieses Sakramentes nachweisen soll.

In dieser Studie kann man eine große Sorge um die Kirche erkennen, dass die Funktion der Paten und Zeugen der Taufe durch kompetente und dazu geeignete Personen ausgeübt wird. Wenn man über die Sorge der Kirche spricht, muss daran erinnert werden, dass dieses Handeln und die Sorge in jedem Lebensmoment dieser besonderen Gemeinschaft deutlich ist.

ZNACZENIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W LITURGII KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Słowa kluczowe: pieśń, muzyka liturgiczna, śpiew ludowy, muzykologia, teologia

Key words: song, liturgical music, folk songs, musicology, theology

Schlüsselworte: Lied, liturgische Musik, Volksgesang, Musikwissenschaft, Theologie

WSTĘP

Temat pieśni religijnej, jej znaczenia oraz systematyzacja podejmowany jest przez liczne autorytety muzyczne i teologiczne od wieków. Stanowi niemałe źródło sporów, a niezrozumienie i niezgłębienie tematu niejednokrotnie prowadziło i wciąż prowadzi do niewłaściwych wniosków skutkujących nieodpowiednim doбором repertuaru towarzyszącego czynnościom liturgicznym. Jest to nie tylko wynik muzycznej ignorancji, ale także posługiwania się niewłaściwymi definicjami pojęć oraz brakiem świadomości jakie w sobie zawierają. Jakże często piosenka uznawana jest za to samo co pieśń¹, a muzyka religijna (często tylko o charakterze religijnym) mylona jest z muzyką liturgiczną².

* Marek Stachyra, organista i nauczyciel, ur. 1983. Absolwent Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku, którą ukończył w 2009 roku z wyróżnieniem w specjalności *muzyka kościelna*. Studiował w klasie organów prof. Bogusława Grabowskiego, a dyrygenturę u prof. Romana Gruczy i ad. dr Aleksandry Gruczy-Rogalskiej. Publikacja w *Musica Sacra 6* pod redakcją ks. dr. hab. Jacka Bromorskiego na temat stanu muzyki i praktyki liturgicznej w Archidiecezji Lubelskiej w świetle badań własnych i w kontekście myśli kardynała J. Ratzingera – Benedykta XVI. Obecnie doktorant muzykologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Od 2011 roku organista, kantor i dyrygent w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Dzierzgoniu.

¹ „Nie każda zatem pieśń nadaje się do liturgii, a już na pewno nie powinna w niej znaleźć miejsca piosenka religijna. Jeśli pieśń jest ze swej natury kompozycją poważną, to piosenka ma charakter swobodny, wesoły. Cyt. za: A. Rojewski, *Śpiew jednogłosowy i pieśń religijna w dokumentach Kościoła i polskich komentarzach z lat 1964–1986*, Annales Lublinenses pro Musica Sacra 1, Lublin 2010, s. 364.

Piosenka religijna „...w zasadzie nie wymaga artystycznego wykonania, gdyż przeznaczona jest na inne okazje (wieczorki, festiwale, wycieczki)”. Cyt. za: I. Pawlak, *Pieśń a piosenka religijna*, Msza święta 1973, n. 9, s. 212.

² Dawniej „...przez muzykę religijną rozumiano wszelką muzykę związaną z tematyką religijną, niekoniecznie związaną z liturgią. Wyrażenie *muzyka kościelna* odniesiono do muzyki

Teologia muzyki liturgicznej, której najwybitniejszym przedstawicielem, według autora, jest obecnie emerytowany biskup rzymu Benedykt XVI (kardynał Joseph Ratzinger) stanowiła jedynie inspirację dla poruszenia określonego tematu, a sam artykuł nie będzie próbą ich streszczenia.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie genezy i rozwoju koncepcji pieśni religijnej w Kościele katolickim w ostatnim stuleciu, ze szczególnym uwzględnieniem obecnie obowiązującego prawodawstwa kościelnego w tej dziedzinie. Autor artykułu wyraża nadzieję, że ta krótka analiza tematu nie będzie stanowić jedynie studium historycznego, ale przyczyni się do szerokiej dyskusji na temat śpiewu religijnego w kościele elbląskim, a być może także gruntownej i konstruktywnej krytyki szeroko pojętego tematu muzyki kościelnej.

PIEŚŃ RELIGIJNA I JEJ ZNACZENIE NA PODSTAWIE DOKUMENTÓW STOLICY APOSTOLSKIEJ

„Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3,16). To wezwanie autora *Listu do Kolosan* stanowi właściwy wstęp do dalszych rozważań nad rolą i samym pojęciem pieśni nabożnej w życiu liturgicznym Kościoła katolickiego. Powyższy cytat zaczerpnięty z Pisma Świętego stanowi przykład tego, że muzyka od samego początku chrześcijaństwa była z nim mocno związana, a natchnieni autorzy zachęcali wiernych do śpiewu hymnów, psalmów i pieśni. Owe śpiewy Kościół z czasem włączał do Świętej Liturgii, która według Ojców ostatniego II Soboru Watykańskiego stanowi „źródło i szczyt chrześcijańskiego życia”³.

Jedynym rodzajem muzyki, jaką dało się słyszeć podczas chrześcijańskich obrzędów w pierwszych wiekach po Chrystusie, była muzyka wokalna. Wyłączyła ona z tekstów towarzyszącym obrzędowi i była z nimi złączona⁴.

Kolejni papieże w swym nauczaniu doceniali oraz kształtowali poziom i jakość muzyki liturgicznej od muzyki wokalnej po instrumentalną. Nie bez znaczenia dla następców świętego Piotra, jak i Stolicy Apostolskiej była, w rozwoju duchowym wiernych, rola pieśni religijnej – czyli ludowej, bo nie bezpośrednio zaczerpniętej i przeznaczonej do liturgii.

Pierwszym dokumentem jaki należy poddać analizie jest encyklika papieża Piusa XII „*Musicae sacrae disciplina*” ogłoszona w Święto Narodzenia Pańskiego roku 1955. Powstał on w wyniku potrzeby omówienia i wyjaśnienia spraw oraz problemów, które pojawiły się w ostatnich dziesięcioleciach w kwestii muzyki li-

reprezentującej konkretne wyznanie, na przykład rzymskokatolickie, prawosławne, protestanckie. (...) Dlatego dziś muzykę napisaną do liturgii i nadającą się do użytku liturgicznego nazywamy *muzyką liturgiczną*. Określenie to ma swoje uzasadnienie także w fakcie, że do liturgii w ciągu wieków włączono również muzykę instrumentalną”. Cyt. za: I. Pawlak, *Muzyka w nauczaniu papieży*, „Ethos”, Lublin 2006, nr 73–74, s. 30.

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* 1963, KL), rozdz. I art. 10.

⁴ I. Pawlak, *Muzyka w nauczaniu papieży*, „Ethos”, Lublin 2006, nr 73–74, s. 30.

turgicznej, a które dostrzegł wówczas Biskup Rzymu⁵. Rolę i zadania pieśni nabożnej umieścił autor w trzecim rozdziale encykliki zatytułowanym „Właściwe miejsce i zadanie różnych rodzajów muzyki sakralnej”. Pius XII omawiając rolę tychże pieśni zaznacza, że nie należy ich wykonywać podczas liturgii, a jedynie podczas obrzędów paraliturgicznych, czyli nabożeństw. Stąd też może pochodzić zamienna nazwa pieśni ludowych⁶. Według papieża „Aby śpiewy te przynosiły duchowe owoce i korzyści ludowi katolickiemu, muszą przede wszystkim być całkowicie zgodne z nauką katolicką, dokładnie ją wyrażać i tłumaczyć: powinny posługiwać się językiem łatwym i mieć możliwie prostą melodię; strzec się napuszonej oraz puste i zbędnej frazeologii – i wreszcie jakkolwiek są zazwyczaj krótkie i łatwe, powinna je cechować pewna powaga i religijne namaszczenie”⁷. Dalej autor encykliki docenia rolę pieśni ludowych dla wzrostu wiary i pobożności zwykłych wiernych i zachęca do śpiewania ich nie tylko w murach kościołów, lecz także podczas innych obchodów uroczystości czy pielgrzymek. Dostrzega również potrzebę ich nauki zwłaszcza wśród młodzieży męskiej i żeńskiej oraz wzywa biskupów i osoby odpowiedzialne za śpiew w parafiach do troski o nią, a także o jej właściwy rozwój⁸. „W ten sposób lud chrześcijański zacznie już tu na ziemi śpiewać ową pieśń chwalebną, którą później będzie śpiewał wiecznie w niebie *Siedzącemu na stolicy Barankowi błogosławieństwo, cześć i chwała oraz moc na wieki wieków*” (Ap 5,13)⁹.

Troskę o śpiew ludu podczas nabożeństw Pius XII wyraził także już we wcześniejszej encyklice opublikowanej tuż po zakończeniu II Wojny Światowej „*Mediator Dei*”, a która traktowała o Świętej Liturgii w ogóle. Ten sam papież wyraził w niej swoje poparcie dla nabożnych śpiewów wiernych: „Wzywamy was również, Czcigodni Bracia, aby staraniem waszym popierano ludowy śpiew religijny i by przy zachowaniu należytej godności, pilnie go wykonywano, gdyż łatwo roznieca i zapala wiarę i pobożność rzesz chrześcijańskich. Zgodny i potężny śpiew naszego ludu niechaj wzniesie się ku niebu, jak huk szumiącego morza, a dźwięcznym i donośnym głosem niech wyrazi jedno serce i duszę jedną, jak przystoi braciom i synom jednego Ojca”¹⁰.

Ojcowie zgromadzeni na II Soborze Watykańskim w opublikowanej, jako pierwszej zresztą, swej *Konstytucji o liturgii świętej* „*Sacrosanctum Concilium*” podjęli również temat muzyki liturgicznej, choć trudno jest dopatrzeć się w niej konkretnej odpowiedzi na pytania o zadania i rolę pieśni ludowej w Kościele. Sobór nazywa muzykę „nieodzowną i integralną częścią uroczystej liturgii”¹¹, oraz wyraża życzenie, aby „w każdej celebracji liturgicznej, w której wykonywany jest śpiew, wszyscy wierni umieli czynnie uczestniczyć w sposób im właściwy”¹². Wskazaniem, które może najbardziej odpowiadać tematowi tego artykułu, a które podają Ojcowie Soboru, jest zachęta do umiejętnego pielęgnowania religijnego śpiewu ludu „aby głos

⁵ Pius XII, Encyklika *Musicae sacrae disciplina*, Wstęp.

⁶ Tamże, Rozdział III.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, rozdz. II.

¹¹ KL, rozdz. VI, art. 112.

¹² Tamże, art. 114.

wiernych mógł rozbrzmiewać podczas nabożeństw i samej liturgii, stosownie do zasad i przepisów rubryk¹³. Otwartym może pozostać pytanie, co rozumieci piszący te słowa pod pojęciem „śpiewu religijnego”, gdyż wydaje się to nie do końca sprecyzowane i nie można jasno określić czy to krótkie sformułowanie mogło zostać potraktowane, jako dopuszczenie śpiewów ludowych do liturgii.

Najnowszym, a zarazem najbardziej aktualnym i możliwie szczegółowym dokumentem Stolicy Apostolskiej dotyczącym muzyki kościelnej jest instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów „*Musicam Sacram*”. Jest to dokument bardzo istotny dla współczesnego Kościoła, gdyż opublikowany został już po II Soborze Watykańskim w 1967 roku, praktycznie interpretującym myśl Ojców Soboru.

Rozdział III instrukcji porusza problem śpiewów podczas Mszy Świętej i pozwala, potwierdzając *indulty* dane w wielu krajach, zastępować śpiewy z *Graduału* pieśniami, byleby tylko były bliskie tekstem poszczególnych części mszalnych i odpowiadały okresowi liturgicznemu¹⁴. Potwierdza to również artykuł mówiący o Mszach Świętych czytanych, w czasie których Kongregacja także zachęca do śpiewu: „Nic nie przeszkadza, by we mszach czytanych jakaś część *Proprium* czy *Ordinarium* została odśpiewana. Można też śpiewać inną pieśń: na początku, na *offertorium*, na komunię oraz na końcu Mszy świętej. Nie wystarczy jednak, by były to pieśni eucharystyczne, lecz trzeba ponadto, by odpowiadały one częściom Mszy świętej, a także danemu świętu lub okresowi liturgicznemu¹⁵. Ważną rolę pieśni ludowej autorzy instrukcji widzą także w nabożeństwach odprawianych poza Mszą świętą, jako „skuteczny środek ożywiający pobożność wiernych¹⁶. Za wprowadzanie śpiewów w języku narodowym i melodiami ludowymi instrukcja czyni odpowiedzialnych władze terytorialne, zwłaszcza, gdy śpiewy te „nie są w całości zgodne z tłumaczeniami tekstów liturgicznych oficjalnie zatwierdzonymi¹⁷. Autorzy zachęcają równocześnie kompozytorów, aby przy tłumaczeniu tekstów liturgicznych na języki narodowe zastosować w nich melodie łacińskie¹⁸. Instrukcja w swej treści domaga się szczególnie, aby w krajach, które posiadają własne tradycje muzyczne, były one odpowiednio uwzględnione przez specjalistów, których zadaniem jest wprowadzenie reformy liturgicznej. Dotyczy to nie tylko języka, ale i również śpiewu ludowego. Przepis ten ma szczególne zastosowanie w krajach misyjnych¹⁹.

Przepisy te, w szczegółowy sposób dostosowują muzykę kościelną do nowej liturgicznej rzeczywistości, która jednak jeszcze wtedy ciągle ewoluowała, a w miarę ostateczny kształt przybrała w dwa lata później przy okazji wydania nowego Mszału.

Jednym z najbardziej zasłużonych dla muzyki kościelnej papieży był Pius X, którego pontyfikat przypadł na lata 1903–1914. Już po kilku miesiącach od swojego wyboru na Stolicę Piotrową w dzień święta świętej Cecylii, który przypada na dzień 22 listopada, Pius X wydał *motu proprio* (list papieski o charakterze dekretu) na

¹³ KL, rozdz. VI, art. 118.

¹⁴ Tamże, art. 32.

¹⁵ Tamże, art. 36.

¹⁶ Tamże, art. 46.

¹⁷ Tamże, art. 55.

¹⁸ Tamże, art. 56.

¹⁹ Tamże, art. 61.

temat muzyki kościelnej „*Inter pastoralis officii sollicitudines*”. Papież z całą mocą podkreśla, iż nie można wykorzystywać śpiewów ludowych zastępując nimi teksty części zmiennych i stałych Mszy świętej²⁰. Polecenie to było zapewne wyrazem troski o należytą godność w sprawowaniu Najświętszej Ofiary. Pius X zwraca uwagę, że śpiew kościelny powinien cechować się doskonałością formy, świętością oraz powszechnością. Świętość muzyki wykorzystywanej podczas świętych obrzędów można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Muzyka zostaje uświęcona już samym włączeniem jej do liturgii, a także powinna sama uświęcać uczestników nabożeństwa. Nie sposób jest określić za pomocą analizy struktur dźwiękowych „świętości” danego utworu, jednak jej brak można zauważyć, gdy kompozycja wywołuje „świeckie” odczucia i skojarzenia z muzyką rozrywkową lub filmową²¹.

Następca Piusa X, papież Pius XI w „Konstytucji apostolskiej o liturgii, o śpiewie gregoriańskim i muzyce świętej oraz o potrzebie coraz pilniejszego ich pielęgnowania” z 1928 roku również w duchu swojego poprzednika życzy sobie by raczej kształcić wiernych w śpiewie gregoriańskim, aniżeli zezwolić na śpiewy ludowe w czasie Mszy świętej²². Pius XI podkreślał również w swoim nauczaniu pierwszeństwo głosu ludzkiego przed muzyką instrumentalną²³.

Nieco bardziej stonowane stanowisko w kwestii towarzyszenia liturgii instrumentów muzycznych innych niż organy miał papież Pius XII, który dopuszczał ich używania jeśli ich brzmienie nie było zbyt „krzykliwe i hałaśliwe”²⁴.

Rzeczywistość liturgiczna uległa zmianie po II Soborze Watykańskim i po wydaniu nowego mszału w 1969 roku, który został przetłumaczony na języki narodowe. W ten sposób nowa liturgia zastąpiła stary ryt mszy.

Szerokie zastosowanie języków narodowych przyczyniło się, jak można było przypuszczać, większemu przeniknięciu nabożnych śpiewów ludowych do liturgii mszalnej. Jednak mimo to, kolejni papieże równie mocno zdawali sobie sprawę z potrzeby jego uporządkowania i nadania mu odpowiedniego, a więc sakralnego charakteru. Interesującym, aczkolwiek mało znanym dokumentem, jest opublikowany z okazji setnej rocznicy ogłoszenia wyżej opisanego *motu proprio* Piusa X, list „*Mosso dal vivo desiderio*”, a którego autorem był święty Jan Paweł II. Komentując dokument swojego poprzednika Jan Paweł II odnośnie śpiewu ludowego uważa, że powinien on zostać włączony również do czynności ściśle liturgicznych, gdyż według niego „śpiew taki okazuje się szczególnie przydatny do wspierania uczestnictwa wiernych, nie tylko w praktykach pobożnościowych *stosownie do zasad i przepisów rubryk*, lecz także w samej liturgii. Śpiew ludowy stanowi bowiem *więź jedności i wyraz radości modlącej się wspólnoty, pomaga głosić jedyną wiarę i nadaje wielkim zgromadzeniom liturgicznym niezwykle poważny i uroczysty charakter*”²⁵.

²⁰ Pius X, *Motu proprio Inter pastoralis officii sollicitudines*, art. 7.

²¹ I. Pawlak, *Muzyka w nauczaniu papieży*, „Ethos”, Lublin 2006, nr 73–74, s. 32.

²² Pius XI, *Konstytucja apostolska o liturgii, o śpiewie gregoriańskim i muzyce świętej oraz o potrzebie coraz pilniejszego ich pielęgnowania*, 1928.

²³ I. Pawlak, *Muzyka w nauczaniu papieży*, „Ethos”, Lublin 2006, nr 73–74, s. 36.

²⁴ Tamże.

²⁵ Jan Paweł II, *List Mosso dal vivo desiderio* w setną rocznicę *motu proprio Tra le Sollicitudini* o muzyce sakralnej, 2003, art. 11.

Do roli i rangi muzyki kościelnej nawiązał także Jan Paweł II w ostatniej swojej encyklice „*Ecclesia de Eucharistia*” (EdE), która poświęcona została w całości sakramentowi Eucharystii w życiu Kościoła. Na jej łamach papież z Polski przypomina jak ważna to dziedzina sztuki i jak ważna jest jej obecność podczas obrzędów liturgicznych, nie wchodząc jednak w szczegółowe zagadnienia odnośnie śpiewu ludowego²⁶. Jan Paweł II nawiązał w owej encyklice do swojego *Listu do artystów* z 1999 roku, w którym napisał, że „śpiew pozwala przeżywać wiarę jako żywiołową radość i miłość, jako ufne oczekiwanie na zbawczą interwencję Bożą”²⁷. Podkreśla również w tym samym liście, że muzyka instrumentalna powinna służyć przede wszystkim podtrzymaniu śpiewu wiernych i służyć ich zbudowaniu²⁸.

Po śmierci Jana Pawła II wybrano papieża, którym został dotychczasowy prefekt Kongregacji Nauki Wiary Joseph Ratzinger, który przybrał imię Benedykta XVI. Wiadomym było, że znany ze swych muzycznych zamiłowań nowy zwierzchnik Kościoła katolickiego, nie pozostawi tematu muzyki kościelnej na peryferiach swoich trosk. W drugim roku jego pontyfikatu, dnia 22 lutego 2007 roku światło dzienne ujrzała oczekiwana przez wielu zainteresowanych życiem liturgicznym Kościoła posynodalna adhortacja apostolska „*Sacramentum Caritatis*” (SC), w której papież poruszył temat Eucharystii jako o źródle i szczycie w życiu Kościoła. Nie pominął w niej zgodnie z przewidywaniami roli muzyki kościelnej, jako ważnego elementu liturgii. Papież zauważa niegasnącą potrzebę piękna celebracji liturgicznych, na co wpływ niewątpliwie może mieć muzyka, która tej liturgii towarzyszy. W swym dokumencie Ojciec Święty Benedykt XVI przyznaje śpiewowi liturgicznemu wzniosłe miejsce i zauważa, że „w liturgii nie możemy powiedzieć, że jeden śpiew jest równy innemu. Należy przy tym unikać ogólnej improwizacji lub wprowadzania takich gatunków muzycznych, które nie szanują zmysłu liturgii. Śpiew, jako element liturgiczny, winien być włączony we właściwą formę celebracji. W konsekwencji wszystko – tekst śpiewu, melodia i wykonanie – powinno odpowiadać znaczeniu celebrowanej tajemnicy, poszczególnym częściom obrzędu oraz okresowi liturgicznemu”²⁹. Przypominając znaczenie języka łacińskiego w liturgii papież postuluje, aby wierni byli przygotowani do podjęcia przynajmniej niektórych elementów śpiewów na sposób gregoriański³⁰.

Nauczanie wszystkich papieży w minionym stuleciu jak i również obecnie jest nacechowane troską o muzykę liturgiczną, która swym pięknem ma przybliżać ludzi do Boga i ma być integralną częścią liturgii. Dokumenty pokazują jednak jednocześnie ciągły rozwój w podejściu do śpiewów ludowych, które dawniej zalecano wykonywać raczej poza Mszą Świętą. Obecnie śpiewy ludowe stanowią powszechną normę i ważny element każdej Mszy Świętej.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła, 2003, art. 49–50.

²⁷ Jan Paweł II, *List do artystów*, 1999, art. 12.

²⁸ Jan Paweł II, *List Mosso dal vivo desiderio* w setną rocznicę *motu proprio Tra le Sollicitudini* o muzyce sakralnej, 2003, art. 14.

²⁹ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritatis o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, 2007, art. 41.

³⁰ Tamże, art. 62.

ZNACZENIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W DOKUMENTACH KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Po II Soborze Watykańskim Episkopat Polski zobligowany przez władze watykańskich kongregacji podjął trud wprowadzenia reformy liturgicznej w polskich diecezjach. Jednym z zadań było naznaczenie kierunku reform w kwestii muzyki kościelnej. Nie brakowało zapewne różnego rodzaju trudności między innymi ze względu na trudną sytuację polityczną, w jakiej znajdował się Kościół w Polsce. Jednak w roku 1979 przedstawiono wypracowany wspólnie, przez członków Podkomisji Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski ds. Muzyki Kościelnej, dokument, którego zadaniem było dostosowanie przepisów liturgicznych i muzyki liturgicznej w zgodzie z posoborowymi dokumentami Kurii Rzymskiej zwłaszcza z opisaną w poprzednim paragrafie instrukcją „*Musicam Sacram*” oraz *Ogólnym Wprowadzeniem do Mszału Rzymskiego* z 1975 roku³¹. Wszystko to zostało zrealizowane z jednoczesnym uwzględnieniem tradycji i zwyczajów muzycznych polskich diecezji³².

Twórcy dokumentu już w jego pierwszych akapitach włączają, jako z jeden rodzajów muzyki liturgicznej, obok śpiewów gregoriańskich, wielogłosowych oraz muzyki instrumentalnej, także śpiew ludowy³³. Autorzy potwierdzają również za Kongregacją Świętych Obrzędów, że niektóre śpiewy z *Graduału* takie jak na procesję wejścia, przygotowanie darów i Komunię Świętą można zastąpić pieśniami zatwierdzonymi przez Konferencję Episkopatu Polski, a zawartymi w *Śpiewniku Mszalnym* lub w innych śpiewnikach mających aprobatę władz diecezjalnych³⁴. Jednocześnie zakazuje się wszelkiego zastępowania śpiewu stałych części Mszy Świętej a także psalmu responsoryjnego i śpiewu przed Ewangelią, które stanowią integralną część liturgii słowa, „żadnymi pieśniami nawet mającymi *Imprimatur* władzy kościelnej”³⁵. Wyraźnym zdaje się rozróżnienie pieśni ludowej od pieśni czy piosenek religijnych: „Zabrania się wykonywania w ramach liturgii piosenek religijnych, których tekst często nie jest w ogóle religijny, a muzyka z reguły posiada charakter świecki”³⁶. Autorzy dokumentu przyznają jednak naczelne miejsce śpiewom gregoriańskim i zobowiązują wszystkie osoby odpowiedzialne za stan muzyki w parafiach do kształcenia wiernych, by potrafili oni wykonywać choćby niektóre tego rodzaju śpiewy³⁷. Dokument zwraca również uwagę na szczególne okresy roku liturgicznego, które powinny być obchodzone z dobrze przygotowanym śpiewem. Jest to Triduum Paschalne i Uroczystość Bożego Ciała: Twórcy dokumentu powołując się na instrukcję *Musicam Sacram* stwierdzają, iż „należy przez śpiew nadać bardziej uroczysty charakter tym obrzędom, które liturgia w ciągu całego roku kościelnego specjalnie uwydatnia. A już wyjątkowo podniosłe powinny być odprawiane obrzędy

³¹ Podkomisja Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski ds. Muzyki Kościelnej, *Instrukcja o muzyce liturgicznej po II Soborze Watykańskim*, 1979, art. 1.

³² Tamże.

³³ Tamże, art. 3.

³⁴ Tamże, art. 12.

³⁵ Tamże, art. 13.

³⁶ Podkomisja Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski ds. Muzyki Kościelnej, *Instrukcja o muzyce liturgicznej po II Soborze Watykańskim*, 1979, art. 15.

³⁷ Tamże, art. 17.

Wielkiego Tygodnia i Bożego Ciała”³⁸. Instrukcja nakazuje, aby „wszystkie śpiewy przeznaczone do użytku liturgicznego posiadały aprobatę Konferencji Episkopatu Polski, albo przynajmniej władzy diecezjalnej. Nie wolno w liturgii wykonywać utworów o charakterze świeckim”³⁹. Dokument ten w całości dość precyzyjnie określa ramy zadań muzyki w liturgii. Określa jej miejsce i rolę, a dzięki konkretnym wskazaniom winien być realizowany w każdej parafii na terenie Polski. Niestety, choć dokument liczy już ponad 40 lat jego wydźwięk jest ciągle niewystarczający.

Temat śpiewu kościelnego został podjęty także podczas prac obradującego w latach 1991–1999 II Polskiego Synodu Plenarnego. W dokumencie dotyczącym Liturgii Kościoła po II Soborze Watykańskim stwierdza się, że w kwestii muzyki kościelnej i śpiewów religijnych panuje „spore zamieszanie”, poprzez wtargnięcie do liturgii piosenek, „których treść i forma nie odpowiada świętym czynnościom” przy równoczesnym zanikaniu znajomości tradycyjnych pieśni⁴⁰. Synod zalecił wówczas, aby pojawiło się „wydanie ogólnopolskiego śpiewnika, zawierającego melodie gregoriańskie i pieśni przeznaczone do wykonywania w liturgii Mszy Świętej. Można w nim nadto umieścić opis obrzędów sakramentów świętych, wzory rachunku sumienia, modlitwy itp. Śpiewnik powinien być dostępny w każdej świątyni. Synod zaleca pielęgnowanie śpiewu gregoriańskiego. Należy dowartościować w liturgii posługę kantora i psalterzysty”⁴¹. Wszystkie te uwagi i normy jakie polscy biskupi podają do powszechnego stosowania niech podsumują słowa ostatniego opisywanego przez autora pracy dokumentu: „Tak, liturgia posiada specyficzne piękno i ducha. *Duch liturgii* nie da się jednak sprowadzić do samej tylko świadomości liturgicznej duszpasterzy i świeckich, piękna nabożeństw, bogactwa obrządków i znajomości przepisów. *Duch liturgii* oznacza na pierwszym miejscu, że ma ona niezwykle odniesienie do Tajemnicy Boga i Misterium Paschalnego. Tajemnicę Misterium można tylko przyjąć, można zawierzyć (...) Liturgia umożliwia każdemu to przyjęcie, zawierzenie i uczestnictwo. Dlatego Synod gorąco zaprasza do powrotu tych wszystkich, którzy uważają się za wierzących, a odeszli od życia sakramentalnego, stracili wiarę w sens „chodzenia do kościoła”, zrazili się rutyną lub zbyt licznymi innowacjami. W liturgii eucharystycznej i we wszystkich sakramentach Chrystus wciąż kieruje do ludzkich serc zachętę: „Oto ja stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną”⁴² (Ap 3,20).

ZAKOŃCZENIE

Z szeregu dokumentów, jakie zostały opisane w niniejszej pracy daje się poznać troska Kościoła o rolę muzyki kościelnej i przy tym śpiewu ludowego, który od początku traktowany był, jako ogromna pomoc w duszpasterstwie i jako środek dotarcia do jak największej rzeszy wiernych i ich duchowemu wzrostowi. Z cza-

³⁸ Tamże, art. 25, zob. Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o Muzyce w Świętej Liturgii Musicam Sacram*, 1967, art. 44.

³⁹ Tamże, art. 10.

⁴⁰ II Polski Synod Plenarny, *Liturgia w tajemnicy Kościoła*, art. 76.

⁴¹ Tamże, art. 136.

⁴² Tamże, zakończenie.

sem jego ranga rosła, aż do całkowitego dopuszczenia i aprobaty używania tych śpiewów podczas liturgii. Na pewno przyczyniła się do tego ich jakość i tradycje z nimi związane. Problemem jaki należy dostrzec w kwestii pieśni ludowej, jest na pewno zachowanie odpowiedniej proporcji pomiędzy walorem artystycznym utworu, a możliwością percepcyjną i wykonawczą wiernych. Pieśń nie może być tylko sposobem na popis kantora lub zespołu śpiewaczego i ukazaniem ich możliwości wokalnych, ale powinna włączać i pobudzać wiernych do tej formy wyrażania pobożności, za jaką można uznać śpiew ku czci Stwórcy.

Na zakończenie warto wysunąć najważniejsze postulaty związane z wykonawstwem śpiewów pieśni podczas liturgii i które to mogą stanowić bazę do kolejnych rozważań na tym gruncie. Do najważniejszych autor zalicza rozłączenie funkcji kantora od funkcji organisty, gdyż organista powinien prowadzić śpiew swoją grą, a nie głosem, który choć często jest szkolony, nie może być wykorzystany w pełni z racji siedzącej pozycji organisty przy instrumencie. Śpiew organisty utrudnia mu także samą grę, co powinno być jego pierwszorzędnym i jedynym zadaniem wykonywanym z najwyższą starannością. Nie powinien też „wyręczać” tym samym wiernych w śpiewie, co jakże często ma miejsce. Wiąże się to bezpośrednio z kolejnym problemem jakim jest powszechne używanie mikrofonów i nagłośnienia, które wywołuje sztuczność brzmienia głosu i także w dłuższej perspektywie zniechęca wiernych do udziału w śpiewie zachęcając raczej jedynie do słuchania, nie wspominając o negatywnych aspektach zdrowotnych wynikających z często nadmiernej mocy głośników. Przy tej okazji należy zwrócić uwagę innym uczestnikom liturgii, którzy mają bezpośredni dostęp do mikrofonu, a którzy nie są zbyt biegli w śpiewie, że raczej przeszkadzają pozostałym uczestnikom liturgii w jego wykonywaniu „podśpiewując” w bliskości tego urządzenia lub bezpośrednio do niego. Nagłośnienie w ogóle wydaje się być z natury rzeczy przeznaczone do innych miejsc niż świątynie. Ostatnim ważnym postulatem jest powszechny dostęp wiernych do tekstów pieśni, które powinny być zawarte w jednym i dostępnym na każdym nabożeństwie śpiewniku. Nie zastąpią tego coraz bardziej popularne i jeszcze bardziej niepraktyczne rzutniki i tablice cyfrowe. Nie tylko szpecą wnętrza świątyń, ale oczywiście stanowią kolejną przeszkodę dla dobrej gry organisty, który musi zwyczajowo taki sprzęt obsługiwać.

Wszystkie te postulaty wydają się w obecnych warunkach niemożliwe do realizacji. Ale czy można je uznać za niesłuszne i których realizacja mogłaby w znacznym stopniu poprawić jakość śpiewu w kościołach?

Znaczącą w omawianej kwestii wiadomością są prace Episkopatu Polski nad instrukcją o muzyce sakralnej, która być może już niedługo wyjaśni wiele niejasności w muzycznej rzeczywistości Kościoła w Polsce. Poprawa obecnej sytuacji wydaje się bardzo odległa jeśli nie niemożliwa, jednak nie powinno to zniechęcać osób odpowiedzialnych za śpiew w kościele do podejmowania konsekwentnych działań w kreowaniu życia muzycznego w parafiach na możliwie najwyższym poziomie.

MEANING OF A RELIGIOUS SONG IN CATHOLIC CHURCH'S LITURGY

SUMMARY

The purpose of the article – in which its author raises a subject of the meaning Catholic Church liturgy's religious song – is to introduce the genesis and development of religious song concept in Catholic Church, with special consideration of ecclesial legislation that are currently in force in that field. The most important church documents and – as past as present – all popes teaching, which are analyzed in the article, express a concern for liturgy music, which aim is – by its beauty – to connect people to God and be an integral part of the liturgy. At the same time, it is noticeable that folk songs, that were enjoined to perform rather beyond Holy Mass in the past, are in continued development now. Nowadays, folk songs pose a common norm and immanent part of every Holy Mass. The article raises also the problems with terminology and performing the religious songs during the liturgical services, and finally, the manners of improvement of this current, far from ideal situation.

DIE BEDEUTUNG VON RELIGIÖSEN LIEDERN IN DER LITURGIE DER KATHOLISCHEN KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel des Artikels, in dem der Autor die Bedeutung des religiösen Liedes in der Liturgie der katholischen Kirche anspricht, ist eine kohärente Darstellung der Entstehung und Entwicklung des Konzepts von religiösen Liedern in der katholischen Kirche mit besonderer Rücksicht auf die aktuell gültige Gesetzgebung der Kirche in diesem Bereich. Aus der Analyse von wichtigsten Dokumenten der Kirche und den Lehren aller Päpste im letzten Jahrhundert sowie heute ergibt sich eine große Sorge um die liturgische Musik, die mit ihrer Schönheit die Menschen zu Gott annähert und ein integraler Bestandteil der Liturgie ist. Zu bemerken ist eine kontinuierliche Entwicklung in der Betrachtungsweise von Volksgesängen, die man früher eher außerhalb der Messe durchzuführen empfohlen hat. Derzeit sind Volkslieder eine allgemein gültige Norm und ein unverzichtbarer Bestandteil jeder Messfeier. Angesprochen wurden auch sowohl die Probleme mit Terminologie und Ausführung von religiösen Liedern während der Gottesdienste als auch die Wege zur Verbesserung der gegenwärtigen Situation, die weit vom Idealzustand entfernt ist.

FILOZOFIA

PRZESTRZEŃ WOLNOŚCI PRZYPISYWANA CZŁOWIEKOWI PRZEZ ETOLOGÓW

Słowa kluczowe: Etologia, etyka, wolność, instynkt, akt ludzki i akt człowieka

Key words: ethology, ethics, freedom, instinct, human act and act of man

Schlüsselworte: Ethologie, Ethik, Freiheit, Instinkt, menschliche Handlung, Akt des Menschen

WSTĘP

Etologia i etyka, chociaż mają to samo źródło etymologiczne pochodzące z języka greckiego, a mianowicie słowo *ethos*, które oznacza w tłumaczeniu polskim zachowanie, zwyczaj, usposobienie, charakter, to jednak są naukami filozoficznymi różnymi. Etyka jest częścią filozofii, która bada postępowanie człowieka, kryteria, na bazie których wartościuje się zachowania i wybory. Etologia natomiast, w przeszłości była nauką filozoficzną nienormatywną mającą za przedmiot badań zwyczaje (zachowania) ludzkie w kontekście społecznym, historycznie uwarunkowanym.

Przedstawicielem tak pojętej nauki był między innymi Johan Stuart Mill, który użył pojęcia „etologia” dla określenia nauki o „charakterze”¹. Dziś dzięki dziełom Konrada Lorenza i Niko Tinbergena etologia uważana jest za naukę naturalną, mającą swe źródło w zoologii, ukierunkowaną w sensie porównawczym i skoncentrowaną na studium zachowań różnych gatunków zwierząt w ich naturalnym środowisku życia. Do takiego pojęcia etologii bardzo krytycznie ustosunkowany jest Erich Fromm, który w książce *Anatomia ludzkiej destruktywności* wydanej w 1973 roku (*The Anatomy of Human Destructiveness*) twierdzi, że Konrad Lorenz dla zdefiniowania studium o zachowaniu zwierząt powinien był użyć wyrażenia „etologia zwierzęca”².

* Ks. Jan Guzowski, wykładowca w Katedrze Teologii Moralnej i Etyki na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

¹ E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998, s. 20. przypis. 1.

² Tamże.

Konrad Lorenz, psycholog i zoolog austriacki urodzony w 1903 roku w Wiedniu. Ukończył studia medyczne i filozoficzne uzyskując doktoraty w latach 1928 i 1933. Po II wojnie światowej był kierownikiem Instytutu Etologii Porównawczej w Altenburgu, a od 1954 dyrektorem Instytutu Fizjologii Zachowania się im. Maxa Plancka w Seewiesen w Górnej Bawarii. W 1973 roku otrzymał wraz z Karlem von Frischem i Niko Tinbergenem Nagrodę Nobla w dziedzinie Medycyny. Jak już wspomniałem był twórcą nowoczesnej etologii i wypracował między innymi pojęcie „imprinting” (reakcja podążania za, reakcja piętna), które oznacza formę zachowania o mechanizmie instynktownym, na przykład uczenie się instynktowne charakterystyczne dla jakiegoś gatunku, które nie zależy od doświadczenia indywidualnego. Wśród opublikowanych dzieł należy wymienić takie jak: *Er redete mit dem Vieh, den Vögel und den Fischen* (1949); *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963) (*Tak zwane zło*, Warszawa 1975); *Über tierisches und menschliches Verhalten* (1965); *Die rückseite des Spiegels* (1973) (*Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977). Konrad Lorenz zmarł w roku 1989.

