

STUDIA ŁĘCKIE
9(2007)

STUDIA EŁCKIE

9(2007)



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2007

Redaktor naczelny: ks. Wojciech Guzewicz

Współpraca z redakcją: ks. D. Brozio, ks. K. Bujnowski, ks. J. Fidura,
ks. M. Janowski, ks. A. Jaśko, ks. S. Jóźwiak, ks. W. Kalinowski,
ks. Z. Mazur, ks. T. Orłowski, ks. J. Sikora, ks. A. Skowroński,
ks. S. Strękowski, ks. R. Szewczyk, ks. P. Tarasiewicz

Recenzenci:

Filozofia: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk; dr hab. Piotr Jaroszyński,
prof. KUL; ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk

Historia: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz; ks. dr hab. Jacek Neumann;
ks. dr hab. Mariusz Szram, prof. KUL

Materialy: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz; ks. dr hab. Leszek Wilczyński

Prawo: prof. dr hab. Leonard Etel; prof. dr hab. Bronisław Sitek

Teologia: ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka; ks. dr hab. Andrzej Czaja,
prof. UO; ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL;

ks. dr hab. Mariusz Rosik, prof. PWT; ks. dr hab. Marek Skierkowski;
ks. dr hab. Adam Skreczko; prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz

Varia: dr hab. Piotr Jaroszyński, prof. KUL; dr hab. Dariusz Kuźmina,
prof. UW; ks. dr hab. Leszek Wilczyński

© Copyrightby Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2007

ISSN 1896-6896

Publikacja dofinansowana przez Diecezję Ełcką i Urząd Miasta w Ełku

Tłumaczenie spisu treści: ks. dr Paweł Tarasiewicz

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Marek Roszkowski

Adres wydawnictwa: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1,

tel. 087 621 68 02, fax 087 621 68 03

Druk i oprawa: Drukarnia Libra-Print, Al. Legionów 114B, 18-400 Łomża,

tel. 086 473-77-84

SŁOWO OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników dziewiąty tom „Studiów Łęckich”. Ukazuje się on w szczególnym momencie. Kościół łęcki obchodzi bowiem piętnastą rocznicę powstania, a ponadto rozpoczął przygotowania do uczczenia tysięcznej rocznicy męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu. Obie rocznice obfitowały w bogate wydarzenia zarówno na polu kulturalnym, naukowym, jak i religijnym. Echo tych zdarzeń odnajdziemy w prezentowanym tomie „Studiów Łęckich”. Chodzi tu głównie o referaty naukowe wygłoszone podczas zorganizowanych w czasie tych uroczystości sesji naukowych. Chcemy poprzez ich prezentację lepiej spopularyzować dorobek diecezji łęckiej (w tym szczególnie dorobek naukowy) nie tylko w obrębie Polski, ale także poza jej granicami.

„Studia Łęckie” ciągle się rozwijają. W porównaniu do poprzedniego tomu wprowadziły bardzo istotną innowację z punktu widzenia naukowego. Każdy artykuł zaopatrzone w recenzję samodzielnego pracownika naukowego. Podniesiono przy tym znacznie rangę pisma. Nie było to łatwe, tym bardziej, że diecezja łęcka nie posiadała dotąd żadnego samodzielnego pracownika naukowego. Z tym większą radością chcemy poinformować Czytelników, iż w tym roku kalendarzowym dwóch księży z naszej diecezji – ks. Wojciech Guzewicz (2 października 2007 r.) i ks. Stanisław Strękowski (19 listopada 2007 r.) – przeszło pomyślnie kolokwium habilitacyjne i uzyskało stopień doktora habilitowanego.

Podobnie jak ostatnim razem „Studia Łęckie” składają się z odrębnych działów, jak: „Filozofia”, „Historia”, „Materiały”, „Prawo”, „Teologia”, „Varia” „Recenzje i omówienia”. Wprawdzie zabrakło w tym roku „Filologii”, ale za to pojawiły się dwa nowe działy: „Materiały” i „Prawo”. W sumie ukaże się tym razem 27 artykułów i dziesięć recenzji. Autorami prac są głównie pracownicy naukowcy naszej diecezji, ale nie tylko. Swoje prace zamieścili tu także zaprzyjaźnieni z naszym środowiskiem profesorowie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytety Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu w Białymstoku oraz inni. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż mimo braku wynagrodzenia z tytułu zamieszczania w naszym czasopiśmie artykułów, „Studia Łęckie” cieszą się coraz większą popularnością środowisk naukowych, które chętnie zamieszczają tu swoje prace naukowe.

Na koniec pragnę serdecznie podziękować sponsorom niniejszego tomu „Studiów Elckich”. Są nimi głównie Bp Jerzy Mazur i Diecezja Elcka, Urząd Miasta Elku, a także duchowieństwo naszej diecezji, które stanowi jednocześnie zasadniczy krąg odbiorców naszego periodyku.

Ks. Wojciech Guzewicz

W OBRONIE EDUKACJI LIBERALNEJ (*LIBERAL EDUCATION*) – NA KANWIE ROZWAŻAŃ ALLANA BLOOMA

Allan Bloom – amerykański filozof polityki należał do grona XX-wiecznych myślicieli, którzy podjęli rozważania nad stanem szkolnictwa wyższego w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Swoje przemyślenia zawarł on w książce, która zyskała miano światowego bestselleru, zatytułowanej: *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*¹. Została ona przetłumaczona na wiele języków świata i spotkała się z dużym odzewem, nie tylko wśród przedstawicieli amerykańskich środowisk uniwersyteckich, ale również w Europie. Po jej pojawieniu się napisanych zostało setki artykułów i książek, mających na celu potwierdzenie lub podważenie zasadności jego diagnozy².

Główna teza, jaką stawiał w swojej pracy Bloom, brzmiała następująco: społeczny i polityczny kryzys Ameryki drugiej połowy XX w. jest w swej isto-

Imelda Chłódna; dr filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: imeldach@kul.lublin.pl

¹ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 1997. W nawiasach kwadratowych podawać będziemy numery stron z oryginalnego wydania książki: *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York 1987.

² Do najbardziej znaczących należą: J. van Doran – *Mr. Bloom, the American Mind, and Paideia* (1987); G. Anastaplo – *In re Allan Bloom: A Respectful Dissent* (1988); S. Aronowitz i H. A. Giroux – *Schooling, culture, and literacy in the age of broken dreams: a review of Bloom and Hirsch* (1988); H. F. Jaffa – *Humanizing certitudes and impoverishing doubts: a critique of The Closing of the American Mind* (1988); D. Nyberg – *What has Allan Bloom taught us?* (1988); H. C. Jr. Mansfield – *Straussianism, democracy, and Allan Bloom, II: Democracy and the Great Books* (1988); M. S. Lippencott – recenzja *The Closing of the American Mind* i *Critical Pedagogy and Cultural Power, Interchange* (1989); S. Mendus – *All the king's horses and all the king's men: justifying higher education* (1992); D. Closson – *The Closing of the American Heart* (1993); R. Jonathan – *Education, philosophy of education and the fragmentation of value* (1993); R. H. Bork – *Slouching Towards Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline* (1996); J. R. Muir – *The Strange Case of Mr Bloom* (1996); *Political philosophy and the human soul: essays in memory of A. Bloom* (1997); G. McNamee – *Lost in the Stacks: Bloom's Closing of the American Mind* (2005).

cie kryzysem intelektualnym, doprowadził do niego obowiązujący w Stanach Zjednoczonych system edukacji – zwłaszcza na poziomie szkolnictwa wyższego, zaś system edukacji opiera się na fałszywych przesłankach filozoficznych³.

Kształceniu uniwersyteckiemu Bloom zarzucał z jednej strony deprecjonowanie wiedzy humanistycznej oraz odejście od klasycznego modelu wychowania, leżącego u źródeł kultury Zachodu, z drugiej ideologizację uniwersytetów poprzez ich wciąganie w wir bieżącej polityki, a także uległość wobec politycznej poprawności. W *Umyśle zamkniętym* starał się udowodnić, że najpoważniejsze problemy związane ze stanem edukacji amerykańskiej, oprócz swych źródeł politycznych, socjologicznych czy ekonomicznych, mają swą podstawę przede wszystkim w czynnikach filozoficznych. W swych rozważaniach poddał analizie przede wszystkim wpływ filozofii oświeceniowej (T. Hobbesa, J. Locke'a) oraz jej przeciwników (J. J. Rousseau) na koncepcję nauki, wizję życia politycznego, społecznego, a w konsekwencji na zmianę struktury i celu edukacji. Zwracał również uwagę na rolę myśli niemieckiej (głównie F. Nietzschego, Z. Freuda, M. Webera) w procesie formowania się amerykańskiego życia umysłowego, z jej wieloma negatywnymi skutkami.

W obliczu zagrożeń, jakie widział Bloom w życiu akademickim, przejawiających się między innymi zdecydowanym obniżeniem tonu refleksji na temat życia i celów człowieka, stanął na stanowisku, że jedynym poważnym rozwiązaniem tego problemu jest tworzenie dobrej bazy studiów filozoficznych i humanistycznych, co wymaga autentycznego studium dzieł wielkich pytań i problemów filozoficznych oraz próby odpowiedzi na nie⁴. Bloom pragnął

³ „O uniwersytetach myśli się dzisiaj bardzo niewiele, a ci, którzy myślą, jednoznacznie nie popierają tradycyjnej roli uniwersytetu. Aby się dowiedzieć, dlaczego popadliśmy w tak ciężkie tarapaty, musimy uznać fakt, że podstawy uniwersytetu stały się niezwykle wątpliwe dla ludzi obdarzonych najwyższą inteligencją. (...) Istota tych przemian nie jest społeczna, polityczna, psychologiczna czy ekonomiczna, lecz filozoficzna”. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 372 [s. 312].

⁴ Bloom wpisał się tym samym w kierunek filozofii pedagogiki zwany perenializmem. Jest to jeden z kierunków tej filozofii, obok esencjalizmu, progresywizmu oraz rekonstrukcjonizmu. Korzenie każdego z nich tkwią w jednej lub kilku tradycjach filozoficznych: perenializm sięga założeń realizmu, egzystencjalizm – idealizmu i realizmu, a progresywizm i rekonstrukcjonizm czerpią z pragmatyzmu. Perenializm jest jedną z najstarszych i najbardziej konserwatywnych filozofii pedagogiki. Odwołuje się do przeszłości, zwłaszcza do tego, co zyskało powszechne uznanie, do wiedzy uniwersalnej i wartości darzonych największymi względami przez społeczeństwo. W ten sposób uzasadnia się stałość wiedzy, która przeszła próbę czasu, i wartości, trwających w tym samym kształcie moralnym, duchowym i fizycznym. Zakłada się niezmienność natury świata i człowieka, niezmienny charakter prawdy, cnoty, piękna itd. Według perenialistów odpowiedź na wszystkie pedagogiczne pytania da się wysnuć z odpowiedzi na jedno: jaka jest natura człowieka?, zakładając, że jest niezmienna. Celem edukacji jest ukształtować człowieka racjonalnego i wydobyć prawdy uniwersalne przez staranne kształcenie intelektu. Urabianie charakteru jest ważnym narzędziem rozwijania moralności i duchowości jednostki (A. C. Ornstein, F. P. Hunkins, *Program szkolny. Założenia, zasady, problematyka*, tłum. K. Kruszewski, Warszawa 1998, s. 64-65).

zatem przywrócić ideał człowieka wykształconego na wielkich dziełach literackich i pracach największych myślicieli. Był zatem zwolennikiem powrotu do zalet kształcenia w dziedzinie sztuk wyzwolonych. Ten typ edukacji określał mianem edukacji liberalnej (*Liberal Education*), gdzie słowa *liberal* używał w sensie *artes liberales* (sztuk wyzwolonych)⁵. Ów typ edukacji ma zastosowanie m.in. w związku z programem „Great Books”, w którym główny nacisk położony jest na analizę dzieł z dziedziny literatury i filozofii, należących do klasyki zachodniej kultury. Z tego programu korzysta prężnie rozwijający się w Stanach Zjednoczonych system nauczania domowego – *home schooling*, w którym obowiązek uczenia swoich dzieci przejęli rodzice, którzy są niezadowoleni z edukacji publicznej oraz niskiego poziomu nauczania w szkołach katolickich.

Edukacja liberalna – *Liberal Education*, będąca tematem przewodnim *Umysłu zamkniętego*, rozumiana jest przez Blooma jako kształcenie ogólne lub edukacja w duchu klasycznym. Pojęcie to wywodzi się od średniowiecznych sztuk wyzwolonych. Liberalność, czyli wolność tego typu edukacji polega między innymi na tym, iż nie jest ona podporządkowana wymogom użyteczności czy praktyczności, a jedynie prawdzie. Jej celem nie jest zdobycie wykształcenia w obrębie pewnej wąskiej specjalizacji, ale kształcenie szeroko humanistyczne, tzw. *universitas*.

Poglądy Blooma na temat edukacji liberalnej w dużej mierze podzielał Mortimer J. Adler – profesor Uniwersytetu Północnej Karoliny, autor jednej

⁵ Terminem „*artes liberales*” (*disciplinae liberales, artes saeculares, saeculares litterae, artes magnae*) posługiwano się na określenie systemu ogólnego, uniwersalnego nauczania ukształtowanego w starożytności, charakterystycznego dla średniowiecza, obejmującego następujące działy: gramatykę, dialektykę i retorykę oraz geometrię, arytmetykę, astronomię i muzykę, którego celem było usprawnienie poznania. (...) W starożytności sztuki (nauki) wyzwolone cechował bliski związek z filozofią. Stanowiły one nie tylko przygotowanie do filozofii, ale same zawierały wiele elementów filozoficznych. Grecka *paidéia* była wstępem do spekulacji filozoficznej, taką też rolę przyznawali im św. Augustyn i Boecjusz. (...) W średniowieczu upowszechniło się stanowisko uznające studium sztuk wyzwolonych za wstęp do nauki teologii. Kasjodor wskazuje, że słowo „*liber*” oznacza przede wszystkim *książkę*, w której czytamy wiedzę o świecie, a także *korę drzewną*, służącą kiedyś jako materiał, na którym pisano księgi. Słowo „*ars*” pochodzi natomiast od czasownika *arto* – *ściętnąć, ograniczać*, bowiem sztuka wiąże tego, kto ją uprawia według swoich reguł. Znaczenie „*ars*” wywodzi Kasjodor również od greckiego *apo tes aretes* – biegłość, co wskazuje na dobrą znajomość jakiegoś przedmiotu; (por. Kasjodor, *Institutiones* II, praefatio). Po epoce średniowiecza, w związku z radykalnym ujednoznacznieniem rozumienia pojęcia sztuki, *artes liberales* zostały rozparcelowane do wielu innych dziedzin: nauk, sztuk pięknych, techniki, stąd przestały pełnić rolę powszechnego programu nauczania. Współcześnie, m.in. odżywający w edukacji kierunek tzw. perenializmu i powstałe na jego tle programy proponują powrót do kształcenia opartego na sztukach wyzwolonych, widząc w nim realne przeciwstawienie się upadającemu poziomowi edukacji. Zob. M. J. Gondek, *Artes liberales*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 339-341.

z najważniejszych prac poświęconej temu zagadnieniu⁶. W rozdziale zatytułowanym „Liberalism and Liberal Education” zwracał uwagę na konieczność odróżnienia znaczenia terminów „liberal” i „liberalism”, a szczególnie koncepcji wolności, jaka kryje się za każdym z nich. W liberalizmie bowiem, inspirowanym głównie filozofią Locke’a, Voltaire’a i Rousseau, główny nacisk kładzie się na wybór „systemu wartości”, podkreślając znaczenie wolności wysuwającej na pierwszy plan osobiste przekonania, deprecjonującej tym samym istnienie obiektywnych wartości, takich jak prawda, dobro i piękno. Kult ów znajduje wyraz w tezie mówiącej o istnieniu swobód podstawowych, takich jak wolność osobista, nietykalność cielesna, wolność wyznania, sumienia i organizowania się oraz niechęci wobec kolektywizmu, jako przekonania o dominacji tego, co jednostkowe. Wolna i nieskrępowana działalność jednostek jest zatem źródłem harmonii, postępu w życiu społecznym i ogólnej pomysłowości. Tak pojęty liberalizm jest jedną z głównych przyczyn złego stanu edukacji amerykańskiej. Wolność jest tu bowiem rozumiana jako „wolność od” a nie „wolność do”. Liberalizm kwestionuje naturalną wolność człowieka – wolność ludzkiej woli w akcie wyboru. Zastępuje ją wolnością od jakiejkolwiek nadrzędnej władzy i niepodleganiem w zasadach swojego postępowania woli bądź władzy ustawodawczej żadnego człowieka. Ta indywidualna swoboda, niezależność od zmiennej, niepewnej, nieznanej, arbitralnej woli innego człowieka staje się absolutnym dobrem.

Inaczej jest natomiast rozumiana wolność w przypadku edukacji pojętej w duchu klasycznym. Jednym ze znaczeń – tradycyjnym – terminu „Liberal Education” jest szkolenie się w dziedzinie sztuk wyzwolonych. Jednak określenie to może w tym wypadku służyć również do wyakcentowania różnicy pomiędzy kształceniem humanistycznym a kształceniem zawodowym⁷. Nie należy zatem ograniczać tego terminu jedynie do edukacji intelektualnej czy „uprawy umysłu”. Na ten aspekt kształcenia w duchu liberalnym zwracał uwagę także Bloom twierdząc, że chaos panujący wśród dyscyplin uniwersyteckich rodzi w studentach zniechęcenie uniemożliwiające im racjonalny wybór wśród oferowanych dyscyplin naukowych. Dlatego najczęściej decydują się oni na podjęcie studiów specjalistycznych – mających ściśle określony obowiązek

⁶ Komentując stanowisko Blooma Adler twierdził, iż zbyt mało uwagi poświęcił on w swych rozważaniach słabościom związanym z podstawami kształcenia w Stanach Zjednoczonych, które są o wiele ważniejsze niż podkreślany przez Blooma proces upolityczniania szkolnictwa wyższego (zob. M. J. Adler, *Reforming Education. The Opening of the American Mind*, New York–London 1988, s. XIX). Jeśli chodzi o opisywaną przez Blooma niemoc, jaka ogarnęła życie akademickie, jego analizy przyczyn takiego stanu rzeczy są, według Adlera, niedokładne oraz niewystarczające. Bloom podjął także, jego zdaniem, niewielki wysiłek w kierunku zaproponowania metod, dzięki którym szkoły mogłyby w odpowiedni sposób zareagować na potrzeby demokracji, a także, które umożliwiłyby „otwarcie” na prawdę studenckich umysłów.

⁷ M. J. Adler, *Reforming Education*, s. 96.

kowy program i roztaczających wizję przyszłej kariery⁸. W takiej perspektywie wykształcenie inne od czysto zawodowego czy technicznego uznaje się za niepotrzebne, obciążające program zajęć uniwersyteckich⁹. Owemu utylitaryzmowi zapobiec może stworzenie na uniwersytetach atmosfery, w której studenci zaczęliby odczuwać potrzebę kształcenia humanistycznego – zaspokajającego umiłowanie prawdy i pasję godziwego życia. Uczynić to może jedynie dobry program edukacji liberalnej.

Zdaniem M. Adlera, edukacja taka obejmuje trzy aspekty, wyróżnione ze względu na sposób doskonalenia człowieka: intelektualny, moralny i fizyczny. Wszystkie trzy pojmował on jako kształcenie liberalne, w przeciwieństwie do zawodowego. Rozumienie to nie stoi, jego zdaniem, w opozycji do koncepcji edukacji liberalnej, jako dotyczącej jedynie rozwoju umysłowego, ponieważ wszystkie wspomniane wyżej sfery ludzkiego życia pełnią także tutaj bardzo ważną rolę. Jak pisał: „Bezpośrednim skutkiem edukacji liberalnej, jeśli chodzi o rozwój człowieka, jest sprawny umysł, dobrze wyćwiczony w procesach badania i sądzenia, nabywania nowych umiejętności i rozumienia, wyposażony w wiedzę oraz dobrze uprawiony”¹⁰.

Autentyczna edukacja liberalna radykalnie zmienia całe życie studenta, wpływając na jego działania, upodobania i wybory, kiedy jego dotychczasowe poglądy podlegają powtórnemu rozpatrzeniu i ocenie. Bloom mówił nawet więcej: „wystawia ona wszystkie przekonania na ryzyko i wymaga od studentów gotowości i podjęcia tego ryzyka (...); dotyka jedynie istot wolnych, a nie już zaangażowanych”¹¹.

Edukacja tego typu powinna przede wszystkim pomóc studentowi znaleźć odpowiedź na najważniejsze, zdaniem Blooma, pytanie: „Kim jest człowiek?”, którego życie rozpięte jest pomiędzy najszczytniejszymi dążeniami a niskimi, pospolitymi potrzebami¹². Charakterystyczne jest dla niej to, iż udziela odpowiedzi, które często sprzeciwiają się skłonnościom naszej natury lub nie idą z duchem naszych czasów. Osoba w ten sposób wykształcona potrafi oprzeć się

⁸ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 402-403 [s. 337].

⁹ „The life of reason is often unappealing; and useless knowledge, i.e., knowledge that is not obviously useful for a career, has no place in the student's vision of the curriculum. (...) If openness means to »go with the flow«, it is necessarily an accommodation to the present. That present is so closed to doubt about so many things impeding the progress of its principles that unqualified openness to it would mean forgetting the despised alternatives to it, knowledge of which makes us aware of what is doubtful in it”. Tenże, *The Closing*, s. 42.

¹⁰ M. J. Adler, *Reforming Education*, s. 110.

¹¹ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 443 [s. 370].

¹² „A liberal education means precisely helping students to pose this question to themselves, to become aware that the answer is neither obvious nor simply unavailable, and that there is no serious life in which this question is not a continuous concern”. A. Bloom, *The Closing*, s. 21.

łatwym odpowiedziom czy powszechnie lansowanym modom właśnie dlatego, że zna inne – bardziej wartościowe i warte rozważenia rozwiązania.

Powołując się na wypowiedzi Blooma, w których prezentował on uznanie dla tradycyjnych wartości, często niesłusznie określano go jako tradycjonalistę¹³. Stanowisko takie reprezentują m.in. Susan Mendus oraz Ruth Jonathan, które zwracają uwagę na stwierdzenie Blooma, jakoby upadek uniwersytetów amerykańskich spowodowany był tym, iż „zapomniały one o swojej roli jako obrońcy tradycji”¹⁴. W swych błędnych interpretacjach nie tylko przypisują one Bloomowi dokładnie to, co on odrzuca, ale ponadto zdają się nie dostrzegać argumentów, które on wykorzystuje. Daleki od określania uniwersytetów mianem „obrońców tradycji”, Bloom zarzucał autochtoniczność dyscyplinom, które tworzą obecny program nauczania¹⁵. Alternatywny argument Blooma za stosowaniem fundamentalnych pytań, które traktował jako podstawę racjonalnego porządku zasad w edukacji oraz jego odrzucenie uzależnienia od tradycji i użyteczności, zostało opacznie przedstawione zarówno przez Mendus, jak i Jonathan, jako argument za byciem zależnym od tradycji.

Jonathan przypisuje ponadto Bloomowi bardziej specyficzną lojalność w stosunku do „tradycji edukacji liberalnej”. Podaje ona definicję „tradycyjnego” liberalnego edukacyjnego myślenia i działania¹⁶ i zaznacza, że jest ono niezadowalające z trzech powodów. Przede wszystkim, tradycja edukacji liberalnej błędnie odczytuje relację pomiędzy edukacją i społeczeństwem. Edukacja liberalna jest ponadto „indywidualistyczna” i „w dużej mierze kognitywna”, jeśli chodzi o jej podejście do moralności. Autorka krytykuje „tradycyjną” edukację liberalną stwarzając swą własną koncepcję tej edukacji, a następnie przypisuje ją Bloomowi, wskazując na jej niedociągnięcia. Nie dostarcza przy tym żadnych dowodów, że posługiwał się on kiedykolwiek jej definicją edukacji liberalnej, a także zaprzecza swemu własnemu twierdzeniu, że owa tradycja jest nieadekwatna. Zarzucając na przykład Bloomowi i tradycji edukacji liberalnej błędne wyjaśnianie relacji pomiędzy edukacją i społeczeństwem, Jonathan rekomenduje Platona, Rousseau, Kanta i Dewey’a – należących, jej zdaniem, do tradycji tejże edukacji – jako tych, którzy lepiej wyjaśniają tę relację¹⁷. Bloom nie tylko nie powoływał się na definicję Jonathan edukacji liberalnej, ale wielokrotnie akcentował relację pomiędzy edukacją i społeczeństwem, pod-

¹³ J. R. Muir, *The Strange Case of Mr Bloom*, „Journal of Philosophy of Education”, 30(1996), nr 2, s. 200.

¹⁴ Zob.: S. Mendus, *All the king's horses and all the king's men: justifying higher education*, „Journal of Philosophy of Education”, 26(1992), nr 2, s. 173-182; R. Jonathan, *Education, philosophy of education and the fragmentation of value*, „Journal of Philosophy of Education”, 27(1993), nr 2, s. 171-178.

¹⁵ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 402.

¹⁶ R. Jonathan, *Education, philosophy of education and the fragmentation of value*, s. 175.

¹⁷ Tamże, s. 177-178.

kreślał dominację miłości i przyjaźni nad indywidualizmem w edukacji¹⁸, a także znaczenie sztuki i muzyki w kształtowaniu moralności¹⁹. Jonathan krytykuje zatem swoją własną wersję „tradycyjnej edukacji liberalnej”, ignorując poglądy i argumenty przedstawiane przez Blooma.