I. AKT LUDZKI JAKO MIEJSCE WYRAŻENIA WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

1. Złożoność aktu ludzkiego

Etyka scholastyczna patrzy na działanie człowieka w dwóch kategoriach. Rozróżnia *actus humanus* (akt ludzki) od *actus hominis* (akt człowieka)³. Akty ludzkie, inaczej akty rozumne, albo jak chce św. Tomasz akty moralne (*S. Th.* I, 84; I–II, 6–17), to akty, które „wypływają z wolnej woli” (*S. Th.* I–II, 1,1). Człowiek jest panem tych aktów, ponieważ zna ich cel i świadomym aktem woli pragnie je realizować.

Akty człowieka zwane też aktami nierozumnymi to akty, które pochodzą sprawczo od człowieka, ale bez udziału woli i rozumu. Człowiek nie jest za nie odpowiedzialny, ponieważ realizowane są w sposób niezauważalny albo też konieczny (np. proces trawienia, akty niemowlęcia, psychicznie chorego itp.).

Tylko akty ludzkie są aktami właściwymi człowiekowi, „ponieważ nie są wspólne – jako ludzkie – z aktami zwierząt. Specyficzną cechą takiego aktu jest duchowość poznania i chcenia, a co za tym idzie stają się wolne”⁴. Specyficzność tego aktu sprawia, że stają się one aktami moralnymi, i tylko w nich człowiek wyraża swoją odpowiedzialną osobowość.

Po takim dość krótkim opisie aktu ludzkiego może wydawać się, że akt ludzki to sprawa prosta i jasna, ale w rzeczywistości tak nie jest, ponieważ jak zauważa J. Endres „akt ludzki jest kompozycją różnych aktów częściowych, a mianowicie aktów duchowych i nie-duchowych (można powiedzieć zwierzęcych), biologicznych i fizjologicznych. Wśród elementów nie-duchowych aktu ludzkiego najbar-

³ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 50n.

⁴ J. Endres, *Guardate gli animali del campo*, Roma 1975, s. 19.

dziej istotna i ważna jest aktywność impulsów, jakie człowiek posiada wspólnie ze zwierzętami”⁵.

Możemy tutaj dodać, że akty nie-duchowe w pewien sposób ograniczają odpowiedzialność człowieka. Dzisiaj w podręcznikach teologii moralnej można znaleźć bardzo szeroki wykaz różnego rodzaju uwarunkowań, które bierze się pod uwagę wartościując akt ludzki. Mówi się o uwarunkowaniach genetycznych, społeczno-kulturowych i psychicznych⁶.

2. Różne interpretacje aktu ludzkiego

Na przestrzeni wieków człowiek próbował na różne sposoby zinterpretować swoje działanie, podobnie jak chciał zrozumieć samego siebie. Tę różność teorii możemy jednak zredukować do trzech typów bądź modeli⁷.

a. Akt ludzki jako aktywność duchowa

Formą najbardziej znaną i najbardziej prostą w tej grupie interpretacji aktu ludzkiego jest teoria Platona, który identyfikując istotę człowieka z jego duchem, utożsamia akt ludzki z jego aktywnościami duchowymi. Owszem Platon nie neguje całkowicie działania zmysłowego w ludzkim życiu duchowym, jednakże jest zdania, że poznanie zmysłowe nie jest w stanie pomóc duchowi w poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy, ponieważ jest to zadanie wyłącznie ducha. Możemy w skrócie powiedzieć, że interpretacja istoty i działania człowieka przez Platona jest usiłowaniem wytłumaczenia całego człowieka „z góry”. Człowiek w swojej doskonałości realizuje się poprzez odrzucenie świata i wyeliminowanie „uczuc cielesnych”, które są uważane za element zwierzęcości w człowieku⁸.

b. Akt ludzki jako aktywność cielesna, nie-duchowa

Teoria ta jest całkowicie przeciwstawna teorii Platona i jest konsekwencją utożsamiania człowieka z jego ciałem. Materialistyczne tłumaczenie człowieka jest tłumaczeniem „z dołu”.

Trzeba tu zauważyć, że ta grupa interpretacji nie ma klasycznego przedstawiciela, ponieważ pojęcie „materializm” nie jest przez wszystkich rozumiany jednakowo. Historia myśli ludzkiej wlicza cztery główne formy materializmu i co za tym idzie cztery interpretacje aktu ludzkiego:

⁵ Tamże, s. 20.

⁶ Zob. dla przykładu: T. Goffi, *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*, w: *Vita nuova in Cristo*, t. 1: *Morale fondamentale e generale*, pr. zb. pod. red. T. Goffi i G. Piana) Brescia 1983, s. 403–412; E. Chiavacci, *Teologia morale*, t. 1: *Morale generale*, Asissi. 1978, s. 73–88.

⁷ J. Endres, jw., s. 23.

⁸ Tamże, s. 23–30.

- materializm „atomistyczny”, przedstawicielami którego są epikurejczycy a później Th. Hobbes, mówi, że wszelkie poznanie człowieka jest wyłącznie zmysłowe. Konsekwencją tego jest stwierdzenie, że całe działanie ludzkie jest pozbawione wolności, a dobro, ku któremu zmierza akt ludzki należy do kategorii korzyści i przyjemności i polega na zachowaniu istnienia biologicznego i wygodnego życia. Człowiek jest egoistą, nie zna miłości bliźniego, a jego właściwym zachowanie w stosunku do bliźniego jest agresja i szkodenie mu. Jedyńm prawem uznawanym jest prawo silniejszego⁹.
- materializm „dialektyczny”. Według tej wizji filozoficznej materia zawiera w sobie siłę i moc i dzięki temu ciągle rozwija się sama w sobie przez skoki dialektyczne z form prymitywnych do coraz to bardziej doskonałych. Ostatnią i najwyższą formą jest człowiek. Przedstawiciele materializmu dialektycznego nie negują istnienia działań i wartości duchowych w człowieku, ale akty duchowe, według nich, są bezpośrednim produktem mózgu, a nie rzeczywistości, która nazywa się duszą duchową. I tu nie można mówić o duchowości, wolności, odpowiedzialności i moralności człowieka¹⁰.
- materializm „biologiczny”. Centrum życia ludzkiego znajduje się w sferze biologicznej człowieka i w procesach, które tam zachodzą. Przedstawicielami tego kierunku są teoretycy narodowego socjalizmu, a także liczni biologowie i antropologowie jak np. Ch. Morris. Do tej grupy nie możemy zaliczyć etologów, nawet jeśli niekiedy ich teorie są interpretowane w sensie materialistycznym¹¹.
- materializm Z. Freuda i jego uczniów. Jest to nowa forma materializmu, która w „libido” (impuls należący do pola cielesno-seksualnego) widzi jedyną siłę twórczą i formatywną wszystkich przejawów zachowań ludzkich¹².

c. Akt ludzki jako aktywność duchowa i cielesna

Ta teoria tłumacząca akt ludzki jest kompozycją aktywności duchowych i cielesnych, jednakże bardzo często pojmowaną na różne sposoby. I tak można mówić o jedności zewnętrznej, niedoskonałej, gdzie istnieją równocześnie podwójne działania, jedno obok drugiego, ale bez wzajemnego kontaktu. (B. Spinoza, G.W. Leibniz). Można też mówić o jedności wewnętrznej niedoskonałej (R. Descartes), gdzie duch i ciało działają jak dwa byty kompletne, każdy jednak na swoje konto. I w końcu istnieje jedność wewnętrzna doskonała w dwóch odcieniach. W jednej dominującą rolę odgrywa duch a w drugiej ciało¹³. Do pierwszej grupy należy zaliczyć św. Tomasza z Akwinu, i ponieważ teoria ta ma ważny wpływ na ocenę wkładu etologii dla etyki kilka słów wytłumaczenia.

⁹ J. Endres, jw., s. 31.

¹⁰ Tamże, s. 31–32.

¹¹ Tamże, s. 33.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 34–38.

Teoria św. Tomasza ma swoje źródło w filozofii Arystotelesa. Tylko w tej interpretacji człowiek ukazuje się jako duch wcielony lub jako ciało uduchowione. Duch i materia, byty tak bardzo różne prawie przeciwstawne poza człowiekiem, w nim znajdują jedność w sposób cudowny, która jest tajemnicą nawet dla samego człowieka. To samo dotyczy również aktywności, które wypływają z tego źródła.

W analizie aktu ludzkiego św. Tomasz dość szeroko zajmuje się elementami uczuciowymi i zmysłowymi, które człowiek posiada wspólnie ze zwierzętami (*S. Th.* I–II 22–48). Nieśmiało można powiedzieć, że uczucia (*passiones*) św. Tomasza odpowiadają aktywności bodźców u etologów.

Wśród uczuć o charakterze porywczym, które mają swoje źródło w pożądlivosti, dwa w sposób szczególny upodobią się do agresywności, o której mówią etolodzy. Jest to uczucie gniewu i odwagi. Gniew atakuje zło obecne i trudne, a odwaga kieruje się przeciwko trudności nieobecnej. W ten sposób również św. Tomasz jak i etolodzy przypisują agresywności cel pozytywny, służy ona do zachowania i do rozwoju osobnika a w ostateczności do zachowania gatunku. Jednakże w przeciwieństwie do współczesnego etologa K. Lorenza, św. Tomasz nie widzi w agresji zachowania fundamentalnego i bezwarunkowego¹⁴.

3. Wolność aktu ludzkiego

Słowem kluczowym w tym artykule słowo „wolność”. Jakie są granice tej wolności w działaniu człowieka? Ale najpierw trzeba wiedzieć co pod tym pojęciem się rozumie. W tym względzie możliwości jest bardzo wiele.

B. Häring w książce *Medicina e manipolazione* daje kilka propozycji rozumienia pojęcia wolność. Pisze on tak: „Prawnik myśli głównie o zdolności człowieka do posłuszeństwa wobec prawa i do przystosowania się do życia. Behawiorysta przypisuje prawo i wolność ‚elicie’ naukowej do uzależniania, kierowania i manipulowania zachowaniem tego, który nie jest w stanie zachowywać się naukowo. Moralista myśli przede wszystkim o wolności wewnętrznej, o zdolności człowieka do pragnienia poznawania coraz większego tego co jest dobre i prawdziwe, do kochania dobra i praktykowania go”¹⁵.

Kiedy mówimy o wolności człowieka w jego zachowaniu moralnym musimy na początku ustalić o jakim typie wolności mówimy, ponieważ również tu są różne możliwości. Możemy mówić o wolności wyboru (psychologicznej), o której psychologia mówi, że jest uwarunkowana bądź realna w naszych dążeniach, w naszych decyzjach i w naszym działaniu. Istnieje również wolność moralna człowieka cnotliwego, który urzeczywistnił swoją wolność wyboru dobra, i który teraz już posiada tę swoją wolność jako urzeczywistnioną, to znaczy jako samo decyzję ukierunkowaną na dobro. I w końcu możemy mówić za św. Pawłem o wolności chrześcijańskiej,

¹⁴ Tamże, s. 40.

¹⁵ B. Häring, *Medicina e manipolazione*, Roma 1977, s. 90.

to jest o tej wolności, która istnieje w nas i w nas się realizuje dzięki łasce, dzięki Duchowi św. i przez nas jest zaakceptowana¹⁶.

Inną możliwość mówienia o wolności daje nam Karl Rahner, który mówi o wolności, którą można nazwać transcendentálną, ponieważ „transcendencja właściwa człowiekowi otwiera go i jednocześnie powierza go samemu sobie, tak że jest on oddany i zadany samemu sobie nie tylko w poznaniu, ale również w działaniu, i w owym powierzeniu samemu sobie doświadcza siebie jako odpowiedzialnego i wolnego”¹⁷.

My, kiedy mówimy o relacji między etologią a etyką, mamy na uwadze raczej wolność w sensie psychologicznym uwzględniającą wszystkie uwarunkowania w jakich żyje i znajduje się człowiek.

II. WKŁAD ETOLOGII DLA ETYKI

Wkład etologii dla etyki nie może być rozumiany jako nowa interpretacja aktu ludzkiego. Już w punkcie wyjścia etolodzy uznają złożoność aktu ludzkiego, a więc charakter duchowy i nie-duchowy we wzajemnej zależności. Zainteresowania etologów skierowane są, na pierwszym miejscu na akty nie-duchowe, tzn. na impulsy ludzkie i na ich uzewnętrznianie w akcie wewnętrznym i zewnętrznym. Dziś etologia stała się bardziej nauką porównawczą, która porównuje zachowania ludzi i zwierząt, a więc osobników różnego gatunku¹⁸.

1. Zachowania wrodzone i nabyte w człowieku

W nauce św. Tomasza z Akwinu bardzo ważna z naszego punktu widzenia jest teoria o „habitus”. Świadomie używam tu terminu łacińskiego „habitus”, które dziś przez teologów tłumaczone jest jako „cnota”, ale pierwotnie było tłumaczone jako nawyk i w takim sensie w niektórych swoich elementach teoria św. Tomasza jest zgodna z teoriami ekologów.

„Habitus” dla św. Tomasza jest jakością stałą i trwałą, która przyczynia się w człowieku, w jego istnieniu do zdrowia bądź do choroby, a w swoim działaniu do dyspozycji ku dobru bądź ku złu. Takie dyspozycje mogą być wrodzone bądź też nabyte. Celem „habitus” wrodzonego, który w człowieku stanowi pewien program jest uczynienie go lepszym w swojej istocie i w swoim działaniu¹⁹.

Teoria ta została potwierdzona przez etologów, którzy nie tylko potwierdzili istnienie elementów nie-duchowych w zachowaniu człowieka, ale podali ich prawdziwe i właściwe pochodzenie. W swojej nauce etolodzy kładą akcent na fakt i na ważność zachowań wrodzonych, zarówno dla zwierząt jak i dla człowieka. Zachowania wrodzone są pewnego rodzaju inklinacjami, strukturami, wrodzonymi dąże-

¹⁶ J. Fuchs, *Libertà fondamentale e morale*. w: *Libertà – liberazione nella vita morale*. Atti del II Congresso nazionale dell’Associazione teologi moralisti italiani, Brescia 1968, s. 43.

¹⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 35.

¹⁸ J. Endres, jw., s. 47–48.

¹⁹ Tamże, s. 41.

niami, które nadają relatywnym zachowaniom pewną formę. Jest to dość istotne dla mojego tematu, ponieważ „od momentu, kiedy uznamy, że istnieją takie czynniki determinujące, wynika z tego, że działania zwierząt i ludzi są w pewnym wymiarze zaprogramowane”²⁰.

Dla przykładu inklinacja zasadnicza do zachowania życia własnego i całego gatunku, w różnych sektorach praktykowana jest w sposób zdeterminowany. I tak, u człowieka, pewna część jego dynamizmu, w sposób zaprogramowany wchodzi w działanie bez udziału woli. Oczywiście znajomość tego zaprogramowania jest bardzo ważna dla moralności działań człowieka. I ponieważ według etologów wiele zachowań ludzkich jest bądź wrodzonych bądź też odziedziczonych od zwierząt, wynika z tego, że studium o programie zachowań odziedziczonych jest korzystne i pożyteczne dla lepszego zrozumienia ludzi²¹.

Zachowaniami wrodzonymi bardziej znaczącymi wspólnymi zarówno dla ludzi jak i zwierząt są instynkty bądź impulsy. Liczne i przeciwstawne są definicje i sposoby wartościowania instynktów, i rozważa się je pod różnymi aspektami.

W instynktach Konrad Lorenz wyróżnia dwa elementy bądź dwa zachowania częściowe: zachowanie pożydlive i zachowanie instynktowne w sensie właściwym. To pierwsze jest dążeniem wywołanym u zwierząt bądź przez specyficzną energię, która popycha je do szukania bądź przez środowisko, które pobudza je za pośrednictwem specyficznego bodźca przyswojonego dzięki poznaniu wrodzonemu, które pozwala poznać im znaczenie bodźca: pożywienie, partner seksualny, agresja. Zachowania zaś instynktowne w sensie właściwym służą dla zachowania i rozwoju osobnika i gatunku i nie pochodzą nigdy z wcześniejszego poznania celu przedmiotowego²².

Również w człowieku znajduje się psychofizyczny dynamizm instynktów jako energia i jako zachowanie, dążenia pożydlive, które pod wpływem bodźca prowokują działanie instynktowne. Ale w człowieku taki system wcielony jest w inny, ten duchowy. „Istnienie bodźców wrodzonych u człowieka – pisze J. Endres – jest wykazane przez zachowanie się osób, którzy urodzili się jako niewidomi czy głusi, którzy nie doświadczywszy nigdy jak zachować się w pewnych sytuacjach potrafią się śmiać, płakać, cieszyć się, gniewają się, wyrażają swoje uczucia mimiką twarzy czy innymi znakami, podobnie jak to czynią normalni ludzie”²³.

Instynkty ludzkie różnią się zasadniczo od instynktów zwierząt i to pod różnymi aspektami:

- brak hamulców agresywności, a przynajmniej hamulce te nie funkcjonują skutecznie;
- instynkty ludzkie są w mniejszym stopniu zdeterminowane i ograniczone w pewnym środowisku. Człowiek jest „zwierzęciem” bardziej otwartym;
- podczas gdy całe zachowanie człowieka w stosunku do świata nie-ludzkiego zmienia się i ciągle się przystosowuje to zachowanie w stosunku do własnego świata, tzn. w stosunku do innych osób i społeczności jest o wiele

²⁰ Tamże, s. 56.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 61–63.

²³ Tamże, s. 65.

bardziej statyczne i niezmiennie. I tak w rozwiązywaniu problemów społecznych, w pewnych przypadkach, człowiek używa jeszcze dziś tych samych środków przemocy – wojna, rewolucja, zniszczenie – jak jego przodkowie epoki kamienia²⁴.

Pewne zaprogramowanie instynktowne nie jest jeszcze w sposób wystarczający podległe duchowi, dlatego trzeba jeszcze bardziej bezpośrednio studiować charakter i nośność tych determinizmów, szczególnie dotyczących agresywności, przed szukaniem rozwiązania problemu jaki one wzbudzają.

Możemy śmiało stwierdzić za J. Endersem, że „to zaprogramowanie jest dla człowieka jednocześnie trudnością i nadzieją: trudnością albo ciężarem ponieważ jest opozycją, która przeciwstawia się wolnej woli i ponieważ nie jest w sposób wystarczający przystosowalna do stylu życia ludzkiego, szczególnie do życia społecznego w społeczności mas; ale jest również nadzieją, ponieważ takie zaprogramowanie jest siłą, która jednoczy ludzi, daje fundamenty zachowań wspólnych, czyni możliwym wzajemne zrozumienie pomimo różności kultur, które niekiedy dzielą ludzkość jakby była ona ukształtowana z różnych gatunków”²⁵.

Obok instynktów czy impulsów istnieją także zachowania „zrytualizowane”, które polegają na pewnej zmianie znaczenia zachowań wrodzonych.

2. Niektóre zachowania wrodzone istniejące zarówno u zwierząt jak i u ludzi

Wiele zachowań ludzkich pochodzi ze świata zwierzęcego. Nie chcę wchodzić w głębię tego problemu, ponieważ nie jest rzeczą możliwą rozważyć je wszystkie. Pragnę zatrzymać się tylko na niektórych, bardziej znaczących.

Według etologów jednym z najbardziej pierwotnych instynktów jest instynkt własnego terytorium i jego obrona. W instynkcie tym zwierzęta widzą wiele celów, tak jak np. potrzeba przestrzeni całkowicie własnej dla lepszego rozwijania się, dla lepszego zaopatrzenia w pokarm potomstwa, dla zapewnienia lepszej równowagi ekologicznej, dla unikania wzajemnych niszczących agresji²⁶.

U człowieka można zauważyć zachowanie analogiczne. Nawet jeśli w wielu sytuacjach życia nie można wyeliminować kontaktów materialnych z innymi i wzajemnych zależności, to człowiek jeszcze bardziej niż zwierzę pragnie przestrzeni prywatnej, prywatności w ogóle. Stąd też dzisiejsze aglomeracje miejskie – jak zauważa B. Häring – są o wiele bardziej złe dla człowieka niż klatki Skinnera dla jego myszy²⁷.

Własność prywatna, jako posiadanie pewnego terytorium nie jest więc instytucją historyczną, ale zakorzeniona jest w naturze ludzkiej, więcej w tej części natury, która pochodzi od zwierząt. Stąd próba wyeliminowania form własności nigdy nie powiedzie się²⁸.

²⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 67.

²⁵ Tamże, s. 68.

²⁶ Tamże, s. 73–76.

²⁷ B. Häring, jw., s. 176.

²⁸ J. Endres, jw., s. 75.

Wiele analogii zachowań istniejących zarówno u zwierząt jak i u ludzi możemy zauważyć na płaszczyźnie życia seksualnego. Życie seksualne człowieka nie bązuje wszakże tylko na przemysłeniach racjonalnych, ale zakłada również element instynktu.

Wychowanie potomstwa, w przypadku człowieka, które zakłada pewną trudność i większy okres czasu wymaga współpracy obydwójga rodziców. Stąd natura człowieka ukształtowana jest na współżycie trwałe tych samych partnerów, a więc ciągła zmiana partnera przeciwstawia się typowej charakterystyce człowieka. Również u wielu gatunków zwierząt możemy odnaleźć związki monogamiczne.

Inną charakterystyką życia seksualnego człowieka jest tabu kazirodztwa, tzn. współżycia między rodzicami a dziećmi i między rodzeństwem. Z faktu, że tabu to jest obecne i uznane jako ważne we wszystkich kulturach, etolodzy wyciągają wniosek, że jest to dyspozycja wrodzona.

Różnica najbardziej właściwa i najbardziej głęboka między życiem seksualnym zwierząt a ludzi polega na fakcie, że życie seksualne ludzi należy nie tylko do sfery instynktów, ale również do sfery ducha; zachowanie człowieka jest mianowicie zachowaniem osoby. W swojej istocie i w swoim urzeczywistnieniu płciowość jest elementem autentycznie ludzkim, a więc wymaga, aby była uważana i używana pod kierownictwem osoby, a nie zmysłów²⁹.

Do innych zachowań wspólnych bądź analogicznych w świecie ludzkim i zwierzęcym trzeba zaliczyć: troskę o wychowanie i wyżywienie potomstwa, współżycie w grupie, życie kulturalne i agresję.

3. Agresja

Bardzo duże zainteresowanie okazują etolodzy zachowaniu, które w skrócie można nazwać agresją, i ich studia o niej uczyniły etologię wiedzą bardzo popularną. Nie chodzi tu o jakąkolwiek agresję, ale o agresję dwóch osobników tego samego gatunku – zwierzęcego i ludzkiego – którą kierują nawzajem ku sobie. Również dla mojego studium, w którym szukam przestrzeni wolności człowieka, przestrzeni etycznej wizji zła, zachowanie to ma duży ciężar nośności.

Agresywność ludzi staje się coraz to niebezpieczniejsza i szkodliwa, przykładami są współczesne wojny, rosnąca przestępczość prawie we wszystkich państwach, napięcie między pokoleniami, pewne ideologie, w których walka jest elementem istotnym.

Niebezpieczeństwo dla rodzaju ludzkiego jest duże, ale rozwiązania teoretyczne i praktyczne są często we wzajemnej sprzeczności, ponieważ dający propozycje rozwiązań nie są zgodni czy agresywność zaliczyć do zachowań wrodzonych czy nabytych.

Większość etologów uważa, że agresja wewnątrz gatunkowa u zwierząt ma charakter wrodzony. Walki wewnętrzne są uniwersalne i weryfikują się zawsze i we

²⁹ Tamże, s. 76–86.

wszystkich gatunkach, dlatego można przypuszczać, że nie są jakością nabytą, ale wrodzoną³⁰.

Konrad Lorenz w agresji widzi fundament całego hierarchicznego porządku społecznego w ogólności i element wielu innych zachowań włącznie z zachowaniem miłośnym: „Wiemy także (...), że agresywność u wielu zwierząt, a prawdopodobnie i u człowieka, stanowi nieodłączny składnik osobistej przyjaźni”³¹. Pomimo tego, jak sam zauważa „mamy wszelkie powody po temu, aby w obecnej sytuacji rozwojowej historii kultury i techniki ludzkiej uważać agresję w obrębie gatunku za najgroźniejsze ze wszystkich niebezpieczeństw”³². Obok tego wyraźnego zagrożenia i niebezpieczeństwa K. Lorenz widzi w agresji również elementy pozytywne i konstruktywne, takie jak zachowanie życia danego osobnika, zagwarantowanie przetrwania gatunku, zakłada istnienie pokoju w grupie współpracującej ze sobą³³.

4. Przestrzeń wolności przypisywana człowiekowi

Pytanie, które uwzględnia przestrzeń wolności człowieka jest pytaniem bardzo poważnym i ważnym, przede wszystkim po tym co zostało powiedziane o zachowaniach wrodzonych istniejących w człowieku. Wolność decyduje, czy akt ludzki jest moralny czy nie. Jesteśmy świadomi, że w tym świecie tylko człowiek jest jedyną istotą zdolną wypełniać akty moralne, ponieważ tylko on może posiadać konieczne warunki, aby taki akt zaistniał tzn. tylko on posiada samoświadomość i wolność³⁴.

Wszyscy jednak jesteśmy świadomi, że ta wolność ma pewne swoje granice. „W człowieku istnieją – powie B. Häring – obowiązkowe drogi wrodzone, jak np. seks; one w dużym wymiarze są siłami ślepyimi; ich rozwój zależy od symboli, od doświadczenia, od modelu kulturalnego i od odpowiedzi osobistych i wspólnotowych”³⁵.

Nauki porównawcze uświadomiły nas, że bardzo mocno człowiek jest uwarunkowany przeszłością i przez środowisko. Nasza prawdziwa wolność jest uwarunkowana i usytuowana w świecie konkretnym i ograniczonym³⁶.

Wiktor Frankl, psychiatra austriacki, w jednym ze swoich dzieł *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute* czyni ważną uwagę, „nie można negować, że człowiek podlega wielorakim uwarunkowaniom, są one biologiczne, psychologiczne czy też społeczne. W takim sensie nie jest on wolny od więzów, które go ściskają. Niemniej jednak jest on wolny ze względu na to, w sensie takim, że jest wolny, aby zająć jakąś postawę w stosunku do takich uwarunkowań”³⁷.

³⁰ Tamże s. 104.

³¹ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1975, s. 349.

³² Tamże, s. 62.

³³ J. Endres, jw., s. 104–105.

³⁴ Tamże, s. 117–118.

³⁵ B. Häring, jw., s. 90.

³⁶ Tamże, s. 16.

³⁷ Korzystam z tłumaczenia włoskiego. W.E. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo oggi*, Torino 1982 s. 109.

Właśnie o takich uwarunkowaniach mówią etolodzy. Człowiek jest zawsze uwarunkowany przede wszystkim przez prawa, które znajdują się w jego naturze. „Nasza najbardziej wolna wola – twierdzi K. Lorenz – podlega surowym prawom moralnym, a nasz pęd do wolności służy między innymi temu, abyśmy byli posłuszni właśnie tym, a nie innym prawom. [...] Wszyscy jesteśmy zgodni w tym, że największa i najpiękniejsza wolność człowieka pokrywa się całkowicie z tkwiącym w nim prawem moralnym”³⁸.

Etologia nie ogranicza się tylko w mówieniu, że jesteśmy zdeterminowani, ale mówi też, jak człowiek może poszerzyć pole swoich wolnych działań.

Istnieją dwa sposoby rozszerzenia własnej wolności:

- ✓ lepsze poznanie przyczyn naturalnych swojego zachowania i
- ✓ kontrola wolności;

Według K. Lorenza „wzrost wiedzy o naturalnych przyczynach własnego zachowania się może znakomicie zwiększyć możliwości działania człowieka i nadać mu władzę przekształcania wolnej woli w czyn”³⁹.

Z punktu widzenia etycznego wydaje się, że powinniśmy liczyć się z wynikami badań etologów, w szczególności z tymi, które odnoszą się do agresywności, ponieważ pod pewnymi aspektami wydają się być prawdziwe.

Etologia zwracając uwagę etyka na ważność impulsów, popycha go jednocześnie do zajmowania się bardziej intensywnie wszystkimi tzw. inklinacjami naturalnymi człowieka. Inklinacje te były jednym z głównych tematów etyki tradycyjnej, dzisiaj są nieco pomijane na korzyść osoby, która zajmuje centralną pozycję w porządku moralnym. Nie oznacza to jednak, że wiedza o inklinacjach jest zbędna, bo przecież w nich objawia się struktura osoby. „Bardziej więc – zauważa J. Endres – istocie ludzkiej odpowiada usiłowanie zrobienia syntezy między etyką opartą na naturze i na jej inklinacjach a etyką personalną niż zastąpienie jednej drugą”⁴⁰.

Bardzo surową ocenę etologii, a w szczególności teorii K. Lorenza daje E. Fromm, który widzi w niej bałwochwalstwo ewolucjonizmu, „społeczny i moralny darwinizm, tak wysławiany przez Lorenza, jest romantycznym, nacjonalistycznym pogaństwem, który zmierza do zaciemnienia prawdziwego zrozumienia biologicznych, psychicznych i społecznych czynników odpowiedzialnych za ludzką agresję”⁴¹.

Jakakolwiek byłaby ocena etologii z naszej strony, myślę, że ogromnym zadaniem człowieka jest ciągle ograniczanie przestrzeni „konieczności”, aby w ten sposób coraz bardziej rozszerzać królestwo wolności.

BIBLIOGRAIA

- Chiavacci E., *Teologia morale*, t. 1: *Morale generale*, Asissi. 1978.
Endres J., *Guardate gli animali del campo*, Roma 1975.

³⁸ K. Lorenz, jw., s. 310.

³⁹ Tamże, s. 310.

⁴⁰ J. Endres, jw., s. 15.

⁴¹ E. Fromm, jw., 43

- Frankl W.E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo oggi*, Torino 1982.
- Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998.
- Fuchs J., *Libertà fondamentale e morale*. w: *Libertà – liberazione nella vita morale*. Atti del II Congresso nazionale dell'Associazione teologi moralisti italiani, Brescia 1968.
- Goffi T., *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*, w: *Vita nuova in Cristo*, t. 1: *Morale fondamentale e generale*, pr. zb. pod. red. T. Goffi i G. Piana) Brescia 1983, s. 403–412.
- Häring B., *Medicina e manipolazione*, Roma, 1977.
- Lorenz K., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* 1963 (wyd. polskie *Tak zwane zło*, Warszawa 1975).
- Lorenz K., *Die rückseite des Spiegels* 1973 (wyd. polskie *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977).
- Lorenz K., *Er redete mit dem Vieh, den Vögel und den Fischen* 1949.
- Lorenz K., *Über tierisches und menschliches Verhalten*, 1965.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 50n.

THE AREA OF FREEDOM ASSIGNED TO MAN BY ETHOLOGISTS

SUMMARY

The article presents the human act from an ethical and ethological point of view. This is very important due to the area of freedom attributed to man because you can talk about freedom only in the context of the human act. Following a contribution of ethology towards ethics is presented by discussing inherited and acquired behaviors and aggression, which is the main theme of the book *Das sogenannte Böse* by K. Lorenz. Finally this article discusses the area of freedom attributed to man.

DER DEM MENSCHEN VON ETHOLOGEN ZUGEWIESENE FREIHEITSRAUM

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die menschliche Handlung aus dem Blickwinkel der Ethik und der Ethologie dar. Das ist sehr wichtig in Bezug auf den Freiheitsraum, der dem Menschen zugeschrieben wird, weil man über die Freiheit gerade im Zusammenhang mit den menschlichen Handlungen sprechen kann. Dann präsentiert der Autor den Beitrag von Ethologie zur Ethik, indem es über angeborene und erworbene Verhaltensweisen gesprochen wird. Man setzt sich auch mit der Aggression auseinander, die das zentrale Thema des Buches von K. Lorenz unter dem Titel *Das sogenannte Böse* ist, und abschließend wird der dem Menschen zugewiesene Freiheitsraum besprochen.

PROBLEM NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY W UJĘCIU DIETRICHA VON HILDEBRANDA

Słowa kluczowe: nieśmiertelność, dusza, osoba, filozofia, Hildebrand, św. Tomasz z Akwinu

Key words: immortality, soul, person, philosophy, Hildebrand, Aquinas

Schlüsselworte: die Unsterblichkeit, die menschliche Seele, die Person, die Philosophie, Hildebrand, Thomas von Aquin

Problem nieśmiertelności duszy znajdował się w centrum sporów już od czasów Sokratesa i sofistów. Pasjonował filozofów – zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich, świeckich, jak i duchownych – we wszystkich okresach historycznych. Zagadnienie to dostrzegano nie tylko w kulturach, które stworzyły własną literaturę, ale także w tych, które jeszcze takiego dorobku nie miały.

We współczesnej filozofii również nie brak wielkich postaci uważających tezę o nieśmiertelności duszy za godną najwyższej uwagi. Nie wymienia się jednak wśród nich Dietricha von Hildebranda – wybitnego fenomenologa niemieckiego i wielkiego myśliciela chrześcijańskiego¹. Tymczasem jego wizja nieśmiertelności duszy powinna zainteresować znawców zagadnienia, a także każdego człowieka, którego ten problem (w filozofii traktowany przez długi czas jako najważniejszy po kwestii istnienia Boga) nurtuje. Myśliciel niemiecki, rozwijając tę problematykę w duchu tradycji klasycznej Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, jednocześnie wykazywał oryginalność swego ujęcia.

W niniejszym artykule zostały podjęte dwie kwestie: najpierw zaprezentowano argumentację Hildebranda za nieśmiertelnością duszy, a następnie jej swoistość i doniosłość w porównaniu do stanowiska św. Tomasza z Akwinu.

* Ks. dr Józef Kożuchowski, Kmiecin; Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

¹ B. Mondin, *Przeżyłystencja nieśmiertelność reinkarnacja*, przeł. M. Wojewoda, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 96–103.

FUNDAMENT NIEŚMIERTELNOŚCI – ISTNIENIE BOGA

Kwestia nieśmiertelności duszy ludzkiej determinuje istnienie i życie człowieka bardziej niż inne zagadnienia znajdujące się w centrum zainteresowania jednostek i zbiorowości – podkreślał Hildebrand². Wszakże, jak słusznie dodawał, jest to problem drugorzędny w obliczu najważniejszego, fundamentalnego: istnienia Boga.

Egzystencja wszechmocnego, wszechdobrego Boga, przez którego wszystko się stało i dla którego wszystko istnieje, Jedyne, który sam siebie nie powołał do istnienia, lecz to istnienie posiada, zawiera w swej istocie niezrównane znaczenie. Stanowi również pełną sensu przesłankę prawdziwej nieśmiertelności duszy. Dzięki temu możemy mówić o człowieku jako o ponadczasowym bycie powołanym do egzystencji w wieczności, w który wpisane jest ostateczne przeznaczenie. Nieśmiertelność duszy ma swój fundament (ugruntowanie) w istnieniu Boga i dlatego przy formułowaniu najbardziej przekonujących jej dowodów musimy wychodzić od kwestii tegoż istnienia. Dla wielu może to zabrzmieć zniechęcająco, bowiem sugeruje, że rozwiązanie tego zagadnienia wymaga rozstrzygnięcia drugiego, jeszcze bardziej niejasnego problemu. Nie jest to właściwy tok rozumowania, ponieważ dowody na istnienie Boga stanowią w rzeczywistości porękę absolutnej pewności, że tak jest – zaznaczył Hildebrand³. Faktycznie, trzeba zgodzić się z niemieckim myślicielem. Poznanie filozoficzne wskazuje na konieczność istnienia Boga jako ostatecznej racji całej rzeczywistości, a zatem i egzystencji specyficznego ludzkiego bytu osobowego, duchowego⁴. Jawi się ten byt jako rzeczywiście przeznaczony do życia *post mortem* przez to, że został obdarowany taką wyjątkową naturą. Nieśmiertelność jest bowiem konsekwencją duchowej natury duszy.

Dodajmy jeszcze, dlaczego argument Hildebranda za nieśmiertelnością duszy z istnienia Boga okazuje się trafny. Przy takim dowodzeniu wolno bowiem postawić pytanie: Po co Bóg stworzył świat, a szczególnie człowieka? Po to, żeby zachować go przez pewien czas na ziemi bez żadnego celu, a potem jednym aktem dodatkowej decyzji odesłać w nicłość? Koncepcja zakładająca, że istota ludzka byłaby zabawką w rękach Boga jest nie do pomyślenia⁵. Fakt stworzenia oznacza, że człowiek nie jest dziełem przypadku, konieczności, ani nie zaistniał jako produkt materii lub wynik Boskiej igraszki. Bóg swą suwerenną decyzją stworzył go z określonym, niezwykłym zamysłem, a mianowicie dla jego pełnego szczęścia, którego w życiu doczesnym nie sposób osiągnąć⁶.

² D. von Hildebrand, *Die Unsterblichkeit der Seele*, [w:] *Idolkult und Gotteskult*, Verlag Josef Habel, Regensburg 1955, s. 301.

³ Ibidem.

⁴ M.A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 222. Por. także: K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 100–103.

⁵ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Pallottinum, Poznań 1998, s. 298.

⁶ Inaczej mówiąc, nieśmiertelność duszy wynika z istnienia Boga osobowego, bezwarunkowo kochającego ludzi i dlatego stwarzającego ich ze wspańałym zamysłem obdarowania nieutracalnym szczęściem. Właśnie ten Boży zamysł niczego innego nie oznacza, jak tylko obietnicę wiecznego trwania człowieka.

NATURA BYTU OSOBOWEGO
A KWESTIA NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY

Pojawia się pytanie, dlaczego – według Hildebranda – należy przede wszystkim wyjaśnić niepowtarzalną naturę osobowego ludzkiego bytu, aby uchwycić kwestię nieśmiertelności duszy? Otóż na podstawie wglądu w istotę tegoż bytu dostrzec można możliwość jego nieprzemijalności oraz przeznaczenia do życia wiecznego jako odpowiadającego naturze człowieka⁷. W wyniku takiego poznania nasuwa się bowiem stwierdzenie, że człowieka zasadniczo konstytuuje i wyróżnia element o naturze duchowej, pozwalający suponować jego nieśmiertelność (innymi słowy, jest ona konsekwencją duchowego charakteru osoby)⁸. Nieśmiertelności duszy nie potrzeba bowiem dowodzić wówczas, kiedy się zna jej naturę⁹.

Jeśli to, co duchowe błędnie postrzegane jest całkowicie na sposób fizyczny i z góry – bez względu na fakty – przyjmowane są analogiczne założenia, wówczas nie można zrozumieć pryncypialnej specyfiki osoby duchowej, a w rezultacie nieśmiertelności duszy – skostatował słusznie Hildebrand¹⁰. Tymczasem personalny byt przedstawia całkowicie nową wartość w stosunku do wszelkiego jestestwa. Jest swoiście przebudzonym, czyli samoświadomym bytem, który posiada sam siebie. W porównaniu do niego byt innej cielesnej istoty jest jedynie „noszony”, gdyż temu, którego jest podstawą, nie używa on samoświadomości. To, co zawiera akt myślenia, radości z powodu danego zdarzenia, albo rozumienia pewnego stanu rzeczy jest z punktu widzenia realizowanego w nim celu lub z punktu widzenia jego sensu niezwykle, niepowtarzalne. Możliwość dokonania takich aktów (w porównaniu do funkcji pełnionych przez przedmioty, a tym bardziej rośliny albo zwierzęta) świadczy, iż jego podmiot i sprawca jest absolutnie nowym bytem, który w każdej poszczególnej osobie jawi się jako „świat dla siebie” (podmiot a nie przedmiot). Jest – jak nietrudno stwierdzić – bytem wyższym i właściwszym aniżeli byt jedynie materialny lub witalny. Jego charakter substancjalny i indywidualny ukazuje się w sposób najwłaściwszy. W świecie bytów treści istniejące dla siebie – czyli substancje – pozwalają się wyraźnie odróżnić od treści, które tylko w innym jestestwie mogą stawać się realne, tzw. przypadłości. Rzecz, np. kamień jest substancją, a jej kolor, ciężar, zbiór poszczególnych cech – przypadłościami. Kamień sam jako taki nie jest cechą, może on istnieć dla siebie. Jest nosicielem różnych właściwości (przypadłości), takich jak: określony ciężar, kolor, kształt, nie będąc „noszonym” przez te właściwości¹¹.

⁷ A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Galeria Autorska, Bydgoszcz 2009, s. 192–193.

⁸ Pierwiastek duchowy stanowi także o jedności człowieka i jest źródłem dynamizmu właściwego osobie. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 226.

⁹ É. Gilson, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 266.

¹⁰ D. von Hildebrand, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 302.

¹¹ Kamień również jest substancją, dlatego że jawi się jako byt odrębny i podmiot przypadłości. Także „działa on” inaczej niż żywy organizm. Jego „działanie” nie ma czynnego charakteru, gdyż jego najdoskonalszym sposobem okazuje się „pożądanie” spoczynku. Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1989, s. 303–304.

Podobieństwo, szybkość, kolor, kształt nie są w stanie stać się dla samych siebie właściwościami realnymi, mogą one jedynie trwać w drugim bycie i w nim uzyskać realność. Substancje zawierają właściwą sobie realność i jawią się jako źródłowa warstwa bytu. Rzeczy materialne, istoty żyjące, osoby duchowe, to substancjalne, czyli samodzielne i wyodrębnione byty. Osoba duchowa jest prawzorem, prototypem substancjalności – trafnie podkreśla Hildebrand¹². W niej również najbardziej przejrzyste dany jest charakter indywiduum. Każdą rzecz (byt materialny) możemy postrzegać relatywnie jako fragment ciągłej i wymiernej materii. W odniesieniu do innego żywego organizmu jest to niemożliwe. Nie jest on „kroplą strumienia życiowego”, elementem ciągłego medium żywego, lecz swoistym mikrokosmosem¹³. Jeszcze bardziej jednoznacznie ten stan zaznacza się u osoby duchowej. Mówiąc językiem panteizmu, indywidualny człowiek to cząstka ducha wszechświata (*eines Allgeistes*)¹⁴. Jednak według brzmiącego przekonująco osądu Hildebranda spojrzenie to oznacza ignorowanie najważniejszej istoty człowieka jako osoby¹⁵. Każda osoba duchowa jest całkiem jednoznacznie „światem dla siebie”. Pełne sensu relacje pomiędzy poszczególnymi ludźmi: mówienie do drugiego człowieka, stawianie mu pytań, miłość do niego – wszystko pozwala rozpoznać, że każda osoba jest bytem doskonale własnym (samodzielnym), istniejącym w sobie i względnie absolutnym.

Każdy sensowny kontakt z obcą osobą pozwala ujawnić dystans pomiędzy poszczególnymi ludźmi i tym samym umożliwia do pewnego stopnia poznanie właściwego centrum człowieka, wokół którego grupują się wszelkie przeżycia. Kontakt taki wyklucza zupełnie możliwość traktowania konkretnej jednostki, a także innych, jako elementów pewnej wszechobejmującej, ogólnej substancji.

Istota duchowa zakończyłaby swój żywot i przestałaby istnieć (jako indywiduum), gdyby nie była zogniskowana w swoim *ja* i nie jawiła się jako „świat dla siebie”, jako duchowa substancja. Nieśmiertelność duszy w sensie zanurzenia się w duchu wszechświata byłaby *contradictio in adiecto* – sprzecznością w sobie. Takie zanurzenie, według słusznego przeświadczenia Hildebranda, oznaczałoby w rzeczywistości unicestwienie istoty duchowej.

Czy dusza człowieka, względnie osoba indywidualna, po śmierci ciała istnieje dalej i jaki jest to rodzaj egzystencji? Jak powyżej podkreślono, do udzielenia odpowiedzi na to pytanie ma się przyczynić próba uchwycenia specyfiki natury ludzkiego bytu osobowego. Podjąć się tego zadania należy w szerszym kontekście poznania całej rzeczywistości, a zwłaszcza żyjących jestestw. W ramach niniejszego artykułu

¹² W tradycji Zachodu osobę ludzką zawsze pojmowano jako konkretną, ale zarazem doskonałą substancję natury rozumnej. Por. *ibidem*, s. 324. Można też powiedzieć, że osoba ludzka jest najmocniejszym przykładem substancji, zarówno pod względem indywidualności, jak i samodzielności istnienia.

¹³ *Ibidem*, s. 302. Mikrokosmosem jest każda żywa istota. Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 39.

¹⁴ D. von Hildebrand, *Metafizyka...*, op. cit., s. 40. Ciekawe, że osoba pokorna jest daleka od tego, aby za wzorem panteisty lekceważyć znaczenie człowieka, uważać go za wielkość „mało znaczącą”. Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1982, s. 127.

¹⁵ D. von Hildebrand, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 303.

możliwe jest z obfitości odpowiedzi uchwycić tylko niektóre rozstrzygające treści i wskazać ich znaczenie.

Jeśli rozważymy sferę witalną bytów, to pokazuje się w ewidentny sposób immanentna krzywa ich dynamizmu życiowego. Ich wzrastanie i rozwój osiągają punkt kulminacyjny, a po nim następuje regres. Egzystencję zwierzęcia i rośliny – jako istot żywych – opisuje krzywa, która ma ewidentny koniec (moment śmierci). Zamieranie i powstawanie na nowo ma tutaj swoje specyficzne środowisko.

Człowiek także jest istotą żywą, ale oprócz tego jednocześnie osobą duchową. Również jego życie zobrazować można krzywą, tutaj też następuje wzrastanie i obumieranie. Zasada umierania i stawania się dochodzi do głosu we wszelkich specyficznie witalnych oznakach egzystencji ludzkiej: w każdym znużeniu i nowym gromadzeniu sił, w rytmie czuwania i snu itd. Jednakże u człowieka następuje również niezwykle szerokie *spectrum* pełnych sensu aktów i przeżyć, a przede wszystkim czynów o walorze moralnym – trafnie zauważa niemiecki fenomenolog¹⁶. Pozostają one realnie w ścisłym związku ze sferą witalną, ale jednocześnie pod względem sensu i zawartości dalece poza nią wykraczają. Mówiąc o dobroci, wierności i czystości człowieka mamy na myśli właściwości nie danej istoty żywej, lecz osoby duchowej. Jeśli sobie uprzytomnić, czym jest skrucha z powodu zaciągniętej winy, zachwyty nad moralnie dobrym czynem lub dziełem sztuki, otaczanie czcią szlachetnego człowieka, miłość do innej osoby, każdy pełen sensu wolny akt woli, twierdzenie, pełne sensu mniemanie, które posługuje się językiem, każde pojmowanie i rozumienie danego stanu rzeczy, rozsądna konkluzja, to można dostrzec nowy świat poza obszarem dynamizmu życiowego roślin i zwierząt. Jest on nastawiony na nieprzerwane trwanie, na pewną niewzruszoną ważność przenikniętą zupełnie innymi zasadami sensu – znowu nie bez racji dowodzi Hildebrand. I dodaje: świat ten jest rzeczywiście skierowany na istotową strukturę zupełnie innej warstwy bytu. W tej warstwie człowieka docieramy dopiero do tego, co charakteryzuje go jako osobę duchową¹⁷.

DAŻENIE DO OSIĄGNIĘCIA WARTOŚCI MORALNYCH I ABSOLUTNYCH

Hildebrand wprawdzie wprost nie rozwija argumentacji za nieśmiertelnością duszy w kontekście jej duchowego charakteru, natomiast podkreśla fakt ukierunkowania osoby duchowej, z samej jej istoty, na świat wartości moralnych, a przede wszystkim na kwintesencję wszelkich wartości – Boga¹⁸. Ukierunkowanie to, wskazując na istnienie w człowieku niematerialnej duszy, przemawia za jej nieśmiertelnością. Hildebrand wyraził swoją tezę językiem świata wartości, podkreślając, że człowiek jest ich nosicielem, ponieważ je urzeczywistnia z całym zaangażowaniem i poświęceniem. Dlatego, jak myśliciel słusznie zaakcentował, absolutnie niedopuszczalne było-

¹⁶ Ibidem, s. 304. Por. także: idem, *Metafizyka...*, op. cit., s. 85. Człowiek jest moralnie dobry pod tym tylko warunkiem, że zastanawia się, czy jego zainteresowania są wartościowe. Por. D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992, s. 12.

¹⁷ Idem, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 304.

¹⁸ Idem, *Metafizyka...*, op. cit., s. 85.

by wnioskowanie o przemijalności duszy człowieka z faktu śmiertelności ludzkiego ciała¹⁹. Zrozumienie powyższych przemyśleń ułatwić może zagadnienie przeznaczenia człowieka.

Ludzie wychodzą poza kontekst świata, w którym są usytuowani. W świecie natury, na przykład, spowodować to może uroczysta powaga i pełen obietnicy urok wspaniałego zachodu słońca. Przede wszystkim zaś piękno prawdziwego aktu przebaczenia lub czystej, wolnej od namiętności, egoizmu, bezinteresownej miłości ukazuje wyraźnie właściwszy świat i nosi w sobie odbłask wieczności. Odbija światło, które niedostępne jest dla ludzkiego oka – światło, które: nie pochodzi z tego świata, ale go oświetla. Co więcej, poruszający język, którym te wartości do ludzi przemawiają, wzniosły sposób (*sursum corda*), w jaki ich przywołują, powaga żądania, którą do nich kierują – wszystko to niesie ze sobą obietnicę istnienia po śmierci. W tym ujawnia się powaga osoby, która w odpowiedzi ujawnia i rozwija swój specyficzny charakter i szlachetność. Niewątpliwie: poprzez nie odsłania swoją duchowość i definiuje siebie jako istotę stworzoną nie tylko dla świata doczesnego.

Im bardziej zagłębić się w sytuację, w której człowiek się znajduje, tym wyraźniej ujawniają się wskazówki oznajmiające nieśmiertelność. Świeżość życia, temperament, czar młodości nie zawierają wewnętrznego odniesienia do wieczności. Nie są one bowiem zakorzenione w osobie duchowej, lecz tylko w sferze witalnej, którą cechuje przemijanie – znowu celnie zauważa fenomenolog.

Dobroć, czystość, pokora, łagodność, sprawiedliwość przynależą do właściwego rdzenia osoby jako istoty duchowej. Z tego tytułu wyobrażenie, że człowiek przestaje istnieć z chwilą śmierci jawi się jako bezsensowne. Możliwość bycia nosicielem moralnych wartości w kontekście personalnego charakteru ludzkiego bytu przewyższającego wszelką sferę witalną świadczy o właściwym przeznaczeniu duszy – wieczności. Wspomnieć należy postacie – o których nieprzypadkowo mówił Hildebrand²⁰ – które otaczał blask dobroci, wielkości, a nade wszystko świętości. Niewyczerpana miłość, jaką święci obdarzali bliźnich podczas swego życia doczesnego, nie gasła w momencie ich śmierci. Taka jest siła więzi, która jednoczy ich z drugimi ludźmi w Chrystusie²¹. Czyż zatem wyobrażenie, że dusza każdego z tych świętych – podobnie jak ciało i jego wartość – przemija, nie byłoby absurdalne? Czyż nie istnieje ekstremalna sprzeczność pomiędzy naturą tych wartości i ulotnością oraz nietrwałością antywartości, pomiędzy faktem bycia nosicielem wartości moralnych a niedostrzegalnym odejściem tegoż ze świata osób żywych? O jakże wielkiej absurdalności trzeba byłoby mówić, akcentuje Hildebrand, gdyby uświadomić sobie z pozoru błahą przyczynę (np. spadnięcie na głowę cegły lub atak infekcji) zaskakującego zapadnięcia w nicość niejednego wartościowego człowieka nie tylko będącego nosicielem wartości moralnych, ale i pełnego świętości? Czyż obecna w każdym poczuciu winy głęboka świadomość zasługiwaną na karę oraz ostateczny, nierozzerwalny związek pomiędzy winą i karą, a także między zasługą i zapłatą (w którym dochodzi do głosu cała wielkość i ostateczna powaga moralnego porządku) nie wskazuje na istnienie wieczności i dalsze trwanie duszy?

¹⁹ Idem, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 304.

²⁰ Ibidem, s. 305.

²¹ Idem, *Koń Trojański...*, op. cit., przeł. J. Wocial, Warszawa 2000, s. 173.

Moralny porządek świata byłby pozbawiony swej powagi (powaga ta, która jest dostrzegalna, okazałaby się wielkim kłamstwem), gdyby osoba musiała zapaść się w nicłość ze względu na przemijalność sfery cielesnej. Jeśli nie istniałoby wieczne przeznaczenie, los człowieka (w ujęciu całościowym) byłby bowiem tożsamy z losem ciała i każdej innej istoty żywej. Dla tego, kto uświadamia sobie transcendencję otaczającego nas świata wartości moralnych, kto rozumie ich „mowę”, jest jasne, że istnieje tylko alternatywa, w której możliwością pierwszą jest pogląd, że świat to tylko fasada, a jego wymaganie względem osoby jest kłamstwem, obietnica, że została ona stworzona nie dla świata doczesnego oszustwem, wyraźna świadomość przeznaczenia człowieka złudzeniem. Druga możliwość zakłada, że człowiek nie przestaje istnieć w momencie śmierci ciała, a jego dusza jest przeznaczona do życia wiecznego. Po tamtej stronie jest życie, w którym wszystko się urzeczywistnia i dopełnia, które ogniskuje w sobie sens wszelkich, najgłębszych duchowych aktów, a przeznaczenie człowieka osiąga swój cel. Innymi słowy, głos świata wartości jest prawdziwy, a świat ten nie jest zwodniczym obrazem. Ich szlachetność kompromituje wypowiedzi, w myśl których u podstaw języka wartości znajduje się kłamstwo metafizyczne (podważające ich realność)²². Nie ulega przecież wątpliwości ich doniosłość i realność. Ważniejsze od tworzenia dóbr kulturalnych jest samo jestestwo człowieka, czyli jaśniejsza wartościami moralnymi osobowość; pokorny, czysty, kochający prawdę, wierny, sprawiedliwy, miłujący człowiek²³.

To ukierunkowanie człowieka na świat wartości wskazuje konieczność przejścia duszy ludzkiej z czasowości do wieczności oraz jej dalsze trwanie, które ma się do ziemskiej egzystencji tak, jak pełnia dnia do jego zarania, jak jaśniejące światło do półcienia.

Wieczność widziana w pełnym świetle zakłada przyporządkowanie ludzkiej, stworzonej i ograniczonej natury Absolutowi, temu co niezmiennie, co jest sensem wszystkiego oraz stanowi uosobienie wszelkich wartości. Wieczność bez Boga byłaby w takim samym znaczeniu absurdalna, jak zapadnięcie się w nicłość.

Znając przeznaczenie człowieka, nie można mieć jakiegokolwiek wątpliwości, że śmierć można porównać do zachodu słońca. Metaforycznie ująwszy, z perspektywy umierającego człowieka zanika wprawdzie słońce, ale przecież nie przestaje on istnieć. Mimo to, dla ludzkiego naturalnego poznania w sferze ciemności pozostaje ten ład, do którego przechodzi dusza odłączająca się od ciała. Tylko Bóg sam może tę ciemność rozjaśnić, kiedy się do człowieka zwraca.

DAŻENIE DO PRAWDZIWEGO SZCZĘŚCIA

Każde rzeczywiste przeżywanie szczęścia niesie ze sobą pragnienie i wprost żądanie wieczności, ponieważ ono się nie kończy, w jego naturze jest trwanie. Zaszczepiona człowiekowi głęboka tęsknota za szczęśliwością, która okazuje się tym większa, im bardziej świadomą i większego formatu jest on osobą, byłaby ironicznym zwodzeniem, gdyby uzasadnione było kwestionowanie perspektywy egzysten-

²² Idem, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 305.

²³ Idem, *Wobec...*, op. cit., s. 11.

cji po tamtej stronie życia – celnie stwierdził Hildebrand²⁴. Takie przeświadczenie podważałyby ponadto sens wszelkiego rodzaju szczęścia.

Perspektywa końca egzystencji w chwili śmierci wielu ludzi może nie niepokoić, może być im obojętna. Jednakże człowiek, który choćby tylko przez chwilę uprzytomniłby sobie, co oznacza, że wskutek zapadnięcia się w nicość przestałby istnieć jako świadoma osoba, w żadnym momencie swego życia nie mógłby być szczęśliwy. Jego wysiłkom i staraniom zmierzającym do odkrywania sensu świata oraz wartości musiałoby towarzyszyć przykre poczucie braku sensowności takich zachowań i świadomość własnego przeznaczenia do nicości. Takie powierzchowne, pozbawione głębszej refleksji przekonanie – niezależnie od tego, czy wynika z zarozumiałości, czy też z bezmyślności – jest możliwe tylko wtedy, gdy swego poglądu nie uświadomi się w całej pełni i wyrazistości.

Czy możliwe byłoby szczęście na świecie, w którym to, co ostatecznie może uszczęśliwić (nadzieja na życie wieczne i spotkanie z Bogiem) okazałoby się pozorem i złudzeniem? – pytał Hildebrand²⁵.

SPOJRZENIE PRZEZ PRYZMAT WIARY

Jednocześnie Hildebrand podkreślił, że zawężanie odpowiedzi na pytanie o nieśmiertelność do ujęcia platońskiego (*Fedon*) może wskazywać na brak rozeznania.²⁶ Podejście takie sugeruje, jakoby również dziś ludzie zdani byli tylko na własne poznawanie, nie uświadamiając sobie, że przecież ukazał się Ten, który powiedział: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 11,25–26). Czyż Jezus – Słowo, które stało się ciałem, Syn żyjącego Boga nie rozjaśnia ciemności i nie objawia ludziom swojego światła? Czyż nie jest tak, jakby mieli oni oczy i nie widzieli, posiadali uszy i nie słyszeli, dysponowali dłońmi i nic nie czynili, jeśli nie tylko szukają naukowego uzasadnienia nieśmiertelności duszy, lecz nawet kwestionują tę nieśmiertelność – jakby świat (każdy człowiek) nie został oświetlony przez „Prawdziwe Światło”? Czyż nie wystarczy, że On pokazał ludzkości swoje Oblicze, dzięki czemu mogła ona zobaczyć Jego Wspaniałość jako pełnię łaski i prawdy? Na pytanie: „Dokąd powinniśmy pójść?” – tylko jedna odpowiedź jest dziś racjonalna i sensowna: „Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68).

Dopiero w świetle objawienia wszystko w życiu człowieka otrzymuje pełną wagę i swój ostateczny sens. W tym świetle dopiero rozumie on swą nieskończoną odpowiedzialność oraz zasięg grzechu. W nim rozprasza się okropności śmierci i zajaśnieć może uszczęśliwiająca prawda: „Dusze sprawiedliwych spoczywają w dłoni Boga i nie dotyka ich udręka złośliwości. Oczom głupców wydają się oni być umarłymi, ale przecież spoczywają w pokoju” (Mdr 3,1–3).

²⁴ Idem, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 306.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 307.

STANOWISKO HILDEBRANDA
A POGLĄD ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Według św. Tomasza za nieśmiertelnością duszy przemawia jej duchowy charakter. Właśnie akt poznania umysłowego (będący funkcją duszy) dokonujący się bez istotnego udziału ciała ujawnia taką jej naturę. W konsekwencji pozwala sądzić, że dusza jest niezniszczalna i nie może być dotknięta śmiercią, która staje się udziałem ciała²⁷. Z natury duszy jako bytu samoistnego, a równocześnie duchowego i rozumnego wynika bowiem jej nieśmiertelność. To zgadza się, jak podkreślił św. Tomasz, z twierdzeniem Arystotelesa, według którego rozum jest boski i wieczny²⁸. W dowodzeniu nieśmiertelności duszy św. Tomasz uciekał się często również do innego argumentu wskazującego na pragnienie właściwe każdemu człowiekowi – by nie umrzeć i nigdy nie utracić swego istnienia. Jest to pragnienie wynikające z natury i dlatego okazuje się rzeczywiście prawdziwe, tym samym nie może być daremne²⁹. Gdyby bowiem miało być zgoła odmiennie i wraz ze śmiercią następowałby definitywny kres bytu człowieka, wówczas byt ten byłby nieracjonalny, wewnątrznie fałszywy, gdyż z natury swej nastawiony na to, co jest mu zasadniczo niedostępne³⁰. Tymczasem człowiek dzięki duszy umysłowej (niematerialnej) rzeczywiście jest niezniszczalny³¹.

Stanowisko Hildebranda wykazuje podobieństwo do argumentacji Doktora Anielskiego, ale jednocześnie zaznacza swą oryginalność. Również niemiecki myśliciel dowodził nieśmiertelności duszy na podstawie jej niematerialnego charakteru. Jednak taki sposób jej istnienia ukazał oraz uzasadnił językiem aksjologii i filozofii podmiotu, ponieważ według niego o duchowym i zarazem nieśmiertelnym aspekcie osoby świadczy dążenie do osiągnięcia wartości moralnych i absolutnych. Jako argument za niezniszczalnością duszy Hildebrand przytoczył także tkwiące w człowieku naturalne pragnienie szczęścia. Argumentu takiego zdaje się wprost nie rozwijać św. Tomasz. Całkowicie oryginalna jest teza niemieckiego myśliciele, zgodnie z którą nieśmiertelność duszy swój fundament ma w istnieniu Boga.³² Specyfika analiz Hildebranda wynika również z faktu, iż filozoficzne dociekania dopełnia refleksją teologiczną.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, zagadn. 14, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1996, s. 175–176.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 6, *Człowiek*, zagadn. 75, 6, przeł. i objaśn. P. Belch, Veritas, Londyn 1980, s. 26–27. Por. także: Arystoteles, *O duszy*, [w:] *Dziela wszystkie*, t. 3, 430a, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 128.

²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia...*, op. cit., zagadn. 14, s. 175.

³⁰ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 234–235.

³¹ P. Moskal, *Śmierć i życie wieczne w nauczaniu Kościoła katolickiego i w filozofii tomistycznej*, [w:] *„Wieczność, gdzie śmierci nie ma...”*, red. R. Ptaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 21–22.

³² D. von Hildebrand, *Die Unsterblichkeit...*, op. cit., s. 301.

**THE PROBLEM OF SOUL IMMORTALITY IN CONCEPTUALIZATION
BY DIETRICH VON HILDEBRAND**

SUMMARY

The author of the article presents the thought by an outstanding modern German philosopher of phenomenological orientation on the immortality of soul – Dietrich von Hildebrand. Stressing that the thought is in harmony with the classicist tradition of Plato, Aristotle and Aquinas, simultaneously points to its original character. It is shown in the philosopher's argumentation, who demonstrates the immortality of soul from two perspectives – the first – from the transcendence of human shown in personal activity (in his spiritual acts) and the other – from the existence of personal God. The originality of Hildebrand's shows closer in the context of comparison with Aquinas' standpoint.

**DAS UNSTERBLICHKEITSPROBLEM DER MENSCHLICHEN SEELE
IN DER AUFFASSUNG VON DIETRICH VON HILDEBRAND**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Artikels stellt die Stellung des zeitgenössischen deutschen Philosophen Dietrich von Hildebrand in der Frage der Unsterblichkeit der Seele dar. Diese Stellung harmonisiert mit der klassischen Tradition von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquino. Der Verfasser begründet zugleich, daß der Gedanke von Hildebrand bezüglich der Unsterblichkeit der menschlichen Seele originell ist. Das zeigt sich schon in der Weise der Argumentation des Denkers, der die Unsterblichkeit der menschlichen Seele von zwei Seiten beweist: einerseits von der Transzendenz des Menschen, die sich in der geistigen Akten bemerklich macht und andererseits von des Existenz Gottes. Die Originalität der Ansicht von Hildebrand offenbart vor allem in dem Kontext des Vergleichs mit der Anschauungen des heiligen von Thomas von Aquino.

MATERIAŁY i RECENZJE

WYCHOWANIE DO PIĘKNEJ (RADOSNEJ) MIŁOŚCI**

Słowa kluczowe: pedagogika ogólna, pedagogika narracyjna, wychowanie do miłości pięknej (radosnej), metody odpowiedzialnego wychowania

Key words: general pedagogy, narrative pedagogy, upbringing into beautiful, joyful love, methods of responsible upbringing.

Schlüsselworte: Allgemeine Pädagogik, Erlebnispädagogik, Erziehung zur schönen (fröhlichen) Liebe, Methoden der verantwortungsvollen Erziehung

Miłość jest piękna (radosna), gdy jest *czysta* („nie dopuszcza się bezwstydu”; 1 Kor 13,5), miłość jest piękna, gdy łączy się z *wiarą* („wiara, która działa/wyraża się przez miłość”; Ga 5,6), miłość jest piękna, gdy prowadzi *do zbawienia*. Do takiej miłości potrzeba wychowywać młodych ludzi, a prawdziwe wychowanie „dąży do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze cel ostateczny [zbawienie] i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest człowiek i w których obowiązkach będzie on uczestniczył, gdy dorosnie” (DWCH 1)¹. Fiodor Dostojewski w swojej powieści *Idiota* zapisał genialną myśl: „Piękno ocali świat”. Słowa te wypowiedział książę Myszkina, literackie wcielenie ewangelicznego chrystianizmu. Jego oponentem jest nieuleczalnie chory młodzieniec Hipolit, symbol cierpienia, które bez zakorzenienia w Chrystusie pozbawione jest sensu. Kwestionując myśl księcia Hipolita paradoksalnie prowadzi do jej pogłębienia: „Panowie (...) książę twierdzi, że świat będzie zbawiony przez piękno! (...) Jakież to piękno ma zbawić świat?” (III, 5). Książę właściwie nie odpowiada na pytanie Hipolita (podobnie jak Jezus milczy wobec pytania Piłata: „Co to jest prawda?”; por. J 19,38). Milczenie księcia Myszkina, który

* Jan Kochel – kapłan diecezji gliwickiej, teolog i pedagog, profesor Uniwersytetu Opolskiego, rzeczoznawca ds. programów i podręczników Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, redaktor naczelny strony szkoły słowa Bożego (ssb24.pl), autor m.in. *Katecheza u źródła Ewangelii* (2006), *Pedagogia biblijna w katechezie* (2012), *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne* (2013), *Duchowa pedagogia sportu* (2016).

** materiały z międzyuczelnianej konferencji „Tożsamość młodzieży” – Elbląg, 12 maja 2016 r.

¹ *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”, 1965, w: Sobór Watykański II, Konstytucje – Dekrety – Deklaracje, Poznań 2002, s. 314–324 (skrót: DWCH).*

staje wobec perspektywy nieuleczalnej choroby młodego człowieka, wyraża genialną myśl, że pięknem, które ocali/zbawi świat jest miłość uczestnicząca w cierpieniu.

JAKIE WYCHOWANIE W SYTUACJI (KONTEKŚCIE) REEWANGELIZACJI EUROPY?

Kontekst wychowania młodzieży na progu XXI wieku określił Jan Paweł II w *Liście do młodych*, wskazując na zagrożenia jakie czyhają na nich: pokusa *przesadnego krytycyzmu czy sceptycyzmu* wobec tradycyjnych wartości, pokusa wywołana przez „rozpowszechniający się, zwłaszcza w krajach bogatych, *handel rozrywką*, który odciąga od poważnego zaangażowania się w życie, i sprzyja wyrobieniu postaw bierności, egoizmu”, dalej „*zły wpływ reklam*, które podsycają naturalną skłonność do unikania wysiłku, obiecując natychmiastowe zaspokojenie wszelkich pragnień podczas, gdy konsumpcjonizm z tym związany dyktuje, by człowiek szukał urzeczywistnienia samego siebie przede wszystkim w wykorzystywaniu dóbr materialnych”, a wreszcie pokusa „ucieczki od odpowiedzialności: ucieczki w złudny świat alkoholizmu i narkotyków, przelotne związki nieprowadzące do małżeństwa i założenia rodziny, w obojętność, cynizm, a nawet gwałt” (*Parati semper*; 13)². Zagrożenia te potwierdzają najnowsze badania socjologiczne prowadzone w wybranych krajach Starego Kontynentu³. Religijność młodych traci normatywny charakter, tradycyjną stabilność i instytucjonalną (kościelną kontrolę). Potwierdza się postulowana przed ponad 30 laty przez św. Jana Pawła II okazja (potrzeba) do *samowychowania*, która nie jest już więcej rozumiana jako zewnętrzne kierowanie,

² Jan Paweł II, List apostolski *Do młodych całego świata*, Watykan 1985 (skrót: *Parati semper*).

³ M.N. Ebertz, *Europa: społeczność coraz bardziej złożona i zróżnicowana. Młodzież między immanencją i transcendencją*. Referat wygłoszony podczas XVII. Europejskiego Forum nauczania religii w szkołach (EuFRES) „*Nauczanie religii w szkole jako towarzyszenie w drodze do Emaus. Społeczeństwo Europejskie pomiędzy szybkimi przemianami a chrześcijańską tożsamością*” – Katowice, 30 marca – 3 kwietnia 2016 r. (Autor porównał wyniki badań z sześciu krajów: Niemiec, Szwecji, Hiszpanii, Irlandii, Włoch i Polski). Dane dotyczące Polski winny być uzupełnione o najnowsze badania (2013), według których „coraz mniej młodych Polaków uprawia praktyki religijne i coraz powszechniej ignorują oni nauczanie Kościoła na temat seksualności” – dane z ankiety Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) i Krajowego Biura ds. Przeciwdziałania Narkomanii. W 1996 r. w ogóle nie praktykowało 16 proc. polskiej młodzieży, a w 2013 r. – już 23 proc. W tym samym okresie z 55 do 37 proc. spadł odsetek osób praktykujących przynajmniej raz w tygodniu. „Nauczanie Kościoła dotyczące życia seksualnego jest już zupełnie porzucone” – ocenia w rozmowie z KAI dr Grabowska. „Młodzież jest bardzo liberalna, uważa, że z seksem można nie czekać do zawarcia małżeństwa, że wystarczy miłość i związek z drugą osobą, a dla niektórych nawet i to nie jest konieczne, bo uważają, że seks jest po prostu przyjemnością, której nie musi towarzyszyć uczucie. W ciągu 17 lat z 23 do 17 proc. zmniejszył się odsetek przekonanych o tym, że „pierwsze kontakty seksualne młodzi ludzie powinni mieć dopiero po zawarciu małżeństwa”. Z kolei o 5 proc. więcej młodzieży (obecnie 52 proc.) uważa, że „seks nie wymaga ani miłości, ani małżeństwa, nawet przelotny związek może dostarczyć przyjemnych, pięknych przeżyć”. Warto dodać, że taką opinię podziela 48 proc. chłopców i 17 proc. dziewcząt”; por. <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,23716,cbos-spadek-praktyk-religijnych-wsrod-mlodziezy.html> / [dane: 7.04.2016].

lecz jako propozycja czy zaproszenie do życia w prawdzie, które „czyni nas wolnymi” i pozwala „posiąść dusze nasze” (J 8,32; Łk 21,19; por. *Parati semper*, 13).

Trzy drogowskazy wskazują drogę wychowania do pięknej miłości, a są nimi: czystość, wiara i zbawienie. Papież Franciszek w adhortacji o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, mówiąc o katechezie i ewangelizacji (albo o katechezie ewangelizacyjnej), zauważył, że „dobrze by było, aby wszelka katecheza [wychowanie w wierze – podk. jk] zwracała szczególną uwagę na „drogę piękna” (*via pulchritudinis*)” (EG 167)⁴.

Jak wyjaśnić potrzebę takiej drogi wychowawczej?

Papież przekonuje: „Głoszenie Chrystusa oznacza ukazywanie, że wierzyć w Niego i iść za Nim jest nie tylko rzeczą prawdziwą i sprawiedliwą, ale także piękną, zdolną napełnić życie nowym blaskiem i głęboką radością, nawet pośród trudnych doświadczeń. W tej perspektywie wszystkie formy autentycznego piękna mogą być uznane za drogę prowadzącą do spotkania z Panem Jezusem” (EG 167). A to przecież jest ostatecznym celem wychowania w wierze, ale również wychowania do czystej i pięknej miłości. „Nie chodzi [tu] o szerzenie relatywizmu estetycznego, który może zaciemnić nierozdzielny związek między prawdą, dobrem i pięknem, ale o przywrócenie szacunku dla piękna, by móc dotrzeć do ludzkiego serca i by w nim zajaśniała prawda oraz dobroć Zmartwychwstałego” – dodaje Franciszek (tamże). By wzmocnić to przekonanie Papież przywołuje twierdzenie św. Augustyna: „Kochamy tylko to, co jest piękne”. I dodaje: „Syn, który stał się człowiekiem, objawieniem nieskończonego piękna, jest w najwyższym stopniu godny miłości i pociąga nas ku sobie więzią miłości. Tak więc trzeba, aby formacja w *via pulchritudinis* została włączona w przekazywanie wiary” (tamże).

Prawdziwe nauczanie i wychowanie w wierze i miłości domaga się „drogi piękna”. „Trzeba mieć odwagę – przekonuje Franciszek – znajdowania nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów przekazywania Słowa, nowych form piękna pojawiających się w różnych kręgach kulturowych, łącznie z niekonwencjonalnymi formami piękna, które mogą być mało znaczące dla ewangelizatorów, ale stały się szczególnie atrakcyjne dla innych” (tamże).

⁴ Franciszek, Adhortacji apostolska *Evangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013² (skrót: EG). O „drodze piękna” pisał Jan Paweł II w *Liście do artystów*, Watykan 1999, a Benedykt XVI mówił o niej w *Przemówieniu po projekcji filmu „Sztuka i wiara” – „Via Pulchritudinis”* (25 października 2012); *L'Osservatore Romano* (27 października 2012), s. 7. Pisał o tym także kard. C.M. Martini; por. *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera pastorale per l'anno 1999–2000*, Milano 1999 [*Jakie piękno zbawi świat*, „Ethos” 4 (2000), s. 19–35]; Tenże, *La bellezza che salva*, Milano 2002²; Tenże, *La bellezza che salva. Discorsi sull'arte*, Milano 2002. Nie brak również opracowań teologicznych i katechetycznych na ten temat; por. E. Genre, Y. Redaliè, *Arte e teologia*, Torino 1997; B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 2000; T. Verdon (red.), *Arte e catechesi. La valorizzazione dei beni culturali in senso cristiano*, Bologna – Firenze 2002; G. Mura (red.), *La via della bellezza. Cammino privilegiato di evangelizzazione e dialogo*, Roma 2006; G. Ravasi, M.I. Rupnik, *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tł. B. Żurowska, Kraków 2012; J. Kowalczyk, *Literatura piękna w polskiej katechezie*, Legnica 2012; R. Chałupniak, *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, Opole 2013; Tenże, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Opole 2014.

Pryzmat *piękna* powinien w nowy sposób ukazać miłość czystą, wiarę wyrażającą się przez miłość oraz właściwe korzystanie z wolności (powołanie do wolności), które prowadzi do zbawienia. „Tylko nie pojmuje tej wolności – przekonuje Paweł Galatów – jako zachęty do hołdowania ciału, lecz służąc sobie nawzajem z miłością” (Ga 5,13; tł. Edycji św. Pawła).

Miłość zatem jest piękna, gdy jest *czysta*, „(...) nie dopuszcza się *bezwstydu*” – wyjaśnia w innym miejscu Apostoł (por. 1 Kor 13,5). W znanym *hymnie o miłości* św. Paweł prezentuje znaki (cechy) rozpoznawcze miłości: dwa w formie pozytywnej, osiem w negatywnej (sprzeciwiających się miłości), i znów pięć pozytywnych. Wśród ośmiu cech negatywnych jest „dopuszczanie się *bezwstydu*”. Czasownik gr. *aschēmonein* – „dopuszczać się *bezwstydu* (postępować nieprzyzwoicie)” przywołuje na myśl Pawłowe sformułowanie o częściach ciała, które winny być zakryte, a które apostoł nazywa *wstydliwymi* (12,23; por. Rz 1,27; Ap 16,15)⁵. Wskazuje również na zapomnianą kategorię *wstydlowości* w relacjach międzyludzkich⁶. Autentyczna miłość wyklucza każde działanie, które określić można *bezwstydem*, gdyż sprowadza miłość do ciągłego poszukiwania własnej korzyści, traktowania drugiej osoby przedmiotowo – interesownie (por. interpretację *asjemonei* jako „uprzejmości” – chęci „bycia miłowanym przez innych”, „poszanowania wolności i zdolności czekania”; AL 99–100)⁷. Dobrze wyjaśnia znaczenie cnoty *wstrzemięźliwości* katechizm dla młodych. Na pytanie: Dlaczego wstyd jest dobry? – daje następującą odpowiedź: „Wstyd strzeże intymności człowieka: jego tajemnicy, jego wnętrza, jego godności, przede wszystkim jego zdolności do miłości i erotycznego oddania się drugiemu. Odnosi się to do tego, co wolno zobaczyć jedynie miłości” (*Youcat*, 464)⁸. W innym miejscu katechizm odpowiada również na pytanie: Jak się ma seksualność do miłości? Co to jest czysta miłość? Dlaczego chrześcijanin powinien żyć w czystości?