Z uwagi na głoszoną przez siebie koncepcję edukacji, Bloom oskarżany był także o konserwatyzm lub fundamentalizm. Najczęstszym zarzutem, jaki stawiano w stosunku do *Umysłu zamkniętego* było określanie idei Blooma, jakie tam głosił odnośnie zapatrywań na edukację, jako polityczny dogmatyzm. Kategoria ta składała się z dwóch komponentów: dogmatyzmu konserwatywnego oraz lewicowego dogmatyzmu nihilistycznego. Ten rodzaj sprzecznej kategoryzacji politycznej jest dość powszechnym sposobem ustosunkowywania się do szkoły filozofii polityki L. Strauss'a, z której wywodziły się poglądy Blooma²⁰. Wczesne recenzje *Umysłu zamkniętego* pisane przez autorów lewicowych były bardzo przychylne, podczas gdy recenzje konserwatywnej prawicy były bardzo krytyczne²¹. Przedstawiciele tej ostatniej kategoryzowali Blooma jako lewicowego nihilistę, mimo że trudno było znaleźć jakiegokolwiek argumenty, które ukazywałyby, że jego myśli zakładają lub implikują lewicowe zaangażowanie. Z czasem zaczęto określać go jako „kulturowego konserwatystę”²² lub „akademickiego fundamentalistę”²³. Radykalnie konwencjonalni naukowcy oznajmiali po prostu, że pasowałby do kategorii „konserwatywnego dogmatyzmu” i z tego powodu wrażliwy jest na wszelkie próby obalenia konserwatyizmu.

Tego rodzaju próby zaklasyfikowania poglądów Blooma do jakiejś opcji politycznej były powszechnie stosowane. J. R. Muir nazywa je „unikami kategoryzacji” (*the Categorisation Dodge*) i podkreśla, że z odkrywczą wręcz gorliwością wykorzystywano ów fortel szczególnie w odniesieniu do treści zawartych w *Umyśle zamkniętym*. Jak wyjaśnia Muir, celem takiego postępowania jest uniknięcie (przez konwencjonalnych naukowców) szczegółowej analizy argumentów, które nie wchodzą w zakres konwencjonalnej akademickiej opinii. Podczas konfrontacji z takimi argumentami naukowcy ci, po pierwsze, umieszczają je w obrębie bardziej znanej kategorii, która składa się na konwencjonalnie odrzucaną opinię. Następnie przystępują do zbierania konwencjonal-

¹⁸ A. Bloom, *Love and Friendship*, New York 1993.

¹⁹ Tenże, *Umysł zamknięty*, s. 78-93 [s. 68-81].

²⁰ Zob. J. R. Muir, *The Strange Case of Mr Bloom*, s. 198.

²¹ H. F. Jaffa, *Humanizing certitudes and impoverishing doubts: a critique of The Closing of the American Mind*, „A Journal of Political Philosophy”, 16(1988), nr 1, s. 111-123.

²² S. Aronowitz, H. A. Giroux, *Schooling, culture, and literacy in the age of broken dreams: a review of Bloom and Hirsch*, „Harvard Educational Review”, 58(1988), nr 2, s. 173, 174.

²³ D. Nyberg, *What has Allan Bloom taught us?*, „Teachers College Record”, 90(1988), nr 2, s. 298.

nych argumentów przeciwko tej konwencjonalnie odrzucanej kategorii, unikając tym samym jakiegokolwiek konfrontacji z istotą samych argumentów²⁴.

Biorąc to pod uwagę możemy stwierdzić, iż błędne wydaje się być rozumowanie, jakoby negatywna ocena przemian, które zaszły pod wpływem działalności Nowej Lewicy w Stanach Zjednoczonych, jaką wydaje Bloom, miała być sztandarową myślą prawicy, do której jest on zaklasyfikowany. Kwestia przynależności politycznej Blooma jest problematyczna choćby z tego względu, iż nie podaje on w toku swych rozważań jakiegokolwiek programu pozytywnego. Czy na przykład kryzys amerykańskiego szkolnictwa wyższego ma być, według niego, rozwiązany poprzez proste porzucenie wątpliwości, jakie zasiali w umysłach niemieccy myśliciele, czy też idea oświeceniowa, która odegrała jego zdaniem ogromną rolę w procesie upolityczniania życia uniwersyteckiego, ma być zastąpiona przez jakąś inną? Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, za którą z możliwości opowiedziałby się Allan Bloom. Możliwe, że za pierwszą, choć był on, podobnie jak i jego nauczyciel Leo Strauss, negatywnie nastawiony do całej nowożytności, a zatem i do oświecenia. Poglądy Blooma znacznie różnią się od stanowiska, jakie reprezentuje amerykański socjolog – Daniel Bell. Jako przedstawiciel stronnictwa prawicowego, krytykuje on „kulturowe sprzeczności późnego kapitalizmu” chcąc, aby religia stała się znowu siłą spajającą społeczeństwo²⁵. Bloom uważał, że taki rodzaj prawicy, opowiadającej się za „tronem i ołtarzem”, umarł za czasów generała Francisco Franco²⁶. Ponadto, znajdujemy u niego następującą wypowiedź: „Postępowa lewica mówi o samourzeczywistnieniu; prawica to dziś najczęściej libertarianie, czyli prawicowa wersja lewicy: każdy winien żyć wedle własnego upodobania”²⁷. Bloom ustosunkowywał się do tego negatywnie, nie jest zatem i libertarianem.

Chociaż Bloom często nazywany był „zaangażowanym intelektualistą”, to jego poglądy dotyczące edukacji, przedstawione w *Umyśle zamkniętym*, nie były oparte na żadnej doktrynie politycznej. Nie znajdziemy u niego jasnego programu politycznego. Z drugiej jednak strony, sam siebie określał jako filozofa polityki i między innymi w tym duchu rozważał cel edukacji, jakim jest również wychowanie ludzi na prawych obywateli. Polityka była dla niego tą sferą ludzkiego życia, w której człowiek ma szansę rozwinięcia swoich największych możliwości, osiągnięcia rozwoju i satysfakcji. Jak pisał: „w życiu

²⁴ J. R. Muir, *The Strange Case of Mr Bloom*, s. 198.

²⁵ Daniel Bell (ur. 1919 r.), profesor Columbia University w Nowym Yorku (1959-69) oraz Harvard University w Cambridge (od 1969), jest jednym z twórców koncepcji społeczeństwa poprzemysłowego oraz „końca wieku ideologii”. Zob. Tenże, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976.

²⁶ „The Right – in its only serious meaning, the party opposed to equality (not economic equality but equality of rights) – at first wanted to undo the Revolution in the name of Throne and Altar, and this reaction probably breathed its last only with Francisco Franco in 1975”. A. Bloom, *The Closing*, s. 159.

²⁷ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 98-99 [s. 85].

politycznym zwykle cnoty mają okazję nie tylko zaistnieć na większą skalę, ale przede wszystkim w grę wchodzi całkowicie nowe możliwości. Polityka dostarcza oprawy, w której wszystko co ludzkie może dojść do głosu: wyzwala najbardziej interesujące pasje i przyciąga najbardziej interesujących ludzi”²⁸.

Edukacja to, jego zdaniem, przedsięwzięcie, które prowadzone jest na dwu zależnych od siebie etapach, odpowiadających edukacji elementarnej i wyższej. Rozważania Blooma koncentrowały się głównie na tym drugim etapie – edukacji na poziomie uniwersyteckim, która jego zdaniem powinna być niezależna od jakiejkolwiek opcji politycznej. Był on w równym stopniu krytyczny wobec politycznych postaci reprezentujących zarówno prawicę, jak i lewicę, a także w stosunku do amerykańskich radykalnych lewicowych studentów z lat 60-tych oraz do niemieckich radykalnych prawicowych studentów z lat 30-tych. Negatywnie odnosił się do wszelkich przejawów różnic klasowych wewnątrz uniwersytetów. Przyznawał, że zawsze popierał wszelkie tendencje idące w kierunku praktycznej równości i że nigdy nie było jego intencją wywodzić edukację z doktryn politycznych. Przeciwnie, starał się bronić teoretycznej, filozoficznej strony życia przed współczesnymi tendencjami charakteryzującymi się wątpliwym w szczerość takiego życia, a przejawiającymi się w coraz bardziej dominującym upolitycznianiu myśli i nauki na uniwersytetach. Bronił więc edukacji przed charakterystycznym w naszych czasach upolitycznianiem, zagrażającym jej autonomiczności²⁹.

Ratunku dla kultury, a tym samym dla człowieka, należy szukać, według autora *Umysłu zamkniętego*, w odrodzeniu się uniwersytetów jako miejsc bezinteresownego poszukiwania prawdy. Powinny one stać się szkołami niezależnej myśli, w których poszukiwanie wiedzy jest celem samym w sobie, nie związanym w żaden bezpośredni sposób z tymczasowością życia społecznego i politycznego. Jak bowiem twierdził, właściwym zadaniem edukacji akademickiej jest obudzenie bezinteresownego umiłowania mądrości.

²⁸ Zob. A. Bloom, *Szekspir i polityka*, tłum. Z. Janowski, Kraków 1995, s. 14-15.

²⁹ Jak pisze Bloom: „The permanent human tendency is to doubt that the theoretical stance is authentic and suspect that it is only a covert attachment to a party. And this tendency is much strengthened in our time when philosophy is itself understood to be *engagé*, the most extreme partisanship. The necessity of parties in politics has been extrapolated to the point where it now seems that the mind itself must be dominated by the spirit of party”. Zob. J. R. Muir, *The Strange Case of Mr Bloom*, s. 199.

IMELDA CHŁODNA

IN DEFENSE OF THE *LIBERAL EDUCATION*
– IN THE OUTLINE OF CONSIDERATIONS
OF ALLAN BLOOM

Summary

The article presents a concept of the liberal education whose supporter and propagator was an American political philosopher, Allan Bloom. Its Authoress refers to Bloom's work *The Closing of the American Mind* where he deeply analyzed standards of the American education on the higher level. Facing threats which he saw in the academic life, he took a position that the only solution of that problem was to create a good basis of philosophical and humanistic studies, that required an authentic study of the history of great philosophical questions and problems as well as proposed answers to them. Bloom wanted to recover an ideal of man educated by great literary works and books of the great thinkers. He was an adherent of returning to education in liberal arts. That type of education was called by him as the liberal education, where the word „liberal” was used in a sense of the liberal arts. Besides a short characteristic of his liberal education Authoress also shows a way how Bloom was criticized by opponents of that model of education. He was accused of traditionalism, conservatism, fundamentalism, political dogmatism. Anyway, as Authoress claims, views on the education, presented in *The Closing of the American Mind*, were not based on any political doctrine. For one can find in Bloom no clear political program. He decidedly defended an education against so presently characteristic politicization that threatens its autonomy. He maintained that universities should have become schools of independent thought, where to search the knowledge was a purpose in itself, and referring to the temporality of social or political life in no way.

TEORIA AKTU I MOŻNOŚCI W FUNKCJI OGÓLNEGO KRYTERIUM OCENY POPRAWNOŚCI Dyskursu METAfizycznego

Wstęp

W filozofii realistycznej teoria aktu i możliwości posiada głównie charakter metafizyczny, ponieważ służy do wyjaśniania kluczowych zagadnień filozofii bytu. Na tym jednak jej funkcja się nie kończy. Można bowiem za pomocą tej teorii także weryfikować adekwatność poznania metafizycznego, co lokuje ją na płaszczyźnie instrumentarium metodologicznych. W tym ujęciu pełni ona rolę uniwersalnego kryterium, które pozwala stwierdzić poprawność bądź niepoprawność danych procesów poznawczych. W literaturze filozoficznej na ogół dostrzega się wielofunkcyjność wspomnianej teorii, jakkolwiek nie dokonuje się ścisłych kwalifikacji płaszczyzn jej stosowalności. Jednym z autorów, w którego analizach widać dużą świadomość uniwersalizmu tej teorii jest Gallus Manser¹. Na kanwie jego prac w niniejszym studium zostanie podjęta próba ukazania aspektu metodologicznego teorii aktu i możliwości w zakresie weryfikacji poznania metafizycznego, szczególnie w odniesieniu do najbardziej podstawowej czynności poznawczej, jaką jest wyodrębnianie własności bytu.

Głównym walorem teorii aktu i możliwości jest „wyprowadzenie” jej ze sposobu istnienia dostępnego ludzkiemu poznaniu bytu, jak i z samego charakteru ludzkiego poznania. Jeżeli bowiem byt w swoich istotnych wymiarach odznacza się wieloaspektową strukturą, w której poszczególne aspekty ostatecznie pozwalają się ująć w kategoriach aktu do możliwości, to wynika z tego, iż sama jego struktura jest aktualno-możliściowa². Podobnie jest z ludzkim poznaniem, które stanowi proces aktualizacji, biorący swój początek z przed-

Ks. Tomasz Duma; kapłan diecezji lubelskiej; doktor filozofii; pracownik naukowy Akademii Rolniczej w Lublinie; adres do korespondencji: tduma@poczta.onet.pl

¹ Gallus Manser OP (+1950) był profesorem filozofii na uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria) i długoletnim głównym redaktorem kwartalnika „Divus Thomas”. Reprezentował tzw. tomizm fryburski. Najbardziej znanym jego dziełem jest *Das Wesen des Thomismus* (Fryburg in der Schweiz 1949³).

² Zob. M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak”, 13(1961), nr 83, s. 614.

miotu, „wytrącającego” władze poznawcze z bierności³. Również i ta struktura jest aktualno-możliściowa. Ugruntowanie teorii w bycie daje podstawę, by przypuszczać, iż sformułowane na jej bazie szczegółowe kryteria sprawdzania adekwatności poznania metafizycznego będą poznawczo walentne. Ich wybór oraz posługiwanie się nimi opierają się na „prawach” teorii aktu i możliwości, odkrytych przez jej twórcę, Arystotelesa, a rozwiniętych i dopełnionych przez Tomasza z Akwinu. Do najważniejszych z nich należy: konstytuowanie przez akt i możliwość jednego bytu i przynależność do tej samej kategorii bytowej, realna różnica (nieadekwatna) między aktem i możliwością, przysługiwanie działania i doskonałości aktowi, pierwszeństwo aktu przed możliwością (poznawcze, czasowe, bytowe), ograniczanie aktu przez możliwość, konieczność istnienia przyczyny sprawczej aktualizacji oraz najgłębsze bytowo rozumienie aktu i możliwości jako istnienia i istoty⁴.

Mając na uwadze wymienione prawa, jako pierwsze kryterium należy wskazać procesualny charakter poznania, który polega na przechodzeniu od pierwszych ujęć poznawczych, poprzez kolejne etapy poznania, aż do pozyskania poznania wyraźnego⁵. Rolę kolejnego kryterium pełnić będzie konieczność istnienia czynnika aktualizującego poznawczy proces, determinującego jego przebieg, dzięki czemu poznanie w ogóle zachodzi. Następne kryterium stanowić będzie analogiczny charakter poznawczego procesu, a przez to i rezultatów poznania. Podobnych kryteriów opartych na teorii aktu i możliwości można by sformułować więcej, jednakże nie pozwala na to zakres studium. Wydaje się jednak, iż te trzy w pełni wystarczą, by wykazać adekwatność bądź nieadekwatność sposobu wyodrębniania własności bytu, a w konsekwencji całego poznania metafizycznego.

Weryfikacja adekwatności sposobu wyodrębniania transcendentálnych własności bytu w świetle teorii aktu i możliwości polega na sprawdzeniu skuteczności metody poznania tego typu własności przy pomocy kryteriów, wyłonionych na gruncie tej teorii. Posługując się nimi, należy poddać sprawdzeniu sam przebieg tego typu poznania, a w konsekwencji także jego rezultaty, którymi będą poznawcze ujęcia transcendentálnych właściwości bytu⁶. Całość analiz ma na celu wykazanie, iż teoria aktu i możliwości jest odpowiednim „na-

³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 3 ad 1; Tenże, *De veritate*, q. 11, a. 1.

⁴ G. Manser, *Begriff und Bedeutung der transcendentálnen Beziehung*, „Divus Thomas“, 23(1945), s. 356.

⁵ Por. J. F. Wippel, *Metaphysics*, w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, red. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge 1993, s. 95n.

⁶ Na temat sposobów ujmowania transcendentálnych zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „Roczniki Filozoficzne”, 39-40(1991-1992), nr 1, s. 305-322; M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7(1959), nr 1, s. 5-71; S. Majdański, *O naturze logicznej transcendentálnych w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), nr 1, s. 58-83.

rzędziem” sprawdzania adekwatności poznawczego ujmowania transcendentálnych własności bytu, jak i to, iż jest ona niezbędna nie tylko dla prawidłowego rozumienia tego typu poznania, ale także dla właściwego formowania jego przebiegu, jak i pozyskiwanej na tej drodze wiedzy w postaci poznawczych ujęć wyodrębnianych właściwości. Dzięki temu stanie się możliwe sprawdzenie poprawności całego poznania metafizycznego, które bazuje na pojęciach transcendentálnych⁷. Wyszczególnione we wstępie kryteria należy zatem zastosować do weryfikacji najpierw metody wyrażniania⁸ pierwszego ujęcia poznawczego bytu, co stanowić będzie sedno całości rozważań, następnie do sposobu wyodrębniania pozostałych własności transcendentálnych, by na koniec poddać tego rodzaju weryfikacji cały proces metafizycznego poznania.

1. Weryfikacja wyrażniania pierwszego ujęcia poznawczego bytu

Mając na uwadze „metodę” wyrażniania pierwszego ujęcia poznawczego bytu, potrzeba zwrócić uwagę na konieczne momenty, które ów proces charakteryzują. Manser swoje analizy rozpoczyna od rozróżnienia dwóch zasadniczych „faz” w poznaniu ludzkim: poznania spontanicznego – niewyraźnego oraz poznania zreflektowanego – wyraźnego⁹. Odwołanie się do pierwszego kryterium weryfikacji, którym jest procesualna koncepcja poznania, pomoże sprawdzić i uściślić specyfikę poszczególnych „faz” oraz ich funkcję w poznaniu metafizycznym. Na istotną rolę pierwszego, niewyraźnego ujęcia bytu (*actu confuse*) wskazuje już sama procesualna natura poznania, gdyż od niego rozpoczyna się cały poznawczy proces, który polegał będzie na aktualizacji „treści” ujętej w pierwszym akcie poznania. Ranga pierwszego ujęcia wynika przede wszystkim z faktu, iż na nim opiera się całe metafizyczne poznanie, i to do tego stopnia, że pominięcie tego momentu pozbawiałoby owo poznanie realizmu¹⁰. Co zatem intelekt poznaje w owym pierwotnym akcie? Manser nie rozwija szerzej tej problematyki, stwierdza jedynie, iż jest to pierwotne ujęcie bytu,

⁷ Por. J. A. Aertsen, *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie*, w: *Philosophie und Geistes Erbe des Mittelalters*, red. A. Speer, Köln 1994, s. 29.

⁸ Zob. M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, s. 616-628. Zdaniem autorów wyrażnianie dokonuje się „a – bądź przez refleksję nad utworzonym przedmiotem (pojęciem bytu); b – bądź przez refleksję nad aktami myśli tworzącymi pojęcie przedmiotu (bytu jako bytu); c – bądź przez interpretację stanów konkretno-bytowych w świetle przedmiotu właściwego (bytu jako bytu). (...) Uzyskane pojęcia filozoficzne są tylko wyrażnieniami bytu i dlatego są to pojęcia analogiczne”.

⁹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 271-275.

¹⁰ „Problem realizmu poznawczego ostatecznie pozwala się wyjaśnić tylko przez sprowadzenie do arystotelesowskiej nauki o akcie i możliwości. Poznanie jest bowiem przyjmowaniem (Leiden) przez intelekt (realnego przedmiotu), nie tylko w swoim powstawaniu przez *species impressae*, ale także *in actu cognitionis*, w którym mimo że intelekt poznaje aktywnie, to jednak od strony poznawanego przedmiotu ciągle jest on przyjmującym, ponieważ w żaden sposób nie stwarza treści poznania, lecz poznaje ją jako daną” (G. Manser, *Unsere Aussenwelt*, „Divus Thomas“, 8(1921), s. 42).

w którym poznający nic nie zakłada. Procesualny charakter tego aktu odsyła do czynnika „wywołującego” cały ten poznawczy proces, ponieważ – zgodnie z teorią aktu i możliwości – nic nie może przechodzić z możliwości do aktu samoczynnie¹¹. Dlatego dla rozstrzygnięcia „punktu wyjścia” całego procesu poznania nie pozostaje nic innego, jak alternatywa między biernością i aktualnością poznawczych władz. Jeśli bowiem u początku poznania istnieje jakiś „graniczny” akt, który powodował będzie „wyjściowo” aktualizację całego poznania, i jeśli ów akt umieścilibyśmy we władzach człowieka, to konsekwentne zastosowanie teorii aktu i możliwości do charakterystyki poznania ludzkiego prowadziłoby w prostej linii do takiej koncepcji poznania, w której poznający intelekt całkowicie kreowałby swój przedmiot. A zatem ów „wyjściowy” akt nie może przysługiwać poznawczym władzom¹². Skądinąd jednak wiadomo, iż władze pod pewnym względem mają wpływ na kształt poznawanego przedmiotu. Jednakże nawet jeśli władzom przysługuje jakaś forma aktu (zmysły, intelekt czynny), to w myśl teorii aktu i możliwości „akt” władz i „akt” przedmiotu nie mogą być w akcie na ten sam sposób, lecz stosunek między nimi musi wyrażać się w relacji aktu do możliwości. Oznacza to, że cały proces aktualizacji poznania bierze swój początek z „aktu”, którym jest „akt” przedmiotu¹³. Teoria aktu i możliwości pozwala zatem stwierdzić, iż w pierwszym spontanicznym i całkowicie niewyraźnym poznawczym ujęciu mamy do czynienia z faktycznie istniejącym przedmiotem, który poprzez swój „akt” aktualizuje poznawcze władze, zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa, iż jeśli cokolwiek poznajemy, to zawsze poznajemy poprzez akt¹⁴. Pozostaje jedynie pytanie, na które Manser nie udziela wprost odpowiedzi, czym jest ów akt przedmiotu? Odpowiedź na nie ujawni się w toku dalszego wywodu, gdyż naprowadzi na nią konsekwentne zastosowanie teorii aktu i możliwości. Najpierw jednak należy poddać weryfikacji samą metodę uwyrażniania pierwszego poznawczego ujęcia.

¹¹ Zasadę przyczynowości (metafizycznie rozumianą) Manser zalicza do „zasad bytu”, stąd przypisuje jej transcendentálny charakter. Dlatego zasada ta jest nieodłącznym „elementem” ogólnej teorii aktu i możliwości. Por. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 350.

¹² Zdaniem Mansera, pierwszy akt poznania ludzkiego, w którym władze przechodzą z możliwości do aktu, musi posiadać realną relację do przedmiotu. Zob. G. Manser, *Glossen zur Realität der Metaphisik*, „Divus Thomas”, 15(1937), s. 261.

¹³ Wprawdzie akt poznania jest aktem immanentnym poznającego, a nie rzeczy poznawanej, to jednak „forma poznawcza” (*species intelligibilis impressa* – zdematerializowane wyobrażenie, które jest aktualnym przedmiotem intelektualnego poznania), będąca czymś zewnętrznym w stosunku do intelektu, aktualizuje intelekt, wytrącając go z bierności. „Forma poznawcza” powstaje w intelekcie na skutek działania intelektu czynnego, a nie przez działanie intelektu poznawczego. Zob. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 196; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Dzieła, t. 2, Lublin 1995², s. 498-504.

¹⁴ Wiąże się to ściśle z koncepcją władz poznawczych. Samo stwierdzenie, iż rzeczy są poznawane, o ile są w akcie, prowadzić może do sprzeczności, gdyż eminentnie w akcie są substancje duchowe i Bóg, a mimo tego są poznawalne najtrudniej. Zob. C. Steela, *Der Adler und dieachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster 2001, s. 7.

Manser, mając świadomość, iż proces abstrakcji jest tutaj zawodny, odwołuje się – za Kajetanem – do tzw. abstrakcji niedoskonałej (*abstractio imperfecta*), nie precyzując jednak dokładnie, na czym miałyby ona polegać. Jasne jest jednak dla niego, iż nie może być tu mowy o abstrahowaniu od istnienia jednostkowych rzeczy¹⁵, jak i abstrakcyjnym ujmowaniu – w oderwaniu od rzeczy – pojęcia bytu, gdyż to, co by się abstrahowało, o ile miałyby przysługiwać wszystkim rzeczom, byłoby ich własnością także przed abstrakcją¹⁶. Sama abstrakcja mogłaby bowiem prowadzić jedynie do pojęcia bytu, „oderwanego” od rzeczy. Tymczasem pojęcie bytu, będące aktualizacją pierwszego ujęcia poznawczego bytu, jest jedynie ujęciem „czegoś”, z czego jeszcze nic nie można abstrahować, gdyż mamy tu do czynienia z „czymś” całkowicie treściowo nieokreślonym¹⁷. Abstrakcja niedoskonała jest więc dla Mansera niczym innym, jak zabiegiem sformułowania pojęcia bytu, którego rezultatem będzie uznanie, iż bytem jest „to, czemu przysługuje istnienie”¹⁸. Jest to już jednak obszar poznania zreflektowanego, zakładającego liczne sądy i wnioski, w którym poznawany jest nie tylko sam byt, ale także jego poznawcze ujęcie, czyli pojęcie bytu. Na tym etapie – jak trafnie odnotuje J. Maritain – poznający poznaje to, co aktualnie i potencjalnie zawiera się w pierwszym „niezróżnicowanym” ujęciu bytu¹⁹. A zatem pierwsze ujęcie tego, co jest „czymś istniejącym” Manser nazywa pojęciem bytu, w którym wirtualnie zawarta jest „treść” całego dalszego poznania. Tak ujęty byt nie tylko jest czymś pierwszym w intelektualnym poznaniu, ale nadto – jedynie tak ujęty – jest przedmiotem metafizyki²⁰. Wraz z pierwszym ujęciem bytu, jeśli ujmowany jest on w opozycji do niebytu, poznawane są pierwsze zasady bytu, najpierw zasada niesprzeczności – będąca wynikiem ujęcia bytu jako „tego, co jest w relacji do niebytu”²¹, następnie zasada tożsamości, stwierdzająca, iż poznawany byt „jest tym, czym

¹⁵ Por. A. Maryniarczyk, *O autonomiczne pojęcie systemu metafizyki (cz. II)*, „Roczniki Filozoficzne”, 41(1993), nr 1, s. 211: „Kluczem Tomaszowej interpretacji będzie rozstrzygnięcie nie tyle dychotomii «ogół-szczegół», ile «jednostkowość-ogólność», «konkretność-powszechność». Byty istnieją konkretnie i jednostkowo, w tym też aspekcie muszą być poznawane.”