„Seksualność i miłość nierozzerwalnie przynależą do siebie (...) Seksualne zjednoczenie jest najpiękniejszym, cielesno-duchowym wyrazem miłości. [Jednak] Ludzie, którzy szukają seksu bez miłości, oszukują, ponieważ bliskość ciała nie odpowiada bliskości ich serca. Kto nie szanuje mowy ciała, trwale niszczy ciało i duszę. Seks staje się nieludzki, zostaje zdegradowany do roli używki i staje się towarem. Dopiero zobowiązująca i trwała miłość tworzy przestrzeń dla właściwie przeżywanego i trwale uszczęśliwiającego seksualności (...). Czysta miłość to miłość, która broni się przed wszystkimi wewnętrznymi i zewnętrznymi siłami, które chciałyby ją zniszczyć. Ten żyje w czystości, kto świadomie akceptuje swoją płciowość i dobrze

⁵ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian (NKB NT VII)*, Częstochowa 2009, s. 433n.

⁶ O rehabilitacji czystości, metafizyce wstydu i terapii seksualności ludzkiej pisał Karol Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności* (Lublin 1986, s. 127–184. 254n). Powrócił do tego tematu w katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Watykan 1986, s. 480–499), w których – prezentując „teologię ciała” – przeprowadził analizę cnoty wstrzemięźliwości (KKK 2337–2345. 2348–2394. 2521–2525, 2533); por. W. Półtawska, *Wstyd i wstydlliwość jako afirmacja tajemnicy*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Janie Pawle II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 203–217.

⁷ Franciszek, *Adhortacja apostołska Amoris laetitia*, Kraków 2016 (skrót: AL).

⁸ *Yucat Polski. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011² (skrót: *Youcat*).

zintegrował ją ze swoją osobowością. Czystość i wstrzemięźliwość seksualna nie są tym samym. Osoba, która prowadzi w małżeństwie aktywne życie seksualne, również musi być czysta. Człowiek zachowuje czystość wtedy, gdy akt cielesny stanowi wyraz niezawodnej i wiernej miłości” (*Youcat*, 403n; por. *KKK* 2337n).

Dobrze odczytał to przesłanie i wcielił w życie Ruch Czystych Serc i Ruch Czystych Serc Małżeństw wspierany w naszym kraju przez pismo „Miłujcie się!”. Ruch społeczny seksualnej abstynencji przed małżeństwem powstał w 1987 r. w USA. Program ruchu ma na celu zachęcenie młodych ludzi do abstynencji seksualnej przed ślubem. Od 1992 r. pod nazwą *True Love Waits* („Prawdziwa miłość czeka”) zaczął się rozwijać wśród amerykańskich protestantów i katolików (<http://www.lifeway.com/n/Product-Family/True-Love-Waits>). Rok później pierwsza grupa młodzieży z Kościoła Baptystów w Hermitage (Tennessee) i Nashville pod kierunkiem pastora Richarda Rossa złożyła oficjalne zobowiązania (tzw. „karta zobowiązanie”). W 1997 r. w Denver (stan Kolorado) katolicki duchowny William Carmody uruchomił ruch propagujący czystość przedmałżeńską *Czysty z wyboru*. Obecnie ok. 3–4 mln młodych złożyło tego typu zobowiązań na całym świecie. W Niemczech ruch *Wahre Liebe wartet* („Prawdziwa miłość potrafi czekać”) twierdzi, że ma około 10 tys. zwolenników (<http://www.wahreliebewartet.de/>). W Polsce Ruch Czystych Serc mówi o 18 tys. członków, a pismo „Miłujcie się!” ukazuje się w 12 językach; opracowany został również ogólnopolski program i podręcznik formacyjny *Droga czystej miłości* (<http://www.rcs.org.pl/>)⁹.

Miłość jest czysta i piękna, gdy łączy się z *wiarą*, która „działa/wyraża się przez miłość” (Ga 5,6); miłość jest czysta i piękna, gdy łączy się z wiarą i prowadzi *do zbawiania*. „Miarą miłości jest miłość bez miary” – przekonywał św. Franciszek Salezy. Ta „miłość bez miary” najpełniej ujawnia się w Tajemnicy Chrystusa, która jest przedmiotem istotnym i pierwszorzędnym katechezy – „wychowania w wierze” (por. CT 5.18)¹⁰. Papież Benedykt XVI w encyklice o miłości uczy, że miłość posiada różne aspekty i wymiary, a także różnych adresatów. Miłość Boga wyraża się w przyjęciu Jego Syna, który jest Miłością (por. J 3,16; 1 J 4,7–21). Odpowiedzią człowieka na objawienie się Boga-Miłości jest wiara, która przybiera kształt miłości. Celem zdrowej nauki jest „miłość płynąca z czystego serca, z prawego sumienia i ze szczerzej wiary” (1 Tm 1,5). „Właśnie wtedy uczyć się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem (...). Miłość wzrasta przez miłość” (DCE 18)¹¹. Miała zatem rację nasza poetka Anna Kamińska, która zapisała w swoim *Notatniku*: „Wierzyć – kochać. To jedno. Gdy się to zrozumie – dziwne wydają się wszelkie «wątpliwości» wiary. Kto kocha, nie ma wątpliwo-

⁹ Por. M. Kwiek, I. Nowak, *Droga czystej miłości: podręcznik formacyjny*, Poznań 2010; M. Piotrowski, *Ruch Czystych Serc*, w: J. Kochel (red.), *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie?*, Opole 2011, s. 177–185; I. Nowak, *Podręcznik formacyjny „Droga czystej miłości”* w: tamże, s. 173–175; M. Radomska, „*Miłujcie się!*” – *dwumiesięcznik ewangelizacyjny*, w: tamże, s. 193–195.

¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacji apostolska *Catechesi tradendae*, Watykan 1979 (skrót: CT).

¹¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Poznań 2006 (skrót: DCE).

ści”¹². Dziś młody człowiek potrzebuje pogłębionej formacji – wychowania, które usuwa wszelkie wątpliwości i prowadzi do dojrzałej miłości, płynącej „z czystego serca, z prawego sumienia i ze szczerzej wiary”. Nasza kultura wyolbrzymia znaczenie seksu, trywializuje go, wreszcie nań znieczula („miłość odseksualizowana” – Karol Wojtyła / Wanda Póttawska). Narzucana edukacja seksualna, której przecież nie można nazwać wychowaniem¹³, a raczej opisem technik i metod zaspokajania popędu, zastępuje poczucie radości i zachwytu z odkrywania piękna tego wymiaru dojrzałej miłości.

PEDAGOGIA NARRACYJNA

Wychowanie do prawdziwej (pięknej) miłości nie polega na teoretyzowaniu czy moralizowaniu, lecz na świadectwie, osobistej narracji (opowiadania) i wymianie doświadczeń. W ostatnich latach rozwinęły się studia nad narracyjnym charakterem katechezy i pedagogiki chrześcijańskiej¹⁴. Odzyskanie wymiaru narracyjnego edukacji chrześcijańskiej oznacza przywrócenie właściwej jej mocy i jakości, zaprasza do nawiązania relacji, prowokuje do zmiany. Należy nauczyć się na nowo *opowiedzieć swoją wiarę*, która „wyraża się przez miłość” (Ga 5,6). Papież Franciszek, odwołując się do swojego poprzednika (Benedykta XVI), pisze o przekazywaniu wiary w nowym „języku przypowieści” (EG 167). Wielu wychowawców i nauczycieli szuka dziś nowych form przekazu, a tymczasem potrzeba wrócić do opowiadania, prostej i czytelnej narracji¹⁵.

Jak opowiadać o miłości czystej, pięknej, wiernej, odpowiedzialnej, otwartej na życie?

Św. Jana Pawła II, proponując „teologię ciała”, zainicjował globalne wychowanie do czystej i pięknej (radosnej) miłości. Jego opowieść nie jest łatwa, domaga

¹² A. Kamińska, *Notatnik 1965–1972*, Poznań 1982, s. 139.

¹³ Por. „Tak” dla edukacji seksualnej, o której pisze Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* nr 280–286.

¹⁴ Por. L. Della Tore, *Per una catechesi narrativa*, Roma 1979; G. Cravotta (red.), *Catechesi narrativa*, Napoli 1985; S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985; E.J. Korherr, *Opowiadanie*, w: J. Gevaert (red.), *Słownik katechetyczny*, s. 688–690; R. Mategazza, *Per una pedagogia narrativa*, Bologna 1996; R. Tonelli, *Narrare per aiutare a vivere*, Torino 1992; Tenże, *La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione*, Roma 2012; F. Batini, R. Zaccaria (red.), *Per un orientamento narrativo*, Milano 2000; E. Andreuccetti, *La locanda dei racconti. Una pastorale in stile narrativo*, Bologna 2007; G. Stachel, *Narrazione*, w: J.M. Prellezo, G. Malizia, C. Nanni (red.), *Dizionario di scienza dell'educazione*, Roma 2008², s. 787n; G. Laiti, *Narrare la fede. Racconto, identità, verità*, „Evangelizzare” 40 (2010/2011), s. 347–352; L. Minicardi, *Raccontami una storia. Narrazione come luogo educativo*, Padova 2012; E. Biemmi, G. Biancardi (red.), *La catechesi narrativa*, Torino 2012; A. Królikowska (red.), *Narracyjny wymiar edukacji chrześcijańskiej*, Kraków 2012.

¹⁵ Cenny przykład refleksji nad encykliką Benedykta XVI *Deus Caritas est* zaproponowało wydawnictwo Pallottinum opowiedziane przez znanych duszpasterzy młodzieży: bpa Henryka Tomasika, ks. Stefana Duszę SAC, o. Jana Górę OP, ks. Krystiana Grabiasa, ks. Pawła Gwiazdę, ks. Janusza Królikowskiego, ks. Piotra Pawlukiewicza (Poznań 2006).

się komentarza¹⁶. Wiele uczyniła w tej kwestii dr Wanda Póltawska, lekarz i pedagog, obrończyni życia. „Usiłuję przekazywać koncepcję pięknej miłości, koncepcję sformułowaną przez Karola Wojtyłę. Piękna miłość – to moje *Credo* życiowe” – mówiła. „Jej zdaniem piękna miłość to związek małżeński «czystego mężczyzny» i «czystej kobiety», wychowujących kilkoro dzieci i zmierzających prostą drogą do zbawienia (...). Jan Paweł II uważał świętość za program dla wszystkich. Uważał, że rodzina jest drogą do świętości, dlatego chciał ratować świętość miłości mężczyzny i kobiety. Powtarzał, że to «święci rodzą świętych» (...) Najlepiej tę koncepcję pięknej miłości rozumie młodzież” – oceniła dr Póltawska¹⁷. Tymczasem do polskich szkół zaczyna wchodzić ideologia *gender*, a mamy na to dobre *antidotum* – piękną papieską wizję rodziny, małżeństwa i ludzkiej seksualności – „teologię ciała”. To „teologiczna bomba zegarowa”, która prędzej czy później wybuchnie – zapowiada George Weigel.

„Wychowanie do czystości jest jednym z wielkich zadań ewangelizacyjnych, jakie stoją obecnie przed nami. Im czystsza będzie rodzina, tym zdrowszy będzie naród (...). Ojciec kłamstwa (J 8,44), który jest głównym sprawcą cywilizacji śmierci, pragnie uczynić sferę ludzkiej płciowości terenem sporu człowieka z Bogiem. Przez pornografię, antykoncepcję i promowanie grzechów nieczystych zniewala ludzi, niszczy wzajemne relacje miłości i pogrąża ich w piekle egoizmu. Złe moce atakują w człowieku to, co najpiękniejsze: czystość serca i wrażliwość na miłość. Przez ośmieszanie cnoty czystości i propagandę kłamstwa dotyczącą ludzkiej seksualności pragną nie dopuścić do tego, aby ludzie podejmowali trud dojrzewania do miłości – chcą, aby oswoili się z grzechami nieczystymi i traktowali je jako coś normalnego. (...) Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca” – ostrzegał młodych Jan Paweł II w Sandomierzu, 12 czerwca 1999 roku¹⁸.

Koniecznym jest zatem szerzyć wśród młodych kulturę czystości i podejmować wszelkie inicjatywy wychowujące do czystej miłości¹⁹. Przykładem „języka przypowieści” w wychowaniu do miłości czystej i pięknej jest opowiadanie wzięte z popularnych przygód harcerzy biorących udział w poszukiwaniu legendarnego skarbu templariuszy.

„Pewnego dnia chłopcy odnajdują starą studnię, a tuż obok niej znak, który mówi, że na głębokości dziewięciu metrów ukryte są kosztowności. Chłopcy schodzą w dół i w ścianie studni odkrywają tajemnicze drzwi. Pełni entuzjazmu wchodzi przez nie do jakiegoś pomieszczenia. Nieoczekiwanie drzwi zatrzasują się za nimi i młodzi bohaterowi orientują się, że znaleźli się w pułapce. Na szczęście zostają z niej uwolnieni i dopiero wtedy dowiadują się, że sprytni templariusze na głęboko-

¹⁶ Por. Ch. West, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tł. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009; G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata – dziedzictwo*, tł. M. Romanek, Kraków 2012; P. Kopcyki, *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa 2013.

¹⁷ <http://ekai.pl/wydarzenia/x14898/dr-wanda-poltawska-moje-credo-zyciowe-to-piekna-milosc/?print=1/> [dostęp: 7.04.2016].

¹⁸ *Jan Paweł II w Polsce 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 140–147.

¹⁹ Warto w tym miejscu wspomnieć o dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny *Wychowanie do czystej miłości. Wskazania dla wychowania w rodzinie*; por. J. Kochel (red.), *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, s. 169–172.

ści czterech metrów skonstruowali pułapkę. Aby odnaleźć drzwi do skarbu, trzeba było zejść jeszcze głębiej. Tak jak mówi o tym znak: nie na cztery, a na dziewięć metrów w głąb studni²⁰.

Wielu młodych wpada w taką samą pułapkę zakochania i seksu. Po kilku, kilkunastu spotkaniach, po pierwszych pocałunkach wydaje się im, że już znaleźli drzwi do skarbu miłości. A ona jest ukryta dużo głębiej. By ją odnaleźć, trzeba dużo modlitwy, wewnętrznej pracy nad sobą, cierpliwości i wyrzeczenia, troski o duchowe dobro drugiej osoby (dziewczyny / chłopaka). Aby naprawdę miłować, trzeba umieć służyć kochanemu człowiekowi, poświęcić dla niego nawet swoje wielkie pragnienia.

Amerykański kapucyn Benedict Groeschel swoją książkę *O odwadze życia w czystości* rozpoczyna od opowiadania (anegdota). Otóż pewna zakonnica opowiedziała mu o swoim ciekawym doświadczeniu. Kiedyś w czasie zajęć uniwersyteckich z „seksualności człowieka” prowadzący polecił studentom opowiedzieć grupie o najbardziej „szalonym” kontakcie seksualnym. Gdy przyszła jej kolej, siostra zdobyła się na odwagę i wyznała publicznie, że żadnego takiego nie przeżyła. Studenci nie ukrywali najwyższego zdziwienia. O czymś podobnym nigdy nie słyszeli! Czystość nie mieściła im się w głowie. Siostra tymczasem wyjaśniła, że jest zakonnica. Wtedy dokonął się całkowity zwrot w reakcji grupy. Wszyscy byli zachwyceni, poruszeni. Nawet najbardziej zblazowani byli pod wrażeniem, że ktoś umiał zachować godność i czystość dla królestwa Bożego²¹. Przykład ten ukazuje, że ideał czystości fascynuje dzisiejszy świat ludzi młodych, choćby nawet mieli oni wiele dowodów, że jest inaczej. Poznają tego przykłady w pracy na wykładzie ogólnouczeniowym nt. „Wychowanie do czystej miłości” na Uniwersytecie Opolskim.

Osobiste doświadczenie w tym względzie wiąże się ze spotkaniem z młodym małżeństwem Karoliny i Daniela, którzy przyszli do mnie, szukając opiekuna dla grupy Ruchu Czystych Serc. Urzekli mnie swoją uśmiechem i bogactwem pięknej i czystej miłości. „Od dłuższego czasu szukamy na terenie Gliwic księdza, który zaopiekowałby się naszą grupą RSC. Niech ksiądz się zgodzi!” – wyznali z rozbrajającą prostotą. „Nie potrafiłem im odmówić, gdyż mieli to coś, co zaraża, jak ewangeliczny zaczyn”. Rozpoczęliśmy więc regularne spotkania przy parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Gliwicach na Trynku co dwa – trzy tygodnie. Jedno spotkanie miało charakter formacyjny, drugie modlitewny. Grupa zaczęła się rozrastać. Wspólnie wybieraliśmy się również do kina, nawiedziliśmy sanktuarium bł. Karoliny Kózkówny w Zabawie k. Tarnowa, przeżyliśmy też rekolekcje RCS do Głucholaz, potem do Nysy. Po czasie powstała potrzeba podzielenia wspólnoty na dwie grupy: Ruchu Czystych Serc (RCS) i Ruchu Czystych Serc Małżeństw (RCSM). „Muszę wyznać, że jako kapłan i nauczyciel akademicki, wiele nauczyłem się od młodzieży RCS i RCSM. W ramach spotkań RCS i RCSM młodzi uczą mnie odwagi i odpowiedzialności, cierpliwości i otwartości na innych, odwagi życia i wrażliwości (smak wiary/miłości). Wspólnie poznajemy «koncepcję pięknej miłości»,

²⁰ P. Pawlukiewicz, *Refleksji nad encykliką Benedykta XVI Deus caritas est*, Poznań 2006, s. 59n.

²¹ Por. B. Groeschel, *O odwadze życia w czystości*, Warszawa 1998 – podaję za: J. Petry-Mroczkowska, *Siedem grzechów głównych dzisiaj*, Kraków 2014, s. 133n.

konsekwentnie rozbrajamy papieską bombę zegarową «teologii ciała», uczymy się też nowego «języku przypowieści» – jak opowiadać o miłości, która płynie «z czystego serca, prawego sumienia i ze szczerej wiary»²².

Wychowanie do pięknej i czystej miłości jest niezwykle trudne w atmosferze neohedonizmu, który za najwyższą wartość uważa przyjemność. Czystość staje się okazją do niezliczonych żartów i medialnej manipulacji. Uważa się ją za zjawisko zupełnie nierealne. Popularna psychologia przyczynia się do utrwalenia przekonania, że czystość seksualna (przedmałżeńska) nie jest możliwa. Rzekomo jest patologią – tendencją niezdrową, zahamowaniem, rodzajem perwersji; pogardza się nią jako uwłaczającą ignorancję, nieudacznictwo. Dawniej swoboda seksualna wymagała dyskrecji, ukrycia, dzisiaj wstydlive są skromność, wstrzemięźliwość, kobieca cnota i męski honor.

METODY ODPOWIEDZIALNEGO WYCHOWANIA W DOBIE PONOWOCZESNOŚCI

Pozostaje pytanie o metodę: Jak wychowywać do pięknej miłości we współczesnym świecie – w dobie ponowoczesności, neohedonizmu, który zagubił gdzieś sens wiary, nadziei, miłości, życia; brak mu punktu odniesienia i zмага się ze zjawiskiem „antropologicznego redukcjonizmu”?

„Z połączenia materialistycznej wizji człowieka i wielkiego rozwoju technologii rodzi się antropologia u swego podłoża ateistyczna. W wizji człowieka pozbawionego duszy, a zatem osobistej relacji ze Stwórcą, to, co jest możliwe technicznie, staje się moralnie uprawnione, każdy eksperyment wydaje się możliwy do zaakceptowania, wszelka polityka demograficzna dozwolona, każda manipulacja usprawiedliwiona. Najbardziej niebezpieczne jest faktyczne absolutyzowanie człowieka (chce być *ab-solutus*), uwolniony od wszelkich więzi i od wszelkiego porządku naturalnego; rości sobie pretensje do niezależności i sądzi, że w samym potwierdzeniu siebie tkwi jego szczęście” – przekonuje Benedykt XVI (por. *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 21 grudnia 2012)²².

Można wyróżnić kilka metod odpowiedzialnego wychowania, które odpowiadają na wyzwania obecnej sytuacji społeczno-religijnej młodzieży:

- budowanie pozytywnej motywacji,
- właściwy dobór języka i argumentów,
- demaskowanie zagrożeń i manipulacji,
- stawianie wymagań i egzekwowanie konsekwencji popełnianych błędów,
- cierpienie mądrze wykorzystane wychowawczo²³.

Pierwszą metodą oddziaływania wychowawczego jest posługiwanie się *motywacją pozytywną*. Wychowanie do pięknej (radosnej) miłości nie będzie skuteczne, jeśli opierać się będzie na moralizowaniu, nakazywaniu czy zakazywaniu, na kontrolowaniu czy przymuszaniu. Gdy Chrystus uczy swoich uczniów myśleć i kochać

²² Por. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_2112.2012.html/ [dostęp: 7.04.2016].

²³ M. Dziewicki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 68–76.

jak On, to wyjaśnia, że celem Jego działania jest niesienie radości i szczęścia. Pierwszy Nauczyciel i Wychowawca zaprasza do naśladowania swoich słów i czynów: „(...) uczcie się ode Mnie, że jestem łagodny i pokorny/uniżony sercem, i znajdziecie ukojenie dla waszych dusz” (Mt 11,29; por. Jer 6,16). Młodzi dziś potrzebują pozytywnej motywacji i przykładu dla zainicjowania kontrrewolucji seksualnej. Według młodej Amerykanki Wendy Shalit, autorki głośnej książki *A Return to Modesty. Discovering the Lost Virtue* („Powrót do skromności: odkrycie zaginionej cnoty”, Free Press, New York 1999), *antidotum* na dzisiejszy stan jest droga powrotu do tradycyjnej cnoty kobiecej skromności i męskiego charakteru (honoru). Już ponad 50 lat temu prof. Karol Wojtyła zalecał terapię w dziedzinie ludzkiej seksualności i odrzucenie „mitu orgazmu”²⁴. Uczucie wstydu, wstrzemięźliwość i odpowiedzialność pomagają w dojrzewaniu prawdziwej i pięknej miłości.

Drugą ważną kwestią jest *język*. Jak mówić o miłości – jakiego używać języka? Nie może to być język wulgarny i prostacki, lecz zaangażowany i uczciwy (szczerzy). Tu dokonało się największe przekłamanie (manipulacja)²⁵. W ogóle język polski zna tylko dwa słowa: „kochać” i „miłować”, greka zna trzy: *eros* – miłość erotyczna, *philia* – miłość przyjaźni i *agape* – miłość jako dar uczyniony z samego siebie, tworzący wspólnotę osób („jedno z dwojga”; por. Rdz 2,24; Mt 19,5; Mk 10,7n; Ef 5,31–33). Pięknie wyjaśnił niuanse znaczeniowe tych terminów Benedykt XVI w encyklice o miłości – warto po nie sięgnąć (DCE 2–18). „Czy Kościół swoimi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia znaków zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje szczęście, które pozwala nam zasmakować coś z Boskości? Czy rzeczywiście tak jest? Czy chrześcijaństwo rzeczywiście zniszczyło *erosa*? (DCE 3–4) – pyta emerytowany papież. „*Eros* upojony i bezładny nie jest wznośzeniem się, ekstazą w kierunku Boskiego, ale upadkiem, degradacją człowieka. (...) *Eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie. (...) *Eros* sprowadzony jedynie do «seksu» staje się towarem, zwykłą «rzeczą», którą można kupić i sprzedać, co więcej sam człowiek staje się towarem. (...) Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga. Żyć miłością i w ten sposób sprawiać, aby Boże światło dotarło do świata – do tego właśnie chciałbym zachęcić w tej encyklice” (DCE 4.39) – wyjaśnia Benedykt XVI. Papież Franciszek w najnowszej adhortacji *Amoris*

²⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 254n.

²⁵ W sferze języka związanego z pćciowością można mówić o fałszu i kłamstwie. Dotyczy to zwłaszcza terminów, które „wyrugowano” z potocznej mowy, np. *nieczystość, rozpusta, bezwstyd, wszeteczeństwo, lubieżność, sprośność, zbereźność, rozpasanie, wyuzdanie, nieprzyzwoitość, nierząd, rozwiąźłość*, ale też *pedał, pederastia*. Dzisiaj – co znamienne – obserwuje się zupełny brak terminów zawierających moralną naganę. Pozostało parę fachowych nazw, głównie na określenie dewiacji. Nie pamięta się nawet, że *dewiacja* to po polsku „zбочenie”. Pojęcia wyrażające tradycyjne wartości zostają uznane za podejrzane i zepchnięte na margines np. „czystość (seksualna)” czy „wstydlivość”. Obyczajowa „poprawność” każe używać obcych słów np. *seks, gej, gender, promiskuityzm, homoseksualizm, homofonia, aborcja...*; por. J. Petry-Mroczkowska, dz. cyt., s. 117–137; G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Warszawa 2013, s. 165–183.

laetitia przypomina, że „słowo «miłość», stało się jednym z najczęściej używanych, a także nadużywanych” (AL 89). Dlatego cenna jest papieska refleksja nad *hymnem o miłości* św. Pawła (AL 90–119) oraz zachęta do pogłębionej edukacji etycznej dzieci i młodzieży – *pedagogiki miłości*, która „nie może pomijać obecnej wrażliwości ludzi młodych, aby ich można było mobilizować wewnątrz” (AL 211; por. 259–290). Język miłości jest bowiem wyzwaniem dla wszystkich chrześcijan. Trzeba się go uczyć (praktykować), sięgając do świata kultury i wielkiego kodu kulturowego Biblii (np. z *Pieśni nad Pieśniami* czy *Księgi Tobiasza*)²⁶.

Demaskowanie zagrożeń i manipulacji, zwłaszcza w świecie reklam i mass mediów, wiąże się ze zjawiskiem *resentymentu*, które polega na odwróceniu czy przewróceniu porządku wartości: wartości wyższe zostają uznane za wartości niższe, a niższe za wyższe. To, co dobre, staje się złem, słabością, a to, co złe, staje się dobrem, przejawem mocy (zdrowia), np. przelotne związki i kontakty seksualne czy pornografia jest czymś całkiem normalnym²⁷. Chodzi również o antywychowawcze oddziaływanie tych dorosłych, którzy okazują się naiwni i cyniczni. „Naiwność dorosłych polega na przykład na nadopiekuńczości wobec dzieci i młodzieży, na tolerowaniu błędów popełnianych przez wychowanków, a także na obdarzaniu ich takim stopniem wolności i zaufania, do którego jeszcze nie dorośli. Z kolei cynizm ludzi dorosłych [organizacji i korporacji – JK] wynika głównie z chęci finansowego bogacenia się na słabości czy naiwności dzieci i młodzieży. Cyniczni i okrutni dorośli to ci, którzy sprzedają nieletnim alkohol, papierosy, narkotyki, pornografię, toksyczne, demoralizujące czasopisma, filmy propagujące przemoc czy programy «wychowawcze» pozbawione pozytywnych wzorców i wartości”²⁸.

Metoda wychowawcza podkreślająca *stawianie wymagań i egzekwowanie konsekwencji popełnianych błędów* jest wielkim dziedzictwem nauczania św. Jana Pawła II, który nigdy nie łudził młodych tanimi obietnicami. Jedno z ważniejszych jego przesłań dla młodych Polaków zawierało się w słowach prośby-apelu wypowiedzianej na Jasnej Górze w 1983 roku, a przypomnianej na Westerplatte (1987): „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od Was nie wymagali!”. Papież mówił młodym o mocy ducha, mocy sumień i serca, mocy łaski i charakterów, które są nieodzowne w pracy nad sobą (samowychowaniu). Mówił o prawach i obowiązkach: „Każdy z Was, młodzi Przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, które trzeba podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można «zdezertować». Wreszcie – jakiś porządek praw i wartości, które trzeba «utrzymać» i «obronić», tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie. Tak obronić – dla siebie i dla innych”²⁹. W tej metodzie wychowawczej konieczna jest konsekwencja i zaufanie. Maciej Zięba OP zauważył, że w przypadku Papieża skuteczność tej metody opierała się na czterech filarach: „*Primo*, trzeba młodzieży dowieść autentyczności swego zaangażowania – że nie chodzi nam o poprawę staty-

²⁶ Por. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.

²⁷ G. Kuby, dz. cyt., s. 185–208.

²⁸ M. Dziewicki, dz. cyt., s. 73.

²⁹ Jan Paweł II, „*Do końca ich umiłował*”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8–14 czerwca 1987 rok*, Città del Vaticano 1987, s. 157.

styk bądź indoktrynację, lecz że jest się z nią i dla niej. Dlatego, *secundo*, nie wolno młodzieży schlebiać lub traktować infantylnie – należy jej mówić również o prawdach trudnych, nie obawiać się stawiać wymagań. *Tertio*, należy też rozmawiać z nią o sprawach najważniejszych: o sensie życia, o powołaniu, o problemach w otaczającej ją rzeczywistości. *Quarto*, nie wolno obawiać się dialogu, trzeba wsłuchać się w nadzieje i troski młodych ludzi³⁰.

Dojrzały wychowawca zdaje sobie wreszcie sprawę, że nie jest możliwe *wychowanie bez trudności (stresów) i cierpienia*. Nie powinien chronić młodych przed takimi bolesnymi doświadczeniami, które są najczęściej konsekwencją ich własnych słabości, naiwności i błędów. „Cierpienie mądrze wykorzystane wychowawczo otwiera wychowankowi oczy. Uczy odróżniania dobra od zła, prawdy od kłamstwa, szczęścia od kryzysu życia. Wzorem jest tu mądrze kochający ojciec z przypowieści Jezusa (Łk 15,11–32), który nie cofa miłości wobec błądzącego syna, ale też nie przeszkadza mu cierpieć (...). Cierpienie nie jest dramatem. Jest bolesną informacją o popełnionych błędach czy toksycznych więziach. Ta bolesna informacja może człowieka przemienić i uczyć sztuki życia. Dramatem nie jest cierpienie, lecz trwanie w błędzie, naiwności czy grzechu mimo rosnącego niepokoju i cierpienia”³¹.

Wskazane metody nie wyczerpują koniecznych form i środków oddziaływania wychowawczego, które w pełni ukształtowałyby osobowość młodego człowieka, tj. „człowieka nowego” (Ef 4,20–24)³²: zintegrowanego wewnątrznie, posiadającego siebie w dawaniu siebie, realizującego siebie poprzez służbę bliźniemu, dojrzałego i wolnego, człowieka czystego serca, prawego sumienia i szczerzej wiary.

* * *

Współczesne oddziaływania wychowawcze w domu i w szkole nie zakładają ćwiczenia woli i uczuć (istotny jest intelekt), a przecież sprawności te muszą być integralnie nabyte drogą wytrwałości („drogą wzrastania”; por. *Parati semper*, 14) w podejmowaniu wszelkich wysiłków i kształtowaniu charakteru. Proces sekularyzacji i globalizacji zmierza do sprowadzenia wiary i miłości do sfery prywatnej i wewnętrznej, proponuje wychowanie bez konfesyjne – moralność laicką pozostającą w sprzeczności z religią objawioną (biblijną). W tej wizji Kościół i tradycyjna pedagogika katolicka są postrzegane jako instytucje promujące szczególnie uprzedzenia i ingerujące w wolność człowieka. Ponadto „żyjemy – jak zauważa papież Franciszek – w społeczeństwie informatycznym, dostarczającym nam chaotycznie danych, wszystkich na tym samym poziomie, i w końcu prowadzi to nas do straszliwej powierzchowności w chwili postawienia kwestii moralnych. W re-

³⁰ M. Zięba, „Jestem z wami”. *Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 236n.

³¹ M. Dziewicki, dz. cyt., s. 75n.

³² Ideał „nowego człowieka” proponował św. Paweł w swoich *Listach* (por. Rz 6,6; 12,2; 1 Kor 2,16; 2 Kor 4,16; 5,17; Kol 3,9). Na tej bazie sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki zaproponował „pedagogię nowego człowieka”; por. F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie”*. *Teksty podstawowe*, Krościenko 1987, s. 27–39.

zultacie konieczna okazuje się edukacja, która nauczyłaby krytycznego myślenia i proponowała proces dojrzewania w kręgu wartości” (EG 64). W adhortacji *Amoris laetitia* papież wskazuje na „radość [i piękno] miłości”, gdyż tylko ona „umie znaleźć drogę, jest kompasem, który nam ją wskazuje” (por. AL 1.126–130.291). Miłość jest więc wartością „największą” (1 Kor 13,13; por. Ef 14,1), gdyż trwa (*meinein*) w terażniejszości i dotyka czasów eschatologicznych – jest na całe życie (por. J 3,16; 15,9); jest „możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga [Miłości]” (DCE 39; por. 1 J 4,8). Pedagogika katolicka naucza i wychowuje do takiej miłości i do takiej miłości chce doprowadzić każdego człowieka.

UPBRINGING INTO (JOYFUL) BEAUTIFUL LOVE

SUMMARY

The article is an attempt to answer the three questions: How to raise children in the context of the re-evangelization of Europe? What characterizes narrative pedagogy? How to bring up children into beautiful, joyful love in the modern world? Contemporary education at home and at school does not involve the exercise of will and feelings (intellect is vital), while these qualities should be integrally acquired through persistence in taking all the efforts and shaping one's character. The process of secularization and globalization leads to limiting faith and love to an internal, private sphere and offers lay morality contradicting the revealed religion. In this vision of upbringing, the Church and the traditional Catholic pedagogy are seen as institutions promoting specific prejudices and interfering in a man's freedom. What is needed is education that teaches critical thinking and proposes a process of value-driven maturation. One of the values is „joy [and beauty] of love” since only this love „can find the way and is a compass which shows it” (see: *Amoris laetitia* 1.126–130.291). Catholic pedagogy teaches such love and wants to lead everyone to it.

DIE ERZIEHUNG ZUR SCHÖNEN (FRÖHLICHEN) LIEBE

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Artikel bemüht man sich drei Fragen zu beantworten: Wie sollte die Erziehung im Kontext der Re-Evangelisierung aussehen? Was zeichnet die Erlebnispädagogik aus? Wie sollte man heutzutage zur schönen Liebe erziehen? Die heutigen Erziehungseinflüsse zu Hause und in der Schule umfassen weder Übung der Willensstärke noch emotionale Entwicklung (wichtig ist nur der Intellekt), und doch müssen die genannten Fähigkeiten erworben werden, indem man ausdauernd auf seine Ziele hinarbeitet und seinen Charakter gestaltet. Der Prozess der Säkularisierung und Globalisierung neigt dazu, Glaube und Liebe auf die Privatsphäre sowie auf den ganz privaten Bereich des Menschen zurückzuführen. Die

Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens schlägt die weltliche Moral vor, die in Konflikt mit der offenbarten Religion gerät. In dieser Sicht werden sowohl Kirche als auch traditionelle katholische Erziehung als Institutionen wahrgenommen, die insbesondere Vorurteile und Einmischung in die Freiheit des Menschen begünstigen. Inzwischen braucht man eine Erziehung, die kritisches Denken fördern und menschlichen Reifungsprozess im Bereich der Werte stärken würde. Einer der angesprochenen Werte ist "Freude [und Schönheit] der Liebe", denn ausschließlich sie "kann den Weg finden, ist ein Kompass, der uns den Weg zeigt" (vgl. Franziskus *Amoris laetitia* 1. S. 126-130. 291). Katholische Pädagogik lehrt, erzieht und führt jeden Menschen zu solch einer Liebe.

WIELOKULTUROWOŚĆ A TOŻSAMOŚĆ MŁODEGO CZŁOWIEKA **

WPROWADZENIE

Potencjalna obecność w naszym kraju imigrantów z Syrii w dzisiejszej sytuacji społeczno-politycznej Europy wywołuje skrajnie odmienne reakcje. Wynegocjowane przez poprzednią ekipę rządową tzw. kwoty uchodźców są kwestionowane lub całkowicie odrzucane przez wielu polityków Prawa i Sprawiedliwości. Po zamachach w Brukseli 22 marca 2016 roku premier Beata Szydło kategorycznie stwierdziła, że nie widzi możliwości, aby Polska w ogóle przyjęła uchodźców z Bliskiego Wschodu. Powszechnie krytykowana jest polityka tzw. multikulturalizmu, która w Europie Zachodniej miała doprowadzić do powstania swoistych gett religijnych i etnicznych. Szczególnie w krajach środkowoeuropejskich narasta niechęć do przedstawicieli innych niż dominujące religii. Na portalach internetowych lawinowo wzrósł poziom tzw. *hejtu*, czyli wpisów i komentarzy, które są wyrazem nienawiści i wrogości przede wszystkim wobec świata islamu. Jednocześnie środowiska liberalne i lewicowe optują za kontynuacją polityki otwartości, wskazując nie tylko na kwestię częściowej odpowiedzialności państw europejskich za sytuację na Bliskim Wschodzie, ale również przewidując ostateczne korzyści natury ekonomicznej i kulturowej, wynikające ze stymulującej rozwój obecności w Europie przedstawicieli innych kultur i religii.