¹⁶ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 433.

¹⁷ Dlatego Manser twierdził, iż pierwsze ujęcie poznawcze bytu jest najłatwiejsze, gdyż zawiera ono więcej ignorancji niż poznania. Zob. Tamże, s. 276.

¹⁸ Tamże, s. 274.

¹⁹ J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: *Pisma filozoficzne*, red. J. Maritain, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 148.

²⁰ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 275.

²¹ Ponieważ ujęcie transcendentale odnosi się do każdego bytu, dlatego ontologicznie rozumiana zasada niesprzeczności wyraża najgłębszą realną opozycję, obejmującą cały porządek bytu i poznania. Por. Tamże, s. 298.

jest”²² i inne. Jednakże bez odniesienia do aktu i możliwości wartość poznawcza wspomnianych zasad nie byłaby pełna, ponieważ pod pewnym względem potencjalnie może być jedno i to samo mnogie i przeciwstawne, ale nigdy aktualnie pod tym samym względem²³. Można zatem powiedzieć, iż jeśli nie byłoby realnych podstaw do wyodrębnienia transcendentalnej własności, jaką jest byt, to znaczy, jeśli byt, jako taki, nie konstytuowałby rzeczy, to pierwsze zasady byłyby ograniczone do jakiegoś aspektu bytu bądź nawet do jakiegoś kontekstu orzekania o bycie²⁴. Nade wszystko jednak dla sformułowania zarówno transcendentalnego pojęcia bytu, jak i pierwszych zasad, rozstrzygające jest to, iż są one poznawczą aktualizacją tego, co potencjalnie zawiera się w pierwszym, niewyraźnym poznawczym ujęciu bytu.

Jakkolwiek Manser nie wchodzi w głębsze analizy „punktu wyjścia” ludzkiego poznania²⁵, to jednak przyjęta przez niego teoria aktu i możliwości, a szczególnie wynikające z niej kryterium aktualizacji, weryfikujące ten proces, spełniać będzie taką samą funkcję w analizach precyzujących samo zaistnienie faktu ludzkiego poznania, jak i jego pierwsze ujęcia, podejmowanych przez innych myślicieli tej tradycji filozoficznej²⁶. Ze względu na obszerność problematyki przywołać w tym miejscu wystarczy koncepcję sądów egzystencjalnych oraz metodę wyodrębniania pojęcia bytu, jaką jest separacja.

Sąd egzystencjalny, jako spontaniczne i pierwotne stwierdzenie istnienia „czegoś” jest pierwszym „momentem” procesu poznania²⁷. Nie jest on niczym

²² Zasada tożsamości opiera się na tożsamości transcendentalnie ujętego bytu, stąd jest ona podstawą jedności i samoistości każdego bytu. Por. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 301.

²³ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 313; por. S. Kowalczyk, *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), nr 1, s. 124: „Byt jest jednością nawet wówczas, gdy jest podzielny, tzn. kiedy stanowi potencjalną wielość. Jedność transcendentalna nie utożsamia się bynajmniej z brakiem wewnętrznych złożań, wyraża ona tylko brak aktualnego podziału na terenie istoty rzeczy”.

²⁴ Tamże, s. 430.

²⁵ Umieszcza on u początku poznania realnie istniejący przedmiot, który w pierwszym ujęciu poznawczym jest całkowicie nieokreślony i mętny, jednakże nie precyzuje, od czego rozpoczyna się pierwszy akt poznawczy, wspominając jedynie, że określenie tego jest bardzo trudne. Zob. Tamże, s. 272.

²⁶ Np. A. Maryniarczyk przedstawia wyjaśnienie „separacyjnego” sposobu formowania pojęcia „bytu jako bytu” w świetle teorii aktu i możliwości, którą odnosi paralelnie do wyjaśniania formowania pojęcia „bytu jako bytu” oraz do opisu struktury „pojęcia bytu” jako przedmiotu metafizyki egzystencjalnej. Zob. *Metoda separacji a metafizyka. Związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki*, Lublin 1985, s. 91-105.

²⁷ Chodzi tu o radykalizowaną koncepcję poznania metafizycznego. M. A. Krapiec uważa, że tylko proces wyodrębniania przedmiotu metafizyki, wychodzący z sądów egzystencjalnych – tzw. „separacja” – może gwarantować: realność poznania, analogiczną powszechność, neutralność i ultymatywność. Zob. *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 12(1969), z. 4,

innym, jak próbą poznawczej interioryzacji faktu aktualizowania władz poznawczych przez poznawany przedmiot. Sąd ten precyzuje, co jest bezpośrednią „przyczyną sprawczą” aktualizacji władz. Jego analiza prowadzi do wniosku, iż czynnikiem tym jest istnienie przedmiotu, będące jego aktem²⁸. W ten sposób koncepcja sądów egzystencjalnych ściśle spełnia warunki, wynikające z teorii aktu i możliwości, która w procesie poznania bezwzględnie domaga się wskazania na istnienie pierwszego aktu, dzięki któremu może zachodzić cały poznawczy proces²⁹.

Podobnie jest z metodą separacji, której istotnym momentem są sądy egzystencjalne, będącą sprecyzowaniem pierwszego poznawczego ujęcia bytu, a szczególnie jego sformułowania w pojęciu bytu³⁰. Również separacja stanowi proces, który rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia „czegoś” w sądzie egzystencjalnym, będącego pierwszym momentem poznania, jak i zarazem przyczyną zaktualizowania poznawczych władz, zawierającym w sobie aktualnie, aczkolwiek całkowicie niewyraźnie, to wszystko, co „wydobywane” będzie na dalszych etapach poznania. Już zatem samo poznanie separacyjne jest aktualizowaniem tego, co zawarte jest w pierwszym ujęciu. Jego sednem jest wyróżnienie w konkretnym, istniejącym bycie, nietożsamości treści tegoż bytu

s. 19; B. Bakies, *Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 14(1978), nr 1, s. 25-28; Tenże, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 14(1978), nr 1, s. 5-24; A. Maryniarczyk, *Problem metody formowania pojęcia bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 23(1987), nr 2, s. 81-93; Tenże, *Proces wyodrębniania przedmiotu metafizyki - separacja*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 26(1990), nr 2, s. 55-87.

²⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985⁴, s. 108-111; Tenże, *Teoria analogii bytu*, *Dzieła*, t. 1, Lublin 1993, s. 98-107, 113-115; Tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994³, s. 127-133.

²⁹ „Et huius causa est, quia intellectus actus est. Et ideo ea quae intelliguntur, oportet esse actu” (Tomasz z Akwinu, *In Libros Metaphysicorum*, IX, lect. 10, n. 12).

³⁰ Szerzej na temat separacji zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 141-144; Tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 62-65; A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka. Związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki*, op. cit.; Tenże, *Problem metody formowania pojęcia bytu*, s. 81-93; Tenże, *Podstawy rozumienia i interpretacji separacji metafizycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 24(1988), nr 2, s. 139-160; Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej* (cz. II), „*Studia Philosophiae Christianae*”, 8(1972), nr 1, s. 181-200. Analizy te są oparte na *In Boethii de Trinitate*, gdzie św. Tomasz stwierdza: „Dwojakie jest działanie intelektu: jedno (...) – inne zaś poprzez które dokonuje się składanie i dzielenie, wówczas gdy formujemy wypowiedź afirmatywną lub negatywną, a te dwa odpowiadają w rzeczy czemuś co jest dwojakie. Pierwsze działanie ma na względzie samą naturę rzeczy (...) Drugie zaś ma na względzie samo istnienie rzeczy (*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei* (...) *Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei*) (...) A skoro prawda intelektualnego poznania polega na tym, że jest przyrównaniem (do rzeczy), to jest jasne, że tylko w drugim działaniu intelektu nie może on prawdziwie abstrahować od tego, co w rzeczy samej jest związane (*intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est*).” Cyt. i tłum. za M. A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza »De ente et essentia«* przekład i komentarz, *Dzieła*, t. 9, Lublin 1994, s. 148-149.

z jego istnieniem. Stwierdza się bowiem – dzięki zastosowaniu sądów negatywnych – iż zawartość treściowa takiego bytu nie jest tym, dzięki czemu dany byt istnieje. Będzie to zarazem stwierdzeniem faktu, iż byt taki jest złożony z tego, co go urzeczywistnia i z tego, co jest urzeczywistnianie. Rezultatem poznania separacyjnego jest skonstruowanie pojęcia bytu, które zawierać będzie w sobie aspekt treściowy i egzystencjalny, w świetle czego bytem będzie to, co jest „treścią istniejącą” czy „treścią zdeterminowaną proporcjonalnym względem niej istnieniem”. A zatem – jak utrzymują zwolennicy poznania separacyjnego – na podstawie pierwszego poznawczego ujęcia bytu, poprzez poznawczą aktualizację jego „zawartości”, formułuje się transcendentalne pojęcie bytu, w którym zawarte są aspekty istnienia i istoty bytu, jak również pierwsze zasady bytu i poznania³¹. Jeśli nie uznałoby się procesualnego charakteru wyrażania pierwszego poznawczego ujęcia bytu, wskazującego na konieczność istnienia czynników aktualizujących poznanie, a przez to wyznaczających jego „kierunek” i przebieg, to nie sposób byłoby znaleźć uprawomocnienie dla związku ludzkiego poznania z realną rzeczywistością. Konsekwentne zastosowanie teorii aktu i możliwości dla weryfikowania „pryncypiów” ludzkiego poznania pozwala ustalić trwałe „ramy” poznawczego procesu, które pozwolą uniknąć wielu nieporozumień i absurdów teoretykom poznania, zajmującym się precyzowaniem jego przebiegu³².

Drugie kryterium, jakie zastosować można do weryfikowania poznawczego wyrażania transcendentalnego pojęcia bytu, bezpośrednio wynika z pierwszego, które potwierdza, iż poznawczy proces aktualizowany jest za przyczyną poznawanego przedmiotu. Oznacza to, iż o adekwatności metody formowania transcendentalnego pojęcia bytu decydował będzie sam byt, będący przedmiotem pierwszego ujęcia. Relacja bytu względem władz poznawczych wyrażała się będzie w kategoriach aktu i możliwości, gdzie byt względem władz będzie czynnikiem aktualizującym³³. Byt zatem określał będzie charakter pierwszego aktu poznawczego człowieka, który nie będzie mógł realizować się „w oderwaniu” od swego przedmiotu. Dla Mansera nie znaczy to nic innego,

³¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 81n.

³² Chodzi tu przede wszystkim o jasne pokazanie, iż porządek myśli (*ens rationis*) wywodzi się z porządku bytu. Zob. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 279. Poza „kategoriami” aktu i możliwości nie sposób wyjaśnić „mechanizmu” przejścia z bytu do myśli, ponieważ natura tych dwóch rzeczywistości od strony ontycznej jest całkowicie różna, mimo że od strony gnozeologicznej doskonale koresponduje. Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2; I, q. 1, a. 7; *De veritate*, q. 11, a. 1.

³³ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 174. Pod pewnym jednak względem podmiot w „przyjmowaniu” przedmiotu jest aktywny, a nawet więcej, bez owej aktywności poznanie nie byłoby w ogóle możliwe. Polega to na tym, iż w stopniowym powstawaniu procesu poznania poznający „wydobywa” sposób istnienia przedmiotu, m.in. dlatego że zmysły nie mogą błędzić w stosunku do tego, co „wydobyte” (*Hervorgebrachtes*). Manser powie nawet, że jeśli ktoś w tej subiektywnej „części” poznania dopuszczałby błąd poznawczy, musiałby w ogóle zrezygnować z prawomocności ludzkiego poznania. Zob. G. Manser, *Unsere Aussenwelt*, s. 41.

jak to, iż byt jest właściwym przedmiotem ludzkiego poznania, do którego intelekt ludzki przyporządkowany jest na sposób konieczny, i względem którego nie może się mylić³⁴. Kryterium aktualizującej roli bytu w poznaniu ludzkim sprawdza proces poznania pod kątem obecności, jak i funkcji przedmiotu w akcie poznania.

Otóż pierwszy akt poznania ludzkiego nie może zachodzić bez kontaktu z realnym bytem. A nawet więcej, poznawany przedmiot jest jakby „elementem” tegoż aktu, i to takim, bez którego w ogóle ten akt by nie zaistniał³⁵. Dlatego też pierwsze ujęcie poznawcze realizuje się poprzez ujmowanie jakiejś natury ogólnej, jako istniejącej w jednostkowej rzeczy. A ponieważ ta ostatnia – jak mówi Tomasz – ujmowana jest przez zmysły i wyobraźnię, stąd intelekt, aby aktualnie poznawać naturę ogólną, będącą jego właściwym przedmiotem, musi zwracać się do wyobrażeń³⁶. Jednym słowem, pierwsze, spontaniczne i niewyraźne ujęcie bytu pochodzi z ujęcia jednostkowej rzeczy i stale towarzyszą mu wyobrażenia³⁷. W sensie ścisłym nie może być tu zatem mowy o abstrahowaniu, ponieważ władze poznawcze, „wydobywając” ogólne formy poznawcze z konkretnego przedmiotu, w pierwszych swoich aktach nie mogą się od niego „oderwać”, ponieważ dzięki „nawrotowi do wyobrażeń” dokonuje się ciągle weryfikacja wydobywanych przez intelekt form poznawczych, poprzez ciągle odniesienie do konkretnej rzeczy³⁸. Całkowite oparcie pryncypiów ludzkiego poznania na przedmiocie ma kapitalne znaczenie dla adekwatności pierwszych ujęć poznawczych, a przez to dla adekwatności całego poznania. Oznacza to bowiem, że to, co intelekt ujmuje w swoich pierwszych aktach nie jest jakimś apriorycznym konstruktem władz, lecz poznawczą interioryzacją

³⁴ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 175.

³⁵ W akcie poznania nie można oddzielić aktu intelektu od aktu poznawanego przedmiotu, ponieważ jest to ten sam akt. A zatem nie jest możliwe ujmowanie poznawcze bez tego, co jest ujmowane, jak i nie jest możliwe myślenie-wiedza bez tego, co jest przedmiotem. Zob. G. Manser, *Glossen zur Realität der Metaphysik*, s. 261.

³⁶ G. Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert*, „Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie“, 27(1913), s. 427; por. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7: „Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”.

³⁷ To, że człowiek nie jest w stanie cokolwiek intelektualnie poznać i wyjaśnić bez odniesienia do obrazów zmysłowych dotyczyć musi w pierwszym rzędzie pierwszych ujęć poznawczych, to znaczy, ujęcia poznawczego bytu. Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6. Człowiek potrzebuje obrazów zmysłowych nie tylko przy pozyskiwaniu, rozwoju czy pogłębianiu rozumienia intelektualnego poznania, ale także przy przekazywaniu go innym. Intelekt ludzki w całej rozciągłości zależy od zmysłów, a ostateczną tego podstawą jest – według Mansera – doczesne połączenie intelektualnej duszy z ciałem, świata ducha ze światem zmysłów. A zatem dzięki substancjalnemu połączeniu duszy i ciała, możliwy jest abstrakcyjny sposób poznania intelektualnego, poprzez które intelekt może ujmować to, co niematerialne w materii i z materii. Zob. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 404.

³⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7.

tę, co stanowi „treść” przedmiotu³⁹. Dlatego Manser utrzymuje, iż już w pierwszym najprostszym akcie poznania wirtualnie zawarta jest cała treść przedmiotu, która w dalszym poznaniu jest aktualizowana poprzez jej „uwyrażanie”⁴⁰. W procesie tym intelekt nic nie dodaje do owej „zawartości” pierwszego ujęcia, lecz wydobywa z niej według określonego porządku ciągle nowe aspekty, od transcendentálnych poczynając.

Kolejne kryterium sprawdzania adekwatności pierwszego ujęcia poznawczego, jakie wynika z teorii aktu i możliwości, dotyczy analogicznego charakteru tego poznania. Źródłem takiego charakteru pierwszych ujęć poznawczych jest analogiczność samego przedmiotu, stosownie do tego, co wyżej powiedziano, iż to przedmiot wyznacza metodę poznania. W ten sposób analogiczność pierwszych ujęć poznawczych będzie miarą obiektywizmu poznania, gdyż jedynie ona gwarantuje poznanie własności transcendentálnych bytu. Każdy bowiem inny rodzaj poznania będzie ograniczał się do jakiegoś szczegółowego aspektu rzeczywistości, co - jeśli dotyczyć będzie pierwszych ujęć poznawczych - pozbawi poznanie ludzkie podstaw metafizycznych, dających całemu poznaniu uprawomocnienie. Kryterium analogiczności pierwszych ujęć poznawczych wykazuje, iż nie mogą mieć one jednoznacznego charakteru, ponieważ ich przedmiotem jest nieskończenie różnorodny i pluralistyczny byt⁴¹. Mimo jednak nieskończonej różnorodności bytów, można w nich stwierdzić istnienie czynników, które decydują o tym, że każdy byt jest bytem. Relacje między tymi czynnikami mogą być ujmowane jedynie na sposób analogiczny, gdyż są one swoiste każdemu bytowi. Rezygnacja z analogicznego ujmowania oznaczałaby rezygnację z ujęcia tego, co jest najbardziej właściwe każdemu bytowi (dzięki czemu jest bytem, czyli dzięki czemu jest tym, czym jest), a zarazem w analogiczny sposób jest wspólne wszystkim bytom, stanowiąc w nich swoistą relację między tymi samymi czynnikami. Daje to w efekcie

³⁹ Zapoczątkowanie takiego podejścia Manser przypisuje Arystotelesowi, utrzymującemu, że myśl, przez którą „dusza” poznaje, nie ma jakichś danych sobie przez naturę form poznawczych, lecz że od początku jest ona w możliwości wobec wszystkich tego rodzaju form. Zob. *De anima*, ks. III, rozdz. 4. „Anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi” (*Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 3); *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2; *De veritate*, q. 14, a. 1.

⁴⁰ „Aber alle weiteren aus der Erfahrung erworbenen Ideen sind nur nähere Bestimmungen des *ens commune*, von dem, wie von einem Brennpunkte, die ganze Gliederung der Begriffe ausgeht. (...) So konnte Thomas sagen, der Verstand erkennt mehr und mehr aktuell, was er alles vorher nur potentiell im Sein als solchem erkannte“ (G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 277-278).

⁴¹ Zob. E. Stein, *Potenz und Akt*, Werke B. 18, Freiburg Breisgau 1998, s. 9: „To, czym coś jest, może być bardziej lub mniej aktualne, i to, co jest aktualne, może być bardziej lub mniej aktualne. Są więc różnice aktualności co do rozmiaru i stopnia. (...) i potencjalność ma odpowiednio różnice co do rozmiaru i stopnia.”

możliwość poznania według analogii proporcjonalności właściwej⁴². Kryterium analogiczności rozstrzyga zatem alternatywę: albo rezygnuje się z poznania tego, co warunkuje bytowość wszystkich bytów, albo poznaje się to na sposób analogiczny. Dotyczy to przede wszystkim pierwszego ujęcia poznawczego, w którym „udostępniane” są władzom poznawczym transcendentalne właściwości bytu⁴³. Ich „wydobycie” domaga się zastosowania poznania analogicznego, które jest jedynym „narzędziem” odkrycia tego, co na sposób wewnętrznie-konieczny właściwe jest każdemu bytowi.

2. Weryfikacja wyrażniania pozostałych własności transcendentalnych

Zastosowane kryteria weryfikujące sposób wyrażniania pierwszego ujęcia poznawczego bytu w taki sam sposób odnoszą się także do wyodrębniania innych własności transcendentalnych, których poznawczymi ujęciami są pojęcia transcendentalne. Manser wprawdzie nie rozwija tej problematyki, ale jasno stwierdza, iż poznanie tych własności polega na „wydobyciu” tego, co zawiera się wirtualnie w pierwszym ujęciu poznawczym bytu. W procesie aktualizacji poznania owego pierwszego ujęcia „odslaniają” się nowe jego aspekty, w poznaniu których intelekt nic nie dodaje do pierwszego ujęcia bytu, lecz „stwierdza”, iż istnieją jeszcze inne własności, które przysługują każdemu bytowi na sposób wewnętrznie-konieczny. Tak jak byt jest aktualnie we wszystkim, co istnieje, tak samo jest i z innymi własnościami transcendentalnymi, dlatego że to, co jest bytem, jest też na tyle rzeczą, jednym, odrębnym, prawdą czy dobrem⁴⁴. Własności te nie stanowią zatem „pełnej” natury bytu, gdyż nie istnieją one same w sobie, lecz są jedynie bytowymi właściwościami, do których wszystkie rzeczy są „przyporządkowane” konieczną (*entitative*) relacją⁴⁵. Ich poznanie – jak słusznie zauważył H. Beck – odbywa się według ściśle określonego porządku, który wynika z tego, iż struktura i porządek ich następstwa

⁴² „Sie (Die Ähnlichkeitsaussage des Seins) erhält aber in der Ähnlichkeit zweier Proportionen (analogia proportionalitatis) deshalb den prägnantesten Ausdruck, weil diese einerseits das Eigensein der verglichenen Dinge betont, andererseits aber dem Ausmaß des Seins im Verschiedenen, vom Endlichen bis zum Unendlichen, den größten Spielraum ermöglicht“ (G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 280)

⁴³ Poznawcze ujęcie własności transcendentalnych, ze względu na ich charakter, wiąże się z niemałymi trudnościami, na co zwraca uwagę M. A. Krapiec: „Nie można pojęć transcendentalnych jakoś skwantyfikować i jednoznacznie przekazywać drugiemu, ale trzeba je przekazywać w sposób »żywy« przez swoistą »agitację«, formułując w umyśle odbiorcy cały szereg wyobrażeń i skojarzeń, w których odbiorca ma sam dostrzec zawartość poznawczą jemu przekazywaną” (*Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 92).

⁴⁴ Charakterystyczne jest to, iż Manser pomija transcendentalną właściwość piękna. Zob. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 431.

⁴⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 429.

uwarunkowane są charakterem, względnie naturą bytowego aktu⁴⁶. Jednakże ostatecznie proces poznania każdej z tych własności jest analogiczny do pierwotnego ujmowania bytu, a istotna różnica polega na tym, iż byt jest czymś bezwzględnie pierwszym, co poznający poznaje, i poprzez co wszystko inne jest poznawane, w tym także i pozostałe własności transcendentalne.

Ponieważ nie sposób w tym miejscu poddać weryfikacji wyodrębniania każdej z własności transcendentalnych bytu, wystarczy ogólnie – za Manserem – stwierdzić, iż podlega ono tym samym kryteriom, co pierwsze ujęcie bytu⁴⁷. A zatem wyodrębnianie jest aktualizacją tego, co wirtualnie zawiera się w pierwszym ujęciu poznawczym; jest ono procesem, rozpoczynającym się od poznawanego przedmiotu, który ujęty poznawczo jako „coś istniejącego”, w tym samym akcie poznawczym ujmowany jest jako „coś istniejącego w opozycji do nie istniejącego”, jako „coś niepodzielnego”, jako „coś różnego od czegoś innego”, jako „coś, co jest w relacji do poznającego intelektu” czy jako „coś, co jest w relacji do woli”. Poznawcze ujęcia tych własności bytu nie mogą być nabywane drogą abstrakcji, ponieważ, tak jak ujęcie bytu, nie są one „odrywane” od rzeczy, lecz są „określeniami”, czym każda rzecz jest⁴⁸. Manser mówi tutaj o abstrakcji niedoskonałej, inni teoretycy poznania tradycji tomistycznej o abstrakcji transcendentalizującej albo o metodzie separacji⁴⁹. Rola tych procedur poznawczych polega na stwierdzaniu podstawowej „zawartości” każdego bytu, którą stanowi istnienie i istota. Dzięki temu formułowane na tej podstawie pojęcia transcendentalne odnoszą się do całego bytu, zarówno do jego aspektu egzystencjalnego, jak i treściowego⁵⁰. Dojście do takich rezultatów gwarantować może jedynie koncepcja aktualizacji poznawczej tego, co wirtualnie zawiera pierwsze ujęcie bytu, umożliwiającą uwyrażnianie jego zawartości. Poznanie takie odkrywa faktycznie, czym jest byt i jakie są jego powszechne własności, i nie musi ono dla wyjaśniania tych „faktów” uciekać się do hipotez.