Konferencja, w której bierzemy udział, nosi miano papieskiej. Postanowiłem zatem skonfrontować nas wszystkich z wybranymi biblijnymi tekstami źródłowymi, kluczowymi dla idei chrześcijańskich oraz z nauczaniem trzech ostatnich biskupów Rzymu w kwestii imigracji i uchodźstwa. Czynię to w nadziei, że ułatwią nam one i ożywią dyskusję, jaka jest przewidywana po wystąpieniach prelegentów. Cytowane teksty nie odnoszą się *stricte* do młodych ludzi, lecz dotyczą człowieczeństwa w ogóle; nie mam wszakże wątpliwości, że mają one również zastosowanie w naszych rozważaniach na temat tożsamości młodzieży.

* Prof. dr hab. Miroslaw Palaton, ur. 1966 w Ostródzie, Dziekan Wydziału Nauk Społecznych Akademii Pomorskiej w Słupsku na kadencję 2016-2020.

** materiały z międzynarodycznej konferencji „Tożsamość młodzieży” – Elbląg, 12 maja 2016 r.

BIBLIA¹

Kiedy zaś nastał głód w tym kraju, Abram udał się do Egiptu, aby się tam zatrzymać jako przybysz, gdyż w kraju był wielki głód (Rdz 12,10).

Ale oni odparli: Idź precz! I mówili: Jeden jedyny przyszedł tu jako przybysz, a teraz chce być sędzią. Postąpimy z tobą gorzej niż z nimi. Potem bardzo napierali na tego męża, na Lota, i podeszli, aby wyłamać drzwi (Rdz 19,9).

Także swojej winnicy nie obieraj doszczętnie i nie zbieraj winogron pozostałych po winobranii. Pozostaw je dla ubogiego i dla obcego przybysza. Ja, Pan, jestem Bogiem twoim (Kpł 19,10).

Jeżeli w waszej ziemi zamieszka z tobą obcy przybysz, nie będziesz go gnębił. Obcy przybysz, który mieszka z wami, niech będzie jako tubylec pośród was samych; będziesz go miłował jak siebie samego, gdyż i wy byliście obcymi przybyszami w ziemi egipskiej; Ja, Pan, jestem Bogiem waszym (Kpł 19,33–34).

A gdy będziecie żąć zboże ziemi waszej, to nie będziesz żął przy żniwie swoim pola swego do samego końca i nie będziesz zbierał poklosia po swoim żniwie, pozostaw je dla ubogiego i dla obcego przybysza; Ja, Pan, jestem Bogiem waszym (Kpł 23,22).

Jeżeli zubożeje twój brat i podupadnie, to ty go wspomóżesz na równi z obcym przybyszem czy tubylem, aby mógł żyć obok ciebie (Kpł 25,35).

Gdyż Pan, wasz Bóg, jest Bogiem bogów i Panem panów, Bogiem wielkim, potężnym i strasznym, który nie ma względu na osobę ani nie przyjmuje darów, On wymierza sprawiedliwość sierocie i wdowie, a miłuje obcego przybysza, dając mu chleb i odzież. Więc i wy miłujcie obcego przybysza, gdyż sami byliście obcymi przybyszami w ziemi egipskiej (Pwt 10,17–19).

Wtedy przyjdzie Lewita, ponieważ nie ma on działu i dziedzictwa z tobą, oraz obcy przybysz, sierota i wdowa, którzy są w twoich bramach, i będą jedli, i nasycą się, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, w każdym dziele twojej ręki, które będziesz wykonywał (Pwt 14,29).

Nie gardź Edomitą, gdyż jest twoim bratem, i nie gardź Egipcjaninem, gdyż byłeś w jego ziemi obcym przybyszem (Pwt 23,8).

Nie czyn krzywdy najemnikowi, biedakowi i ubogiemu z twoich braci albo z obcych przybyszów, którzy są w twojej ziemi, w twoich bramach (Pwt 24,14).

Wtedy powiesz przed Panem, Bogiem twoim: Usunąłem z domu to, co święte, udzieliłem z tego także Lewicie, obcemu przybyszowi, sierocie i wdowie, zgodnie ze wszystkimi twoimi przykazaniami, jakie mi dałeś. Nie przekroczyłem i nie zapomniałem żadnego z twoich przykazań (Pwt 26,13).

W czasach, gdy rządili sędziowie, nastał głód w kraju. Wtedy wyszedł z Betlejem judzkiego pewien mąż wraz ze swoją żoną i dwoma synami, aby osiąść jako obcy przybysz na polach moabskich. On nazywał się Elimelech, a jego żona Noemi, synowie jego zaś Machlon i Kilion; byli to Efratejczycy z Betlejem judzkiego. I przyszli na pola moabskie i przebywali tam. Potem umarł Elimelech, mąż Noemi,

¹ Wszystkie cytaty są zaczerpnięte z Biblii Warszawskiej: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład, z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1995.

i pozostała ona sama wraz z dwoma swoimi synami. Ci wzięli sobie za żony Moabitki: jedna nazywała się Orpa, a druga nazywała się Rut; i mieszkali tam około dziesięciu lat (Rt 1,1–4).

Jeżeli obcego przybysza, sieroty i wdowy nie będziecie uciskać i krwi niewinnej przelewać na tym miejscu ani też chodzić za cudzymi bogami na własną zgubę, wtedy sprawię, że będziecie mieszkać na tym miejscu, w ziemi, którą dałem waszym ojcom, od wieków na wieki (Jr 7,6–7).

Oto książęta izraelscy w tobie, każdy zadufany w siłę swojego ramienia, przelewają krew. U ciebie lekceważy się ojca i matkę, u ciebie dopuszczają się gwałtu nad obcym przybyszem, u ciebie krzywdzi się sieroty i wdowy (Ez 22,6–7).

Lud pospolity popełnia gwałt i dopuszcza się rabunku; uciskają ubogiego i biednego i bezprawnie krzywdzi się obcego przybysza (Ez 22,29).

Podzielicie tę ziemię między siebie według plemion izraelskich. Podzielicie ją losem jako własność dziedziczną między siebie i obcych przybyszów, którzy mieszkają wśród was i zrodzili dzieci wśród was. Będą oni u was jako tubylcy wśród synów izraelskich. Wraz z wami otrzymają losem na własność dziedziczną wśród plemion izraelskich. Wśród tego plemienia, gdzie obcy przybysz przebywa, dacie mu jego własność dziedziczną, mówi Wszechmocny Pan (Ez 47,21–23).

Wtedy przyjdę do was na sąd i rychło wystąpię jako oskarżyciel czarowników, cudzołożników i krzywoprzysięzców, tych, którzy uciskają najemnika, wdowę i sierotę, gnębią obcego przybysza, a mnie się nie boją – mówi Pan Zastępów (Ml 3,5).

Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejemie judzkim za króla Heroda, oto mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy i pytali: Gdzie jest ten nowo narodzony król żydowski? Widzieliśmy bowiem gwiazdę jego na Wschodzie i przyszliśmy oddać mu pokłon. Gdy to usłyszał król Herod, zatrwożył się, a z nim cała Jerozolima. I zgromadziwszy wszystkich arcykapłanów i nauczycieli ludu, wypytywał ich, gdzie się ma Chrystus narodzić? A oni mu rzekli: W Betlejemie judzkim; bo tak napisał prorok: I ty, Betlejemie, ziemio judzka, wcale nie jesteś najmniejsze między książęcy miastami judzkimi, z ciebie bowiem wyjdzie wódz, który paść będzie lud mój izraelski. Wówczas Herod przywołał potajemnie mędrców, dokładnie dowiedział się od nich o czasie pojawienia się gwiazdy. I posłał ich do Betlejem i rzekł: Idźcie, dokładnie się dowiedzcie o dziecięciu, a gdy je znajdziecie, donieście mi, abym i ja poszedł oddać mu pokłon. Oni zaś, wysłuchawszy króla, odeszli. A oto gwiazda, którą ujrzeli na Wschodzie, wskazywała im drogę, a doszedłszy do miejsca, gdzie było dziecię, zatrzymała się. A ujrawszy gwiazdę, niezmiernie się uradowali. I wszedłszy do domu, ujrzeli dziecię z Marią, matką jego, i upadłszy, oddali mu pokłon, potem otworzywszy swoje skarby, złożyli mu w darze złoto, kadzidło i mirrę. A ostrzeżeni we śnie, by nie wracali do Heroda, inną drogą powrócili do ziemi swojej. A gdy oni odeszli, oto anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi i rzekł: Wstań, weź dziecię oraz matkę jego i uchodź do Egiptu, a bądź tam, dopóki ci nie powiem, albowiem Herod będzie poszukiwał dziecięcia, aby je zgładzić. Wstał więc i wziął dziecię oraz matkę jego w nocy, i udał się do Egiptu. I przebywał tam aż do śmierci Heroda, aby się spełniło, co powiedział Pan przez proroka, mówiącego: Z Egiptu wezwałem syna mego (Mt 2,1–15).

Nie masz bowiem różnicy między Żydem a Grekiem, gdyż jeden jest Pan wszystkich, bogaty dla wszystkich, którzy go wzywają (Rz 10,12).

On zaś, chcąc się usprawiedliwić, rzekł do Jezusa: A kto jest bliźnim moim? A Jezus, nawiązując do tego, rzekł: Pewien człowiek szedł z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców, którzy go obrabowali, poranili i odeszli, zostawiając go na pół umarłego. Przypadkiem szedł tą drogą jakiś kapłan i zobaczywszy go, przeszedł mimo. Podobnie i lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, przeszedł mimo. Pewien Samarytanin zaś, podróżując tędy, podjechał do niego i ujrawszy, ulitował się nad nim. I podszedłszy opatrzył rany jego, zalewając je oliwą i winem, po czym wsadził go na swoje bydło, zawiózł do gospody i opiekował się nim. A nazajutrz dobył dwa denary, dał je gospodarzowi i rzekł: Opiekuj się nim, a co wydasz ponad to, ja w drodze powrotnej oddam ci. Który z tych trzech, zdaniem twoim, był bliźnim temu, który wpadł w ręce zbójców? A on rzekł: Ten, który się ulitował nad nim. Rzekł mu Jezus: Idź, i ty czyn podobnie (Łk 10,29–37).

PAPIEŻ JAN PAWEŁ II²

Wypada na koniec, przynajmniej w zwięzłych słowach, wypowiedzieć się na temat tak zwanej emigracji za pracą. Jest to zjawisko stare, które jednak wciąż się odnawia. Również obecnie posiada ono wielkie rozmiary z powodu komplikacji współczesnego życia. Człowiek ma prawo do opuszczenia kraju swego pochodzenia z różnych motywów, ażeby szukać warunków życia w innym kraju, ma też prawo powrotu do swego kraju. Fakt taki z pewnością nie jest pozbawiony trudności wielorakiej natury, przede wszystkim jednak stanowi na ogół stratę dla kraju, z którego się emigruje. Odchodzi człowiek, a zarazem członek wielkiej wspólnoty zjednoczonej historią, tradycją, kulturą, aby rozpocząć życie pośród innego społeczeństwa związanego inną kulturą i najczęściej też innym językiem. Ubywa przy tym podmiot pracy, który wysiłkiem swojej myśli czy swoich rąk mógłby przyczynić się do pomnożenia dobra wspólnego własnego kraju. Ów wysiłek i ów wkład zostaje oddany innemu społeczeństwu, które ma poniekąd mniejsze do tego prawo niż własna ojczyzna.

A jednak – jeśli nawet emigracja jest pewnym złem – jest to w określonych okolicznościach tzw. zło konieczne. Trzeba uczynić wszystko – i z pewnością wiele się czyni w tym celu – ażeby to zło w znaczeniu materialnym nie pociągnęło za sobą większych szkód w znaczeniu moralnym, owszem, by – o ile możliwości – przyniosło nawet dobro w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym emigranta, zarówno gdy chodzi o kraj, do którego przybywa, jak też o ojczyznę, którą opuszcza. W tej dziedzinie ogromnie wiele zależy od właściwego prawodawstwa – w szczególności gdy chodzi o uprawnienia człowieka pracy. Pod tym przede wszystkim kątem widzenia sprawa ta wchodzi w kontekst niniejszych rozważań.

Rzeczą najważniejszą wydaje się to, ażeby człowiek pracujący poza swym ojczystym krajem, czy to jako stały emigrant, czy też w charakterze pracownika sezonowego, nie był w zakresie uprawnień związanych z pracą upośledzany w stosunku do innych ludzi pracy w danym społeczeństwie. Emigracja za pracą nie może w żaden sposób stawać się okazją do wyzysku finansowego lub społecznego. O stosunku

² Wszystkie cytaty pobrane ze strony: <http://www.nauczaniejp2.pl> [dostęp: 30.04.2016].

do pracownika – imigranta muszą decydować te same kryteria, co w stosunku do każdego innego pracownika w tym społeczeństwie. Wartość pracy musi być mierzona tą samą miarą, a nie względem na odmienną narodowość, religię czy rasę. Tym bardziej nie może być wyzyskiwana sytuacja przymusowa, w której znajduje się emigrant. Wszystkie te okoliczności muszą stanowczo ustąpić – oczywiście przy uwzględnieniu szczegółowych kwalifikacji – wobec podstawowej wartości pracy, która związana jest z godnością ludzkiej osoby. Trzeba przypomnieć tu raz jeszcze podstawową zasadę: hierarchia wartości, głęboki sens samej pracy domaga się, by kapitał służył pracy, a nie praca kapitałowi (*Laborem exercens*, 23).

Ta piękna ziemia jest równocześnie i ziemią trudną. Kamienistą. Górską. Nie tak urodzajną, jak równiny nad Wisłą. I dlatego też od tej podkarpackiej, podtatrzkańskiej ziemi niech mi będzie wolno odwołać się do tego, co zawsze było bliskie polskiemu sercu: umiłowanie ziemi i praca na roli. Nikt nie zaprzeczy, że kryje się w tym nie tylko sprawa serca, wątek uczuciowy, ale także wielki problem społeczno-ekonomiczny. Strony tutejsze szczególnie dobrze znają ten problem, bo właśnie stąd, gdzie był największy niedostatek ziemi i często wielka bieda, emigrowali ludzie, daleko poza Polskę i poza ocean. Tam szukali pracy i chleba – i znajdowali je. Dzisiaj pragnę im wszystkim, po całym świecie – a zwłaszcza w Ameryce: tam ich najwięcej – gdziekolwiek są, powiedzieć „Szczęść Boże”. Niech nie zapominają Ojczyzny, rodziny, Kościoła, modlitwy – wszystkiego, co stąd wynieśli. Bo chociaż musieli emigrować z braku dóbr materialnych, to przecież wynieśli stąd wielkie bogactwo i dziedzictwo duchowe. Niech pilnują, aby stawszy się materialnie bogatymi, duchowo nie zubożeli. Aby stawszy się Amerykanami, nie przestali być góralami. Ani oni, ani ich dzieci, ani wnuki (*Homilia w czasie Mszy św., Nowy Targ, 8 czerwca 1979 roku*).

Istnieje, rzecz jasna, także prawo do emigracji. U podstaw tego prawa – jak przypomina bł. Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* – leży zasada powszechnego przeznaczenia dóbr tego świata (por. nn. 30 i 33). Jest oczywiście zadaniem rządów regulowanie procesów migracyjnych w duchu pełnego poszanowania godności osób i potrzeb ich rodzin, a także w świetle wymogów społeczeństw, które przyjmują imigrantów. Istnieją już w tej dziedzinie umowy międzynarodowe chroniące emigrantów, jak również tych, którzy szukają w innych krajach schronienia lub azylu politycznego. Umowy te mogą być jeszcze udoskonalone (*Orędzie Jan Pawła II na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 19 kwietnia 2004 roku*).

PAPIEŻ BENEDYKT XVI³

Na szerokim polu migracji macierzyńska troska Kościoła wyraża się w różnych kierunkach. Z jednej strony, migracja postrzegana jest w aspekcie ubóstwa i cierpienia, które nierzadko powodują dramaty i tragedie. W tej dziedzinie koncentrują się różnorakie działania, mające na celu zaspokojenie licznych potrzeb, dzięki wielkoduszemu poświęceniu pojedynczych osób i grup, stowarzyszeń wolontariatu i ruchów, grup parafialnych i organizacji diecezjalnych, we współpracy ze wszystkimi

³ Wszystkie cytaty pobrane ze strony: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka> [dostęp: 30.04.2016].

ludźmi dobrej woli. Z drugiej strony, Kościół nie omieszkuje wskazywać pozytywnych aspektów, wielkiego potencjału i możliwości, jakie niesie z sobą rzeczywistość migracji. W tym względzie ważną rolę odgrywają ośrodki dla cudzoziemców, które ułatwiają i wspierają integrację imigrantów, ubiegających się o azyl i uchodźców w nowym kontekście społeczno-kulturowym, z uwzględnieniem wymiaru religijnego, istotnego w życiu każdego człowieka (...).

Kościół i różne organizacje, które powstają z jego inspiracji, w odniesieniu do migrantów i uchodźców powinny unikać ryzyka ograniczenia się do zwykłej opiekuńczości i starać się promować autentyczną integrację ze społeczeństwem, którego wszyscy członkowie będą aktywnie i odpowiedzialnie angażować się dla dobra innych, wielkodusznie wnosząc swój wkład, ciesząc się w pełni prawami obywatelskimi i dzieląc te same prawa i obowiązki. Osoby, które emigrują, żywią ufność i nadzieję, które je pokrzepiają w poszukiwaniu lepszych warunków życia. Jednakże szukają one nie tylko polepszenia swojej sytuacji ekonomicznej, społecznej czy politycznej. Prawdą jest, że decyzja o wyjeździe często podyktowana jest przez strach, przede wszystkim wtedy, kiedy do ucieczki zmuszają prześladowania i przemoc, a opuszczenie rodziny i dobytku, który w jakiejś mierze umożliwił przetrwanie, wywołuje szok. Jednakże cierpienie, ogromna strata i niejednokrotnie poczucie wyobcowania w sytuacji niepewnej przyszłości nie niweczą marzeń o odbudowaniu życia, z nadzieją i odwagą, w obcym kraju. W rzeczywistości ci, którzy migrują, ufają, że zostaną przyjęci, otrzymają solidarną pomoc i spotkają osoby, które rozumiejąc trudności i tragedię swoich bliźnich, a także dostrzegając różne ich wartości i zasoby, będą gotowe okazywać sobie ludzką życzliwość i dzielić się dobrami materialnymi z potrzebującymi i poszkodowanymi. Trzeba bowiem przypomnieć, że «powszechna solidarność, która jest faktem i dobrodziejstwem dla nas, jest również powinnością» (encyklika *Caritas in veritate*, 43). Migranci i uchodźcy mogą, obok trudności, dzięki nowym więziom doświadczyć gościnności, co zachęci ich do wnoszenia wkładu w dobrobyt kraju, do którego przybyli, poprzez wykorzystywanie swoich umiejętności zawodowych, swojego dziedzictwa społeczno-kulturowego i często także poprzez swoje świadectwo wiary, które pobudza wspólnoty o dawnej tradycji chrześcijańskiej, zachęcając je do spotkania z Chrystusem, i wzywa do poznawania Kościoła.

Oczywiście, każde państwo ma prawo regulować imigrację i prowadzić politykę podyktowaną ogólnymi wymogami dobra wspólnego, zawsze jednak zapewniając poszanowanie godności każdej osoby ludzkiej. Prawo człowieka do migrowania – jak przypomina konstytucja soborowa *Gaudium et spes* w n. 65 – należy do podstawowych praw ludzkich, wraz z przysługującym każdemu wyborem osiedlenia się tam, gdzie jak sądzi, będzie mógł lepiej wykorzystywać w życiu swoje zdolności, aspiracje i projekty (*Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, 2013).

PAPIEŻ FRANCISZEK⁴

W obliczu tragedii dziesiątków tysięcy uchodźców uciekających przed śmiercią z powodu wojny i głodu, (...) apeluję do parafii, wspólnot zakonnych, klasztorów i sanktuariów całej Europy, aby wyrazić konkretność Ewangelii i przyjąć rodzinę uchodźców (*wypowiedź w nawiązaniu do wspomnienia błogosławionej Matki Terezy z Kalkuty*).

Byłoby w pewnym sensie cyniczną postawą głoszenie praw człowieka i jednocześnie lekceważenie czy też unikanie odpowiedzialności za mężczyzn i kobiety, którzy zmuszeni do opuszczenia swych ziem umierają w drodze lub nie spotykają się z międzynarodową solidarnością. Potrzebne jest „poważne i odpowiedzialne spojrzenie polityczne obejmujące wszystkie poziomy; globalny, kontynentalny, w skali makroregionów, w wymiarze relacji między narodami aż do poziomu krajowego i lokalnego”. Z jednej strony są „wspaniałe doświadczenia pełne człowieczeństwa, otwarcia i gościny”. „Ale z drugiej są niestety opowieści, które wywołują płacz i zawstydzenie” (*z przemówienia wygłoszonego do kilku nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej*).

Tak, jak nikt nie chciał wziąć na siebie odpowiedzialności za upokarzanego i skazanego Jezusa, tak obecnie nikt nie chce brać na siebie ciężaru odpowiedzialności za los uchodźców (*z homilii podczas mszy w Niedzielę Palmową*).

Odwiedziliśmy jeden z obozów dla uchodźców, którzy pochodzą z Iraku, Afganistanu, Syrii, Afryki, z wielu krajów. Razem z patriarchą Bartłomiejem i arcybiskupem Hieronimem pozdrowiliśmy około 300 uchodźców, każdego po kolei. Wśród nich było wiele dzieci. (...) Niektóre z tych dzieci były świadkami śmierci swych rodziców i kolegów, którzy utonęli w morzu. Widziałem tyle bólu (*w Watykanie po powrocie z greckiej wyspy Lesbos*).

Oto dwa gesty: Jezus myje stopy, a Judasz sprzedaje go za srebrniki. My tutaj razem, wywodzący się z różnych religii i kultur, ale dzieci tego samego Ojca, bracia, oraz ci, którzy kupują broń po to, by siał zniszczenie. Wszyscy dokonujemy gestu braterstwa i wszyscy mówimy: jesteśmy inni, różnimy się, mamy różne religie i kultury, ale jesteśmy braćmi i chcemy żyć w pokoju. Każdy z was niesie swoją historię, tyle krzyży, tyle bólu, ale ma też otwarte serce, które chce braterstwa. Niech każdy z was w języku swej religii modli się do Boga, aby to braterstwo szerzyło się

⁴ Cytaty pobrane z następujących stron (według kolejności cytowania): <http://niezalezna.pl/70933-papiez-franciszek-i-imigranci> [dostęp: 15.09.2015], <http://swiat.newsweek.pl/papiez-franciszek-o-imigrantach-z-afryki-na-newsweek-pl,artykuly,286078,1.html> [dostęp: 15.05.2014], <http://swiat.newsweek.pl/papiez-franciszek-o-uchodzcach-kryzys-imigracyjny-imigranci,artykuly,382382,1.html> [dostęp: 20.03.2016], <http://swiat.newsweek.pl/papiez-franciszek-wyspalesbos-uchodzczy-imigranci-cytaty-,artykuly,384122,1.html> [dostęp: 17.04.2016], <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4115,papiez-franciszek-umyl-stopy-11-imigrantom.html> [dostęp: 24.03.2016], <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/papiez-istnieje-grozba-przenikniecia-terrorystow-z-fala-imigracji/09smtc> [dostęp: 14.09.2015], http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Papiez-Franciszek-runa-mury-wznoszone-przeciwko-imigrantom-w-Europie,wid,17875541,wiadomosc.html?icaid=116d9f&_tictsn=5 [dostęp: 28.09.2015], <http://telewizjarepublika.pl/papiez-na-greckiej-wyspie-lesbos-quotuchodzczy-to-nie-liczy-tylko-osobyquot,32221.html> [dostęp: 16.04.2016], <http://wyborcza.pl/magazyn/1,152469,20031989,papiez-franciszek-co-ci-siestalo-europa.html> [dostęp: 8.05.2016].

na świat i aby nie było 30 srebrników, by zabić brata, aby zawsze było braterstwo i dobroć (z *homilii w czasie mszy Wieczerzy Pańskiej w ośrodku dla uchodźców pod Rzymem*).

Europa „może znów powrócić do roli matki”, „Europa nie umarła”. Musi odrzucić swą tożsamość, swoje chrześcijańskie korzenie. To prawda, Europa popełniła błąd – ja nie krytykuję, tylko przypominam – kiedy postanowiła mówić o swej tożsamości, nie chcąc uznać najgłębszego poziomu swej tożsamości, swych chrześcijańskich korzeni. I to był błąd, ale cóż, wszyscy popełniamy je w życiu (*wywiad dla radia portugalskiego*).

Wiecie, jak kończą mury – wszystkie mury upadają, dzisiaj, jutro albo po 100 latach. To nie jest rozwiązanie. Problem pozostaje, ale z narastającą nienawiścią (*wypowiedź w sprawie sprzeciwu niektórych państw wobec przyjmowania uchodźców*).

Uchodźcy to nie liczby, tylko osoby, które mają twarze, imiona i historie życia, i odpowiednio do tego należy ich traktować (*wpis Ojca Świętego na Twitterze w drodze na wyspę Lesbos*).

Jedno słowo powinniśmy niestrudzenie powtarzać – dialog. Naszym powołaniem jest wspieranie kultury dialogu wszelkimi środkami, aby odbudować tkankę społeczną. Kultura dialogu wymaga praktyki i dyscypliny, które pozwalają nam postrzegać innych jako partnerów do rozmowy i uznawać cudzoziemców, imigrantów, ludzi z odmiennych kultur za osoby godne wysłuchania. Dziś pilnie musimy włączyć wszystkich członków społeczeństwa w budowanie kultury, która uprzywilejowuje dialog jako formę spotkania oraz zgodę w dążeniu do sprawiedliwego, odpowiedzialnego i integrującego społeczeństwa. Pokój będzie trwały, jeśli nauczymy nasze dzieci walczyć w sprawiedliwej walce spotkania i negocjacji. Wtedy przeżyciem im kulturę zdolną tworzyć strategię życia, a nie śmierci, i włączania, a nie wykluczania. (...) Marzę o Europie, która troszczy się o dzieci, oferuje braterską pomoc biednym i przybyszom szukającym azylu, gdyż stracili wszystko i potrzebują schronienia. Marzę o Europie, która troszczy się o chorych i starych, by nie zostali odprowadzeni jako bezużyteczni. Marzę o Europie, gdzie bycie imigrantem jest nie przestępstwem, ale wezwaniem do większego zaangażowania na rzecz godności każdej istoty ludzkiej (*fragment przemówienia wygłoszonego w Watykanie z okazji wręczenia papieżowi Franciszkowi Nagrody Karola Wielkiego, 6 maja 2016 roku*).

PODSUMOWANIE BIBLIJNE

Nie każdy, kto do mnie mówi: Panie, Panie, wejdzie do Królestwa Niebios; lecz tylko ten, kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie. W owym dniu wielu mi powie: Panie, Panie, czyż nie prorokowaliśmy w imieniu twoim i w imieniu twoim nie wypędzaliśmy demonów, i w imieniu twoim nie czyniliśmy wielu cudów? A wtedy im powiem: Nigdy was nie znałem. Idźcie precz ode mnie wy, którzy czynicie bezprawie (Mt 7,21–23).

Wtedy powie król tym po swojej prawicy: Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, odziedziczcie Królestwo, przygotowane dla was od założenia świata. Albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem, a daliście mi pić, byłem przychodniem, a przyjęliście mnie, byłem nagi, a przyodzialiście mnie, byłem chory, a odwiedza-

liście mnie, byłem w więzieniu, a przychodziliście do mnie. Wtedy odpowiedzą mu sprawiedliwi tymi słowy: Panie! Kiedy widzieliśmy cię łaknącym, a nakarmiliśmy cię, albo pragnącym, a daliśmy ci pić? A kiedy widzieliśmy cię przychodniem i przyjęliśmy cię albo nagim i przydzieliliśmy cię? I kiedy widzieliśmy cię chorym albo w więzieniu, i przychodziliśmy do ciebie? A król, odpowiadając, powie im: Zaprawdę powiadam wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych moich braci, mnie uczyniliście (Mt 25,34–40).

CULTURAL DIVERSITY AND THE IDENTITY PROBLEM

SUMMARY

Wars in Syria and other countries in the Middle East and North Africa created the migration crisis and reinforced the discourse on European identity. Opinions in this subject are very polarized. In Poland - especially after terrorist attacks in Brussels on March 22, 2016 -- many politicians and citizens question at all the possibility of emigrants admission, arguing that such a policy is needed to protect traditional Christian values. This text is a compilation of the Bible quotations and statements of the last three popes on emigration.

KULTURELLE VIELFALT UND IDENTITÄT EINES JUNGEN MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Migrationskrise, unmittelbar verbunden mit dem Krieg in Syrien sowie mit Konflikten in anderen Regionen des Nahen Ostens und Afrikas, löst rege Diskussionen über Identität Europas aus und führt zur starken Polarisierung der Stellungnahmen. Nach den Terroranschlägen in Brüssel am 22. März 2016 wird die Möglichkeit der Aufnahme von Flüchtlingen in unserem Land von vielen polnischen Politikern aber auch Bürgern in Frage gestellt. Dies wird erklärt mit dem Wunsch und Bedürfnis, traditionelle christliche Werte beschützen zu wollen. Der vorliegende Artikel enthält ausgewählte Ausschnitte aus der Bibel sowie Auszüge aus offiziellen Lehren und informellen Aussagen der drei letzten Päpste über Flucht und Migration.

POKOLENIE Z – – Z KRĘGU KULTURY PONOWOCZESNEJ**

Słowa kluczowe: ponowoczesność, pokolenie Z, modele tożsamości, tożsamość moratoryjna, tożsamość rozproszona

Key words: postmodern era, Z generation, identity models, identity moratorium, distributed identity

Schlüsselworte: Postmoderne, Generation Z, Modelle der Identität, Moratorium (kritische Identität), diffuse Identität

WSTĘP

We współczesnym świecie coraz częściej mamy do czynienia z ponowoczesną formą tożsamości, która jest płynna i podlega ciągłej rekonstrukcji. Każdy człowiek, szczególnie młody może porzucać jedne elementy tożsamości na rzecz innych, będące wytworem indywidualnego doświadczenia. Obserwując współczesną młodzież można zauważyć osoby broniące swoich korzeni, charakteryzującą się silnym poczuciem własnej tożsamości, z drugiej zaś strony coraz częściej spotykamy osoby w młodym wieku, które w pełni uległy procesowi socjalizacji negatywnej, i w swoisty dla siebie sposób kreują własną tożsamość, pod wpływem nowych doświadczeń nie zawsze właściwych. Bardzo często tak skonstruowane tożsamości nie stanowią trwałej (uporządkowanej) całości, są swoistą strefą przemieszczania różnych elementów¹.

Problem tożsamości młodzieży pojawia się w momencie, gdy jednostka uświadamia sobie, że odpowiedź na pytanie „kim jestem?” wcale nie jest tak oczywista. Świadomość odrębności i indywidualności potęguje to odczucie. Trudności z określeniem własnej tożsamości narastają w momencie, gdy osoba traci pewne punkty odniesienia w przestrzeni społecznej. Nasilenie tego problemu odnajdujemy w ponowoczesnym świecie, gdzie mobilność w czasie i przestrzeni jest znacznie większa, niż było to wcześniej. W takich momentach młody człowiek powinien skoncentrować się na so-

* Dr hab. Jan Papież, prof. UG na Wydziale Nauk Społecznych. Zajmuje się socjologią edukacji, publikuje w czasopiśmie specjalistycznych.

** materiały z międzyuczelnianej konferencji „Tożsamość młodzieży” – Elbląg, 12 maja 2016 r.

¹ Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000.

bie i na własnym „ja”, odnaleźć stały punkt oparcia tożsamości. Ważne w tym procesie powinno być silne zakorzenienie w kulturze kraju do którego czujemy swoją przynależność, gdyż jest ona jednym z istotnych elementów utrwalających tożsamość narodową, pamiętając jednocześnie, aby nie doprowadzić do postaw nacjonalistycznych. O tym powinno pamiętać społeczeństwo, a przede wszystkim rodzice i nauczyciele.

1. TOŻSAMOŚĆ. PERSPEKTYWA TEORETYCZNA

Współczesne przemiany historyczne, polityczne, społeczne, kulturowe oraz ekonomiczne, rzutują na kondycję społeczeństw i jednostek, których tożsamość uwikłana jest w ponowoczesną rzeczywistość. Wymagają one od jednostki jak i społeczeństwa, wskazania własnej tożsamości, zastanowienie się kim jesteśmy?, i kim chcielibyśmy być? Między innymi D. Riesman twierdzi, że wymienione czynniki odsłaniają nam odmienne perspektywy, które wyznaczają obraz własnego „ja”, jak i obraz własnego siebie². W literaturze spotykamy różne definicje tożsamości. Istotą wspólną dla nich, niezależnie od kontekstu teoretycznego, jest ich niepowtarzalność, jak i odrębność. Możemy mówić przynajmniej o trzech głównych wymiarach tożsamości: substancjonalnym, indywidualnym i społecznym.

Wymiar substancjonalny tożsamości odnosi się do naszej duchowości i jest istotą człowieczeństwa. Nasza tożsamość związana jest immanentnie z naszą duchowością i jest darem jaki dostaliśmy od naszego Stwórcy. Wobec tego dążenie do doskonałości jest sensem naszego życia, ale taką dojrzałość uzyskujemy dopiero w momencie śmierci. Dusza człowieka jest, np. w hinduizmie, równoznaczna z naszą świadomością. Z jednej strony jest czymś oddzielnym od ciała, z drugiej zaś silnie od niego uzależniona. Chrześcijanie, zaś uważają ciało za więzienie duszy, ogranicza ono doskonałą sferę duchową, która zostaje uwolniona po śmierci, po rozstaniu się duszy z ciałem. Substancjonalny wymiar tożsamości odnosi się do wartości ciała jako coś drugorzędne i tylko od nas zależy, czy zdecydujemy się korzystać z doczesnych uciech (skupiać się na rozwoju własnego ciała), tracąc szansę na rozwój i doskonalenie duszy, zakładając jednocześnie, że ciało jest ułomne i nie przeszkadza nam w rozwijaniu niematerialnej części naszego „Ja”³.

Wymiar psychiczny tożsamości, reprezentowany m.in. przez E.H. Eriksona, skupia się na naszej indywidualnej świadomości, tożsamość odnosi do naszego rozumu. Zakłada on, że tożsamość opiera się na poznaniu, jest wypadkową biopsychospołecznych właściwości człowieka warunkowanych kulturowo w wymiarze duchowym i materialnym. Odnosi tożsamość nie tylko do wewnętrznych przeżyć, ale także i do wpływu bodźców zewnętrznych na rozwój ludzkiego umysłu, ciała i ducha. Wymiar psychologiczny ma charakter indywidualny dlatego, że doświadczenia odbierane za pomocą zmysłów są silnie upodmiotowione w zależności np.

² D. Riesman, *Samotny tłum*, Warszawa 1971.

³ T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008.

od stopnia rozwoju umysłowego jednostki, płci, wieku a także wrastania w kulturę w procesie socjalizacji i wychowania⁴.

Wymiar społeczno-kulturowy odnosi się do czynników społeczno-kulturowych, które stanowią jego uwarunkowania, wyznaczając nasze miejsce w przestrzeni społecznej. Za przedstawicieli takiego podejścia uważa się m.in. Z. Baumana, czy też Margaret Mead. To kultura zawsze decydowała o naszej tożsamości, a tworzone normy społeczne wyznaczały kierunek naszego rozwoju (socjalizacji). Jak twierdzi T. Paleczny: 'Tożsamość kulturowa to uporządkowany grupowo, na bazie wspólnych elementów dzieciństwa, tradycji, symboli, wartości i norm grupowych, rodzaj świadomości jednostek, upodabniający albo odróżniający je od innych, usytuowanych w bliższej lub dalszej przestrzeni społecznej'⁵. Definicja zaproponowana przez tego autora ma jednocześnie charakter indywidualny jak i grupowy (por. A. Kłoskowska, P.L. Bergier, M. Melchior, Z. Bokszański, M. Mead). Główne elementy tożsamości osobistej, według M. Jarymowicz i T. Szustrowej, to świadomość „...własnej spójności w czasie i przestrzeni w różnych okresach życia, w sytuacjach społecznych i pełnionych rolach, a także świadomości własnej odrębności, indywidualności, niepowtarzalności”⁶. W ponowoczesnym okresie, dla wszystkich grup społecznych, a przede wszystkim dla wybranych jednostek, istnieje określona relacja między tendencją i dążeniem do indywidualności oraz pragnieniem stania się spójnym elementem grupy. Jak pisze U. Beck zachwiana tożsamość może być wynikiem narastających trudności i konfliktów wynikających z napięcia między tradycyjnymi a nowymi wartościami, normami, czy też ideologiami, zagrażającymi wolności obywateli. Obecna sytuacja w Polsce (konflikt wobec TK, ustawa o inwigilacji obywateli, reforma Ministerstwa Sprawiedliwości) są tego dobitnym przykładem.

Wymienione wymiary tożsamości, nie funkcjonują w izolacji, ale jak już wcześniej pisałem są uwarunkowane wieloma czynnikami, najważniejsze z nich to psychologiczne (osobowościowe), kulturowe, ekonomiczne i społeczne. Na bazie tych uwarunkowań tworzą się w społeczeństwie ponowoczesnym tożsamości mieszane, bardziej złożone, które są sumą naszych doświadczeń. Tutaj do głosu dochodzą pesymiści, głoszący kryzys tożsamości w dobie globalizacji. Twierdzą oni, że nie następuje homogenizacja kultury, ale stopniowe lub gwałtowne jej niszczenie, zwalczanie w niektórych jej obszarach. Przykładem mogą być wydarzenia z 11 września w Nowym Yorku, i ostatnie zamachy terrorystyczne w Paryżu i Belgii. Widzimy walkę trzech światów: muzułmańskiego, katolickiego i świeckiego. Filozof L. Kołakowski twierdzi, że „potwierdzenie własnej tożsamości czy to przez jednostkę, czy przez grupę etniczną lub ciało religijne nosi w sobie niebezpieczeństwo agresji i dą-

⁴ E.H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

⁵ T. Paleczny, *Socjologia...*, op. cit., s. 22; Z. Bokszański, *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie socjologicznej*, Łódź 1989; M. Melchior, *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990; Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000; A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

⁶ M. Jarymowicz, T. Szustrowa, *Poczucie własnej tożsamości-źródła, funkcje regulacyjne*, w: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, red. J. Reykowski, Warszawa 1980, s. 442.