Wiąże się to z drugim kryterium weryfikacji, które opierać się będzie na stwierdzeniu, iż tym, co rozpoczyna proces wyodrębniania poszczególnych własności transcendentalnych musi być sam byt, pojęty jako „coś istniejącego”,

⁴⁶ „Jetzt aber hat sich gezeigt, daß in den »transzendentalen Wesenseigentümlichkeiten« des Seienden – und gerade in der Reihenfolge, in der sie Thomas aufzählt – der Hinweis liegt auf eine im Aktcharakter oder in der »Aktnatur« des Seins wurzelnde Struktur und Ordnungsfolge innerhalb der Vollkommenheit des Seins“ (*Der Akt-Charakter des Seins*, München 1965, s. 80); por. M. A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 308: „...doskonałości transcendentalne realizujące się w każdym bycie są dlatego ustopniowane, że sam byt jest nierówny i zhierarchizowany. Zresztą nie może być nieustopniowany jeśli jest mnogi i zarazem uporządkowany; a porządek w świecie jest dostrzegalny.”

⁴⁷ Por. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 409.

⁴⁸ Por. M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 91.

⁴⁹ Zob. *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 478-479.

⁵⁰ Por. M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 92.

który aktualizując władze poznawcze, umożliwia odkrycie w nim innych transcendentálnych aspektów. Ujęte w taki sposób własności nie pochodzą od intelektu, lecz to intelekt „odpoznaje” je z rzeczy, formułując na ich podstawie analogiczne pojęcia, będące poznawczym ujęciem „zawartości” każdego bytu, nie pomijające także jego aspektu egzystencjalnego. Między innymi dlatego Manser przyzna, iż charakter tych poznawczych ujęć może być jedynie analogiczny, jakkolwiek zwerbalizowane w postaci pojęć transcendentálnych będą one – jego zdaniem – orzekać o rzeczach nie na podstawie własności „zewnątrznych” (*extrinsece*), lecz według „zawartości” wewnętrznej (*forma inhaerens*)⁵¹. Ponieważ chodzi tu o własności wewnętrznie-konieczne każdego bytu, będzie to znaczyć, że także teoria analogii metafizycznej może być uznana za kryterium weryfikacji sposobu wyodrębniania własności transcendentálnych.

Dla Mansera jest bowiem jasne, że własności te nie mogą być we wszystkich bytach jednoznacznie tożsame, ponieważ byty są realnie różnorodne i jest ich nieskończona wielość. Jednakże poznanie analogiczne pozwala odkryć właściwe każdemu bytowi relacje między konstytuującymi go czynnikami, będące podstawą poznania analogicznego o charakterze koniecznym, które umożliwia ujęcie tego, dzięki czemu byt jest bytem, dzięki czemu jest jeden, odrębny, prawdziwy czy dobry⁵². W ten sposób wyodrębniana jest wspólna wszystkim bytom doskonałość, będąca podstawą orzekania o każdym bycie, która jest zaktualizowana poznawczo w postaci pojęcia analogicznego⁵³. A zatem bez teorii analogii nie byłoby możliwe odkrycie w bycie tych doskonałości, które warunkują zarówno istnienie bytu, jego treść, jedność, odrębność, prawdę, dobro, jak również wynikające z tych ujęć pierwsze zasady. Ostatecznie jednak, jak to wyżej powiedziano, „ramy” wyodrębniania własności transcendentálnych bytu wyznaczają „prawa” teorii aktu i możliwości, która weryfikuje cały ten poznawczy proces, zarówno w jego fazie wyjściowej – określając „punkt wyjścia”, jak i w samym przebiegu – wskazując konieczność „nawrotu do bytu”, oraz w rezultatach – wykluczając, z jednej strony, jakiegokolwiek aprioryczne konstruowanie własności transcendentálnych, a z drugiej, gwarantując „zawarcie” w nich tego, co przyczynuje cały poznawczy proces, czyli istnienia bytu⁵⁴.

⁵¹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 459.

⁵² Manser podkreśla, iż poznanie analogiczne dotyczy rzeczy jednostkowych, ponieważ każda rzecz wyraża określoną relację do bytu, jednego, odrębnego etc., które to relacje są podstawą relacyjnej tożsamości wszystkich bytów. Por. Tamże, s. 23-24.

⁵³ „So gefaßt sind diese absoluten Attribute selber analoge begriffe, weil sie in ihrer Eigenart als »Transcendentalia« in der kategorialen Welt nach ganz verschiedenen Verhältnissen partizipiert sind. (...) In dieser transzendentalen Stellung kann nun ihre ratio formalis unmöglich in einer spezifischen Natur liegen, sondern sie liegt offenbar in ihrem transzendentalen »Wassein«, d. h. darin, dass sie begrifflich nur Akt, nur Vollkommenheit bedeuten“ (G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 488-489).

⁵⁴ W egzystencjalnym ujęciu funkcją aktu nie jest tylko „organizacja” czy „porządkowanie treści”, lecz przede wszystkim jej istnienie, aktualizacja. A zatem zasadą wyodrębniania

Ostatecznie więc można stwierdzić, iż odwołanie się do teorii aktu i możliwości w weryfikacji poznania własności transcendentálních bytu prowadzi do wyznaczenia „granicy” poznawczego ujmowania tych własności, którą dla Mansera będzie realne istnienie bytu, poza którym nie może być mowy o ich faktycznym poznawaniu⁵⁵.

Podsumowując przeprowadzoną weryfikację poznania transcendentálních własności bytu, należy zastosowane w niej kryteria odnieść do całego poznania metafizycznego, dlatego że sformułowane pojęcia transcendentálne stają się „metodą” tego typu poznania. Ze względu jednak na szeroki zakres problematyki pozostaje ograniczyć się jedynie do spraw najistotniejszych.

3. Weryfikacja poznania metafizycznego

Pierwszym momentem weryfikacji poznania metafizycznego – zgodnie z tym, co dotychczas powiedziano – będzie jego procesualny charakter, który – w przekonaniu Mansera – cechuje nie tylko pierwsze ujęcia poznawcze, lecz także każdą następną fazę poznania⁵⁶. W świetle tego sprawdzenie adekwatności całego procesu poznania metafizycznego polegać będzie na prześledzeniu aktualizowania się poszczególnych aktów poznawczych, w którym zasadniczą uwagę należy zwrócić na sam przebieg owej aktualizacji, to znaczy na to, dzięki czemu dany akt poznawczy zachodzi. Przyjrzenie się temu pod kątem teorii aktu i możliwości pozwoli na poszczególnych etapach poznania określić moment aktualizujący. Nade wszystko jednak teoria ta w sposób konieczny domaga się odkrycia czynnika, który w pierwszym rzędzie będzie „przyczyną sprawczą” poznania, dzięki któremu może zaistnieć poznawczy proces, ponieważ – jak twierdził za Arystotelesem Tomasz – nic nie przechodzi samo przez się z możliwości do aktu⁵⁷. Innymi słowy, teoria aktu i możliwości dowodzi, iż wszelkie akty poznawcze, na różnych szczeblach poznania, domagają się racji.

Wymieniona teoria wykazuje ponadto, iż owa racja nie może istnieć w ludzkich władzach poznawczych, gdyż nie sposób znaleźć w nich „ostatecznego” aktu, będącego „pierwszą przyczyną” wszelkiego poznania, jak i zarazem jego „granica”. Nie podlega bowiem wątpliwości, iż czymś „realnie pierwszym”, co ujmuje intelekt, musi być byt, dlatego że jest on właściwym jego

i porządkowania własności transcendentálních bytu nie mogą być czynniki „formalne”, lecz „egzystencjalne”. W ten sposób porządkowanie całości wiedzy o bycie winno dokonywać się poprzez transcendentalia, których epistemicznym wyrazem są pierwsze zasady. Zob. A. Maryniarczyk, *O autonomiczne pojęcie systemu metafizyki (cz. II)*, s. 218-219.

⁵⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 273. Znaczenie istnienia w bycie dobitnie wyrazi M. A. Krapiec: „...w istnieniu jako bytowym akcie nie mieści się żadna niedoskonałość, lecz przeciwnie, najwyższego rzędu doskonałość i podstawa wszelkich doskonałości” (*Struktura bytu*, Dzieła: t. 5, Lublin 1995², s. 314).

⁵⁶ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 266.

⁵⁷ „Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu”. (*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 3).

przedmiotem, jak i kresem wszelkiego poznania, „poza” którym nic nie może być poznane⁵⁸. Chodzi tu oczywiście o drugie wyszczególnione kryterium, w myśl którego poznanie ludzkie bierze swój początek z przedmiotu⁵⁹. Gdybyśmy przyjęli, że pierwszą przyczyną zachodzenia poznawczego aktu jest ludzki intelekt, to zdaniem Mansera prowadziłoby to do pytania o uprawomocnienie istnienia takiego aktu w intelekcie. Innymi słowy, akt intelektu, aby być poznawczo pierwszym musiałby – zgodnie z teorią aktu i możliwości – posiadać pierwszeństwo ontyczne. Jeśli zaś faktycznie miałoby to miejsce, to w strukturze ontycznej bytu ludzkiego – charakteryzowanej w kategoriach aktu i możliwości – niczym nie różniłby się on od aktu, urzeczywistniającego cały byt ludzki⁶⁰. Chodzi tu o stary problem relacji duszy do jej władz w bycie ludzkim. Dla Mansera tożsamość duszy z władzami oznaczała aktualną obecność poznawanego przedmiotu w intelekcie, co oczywiście prowadziło do tego, iż cały poznawany przedmiot byłby „wytworem” umysłu⁶¹. W konsekwencji zaś całe ludzkie poznanie nie wykraczałoby poza świadomość. Czy jednak faktycznie nie pozostaje nic innego, jak uznać niepoznawalność rzeczy samych w sobie i zdać się na wytwory ludzkiej psychiki? Przeprowadzona przez Mansera analiza metafizycznej teorii aktu i możliwości pokazuje jednak, że sama rzeczywistość, posiadając aktualno-możliściową strukturę, domaga się istnienia czynnika aktualizującego dany stan rzeczy, będącego jego ontycznym uzasadnieniem⁶². Nie inaczej jest także z porządkiem ludzkiego poznania, który musi podlegać powszechnym prawom bytu, gdyż w przeciwnym razie byłby on sam w sobie niezrozumiały. Te powszechne prawa bytu, które można ujmować w kategoriach aktu i możliwości, wykazują, iż właściwy akt, aktualizujący proces ludzkiego poznania, istnieje poza ludzkim intelektem, a jest nim akt istnienia realnego bytu, będącego tym samym jedynym właściwym przedmiotem ludzkiego poznania⁶³.

Nie bez znaczenia dla takiego rozumienia metafizycznego poznania jest teoria analogii, która będąc kryterium weryfikacji wyodrębniania własności transcendentalnych bytu, staje się zarazem podstawą oceny adekwatności całego metafizycznego poznania. W ścisłym sensie poznanie takie może mieć wy-

⁵⁸ Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2; I, q. 1, a. 7; *De veritate*, q. 11, a. 1.

⁵⁹ „Und zwar nicht bloß beim Beginn, wo er den Gegenstand empfängt, sondern während der aktuellen Erkenntnis ist er passiv und aktiv zugleich, weil er stets vom Objekte abhängt und nicht das Objekt von ihm“ (G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 184).

⁶⁰ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 181-182.

⁶¹ „Ist die Seele in allem Erkennen nur aktiv, so bringt sie nicht bloß die Erkenntnisweise, sondern auch das Erkenntnisobjekt hervor, also sich selbst, Gott und die Welt“ (Tamże, s. 180).

⁶² „Jede Eigenrealität des Objektes gegenüber dem Erkennenden bedingt von Seiten des letzteren ein Aufnehmen, ein Leiden, eine Passivität, nicht bloß für den Beginn des Erkennens, sondern auch während des Erkennens selbst“ (Tamże).

⁶³ Zob. G. Manser, *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, „Divus Thomas“, 1(1923), s. 47.

łącznie analogiczny charakter, co według Mansera zapewnia jedynie analogia proporcji właściwych, zwana inaczej analogią transcendentalną, która jest jedynym sposobem poznania pozwalającym przekraczać „rozdźwięk” między nieskończenie różnorodnym bytem a „schematycznym” ludzkim poznaniem⁶⁴. Każde metafizyczne poznanie pomijające tę analogię, czyli pomijające możliwość ujęcia w bycie tego, co decyduje o samej bytowości i co jest na sposób wewnętrznie-konieczny właściwe każdemu bytowi, przestaje być *de facto* poznaniem metafizycznym, ponieważ będzie musiało zdać się na jakieś aprioryczne „porządkowanie” rzeczywistości, sprowadzające się najczęściej do ujmowania jej transcendentalnych aspektów wpojęciach jednoznacznych, bądź ograniczyć się do fragmentarycznych ujęć, które przeniesione na całą rzeczywistość będą źródłem mylnego poznania, sprowadzającego się ostatecznie do zupełnej wieloznaczności⁶⁵.

Pozostaje zatem odnotować, iż z rozważań Mansera jasno wynika, że rezygnacja z weryfikacji metafizycznego poznania w świetle kryteriów wyprowadzonych z teorii aktu i możliwości, może pociągać za sobą poważne prawdopodobieństwo wypaczenia go⁶⁶. Dotyczy to przede wszystkim formowania pierwszych ujęć poznawczych, znajdujących zwerbalizowanie w postaci pojęć transcendentalnych. Bez odwołania się do wspomnianej teorii trudno jest bowiem „dojść” w ludzkim poznaniu do faktycznego „punktu wyjścia” całego poznawczego procesu, stąd nie jest dziwne, że tradycje lekceważące ową teorię, najczęściej – bardziej lub mniej świadomie – dopuszczają się apriorycznej konstrukcji owego „punktu wyjścia”, co wypacza u podstaw całe metafizyczne poznanie. Dlatego Manser twierdzi, że wyodrębnianie własności transcendentalnych bytu *w zasadzie rozwiązania, samym rozwiązaniu, wyjaśnieniu i uzasadnieniu »zależne« jest od teorii aktu i możliwości*⁶⁷. Odpowiednie zastosowanie wymienionej teorii umożliwia kontrolowanie tego typu poznawczego procesu, od samego jego początku, aż do sformułowania rezultatów. Ostatecznie bowiem bez odniesienia do teorii aktu i możliwości pod znakiem zapytania postawiony zostać może sam procesualny charakter poznania, a ściślej biorąc, w ogóle to czym poznanie jest? Albowiem jeśli wykluczy się, iż poznanie polega na przechodzeniu od pierwszych, niewyraźnych ujęć, poprzez kolejne fazy ich uwyrażniania, aż do poznania wyraźnego – co nie jest niczym innym jak procesem aktualizowania się poznawczego aktu – to nie pozostanie nic innego, jak zamknięcie się w świecie ludzkiej świadomości, w efekcie czego nie będzie

⁶⁴ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 427.

⁶⁵ Tamże, s. 416-420.

⁶⁶ G. Manser, *Die Absolutismus des Christentums und die aristotelische Lehre von Akt und Potenz*, „Divus Thomas“, 10(1932), s. 441.

⁶⁷ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 280.

można poznawać jaki jest realny świat, lecz jedynie jakim on jest w ludzkim umyśle, na co wyraziło zresztą zgodę większość tradycji filozoficznych⁶⁸.

Zakończenie

Przeprowadzone dociekania miały na celu dowieść, iż funkcja metodologiczna teorii aktu i możliwości uwidacznia się m.in. w weryfikacji procesów poznawczych. Wykazano, iż dzięki zastosowanym kryteriom, sformułowanym na podstawie wymienionej teorii, można stwierdzić adekwatność metody wyodrębniania własności bytu, co jest ważne przede wszystkim w przypadku własności transcendentalnych, warunkujących całe poznanie metafizyczne. Dla Mansera taką metodą była tzw. abstrakcja niedoskonała (*abstractio imperfecta*), która posłużyła mu do sformułowania pojęcia bytu, ujmującego byt, jako „coś, czemu przysługuje istnienie”. Przeprowadzona weryfikacja wykazała, iż tym, dzięki czemu proces poznania zachodzi jest istniejący przedmiot, który w pierwszym ujęciu jawi się jedynie jako „coś istniejącego”, a dopiero w dalszej aktualizacji poznania sukcesywnie odkrywane są nowe jego aspekty, będące aktualizacją pierwszego, niewyraźnego ujęcia bytu. Analogiczny charakter tego procesu potwierdza, iż pozyskiwane tą drogą pojęcia transcendentalne posiadają ugruntowanie we własnościach rzeczy. Tego typu weryfikacja obejmuje wyodrębnianie wszystkich własności transcendentalnych, jak i cały proces poznania metafizycznego.

THE THEORY OF ACT AND POTENCY AS A VERIFYING CRITERION OF CORRECTNESS OF THE METAPHYSICAL COGNITION

Summary

The analyses concentrate on a methodological function of the theory of act and potency in the aspect of the verification of cognitive processes. As a ground of verification there are taken criteria which come from the analysis of being and cognition in a light of the above mentioned theory, and which include: comprehension of the cognition as an actualizing process, recognition of the object as an actualizing factor in the cognitive process, and analogy of the cognition. It is demonstrated that, by means of the applied criteria, it is possible to verify an adequacy of the cognition's method of being's properties. First of all, it is important in a case of transcendental properties, which condition the whole metaphysical cognition. As such the method Manser recognized an "imperfect abstraction", that was used to formulate a conception of being apprehending the being as "something the existence inheres in". Separated properties are an actualization of the first and indistinct comprehension of the being. The analogous character of this process confirms that all sought transcendental notions find their roots in properties of the thing.

⁶⁸ G. Manser, *Die Lehre des von Papst Pius X verurteilten Modernismus und der moderne philosophische Phänomenalismus*, Freiburg in der Schweiz 1911, s. 18-21.

CZY ISTNIEJE PRAWO NATURALNE?

Człowiek od zawsze poszukiwał punktów odniesienia, do których mógłby się odwołać w swoim ludzkim postępowaniu. Według jakiej moralności żyć? Jakie zasady ustanowić fundamentem swego życia? Jakie wartości przyjąć w tworzeniu życia społecznego? Te odwieczne pytania stawiają sobie nie tylko teologowie i filozofowie, ale każdy człowiek snujący refleksje nad własną egzystencją. Dla chrześcijan źródłem moralności jest Jezus Chrystus. Ale czy można znaleźć płaszczyznę możliwą do przyjęcia przez wyznawców różnych religii i przedstawicieli rozmaitych prądów filozoficznych? Przez wieki wartością do której się odwoływano było prawo naturalne. Także i dziś nie słabnie zainteresowanie tą problematyką w dyskusjach i pojawiających się publikacjach. W Polsce najwięcej miejsca tej dziedzinie poświęcili przede wszystkim Maria Szyszkowska¹, Roman Andrzej Tokarczyk² i Mieczysław Albert Krąpiec³.

Wśród teorii prawa naturalnego dominują te, które za ostateczne źródło uznają Boga. Rodzi to często błędne mniemanie o konieczności związku wszelkich teorii prawa naturalnego z wiarą religijną. Rzeczą bardzo istotną jest więc prześledzenie rozmaitych perspektyw badawczych: teologicznej, filozoficznej, psychologicznej. Nie chodzi tu o całościowe ujęcie złożonego problemu, jakim

Adriana Kurasz; doktorantka UKSW w Warszawie; adres do korespondencji: adriana.kurasz@gmail.com

¹ Maria Szyszkowska rozważa prawo naturalne na gruncie filozoficzno – prawnym. Prawnonaturalną wiedzę krzewiła w Polsce w czasach dla teorii prawa naturalnego nieprzychylnych. W latach 1950 – 1989 uznano filozofię prawa za niebezpieczną dla ówczesnego ładu politycznego. Najbardziej znaczące prace tej autorki poruszające zagadnienie prawa naturalnego: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści* (Warszawa 1970), *Dociekania nad prawem natury czyli o potrzebach człowieka* (Warszawa 1972), *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka* (Warszawa 1972), *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce* (Warszawa 1982), *Filozofia prawa i filozofia człowieka* (Warszawa 1989), *Powrót do prawa ponadustawowego* (Warszawa 1999).

² Najważniejsze prace R. A. Tokarczyka dotyczące prawa naturalnego: *Prawa wierne naturze. Krytyka doktryny Luvois Fullera* (Lublin 1980), *Klasycy praw natury* (Lublin 1988), *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, (Białystok 1996), *Historia filozofii prawa: w retrospektywie prawa natury* (Białystok 1999).

³ M. A. Krąpiec szeroko zagadnienie prawa naturalnego omawia w pracy: *Człowiek i prawo naturalne*. Jest to dogłębna analiza natury ludzkiej i „wyprowadzona” z niej koncepcja prawa naturalnego.

jest prawo naturalne, ale przede wszystkim o ukazanie jego istnienia w oparciu o różnorodną argumentację. Niezależnie bowiem od różnych płaszczyzn badawczych, może stać się ono uzasadnieniem dla działań w obronie najwyższych wartości ludzkich. A takiego wspólnego fundamentu potrzeba dzisiejszemu rozdartemu światu, może jak nigdy dotąd. Biorąc pod uwagę, że wciąż powraca problem istnienia prawa naturalnego, warto postawić sobie pytanie, jakie są przyczyny jego odrzucania i co dla człowieka może oznaczać zajęcie negatywnego stanowiska w kwestii prawa naturalnego, by następnie móc przejść do argumentów przemawiających za jego istnieniem.

I. Przyczyny odrzucenia prawa naturalnego

W ciągu wieków pojawiało się wiele powodów dla których odrzucano prawo naturalne. Okres najdalej posuniętej negacji prawa naturalnego stanowi wiek XIX i XX. Pozytywiści prawni odrzucili je, uznając za jedynie słuszne prawo stanowione. Stanowisko pozytywizmu wieku XIX, tak negatywne wobec prawa naturalnego, nie stanowiło jednak okresu, w którym negacja tego prawa wystąpiła po raz pierwszy, gdyż stanowiła ona stale wtórny nurt filozoficzny.

Trudno mówić o prawie naturalnym i normach absolutnych, także i dziś, w dobie wszechobecnego liberalizmu, którego jedyną wartością jest respektowanie różnorodności i przyznawanie każdemu człowiekowi prawa do subiektywnego pojmowania prawdy. Obecnie, nawet jeśli przyjmuje się istnienie prawa naturalnego, to uważa się, że jest pojęciem tak wieloznacznym, że nie należy poświęcać mu większej uwagi⁴.

W Polsce negatywne stanowisko wobec tego prawa stało się szczególnie widoczne podczas prac nad konstytucją w 1997r. Rozgorzał wówczas spór między zwolennikami prawa naturalnego a zwolennikami pozytywizmu prawnego. Ci pierwsi domagali się umieszczenia w konstytucji zapisu stwierdzającego, że prawo naturalne znajduje się ponad prawem stanowionym, przeciwnicy zaś uważali, że wprowadziłoby to stan niepewności prawnej w związku z niejasnością prawa naturalnego. Pojawiły się też głosy, że prawo naturalne to neotomizm, że to koncepcja chrześcijańska, mająca swoje źródło u św. Tomasza z Akwinu, że teorii prawa naturalnego jest tyle, ile religii, światopoglądów, kultur, że przyjęcie prawa naturalnego w ustawie zasadniczej prowadzi do państwa wyznaniowego, że prawo naturalne nie zawiera normatywnych treści. Ostatecznie nawet w preambule nie znalazła się wzmianka o prawie naturalnym.

L. Strauss w pracy *Prawo naturalne w świetle historii* dostrzega, że odrzucenie prawa naturalnego zwykle odbywa się z dwóch różnych, aczkolwiek ści-

⁴ Wieloznaczność zwykle wiąże się z różną koncepcją „natury” a co z tego wynika, z różnym pojmowaniem „prawa naturalnego”. Ph. Delhaye w pracy *Permanenc du droit naturel* (Louvain 1967, s. 21) podał około dwudziestu znaczeń wyrażenia „natura”.

śle ze sobą powiązanych powodów: odrzuca się je w imię historii oraz w imię różnicy między faktami a wartościami⁵.

R. Forycki podaje kilka przyczyn negowania prawa naturalnego: traktowanie natury ludzkiej jako rzeczywistości negatywnej; negatywny stosunek do możliwości poznania natury ludzkiej; zawężone sformułowania tego prawa, które robią wrażenie, jak gdyby dotyczyły niektórych tylko ludzi; ucieczka przed trudem zgłębienia znaczenia tego prawa oraz przed zadaniami, jakie ono stawia w życiu człowieka. Forycki uważa, że wspólnym mianownikiem tych wszystkich negatywnych stanowisk wobec prawa naturalnego jest niedostrzeżenie jego wartości, niechętnie przyjmowanie reguł mających wartość uniwersalną i niezmienną, jak również traktowanie tego prawa jako pewnego zagrożenia dla człowieka, dla jego godności i wolności⁶. W artykule *Prawo natury?* podaje jeszcze jeden ważny argument, oddający szczególnie specyfikę naszych czasów, to zdecydowana ucieczka w świat subiektywizmu. Obiektywna rzeczywistość została zanegowana a wraz z nią obiektywnie istniejące prawo naturalne⁷.

T. Ślipko zauważa, że najczęstszym zarzutem wobec prawa naturalnego jest w ogóle odmawianie mu miana „prawo”. Autorzy wygłaszający tę opinię uważają, że prawem we właściwym tego słowa znaczeniu są tylko normy ustanowione przez władzę państwową. Natomiast idea prawa naturalnego jest zjawiskiem efemerycznym. Pojawia się w opinii publicznej w stanie kryzysu poli-

⁵ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 15. Według L. Straussa odrzucenie prawa naturalnego w świetle historii przybiera najczęściej następującą argumentację: historia pokazuje, że nie istnieje prawo, które byłoby powszechnie akceptowane, zamiast domniemanej jednolitości spotykamy nieokreśloną różnorodność pojęć prawa czy sprawiedliwości. Strauss podkreśla, że zgoda całej ludzkości, wcale nie jest koniecznym warunkiem istnienia prawa naturalnego. Jeżeli prawo naturalne jest racjonalne, to tym samym odkrycie go zakłada z góry kulturę umyslową i dlatego prawo naturalne nie może być powszechnie znane – nie można oczekiwać znajomości tego prawa u dzikich ludów. Różnorodność zaś pojęć prawa naturalnego można rozumieć jako różnorodność błędów, która nie wyklucza lecz zakłada istnienie jednej prawdy o prawie naturalnym. Drugi podany przez Straussa powód odrzucenia prawa naturalnego to filozoficzna krytyka możliwości poznawalności prawa naturalnego. Nie jest to krytyka prawa naturalnego czy ogólnych zasad moralnych lecz jest to krytyka myśli ludzkiej w ogóle. Prawo naturalne jest niemożliwe, ponieważ niemożliwa jest filozofia w pełnym tego słowa znaczeniu. Dlatego bardzo istotne na wstępie jest przyjęcie pewnych założeń filozoficznych. Filozofia jest możliwa tylko wówczas, jeśli człowiek aczkolwiek niezdolny do zdobycia mądrości lub pełnego zrozumienia całości, może uświadomić sobie to wszystko, czego nie zna, to znaczy uchwycić zasadnicze problemy a tym samym zasadnicze alternatywy, które są w zasadzie współczesne myśli ludzkiej.

⁶ Por. R. Forycki, *Kilka uwag o prawie naturalnym*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s.26.

⁷ Por. R. Forycki, *Prawo natury?*, „Martyria”, 7(1997), nr 4(73), s.6.

tyczno-społecznego i służy za narzędzie, przy pomocy którego uprawia się krytykę zastanego stanu rzeczy i postuluje transformację⁸.

U podstaw każdego prawa naturalnego, leży zwykle określona koncepcja natury ludzkiej. Nic więc dziwnego, że negatywne postrzeganie natury człowieka, staje się jednocześnie powodem do odrzucenia prawa naturalnego. Jeżeli podważona zostaje idea racjonalnego człowieka, zanika podstawa dla racjonalnego prawa naturalnego. Hobbes był jednym z tych, którzy obnażył odrażające cechy natury człowieka. Według jego filozofii „instynkt samozachowawczy jest najsilniejszą namiętnością właściwą niemal w równym stopniu wszystkim ludziom. Na nim opiera się podstawowe i niezbywalne uprawnienie naturalne do samozachowania, przysługujące każdej jednostce ludzkiej. Z uprawnienia tego wynikają wszystkie inne uprawnienia i obowiązki człowieka składające się na system praw naturalnych”⁹. Hobbes podkreślał apolityczne i aspołeczne cechy natury ludzkiej. Człowiek charakteryzowany jako natura wilcza, niebezpieczna, niszczycielska, zła, nie mógł być źródłem wartości określających zasady współżycia społecznego.

Spinoza również ukazuje negatywny obraz natury ludzkiej. Według niego człowiek w swym postępowaniu kieruje się bardziej pożądaniami niż rozumem. „Czy dana jednostka powoduje się oświeconym rozumem czy też namiętnościami, ma ona najwyższe prawo poszukiwać i brać dla siebie wszystko, co tylko uzna za pożyteczne, czy to siłą, czy podstępem, czy prośbą, czy w jakiś inny łatwy dla siebie sposób”¹⁰. Człowiek posiadając naturalny popęd do samoobrony i samozachowania, ma prawo do podjęcia wszelkich środków, które pomogą mu zachować własne istnienie. Ma zatem prawo traktować jako wroga każdego, kto przeszkadza mu w realizacji tego naturalnego popędu. Spinoza podkreśla, że ludzie bardzo często ulegają namiętnościom gniewu, zawiści i nienawiści i wysnuwa wniosek, że ludzie z natury są dla siebie wrogami¹¹.

W tak pojmowanej naturze ludzkiej, nie ma miejsca na właściwe rozumienie prawa naturalnego. Tak negatywnie zinterpretowana natura człowieka nie nadaje się na normę postępowania ludzkiego.

Mimo tak wielu zarzutów, które wysuwa się wobec prawa naturalnego, nie można jeszcze stwierdzić, że to prawo nie istnieje. Istnienia prawa naturalnego nie da się udowodnić w sposób wykluczający stanowisko przeciwne. Jego akceptacja wymaga przyjęcia pewnych niedowodliwych założeń¹².

⁸ T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 79-80.

⁹ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993³, s. 198.

¹⁰ F. Copelston, *Historia filozofii*, t. 4, Warszawa 1995, s. 250.

¹¹ Por. Tamże, s. 251-252.

¹² L. Kołakowski, *O prawie naturalnym*, „Ius et lex”, 1(2002), nr 1, s. 153. L. Kołakowski podkreśla, że należy odejść od stanowiska, że sens przysługuje wyłącznie sądom, które są empi-

II. Konsekwencje odrzucenia prawa naturalnego

Powodów dla których odrzuca się prawo naturalne jest wiele. Każde jednak jego odrzucenie, jak wykazała historia, prowadzi do katastrofalnych następstw. Pomijając fakt, że odrzucenie to opiera się zwykle na błędach natury intelektualnej, najlepiej błędność takiej decyzji pokazują konsekwencje, które są jej następstwem.

Jeżeli nasze zasady nie mają innego uzasadnienia oprócz naszego ślepego wyboru, wówczas dopuszczalne jest wszystko, czego człowiek się podejmie. Strauss zauważa, że odrzucenie prawa naturalnego prowadzi do nihilizmu, co więcej jest identyczne z nihilizmem. Nasza niezdolność zdobycia prawdziwego poznania tego, co jest wewnątrznie dobre i słuszne, zmusza nas do tolerowania każdej opinii o tym, co słuszne i dobre, lub do uznania wszystkich upodobań czy wszystkich „cywilizacji” za jednakowo dobre. W takim przypadku tylko nieograniczona tolerancja jest zgodna z rozsądkiem a należy odrzucić prawdę absolutną¹³.

Odrzucenie prawa naturalnego jest równoznaczne z przypisywaniem wszelkim prawom charakteru pozytywnego, w takim przypadku o prawie decyduje wyłącznie prawodawca i sądy poszczególnych krajów. Różnego rodzaju totalitaryzmy znalazły dzięki temu podatny grunt dla swego rozwoju. Jeżeli najwyższym i absolutnym jest prawo pozytywne, to wówczas każdy władca ma rację, można usprawiedliwić nawet najbardziej haniebną ustawę. Gdy się odrzuci prawo naturalne, prawo stanowione staje się podporządkowane interesom różnych grup, staje się partyjne, dyskryminujące inne grupy społeczne. Gdy zaneguje się prawo naturalne, to praktycznie wszystko jest możliwe: można nawet odrzucić prawo do własnego życia. Gdy nie ma prawa naturalnego, nie ma instancji, do której można by się odwołać, nie ma kryterium, przy pomocy którego można by ocenić wartość stanowionych praw. Praktycznie wszystkie prawa stanowione mają wtedy jednakową wartość¹⁴.

Końcowym skutkiem lekceważenia prawa naturalnego, były fakty ludobójstwa podczas drugiej wojny światowej, kiedy to masowe zbrodnie usiłowano usprawiedliwić posłuszeństwem wobec władzy. W tych faktach ujawniło się

rycznie sprawdzalne. Forycki zaś wymienia sześć założeń, które należy przyjąć na wstępie dyskusji o prawie naturalnym: 1) traktowanie natury nie tylko jako faktu, ale także jako zadania a więc od rzucenie tzw. błędu naturalistycznego, że nie wolno przechodzić od zdań o faktach do zdań o powinnościach; 2) odejście od stanowiska agnostycznego i fenomenalistycznego w kwestii zakresu ludzkiego poznania; 3) odejście od wyłącznie woluntarystycznej interpretacji prawa; 4) odstąpienie od interpretowania ingerencji Boga jako niebezpiecznej dla człowieka determinanty ludzkiej natury; 5) nietraktowanie prawa stanowionego jako jedynie wartościowego i w pewnym sensie absolutnego; 6) przyjęcie oczywistego faktu, że wszystko, co ma naturę, a więc cała rzeczywistość objęta jest, zgodnie z zasadą: *agere sequitur esse*, prawem natury (Por. R. Forycki, *Kilka uwag o prawie naturalnym*, s. 27).

¹³ Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 10-12.

¹⁴ Por. R. Forycki, *Prawo*, s. 6.

nie tylko niewłaściwe rozumienie władzy i państwa, ale przede wszystkim rąca deprawacja natury ludzkiej, deprawacja sumień niezdolnych do odkrycia prawdziwego dobra i podjęcia osobistej odpowiedzialności¹⁵.

Być może wojny światowe i popełniane zbrodnie zmusiły niektóre systemy do zbliżenia się ku prawu naturalnemu, gdyż same podstawy ludzkiej egzystencji zostały wówczas zakwestionowane. Szyszkowska powstanie teorii głoszących istnienie prawa naturalnego nazywa reakcją uogólniającą. „Odczuwanie danej sytuacji jako ujemnej, niezadowolającej, prowadzi do tego, że stan przeciwny staje się wartością i celem dążeń, ideałem. Nie jest przypadkowe, że pierwsze i drugie odrodzenie teorii prawa natury wystąpiło odpowiednio po I i II wojnie światowej. Kataklizmy dziejowe oraz przejawy niesprawiedliwości społecznej – nawet jeśli są ubrane w formę prawa – prowadzą do uświadomienia sobie przez uciskanych, że ich prawa zostały zdeptane. Prowadzą więc do poznania, że są jakieś prawa człowieka, które przez każdy system prawa pozytywnego winny być respektowane. Sytuacje graniczne wzmagają odwoływanie się do sprawiedliwości, potęgują znaczenie poczucia słuszności”¹⁶.

Negatywne konsekwencje jakie niesło za sobą odrzucenie prawa naturalnego, wzmagало zainteresowanie i odkrycie na nowo istnienia sprawiedliwości ponadustawowej. Ale czy potrzeba aż takich doświadczeń by powrócić do prawa naturalnego w życiu indywidualnym i społecznym?

III. Istnienie prawa naturalnego

1. Teologiczna argumentacja

Z historii doktryn etycznych i prawnych wynika, że w dowodzeniu istnienia prawa naturalnego wychodzi się zwykle z ogólnych założeń systemowych. Jedną z dróg argumentacji opiera się na idei Boga jako Stwórcy i Rządcy świata. Nie chodzi tylko o proste wnioskowanie z przesłanki, że Bóg jest Stwórcą całego świata, a więc i ostatecznym Jego prawodawcą. Chodzi także o ukazanie człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Jeżeli więc Bóg jest wzorcem natury człowieka, to nie można Go pominąć przy próbie pełnego i ostatecznego wyjaśnienia tej natury¹⁷.

O istnieniu prawa naturalnego mówi wyraźnie Pismo Święte. Podkreśla, że jego treść została wpisana przez Boga w sercu każdego człowieka¹⁸. Bóg

¹⁵ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 207.

¹⁶ Por. M. Szyszkowska, *Prawo natury i prawa człowieka*, w: *Prawa i wolności w edukacji demokratycznych państw*, red. R. Rosa, Siedlce 1999, s. 95.

¹⁷ Por. R. Forycki, *Kilka*, s. 33.

¹⁸ „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżają lub uniewinniają”. Zob. Rz 1,18-32; 2,14-15.

zapisał w naturze człowieka fundamentalne nakazy prawa naturalnego, dlatego mogą być one poznane, przez wszystkich ludzi zdolnych do rozumnej autorefleksji. Wynika z tego, że nikt nie może się wymówić nieznanąnością tego prawa. Prawo naturalne manifestuje się w głosie sumienia, dlatego przez każdego człowieka może zostać poznane w sposób naturalny. Poprzez to prawo Bóg prowadzi człowieka do obiecanego szczęścia, wyznaczając mu zasady postępowania oraz zakazuje dróg zła, które odwracają od Boga i Jego miłości, a tym samym prowadzą do nieszczęścia.

Pomimo Boskiego pochodzenia, prawo to nie jest narzucone człowiekowi z zewnątrz, lecz jest mu dane wraz z naturą. Jest rozpoznawalne przez naturalne światło rozumu ludzkiego przy zachowaniu wolnej woli człowieka, który realizuje je w swym życiu poprzez podejmowanie świadomych wyborów. Człowiek jest jedyną istotą na ziemi, która odczytuje prawo naturalne w sposób świadomy i wolny.

Choć człowiek zasady te ma zapisane w swoim sercu, to wskutek skażenia natury ludzkiej grzechem, mogą one stać się trudne do odczytania, dlatego Bóg objawił je ponownie w Dekalogu. „Od początku Bóg zakorzenił w sercach ludzi zasady prawa naturalnego. Potem ograniczył się do ich przypomnienia. Był to Dekalog”¹⁹. Zasady te pouczają nas o prawdziwym człowieczeństwie. Podkreślają główne obowiązki, a więc pośrednio także podstawowe prawa, właściwe naturze osoby ludzkiej.

Zdaniem Karola Wojtyły prawo naturalne człowiek poznaje za pomocą rozumu. Jest ono proste, a wręcz narzucające się, więc każda osoba może je poznać²⁰. Prawo naturalne pozwala osobie „bytować w łamach ładu kosmicznego, a jeśli ramy te przekroczy, każe mu szukać jakiejś drogi powrotu. Przede wszystkim jednak pozwala ono człowiekowi choćby najprymitywniejszemu, choćby nie znającemu litery Ewangelii, uczestniczyć w myśli – Boga Stwórcy i Prawodawcy, tkwiąc w jedności stworzenia”. Według Wojtyły „istnienie prawa wskazuje zawsze na prawodawcę. Prawo pisane na prawodawcę człowieka, prawo niepisane, ale zawarte w samej naturze człowieka i świata, na prawodawcę ponad człowiekiem”²¹.

To stanowisko znajduje swój wyraz w oficjalnych dokumentach Kościoła. Urząd Nauczycielski Kościoła przyjmuje istnienie prawa naturalnego, uważając się za stróża i interpretatora tego prawa²². Do prawa naturalnego odwoływali się m. in. Jan XXIII w *Pacem in terris*, Paweł VI w *Humanae vitae*, Jan Paweł II w *Veritatis splendor*.

¹⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej cyt. KKK) Poznań 1994, nr 2070.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 59-60.

²¹ Tamże, s. 58-60.

²² Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Szczecin 1986, nr 4.

Sobór Watykański II porusza kilkakrotnie zagadnienie prawa naturalnego, choć zawsze tylko ubocznie, przy rozpatrywaniu szczegółowych zagadnień moralnych. Konstytucja *Gaudium et spes* głosi, że: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go tam gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła rozbrzmiewa w sercu nakazem: czynź to, tamtego unikaj. Człowieka bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o godności i według którego będzie osądzony” (KDK 16).

U podstaw wszelkiego prawa moralnego, również prawa naturalnego, stawia Sobór odwieczne prawo Boże: „najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej. Tego to prawa uczestnikami czyni człowieka” (DWR 3). Dokument podkreśla rolę sumienia w poznaniu prawa naturalnego: „Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia” (DWR 3).

W oparciu o przeanalizowany przekaz Objawienia, potwierdzony w licznych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła należy stwierdzić, że prawda o istnieniu przyrodzonego porządku moralnego należy do depozytu Objawienia²³. Określenie jednak co należy do tego porządku, jaki jest jego charakter i zakres treści, stanowi już przedmiot refleksji teologicznej.

W rozważaniach teologicznych pojawia się odwołanie do prawa wiecznego, jako źródła prawa naturalnego²⁴. Fakt istnienia prawa wiecznego, jako idei rządzącej światem, uznawany jest przez wszystkich, którzy uznają, że świat został stworzony przez Boga. Ideę prawa wiecznego dokładnej analizie poddał św. Augustyn. Podaje on następującą definicję prawa wiecznego: „Lex aeterna divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”²⁵. Według doktryny Augustyna, Bóg jest wzorem wszelkiej doskonałości. Wszelkie wzory – idee, tworzenie wszystkiego co istnieje, zawarły się w duchu boskim. Ponieważ wszystko, co zawiera się w duchu boskim, jest wieczne

²³ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 3, Warszawa 1988.

²⁴ W dziedzinie uzasadniania prawa naturalnego znajdujemy u Tomasza z Akwinu dwa ważne artykuły w kwestii 91 jego *Sumy teologicznej* (I-II), „Czy istnieje w nas jakieś prawo naturalne?” oraz „Czy istnieje jakieś odwieczne prawo?” Tok uzasadniania artykułu drugiego zawiera w sobie wnioski artykułu pierwszego. W przeprowadzonych analizach ukazuje on, że świat cały (kosmos) nie tylko powstał, zaistniał i działa z rozumnej woli Bytu absolutnego, ale też jest przezeń w sposób jemu właściwy rządzony. Boży intelekt rządząc pochodnym od siebie światem, kieruje go i prowadzi ku jego ostatecznemu celowi i przeznaczeniu. Sens i plan rządzenia światem przez Boga znajduje się w samym Bogu jako kierującym Intellekcie, zwanym właśnie prawem Bożym odwiecznym. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 191.

²⁵ J. Keller, *Etyka katolicka*, t. 2, Warszawa 1957, s. 152.

i niezmiennie, także idee jako przejaw boskiego ducha są wieczne i niezmiennie²⁶.

Tomasz z Akwinu podaje definicję zbliżoną do św. Augustyna: „Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actum et motionum”²⁷. W ujmowaniu prawa wiecznego wychodzi od stwierdzenia faktu, że światem rządzi Opatrzność Boża, która jest zastosowaniem prawa wiecznego w stworzeniach. Stąd wszyscy ludzie wierzący w Boga Stwórcę i Rządcę świata uznają istnienie prawa wiecznego, które nie jest niczym innym, jak istniejącą w umyśle Bożym zasadą rządzenia światem. Odwieczne prawo Boże to On – sam Bóg – kierujący światem ku jego odwiecznemu celowi.

Istnienie Absolutu jako naczelnego bytowego faktu jest nieodłączne do wyjaśnienia rzeczywistości, która jest jakimś zbiorem bytów realnych. Świat jako byt przygodny nie ma racji istnienia w sobie, lecz poza sobą – ostatecznie w Absolutie – który jedynie ma rację bytu w sobie samym, będąc bytem samoistnym. Coś, co istnieje samoistnie musiało istnieć wiecznie. Gdyby bowiem jakaś rzecz sprawiła, że coś zaczęło istnieć, wtedy ono nie istniałoby samoistnie, lecz z powodu tej właśnie rzeczy. Musi ono także istnieć nieprzerwanie, to jest, nie może przestawać istnieć, a potem znów zaczynać istnieć. Przestając bowiem istnieć, nie może ono powołać się samo do istnienia, a gdyby je coś innego powołało, wtedy byłoby istotą zależną²⁸.

Człowiek doświadczając, że jest bytem pochodzącym od Absolutu według porządku jego intelektu, jest zmuszony uznać, że Absolut ma jakiś plan istnienia i działania człowieka oraz świata, jako od siebie pochodnego i sobie podporządkowanego. Ów plan jest zespołem Bożych idei, czyli odwiecznych wzorów dla bytów przygodnych. Bóg jako Stwórca posiada od wieków ideę wszystkich rzeczy stworzonych i plan rządów wszechświatem²⁹.

Prawo to nazywa się wiecznym, ponieważ tkwi w umyśle Bożym, a więc od wieków jest ono wyrazem samej istoty Boga. „[...] Intelekt Boga nie znajduje się w czasie, jako sposobie trwania bytów zmiennych i nie podlega czasowi, ale jest „mierzony” wiecznością, będącą sposobem Boskiego trwania”. Ten Boży egzemplaryzm, został nazwany przez św. Augustyna: „odwiecznym prawem Bożym”, „porządkiem Bożej miłości, o ile ta kieruje wszystkimi poruszeniami i wszelkimi działaniami bytów”³⁰. Wszystkie stworzenia uczestniczą w odwiecznym prawie Boga. Stworzenia nierozumne nie mają w nim takiego samego udziału co byt rozumny. Byty nierozumne są mu poddane w sposób

²⁶ Por. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 116.

²⁷ J. Keller, *Etyka katolicka*, s. 152.

²⁸ Por. C. S. Lewis, *Cudzy*, Warszawa 1958, s. 43.

²⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 103.

³⁰ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 190.

konieczny, istoty rozumne zaś w istotny sposób mają przyczynić się do realizacji tego planu.

Prawo wieczne wyrażone jest w naturze ludzkiej i jako takie przybiera postać prawa naturalnego. Św. Augustyn rozumie więc prawo naturalne odbicie prawa wiecznego w rozumie ludzkim, czyli głos Boży przemawiający w sumieniu człowieka i dyktujący mu sposób postępowania³¹.

Porządek naturalny ustanowiony przez Boga na mocy prawa wiecznego jest prawem naturalnym i pojmowanym obiektywnie. Z chwilą dojścia do używania rozumu człowiek poznaje ten porządek i odczuwa powinność dostosowania się do niego. „Człowiek – jako jedyna spośród istot żywych – może szczycić się tym, że był godny otrzymać od Boga prawo: jako istota obdarzona rozumem, zdolna pojmować i rozeznąć, będzie kierował swoim postępowaniem, korzystając ze swej wolności i rozumu, poddany tylko Temu, który mu wszystko poddał”³². Istnienie prawa naturalnego jest „identyczne z istnieniem Boga, z Jego ideami, Jego panowaniem nad światem”³³. Bóg to nie tylko Stwórca, ale i Rządca świata, a rządzi nim przez to, że wszczepił wszystkim bytom zasadę, która kieruje je do celów właściwych ich naturze.

2. Filozoficzna argumentacja

W teoriach filozoficznych miejsce Boga, jako źródła prawa naturalnego, zajmuje człowiek. Nie spotykamy się tu z odwołaniem do prawa odwiecznego, na wytłumaczenia prawa naturalnego, ale z samą analizą natury ludzkiej. Geneza takiego rozumowania sięga wczesnej myśli greckiej, ale w sposób w pełni zreflektowany pojawia się później³⁴. Filozoficzne ujęcie prawa naturalnego pokazuje, że nie jest ono wymysłem chrześcijan, a jego teoria jest obecna także w innych kulturach.

³¹ Por. J. Keller, *Etyka katolicka*, s. 157.

³² KKK 1951.

³³ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1990, s. 32.

³⁴ Teksty Cicerona pochodzące z I wieku przed Chrystusem, świadczą o świadomości prawa naturalnego: „Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodnie z naturą zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełnienia powinności, a zakazując odstrasza od występków: którego jednak nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych” (Ciceron, *O państwie*, III, 23, 33). „Prawo jest najwyższym rozumem wkorzenionym w naturę; ono nakazuje to, co czynić należy, i zakazuje spraw przeciwnych. Prawem jest ten sam rozum, który u ludzi wypowiada się i potwierdza w myśleniu. U Grotiusa spotykamy się również z analizą idei natury ludzkiej: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który ukazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność”. Grotius uważał, że istnienie prawa naturalnego jest tak oczywiste, że tylko zadanie gwałtu własnej naturze może odwołać od przestrzegania jego zasad. Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 61-69.

Problematyka prawa naturalnego jest związana z rozumieniem człowieka i jego natury, przejawiającej się w charakterystycznym ludzkim działaniu. Ode-
rwanie bowiem ogólnej teorii prawa, od podstawowego rozumienia człowieka,
pozwala na dosyć dowolne formowanie abstrakcyjnych koncepcji prawa i roz-
maitych jego sformułowań.

Prawo naturalne odkrywane jest w filozoficznej refleksji nad człowiekiem,
nad jego pozycją wśród stworzeń, nad sposobami i uwarunkowaniami jego
działań. U podstaw wszelkich koncepcji prawa naturalnego, leży więc pewna
antropologia i metafizyka, pewny sposób rozumienia człowieka. Jest to szcze-
gólnie ważne zwłaszcza dziś, gdy mamy do czynienia z niepełnym i mylnym
rozumieniem natury człowieka, określanym często mianem błędu antropolo-
gicznego³⁵. Zależność koncepcji prawa naturalnego od metafizyki i antropologii
podkreśla zdecydowanie w swoich pracach M. A. Krąpiec. Istnienie tej zależ-
ności należy wyraźnie podkreślić, gdyż bez tej perspektywy badawczej wiele
twierdzeń, na przykład teorii prawa naturalnego św. Tomasza, może budzić
nieporozumienia, a nawet, jak pisze Krąpiec: będą one „w ogóle pozbawione
sensu” i zaliczone „do dziedziny teologii czy wierzenia, a nie racjonalnego
poznania”³⁶.

Jednym z najważniejszych pojęć w nauce jest pojęcie „natury” – *physis*,
odkryte przez Greków³⁷. Odkrycie natury, a w tym przede wszystkim odkrycie
natury ludzkiej, tego co dla człowieka istotnie ludzkie, było pierwszym sygna-
łem do pojawienia się koncepcji prawa naturalnego. Orzecznik *naturalny* nie
powinien być rozumiany jako odnoszący się do natury w sensie *rzeczy*. Natura
oznacza tu po prostu *istotę* tzn. to, dzięki czemu coś jest tym, czym jest.
W odniesieniu do człowieka *natura* oznacza to, dzięki czemu człowiek jest
człowiekiem³⁸.

W obliczu różnorodnych koncepcji natury człowieka, należy przyjąć
tę, która w granicach osiągalnej w filozofii sprawdzalności, daje obraz człowie-
ka zgodny z realną, integralnie ujętą egzystencjalną rzeczywistością człowieka.
Kierując się tą dyrektywą T. Ślipko odrzucił zawężone koncepcje: materiali-
styczne, racjonalistyczne, a także liberalno-egzystencjalistyczne³⁹. Integralnie
i całościowo ujęta natura osoby ludzkiej to taka, która uwzględnia wszystkie

³⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Warszawa 1991, nr 13.

³⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 19n.