żenie panowania nad innymi; broniąc swojej prawowitości, jednostka łatwo nabiera przekonania, iż musi ją utwierdzać przez rozszerzanie swojej władzy”⁷.

2. POKOLENIE Z

W opracowaniach naukowych i nie tylko czytamy, że w skład „Pokolenia Z” wchodzi młodzi ludzie urodzeni w latach 90. XX wieku i później. Niektórzy eksperci wyznaczają jako graniczny rok 1995. Od początku swoich narodzin są oni podłączeni do sieci i aktywnie z niej korzystają. W porównaniu ze starszym pokoleniem X (urodzeni 1961–1983) i Y (urodzeni 1984–1997) wyróżniają się wielozadaniowością zaznajomieniem z siecią i to jest ich główny atut. *Zety*, bo tak nazywa się „Pokolenie Z” mają także wiele innych istotnych zalet. Wyedukowani w sieci potrafią w szybki sposób wyszukiwać informacje oraz w łatwy sposób je przetwarzać dla swoich potrzeb. Mają także naturalną łatwość komunikowania się z innymi ludźmi. Umieją pracować w grupach i w pełni wykorzystują swoją kreatywność. Dlatego ludzie z tego pokolenia mogą być potencjalnie dobrymi pracownikami w przyszłości, Jednak *zety* to nie tylko zalety ale i wady. Są niecierpliwi i roszczeniowi a także nie szanują tradycyjnych wzorców jakie dostarczyły im wcześniejsze pokolenia. Pragną od razu być na szczycie swojej kariery omijając wszystkie wcześniejsze szczeble. Najlepszym sposobem na wykorzystanie potencjału nowego pokolenia jest przygotowanie dla nich odpowiedniej oferty, na którą miałyby się składać odpowiednie wynagrodzenie, możliwość rozwoju oraz znajdowanie nowych, ciekawych wyzwań. Jest to pokolenie, które dopiero wkracza lub wkroczy na rynek pracy, więc trudno jest dokonać ich pełnej charakterystyki. Przy diagnozie Generacji Z, sama próba prognozy nie jest do końca możliwa w społeczeństwie ponowoczesnym⁸.

3. TOŻSAMOŚĆ MŁODZIEŻY W KONTEKŚCIE SPOŁECZEŃSTWA PONOWOCZESNEGO

Warto w tym zdefiniować społeczeństwo ponowoczesne (ang. *post-modern society*). Według socjologów – określenie to odnosi się do cech idealnych społeczeństw i jest wynikiem kształtujących się transformacji nowoczesnych struktur organizacyjnych i przemian osobowościowych jednostki i społeczeństwa. Podstawową cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest utrata wiary w postęp oraz trwający dyskurs wokół dwóch zjawisk towarzyszących: kryzysu i ryzyka. W życiu społecznym nasilają się sprzeczne ze sobą trendy, m.in. takie, jak: konsumpcjonizm,

⁷ L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, red. K. Michalski, Kraków 1995, s. 55.

⁸ Pokolenie Z (Generacja Z) trafnie został zdiagnozowane przez: M. Pawłowska., *Generacja Z. Młodzi, otwarci, wychowani w dobrobycie, żyjący w świecie wirtualnym, skazani na kryzys* (online) <http://natemat.pl/55617,generacja-z-mlodzi-otwarci-wychowani-w-dobrobycie-zyjacy-w-swiecie-wirtualnym-skazani-na-kryzys>; T. Staśkiewicz, *Pokolenie Z – 13 faktów, które pomogą nam ich zrozumieć* (online) <http://hrstandard.pl/2015/01/21/pokolenie-z-13-faktow-ktore-pomoga-nam-ich-zrozumiec/>

indywidualizm, relatywizm moralny, prowadzące do utraty tożsamości. Z. Bauman wprowadza pojęcie płynnej nowoczesności. Jest ona przeciwieństwem stałej nowoczesności i charakteryzuje się prywatyzacją ambiwalencji, poczuciem niepewności, fragmentarycznością i epizodycznością jednostki, pogodzonej z klęską swojego życia, pozbawioną ambicji⁹. Ulrich Beck, Anthony Giddens i Scott Lash wprowadzają również pojęcie „późnej nowoczesności” na opisanie fazy rozwoju nowoczesności w której wszystkie jej cechy przybierają bardziej wyrazistą postać. Cechy te to: wymóg zaufania do złożonych systemów technicznych, nowe formy ryzyka na masową skalę, nieprzejrzystość życia społecznego oraz wielowymiarowa globalizacji¹⁰.

Wielu badaczy ponowoczesności pisze, że człowiek ponowoczesny nie posiada własnej tożsamości¹¹. Szczególnie takie podejście reprezentują środowiska konserwatywne. Według nich jednostka w świecie ponowoczesnym, nie może normalnie żyć i że utraciła tożsamość, a sama ponowoczesność to tylko próba fikcyjnego zapewnienia tzw. normalności. Nie do końca można zgodzić się z takim podejściem, gdyby społeczeństwo żyło w nienormalnej rzeczywistości, to ludzkość bez tożsamości nie wytrwałaby w takim stanie totalnego chaosu i beznadziejności. W związku z tym warto w tym miejscu wspomnieć o dwóch podejściach do rozumienia tożsamości. Pierwszy z nich zakłada, że tożsamość jest wynikiem zmiany, i stała się efektem transformacji więzi społecznych, drugi zaś kładzie nacisk na zmianę strukturalną, skoro zmieniły się struktury, zmienić się też musiała tożsamość, gdyż inaczej nie przystawałaby do danych czasów. Te dwa podejścia sugerują jednoznacznie, że skoro zmieniają się warunki musi zmieniać się tożsamość. Zmiany te są na tyle istotne, że wykształciły się nowe modele tożsamości. Takim przykładem było budowanie tożsamości Polaków po 1989 roku, a w chwili obecnej pokolenia X, Y i Z. Nie ulega wątpliwości, że tożsamość ponowoczesna nie jest łatwa do określenia i jasna dla poszczególnych jednostek i społeczeństwa.

Jak pisze Z. Bokszański, po eksplozji wolności, najsilniejsze więzi, które pozwalały się zakotwiczyć we wspólnocie narodowej, zostają zepchnięte na dalszy plan, a rola owej wspólnoty dziś, nie znajduje już tak wielkiego poparcia w refleksji jednostki (młodzieży)¹². Dzisiejsza osobowość ponowoczesna, w kontaktach społecznych objawia się tymczasowością i płynnością, inni, poza grupą rówieśniczą mają znikomy wpływ na jej budowanie. Zrywając więzi, które przypominały dawniej, kim są, w jakim układzie społecznym się znajdują, dziś przypominają bardziej biesiadną zabawę, gdzie zarówno ilość jak i konfiguracja zakotwieżeń jest ciągle zmienna, zmuszając jednostkę do stałej aktywności, jednak nie obiecując jej nigdy dotarcia do celu¹³. Ta sytuacja prowadzi do tego, że współczesny człowiek, przez całe swoje życie zmienia swoją tożsamość zakotwiczenia, zamieniając stabilny model na płynny i wielowymiarowy.

⁹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

¹⁰ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.

¹¹ A. Cybal-Michalska, *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2006.

¹² Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2000.

¹³ Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, Sopot 2008.

Ten model tożsamości prowadzi jednostkę do postrzegania braku poczucia, bezpieczeństwa, wiąże się z permanentnym lękiem i nie napawa optymizmem. M. Doel i D. Clark, stan ten, określili „atmosferą wszechogarniającego strachu”¹⁴. W atmosferze strachu tożsamość jest szczególnie potrzebna, by wzmocnić w ludziach poczucie bezpieczeństwa. Dziś takim przykładem jest zbiorowe rozczarowanie młodzieży, wynikające ze strukturalnego rozdziewu między aspiracjami a szansami znalezienia pracy. Najgorsza jest sytuacja w tych zawodach, gdzie ukończenie szkoły, nawet nie otwiera drzwi do przedpokojów, jest samo w sobie ulicą jednokierunkową, prowadzącą donikąd. Taka sytuacja, może być zagrożeniem dla sensowności edukacji, a co najważniejsze nie wzmacnia zaufania do systemu i do Państwa¹⁵.

Dzisiejszy model tożsamości młodzieży *Z* oscyluje pomiędzy moralnością moratoryjną a rozproszoną. Tożsamość moratoryjna zakłada, że w jednostce istnieje zespół alternatywnych orientacji, które mają wpływ na działania jednostki. Jednostka jednak nie potrafi dokonać wyboru i cały czas rozważa pomiędzy wybraniem danego wyjścia. Główną rolę odegrać może proces socjalizacji i wychowania. W modelu tożsamości rozproszonej zakłada się, że jednostka nie posiada w sobie jakiegoś zestawu orientacji, lecz nie planując wybiera spośród jej dostępnych i najprzyjemniejszych, bez refleksji, kierując się jedynie chwilową satysfakcją¹⁶.

Różnica między tymi dwoma modelami polega na tym, że w modelu moratoryjnym życie jest nieustannym wyborem, lecz wybór ten zostaje dokonany z wewnętrznych: „alternatywnych orientacji”, zaś w tożsamości rozproszonej jednostka nie posiada zestawu wewnętrznych orientacji, punkty zaczepienia odnajduje na zewnątrz. Można więc powiedzieć że tożsamość ponowoczesna (młodzieży *Z*) bardzo często przypomina porozrzucane puzzle w różnych miejscach, próbując dostosować się do podniesionego kawałka. W erze ponowoczesnej – wszystko jest płynne, przemijające, pozbawione zobowiązań, za to pełne możliwości ucieczki z niesprzyjającego otoczenia¹⁷. Dziś tożsamość bardzo łatwo wybrać, ale też łatwo się od niej wyzwolić, bardziej przypomina ona ubranie niż skórę, możemy w dowolnej chwili je zrzucić i nałożyć nowe, stare staje się mało znaczącym elementem¹⁸.

Skoro tożsamość jest rozproszona, to znaczy, że poszczególne jej elementy zestawu wewnętrznych orientacji – punkty zaczepienia, odnajduje na zewnątrz siebie, wybierając to co jest dla niej dostępne. Zestaw ten się zmienia zależnie od sytuacji, tym samym uwalnia się ona od jakichkolwiek zobowiązań wobec rzeczywistości społecznej, tworząc tzw. tożsamość palimpsestową, nieredukowalną do jednej postaci, lecz będącą wiązką wielu wersji *Ja*, których jednostka używa w danym czasie i przestrzeni społecznej¹⁹.

Generalnie w społeczeństwie ponowoczesnym więzi społeczne, które wcześniej były stabilne i jednolite, dziś stają się labilne, pozorne, rozczłonkowane na oddzielne

¹⁴ Ibidem, s. 106.

¹⁵ Por. U. Beck, *Spoleczeństwa ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004; P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, Warszawa 2005.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

¹⁸ A. Cybal-Michalska, *Tożsamość...*, op. cit.

¹⁹ Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo...*, op. cit.

epizody. Słusznie Z. Melosik porównuje dzisiejszą tożsamość do „supermarketu”, w którym jednostka może wybrać dowolną, preferowaną przez siebie tożsamość, jednak żeby coś wziąć w supermarkecie trzeba mieć na to środki²⁰.

Przedstawiony model tożsamości ponowoczesnej, charakterystyczny dla pokolenia „Z”, ma szereg uwarunkowań, jedną z ważniejszych, jest globalizacja i stykanie się z obcością. Jak pisze Z. Melosik w kulturze globalizacji zmienia się także tożsamość człowieka, w przypadku młodzieży, cytowany autor wprowadził pojęcie globalnego nastolatka. „Tożsamość globalnego nastolatka jest w znacznie mniejszym stopniu kształtowana przez wartości narodowe i państwowe, w znaczenie większym – przez kulturę popularną oraz ideologię konsumpcji”²¹. Jak pisze dalej autor, kultura popularna i mass media, wykorzystują reprezentację poszczególnych kultur i narodów, dodając trochę popu, marketingu, sensacji, egzotyki i poetyki konsumpcji i przetwarzają je w ich własną reprezentację, w kolejnych procesach upozorowania tworzą mieszankę „globalnej świadomości” nastolatka²².

Współczesny nastolatek o fragmentarycznej tożsamości zdaje sobie sprawę, że stare sztywne wartości w dzisiejszych czasach już nie funkcjonują. W świetle badań tak uważa, aż 61% uczniów i studentów. Dawniej takie wartości, jak: wiara, sukces, wykształcenie, praca, dobrobyt, ojczyzna były bardzo istotne, dziś wiele z nich straciło na swojej ważności²³. Fakt obniżenia poparcia dla niektórych z tych wartości jest tendencją zmierzającą do archetypicznego modelu społeczeństwa ponowoczesnego, który wskaże jednostce drogę przez życie.

Tradycyjne wartości są zastępowane przez całkiem nowe, jednak dominuje nad nimi jedna: indywidualizm. W społeczeństwie, które charakteryzuje się anonimością tłumów, znaczna grupa ludzi umieszcza na szczycie swojej hierarchii wartości jednostkę, która jest ponad masami, Kościołami, narodami. Badania opinii publicznej wskazują, że ludzie coraz częściej prezentują pogląd, że własny rozwój oraz sukces nie muszą być osiągnięte wewnątrz wspólnoty o charakterze narodowym, ale poza nią, a często nawet przeciw niej²⁴.

Kolejną cechą jednostki ponowoczesnej jest dążenie do celu – dążenie do bycia w ciągłym biegu i szukania nowych doświadczeń. W świecie ponowoczesnym jest niemożliwym, aby człowiek posiadał jakiś wyraźny cel. Już sam udział w różnych środowiskach, szukanie nowych wrażeń, ciągle nakładanie nowych masek, jest czymś ekscytującym i staje się najważniejszą życiową drogą. W swym długofalowym celu ponowoczesność ma wykształcić nowego człowieka, który będzie odpowiedzialny sam za siebie i świadomości płynności (zmienności) jaka się według

²⁰ Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Wyd. III, Kraków 2010.

²¹ Z. Melosik, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwowski, *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2014, s. 84–85.

²² *Ibidem*, s. 86.

²³ R. Boguszewski, *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*, CBOS, Warszawa 2009.

²⁴ M. Dogan, *Comparing the Decline of Nationalisms In Western Europe: the Generational Dynamic*, *International Social Science Journal*, nr 136, 1993.

niego rozgrywa²⁵. W płynnym świecie, jednostka będzie mogła istnieć adekwatnie do sytuacji, odnajdywać się w tej płynności i manipulować nią.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w społeczeństwach bardziej rozwiniętych tożsamość indywidualna, była bardziej ceniona niż dziś od tożsamości grupowej, co doprowadziło do zerwania więzi społecznych. Teraz gdy ich zabrakło społeczeństwa próbują przywrócić te struktury, które cechują się łatwością wejścia i wyjścia, płynnością, pozwalają jednostce w większym stopniu funkcjonować w społeczeństwie²⁶, chociażby dlatego, że grupa społeczna chroni przed (negatywnymi) wpływami zewnętrznymi i umacnia tożsamość indywidualną²⁷. W ponowoczesności jak pisze dalej autor ceni się nietrwałe formy życia zbiorowego, które nie obciążają zobowiązaniami, nie pozbawiają poszukiwań nowych dróg, które prezentują się bardziej atrakcyjnie. Skłaniają one do traktowania zbiorowości z rezerwą. Mamy według Z. Baumana doczynienie z przejściem od państwa narodowego do plemiennego.

ZAKOŃCZENIE

Dotychczasowe opracowania odnoszące się do tożsamości i jej zmienności w ponowoczesnym świecie są rozpatrywane i analizowane z perspektywy przemian jakie się dokonują, nie tylko w Europie ale i na świecie. W związku z tym nasuwa się pytanie o model tożsamości, z jakim mamy do czynienia w społeczeństwie ponowoczesnym? Warto pamiętać, że tożsamość ponowoczesna nadal jest rodzajem tożsamości zbiorowej (socjalizacja pierwotna, edukacja), która odpowiada właściwym typom społeczeństwa. Jest ona odnoszona do ogólnych wartości, które opisują zjawiska odbioru samego siebie przez społeczeństwo, które jest interpretowane jako nowy rodzaj ładu społecznego, nie da się od tego uniknąć (socjalizacja, edukacja).

W sporach, które odnoszą się do podstawowych zmian, jakim podlegają obecne społeczeństwa ponowoczesne, można wyodrębnić dwa stanowiska. Pierwsze z nich określa, że tożsamość obywateli tych społeczeństw jest efektem procesów transformacji więzi społecznej, które są uwarunkowane przekształceniami i dotyczą: organizacji struktur, procesu pracy i dystrybucji towarów. Są one odmienne do tego stopnia, że można mówić o wyłaniającym się społeczeństwie ponowoczesnym. Drugie stanowisko podkreśla, że nie można twierdzić, iż nastąpiło zerwanie ze społeczeństwem nowoczesnym. Należy się z tym zgodzić o czym pisze cytowany autor, że obecne procesy możemy określić jako ewolucję jego struktur technologiczno-przemysłowych i z tym związany rozwój wiedzy²⁸. Stąd też termin „społeczeństwo ponowoczesne” jest też niekiedy zamiennie stosowany na określenie społeczeństwa poprzemysłowego i społeczeństwa informacyjnego.

²⁵ A. Woźniak-Krakowian, A. Tarnopolski, *Anomia i człowiek postmodernizmu*, Częstochowa 2003.

²⁶ N. Elias, *Społeczeństwo jednostek*, Warszawa 2008.

²⁷ Z. Bauman, *Płynne czasy*, Warszawa 2007.

²⁸ Ibidem.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Płynne czasy*, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, Sopot 2008.
- Beck U., *Spoleczeństwa ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.
- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.
- Berger P.L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- Bokszański Z., *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie socjologicznej*, Łódź 1989
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2000.
- Boguszewski R., *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*, CBOS, Warszawa 2009.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Spoleczna krytyka władzy sądenia*, Warszawa 2005.
- Brzezińska A., *Spoleczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2000.
- Cybal-Michalska A., *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata, Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2006.
- Dogan M., *Comparig the Decline of Nacionalisms in Western Europe: the Generational Dynamic*, International Social Science Journal, nr 136 / 1993.
- Dziewięcki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, w: *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, red. E. Osewska, Warszawa 2011.
- Elias N., *Spoleczeństwo jednostek*, Warszawa 2008.
- Erikson E., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.
- Jarymowicz M., T. Szustrowa, *Poczucie własnej tożsamości-źródła, funkcje regulacyjne*, w: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, red. J. Reykowski, Warszawa 1980, s. 442.
- Kłóskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- Kołąkowski L., *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, red. K. Michalski, Kraków 1995.
- Melosik Z., *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2014.
- Melosik Z., Szkuclarek T., *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Wyd. III, Kraków 2010.
- Pawłowska M., *Generacja Z. Młodzi, otwarci, wychowani w dobrobycie, żyjący w świecie wirtualnym, skazani na kryzys*, (online) <http://natemat.pl/55617.generacja-z-mlodzi-otwarc-i-wychowani-w-dobrobycie-zyjacy-w-swiecie-wirtualnym-skazani-na-kryzys>.
- Staśkiewicz T., *Pokolenie Z – 13 faktów, które pomogą nam ich zrozumieć*, (online) <http://hrstandard.pl/2015/01/21/pokolenie-z-13-faktow-ktore-pomoga-nam-ich-zrozumiec/>
- Woźniak-Krakowian A., Tarnopolski A., *Anomia i człowiek postmodernizmu*, Częstochowa 2003.

GENERATION Z FROM THE POSTMODERN CULTURAL CIRCLE

SUMMARY

Presented article shows an attempt to construct the identity of young people born after 1995, which are defined as the generation Z. Those are the young people from the circle of postmodern society. In the postmodern era - everything is fluid, transient, without commitment, but full of possible escape routes from the adverse environment. Identity model of the youth - now 21-year-olds - oscillates between identity moratorium and distributed identity. The difference between the two models is that life in a moratorium model is a constant choice, but this choice is made out of internal "alternative orientations", while the identity of a distributed entity does not have a set of internal orientations, anchor points are found outside. So we can say that the identity of the postmodern (youth Z) very often resembles a puzzle scattered in different places, and it's trying to adapt to the picked up piece. It is worth remembering that the construction of identity at such a young age, may be dominated by the socio-cultural dimension (secondary socialization) rather than through education.

DIE GENERATION Z AUS DEM KREIS DER POSTMODERNEN KULTUR

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt den Versuch, die Identität der jungen, nach 1995 geborenen Menschen zu konstruieren, die als Generation Z bezeichnet werden. Das sind die Jugendlichen aus dem Kreis der postmodernen Gesellschaft. In der Postmoderne wird alles fließend, vorübergehend, nicht verpflichtend, es gibt aber mehrere Fluchtmöglichkeiten aus dem schwierigen Umfeld. Das Identitätsmodell dieser Jugendlichen, derzeit 21-Jährigen, schwankt zwischen der kritischen und diffusen Moral. Der Unterschied zwischen den beiden Modellen besteht darin, dass das Leben im kritischen Modell (Moratorium) eine unaufhörliche Wahl ist. Diese Wahl wird aufgrund innerlicher „alternativer Orientierungsmöglichkeiten“ getroffen. Im Gegensatz dazu hat das Individuum im diffusen Identitätsmodell keine Reihe von innerlichen Orientierungsmöglichkeiten, sondern es findet die Anhaltspunkte draußen. So lässt sich feststellen, dass die postmoderne Identität (der Generation Z) oft den an verschiedenen Orten verstreuten Puzzles ähnelt und sich an ein gerade gegriffenes Puzzlesteinchen anzupassen versucht. Zu bemerken ist, dass die Konstruktion von Identität in einem so jungen Alter viel stärker von der sozial-kulturellen Dimension (sekundäre Sozialisation) dominiert werden kann als von der Erziehung.

SPRAWOZDANIE Z NAUKOWEJ KONFERENCJI: MIĘDZY DOBREM PACJENTA, DOBREM TERAPEUTY A DOBREM SYSTEMU: DYLEMATY ETYCZNE W PSYCHOTERAPII

Konferencja Trzech Sekcji Organizatorzy: Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Sekcja Naukowa Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcja Naukowa Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego. Kraków 16–18 października 2015.

A report on the scientific conference: Between a patient's good, a therapist's good and the good of the system: ethic dilemmas in psychotherapy.

The conference of the three sections. Organizers: The Psychotherapy Section of the Polish Psychology Society, the Scientific Section of Psychotherapy of the Polish Psychiatric Society and the Scientific Section of the Therapy of Families of the Polish Psychiatric Society. Cracow 16–18 October 2015.

Bericht zur wissenschaftlichen Konferenz: Zwischen Patientenwohl, Interessen des Therapeuten und Interessen des Systems: ethisches Dilemma in der Psychotherapie.

Konferenz der Drei Sektionen. Veranstalter: Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychologie, Wissenschaftliche Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie und Wissenschaftliche Sektion der Familientherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie. Krakau, vom 16. bis zum 18. Oktober 2015

W dniach 16–18 października 2015 r. w Krakowie Sekcja Naukowa Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, we współpracy z Sekcją Naukową Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcją Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego oraz Katedrą Psychiatrii UJ CM zorganizowała konferencję zatytułowaną „Między dobrem pacjenta, dobrem terapeuty a dobrem systemu: dylematy etyczne w psychoterapii”. Sformułowanie tematu w sposób bardzo wyraźny wskazuje kierunek i cel podjętego dyskursu w wymiarze teoretycznym oraz w odniesieniu do praktyki. Konferencje trzech sekcji służą wymianie myśli, poglądów oraz doświadczeń w celu bardziej skutecznego niesienia pomocy. Temat etyki w zawodzie psychoterapeuty dotyczy codziennej pracy oraz jest ważny w sytuacji dynamicznych zmian w życiu społecznym. Konferencja, jak co roku, zgromadziła specjalistów z dziedziny psychiatrii, psychoterapii, psychologii, medycyny, socjologii, teologii, świata medialnego. Przedstawiciele różnych szkół, kierunków, podejść w psychoterapii przez trzy dni, przy udziale około 500

osób, przedstawiali swoje poglądy i prezentowali własny warsztat pracy. Konferencja podzielona była na pięć sesji plenarnych. W ramach sesji tematycznych odbywały się wykłady, dyskusje, warsztaty, krótkie wystąpienia (prezentacje) i plakaty.

Otwarcia 12. konferencji dokonali prorektor ds. Collegium Medicum UJ, prof. Piotr Laidler, kierownik Katedry Psychiatrii prof. Józef K. Gierowski, przewodniczący SNT PTP dr hab. Mariusz Furgał, prof. Bogdan de Barbaro oraz mgr Iwona Kozłowska-Piwowarczyk. Prof. Gierowski przypomniał w skrócie blisko 100 letnią tradycję psychoterapii w Polsce oraz wskazał na brak narzędzi prawnych w wypełnianiu zawodu psychoterapeuty.

Jako pierwszy zabrał głos prof. Eugenijus Laurinaitis (zastępca sekretarza generalnego Europejskiego Towarzystwa Psychoterapii) na temat „Psychoterapia w Europie – dylematy etyczne”. Zwrócił uwagę na konieczność wypracowania odpowiednich procedur w zakresie nieetycznych zachowań w praktyce zawodowej oraz na brak zasad etyki w szkoleniu terapeutycznym.

Podczas trwania konferencji odbyło się 5 sesji plenarnych, składających się z 11 wystąpień. Miało miejsce 8 sesji tematycznych z 34 wykładami. Zaproponowano 26 warsztatów, 11 krótkich wystąpień (prezentacji) podzielonych na grupy tematyczne, oraz 2 wystąpienia w ramach sesji plakatowej. Każdy z uczestników mógł wziąć udział w 3 turach spotkań na wybranych przez siebie zajęciach. Wszyscy mieli możliwość uczestniczenia we wszystkich sesjach plenarnych. Wystąpienia w sesjach plenarnych skoncentrowane były wokół następujących zagadnień: Etyka w psychoterapii z perspektywy filozofii, Psychoterapia wobec kryzysów; Dylematy trudnych terapii; Między kulturą a psychoterapią; Psychoterapia na wokandzie – zagadnienia prawne w psychoterapii – dyskusja psychoterapeutów z prawnikami. Sesje tematyczne odbywały się według haseł: Dylematy etyczne (i nie tylko) psychoterapii psychoz; Psychoterapia w zaburzeniach odżywiania – inspiracje i wyzwania; Zastosowanie psychodramy w psychoterapii; Psychoterapia i ciało: krótkie warsztaty; Osoby nieheteronormatywne w terapii – specyfika, dylematy, wyzwania; Jak pogodzić niepogodzone? Dylematy etyczne; Rodzina, terapeuta, społeczeństwo – pytania i dylematy; Jak pomagać w sytuacji utraty osoby bliskiej, dylematy nie tylko terapeutyczne. Prezentacje podzielone zostały na grupy tematyczne – „W poszukiwaniu znaczeń” oraz „Wokół standardów”.

Gościem tegorocznego spotkania była dr Rebecca Jorgensen, (Training and Research Institute for Emotionally Focused Therapy) z San Diego w USA, która poprowadziła warsztat, poprzedzający konferencję na temat „Bliskość i zmiana. Teoria więzi w terapii par. (Emotionally focused therapy)”. Przedstawiła swój sposób pracy z parami małżeńskimi. Poprowadziła wykład dotyczący terapii skoncentrowanej na emocjach oraz zajęcia warsztatowe ilustrując materiałem filmowym z udziałem własnych pacjentów. Zaprezentowała również aktualne wyniki badań w tym obszarze. Ponadto w ramach konferencji poprowadziła wykład dla wszystkich uczestników na temat „Skuteczna terapia par: Dylemat zmiany w EFT Emotionally focused therapy”. Wielu terapeutów twierdzi, że praca z parami jest dużym wyzwaniem. Usiłują oni znaleźć podejście, które zaoferuje parom w kryzysie relacyjnym skuteczną pomoc i wsparcie. W odpowiedzi na to dr Sue Johnson wprowadziła Terapię Par Skoncentrowaną na Emocjach (Emotionally Focused Therapy). EFT jest terapią poddaną rygorowi badań naukowych, opiera się na teoriach dotyczących miłości dorosłych

i teoriach przywiązania (attachment). Sformułowana została w latach osiemdziesiątych XX wieku. Jest zazwyczaj krótkoterminowym (8–20 sesji), ustrukturuowanym podejściem w terapii par. Podejście to opiera się na współpracy oraz szacunku wobec klientów, łącząc techniki terapii rogeriańskiej ze strukturalnymi interwencjami systemowymi. Daje ona terapeutę jasne wskazówki prowadzące go spośród zamieszania i dramatu pary pozostającej w konflikcie i w stresie. EFT uznaje, że niezgoda małżeńska, czy w parze, narasta w wyniku zagrożenia podstawowych potrzeb dorosłej jednostki: bezpieczeństwa, komfortu i bliskości w intymnej relacji. Badania nad efektywnością wskazują, że 70–75% par osiąga pełną poprawę dzięki terapii, natomiast 90% par wykazuje znaczącą poprawę. W obu wystąpieniach wskazała na sekwencję i ramy procesu prowadzącego do pozytywnych zmian w konfliktach małżeńskich.

Pierwszą sesję plenarną prowadził prof. Bogdan de Barbaro. Prof. Jacek Fielek w swoim wystąpieniu zatytułowanym, jak temat konferencji „Między dobrem pacjenta, dobrem terapeuty a dobrem systemu: dylematy etyczne w psychoterapii” w tonie dysputy filozoficznej rozpatrywał etyczność na podłożu antropologicznym. Zwrócił uwagę na etyczność i nieetyczność w kontekście bycia złym a nie samego incydentu związanego z popełnieniem złego czynu. Etyczność ma wiele wspólnego z charakterem osoby w codziennym życiu, co ukazał w przeglądzie kierunków filozoficznych. Drugim prelegentem na temat: „Od etyki norm do etyki osoby” był ks. dr Krzysztof Grzywocz. Dokonał rozróżnienia pojęć „dobro”, „moralność”, „etyka”. Zasady moralne mają służyć tworzeniu i umacnianiu więzi. Ogólne zasady są drogowskazem jednak rozstrzygać musi każdy człowiek indywidualnie. Ważne jest odniesienie do autorytetu Boga w decyzjach moralnych. „Nie bójmy się dokonać przeglądu norm, które istnieją”, słowa papieża Franciszka zachęcają do decyzji wynikających z mądrości. Ważne jest aby wytwarzać zmysł etyczny, mądrość etyczną. Wystąpienia zakończyła dyskusja z refleksjami prelegentów na temat wolności i odpowiedzialności.

O. Jacek Prusak, SJ poprowadził wykład na temat „Od superego do sumienia: kilka uwag o pracy z pacjentem religijnym w psychoterapii”. Powołując się na wyniki badań i doświadczenie kliniczne w omawianym obszarze zauważył że, osoby „żarliwie wierzące” czy „silnie zaangażowane religijnie”, niezależnie od typu osobowości, oczekują od terapeuty przede wszystkim szacunku dla swojej wiary, z perspektywy której oceniają świat i siebie. Owa perspektywa wsparta jest na trzech podstawowych wartościach: autorytecie przyznawanym religijnym liderom, świętych pismach oraz identyfikacji z własną grupą religijną. Im większą wagę osoba będzie nadawała tym wartościom w swoim życiu, tym bardziej jest religijna a równocześnie bardziej nieufna wobec ich kwestionowania w kontekście psychoterapii. Takie osoby wykazują bowiem silną potrzebę zapewnienia im przez terapeutę „bezpieczeństwa duchowego”. Jednym z warunków skutecznej terapii tych osób jest uwzględnienie różnicy pomiędzy superego a sumieniem, jako regulatorem zachowań moralnych. W oparciu o analizę przypadku przedstawił podobieństwa i różnice w formacji superego i sumienia oraz praktyczne wskazówki do oceny ich funkcjonowania w kontekście klinicznym.

Dr Cezary Żechowski w referacie „Historia jako źródło nieświadomych cierpień” podjął tematykę wpływu wydarzeń historycznych i zjawisk kulturowych na

funkcjonowanie psychiczne jednostek i rodzin. Rozpoczął od zaprezentowania oraz analizy dwóch konkretnych zdarzeń zakorzenionych w różny sposób w perspektywie przeszłości. Dostrzegł, opierając się na obserwacji, że większość narracji rodzinnych kończy się w środkowych latach pięćdziesiątych i rzadko sięga do czasu II wojny światowej, tak jakby ten okres historii nie wywierał istotnego wpływu na życie rodziny. Wsunął hipotezę, że traumatyczny charakter wydarzeń, jak też pomieszanie ról ofiary, świadka, a czasem sprawcy utrudniło i nadal utrudnia opracowanie doświadczeń i wytworzenie prywatnych narracji dotyczących omawianego okresu. Skutkiem tego pozostaje wyparcie i niemożność badania przeszłości oraz rozumienia terażniejszości, w tym wpływu przekazu międzygeneracyjnego i nieprzepracowanej traumy na aktualnie doświadczane cierpienie. Doświadczenia lat 1939–1950 miały istotny wpływ na funkcjonowanie oraz myślenie. Lęki mogą dotyczyć zarówno pacjenta jak i terapeuty. Ma to wpływ na proces terapeutyczny poprzez pojawienie się aktów nieświadomionej modyfikacji rzeczywistości. Procesy zachodzące w skali makro mogą wpływać na świat przeżyć i doświadczeń jednostek czy rodzin. To niektóre wnioski wynikające z wystąpienia.

Ostatnia sesja plenarna dotyczyła zagadnień na styku prawa i psychoterapii. Poprowadził ją w konwencji dyskusji dr hab. Mariusz Furgał, przewodniczący SNTR PTP. Temat etyki w psychoterapii został podjęty na konferencji nie tylko z perspektywy medycznej czy klinicznej, ale również w aspekcie filozoficznym, prawnym i duchowym. Refleksja nad problemami etycznymi dotyczącymi wszystkich podmiotów uczestniczących w procesie psychoterapii skupiła badaczy z różnych obszarów wiedzy. Istotna wydaje się konsolidacja działań na rzecz budowania moralnej postawy w niesieniu pomocy osobom cierpiącym. Wzrastają wymagania wobec psychoterapeutów, coraz bardziej rośnie świadomość odpowiedzialności etycznej w wykonywanej pracy terapeutycznej.

Skróty:

- SNT PTP – Sekcja Naukowa Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego.
- ST PTP – Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- SNTR PTP – Sekcja Naukowa Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego.

Ks. Zbigniew Kulesz
asystent w Katedrze Nauk o Rodzinie
Wydziału Teologii UWM w Olsztynie

SPRAWOZDANIE Z PIERWSZEGO POSIEDZENIA INAUGURACYJNEGO ZAMIEJSCOWEGO ODDZIAŁU POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W ELBLĄGU

Dnia 26 kwietnia br. o godz. 11.00 odbyła się uroczysta inauguracja Zamiejscowego Oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Elblągu. Ks. dr Krzysztof Kaoka, organizator tego wydarzenia, powitał wszystkich przybyłych gości, wśród których znaleźli się m.in.: Ksiądz Biskup Elbląski dr Jacek Jezierski, prezes PTT – ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś oraz wykładowcy WSD DE wraz z alumnami.

Polskie Towarzystwo Teologiczne, powołane 23 lutego 1924 r., ma charakter osobowości prawnej o zasięgu ogólnopolskim. Jak mówił prof. Panuś, organizacja ta podejmuje nowe inicjatywy i stara się służyć wiekuiestej prawdzie. Członkowie stowarzyszenia starają się odpowiedzieć na kluczowe pytania egzystencjalne, na które nie odpowiadają nauki szczegółowe. Do takich pytań można zaliczyć chociażby nurtujące ludzi pytanie o sens życia i cierpienia.

Kolejnym punktem programu był wykład ks. dra Sławomira Małkowskiego wykładowcy akademickiego filozofii i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu: *Konsekwencji błędu antropologicznego w duszpasterstwie i wychowaniu*. Wykład zakończył się dyskusją panelową, po której nastąpiło uroczyste zakończenie spotkania. Następnie członkowie PTT w Elblągu udali się do sali na pierwsze obrady w czasie których dokonano wyboru władz.

Osoby przyjęte podczas ustanowienia oddziału:

- ks. bp dr Jacek Jezierski
- ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki
- ks. dr hab. Stefan Ewertowski prof. UWM
- ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM – Z-ca kierownika
- ks. dr hab. Marek Żmudziński
- ks. dr Krzysztof Kaoka – kierownik
- ks. dr Andrzej Kilanowski
- ks. dr Józef Kożuchowski
- ks. dr Mariusz Ostaszewski – sekretarz
- ks. dr Mariusz Pietrzykowski – skarbnik
- ks. dr Wojciech Skibicki

Osoby przyjęte podczas inauguracji:

ks. dr Sławomir Małkowski
ks. dr Waldemar Maliszewski
ks. dr Mieczysław Józefczyk
ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski

Protokół z posiedzenia sporządził

ks. dr Mariusz Ostaszewski

Sekretarz

S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB, *Ksiądz Antoni Jagłowski. Życie i działalność (1891–1974) w świetle zachowanej spuścizny piśmienniczej*, Olsztyn 2016, ss. 524, Wydawnictwo Wydziału Teologii UWM

Siostra Profesor Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB przedstawiła biografię naukową księdza Antoniego Jagłowskiego (1891–1974). Praca oparta jest na zachowanych źródłach, które autorka skrupulatnie z wielkim znanstwem wykorzystała. Jest to najszersze i najbardziej metodyczne opracowanie biografii wspomnianego duchowego. O wartości podjętych badań i zaprezentowanej pracy świadczy nie tylko naukowe opracowanie biogramu, ale ujęcie w kontekście historyczno-społecznych uwarunkowań dziejów ojczyzny oraz Kościoła. Dodać należy, że przygotowana praca jest wzbogacona o elementy analityczne, krytyczne i podsumowujące.

Praca podzielona została na dwie części. Część I, zawiera kolejno: rozdz. 1, „Dzieciństwo i młodość”, następnie w rozdz. 2 omówiona została działalność ks. Jagłowskiego „W życiu i rozwoju zgromadzenia sióstr Benedyktynek Misjonarek” oraz rozdz. 3, „Praca dydaktyczna i pedagogiczna w szkolnictwie średnim i wyższym, administracyjna i formacyjna w Wyższych Seminarjach Duchownych oraz w kuriach i sądach biskupich”. Rozdz. 4 zawiera opracowanie tak ważnej posługi kapłańskiej, jaką jest „Duszpasterstwo parafialne i rekolekcyjne”, a rozdz. 5, przedstawia „Sylwetkę duchową” ks. A. Jagłowskiego. Druga część biograficznego dzieła kierowana jest do bardziej wnikliwych badaczy oraz czytelników, którzy zechcą się zapoznać ze spuścizną piśmienniczą omawianego kapłana. Biografia kończy się omówieniem „spuścizny piśmienniczej” z „zakończeniem” oraz aneksami w postaci „kalendarium”, „poczty papieży”, a nawet zestawu książek, które posiadał ks. A. Jagłowski. Prywatne zbiory zazwyczaj ujawniają pole intelektualnych zainteresowanych omawianego donatora. Jest to bardzo ważny aspekt w możliwie pełniejszym przedstawianiu opracowywanej sylwetki polskiego duchownego.

Część II zawiera przygotowane edytorsko „wygłoszone konferencje ascetyczne” (s. 186–470), które w sposób naturalny dzielą się na nauczanie w diecezji Łuckiej, a następnie w diecezji warmińskiej. Cenny dla każdego badacza aparat krytyczny zawiera aneksy do cz. II, wykaz skrótów, bibliografię, indeksy. Bibliografia zawiera wykaz wykorzystanych źródeł archiwalnych zachowanych w różnych instytucjach, uwzględnia zwłaszcza dokumenty, kroniki, akta Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek, a także osobiste wspomnienia i świadectwa. Autorka omawia we wstępie wykorzystane źródła (s. 11–16). Praca z natury rzeczy uwzględnia zasoby niedrukowane, rękopisy, korespondencję, przemówienia i wystąpienia. Zaprezentowany tekst jest owocem pracy badawczej. Autorka przebadła również zasoby

Archiwum Państwowego posiadające dokumenty z Wydziału Wyznań. W prezentowanej syntezie został uwzględniony też bogaty zbiór opracowań – bibliografia – włącznie ze specjalistycznymi encyklopediami oraz leksykonami i słownikami. Warto podkreślić zamieszczenie w pracy streszczenia biografii – życiorysu ks. A. Jagłowskiego w języku niemieckim oraz angielskim (s. 21–24).

Interesujące jest pytanie: na ile biografia ks. A. Jagłowskiego przedstawia losy typowego księdza, który zderza się z okropnością i tragedią wojny, mierzy się z wrogimi chrześcijaństwem ideologiami, który zmuszony jest opuścić ojczyste strony i dalej próbować spełniać duchową misję do której został powołany? W pracy, w oczy rzuca się obiektywizm badawczy. W prezentacji osoby ks. Jagłowskiego, Autorka unika spekulacji i domysłów, unika także psychoanalitycznego rysu, nie stawia sobie celu odkrywania jakiejś tajemnicy, opisywania w nadmiarze tragiczności losu i przeżywanych dylematów oraz cierpień, jakie są udziałem każdego człowieka. Nie omawia sytuacji materialnej, na co pokusiłby się biograf eseista. Chodziło o rzetelność biografii i w miarę możliwości „dokładny portret”. W zamian otrzymujemy „sylwetkę duchową”, rozdz. V, s. 141–157. Składa się na to wychowanie w bardzo religijnym domu rodzinnym, przygotowanie do kapłaństwa. Znacząca cecha duchowości ks. Jagłowskiego, opierała się o *Regulę*, św. Benedykta oraz związania się przez ok. 57 lat ze zgromadzeniem Sióstr Benedyktynek Misjonarek. Jako kapłan o pogłębionej duchowości, ale skierowanej na służbę ludziom, wrażliwy był na zagadnienia społeczne oraz pomoc charytatywną. Taką też duchowość realizował w sierocińcach w Kowlu i Łucku, a także przekazywał, jako rektor w Łucku (1926–1939), oraz, jako ojciec duchowny seminarzystom w WSD „Hosianum” (1949–1960), (s. 144–146). Wiarę, jaką żył oraz ideały jakie wyznawał potwierdził w sposobie przygotowania się do swojej śmierci. Autorka monografii starała się ukazać konsekwentną i wierną postawę świętobliwego kapłana (*testis veritatis*). Potwierdził on swoją wierność Chrystusowi oraz ludziom pracą i cierpieniem. Zadanie to Autorka monografii wypełniła nad wyraz pomyślnie.

Księża z omawianego czasu mieli głębokie i mocne poczucie ważnego uczestnictwa w „Wieczniku Dziejów”, a więc swojej roli w Kościele i ojczyźnie. Formacja duchowa oraz intelektualna była wyraźna. Głównie oparta była na znajomości tradycji oraz jakże częstych i przełomowych wydarzeń. Były to dramatyczne losy Kościoła, który związany jest z polityczną i kulturową rzeczywistością dawnej i obecnej Europy. Edukacyjna wiedza zdobywana w szkole średniej w Mariampolu, w Seminarium Duchownym w Płocku i w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu na Wydziale moralno-prawnym (1914–1917), polegała na opanowaniu wiedzy z dyscyplin kościelnych, ale i na znajomości podstawowych kanonów kultury oraz artystyczno-naukowych osiągnięć chrześcijańskiej Europy. W skład tego kanonu wchodziła znajomość języka łacińskiego z elementami i podstawami greki i języka hebrajskiego oraz jednego obcego języka nowożytnego. Kapłani przede wszystkim wypełniali swoją misję w perspektywie wiary w sens i drogę człowieka, którego przeznaczeniem jest udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Z tej misji nie zwalniały ich żadne okoliczności. Historie ich życia oraz duszpasterskich dokonań, jak najbardziej zasługują na rzetelne, naukowe opracowania. Choć motywów podjęcia się opracowania biografii „dostojnego” ks. infułata Jagłowskiego autorka podaje znacznie więcej (s. 10).

Ks. A. Jagłowski był uczestnikiem dramatycznej historii XX wieku. Indywidualne zwycięstwo nad okupantem dotyczyło sposobu przetrwania, a zmagania z ideologią komunistyczną dotyczyły walki o „władzę i rząd dusz”. Walka była bezwzględna (znana jest skala martyrologii polskiego duchowieństwa), chociaż jedynie Kościół katolicki, w którym żył i służył ks. A. Jagłowski z zakonami, seminariami oraz parafiami pozostał w miarę możliwości instytucją niezależną. W warunkach, których kapłan nie wybierał, ale w których uczestniczył, spełniał swój urząd, szafarza sakramentów, wychowawcy, administratora, ale i urzeczywistniał w wolności i miłości do ludzi charyzmat, pasterza – ojca duchownego. Na podstawie opracowania, można twierdzić, że charyzmat realizował konsekwentnie, z zaangażowaniem, z poczuciem odpowiedzialności i poświęcenia. Aspekty te w życiu ks. A. Jagłowskiego ciągle się krzyżowały, przeplatały, zależnie od czasu i miejsca, które na podstawie źródeł dokumentuje „skrupulatna” i „dociekliwa” Badaczka. Z natury misji, kapłan powołany jest do tworzenia wspólnoty, do gromadzenia uczniów wokół osoby Jezusa Chrystusa. Przedstawiany w monografii kapłan nie szczędził wysiłku i pracy.

Ze zrozumiałych względów, a więc z powodu przynależności autorki biografii do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek, rozdz. II ukazuje rolę ks. A. Jagłowskiego w „życiu i rozwoju zgromadzenia”. Już w początkach istnienia Zgromadzenia w Białej Cerkwi pod Kijowem, był 1917 rok, ks. A. Jagłowski zostaje kapelanem oraz kierownikiem duchowym (s. 41). Funkcję tę gorliwie pełnił do 1920 r. Działalność polegała na nauczaniu, głoszeniu konferencji ascetycznych i charytatywnym zaangażowaniu. Był to czas organizacji struktur a brakowało wszystkiego, co było potrzebne do podstawowej egzystencji. Jednak zawierucha wojenna, groźba aresztowania, utraty życia, przerwała dobre początki. Do ucieczki zmuszona została ludność polska i ks. A. Jagłowski opuścił Białą Cerkiew. Następnie z siostrami wyjechała przełożona Jadwiga Kulesza. Autorka bardzo syntetycznie, lecz jakże trafnie przedstawia skomplikowaną sytuację ówczesnych czasów. Jako protektor sióstr Benedyktynek, już w Kowlu, ks. Jagłowski zredagował dla Zgromadzenia *Konstytucje*. Komisarzem, a właściwie pomocnikiem i organizatorem do pracy sióstr w sierocińcu, który trzeba było wybudować, ks. A. Jagłowski został ponownie, ale już w Łucku (1924–1939). Ostatecznie, jak pisze A.J. Kalinowska, wybuch II wojny światowej przekreślił nadzieję na normalną działalność Kościoła na wschodnich terenach II Rzeczypospolitej.

Nowy okres życia dla Zgromadzenia i ks. A. Jagłowskiego rozpoczął się już w domu generalnym w Kwidzynie (1947–1974). Cechą charakterystyczną było to, że ks. Jagłowski, „duchowo” jakoś odpowiadał siostrom, zawsze się o niego starały. Zapraszały księdza do współpracy i ceniły jako ojca duchownego. Najpierw towarzyszył siostrom radą, życzliwością i pomocą, aby od 1947 roku objąć posługę kapelana. W Kwidzynie, podjął stałą formację duchową sióstr oraz nowicjuszek. Nieustannie towarzyszył w szczególnych momentach życia Zgromadzenia. Troszczył się również o byt materialny, stąd pomagał w zorganizowaniu intrologatorni, w załatwianiu różnych formalności, pracował przy redagowaniu biuletynu. Zachęcał siostry do kształcenia się i podejmowania studiów uniwersyteckich. Od jesieni 1949 r., podjął się pracy na stanowisku ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie „Hosianum”. O ile bardzo pozytywnie był oceniany przez przełożonych i cieszył się wielkim autorytetem wśród kleryków, to bardzo

negatywnie oceniany był przez władze polityczne PRL (s. 95; por. też s. 130–133). Taka ocena jednak, to pochwała duchownego, który nie współpracował z komunistycznymi władzami. Rozdz. IV, zawiera omówienie pracy duszpasterskiej w parafiach: w Płocku, następnie Szczebra z kaplicą w Gatne, a także w parafii św. Jakuba w Olsztynie. Ważną posługą była działalność rekolekcyjna (102–118). Autorka bardzo szeroko omawia kontekst tej pracy w diecezji warmińskiej, który przypadł też nie tylko na czas uroczystości lokalnych, ale na okres soborowej odnowy Kościoła.

Wyjątkowe świadectwo kontaktów z Białą Cerkwią i z pobytem ks. Jagłowskiego po II wojnie światowej na Ukrainie omówiony został na podstawie pism ks. A. Jagłowskiego. Jest to niezwykle smutna konfrontacja pamięci pozostawionego mienia, jego stanu, z komunistyczną rzeczywistością ruin, jaką zastał pod zarządem ZSRR. Jedyne jasne światło i radosną sytuację stwarzali spotkani znajomi, byłe wychowanki (s. 133–140).

Praca spełnia wszelkie warunki oraz wymogi pracy badawczej i naukowej. Jest to przykład biografistyki na najwyższym poziomie badawczym, krytyczno-analitycznym. Czy brakuje bardziej psychologicznego rysu oraz analizy charakteru ks. Jagłowskiego? Uważny czytelnik może to wszystko odnaleźć w biograficznej prezentacji a zwłaszcza w cz. II. Jest to okazja do zapoznania się bezpośrednio z tym, na co ks. Jagłowski zwracał najbardziej uwagę. Na podstawie pozostawionych pism można docierać do tego, co było mu drogie zwłaszcza w kontekście chrześcijańskiego światobrazu i życia duchownego. Nieustannie starał się, aby przekazać to, co najcenniejsze, co sam otrzymał – wiarę. *Contemplare et contemplata aliis tradere*, z tego źródła ks. A. Jagłowski czerpał energię wiary i głosił ją przez całe życie. Siostra profesor Ambrozja Kalinowska OSB na podstawie źródeł przyjrzała się badawczym okiem życiu i posłudze duchownego i postanowiła się tymi odkryciami podzielić z czytelnikami. Czyni to na najwyższym poziomie naukowych badań. Każda szlachetna, piękna postać, zasługuje na to, aby ją zauważyć, zbadać i wpisać do historii Kościoła i ojczyzny. Ks. Antoni Jagłowski był człowiekiem, Polakiem, kapłanem o którym na podstawie monografii można mówić – *bene meritis*.

Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, prof. UWM

Marta Kowalczyk, *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes”*, VERBINUM, Górna Grupa 2015, ss. 321.

Recenzja pracy

W 1999 r. papież Jan Paweł II, ogłaszając współpatronkami Europy trzy mistyczki: św. Edytę Stein, św. Brygidę Szwedzką i św. Katarzynę ze Sieny, podkreślał ich wyjątkową „rolę, jaką [te] kobiety odegrały i nadal odgrywają w kościelnych i świeckich dziejach kontynentu aż do naszych czasów”. „Bohaterka” (św. Brygida Szwedzka) prezentowanego opracowania realizowała różne „powołania”: żony, matki, służebnicy Boga, która podjęła trud pielgrzymowania po Europie, zabiegając o jedność chrześcijaństwa, co wtedy wydawało się nie do uratowania. Papież wskazywał, że owe Niewiasty, w tym św. Brygida, są wzorem postępowania współczesnych mieszkańców Europy, poszczególnych osób i państw, „szczerze poszukujących prawdy i wspólnego dobra” (Jan Paweł II, *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii*, 1.10.1999 r.).

W kręgu zainteresowania nauki, oprócz dziejów państw, instytucji i społeczeństw, od jakiegoś czasu znalazły się poszczególne osoby, jednostki, które zdecydowanie zaważyły na losach ludzkości. Zazwyczaj badania skupiały się na ukazywaniu ogromnej roli, jaką wywierali królowie, książęta, papieże, opaci. Wreszcie, zauważono potrzebę podjęcia badań nad wpływem osób niższej rangi, w tym kobiet m.in. żyjących w średniowieczu, które swoim intelektem, pobożnością i dokonaniami w dziedzinie kulturalnej, wywarły znaczący wpływ na politykę, krystalizowanie poglądów teologicznych i zmianę postaw religijnych. Wypada tu wspomnieć błogosławioną/świętą Dorotę z Małtów (1347–1394), która sposobem życia poruszała (też niekiedy „gorszyła”) sumienia mieszkańców diecezji gdańskiej i pomorzańskiej, nie obawiając się poddać krytyce postępowanie członków potężnego zakonu krzyżackiego (s. 77 – „zapowiedziała klęskę zakonu krzyżackiego”, podobnie Dorota z Małtów). Społeczność chrześcijańska XX/XXI w. doświadczająca na co dzień kryzysu wiary, odchodzenie od Kościoła i Ewangelii oraz w dobie zagubienia tożsamości kulturowej, zwraca swój wysiłek badawczy, naukowy, w stronę wybitnych kobiet m.in. epoki średniowiecznej. Ten wysiłek naukowy odkrywa kolejno ich wieloaspektowy wkład w procesy postępu poszczególnych społeczności i całej cywilizacji. Ukazanie tych osiągnięć prowadzi do obalenia nieprawdziwego obrazu roli kobiet w życiu rodzinnym, społecznym i politycznym w średniowieczu. Często zadziwia wręcz duchowa siła, z jaką realizowały „plan Boży”, formując postawy

religijno-moralne swoich dzieci, ale przez wieki ich działanie było ukryte, niewiele widoczne. Tylko niektóre zaznaczyły swoją obecność i oddziaływanie, jak św. Jadwiga, królowa, św. Jadwiga Śląska, wreszcie żona Domasława ze Szczecina, którą zapamiętano jako kobietę „wielce znakomitą i potężną w tym mieście”. Natomiast żona „prefekta” z Wołogoszczy zasłynęła z tego powodu, że sprzeciwiając się woli mieszkańców grodu stawiała nieugięcie w obronie misjonarzy, którzy dzięki temu odnieśli sukces. Mimo to, jeszcze około połowy XIII w. św. Filip z Novary w swoim traktacie podkreślał, że kobiety nie powinny posiadać umiejętności czytania i pisanie, ponieważ mogłoby to przyczynić się zdrady męża, przez wysyłanie listków do wybranka. Swobodę kobiet ograniczano do miejsc szacownych i koniecznych, jak kościół, pralnia, fontanna i piekarnia, ale niezależnie od usytuowania w danej warstwie społecznej były skazane na zależność i niedostatek. Wychowane w duchu umiłowania czystości, skromności i konieczności unikania złego towarzystwa, wiele z nich pukało do furty klasztornej, gdzie mogły realizować ten ideał kobiety, ale także zdobyć wykształcenie. Natomiast kobiety z najwyższych warstw często były mecenasami kultury i przewodniczkami duchowymi w klasztorach, ponieważ posiadały należyte przygotowanie.

Wcześniejszy dorobek

Marta Kowalczyk opublikowała w formie książkowej swoją pracę doktorską *Życie i myśl religijna św. Machtyldy von Hackeborn* (Poznań 2003, ss. 305). Na jej dorobek składają się: 2 podręczniki (terapia zajęciowa), 2 publikacje redakcyjne, 10 publikacji w naukowych pracach zbiorowych, 12 artykułów w czasopiśmie naukowych (*Studia Elbląskie* (1), *Studia Warmińskie* (1), *Ateneum Kapłańskie* (5), *Tarnowskie Studia Teologiczne* (1), *Homo Dei* (1), *Nurt SVD* (1), *Poznańskie Studia Teologiczne* (1), *Forum Politologiczne* (1)). Suma publikacji to: 6 pozycji zwartych (2 prace naukowe, 2 podręczniki, 2 modlitewniki) oraz 22 artykuły (10 w pracach zbiorowych, 12 w czasopiśmie). Dorobek M. Kowalczyk koncentruje się wokół trzech fundamentalnych zagadnień, a mianowicie:

1) Zasadniczym problemem, który zajmuje poczesne miejsce w pracy badawczej Marty Kowalczyk, dotyczy „wkładu myśli kobiecej, ... w teologii, jak i rozwoju myśli, wiary i modlitwy Kościoła”, czyli „kobiecej myśli teologicznej”, w tym życia mistycznego. W ten nurt fundamentalnych zainteresowań wpisuje się: *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackeborn* (2011); *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w Revelationes* (2015); *Beginaż, jako forma życia dla świeckich nie tylko w średniowieczu* (2009, art.); *Idee cysterskie na terenie Cesarstwa rzymsko-niemieckiego w XII–XIII wieku* (2007, art.); *Dlaczego Matki Kościoła?* (2011, art.); *Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia i uzdrowienia w doświadczeniach mistycznych św. Gertrudy Wielkiej* (2012, art.); *Modlitewnik. Matki Kościoła* (2012, modlitewnik); *Św. Gertruda Wielka – benedyktyńska oblubienica Chrystusa* (2013, art.); *Modlitwy św. Gertrudy Wielkiej świadectwem umiłowania Boga* (2013, art.); *Myśli przewodnie „Siedmiolalii oraz Żywot” Doroty z Mątów na podstawie przekazu Mistrza Jana z Kwidzyna* (2013, art.); *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątów na podstawie historycznych źró-*

deł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna (2014, art.); *Aspekty teologiczne objawień bł. Doroty z Matów według „Liber de festis” Mistrza Jana z Kwidzyna* (2014, art.); *Modlitwa podstawą życia duchowego błogosławionej Doroty z Matów* (2014, art.); *Błogosławiona Dorota z Matów. Życie i duchowość* (2015, modlitewnik)

2) Bardzo bliskie tematyce religijno-kościelnej są artykuły: *Uroczystość Wszystkich Świętych w teologii Kościoła i w polskich tradycjach ludowych* (2009, art.); *Zesłanie Ducha Świętego w polskich tradycjach ludowych i w nauczaniu Kościoła* (2010, art.); *Mitochondrialna” Ewa. Pomiędzy wiarą i nauką* (2010, art.); *Richelieu – ksiądz, reformator, człowiek* (2010, art.); *Dzień Zaduszny w tradycji katolickiej i polskich obyczajach* (2010, art.); *Desakralizacja kościołów. Rytuał sacrum czy profanum* (2011, art.); *Człowiek sumienia a działalność polityczna Jana Pawła II* (2012, art.); *Miłość do człowieka a kontemplacja* (2013, art.)

3) Trzecią grupę zagadnień, w której wypowiedziała się Marta Kowalczyk, to wieloaspektowe odniesienie się do sytuacji życiowej osób niepełnosprawnych: *Niezbędnik Ojca. Dla rodziców, pedagogów, terapeutów i studentów nauk o rodzinie* (2011); *Codziennik współczesnego seniora. Dla osób starszych, ich dzieci, studentów nauk o rodzinie i pracowników socjalnych* (2011); *Godność pracy osób niepełnosprawnych* (2010, art.); *Priorytety w działalności charytatywnej na rzecz osób niepełnosprawnych ruchowo w stopniu znacznym* (2010, art.); *Kształcenie osób niepełnosprawnych na poziomie uniwersyteckim w Polsce. Podstawowe problemy i propozycje rozwiązań* (2013, art.).

Przyglądając się chronologii publikowania artykułów należy zaznaczyć, że Autorka, w latach 2009–2014 (poprzedzającym wniosek o habilitację) coraz bardziej poszerzała swoją obecność na polu naukowym i popularyzatorskim. W ten sposób nabierała doświadczenia w systematycznej i samodzielnej pracy badawczej, a jej publikacje oceniano pozytywnie w różnych ośrodkach naukowych w Polsce. Może zatem, jako samodzielny pracownik nauki „roztrząsać” trudne zagadnienia w zakresie historii rozwoju myśli teologicznej, zwłaszcza dotyczących wkładu wybitniejszych kobiet od średniowiecza po współczesne nam czasy. Tym bardziej, że współcześni posiadają „zbyt małą świadomość społeczną dotyczącą wkładu kobiet w dziedzictwo kulturowe i religijne Kościoła” w szerokim kontekście europejskim.

Rozprawa habilitacyjna

Rozprawę habilitacyjną, oprócz *Wstępu, Zakończenia, Bibliografii*, tworzy sześć rozdziałów, które zatytułowano: I – „Obraz Europy i Królestwa Szwecji w XIV wieku”, II – „Biografia i dzieła Brygidy Szwedzkiej”, ale rozdziały III–VI – stanowią istotną część opracowania, w których Autorka przedstawiła: „Chryzologiczne aspekty objawień” (III), „Kościół w objawieniach św. Brygidy Szwedzkiej” (IV), „Rola sakramentów św. w życiu chrześcijanina” (V), „Mariologiczne aspekty objawień” (VI).

Plan został skonstruowany logicznie i jest przejrzysty. Pierwsze dwa rozdziały należy traktować jako „wstępne”, ale konieczne, aby czytelnik mógł zapoznać się z wydarzeniami epoki, w której przyszło żyć św. Brygidzie, a także wnikać w niuanse kolejnych faz niejednostajnego życia tej świętej (żona i matka; założycielka

zgromadzenia). Zajmowała ona bowiem „wysoką pozycję społeczną”, a także odegrała znaczącą „rolę w ówczesnej polityce”. Niejako drugą część opracowania stanowi analiza treści jej objawień, czyli wizji mistycznych, ukazanych na tle sytuacji politycznej i społecznej, w której żyła Brygida Szwedzka. Konkretnego kontekstu życia mistyczki (także np. bł. Doroty z Mątów Wielkich) nie można pomijać, ponieważ wpływa on na każdego człowieka wówczas żyjącego. Pominięcie tego aspektu prowadziłoby do fałszywego interpretowania objawień, a ich uwzględnienie jest konieczne ponieważ mistyczka z całą siłą wkraczała w zawile sytuacje polityczno-społeczne, m.in. „w kwestiach dotyczących zakończenia tzw. wojny stuletniej, toczącej się pomiędzy Francją i Anglią (...), jak również w odniesieniu do sytuacji ludzi dotkniętych epidemią dżumy” (s. 15), czy zakończenia tzw. niewoli awiniońskiej papieży, a nawet zachęcania do zdetronizowania króla szwedzkiego oraz krytykowania zakonu krzyżackiego, zmierzającego do upadku, z powodu chciwości, bezduszości i bezbożności „lwiej” części jego członków. Autorka, prezentując wizje mistyczki, zwróciła uwagę na podstawowe zagadnienia, będące ich treścią, a mianowicie: chryzologię i mariologię oraz instytucję Kościoła i znaczenie sakramentów św. w życiu człowieka wierzącego, których szafarzem jest ustanowiony przez Jezusa Kościół. Ponadto, św. Brygida całkowicie oddała się „realizowaniu zadań powierzonych jej w objawieniach” (s. 59), czyli rozpoczęła ewangelizację poprzez świadectwo życia, które ujawniły się: w podejmowaniu dzieł miłosierdzia, pielgrzymowania do miejsc świętych, budowa szpitali i przytułków, gdzie osobiście zajmowała się chorymi i biednymi (s. 102). M. Kowalczyk, za papieżami: Janem Pawłem II i Benedyktem XVI, wskazał na Brygidę, jako wzór postępowania, ponieważ podejmowała działania współczesnych chrześcijan. Ona, jako wyposażona przez Pana w łaskę i zdolności ludzkie może „być źródłem inspiracji dla chrześcijan i wspólnot kościelnych wszystkich wyznań, jak również dla obywateli i państw Europy...” (Jan Paweł II, homilia z 1 października 1999 r.). Zwrócenie uwagi na ten aspekt oddziaływania św. Brygidy Szwedzkiej po dzień dzisiejszy jest o tyle istotny, że ludzkości brakuje przywódców politycznych, troszczących się o dobro wspólne i prawdę, a także wybitnych osobowości w życiu kościelnym i religijnym, za którymi podążałyby rzesze wierzących. Stąd konstatacja zawarta w opracowaniu: „przypomnienie życia tej świętej kobiety, jej duchowych wskazówek, pouczeń i nauk opartych o mistyczne doświadczenie (...) może być pomocą (...) dla strapionych dusz, poszukujących ukojenia i budującego ducha odpocznienia w Panu” (s. 13). Natomiast „dzisiejszym kobietom Brygida może udzielić przydatnych wskazówek odnośnie tego, jak należy stawić czoło problemom związanym z rodziną, wspólnotą chrześcijańską, samym społeczeństwem” (Jan Paweł II; s. 300). Z ducha Brygidy (†1373) czerpała bł. Dorota z Mątów Wielkich (†1394), która także doświadczając stanów mistycznych promieniowała pobożnością i umiłowaniem Boga na społeczność Prus i Pomorza.

Prezentowana monografia o przesłaniu religijnym św. Brygidy Szwedzkiej oparto na podstawowym źródle *Revelationes Sanctae Brigittae*, które w XVII w. wydano dwukrotnie w tłumaczeniu na język polski, a także jej biografii *Vita S. Brigittae* oraz akt procesu kanonizacyjnego. W bibliografii autorka wskazała na źródła, w których wyodrębniła: „pisma brygidiańskie” oraz „pisma innych autorów”. Według mnie, w tej grupie powinna utworzyć dwie grupy źródeł: pisma autorstwa św. Brygidy (ich tłumaczenia, a nie omówienia) oraz inne opracowania, dotyczące wprost św.

Brygidy: życia, wizji, dzieł. Natomiast łatwo tutaj zauważyć wymieszanie: pisma autorstwa św. Brygidy to nie omówienia, a opracowania dotyczące całości lub poszczególnych aspektów jej życia, objawień czy działalności zewnętrznej (na arenie kościelnej, politycznej, charytatywnej) to nie źródła. Wśród „pism innych autorów” (o zgrozo!) znalazły się encykliki papieskie i listy apostołskie, a także *Breviarium fidei*, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, czy historia Szwecji. W drugim punkcie znalazły się „opracowania” – tu można zmieścić niemal wszystko, ale już zupełnie niepotrzebny wydaje się być punkt czwarty: „słowniki i encyklopedie”, ponieważ ograniczenia do podania ich numerów, czy tomów, nie jest w niczym przydatne czytelnikowi. Korzystając z encyklopedii i słowników, należy zapisywać występujące tam hasła, czyli postępować tak jak z przywoływaną książką czy artykułem, podając w wykazie literatury i przypisach: autora, tytuł hasła, wskazać na konkretną encyklopedię, jej tom, rok wydania, strony. W sumie autorka podała ok. 220 źródeł i opracowań przydatnych do omówienia przedstawionej monografii.

Marta Kowalczyk słusznie ukazała „przesłanie religijne” na tle szerokiej płaszczyźnie historycznej, społecznej i politycznej, bez której byłyby ona niezrozumiała w wielu aspektach. Te uwarunkowania powodowały konieczność przyjmowania konkretnej postawy w tych zakresach, tym bardziej, że św. Brygida cieszyła się szacunkiem i miała posłuch w najwyższych warstwach społeczeństwa, z którymi była złączona „więzami krwi”. Natomiast omówienie jej ziemskiej drogi ku wieczności wypływa z konieczności zorientowania „przeciętnego” wierzącego czytelnika o kim autorka pisze, odkrywając jej kolejne etapy życia i podejmowane dzieła na rzecz Kościoła i ludności, „która potrafiła połączyć najwznioślejszą kontemplację z najśmielszą inicjatywą apostołską” (Jan Paweł II, 2002; s. 51). W kolejnych rozdziałach wyakcentowała te zagadnienia życia religijno-kościelnego, które znajdowały poczesne miejsce w wizjach, objawieniach św. Brygidy, a będąc „w ekstazie oraz w kontemplacji duchowej nie posługiwała się wtedy zmysłami” (s. 58). „Niekiedy doświadczała też widzeń o charakterze nadprzyrodzonym, a w ich zrozumieniu wsparcia teologicznego używali jej również przeor klasztoru w Alvastra oraz opat Instytutu Ducha Świętego w Skänninge, Petrus (s. 58 z *Processus*). Z względu na to, że Brygida została kanonizowana 7 października 1891 r., którą poprzedziło badanie jej życia, pism i dzieł, dlatego nie ma tutaj potrzeby podnosić kwestii zgodności jej wizji, widzeń, objawień, z nauką Kościoła, ponieważ ten problem wówczas ostatecznie rozwikłano. Mimo to, warto zaznaczyć, że treścią jej objawień były zagadnienia: chrystologii i mariologii, sakramentów św. i Kościoła, jako Mistycznego Ciała Chrystusa, który tworzą: pielgrzymujący do Królestwa Niebieskiego, pokutujący w czystości i zbawionych, złączonych wzajemną miłością. Owe treści zostały usystematyzowane, uporządkowane i wydobyte z mnogości pozostawionego materiału źródłowego, „ze szczególnym uwzględnieniem przekazu ukrytego w porównaniach i przenośniach relacjonujących wizje mistyczne oraz odniesień do nauczania Kościoła” (s. 298). Było to konieczne, ponieważ do tej pory prezentowano jej życie i krótko charakteryzowano jej przeżycia duchowe, pomijając systematyzację ich treści, co prowadziło do przedstawiania Świętej w „krzywym” świetle, do końca nieprawdziwym. Ta praca „porządkująca” M. Kowalczyk to jej wkład, który pozwala „dostrzec wielkość osobowości i zasługi tej wyjątkowej kobiety”. Monografia o św.

Brygidzie została napisana dobrym stylem, co sprawia, że czytelnik łatwiej przyswoi jej treść z pożytkiem duchowym i poznawczym.

Uwagi krytyczne

Jakkolwiek monografia o św. Brygidzie Szwedzkiej należy ocenić pozytywnie, to z obowiązku recenzenta muszę zwrócić uwagę na kilka (nieistotnych z merytorycznego punktu widzenia) potknięć:

- tekst opracowania został „zacytowany” na niemal całej długości, dlatego nie wskazuje przykładowych stron. Autorka zapewne chciała w ten sposób jak najlepiej oddać myśl Brygidy, ale stracił na tym element odautorski.
- zestaw źródeł i literatury został sporządzony nieprawidłowo, o czym pisałem wyżej, ponieważ Autorka pomieszała te grupy.
- uważam, że niedopuszczalne jest rozpoczynanie zdania od (przykładowo): „albowiem” (s. 145, 244) „dlatego” (s. 82–83, 87, 124), „aby” (s. 256), zdarzające się rzadko, z wyjątkiem cytatów, w których te przypadki występują (kwestia tłumaczenia!).
- innym, pojawiającym się w pracy mankamentem, to kwestia zapisów w aparacie krytycznym: 1) np. różnie zapisywana pozycja A. Kersten, *Historia Szwecji*, Wrocław i inne 1973, a w innych przypisach: A. Kersten, *Historia Szwedzka*, s...; A. Kersten, tamże, s... (ten zapis absolutnie nie do przyjęcia!) Tak samo podawano przypisy w przypadku innych pozycji literatury. Również wystąpiły kłopoty z zapisem źródła podstawowego „Revelationes” – np. przypisy 48–57, w których przywołano ten tekst, ale raz przy pomocy „tamże, VIII, 56”, a w kolejnych „Revelationes, VIII, 6”. Ten różny zapis nie miałyby i nie mogłyby wystąpić, gdyby (według zasady obowiązującej) najpierw wskazywano na źródło, a następnie cytowano jego treść (np. przyp. 402–415 – w nich niewłaściwie podano zapis tego samego źródła, jako „Revelationes”, zamiast „tamże”). Ten problem występuje na całej długości tekstu (np. przyp. 601 – winno być: „Revelationes”, VI, 102, 105).
- ponadto, istotny problem stanowi przywoływanie innego tekstu „Revelationes”, niż zapowiadany.

Wskazane tutaj mankamenty wynikają raczej – rzekłbym – z niedopatrzeń czy braku solidnego podejścia (autora i wydawnictwa) do tej kwestii, ale te można spotkać w niemal każdej publikacji.

Monografia Marty Kowalczyk polecam czytelnikom zainteresowanym historią duchowości i teologii.

Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, prof. zw.

Zbigniew Grochowski, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del maestro*, Studia Biblica Lublinensia XIII, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, ss. 556.

Publikacja ukazała się w prestiżowej serii „Studia Biblica Lublinensia” firmowanej przez Instytut Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego św. Jana Pawła II w Lublinie. Bazuje ona na tekście doktoratu obronionego na Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie dnia 29.02.2012 roku.

W przekładzie na język polski temat pracy doktorskiej brzmi: *Uczeń Jezusa w godzinie próby (J 18–19), miejsce objawienia Mistrza*. Przedmiot studium stanowi zatem charakterystyka ucznia Jezusa w godzinie próby w świetle J 18–19 ze szczególnym uwzględnieniem relacji między tematem uczniostwa i chrystologii. Autor wyszczególnia trzy podstawowe pytania, które rodzą się w trakcie lektury opisu męki zawartego w J 18–19 (s. 12):

- a) jeżeli to prawda, że Jan kładzie nacisk na kwestię uczniostwa w kontekście pasyjnym, zatem jakie zachowania uczniów Jezusa uwidaczniają się w „godzinie próby” i jakie wskazówki wynikają z nich dla wiary czytelników ewangelii wtedy i dzisiaj;
- b) jeżeli jest prawdą, że temat bycia uczniem i chrystologia wynikają z siebie wzajemnie i są ze sobą powiązane, jaki jest wkład tematu ucznia w chrystologię janową, a bardziej precyzyjnie, w jaki sposób uczeń w godzinie próby staje się „miejszem” objawienia Mistrza;
- c) jaki jest wpływ struktury literackiej J 18–19 na zrozumienie powyższych dwóch kwestii.

Autor omawia także zastosowaną metodologię badań odnosząc się do wielu zastosowanych procedur badawczych dotyczących dwóch podstawowych filozofii analizy tekstu biblijnego: diachronicznych i synchronicznych. Jak podkreśla ks. Zbigniew Grochowski, użycie dwóch typów metodologii ma pomóc w uzyskaniu jak najbardziej kompletnych efektów badań. Układ publikacji jest bardzo przejrzysty. Sześć rozdziałów zostało podzielonych bardzo przejrzysto. Rozdział pierwszy (s. 17–49) odgrywa rolę wprowadzającą i zawiera klasyczne dla dysertacji doktorskiej elementy jak stan badań na analizowany temat, bliższą charakterystykę literackiego terenu analizy egzegetycznej, który w szczególnie sposób stanowi opis Pasji w J 18–19 widziany w oryginalnym, podjętym przez autora aspekcie. Istotne znaczenie posiadają także analiza struktury literackiej J 18–19 i propozycja oryginalnej strukturyzacji badanego tekstu.

Następne cztery rozdziały zostały wkomponowane w dwie główne części opracowania, odpowiadające opisowi męki w J 18–19 z wyłączeniem przesłuchania przed Piłatem

(J 18,28–19,15). Część pierwsza została zatytułowana: *Pierwszy dyptych męki* (J 18,1–27). Część druga natomiast nosi tytuł *Trzeci dyptych męki* (J 19,16–42). Każdy z rozdziałów posiada bardzo przejrzystą i konsekwentną strukturę opartą na trzech paragrafach odpowiadających kolejno uwagom wstępnym, kwestiom kompozycyjnym oraz analizie opartej na *lectio continua*. Dyptych pierwszy (s. 51–258) obejmuje zatem dwa rozdziały noszące tytuły zaczerpnięte bezpośrednio z analizowanych tekstów pasywnych: „*Był ogród, do którego wszedł On i jego uczniowie* (J 18,1–14) oraz „*Czy także ty nie jesteś jednym z jego uczniów*” (J 18,15–27). Dyptych trzeci (druga część główna, s. 259–406) obejmuje opartą na zbliżonym jak poprzednio schemacie analizę J 19,16–42. Pierwszy obraz dyptychu omówiony został w rozdziale czwartym nosi tytuł „*Potem rzekł do ucznia – oto Matka Twoja*” (J 19,24h-27), natomiast drugi odpowiada rozdziałowi piątemu zatytułowanemu „*Był uczniem Jezusa, ale ukrytym z obawy przed Żydami*” (J 19,38–42).