³⁷ U Greków odkrycie „natury” poprzedził stan posługiwania się zbliżonymi pojęciami. Przed odkryciem natury charakterystyczne zachowanie się jakiejś rzeczy określano słowem „zwyczaj” lub „sposób”. Z chwilą odkrycia i zrozumienia natury od razu można ją było odróżnić od zwyczaju czy charakterystycznego sposobu życia przekazanego przez „starszych” lub „bogów”. Zwyczaje i sposoby życia zostają odtąd uznane za konwencję. Odkrycie „natury” przyjmuje się za narodziny filozofii. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 178.

³⁸ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 298.

³⁹ Por. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, s. 91.

jej elementy składowe: władze wegetatywne, zmysłowe, umysłowe. Nie pomija się w niej również podstawowych relacji: do przyrody, do Boga i do drugiego człowieka oraz zwraca uwagę na ukierunkowanie w stronę wzorca doskonałości wyznaczonego celowością natury.

M. A. Krąpiec w pracy *Człowiek i prawo naturalne*, dokonał dogłębnej analizy natury ludzkiej. Wyposażenie człowieka w rozum i wolną wolę, uznał za istotne człowiecze znamię. Człowiek nie jest istotą zdeterminowaną, posiada zdolność wyboru tego co uzna za dobre. Koniecznym warunkiem dokonania takiego wyboru, jest posiadanie zdolności poznania. Trzeba jakoś „widzieć” rzeczywistość i do pewnego stopnia ją rozumieć, aby móc wybrać dla siebie odpowiednie cele działania, a następnie dostosować proporcjonalne do celu środki. Rozum ludzki, jako jedyny jest zdolny rozpoznać rzeczywistość jako samą w sobie istniejącą realnie. Samo jednak poznanie świata realnie istniejącego, chociaż jest warunkiem koniecznym działania, to jednak nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym. Aby zacząć działać, należy przyporządkować odpowiednio zastany i poznany przez siebie świat, swemu działaniu – należy go dostrzec jako motyw działania. „Ten właśnie motyw, wytrącający z bierności w stosunku do działania, nazywa się dobrem; jest nim jakiś realnie istniejący byt, który poznany wzbudza moje „pożądanie” i zapala mnie „miłością pierwszą”, będącą „dostosowaniem” mnie do realnego dobra, którym jest inna osoba lub jakaś rzecz”⁴⁰. Wynika z tego, że pierwszym, zasadniczym i naczelnym motywem działania jest własne przyporządkowanie do dobra.

Św. Tomasz treść prawa naturalnego zawiera w podstawowym nakazie „dobro należy czynić – a zła unikać”. Niekiedy wyraża ją w równoznacznej, według niego, formule „postępuj zgodnie z rozumem”. Na tej zasadzie powinny opierać się wszystkie konkretne nakazy prawnonaturalne.

Na pytanie, dlaczego dobro należy czynić, Krąpiec odpowiada, że wynika to z natury ludzkiej jako bytu przygodnego. Człowiek, będąc bytem przygodnym, nie jest bytem absolutnym, samowystarczalnym w bytowaniu, a przez to sam z siebie nie jest dobrem, dobro jest dla człowieka do zdobycia. Stąd „dobro należy czynić”, aby siebie samego zachować w bytowaniu⁴¹. Jednak rodzi się pytanie o jakie dobro chodzi? Według jednych – to cel ostateczny człowieka (*finis ultimus*); według innych – całościowo rozpatrywana racjonalność człowieka (*natura rationalis complete spectata*); a są też tacy, którzy sądzą – jak się zdaje z największą dozą słuszności – że to idealny wzorzec osobowej doskonałości człowieka (*perfectum personae exemplar*)⁴².

⁴⁰ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 184.

⁴¹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 186.

⁴² Por. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, s. 93.

W tej eksplikacji pojęcia *natury*, należy jeszcze raz podkreślić jej złożoność. Dwie warstwy składają się na jej pełną rzeczywistość: ontyczna rozumna struktura oraz obiektywna relacja do naczelnego doskonalącego człowieka dobra. Po pierwsze, istnieje w człowieku naturalny dynamizm nakierowujący świadome i dobrowolne decyzje człowieka na dobro poznane. Tego nakierowania i dynamizmu wyrażanego następnie w sądzie: „czyń dobro” nie ustanawia żaden ustawodawca; jeśli tak, to pierwszy, powinnościowy impuls ma swe źródło w naturze, a nie w decyzjach ustawodawczych. Po drugie zaś, wizja rozpoznanego dobra nie jest zawieszona w treściowej próżni, ale przeciwnie – jest zależna od samej natury podmiotu, który ma być przez to dobro doskonalony⁴³.

Rozumna natura człowieka ma charakter dynamiczny, a w filozofii św. Tomasza wyraża się materialnie i konkretnie przede wszystkim poprzez uznanie istnienia inklinacji naturalnych. Św. Tomasz wymienia trzy inklinacje. Pierwsza przysługuje człowiekowi, jako bytowi substancjalnemu. Każda substancja dąży do właściwego sobie dobra. Dążenie to w przypadku człowieka przybiera postać troski o własne życie. Druga inklinacja wynika z przynależności człowieka do świata zwierząt. Rozumny człowiek, podobnie jak żyjące byty nierozumne, dąży do przekazania życia biologicznego przez obcowanie płciowe, zrodzenie i wychowanie potomstwa. Trzecia inklinacja ludzkiej natury rozumnej jest wyrazem społecznego i dynamicznego charakteru tej natury, to prawo do osobowego rozwoju w społeczeństwie⁴⁴.

Krąpiec te trzy skłonności nazywa pierwszymi analogicznymi realizacjami prawa naturalnego i określa je odpowiednio jako: pęd i prawo do zachowania życia; prawo do przekazywania życia; prawo do życia we wspólnocie. „[...] Wszystkie inklinacje naturalne będące przejawem prawa naturalnego w człowieku mają cel osobowy, realizują się ze względu na dobro osoby, jako niepotwarzalnej i wolnej jednostki – podmiotu i nie mogą się realizować ze względu na inne, przedmiotowe dobra pochodne i podporządkowane dobru osobowemu”⁴⁵.

⁴³ Por. K. Wroczyński, *Niedoskonale prawa a prawo naturalne*, „Ethos”, 16(2003), nr 1-2, s. 43-44.

⁴⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 198-207.

⁴⁵ Tamże, s. 204.

3. Psychologiczna argumentacja⁴⁶

Gdy przypatrzymy się historii różnych filozoficznych koncepcji prawa naturalnego, to dochodzimy do przekonania, że są one wtórne wobec przednaukowego i przedfilozoficznego faktu świadomości moralnej, obecnej na każdym etapie rozwoju cywilizacyjnego społeczeństw. Występuje pewien rodzaj poznania podstawowych norm moralnych, który jest niezależny i wcześniejszy od wszelkich refleksji filozoficznych nad tą świadomością moralną⁴⁷. Filozoficzne czy ideologiczno-teoretyczne refleksje są więc sprawą wtórną.

Istnienie prawa naturalnego nie jest arbitralnym pomysłem filozofów czy teologów. Istniały pewne poważne racje, które skłaniały myślicieli już od starożytności, do szukania podstaw obowiązywania prawa stanowionego w porządku obiektywnym, znacznie wcześniejszym niż ustawodawstwo ludzkie⁴⁸.

Przekonanie o istnieniu prawa naturalnego zawsze było mocna zakorzenione w ludzkiej świadomości, o czym świadczą teorie historyczne, filozoficzne, jak i rozmaite wzmianki o ludzkich przeżyciach konfliktowych w literaturze pięknej, zwłaszcza w dramacie (klasyczny przykład *Antygony*), jak też przeży-

⁴⁶ Do takiej argumentacji odwołuje się John Finnis autor pracy: *Natural Law Natural Rights* (Oxford 1992⁷). Punktem wyjścia teorii Finnisa nie są twierdzenia ontologiczne czy metafizyczne ani teza o istnieniu Boga. Teorię swą buduje, odwołując się do dostępnych każdemu w poznaniu praktycznym wartości podstawowych ludzkiej egzystencji oraz zasad podstawowych wszelkiego praktycznego rozumowania. Początkiem jest więc zdrowo-rozśądkowe, przedfilozoficzne poznanie praktyczne. Pozwala ono zidentyfikować listę dóbr podstawowych (*basic goods*). Sformułowana przez Finnisa lista dóbr podstawowych obejmuje życie, wiedzę, zabawę, doznanie estetyczne, życie w społeczności, praktyczną rozumność, religię. Nie przeprowadza on dowodu na oczywisty charakter wartości podstawowych, lecz wykazuje jedynie, że odmowa uznania oczywistego charakteru wymienionych wartości, prowadzi do wewnętrznej sprzeczności. Jego argumentacja stanowi nie tyle dowód, co raczej formę „obrony dialektycznej”. Choć wiedza o pierwszych zasadach rozumu praktycznego nie jest wywodzona z jakiejś wiedzy teoretycznej, to jednak posiadanie wiedzy o faktach jest nie tylko pożyteczne dla „obrony dialektycznej” pierwszych zasad, ale także jest istotne dla wprowadzenia ich w życie. Ta dialektyczna argumentacja może przebiegać trzema torami: 1) studia nad osobą ludzką, obejmujące empiryczną psychologię, jak i filozoficzną antropologię, które prowadzą do poznania naturalnych skłonności; 2) studia antropologiczne pozwalające odkryć kierunki rozwoju wspólne wszystkim kulturom. Niezależnie od rozbieżności pomiędzy poszczególnymi kulturami, można w nich obserwować elementy wspólne; 3) sposób odpowiedzi na pytanie o to, jakie dobra podstawowe motywują do działania. Każda bowiem istota działająca, na początku nie spełnia swojej realności – zawiera w sobie pewną potencjalność, która może być zrealizowana tylko przez działanie. Dobra podstawowe są aspektami spełnienia, „wypełnienia potencjalności” osoby i przez to stanowią „racjonalnie uzasadnione racje zachowania”. Por. P. Łabieniec, *Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa wobec sporu między pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa naturalnego*, „Ius et lex”, 1 (2002).

⁴⁷ Por. F. J. Mazurek, *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Martina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 262.

⁴⁸ Por. K. Wroczyński, *Niedoskonale prawa a prawo naturalne*, s. 43.

cia każdego człowieka, starającego się oprzeć swe decyzje na obiektywnym porządku rzeczy, odczytanym przez własny rozum, uznający, że ten bytowy porządek jest dobry. Problematyka prawa naturalnego była więc żywa nie tylko na terenie myślenia filozoficznego, ale także ogólnoludzkiego i zdroworozsądkowego poznania⁴⁹.

Często przytaczany dramat *Antygony* jest ewidentnym dowodem, że w tej postaci idea prawa naturalnego zarysowała się u samej kolebki swego filozoficznego rodowodu. Można zatem powiedzieć, że idea ta jest przede wszystkim wyrazem ponadhistorycznej świadomości istnienia prażródeł moralności i nie-pisanego prawa⁵⁰.

Kołąkowski mówi o istniejącej w człowieku intuicji doświadczenia moralnego. Określa ją jako „intuicję moralną, dzięki której prawdy moralne dają się rozpoznać”⁵¹. Podkreśla, że wyniki tej intuicji nie są identyczne u wszystkich zawsze i wszędzie, ale nie podważa to wiary w prawo naturalne. Przyjmuje, że ludzkość stopniowo dorasta do zrozumienia i powszechnej akceptacji pewnych prawd moralnych oraz reguł prawa i że stopniowo otwiera się na zasady i normy prawa naturalnego.

Prowadzone przez współczesną etnologię i historię kultury badania potwierdzają, że przy wielkiej ilości zróżnicowanych elementów, występuje u wszystkich w zasadzie ludów „w czasie i przestrzeni”, pewna funkcjonalna wspólnota elementarnych intuicji moralno-prawnych, których prostą i łatwo dostępną egzemplifikację stanowi Dekalog⁵². Ta specyficzna świadomościowa rzeczywistość moralna była widoczna w świetle badań etnologicznych już na początku XX wieku, a potwierdzały ją coraz to nowe dane. Wielki wkład w tym zakresie wniosły znane w latach międzywojennych szkoły etnologiczne: funkcjonalna B. Malinowskiego oraz wiedeńska szkoła historyczna w etnologii W. Shmidta, a także powojenna amerykańska szkoła antropologiczna oraz ośrodek badawczy Uniwersytetu Notre Dame. Ważną rolę odegrały też pojawiające się opracowania, dotyczące moralnych tradycji ludów pierwotnych i wielkich cywilizacji pozaeuropejskich (islam, hinduizm, buddyzm)⁵³.

Można więc bez obawy przyjąć tezę, w myśl której, zrąb ogólnoludzkiej moralnej świadomości ma charakter stały i powszechny, a więc w tym znaczeniu – ponadhistoryczny. Na ślad tej znamiennej dla ogólnoludzkiej świadomości moralnej właściwości, naprowadza również ogólnoludzkie zjawisko winy, przeżywane w przypadku naruszenia określonej reguły postępowania.

Skąd się wzięła ta moralna świadomość ogólnoludzka? Czemu zawdzięcza swoje istnienie? Jeśli się nie próbuje poprzestać na połowicznych rozwią-

⁴⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 177.

⁵⁰ Por. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, s. 83.

⁵¹ L. Kołąkowski, *O prawie naturalnym*, s. 153.

⁵² Por. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, s. 89.

⁵³ Por. Tamże, s. 88.

zaniach, racjonalnie uzasadniona odpowiedź może być tylko jedna: przyczyny tej doszukiwać się należy jedynie w jakichś stałych bytowych strukturach człowieka, które wstępnie można określić ogólnikowo rozumianym terminem *natura człowieka*⁵⁴.

Myśliciele, którzy starają się wykazać znaczenie praktyczne prawa naturalnego nie podejmują prób udowodnienia, że ono w ogóle istnieje, ale powołują się na przykłady historyczne, świadczące o sile poglądów prawnonaturalnych jak np. Rewolucja Francuska czy proces w Norymberdze⁵⁵.

Przejawem świadomości prawa naturalnego był *Proces Norymberski* oraz *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* i *Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych*, dla których bazą było prawo naturalne. Proces Norymberski i wydane w nim wyroki Międzynarodowego Trybunału, skazujące ludzi, którzy wypełniali literę prawa – były uznaniem podstawowych praw właściwych każdemu człowiekowi. Krąpiec tak argumentuje ten fakt: „Człowiek bowiem zawsze pozostaje człowiekiem, który jest zdolny do czynienia i rozumienia naturalnego układu rzeczy, ludzkiego dobra i zła spełnianego przez człowieka i w stosunku do drugiego człowieka. Właśnie owa zdolność rozumienia dobra i zła tudzież realizowanie odczytanego dobra w swoim postępowaniu wiąże się koniecznościowo z rozumieniem obecności naturalnego prawa wewnątrz człowieka i wśród ludzi”⁵⁶.

Po kataklizmie drugiej wojny światowej i po zbrodniach ludobójczych, które ludzkość przeżyła, Ogólne Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych uchwaliło Powszechną Deklarację Praw Człowieka, podstawą której jest właśnie prawo naturalne. Do tego prawa odwołuje się również Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych: „Za oczywiste uważamy te prawdy, że wszyscy ludzie są stworzeni, jako równi sobie, że wszyscy zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa do których zalicza się prawo do życia, prawo do wolności oraz prawo dążenia do szczęścia”⁵⁷.

Świadomość istnienia prawa naturalnego jest mocno zakorzeniona w historii i filozofii, ale i w ogólnoludzkim poznaniu. Najbardziej nawet radykalne negacje, nie osłabiły jej istotnego wyrazu. Ujawnia się to zwłaszcza w krytycznych momentach życia poszczególnych osób i całej społeczności.

Zakończenie

Problem prawa naturalnego jest bardzo złożony. Celem niniejszego opracowania było jedynie zasygnalizowanie faktu istnienia takiego prawa i wykazanie, że nie jest to pojęcie czysto religijne, a powrót do prawa naturalnego jest

⁵⁴ Por. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, s. 90.

⁵⁵ M. Szyszkowska, *Sprawiedliwość ponadustawowa*, w: *Prawo wczoraj i dziś*, red. G. Bałtruszajtys, Warszawa 200, s. 325.

⁵⁶ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 8.

⁵⁷ Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, s. 9.

CZY ISTNIEJE PRAWO NATURALNE?

nieodzowny, jeśli chcemy budować jedność społeczną na trwałych fundamentach. Biorąc pod uwagę wszystkie argumenty, nie wydaje się, aby można było sensownie kwestionować istnienie prawa naturalnego, zwłaszcza dziś, kiedy ludzkość jak nigdy, spragniona jest jedności i stabilnych podstaw swojej egzystencji.

Leszek Kołakowski na pytanie czy w obliczu sceptycznych i krytycznych napaści na prawo naturalne, wolno nam w nie wierzyć, odpowiada: „tak, nie tylko wolno nam w prawo naturalne wierzyć, ale bez tej wiary rujnujemy nasze człowieczeństwo. Mamy prawo wierzyć, że zło i dobro są realnymi jakościami ludzkiego życia, ludzkich uczynków, pragnień i myśli, związków między ludźmi, ich wzajemnych konfliktów i przyjaźni, nie zaś swobodnymi projekcjami naszych upodobań, emocji czy postanowień”⁵⁸.

Należy uznać istnienie i obowiązywanie prawa naturalnego, nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także w wymiarze społecznym, jako nadrzędnej normy dla wszelkich działań ustawodawczych. Niezbędnym wydaje się też przyznanie metafizyce nadrzędnego miejsca, przy rozstrzyganiu problemów szczególnie trudnych i za właściwą płaszczyznę dyskusji, a także ochronę przed redukcjonizmem antropologicznym.

DOES NATURAL LAW EXIST?

Summary

In the post modern chaos where the most important values are democracy and tolerance, a man needs to return to universal, invariable and unchangeable values more than ever before. There is a need for a common ground where followers of different religions and philosophical streams could meet together. Natural law is the common foundation on which a national and an international community as well as an individual life can be built. However, taking into consideration numerous people who still bring into question the existence of the law, there was a need for observing the main reasons for its rejection and the consequences of it. Treatment of the natural law as a religious notion alone is a serious *misunderstanding, therefore, arguments for its existence were analyzed not only in the context of theological, but also philosophical and psychological perspective*. Philosophy, especially metaphysics, refers to an ontological cognition in the first place. It examines the nature of man and deduces principles of the natural law from it. Theology points to God as a source of the eternal law, which is reflected in man as the natural law. In psychological argumentation, a point of departure and discovery of the natural law is common-sense, pre-philosophical practical cognition which allows to discover the existence of certain basic, generally accepted truths throughout many years and different cultures.

Taking everything into account, it does not seem reasonable to question the existence of the natural law, particularly nowadays, when mankind longs for unity and stable bases of its existence as never before.

⁵⁸ L. Kołakowski, *O prawie naturalnym*, s. 152.

FILOZOFICZNE I ŚWIATOPOGLĄDOWE IMPLIKACJE KRYZYSU EKOLOGICZNEGO

Wstęp

Dnia 12 października 2007 roku, Komitet Noblowski w Oslo przyznał pokojową Nagrodę Nobla byłemu wiceprezydentowi USA Alowi Gore'owi i ONZ-towskiemu Międzyrządowemu Panelowi ds. Zmian Klimatu. W uzasadnieniu norweski Komitet podał, że przyznaje tę prestiżową nagrodę „za ich wysiłki na rzecz budowy i upowszechniania wiedzy na temat zmian klimatu wynikających z działań człowieka i za stworzenie podstaw dla środków, które są niezbędne do walki z takimi zmianami”¹. Niedawno, bo w dniach 23-26 września 2007 roku, w Debacie Generalnej 62 Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ oraz spotkaniu światowych przywódców, dyskutowano na temat zmian klimatycznych i zagrożeń, które one niosą światu. Te dwa, bardzo świeże wydarzenia, wpisują się w cały ciąg zdarzeń i wysiłków podejmowanych, tak w zakresie międzynarodowym, jak i indywidualnym, na rzecz zabezpieczenia i ochrony środowiska przyrodniczego. Świadczy to o tym, że problematyka ekologiczna, chociaż wciąż ustępuje miejsca innym ważnym i wielkim problemom o charakterze globalnym, zdobywa zainteresowanie i przebija się do świadomości wielu ludzi. Problem zabezpieczenia i ochrony środowiska przyrodniczego, które jest podstawą istnienia i dalszego rozwoju człowieka, staje się więc zagadnieniem aktualnym i ważnym, a kto wie, czy w najbliższej przyszłości nie będzie to priorytetowe zadanie ludzkości.

Niniejszy artykuł, ma na celu zapoznanie odbiorców tylko i wyłącznie z wybranymi myślami i koncepcjami z historii filozofii, które można uznać za przesłanki prowadzące do zaistnienia współczesnego kryzysu ekologicznego. Ta historiozoficzna refleksja, którą należy rozumieć jako wyjaśnienie sensu dziejów zdeterminowanych bądź niezdeterminowanych różnymi wewnętrznymi lub zewnętrznymi uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi, pomaga nam

Ks. Antoni Skowroński; dr filozofii; pracownik Instytutu Ekologii i Bioetyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; adres do korespondencji: antoni.skowronski@gmail.com

¹ Informacja za Gazeta.pl, Wiadomości w: <http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80277,4571336.html?skad=rss>, z dn. 12 10 2007 r.

zrozumieć, jakie są ostatecznościowe przyczyny aktualnego stanu rzeczy. I to będzie przedmiotem oraz głównym celem tego artykułu.

Przyrodnicze (materialne) objawy zniszczenia środowiska

Może to będzie zbyt duże uogólnienie z mojej strony, ale śledząc i interesując się tą problematyką dochodzę do wniosku, że jej dynamizm i popularność jest wprost proporcjonalna do wzrastającej wiedzy na temat zagrożeń i różnych niekorzystnych zmian, które pojawiają się w wielu ekosystemach Ziemi jako skutek nierozsądnej i prowadzonej wyłącznie na sposób eksploratorski, cywilizacyjnej działalności człowieka. Jest to zresztą zasada zgodna z dotychczasową logiką postępowania człowieka, osaczonego różnymi zagrożeniami. To stan zagrożenia i niepewności, pobudzał ludzi do rzeczowej refleksji a następnie inspirował do zmiany działań i wcześniejszych stylów zachowań. W dużym uproszeniu, można ten schemat przenieść i powielić wobec współczesnych zagrożeń ekologicznych.

Anomalia pogodowe, groźne zjawiska atmosferyczne i hydrologiczne, nowe jednostki chorobowe oraz inne zagrożenia zdrowia i życia człowieka powodują, że jednym z poważniejszych zadań stojących przed współczesnym światem, jest ochrona środowiska nie tylko przyrodniczego lecz także społecznego. Postulat ten jest konsekwencją sytuacji kryzysowej, w której znalazł się człowiek w swoim rozwoju społecznym i cywilizacyjnym². Ta sytuacja zagrożenia jest wynikiem – ogólnie mówiąc – nadmiernej eksploatacji naturalnych zasobów, niewłaściwych technologii produkcji oraz rosnącej systematycznie konsumpcji dóbr i usług³. Już w „Granicach wzrostu”, zwrócono uwagę na pięć powszechnych przejawów tego kryzysu. Zaliczono do niego rozwijającą się bez barier i ograniczeń industrializację, szybki wzrost demograficzny, narastające niedożywienie, wyczerpywanie się zasobów nieodnawialnych i ogólne pogorszenie się stanu środowiska naturalnego⁴. Natomiast A. King i B. Schneider –

² Zob. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 12, 37.

³ Na wyraźną sprzeczność zachodzącą pomiędzy dotychczasowym kierunkiem rozwoju cywilizacyjnego, a skończonością i ograniczonością biosfery i jej zasobów, zwracają uwagę rozliczne raporty dotyczące stanu środowiska naturalnego. Charakterystyka zagrożeń środowiska przyrodniczego, w szerszym kontekście omówiona jest m.in.: U' Thant, *Człowiek i jego środowisko. Raport Sekretarza Generalnego ONZ U' Thanta z dnia 26 05 1969 r.*, w: *Dajcie szansę Ziemi*, red. J. Zieliński, Warszawa 1971, s. 233-282; *Our Common Future, The Raport of the World Commision on Environment and Development*, New York 1987; R. Catelano, *Health, Behavior and the Community. An Ecological Perspective*, Pergamon Press, New York, Oxford, Toronto, Sydney, Paris 1979; *Caring for the Earth. A Strategy Sustainable Living*, IUNC, UNCEP, WWF, Switzerland 1991; *Zagrożenia ekologiczne*, Wyd. ANS, Warszawa 1985; M. Bernard, *Atlas wielkich zagrożeń. Ekologia, środowisko, przyroda*, WNT, Warszawa 1995; J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Wyd. ATK, Warszawa 1998².

⁴ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Renders, W. W. Behrens, *Granice wzrostu*, PWE, Warszawa 1973, s. 4-5.

autorzy raportu o stanie świata z roku 1991 – mówią o czterech makroskażeniach przyrody, którymi są:

- nadmierne nagromadzenie w przyrodzie substancji toksycznych,
- zakwaszenie jezior,
- niszczenie lasów przez „kwaśne deszcze”,
- naruszanie powłoki ozonowej i zjawisko najgroźniejsze – „efekt cieplarniany”⁵.

Konsekwencją tych zagrożeń, jest narastanie „sprzeczności między dominującym we współczesnym społeczeństwie kierunkiem rozwoju cywilizacyjnego (tj. dążeniem do nieprzerwanego i nieograniczonego wzrostu produkcji i konsumpcji), a skończonością i ograniczonością Ziemi (tj. bio-sfery) i jej zasobów”⁶. W tej sytuacji, mówimy od jakiegoś czasu, o sytuacji „globalnego kryzysu ekologicznego”, który jest sumą trzech niewłaściwych zachowań współczesnych konsumpcyjnych społeczeństw. Pierwszym takim zachowaniem, jest niewątpliwie rabunkowa eksploatacja pierwotnych zasobów przyrody. Na drugim miejscu, należy wymienić marnotrawstwo pozyskiwanych tak łączywie surowców, energii i materiałów. To zachowanie jest szczególnie wielkie w drapieżnych, zamożnych społecznościach Zachodu. I wreszcie trzecie zachowanie groźne dla środowiska, to skażenie odpadami. Wszystkie te zachowania prowadzą do groźnych zmian w ekosystemach Ziemi i zagrażają naszemu środowisku.

Okazuje się jednak, że nie są to jedyne zagrożenia. Zagrożeniom fizycznym towarzyszą bowiem zagrożenia związane z kryzysem wartości, kryzysem tradycyjnych postaw ludzkich oraz zagrożenia związane z utratą poczucia sensu we wszystkich wymiarach życia ludzkiego⁷. Charakteryzując więc współczesne

⁵ Por. A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, przekł. W. i S. Rączkowsky, Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Warszawa 1992, s. 54-59.

⁶ Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papużński, Wyd. Uczelniane WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999, s. 57.

⁷ Ten wątek kryzysu ekologicznego, poruszają m.in.: H. Skolimowski, *Eco-Philosophy. Designing New Tactics for Living*, marion Boyars, London 1981; Tenże, *Medytacje o nędzach cywilizacji technicznej i o blaskach życia ludzkiego*, Londyn 1979; Tenże, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, „Biblioteka Ery Ekologicznej”, nr 1, ZBZ „Sangha”, Warszawa 1989; B. Commoner, *Zamykający się krąg*, PWE, Warszawa 1974; A. Toffler, *Trzecia fala*, PIW, Warszawa 1986; F. Capra, *Punkt zwrotny*, PIW, Warszawa 1987; N. Wolański, *Środowisko i cywilizacyjne zagrożenia współczesnego człowieka*, „Stud. in Human Ecology”, 1(1994); M. Grodecki, *Zaufać Ziemi*, Warszawa 1992; A. Horst, *Ekologia człowieka*, Warszawa 1976; J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1988; Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987; K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki*, Instytut Kulturalny, Warszawa 1991; *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju*, PWE, Warszawa 1991; D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekroczenie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość*, Wyd. Centrum Uniwersalizmu przy UW, Warszawa 1995; P. Hawken, *Przez zielone okulary*, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1996.

zagrożenia środowiskowe, należy mieć na uwadze nie tylko zanik bioróżnorodności, dziurę ozonową, efekt cieplarniany, pustynnienie i erozję gleb, obecność metali ciężkich w organizmach, spadek jakości życia⁸, ale także rosnące antagonizmy społeczne, utratę poczucia bezpieczeństwa, brak sprawiedliwości wojny, niesprawiedliwość pokoleniową i międzygeneracyjną czy ekonomiczną, jak również brutalizację życia, bezsensowność życia, utratę wartości moralnych itp.⁹. Te zagrożenia obejmujące całą naszą planetę J. Pajestka określa mianem „syndromu degradacji cywilizacyjnej”¹⁰. Suma tych wszystkich niebezpiecznych symptomów wzmacnia dodatkowo ogólny kryzys ekologiczny¹¹. Z tego wynika, że ów kryzys nie zamyka się tylko do granic przyrodniczych ale dotyczy również wymiaru etyczno-kulturowego i tak samo jak potrzebna jest do jego rozwiązania wiedza przyrodnicza, potrzebna jest również znajomość podstaw światopoglądowych i filozoficznych implikacji, które tę sytuację kryzysową spowodowały.

Charakterystyka kryzysu ekologicznego¹²

Słowo „kryzys” wywodzi się z języka greckiego (*krisis*) i do języków europejskich weszło w prawie niezmiennym brzmieniu. Synonimami słowa „kryzys” są następujące wyrażenia: „rozstrzygnięcie”, „przesilenie”, „przełom”, „decydujący zwrot”, „osąd”, „nadprodukcja”, „katastrofa”, „rewolucja”. Większej precyzji nabiera ten termin, przez podanie jakiej sfery dotyczy. Sens pojęcia „kryzys” obejmuje wiele jego aspektów. Można więc mówić o kryzysie w aspekcie czasowym, przestrzennym, rozwojowym, demograficznym, ekonomicznym, społecznym, religijnym, osobowościowym czy ekologicznym. „Kryzys ekologiczny” sugeruje błąd w odniesieniach człowieka do świata przyrody. „Kryzys” w filozofiach egzystencjalnych, traktowany jest jako trwała struktura ludzkiego losu (*conditionis humanae*). Chodzi więc o poczucie pewnej sytuacji

⁸ Por. S. Zięba, *Kryzys ekologiczny (realność czy utopia)*, „Człowiek i Przyroda”, 3(1995), s. 8.

⁹ K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 1996, s. 55nn.; D. Kielczewski, *Ekologia społeczna*, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1999, s. 52-59.

¹⁰ J. Pajestka, *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*, PWN, Warszawa 1990, s. 24.

¹¹ Po raz pierwszy ten termin został użyty w Raporcie Sekretarza Generalnego ONZ, U' Thanta „Człowiek i jego środowisko” opublikowanym w maju 1969 r. We wstępie tego raportu czytamy: „W toku dyskusji na XXIII sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ podkreślono, że po raz pierwszy pojawił się kryzys o zasięgu ogólnosiwiatowym, obejmującym zarówno kraje rozwinięte jak i rozwijające się – kryzys dotyczący stosunków człowieka do środowiska”. Cyt. za: J. Grzesica, *Kryzys ekologiczny*, „Communio”, 1993, nr 2(6), s. 60.

¹² Część przedstawionych w tym punkcie treści, pochodzi z moich wcześniejszych artykułów, m.in.: A. Skowroński, *Filozoficzny wymiar koncepcji zrównoważonego rozwoju*, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. A. Pawłowski, „Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN”, nr 26, Lublin 2004, s. 132-133.

nowości, której nigdy wcześniej nie było i która to sytuacja wymaga od człowieka podjęcia określonej decyzji. Można więc go określić, jako stan nieznany wcześniej, z którym wiąże się świadomość tego, że w jakimś zupełnie nowym sensie musi ludzkość (lub jednostka) sama zadecydować o swoich dalszych losach. „Kryzys” występuje wszędzie dotykając również przyrody ożywionej i nieożywionej. W tym kontekście desygnatem nazwy „kryzys” może być śmierć i rozpad. W teorii ewolucji biologicznej, „kryzys” wydaje się wyznaczać kolejne etapy rozwoju i zmiany¹³. W potocznym znaczeniu słowo „kryzys” kojarzy się nam z zagrożeniem, stanem niepewności, z brakiem poczucia bezpieczeństwa i stabilności.

Przed pojawieniem się człowieka przyroda rządziła się sama. Człowiek, który pojawił się na arenie dziejów, stworzył takie mechanizmy oddziaływania na przyrodę, które prowadzą do zachwiania względnie dynamicznej równowagi ekosystemu ziemskiego. Konfliktowy charakter interakcji człowiek-środowisko, wynika ze ścierania się przeciwstawnych tendencji: zachowawczej, stabilnej – środowiska przyrodniczego (ekosystemów) – i dynamicznej, aktywnej – wywołanej działalnością człowieka. Cztery podstawowe systemy ekologiczne od których jesteśmy mocno zależni – fauna oceaniczna, lasy, pastwiska i ziemia uprawna – są już dawno przeciążone¹⁴. Na Ziemi „...ilość materii zdanej do użytku jest dokładnie określona, bo została zgromadzona raz na zawsze ze ścisłością, od której nie ma ucieczki. Można oczywiście zwiększyć część przypadającą na człowieka, podnosząc produktywność. Odnawialne zasoby krążą cyklicznie. Można próbować przyspieszyć obroty tych cykli. Nie zmienia to jednak faktu, że świat jest skończony, zamknięty w swych granicach. I to powoduje, że nadmierna eksploatacja oraz gospodarczy drenaż tego zamkniętego systemu prowadzi do sytuacji, którą dzisiaj powszechnie określamy mianem „kryzysu ekologicznego”.

Kryzys ekologiczny to „...stan środowiska, w którym stopień ingerencji człowieka w przyrodę oraz intensywność jej przekształcenia przekraczają jego zdolności do samodzielnej kompensacji zachodzących zmian”¹⁵. „Kryzys ekologiczny” można określić także jako stan „...zagrożenia życia przyrodniczego, od którego nieodłącznie zależy życie człowieka, jego kultura, a także dynamiczny rozwój cywilizacji”¹⁶. Inaczej można powiedzieć, że jest to „stan zanie-

¹³ Por.: Kryzys, w: „Nowa Encyklopedia Powszechna PWN”, t. 3, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 586; T. Longan, Kryzys, „Communio”, 1983, nr 2(6), s. 3-6; J. Grzesica, Kryzys ekologiczny, s. 60nn.; J. Łukomski, Solidarność człowieka z przyrodą, Radom 1994, s. 109.

¹⁴ Por. A. Paccei, Przyszłość jest w naszych rękach, tłum. J. Wojnar, PWN, Warszawa 1987, s. 100.

¹⁵ G. Dobrzański, B. M. Dobrzańska, D. Kielczewski, Ochrona środowiska przyrodniczego, Białystok 1997, s. 20.

¹⁶ K. Łastowski, Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako

czyszczenia przez człowieka ekologicznych wartości środowiska w poszczególnych regionach Ziemi lub całej biosferze”¹⁷. Jest on kumulacją „(...) nieprawidłowych zjawisk w przyrodzie lub ekosystemach przyrody, które zagrażają rozwojowi życia, a nie zażegnane w porę mogą przyczynić się do katastrofy lokalnej lub globalnej”¹⁸. Zdaniem Zbigniewa Hulla, „kryzys ekologiczny” jest „procesem narastania nierozwiązanych sprzeczności między człowiekiem (społeczeństwem) a przyrodą, symptomem braku równowagi między naturą a kulturą (w najszerszym znaczeniu tego słowa), a w ramach biosfery ujawnieniem się barier rozwoju funkcjonalnego modelu „cywilizacji maszynowej” i zdolności odtwarzania się ekosystemów i biosfery, w warunkach nasilającej się antropopresji.

Istotnymi a zarazem niepokojącymi cechami współczesnego kryzysu ekologicznego są¹⁹:

- globalny charakter, a więc zagrożona jest nim całość biosfery i wszystkie jej elementy doznały uszczerbku w skutek działalności człowieka,
- definitywne wyczerpywanie się surowców będących podstawą gospodarki, zmniejszanie się wolnej przestrzeni, a także nieuchronne zbliżanie się do momentu wyczerpania możliwości wzrostu produkcji żywności co wiąże się bezpośrednio z rozwiązywaniem demograficznych problemów świata,
- zawikłanie problemu ekologicznego w problemy społeczne (nierówność ekonomiczna, ubóstwo, kolonializm) oraz problemy polityczne (wojny i konflikty zbrojne, prowadzenie polityki pieniężnej uniemożliwiającej skuteczne rozwiązywanie kwestii ekologicznych),
- narastanie postaw konsumpcjonistycznych, obojętności wobec losów przyrody i obojętności wobec ludzi nie należących do tej samej grupy społecznej, a także rozprzestrzenianie się różnych patologii społecznych, spadek jakości życia i zagrożenia życia spowodowane licznymi chorobami cywilizacyjnymi jak również poczucie frustracji i bezsensu życia co jest konsekwencją odgradzenia się od przyrody i zanikiem naturalnych krajobrazów.

wiedzy humanistycznej, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papużiński, Wyd. Uczelniane WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999, s. 13.

¹⁷ D. Cichy, W. Michajłow, H. Sandner, *Ochrona i kształtowanie środowiska*, Warszawa 1998, s. 229.

¹⁸ S. Zięba, *Kryzys ekologiczny (realność czy utopia)*, s. 9.

¹⁹ Por. H. Chałaj, *Globalny świat – wyzwania i sprawy. Wstęp do globalistyki*, cz. II i III, Warszawa 1991, s. 93-106; S. Zięba, *Uwarunkowania historyczne kryzysu ekologicznego*, w: *Ekonomia i etyka w ochronie środowiska*, Gdańsk 1993, s. 100-136; Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, s. 56-57.

Zmiany, którym podlega świat przyrody, są naturalną konsekwencją fizycznych i biologicznych praw rządzących układami przestrzenno-czasowymi. Pierwotnie miały one naturalne podłoże. Z chwilą jednak, kiedy w świecie pojawiła się nowa – wcześniej nieznaną siłę – w postaci intelektu ludzkiego, proces zmian przyrodniczych zintensyfikował się i nabrał nowego wymiaru. Siłą własnego rozumu, człowiek coraz wszechstronniej zaczął opanowywać przyrodę, wykorzystując ją do realizacji własnych celów, dążeń i pragnień. W osiągnięciu tych zamierzeń, pomocną stała się nauka, technika i technologia. Rozwój nauki i techniki przyczynił się do powstania cywilizacji naukowo-technicznej, która obok korzystnych skutków niesie z sobą także niekorzystne konsekwencje odczuwalne i zauważalne już dzisiaj w wymiarze globalnym²⁰. Postęp naukowo-techniczny oraz cywilizacja kształtowana na filozofii i światopoglądzie propagującym materialistyczne i konsumpcyjne wzorce życia, doprowadziły ludzkość do sytuacji kryzysowej. W wymiarze przyrodniczym przejawia się to w naruszeniu równowagi biologicznej²¹. Jednak w tym kryzys ekologiczny się nie wyczerpuje. Można postawić tezę, że współczesny kryzys ekologiczny jest odzwierciedleniem wielkiego kryzysu cywilizacyjnego, w którym sprzężone są przynajmniej trzy poważne kryzysy zachowań ludzkich:

- kryzys odniesień w stosunku do przyrody,
- kryzys zachowań społecznych i
- kryzys osobowości ludzkiej²².

Zatem jeżeli chcemy powstrzymać degradację środowiska przyrodniczego, musimy także odnieść się do degradacji środowiska wewnętrznego człowieka, czyli do sfery społecznej, osobowej oraz duchowej rozwoju jednostek i całych społeczeństw. Rosnący antagonizm społeczny, utrata poczucia bezpieczeństwa, brak sprawiedliwości, wojny, terroryzm niesprawiedliwość społeczna i ekonomiczna, brutalizacja życia, bezsensowność życia, utrata wartości moralnych itp.²³, to tylko niektóre przejawy innego wymiaru tegoż kryzysu. Nie wystarczy zatem „kwestii ekologicznej” ograniczyć tylko do ekonomicznych, prawnych, politycznych, finansowych czy technicznych rozwiązań. Problem nie będzie też rozwiązany, jeśli go ograniczymy tylko do opisanie i zrozumienia mechanizmów tych wszelkich zjawisk, które go konstytuują. Potrzeba głębszej analizy, sięgającej z jednej strony do ontycznych podstaw tegoż niekorzystnego zjawie-

²⁰ Wraz z tym, jak zasięg i możliwości działania człowieka osiągnęły wymiar globalny, to także możliwości kryzysu ekologicznego osiągnęły wymiar globalny. Por. A. Kiepas, *Ryzyko środowiskowe – przedmiot nauki i ekofilozofii*, „Problemy Ekologii”, 1(1998), s. 37.

²¹ Problem ten został już ciekawie opisany w rozdz. III: „Błędy ekologiczne a upadłe cywilizacje”, w książce pt. „Siła życia”. Por. J. Dorst, *Siła życia*, PIW, Warszawa 1979, s. 45-66.

²² Por. W. Szumski, *Globalny kryzys ekologiczny i kształtowanie sumienia ekologicznego*, „Problemy Ekologii”, 3(1999), s. 102.

²³ Por. S. Zięba, *Kryzys ekologiczny*, s. 8-9; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, s. 55nn.; D. Kiełczewski, *Ekologia społeczna*, s. 52-59.

ska, a z drugiej strony dążących do sformułowania takich sądów i ocen, które stopniowo rozwiązywałyby te palące kwestie współczesnego świata. Pomocnym narzędziem w tym względzie, od jakiegoś czasu jest filozofia, z jej nową gałęzią powszechnie dziś już określaną „ekofilozofią”. Pośród wielu zagadnień jakie analizuje ta gałąź filozofii, są też analizy historiozoficzne głównych myśli i idei filozoficznych, które przez wieki wykreowały dzisiejszy „antyekologiczny” sposób bycia i rozwoju społeczeństw.

Wybrane filozoficzne przesłanki kryzysu ekologicznego

Złożoność i wielowymiarowość kryzysu ekologicznego nastęrcza problem jednoznacznego określenia przyczyn tegoż kryzysu²⁴. Sytuację kryzysu ekologicznego można analizować w wielu aspektach: czasowym (historycznym i aktualnym), genetycznym (przyrodniczym i filozoficznym), antropologicznym (ekonomicznym i społecznym) i odpowiedzialnościowym (moralnym oraz psychicznym). Po wcześniejszym wymienieniu ważniejszych symptomów i przejawów materialnych tegoż kryzysu, w tej części artykułu skupię się na przesłankach filozoficznych tego stanu rzeczy.

W poszukiwaniu filozoficznych źródeł kryzysu ekologicznego, można cofnąć się aż do filozofii Platona i Arystotelesa. Platon w swojej filozofii twierdził, że świat przyrody jest niedoskonałym ucieleśnieniem wiecznych form idealnych. Natomiast Arystoteles uważał, że wszystkie istoty pozbawione zdolność kontemplacyjnej stoją niżej od człowieka, przeto życie roślin i zwierząt może istnieć tylko w celu zabezpieczenia egzystencji człowieka. Te tezy filozoficzne można uznać za pierwsze teoretyczne przesłanki zezwalające człowiekowi na swobodną ingerencję w przyrodę. Prowadziły one do hierarchizacji różnych bytów, na czele których stał człowiek, zaś cały „świat zmysłowy” który człowiek postrzegał, był niedoskonały czy wręcz zepsuty. Przez długie jednak wieki, była to tylko teoria nie powodująca żadnych groźnych skutków.

Tak naprawdę, dopiero filozofia nowożytna – ze swoim ojcem Kartezjuszem – dała najważniejsze przyzwolenie na bezgraniczne panowanie człowieka nad przyrodą²⁵. Filozofia zaproponowana przez Kartezjusza zmieniała obowiązujący porządek poznania świata i wprowadzała nowe wartości, sposoby rozumienia i zachowania. W swoim systemie filozoficznym Kartezjusz podzielił świat na dwie niezależne od siebie i niesprowadzalne do siebie substancje: „rzecz myślącą” (*res cogitans*) i „rzecz rozciągłą” (*res extensa*)²⁶. Podział

²⁴ S. Zięba, *Historyczno-filozoficzne uwarunkowania kryzysu ekologicznego*, w: *Humanizm ekologiczny. Jakiej filozofii potrzebuje ekologia. Ochrona przyrody a ochrona człowieka*, red. L. Pawłowski i S. Zięba, vol. 1, Wyd. Politechniki Lubelskiej, Lublin 1992, s. 27.

²⁵ Por. J. Podgórecki, *Kontrowersje etyczne*, Instytut Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Opolski, Opole 1996, s. 90.

²⁶ *Res cogitans* należy do sfery świadomości czyli sfery ducha. *Res extensa* – rozciągłość jest właściwa ciałom i materii.

ten doprowadził do radykalnego dualizmu między światem idei (ludzkiej myśli), a światem materii (przyrody) co umożliwiło skonstruowanie mechanicznej koncepcji przyrody w ramach której, świat materialny był tylko maszyną, pozbawioną celu i świadomości²⁷. W tak rozumianym świecie przyrody rządziły prawa mechaniki, zadaniem zaś człowieka, jako istoty wyróżnionej duszą i świadomością, było ich poznanie w celu zdobycia wiedzy i podporządkowania przyrody dla własnych potrzeb. Konsekwencją dualizmu kartezjańskiego, stały się też dwa przeciwstawne sobie stanowiska filozoficzne: empiryzm – przyznający walor absolutny aspektowi zmysłowości²⁸ i racjonalizm – koncentrujący się na aspekcie racjonalności. Racjonalizm pojmuje zwrot ku podmiotowi jako rozumowi. Kartezjusz poprzez radykalną krytykę doświadczenia zmysłowego prowadzi do ostatecznych, nie podlegających wątpliwości warunków wszelkiego poznania w podmiocie²⁹. Te dwa kierunki poznania odegrały donośną rolę w rozwoju naukowo technicznym i legły także u podłoża przyczyn kryzysu ekologicznego.

Filozofię Kartezjusza kontynuowali i rozwijali kolejni filozofowie epoki nowożytnej. I tak np. I. Kant głosił, że człowiek w swoim suwerennym działaniu nie jest niczym ograniczony i ma prawo do swobodnego przekształcania bliższego czy dalszego otoczenia jak chce, oczywiście z korzyścią dla siebie³⁰. W podobnym duchu wypowiadał się F. Bacon twierdząc, że celem nauki jest podbój przyrody, a człowiek jako Boże stworzenie ma uprawnienia wobec przyrody i tym samym ma całkowitą swobodę w korzystaniu z dóbr natury³¹. Tą linię rozumowania kontynuowali empiryści, materialści, zwolennicy darwinizmu społecznego i wielu innych myślicieli filozofii nowożytnej. Pragmatyzm, który pojawił się na początku XX wieku – jako teoria prawdy, a nie tylko metoda – zaznaczył się w znaczący sposób w filozofii XX wieku. Twórcą „pragmatyzmu” był W. James (1842-1910), który tę nazwę przyjął od swojego przyjaciela Ch. S. Peirce’a (1839-1914). Pragmatyści zakładali, że jeśli z różnych tez wynikają te same konsekwencje praktyczne, to nie ma między nimi istotnej różnicy. Różnica jest tylko słowna. Metoda ta bliska empiryzmowi wprowadza-

²⁷ Wszelkie ciała podlegać tu miały zmianom mechanicznym, nie tylko materia martwa, ale także ciała organiczne i samo życie Por. W. Tyburski, *Człowiek wobec przyrody w perspektywie kryzysu ekologicznego*, w: *Człowiek wobec świata*, red. Z. Hulla, W. Tulibackiego, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Olsztyn 1996, s. 106-107.

²⁸ Empiryzm próbuje sprowadzić rozum do zmysłowości. Empiryzm zwraca się ku podmiotowi jako doświadczeniu zmysłowemu. Przedstawicielami klasycznego empiryzmu byli: Th. Hobbes (1588-1679), J. Locke (1632-1704), G. Berkeley (1685-1753) i D. Hume (1711-1776).

²⁹ Przedstawicielami racjonalizmu byli: Kartezjusz (1596-1650), B. Spinoza (1632-1677), G. W. Leibniz (1646-1716) i Ch. Wolff (1679-1754).

³⁰ Por. I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, Gdańsk 1954.

³¹ Por. J. Bohdanowicz, *Ku cywilizacji ekorozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998, s. 23; J. Podgórecki, *Kontrowersje etyczne*, s. 90.

ła praktyczny punkt widzenia do teorii, uwalniając ją od abstrakcji, werbalizmu i od konsekwencji werbalizmu, mianowicie od niewzruszonych zasad, rzekomych konieczności, zamkniętych systemów, pretensji do absolutu³². Pragmatyzm usunął z filozofii obiektywną prawdę zastępując ją skutecznością. W myśl tej filozofii uważano, że prawdy nie są niezmiennie ale zależą od tego, jak się spełniają w praktyce³³. Są zależne od zastosowania i przez to względne, nie są same celem lecz jedynie środkiem do celu. Poglądy te zostały wykorzystane przez pionierów rewolucji przemysłowej, dla których przyroda stanowiła przede wszystkim tanie źródło surowców.

Mechanicystyczna koncepcja natury zaproponowana przez Kartezjusza i potwierdzona przez naukowe odkrycia I. Newtona, stała się kamieniem węgielnym dla dychotomicznego podziału świata na świat sztuczny (wykreowany przez człowieka) i świat natury (zastany przez człowieka)³⁴. Mechanicyzm pozbawił także człowieka tych hamulców i ograniczeń, które wносиły kultura, normy etyczne, religia, magia, powodując, iż w konsekwencji stosunek człowieka do przyrody zaczął przybierać jedynie wymiar poznawczy i utylitarny³⁵. Rozwijana cywilizacja techniczna doprowadziła do „pogardy” tego, co dała ziemia³⁶. Eksponując wyższość swego dzieła, człowiek zerwał solidarność z resztą świata ożywionego i nieożywionego.

Dominujący paradygmat rozwoju i postępu cywilizacyjnego

Przyczyny cywilizacyjno-świadomościowe (kulturowe), są to idee i wartości jakimi kieruje się społeczność światowa. Inaczej mówiąc, są to pewne sposoby myślenia, rozumienia świata oraz pewne postawy społeczne i zachowania utrwalone w świadomości wielkich grup społecznych i indywidualnym myśleniu, które prowadzą do współczesnego kryzysu ekologicznego³⁷. Należą one do sfery świadomości lub ściślej mówiąc motywacji, jaką kieruje się przez wieki większość ludzi. Są ona osadzone w określonych nurtach filozoficznych, które zostały wcześniej wymienione.

³² Za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. 3, PWN, Warszawa 1990, s. 196-198.

³³ Tamże, s. 199.

³⁴ J. Dorst, *Sila życia*, s. 91.

³⁵ Por. W. Tyburski, *Człowiek wobec przyrody w perspektywie kryzysu ekologicznego*, s. 107.

³⁶ Akcentuję tą kwestię w swoich pracach H. Skolimowski. Por. H. Skolimowski, *Medytacja o nędzach cywilizacji technicznej i blaskach życia ludzkiego*, Londyn 1979.

³⁷ Por. T. Ślipko, *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*, w: *Humanizm ekologiczny. Jakiej filozofii potrzebuje ekologia. Ochrona przyrody a ochrona człowieka*, red. L. Pawłowski i S. Zięba, vol. 1, Wyd. Politechniki Lubelskiej, Lublin 1992, s. 11; Ph. Bagda, *Kultura i historia. Prolegumena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1975, s. 258nn.