Ostatni, niejako uzupełnienie, stanowi rozdział szósty określony jako *Wizja całościowa* (s. 407–430). Stanowią go dwa paragrafy. Pierwszy zawiera on krótkie analizy dziewiętnastu tekstów J związanych z tematem bycia uczniem i kwestią relacji do objawienia się Mistrza poza rozdz. 18–19. Drugi natomiast stanowi pewne podsumowanie refleksji dotyczącej J 18–19, czyli zasadniczego tematu studium.

Całość tekstu zamyka *Konkluzja generalna* (s. 433–441). Praca posiada dwa apendyksy zawierające strukturyzację tekstu J 18–19, zaproponowaną przez autora (s. 442 – trzy karty) oraz manuskryptów zawierających omawiany tekst oryginalny i używanych w badaniach krytyczno-literackich (s. 444–446). Obok wykazu używanych skrótów, reguł cytowania oraz wykazu bibliografii w książce znajdują się także indeksy autorów oraz cytowanych tekstów biblijnych i pozabiblijnych.

Publikacja ks. Grochowskiego stanowi ważne wydarzenie w środowisku polskich biblistów. Podjęte zagadnienie jest niełatwe i wymagające. Bycie uczniem w środowisku teologicznym J stanowi rzeczywistość widzianą przez autora Ewangelii w sposób oryginalny, posiadającą liczne odniesienia do również wyjątkowych na tle innych pism nowotestamentowych – chrystologii, pneumatologii i eklezjologii. Na szczególne uznanie zasługuje próba zmierzenia się ze strukturą literacką J 18–19. Na ile jest ona nowatorska i przekonująca okaże się w toku dalszych dyskusji naukowych na jej temat prowadzonych w środowisku naukowym. Być może, ktoś mógłby mieć zastrzeżenia do pewnej praktyki Autora publikacji polegającej na stosowaniu jako tytułów rozdziałów wybranych cytatów z omawianego tekstu biblijnego. Można także dyskusjonować, czy wybrane cytaty zawsze oddają w pełni cały sens omawianej właśnie części dyptychu. Nie można jednak odmówić Autorowi wrażliwości artystycznej. W całej publikacji widać cechy, które są typowe dla dojrzałych egzegetów – samodzielność w formułowaniu opinii oraz wielki szacunek dla omawianego tekstu biblijnego.

Książka ks. Grochowskiego stanowi interesujące opracowanie naukowe. Jednak podjęty temat może być rozpatrywany także w sposób bardziej przystępny dla współczesnych teologów, duszpasterzy, katechetów czy animatorów ruchów i grup religijnych. Może warto rozważyć przekład i wydanie tej wartościowej pozycji książkowej w języku polskim i formie dostępnej dla współczesnego czytelnika J. Nierzadko także on jest „ucniem Jezusa” przeżywającym momenty próby.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM

Roman Krawczyk, *Modlitwa Pańska. Błogosławieństwa. Komentarz biblijny*, Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej Unitas, Siedlce 2016, ss. 158.

Publikacja ks. prof. Romana Krawczyka jest kolejną z cyklu krótkich i treściwych opracowań dotyczących znanych tekstów biblijnych posiadających w wymiarze duchowym życia chrześcijańskiego znaczenie fundamentalne. Do takich należą z pewnością modlitwa *Ojcze nasz* oraz *Ośiem Błogosławieństw*. Adekwatnie do tytułu, książka zawiera dwie części główne poprzedzone wstępem. Po zapoznaniu się ze *Wstępem* czytelnik nie ma wątpliwości, że komentarz biblijny, który otrzymał jest czymś więcej niż sucha analiza egzegetyczna, ale podobnie jak w przypadku innych publikacji Autora, jest to oryginalne i fachowe wyjaśnienie wskazanego tekstu biblijnego o bogatym ładunku teologicznym.

Rozdział pierwszy, dedykowany *Modlitwie Pańskiej*, zawiera trzy paragrafy. W pierwszym omawia się samą kwestię znaczenia modlitwy w perspektywie biblijnej. Dwa kolejne paragrafy zostały poświęcone modlitwie *Ojcze nasz*. W pierwszym z nich (*Struktura i podstawowy przekaz Modlitwy Pańskiej*) wskazuje się na związki dwóch ewangelicznych wersji (Mt 6,9–13 i Łk 11,2–4) z modlitwami żydowskimi z czasów Jezusa, omawia różnice między wersjami ewangelicznymi, ich możliwe strukturyzacje oraz znaczenie tekstach patrystycznych. W ostatnim paragrafie rozdziału zawartych jest siedem punktów odpowiadających siedmiu prośbom z modlitwy *Ojcze nasz* w wersji Ewangelisty Mateusza. Formę wstępu do paragrafu spełnia analiza wezwania wprowadzające *Ojcze nasz, któryś jest w niebie*. Komentarz do poszczególnych elementów *Modlitwy Pańskiej* jest nasycony licznymi odniesieniami do literatury biblijnej, zarówno do Starego jak i Nowego Testamentu.

Rozdział drugi publikacji, dedykowany błogosławieństwom zawiera również trzy paragrafy. W paragrafie pierwszym zawarte jest *Wprowadzenie*. Paragraf drugi zawiera omówienie struktury tekstu ośmiu błogosławieństw (Mt 5,3–11; por. Łk 6,20–26). Właściwy komentarz do błogosławieństw zawarty jest w paragrafie trzecim. Nosi on tytuł *Teologiczne i antropologiczne orędzie ewangelijnych błogosławieństw*. Po krótkim wstępie zawierającym m.in. teksty błogosławieństw w wersji Mt i Łk, autor przechodzi do komentarza. W ośmiu punktach omawia się kolejne błogosławieństwa. Choć schemat zdaje się nawiązywać do Ewangelii według św. Mateusza, jednak w komentarzu znaleźć można odniesienia do jednej i drugiej wersji błogosławieństw. Uderza bogactwo odniesień do przypowieści ewangelicznych i licznych tekstów ze Starego i Nowego Testamentu.

Całość książki zakończona jest obszernym zestawieniem bibliograficznym.

Walent publikacji poza samą tematyką, która jest zawsze interesująca i stale obecna zarówno w formacji katechetycznej jak i w wymiarze duchowości chrześcijańskiej, stanowi jej bardzo obfite i jednocześnie wyważone osadzenie w szerokim kontekście teologii biblijnej. Jak wspomniano, autor w sposób mistrzowski porusza się wśród licznych obrazów i idei biblijnych zarówno ze Starego jak i z Nowego Testamentu, które stanowią tło Modlitwy Pańskiej oraz *Ośmiu Błogosławieństw*. Nie tylko je przywołuje, ale uświadamia czytelnikowi, jak wielkie bogactwo teologiczne i antropologiczno-biblijne komentowane teksty w sobie kryją. Z całą pewnością więc pozycję tę można polecić każdemu, kto chce lepiej zrozumieć wspomniane w jej tytule teksty.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM

Ks. Janusz Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 81, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, ss. 457.

Publikacja ks. Janusza Wilka ukazała się w prestiżowej serii wydawniczej Wydziału Teologicznego w Katowicach. Stanowi ona ważne wydarzenie z kilku powodów.

Po pierwsze, autor podejmuje się analizy kwestii, która zajmuje nie tylko biblistów, ale także specjalistów w innych dziedzin, jak chociażby teologia fundamentalna, ekumeniczna czy historia początków chrześcijaństwa. Dotyka bowiem ważnego problemu kształtowania się i definiowania struktury i zadań pierwotnego chrześcijaństwa. Temat ten nieustannie stanowi pole badań i wielopłaszczyznowej dyskusji.

Po drugie, zakres studium obejmuje *Listy Pasterskie* Corpus Paulinum. Jest to zatem obszar niełatwy do analizy egzegetycznej. Zarówno pod względem literackim, jak i teologicznym, szczególnie pod kątem poszukiwania konkretnych stałych elementów w charakterystyce przełożonego wspólnoty. Autor publikacji zakwalifikował jako *Listy Pasterskie* 1–2 Tymoteusza oraz Tytusa. Sama objętość przeprowadzanego studium sugeruje, że zostało ono przeprowadzone bardzo wszechstronnie.

Po trzecie wreszcie, warto zwrócić uwagę na fakt, że jest to studium biblijno-pragmatyczne. Ktoś z grona wytrawnych egzegetów może zapytać: czy opracowanie pod kątem biblijno-praktycznym odpowiada standardom klasycznego studium egzegetycznego? Jaka jest proporcja między podjętymi badaniami filologicznymi a wskazówkami o charakterze pastoralnym, które w tekście książki mogą się pojawić? Jednak sięgnięcie po książkę ks. J. Wilka rozwiewa bardzo szybko te wątpliwości. Stosowana metodologia jest bardzo poprawna, egzegeza niezwykle solidna, a wnioski pragmatyczne dość ściśle powiązane z analizowanymi tekstami, bez nadmiernych tendencji aktualizacyjnych.

Omawiana publikacja zawiera dwie części główne poprzedzone spisem treści, wykazem skrótów i wstępem.

Cześć pierwsza – *Charakterystyka przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich* (s. 31–208) zawiera dwa rozdziały dedykowane odpowiednio charakterystyce biskupa, prezbitera i diakona jako przełożonego wspólnoty oraz tytułom i metaforom charakteryzującym przełożonego wspólnoty. Każdy z rozdziałów rozpoczyna się paragrafem wstępnym poświęconym kwestii uściśleń terminologicznych. W rozdziale pierwszym omawia się charakterystykę biskupa (1 Tm 3,1–7; Tt 1,7–9), prezbitera (Tt 1,5–6) oraz diakona (Tm 3,8–10.12–13).

Dodatkowo prezentuje się hipotezy dotyczące rozumienia diakonatu w 1 Tm 3,11. Rozdział pierwszy, podobnie jak następne, zamyka konkluzja.

Rozdział drugi jest bardzo urozmaicony, aczkolwiek pod względem strukturalnym, niezwykle uporządkowany i przejrzysty. W dwóch rozbudowanych paragrafach autor prezentuje określenia dotyczące Pawła (s. 115–156) oraz określenia Tymoteusza (s. 156–205).

Wśród określeń Pawła ks. Wilk wymienia następujące terminy: apostoł (1 Tm 1,1; 2,7; 2 Tm 1,1. 11; Tt 1,1); herold (1 Tm 2,7; 2, Tm 1,11); nauczyciel (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11); więzień (2 Tm 2,18) i sługa (Tt 1,1). Jako określenia Tymoteusza autor wyróżnia takie jak: człowiek Boga (1 Tm 6,11); nauczyciel (2 Tm 2,2); żołnierz (2 Tm 2,3–4); zapasnik (2 Tm 2,5); rolnik (2 Tm 2,6); pracownik (2 Tm 2,15); nauczynie (2 Tm 2,20–21) i sługa (2 Tm 2,24).

Część druga, zatytułowana *Zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich* (s. 209–407) zawiera dwa kolejne rozdziały odpowiadające zadaniom przełożonego *ad intra* (wobec samego siebie) oraz *ad extra*, czyli wobec wspólnoty. Wśród zadań przełożonego dotyczących jego osobistego rozwoju i życia ks. Wilk wyróżnia formację ludzką (1 Tm 4,12); wzrastanie w nauce, rozumiane jako rozwój zarówno w wymiarze intelektualnym i dydaktycznym (1 Tm 4,13.15–16) oraz permanentna formacja biblijna (2 Tm 3,14–17); troskę o gorliwość i prawowierność, czyli o dar Boży (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6) oraz o jakość życia (1 Tm 6,11b), jakość wiary i życie wieczne (1 Tm 6,12) i realizację przykazania (1 Tm 6,13–16); troskę o pobożność (1 Tm 4,7b–8), czystość (1 Tm 5,22c) oraz zdrowie (1 Tm 5,23). Natomiast wśród zadań przełożonego wobec wspólnoty mieszczą się trzy grupy zagadnień. Zadanie pierwsze stanowi odpowiedzialność za głoszenie Ewangelii. Z zadaniem tym autor łączy troskę o zdrową naukę i depozyt wiary (2 Tm 1,13–14) oraz posługę nauczania (2 Tm 4,1–5). Zadanie drugie to konfrontacja z szerzącymi błędną naukę. Temat ten jest prezentowany szeroko i obejmuje konieczność wykazania błędu i negatywnej postawy (1 Tm 4,1–6; 6,3–5; Tt 1,10–16), zakaz nauczania dla szerzących błędną naukę (1 Tm 1,3–7), unikanie niedorzecznych polemik (1 Tm 4,7a; 2 Tm 2,16–18; 2 Tm 2,23; Tt 3,9) oraz kwestię odsunięcia heretyka (Tt 3,10–11). Trzecie zadanie przełożonego stanowi wpływ na kształtowanie poszczególnych grup społecznych. Autor wymienia dziewięć kwestii związanych z tym oddziaływaniem pasterskim i zalicza do nich: intencje modlitw wszystkich grup społecznych (1 Tm 2,1–4); postawa religijno-moralna mężczyzn (1 Tm 2,8); postawa religijno-moralna i antropologiczna kobiet (1 Tm 2,9–15); osoby w starszym i młodszym wieku (1 Tm 5,1–2; Tt 2,2–8); wdowy (1 Tm 5,3–16); przebiterzy i kandydaci na urząd przebitera (1 Tm 5,17–22ab. 24–25); niewolnicy (1 Tm 6,1–2; Tt 2,9–10); bogaci (1 Tm 6,17–19) oraz ogólne wskazówki dla wspólnoty (Tt 3,1–2. 8).

Publikację zamyka zakończenie, bibliografia końcowa, indeks autorów oraz streszczenie w języku angielskim.

Opracowanie ks. J. Wilka prezentuje wysoki poziom naukowy i może stanowić cenną pozycję bibliograficzną zarówno dla egzegetów jak i specjalistów z innych dziedzin zajmujących się pierwotnym chrześcijaństwem. Jest ono wartościowe także z tego względu, że liczba publikacji polskojęzycznych na temat *Listów Pasterskich* św. Pawła jest niewielka. Autor zebrał liczne opracowania obcojęzyczne, wykazał

się wysoką erudycją i warsztatem badawczym. W trakcie prowadzonej egzegezy autor z dużym wyczuciem odwołuje się do szeregu innych tekstów biblijnych i pozabiblijnych. Zauważa się brak odniesienia niektórych najnowszych publikacji związanych z kwestią urzędu w pierwotnym Kościele chrześcijańskim (np. W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51; Łk 15,11–32*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, ss. 527), aczkolwiek nie dotyczą one wprost zagadnienia, które stanowi przedmiot studium ks. Janusza Wilka. Należy wyrazić nadzieję, że publikacja zostanie dobrze przyjęta przez grono specjalistów w dziedzinie *Pism* Pawłowych i będzie ważnym punktem odniesienia dla wszystkich zajmujących się charakterystyką przełożonego w ich świetle.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
- ABGB – *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* – Powszechna Księga Ustaw Cywilnych (1811).
- ADE-AAN – Archiwum Diecezji Elbląskiej, Archiwum Akt Nowych.
- ADP – Archiwum Diecezjalne w Pelplinie.
- AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–.
- AL – Franciszek, Adhortacja apostolska „*Amoris laetitia*”, Kraków 2016.
- APL – Archiwum Parafialne w Lubieszewie.
- ASOS – Rządowy Program na Rzecz Aktywności Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020.
- ASDE – Archiwum Sądowe Diecezji Elbląskiej.
- BBryt – Biblia Brytyjska. *Pismo Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.
- BEkum – Biblia Ekumeniczna. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001.
- BGB – *Bürgerliches Gesetzbuch*, niemiecki kodeks cywilny (1900).
- BGed – Biblia Gedeonitów. *Nowy Testament. Nowy Przekład. Tłumaczenie z języka greckiego*, The Gideons International, Warszawa 2004.
- BGd – Biblia Gdańska. *Uwspółcześniona Biblia Gdańska z roku 1632. Projekt Fundacji Wrota Nadziei. Nowy Testament*, Toruń 2009 [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
- BPaul – Biblia Paulinistów. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2009.
- BPozn – Biblia Poznańska. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Tom IV, Nowy Testament*, Poznań 1994.
- BPTh – *Biblica et Patristica Thoruniensia*.
- BŚJ – Biblia Świadców Jehowy. *Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata. Przetłumaczono z New World Translation of the Holy Scripture*,

- wydanie z roku 1984, z uwzględnieniem języków oryginały, Brooklyn NY – Roma 1997.
- BT** – Biblia Tysiąclecia. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich*, Poznań⁵2000.
- BWarsz** – Biblia Warszawska. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1995.
- BW-P** – Biblia Warszawsko-Praska. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk, pierwszy biskup warszawsko-praski. Warszawa – Stara Miłosna 2000/2001.
- CBOS** – Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CEI** – *La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana* (1974).
- CEI 2008** – wersja elektroniczna: BibleWorks 10.
- CELAM** – Conferencia Episcopal Latinoamericana – Konferencja Biskupów Latinoamerykańskich.
- CIC 1917** – *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Pape XV auctoritate promulgatus*. Typis Polyglottis Vaticanus 1943.
- Comp** – „Communio”, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–.
- CSsR** – Congregatio Sanctissimi Redemptoris – Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela – redemptoryści.
- CT** – Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „Catechesi Tradendae”, o katechizacji w naszych czasach, 1979.
- CTh** – *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949–.
- CzST** – *Częstochowskie Studia Teologiczne*.
- DCE** – Benedykt XVI, Encyklika Apostołska „Deus caritas est”, 2005.
- Dehio-Handbuch** – G. Dehio, *Handbuch der Deutschen Kunstenmäler – Deutschordensland*, opr. E. Gall, München – Berlin 1952.
- DRN** – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”, 1965.
- Dz.P.K.P.** – *Dziennika Praw Królestwa Polskiego*.
- EdE** – Jan Paweł II, Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”, O Eucharystii w życiu Kościoła.
- EG** – Papież Franciszek, Adhortacja apostołska „Evangelii Gaudium”, O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie 2013.
- EIN** – *The German Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Copyright © 1994 R. Brockhaus Verlag, Wuppertal [wersja elektroniczna BibleWorks 10].
- EK** – *Encyklopedia Katolicka*, I–XX, Lublin 1979–2014.
- ELB** – *The German Elberfelder Bibel revidierte Fassung 1993*. Copyright © 1994 R. Brockhaus Verlag, Wuppertal [wersja elektroniczna BibleWorks 10].
- EN** – Paweł VI, Posynodalna adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi”, 1975.

- ESV – *The Holy Bible, English Standard Version*. Copyright © 2011 by Crossway Bibles, a division of Good News Publishers [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
- EuFRES – Europejskie Forum Nauczania Religii w Szkołach.
- EV – Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium vitae*”, 1995.
- EWD – *Elbląskie Wiadomości Diecezjalne*, Elbląg.
- FJB – *French Bible de Jérusalem*. Copyright © 1973, Les Editions du Cerf.
- FTeol – *Forum Teologiczne*.
- IEP – *San Paolo Edizione (IEP)* [wersja elektroniczna BibleWorks 10].
- IFONTES – Międzynarodowa Federacja Telefonów Zaufania.
- ISM – Istituto Secolare della Missionarie delle Regalità di Christo – Instytut Świeckich Misjonarek Królewskości Chrystusa.
- KAI – Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa.
- KCKP – *Kodeks Cywilny Królestwa Polskiego* (1826).
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1965.
- KIK – Klub Inteligencji Katolickiej.
- KJV – 1979 Blaynery Edition of the 1611 *King James Version* of the English Bible – with Larry Pierce’s Englishman’s-Strong’s Numbering System ASC II version. Copyright © 1988–1997 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario. Canada [wersja elektroniczna BibleWorks 10].
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 1994.
- KKKW – *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* promulgowany przez Papieża Jana Pawła II, Lublin 2002.
- KL – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 1963.
- KMW – *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950; 1957–.
- KN – *Code civil, Kodeks Napoleona*, 1804.
- KPK 1917 – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1917.
- KPK 1983 – *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez Jana Pawła II*, 1983.
- KSE – Kongregation der Schwestern von der heiligeh Elisabeth – Zgromadzenie Sióstr świętej Elżbiety (CSSE – elżbietanki).
- LND – *The Italian La Nuova Diodati* 1991, Copyright © La Buona Novella s.c.r.l. Contrada Restinco Casella Postale 27-72001 Brindisi, Italy [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
- LUT – *The German Lutherbibel*, Copyright © 1985 by Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart.
- LXX – Grecki tekst Septuaginty, w: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretaes*, wyd. A. Ralphs, Stuttgart 1979.
- MDG – *Miesięcznik Diecezji Gdańskiej*, Gdańsk.
- NAU – *The New American Standard Bible* (1995) Copyright © by the Lockman Foundation [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
- NET – *The New English Translation Bible*, Copyright © 1995–2006 Biblical Studies Press, I.L.C. [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

- NJB* – *New Jerusalem Bible*. Edited by Henry Wansbrough. Copyright © 1985, by Darton, Longmann & Todd Limited and Doubleday [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
- NKB NT* – *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX*, Częstochowa 2012.
- NKB ST* – *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, Częstochowa 2006.
- NLB* – *Neue Luther Bibel*. Copyright © 2009 by La Buona Novella Inc., Samstagerstrasse 113. CH 8832 Wollerau, Switzerland.
- NP3* – „*Nowe Przymierze*”. *Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład z języka greckiego*, Wyd. 3. Ewangeliczny Instytut Biblijny Liga Biblijna 2009 [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].
- NRV* – *The Italian La Sacra Bibbia Nuova Riveduta*. Copyright © 1994 Geneva Bible Society CH 1211 Ginevra.
- OP* – Ordo Fratrum Praedicatorum – Zakon Braci Kaznodziejów.
- PCAS* – Archivio della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.
- PDE* – *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
- PG* – *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866.
- PiK* – *Prawo i Kościół*.
- PK* – *Prawo Kanoniczne*.
- PL* – *Patrologiae cursus completus*. Series latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
- Pom.U.* – *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, wyd. H. Cramer, Marienwerder 1887.
- Pr.U. II* – *Preussisches Urkundenbuch*, t. II, wyd. M. Hein, E. Maschken, Königsberg 1932.
- Pr.U.V.* – *Preussische Urkundenbuch*, t. V, wyd. K. Conrad, Marburg 1969.
- PSB* – *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1948–.
- QS* – *Questiones Selectae*.
- RAW* – *Rocznik Archidiecezji Warmińskiej*, Olsztyn.
- RCS/RCSM* – Ruch Czystych Serc/Ruch Czystych Serc Małżeństw.
- RDW* – *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn.
- RGd* – *Rocznik Gdański*, Gdańsk.
- RMis* – Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, 1990.
- RTK* – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–1990.
- RTNT* – *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*.
- SAC* – Societas Apostolatus Catholici – Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego; pallotyni.
- SBKW* – *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996.
- SBPN* – *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. I – red. E. Gierszewski, Gdańsk 1992; t. II – red. Z. Nowak, Gdańsk 1994.
- SC* – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum Caritatis”, 2007.
- SCL* – *The German Schlachter Version 2000*. Copyright © 2000 Genfer Bibelgesellschaft.
- SE* – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.

- StPI* – *Studia Płockie*, Płock 1973–.
- 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.
- SSc* – *Scriptura Sacra*.
- SSCC* – Zgromadzenie Najświętszego Serca Jezusa i Maryi
- STB* – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- STh* – Tomasz z Aquinu, *Summa Theologiae*.
- StTBl* – *Studia Teologiczne*, Białystok – Drohiczyn – Łomża.
- STV* – *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1993–.
- SVD* – Societas Verbi Divini – Zgromadzenie Słowa Bożego – werbiści.
- SW* – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
- SWB* – *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Cogan, Warszawa 1996.
- SWI* – *Studia Włocławskie*.
- SWM* – *Słowo na Warmii i Mazurach*, dodatek niedzielny do *Słowa Powszechnego*.
- SŻ* – *Studia Źródłoznawcze*.
- ŚigB* – *Śpiewam i gram Bogu*, zeszyty, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995–2006.
- ŚkS* – J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. XL (popr.) red. K. Mrowiec CM, M. Michalex CM, T. Sinka CM, Kraków 2006.
- ŚL* – *Śpiewnik liturgiczny*, red. nac. K. Mrowiec CM, wyd. 2, TN KUL Lublin 1998.
- ŚSHT* – *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*.
- ŚWL* – *Śpiewnik Warmiński* (zw. Lewkowicza).
- Taa* – *Tres abhinc annos*, instrukcja posoborowa, 1967.
- TChr* – Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej/Societas Christi pro Emigrantibus Poloniis – chrystusowcy.
- TDOT* – *Theological Dictionary to the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids, Michigan 1974–1997.
- ThesCRA* – *Thesaurus Cultus Rittum Antiquorum*, eds. J.Ch. Balty et al., Los Angeles – Basel 2004.
- TILC* – *Traduzione Interconfesionale in Lingua Corrente* (tyt. oficjalny: *Parola del Signore – La Bibbia in lingua corrente*, opublikowana w 1985 r. przez Libreria della Dottrina Cristiana oraz Alleanza Biblica Universale [wersja elektroniczna: BibleWorks 10]).
- TOB* – *French Traduction Œcuménique de la Bible*, édition à notes essentielles. Copyright © 1988, Société biblique française & éditions du Cerf.
- UFO* – Unidentified Flying Object – nie zidentyfikowany obiekt latający.
- VD* – Benedykt XVII, *Adhortacja apostołska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Rzym 2010.

- VUL* – *Biblia Sacra Iuxta Vulgatan Versionem*, edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont H.F.D. Sparks and W. Thiele [at Beuron and Tübingen]. Copyright © 1969, 1975, 1983 by Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart [wersja elektroniczna: Bibleworks 10].
- VV* – *Verbum Vitae*.
- WWD* – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1945–1992.
- Youcat* – *Youcat Polski. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa ²2012.
- ZGAE* – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz–Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–.
- ZUR* – *Zürcher Bibel*, 2. Auflage. Copyright © 2007, 2008 Theologischer Verlag Zürich AG [wersja elektroniczna: BibleWorks 10].

CONTENTS

HISTORY

Wojciech ZAWADZKI: <i>Spiritual and social profile of Aleksandra Gabrysiak (1942–1993)</i>	7
Jan WIŚNIEWSKI: <i>Pomesanian parishes de iure as subsidiary churches of the Diocese of Elblag de facto</i>	33
Dariusz MAKIŁŁA: <i>The Elbing question and conception of Vistula Peninsula excavation during Oliva negotiations in 1660</i>	71
Marek JODKOWSKI: <i>The building of a catechetical house in Elk in the 1930s</i>	79
Artur Witold SIDOR: <i>Catacombs of St. Victorin and their architectural forms</i>	93

THEOLOGY

Zbigniew GROCHOWSKI: <i>„And the light shines in the darkness, and the darkness has not surprised / caught it”. A narrative justification of the new translation of Jn 1:5</i>	119
Marek KARCZEWSKI: <i>Biblical theology of creation as a source of integral ecology</i> ..	135
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>„New Age” ideology on life and human health</i>	147
Roman KRAWCZYK: <i>Jehovah’s Witnesses – origins and main representatives</i>	161
Ryszard HAJDUK: <i>Strategies for missionary activity of the Church in Latin America</i> ..	171
Mariusz PIETRZYKOWSKI: <i>How to communicate for the Church? Arguments based on the structure of reality referring to the relations of succession</i>	183
Marek WOŹNICKI: <i>The historical evolution of impediments of consanguinity and affinity in Canon Law and in family law in Poland to early 20th century</i>	191
Maciej NOWAK: <i>The God-parent and Baptism Witness in the light of church legislation</i>	211
Marek STACHYRA: <i>Meaning of a religious song in Catholic Church’s liturgy</i>	227

PHILOSOPHY

Jan GUZOWSKI: <i>The area of freedom assigned to man by ethologists</i>	239
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>The problem of soul immortality in conceptualization by Dietrich von Hildebrand</i>	251

STUFFS AND REVIEWS

Jan KOCHEL: <i>Upbringing into (joyful) beautiful love</i>	263
Mirosław PATALON: <i>Cultural diversity and the identity problem</i>	277
Jan PAPIEŻ: <i>Generation Z from the postmodern cultural circle</i>	287
Zbigniew KULESZ: <i>A report on the scientific conference: Between a patient's good, a therapist's good and the good of the system: ethic dilemmas in psychotherapy</i> .	297
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>A report on the first meeting of the Elbląg's Faculty of the Polish Theological Society</i>	301
S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB, <i>Father Antoni Jagłowski. Life and work (1891–1974) in the light of preserved literary heritage</i> , Olsztyn 2016, ss. 524, Wydawnictwo Wydziału Teologii UWM – review by: Stefan EWERTOWSKI ..	303
Marta Kowalczyk, <i>Saint Bridget of Sweden and her religious message in the light of revelations contained in „Revelationes”</i> , VERBINUM, Górna Grupa 2015, ss. 321 – review by: Jan WIŚNIEWSKI	307
Zbigniew Grochowski, <i>Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del maestro</i> , Studia Biblica Lublinsensia XIII, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, ss. 556 – review by: Marek KARCZEWSKI	313
Roman Krawczyk, <i>The Lord's Prayer. Blessings. Bible commentary</i> , Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej Unitas, Siedlce 2016, ss. 158 – review by: Marek KARCZEWSKI	315
Ks. Janusz Wilk, <i>Characteristics and responsibilities of the superior of christian community according to The Pastoral Epistles. Biblical-pragmatic study</i> , Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 81, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, ss. 457 – review by: Marek KARCZEWSKI	317
<i>List of abbreviations</i>	321
<i>Contents</i>	327
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	329
<i>Spis treści</i>	333

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Wojciech ZAWADZKI: <i>Das geistige und gesellschaftliche Porträt von Aleksandra Gabrysiak (1942–1993)</i>	7
Jan WIŚNIEWSKI: <i>Pfarrein auf dem Gebiet Pomesaniens de Iure als Filialen des Bistums Elbing de facto</i>	33
Dariusz MAKIŁŁA: <i>Die Konzeption der Durchstechung der Frischen Nehrung und die Stadt Elbing während der Verhandlungen in Oliwa</i>	71
Marek JODKOWSKI: <i>Der Bau des Katechesenzentrums in Lyck in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts</i>	79
Artur Witold SIDOR: <i>Katakomben von St. Victorinus und ihre architektonischen Formen</i>	93

THEOLOGIE

Zbigniew GROCHOWSKI: <i>„Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überrascht / nicht ertappt“. Eine erzählende Begründung der neuen Übersetzung bei Joh 1,5</i>	119
Marek KARCZEWSKI: <i>Biblische Theologie der Schöpfung als Quelle der integralen Ökologie</i>	135
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Ideologie „New Age“ dem menschlichen Leben und der Gesundheit gegenüber</i>	147
Roman KRAWCZYK: <i>Zeugen Jehovas – Genese und Hauptvertreter</i>	161
Ryszard HAJDUK: <i>Strategien für die Missionstätigkeit der Kirche in Lateinamerika</i> .	171
Mariusz PIETRZYKOWSKI: <i>Wie soll man am Besten mit der Kirche kommunizieren? Argumente, welche sich auf die Wirklichkeitsstruktur stützen und auf die Folgebeziehungen berufen</i>	183
Marek WOŹNICKI: <i>Die Entwicklung der Eehindernisse in Bezug auf Verwandtschaft und Affinität im kanonischen Recht und im Familienrecht auf dem Gebiet Polens bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts</i>	191

Maciej NOWAK: <i>Taufpate/-patin und Zeugen der Taufe im Licht der kirchlichen Gesetzgebung</i>	211
Marek STACHYRA: <i>Die Bedeutung von Religiösen Liedern in der Liturgie der Katholischen Kirche</i>	227

PHILOSOPHIE

Jan GUZOWSKI: <i>Der dem Menschen von Ethologen zugewiesene Freiheitsraum</i>	239
Józef KOZUCHOWSKI: <i>Das Unsterblichkeitsproblem der menschlichen Seele in der Auffassung von Dietrich von Hildebrand</i>	251

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Jan KOCHEL: <i>Die Erziehung zur schönen (fröhlichen) Liebe</i>	263
Mirosław PATALON: <i>Kulturelle Vielfalt und Identität eines jungen Menschen</i>	277
Jan PAPIEŹ: <i>Die Generation Z aus dem Kreis der postmodernen Kultur</i>	287
Zbigniew KULESZ: <i>Bericht zur wissenschaftlichen Konferenz: Zwischen Patientenwohl, Interessen des Therapeuten und Interessen des Systems: ethisches Dilemma in der Psychotherapie</i>	297
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Der Bericht über die erste Eröffnungssitzung der Fernabteilung der Polnischen Theologischen Gesellschaft in Elbing</i>	301
S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB, <i>Das Leben und die Tätigkeit des Priesters Antoni Jagłowski (1891–1974) im Lichte des literarischen Nachlasses</i> , Allenstein 2016, SS. 524, Verlag der theologischen Fakultät der Universität Ermland-Masuren – Rezension: Stefan EWERTOWSKI	303
Marta Kowalczyk, <i>Die heilige Birgitta von Schweden und ihre religiöse Botschaft im Lichte der in „Revelationes“ enthaltenen Offenbarungen</i> , VERBINUM, Górna Grupa 2015, SS. 321 – Rezension: Jan WIŚNIEWSKI	307
Zbigniew Grochowski, <i>Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), logo di rivelazione del maestro</i> , Studia Biblica Lublinensia XIII, Verlag der Katholischen Universität Lublin, Lublin 2015, SS. 556 – Rezension: Marek KARCZEWSKI	313
Roman Krawczyk, <i>Vaterunser. Segen. Bibelkommentar</i> , Verlag der Diözese Siedlce Unitas, Siedlce 2016, SS. 158 – Rezension: Marek KARCZEWSKI	315
Janusz Wilk, <i>Charakteristik und Aufgaben des Leiters der christlichen Gemeinschaft nach den Pastoralbriefen. Eine biblisch-pragmatische Studie</i> , Studien und Forschung der theologischen Fakultät der Schlesischen Universität in Kattowitz, Nr. 81, Buchhandlung des heiligen Hyazinth, Kattowitz 2015, SS. 457 – Rezension: Marek KARCZEWSKI	317

<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	321
<i>Contents</i>	327
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	329
<i>Spis treści</i>	333

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Sylwetka duchowa i społeczna Aleksandry Gabrysiak (1942–1993)</i>	7
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Pomezzańskie parafie „de iure” jako filie diecezji elbląskiej „de facto”</i>	33
Dariusz MAKIŁŁA: <i>Koncepcja przekopania Mierzei Wiślanej a sprawa elbląska podczas rokowań oliwskich w 1660 r.</i>	71
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Budowa domu katechetycznego w Elku w latach trzydziestych XX wieku</i>	79
Artur Witold SIDOR: <i>Katakumby św. Wiktoryna i ich formy architektoniczne</i>	93

TEOLOGIA

Ks. Zbigniew GROCHOWSKI: <i>„Światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie zaskoczyła / nie przylapała”. Narracyjne uzasadnienie nowego tłumaczenia J 1,5</i>	119
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej</i>	135
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Ideologia „New Age” wobec życia i zdrowia człowieka</i>	147
Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Świadkowie Jehowy – geneza i główni przedstawiciele</i> ...	161
Ryszard HAJDUK CSsR: <i>Strategie misyjnego działania Kościoła w Ameryce Łacińskiej</i>	171
Ks. Mariusz PIETRZYKOWSKI: <i>Jak komunikować na rzecz Kościoła? Argumenty oparte na strukturze rzeczywistości odwołujące się do związków następstwa</i>	183
Ks. Marek WOŹNICKI: <i>Ewolucja przeszkód pokrewieństw i powinowactwa w prawie kanonicznym i świeckim – od prawa biblijnego i rzymskiego do początków XX wieku</i>	191
Ks. Maciej NOWAK: <i>Rodzic chrzestny i świadek chrztu w świetle prawodawstwa kościelnego</i>	211
Marek STACHYRA: <i>Znaczenie pieśni religijnej w liturgii Kościoła katolickiego</i>	227

FILOZOFIA

- Ks. Jan GUZOWSKI: *Przestrzeń wolności przypisywana człowiekowi przez etologów* 239
- Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: *Problem nieśmiertelności duszy w ujęciu Dietricha von Hildebranda*..... 251

MATERIAŁY I RECENZJE

- Ks. Jan KOCHEL: *Wychowanie do pięknej (radosnej) miłości* 263
- Mirosław PATALON: *Wielokulturowość a tożsamość młodego człowieka* 277
- Jan PAPIEŻ: *Pokolenie Z – z kręgu kultury ponowoczesnej* 287
- Ks. Zbigniew KULESZ: *Sprawozdanie z naukowej konferencji: Między dobrem pacjenta, dobrem terapeuty a dobrem systemu: dylematy etyczne w psychoterapii* .. 297
- Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: *Sprawozdanie z pierwszego posiedzenia Inauguracyjnego Zamiejscowego Oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Elblągu* 301
- S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB, *Ksiądz Antoni Jagłowski. Życie i działalność (1891–1974) w świetle zachowanej spuścizny piśmienniczej*, Olsztyn 2016, ss. 524, Wydawnictwo Wydziału Teologii UWM – recenzja: Stefan EWERTOWSKI 303
- Marta Kowalczyk, *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes”*, VERBINUM, Górna Grupa 2015, ss. 321 – recenzja: Jan WIŚNIEWSKI 307
- Ks. Zbigniew Grochowski, *Il discepolo di Gesù nell’ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del maestro*, *Studia Biblica Lublinensia XIII*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, ss. 556 – recenzja: Marek KARCZEWSKI 313
- Ks. Roman Krawczyk, *Modlitwa Pańska. Błogosławieństwa. Komentarz biblijny*, Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej Unitas, Siedlce 2016, ss. 158 – recenzja: Marek KARCZEWSKI 315
- Ks. Janusz Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 81*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, ss. 457 – recenzja: Marek KARCZEWSKI 317
- Wykaz skrótów* 321
- Contents* 327
- Inhaltsverzeichnis* 329
- Spis treści* 333

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