Jak wynika z wcześniejszej analizy, zarówno postęp jak i towarzysząca mu degradacja środowiska, prowadząca z czasem do globalnego kryzysu ekologicznego, są wynikiem XVIII - wiecznej filozofii i ideologii, która wyposażała rozum ludzki w nieomal nieograniczoną władzę nad naturą³⁸. Od chwili, kiedy to w Anglii w XVIII wieku zapoczątkowano rewolucję naukowo-techniczną, która następnie sukcesywnie rozprzestrzeniła się na cały świat, diametralnie zmienił się styl życia i stosunek człowieka do przyrody. Od tego momentu – jak napisał J. J. Rousseau – człowiek utracił przyrodniczą zdolność współczucia i by „...zaspokoić szaleńczą swą pychę i jakieś bezmyślne uwielbienie samego siebie, żyje w ciągłej gonitwie za każdą, jakiej tylko może doznać niedolą, od której go dobroczynna natura starannie trzymała z daleka”³⁹. Ten etap rozwoju cywilizacji stał się konsekwencją różnych światopoglądów ściśle ze sobą spokrewnionych i mających korzenie w filozofii nowożytnej⁴⁰. Nowożytność przyznała nauce i technice wyjątkowe miejsce i etyczną neutralność⁴¹. Ta postawa władztwa człowieka nad naturą, utrwaliła się w czasie i przyjęła postać paradygmatu ekskluzjonistycznego, który określa się inaczej mianem świadomości industrialno-konsumpcyjnej⁴². Wiek XIX i pierwsza połowa wieku XX, umocniła jeszcze bardziej hasła głoszące opanowanie przyrody, a osiągnięcia rewolucji naukowo-technicznej uprawomocniały w opinii ludzi słuszność tej idei.

Ekskluzjonizm⁴³ jest paradygmatem dominacji człowieka nad przyrodą. Genezę tego paradygmatu wielu autorów (szczególnie amerykańskich) łączy z wpływem ideologii chrześcijańskiej, szczególnie zaś ze skrypturystycznym tekstem „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Wydaje się jednak, że ugruntowaniu tego paradygmatu służyły naturalistycznie zorientowane kierunki filozoficzne indywidualizmu i liberalizmu XIX i XX wieku. Centralna idea tych filozofii, a mianowicie pojęcie nieograniczonej wolności człowieka, przeniesiona

³⁸ Por. J. Jedlicki, *Historyczny rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, w: *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, red. J. Reykowski i T. Bielicki, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 105-107.

³⁹ J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł. W. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 243.

⁴⁰ Por. J. Dorst, *Sila życia*, s. 75.

⁴¹ Rezultaty nauki i techniki usprawiedliwiał się jedynie kryteriami racjonalności wewnętrznej, a etyka nauki i techniki sprowadzała się do ich metodologii – wiązała się mianowicie ze spełnieniem lub nie, reguł racjonalności wewnętrznej właściwej owym dziedzinom. Por. A. Kiepas, *Nauka i technika w polu współczesnych wymagań odpowiedzialności*, w: *Filozofia jako przetwarzanie idei w człowieku*, red. A. Bańka i A. Kiepas, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s. 42.

⁴² Zob.: A. Czarnocki, *Przemiany świadomości jako problem globalny*, w: *Spółeczność międzynarodowa wobec problemów globalnych*, red. Z. J. Pietraś, M. Pietrać, Lublin–Warszawa 1989, s. 249.

⁴³ Wyjaśnienie za: T. Ślipko, *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*, s. 11-14.

na teren gospodarki i politycznej działalności, przyczyniła się do rozwinięcia agresywnych doktryn ekonomiczno-politycznych, a przede wszystkim powstania na ich bazie ekonomiczno-społecznych systemów nowoczesnego kapitalizmu. Te filozoficzne i ideologiczne uwarunkowania stworzyły instytucjonalne ramy dla indywidualnych i makrospołecznych działań, których ideową konsekwencją stało się pojęcie „*homo oeconomicus*”. Ich głównym motorem stało się dążenie do maksymalnego zysku, kult nieustannego postępu i rozwoju, apoteoza nauki i techniki, wiara w niewyczerpanie zasobów przyrody i w możliwość jej ujarznienia przy pomocy zracjonalizowanej organizacji pracy i coraz bardziej udoskonalonych technologii. Przeciwnieństwem postawy ekskluzjonizmu, jest paradygmat inkluzjonizmu, czyli partnerstwa człowieka z przyrodą.

Ogólnie rzecz biorąc, istnienie obecnie globalnego problemu w postaci kryzysu ekologicznego, jest konsekwencją zastosowania nagromadzonych w przyśpieszonym tempie zdobyczy nauki, przyśpieszenia rozwoju przemysłowego i gospodarczego, wywołanego w szczególności działaniem takiej „lokomotywy historii” jak rewolucja naukowo-techniczna⁴⁴. Jakby naturalnym przedłużeniem rozwoju naukowo-technicznego, stał się wszechogarniający konsumpcjonizm, który dzisiaj jest specyficznym stylem życia i zachowania się wielu ludzi i całych społeczeństw. Konsumpcyjny styl życia ludzi, jest bardzo groźny dla środowiska społeczno-przyrodniczego i dostarcza ciągle nowych zagrożeń ekologicznych⁴⁵.

Można więc w podsumowaniu stwierdzić za K. Waloszczykiem, że dotychczasowy rozwój cywilizacyjny, który doprowadził do obecnego stanu kryzysu ekologicznego, jest inspirowany następującymi faktami historycznymi i filozoficznymi:

- wpływem posokratycznej filozofii greckiej, w której byty tworzyły hierarchię z człowiekiem na czele, a świat dostępny zmysłom był mniej lub więcej „zepsutym” obrazem prawdziwego bytu,
- inspiracją religii judeo-chrześcijańskiej z jej ideami panowania człowieka nad resztą stworzenia i oddzielenia Boga od świata,
- Bacona i Kartezjusza ideą panowania człowieka nad naturą poprzez racjonalistyczną naukę;
- Hume’a oddzieleniem faktów od wartości i cały wpływ tej idei na dalszy rozwój europejskiej nauki,
- mechanicystyczną kosmologią Newtona,
- utylitarną filozofią postępu materialnego wraz z jej wpływem na rozwój techniki,

⁴⁴ Por. H. Chołaj, *Globalny świat*, s. 92.

⁴⁵ Produkcja i nieograniczona konsumpcja prowadzi do dehumanizacji życia i stosunków międzyludzkich. Por. E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Poznań 1996, s. 61.

- filozofią kwestionującą istnienie świata zewnętrznego,
- post-darwinowskim obrazem natury jako areny walki o byt⁴⁶.

Zatem w swoich najgłębszych pokładach kryzys ekologiczny jest wypadkową dążeń, mentalności i stylu życia ludzi⁴⁷. Jeśli więc poszukiwać istoty źródeł współczesnych problemów środowiskowych, należy ich szukać w przyzwyczajeniach i mentalności współczesnego człowieka. Mentalność ta obecnie jest zdeterminowana „antropocentryzmem, technokratyzmem, konsumpcjonizmem oraz ekonomizmem”⁴⁸. Poszukując próby wyjścia z sytuacji kryzysu ekologicznego, należy najpierw odwołać się do alternatywnej filozofii afirmującej wszystkie byty materialne, a nade wszystko człowieka w jego różnorodnych powiązaniach przyrodniczych, społecznych i kulturowych.

Zakończenie

Nauki przyrodnicze posługujące się w swoich badaniach metodami empirycznymi, dostarczają nam sukcesywnie coraz większej wiedzy na temat zagrożeń ekologicznych, ich źródeł i mechanizmów eskalacji. Co prawda elementy składające się na ekosystem, są połączone wieloma wzajemnymi, prawie zawsze komplementarnymi i synergicznymi relacjami i dlatego wielość tych powiązań i współzależności, utrudnia biologom czy ekologom szybkie i trafne odczytanie przyczyn niekorzystnych zmian zachodzących w naturze. Spowalnia to także postawienie trafnej diagnozy. Mimo wszystko, systematycznie przybywa nam wiedzy na te tematy. Pozostaje jednak jeszcze inny obszar, który warto poddać analizie, ponieważ to on zadecydował o stylu postępowania ludzkiego i antyekologicznym rozwoju cywilizacyjnym. Chodzi tu o rozpatrzenie wzajemnych powiązań pomiędzy środowiskiem przyrodniczym a człowiekiem, które są wynikiem przyjmowanych w historii rozwoju cywilizacyjnego światopoglądów i koncepcji filozoficznych, systemów etycznych i religijnych.

Niniejszy artykuł miał na celu dokonanie przeglądu zjawisk i zachowań, które powszechnie łączy się z kryzysem ekologicznym. Ta panorama zagrożeń, została osadzona w kontekście wybranych myśli i koncepcji tak filozoficznych jak i światopoglądowych, które można uznać za przesłanki prowadzące do zaistnienia współczesnego kryzysu ekologicznego. Z tego przeglądu i zestawienia wynika, że praktyczne zachowanie człowieka, zależy od podbudowy filozoficznej i światopoglądowej. Przyjmowany w każdej kulturze jakiś systemy wartości, kreuje odpowiedni styl życia i dalszego rozwoju nie tylko pojedynczych

⁴⁶ K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, s. 191.

⁴⁷ Al. Gore w swojej książce *Ziemia na krawędzi* napisał: „Im bardziej szukam korzeni globalnego kryzysu środowiska, tym głębiej jestem przekonany, że jest on zewnętrzną manifestacją kryzysu wewnętrznego, który jest – z braku lepszego słowa – duchowy”. Al. Gore, *Earth in the Balance. Ecology and the Human Spirit*, Houghton Mifflin Company, Boston 1992, s. 17.

⁴⁸ D. Kielczewski, *Kulturowe aspekty kryzysu ekologicznego*, „Człowiek i Przyroda”, 11-12(1999-2000), s. 45.

ludzi, lecz również całych pokoleń. Nadchodzi już czas na zmianę dotychczasowego, dominującego stylu rozwoju „człowieka technicznego”. Potrzebna jest dzisiaj większa humanizacja i etyczna podbudowa dalszych aktywności ludzkiej, wpisującej się w dalszy rozwój kulturowo-cywilizacyjny. Potrzebna jest dzisiaj zmiana etyki przyjemności na etykę odpowiedzialności i umiarkowania. W ten typ zmian świadomościowych, musi wpisać się wiedza filozoficzna, która może twórczo inspirować w kreowaniu nowych, społecznie i cywilizacyjnie pożądanych modeli zachowań

PHILOSOPHICAL AND CONNECTED WITH PEOPLE'S OUTLOOK ON LIFE IMPLICATIONS OF THE ECOLOGICAL CRISES

Summary

The article shows us the most important threat for the natural environment, caused by the economical activity of the mankind. It describes the problem of the “ecological crises” showing its main material symptoms. Then the author introduces certain thoughts connected with the history of philosophy and philosophical views, which can be admitted as the premises of modern style and method of the development of the civilization. At the final part of the article there are other historical and philosophical facts connected with the period of the origination and development of the science-technical revolution, which shall diametrically change the style of life and the relation of a man to nature. In conclusion the author pays the attention to the necessity of the adduction to the humanistic knowledge in the sphere of the protection of the environment and urgent necessity of the changing of the ethic of pleasure into the ethic of responsibility and restraint.

**SENS WIARY RELIGIJNEJ W ŚWIELE
REALIZMU FILOZOFICZNEGO**

Życie współczesnego człowieka toczy się w klimacie postępu naukowo-technicznego. Jednakże odczuciom fascynacji kolejnymi osiągnięciami technologicznymi towarzyszy narastający niepokój o zachowanie ludzkiej tożsamości w coraz bardziej zmechanizowanym świecie. Przejawem tego są zwłaszcza pytania o człowieka. Pojawiają się one na terenie niemal każdej dyscypliny akademickiej, w tym również na gruncie filozofii. Niejako pod wpływem ewolucji technicznej, w ramach wielu współczesnych kierunków filozoficznych zauważa się wzmożone zainteresowanie „ewolucją” samego człowieka, czyli charakterem, prawami i perspektywami jego optymalnego rozwoju¹.

Do natury antropologii chrześcijańskiej, której fundamentem jest realizm filozoficzny, należy stała dyspozycja do weryfikacji własnego stanowiska, do permanentnego dialogu zarówno z rzeczywistością, jak i ze współczesnością. Z jednej strony bowiem uzgadnia się ona z realnymi parametrami ludzkiego życia osobowego, z drugiej natomiast – zajmuje się merytoryczną analizą wizji człowieka oferowanych przez poszczególne szkoły filozoficzne, formułując jednocześnie odpowiedzi pod ich adresem². Bez względu jednak na zakres i różnorodność podejmowanej problematyki, zagadnienie perspektywy ludzkiego życia pozostaje zawsze kwestią podstawową i dlatego najważniejszą. Tutaj z kolei, jednym z fundamentalnych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień współczesnej wiedzy o człowieku jest miejsce wiary religijnej w rozwoju zarówno ludzkiej osoby, jak i ludzkiego społeczeństwa³.

Ks. Paweł Tarasiewicz; dr filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: kstaras@kul.lublin.pl

¹ Zob. np. *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2004; M. A. Krapiec, *Czy człowiek bez celu?*, w: *Człowiek w kulturze 6-7*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 1995, s. 5-37; Z. J. Zdybicka: *Pesymistyczne i optymistyczne perspektywy człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 93-115.

² Por. Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Colloquium Salutis”, 7(1975), s. 12-13.

³ Zob. np. *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998; *Wiara i rozum*, red. G. Witaszek, Lublin 1999; *Nauka i wiara*, red. A. Szostek, Lublin 1999.

Celem niniejszego artykułu jest próba włączenia się w dyskusję nad statusem wiary religijnej w rozwoju osoby ludzkiej. Podjęte zadanie zostanie zrealizowane w trzech etapach, na które złożą się studia nad aktem wiary w perspektywie ludzkiego poznania, ludzkiej miłości oraz dążenia do ludzkiej doskonałości. Podstawą przeprowadzonego namysłu będzie analiza prac przedstawicieli realizmu filozoficznego, jako kierunku w pełni respektującego integralną i uniwersalną wizję człowieka jako osoby⁴.

Od wiary do „visio beatifica”

O człowieku mówi się, że jest on „capax entis” i dlatego również „capax Dei”⁵. Jest on bowiem otwarty na przyjęcie prawdy zarówno o ludziach i rzeczach, jak też o Bogu, który dostępny jest poznawczo w sposób różnorodny, nigdy jednak bezpośrednio. Tym można tłumaczyć wielość typów wiedzy o Nim, o Jego istnieniu i naturze. Wśród nich znajdują się akty nadprzyrodzonego poznania Boga⁶.

Zarówno religijne poznanie Boga, jak i poznanie teologiczne, będące specjalnym opracowaniem poznania religijnego, są terenem realizacji, oprócz aktów naturalnych, również aktów nadprzyrodzonych, do których zalicza się wiarę, poznanie mistyczne, wreszcie poznanie Boga w życiu przyszłym⁷. Dzięki nim w poznaniu religijnym istnieje moment integracji wszelkich sposobów poznania, mający na celu zdobycie jak najpełniejszego obrazu Boga, pobudzenie człowieka do określonego działania oraz kontemplację Boga⁸.

Źródłem wiedzy o Bogu staje się, obok refleksji naturalnej i systematycznej, również objawienie. Stąd też asercja prawd, wchodzących w zakres poznania religijnego, obok oczywistości przedmiotowej i rozumowania, opiera się na wierze⁹. Praktyka językowa wpisana w kontekst życia codziennego wskazuje na wieloznaczność słowa „wierzyć”, stąd konieczność jego bliższej determinacji.

⁴ Osobowy rozwój człowieka jest bowiem prawdziwy, o ile jest zupełny, czyli dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale także całego człowieka. Dlatego też w niniejszej pracy zostanie uwzględniona myśl św. Tomasza z Akwinu, Mieczysława A. Krąpca i Zofii J. Zdybickiej.

⁵ Z. J. Zdybicka, *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. I, Warszawa 1968, s. 425.

⁶ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427.

⁷ Tamże. Na temat religijnego poznania Boga por. również: M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 4(1961), z. 3, s. 39-58; Tenże, *Religijne poznanie Boga wg Romano Guardiniego*, Warszawa 1967; Tenże, *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, „Analecta Cracoviensia”, 2(1970), s. 53-80; S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat, w: O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, s. 127-145.

⁸ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 276-277.

⁹ Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 33-34(1985-1986), z. 2, s. 33-34.

Często słowem „wiara” określa się ukryte życzenie, tzw. „wishful thinking”, gdy człowiek myśli o czymś i chciałby, aby tak było. Innym razem, podkreśla niepewność własnego myślenia, czego przykładem może być zdanie „Nie jestem całkowicie przekonany, ale wierzę, że tak jest”. Kolejną treść pojęcia wiary może stanowić taki stan rzeczy, którego człowiek wprowadzić nie potrafi uzasadnić, ale co do którego jest tak mocno przekonany, jakby mu to ktoś naukowo udowodnił.

Głębsza analiza faktu wiary wskazuje na to, iż ze swej natury wiąże się ona z problemem prawdy. Znajduje to swój wyraz w tezie św. Augustyna, według którego akt wiary polega na rozmyślaniu o czymś, co uznaje się za prawdę¹⁰. Naukę na ten temat pogłębił św. Tomasz z Akwinu. Analizując działanie ludzkiego intelektu, wyróżnił on moment wiary, polegający na uznaniu konkretnego twierdzenia za prawdziwe nie pod wpływem właściwego sobie przedmiotu (tj. formy poznawalnej intelektualnie), lecz pod wpływem woli. Wola przychodzi intelektowi z pomocą wtedy, gdy zawodzi go zarówno jego intuicja, jak i rozumowanie. „Wówczas – jak pisze Akwinata – wyboru dokonuje wola i powoduje uznanie jednej, ściśle określonej strony za prawdziwą, ze względu na coś, co nie wystarcza, aby pobudzić intelekt, ale wystarcza, aby pobudzić wolę, gdy na przykład uznanie tej właśnie strony za prawdziwą wydaje się dobre i słuszne. Tak właśnie dzieje się w przypadku człowieka wierzącego, gdy wierzy czyjeś obietnicy ponieważ to, co obiecane, wydaje mu się piękne lub użyteczne”¹¹. Człowiek wierzący przyjmuje więc prawdę nie tyle na podstawie własnych badań czy racjonalnego argumentu sprawdzalnego empirycznie, lecz dzięki treści przesłania. Z kolei z prawdą wiary nierozzerwalnie wiąże się świadectwo tego, kto ją głosi. Taka sytuacja znajduje swoją realizację w ramach konkretnej religii, w której przekaz wiary jest wewnętrznie związany z wiarygodnością jej świadków.

Z powyższej refleksji wynika, iż wiara jest podstawą afirmacji istnienia Boga i Jego natury, która bierze się z wolitywnego przyzwolenia na twierdzenia zawarte w objawieniu. Nie znaczy to jednak, że wiara jest pozbawiona elementu racjonalnego. Akt wiary człowieka rozumnego jest rozumny i chociaż transcenduje racjonalność, wcale jej nie przekreśla. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w znanej wypowiedzi św. Anzelm: „fides guaerens intellectum” (wiara

¹⁰ „Credere est cum assensione cogitare” (cyt. za: Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14a. 1 arg. 1).

¹¹ *De veritate*, q. 14 a. 1 co: “determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur ei decens vel utile” (polskie tłumaczenie podano za: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz i in., Kęty 1998, s. 628).

poszukująca zrozumienia)¹². Akt ludzki, zwany wiarą, w religii chrześcijańskiej jest rozumiany jako relacja osoby ludzkiej do osobowego Boga. Charakterystykę wiary wyznaczają takie jej cechy, jak: orientacja na cel transcendentny oraz zaspokojenie dążeń poznawczych poprzez to, co boskie. Na tej bazie można zauważyć, iż wiara obejmuje przekonanie, że Bóg istnieje, przejawia inicjatywę w zbawieniu człowieka (Bóg objawia możliwości aktualizacji bytu ludzkiego) oraz jest właściwym rozwiązaniem ludzkiego życia, a zatem ostatecznym sensem i nadzieją na osiągnięcie szczęścia (zakłada pozytywną odpowiedź człowieka na możliwości oferowane przez Boga)¹³.

Mistyczne natomiast poznanie Boga różni się od poznania przez wiarę¹⁴. Jest ono formą afirmacji obecności Boga z możliwie maksymalnym dla człowieka w obecnym życiu wykluczeniem elementów pośredniczących. Afirmacja jako taka jest zawsze bardziej aktem woli (aktem miłości) niż intelektu, lecz jednocześnie zachowuje status aktu w pełni osobowego. Afirmacja obecności Boga w poznaniu mistycznym opiera się nie na mocy naturalnych władz poznawczo-wolitywnych, lecz na mocy interwencji Boga, która wzmacnia te właśnie władze osoby ludzkiej.

Poznanie mistyczne charakteryzuje odwrotna proporcjonalność treści do afirmacji istnienia Boga: im mniej treści poznawczych, tym silniejsza afirmacja, dająca bardziej poczucie niż doświadczenie obecności. Tym niemniej pośredniość poznawcza, chociaż często proporcjonalnie znikoma, wpływa w sposób decydujący na naturę samego aktu religijnego. Obok charakteru poznawczego posiada on wyraźny charakter aksjologiczny¹⁵. Dlatego też, w mistycznym poznaniu Boga należy wyróżnić następujące elementy: podmiotową bierność, poznawczą pewność oraz konieczność działania¹⁶.

W swoim ziemskim „statu viatoris” człowiek przygotowuje się do ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem. Dopiero ono pozwoli mu poznać Boga w pełni oraz wypełni całą jego potencję, czyli optymalną możność jego natury¹⁷. Poznanie religijne, angażujące człowieka jako osobę i integrujące wszelkie

¹² Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja*, s. 34. Na temat pojęcia wiary religijnej por.: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 533-540.

¹³ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 432.

¹⁴ Z. J. Zdybicka, *Mistyczne poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Summarium”, 1981, nr 10(30), s. 133. Por. również: W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie religijne*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 101-111.

¹⁵ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 436-437.

¹⁶ Z. J. Zdybicka, *Mistyczne poznanie Boga*, s. 136-137.

¹⁷ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem osoby*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 73. Por. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 138: „Kultura jest częściowym dopełnieniem natury, a nie całkowitym, dlatego potrzebne jest otwarcie na porządek nadprzyrodzony”.

jego władze poznawcze, osiągnie swoją doskonałą formę dopiero w życiu przyszłym, kiedy człowiek spotka się z Bogiem „twarzą w twarz” i całkowicie do Niego przylgnie. Wówczas to Bóg stanie się formą, aktem aktualizującym potencjalność osobowego bytu ludzkiego. Taka aktualizacja nie wyklucza dynamiki ze względu na możliwość postępującego w nieskończoność uintensywnienia¹⁸. Najdoskonalszym zatem poznawczym aktem nadprzyrodzonym jest tzw. „visio beatifica”, stanowiąca najwyższy typ zjednoczenia człowieka z Bogiem¹⁹.

Od wiary do miłości

Kontekstem rozwoju człowieka jest świat natury i świat kultury, będący również nośnikiem informacji o człowieku oraz rozwiązań jego problemów, z problemem sensu życia włącznie. Osoba ludzka, zorientowana poznawczo na całą istniejącą rzeczywistość, tym samym w niej szuka prawdy absolutnej. Jej działalność poznawcza jest jednak narażona na błędy. U kresu aksjologicznych doświadczeń człowieka nie zawsze znajduje się Osobowy Bóg. Zdarza się człowiekowi orientować swoje nadzieje ku takim dobrom, jak postęp, ludzkość, nauka etc. i w nich upatrywać ostatecznego celu własnej egzystencji²⁰.

Dla odczytania właściwej perspektywy życia ludzkiego konieczny jest integralny obraz człowieka. Samo spojrzenie na jego świadomość, kulturę i język staje się niewystarczające, jeśli pominie się bezpośrednie doświadczenie, dotyczące samego bytu ludzkiego i jego relacji do innych bytów²¹. Charakter naturalnych doświadczeń osoby ludzkiej jest źródłem otwartości na pozanaturalne źródła prawdy – na objawienie, które rodzi potrzebę wiary. Wiara religijna wprowadza człowieka w rzeczywistość transcendentną, wymagającą od niego specjalnych predyspozycji.

Wiąże się z tym problem religijności człowieka, czyli skuteczności jego rozwoju poprzez kontakt osobowo-osobowy z „Ty” transcendentnym. Teoretyczne stanowiska wobec tej kwestii dają się sprowadzić do dwóch ambiwalentnych przekonań. Jedno reprezentuje pogląd, iż religijność nie należy do koniecznych atrybutów człowieka, jest zjawiskiem wtórnym i „uleczalnym” na drodze redukcji do innych czynników konstytuujących jego osobową strukturę. Drugie natomiast opiera się na tezie, że religijność jest stałym, a zarazem dynamicznym elementem bytu ludzkiego²².

¹⁸ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 63, 73.

¹⁹ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 427; M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 73-74.

²⁰ Tamże, s. 175.

²¹ Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka*, s. 22.

²² Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 186.

Refleksja filozoficzna nad ontyczną stroną osoby ludzkiej, wskazująca na jej niekonieczność w istnieniu, prowadzi do poszerzenia zakresu jej transcendencji o możliwość orientacji na istnienie Osoby Transcendentnej, uzasadniającej osobowe życie człowieka. Determinantami potrzeb i predyspozycji transcendentnych jest ludzka rozumność i związana z nią wolność, przejawiająca się w aktywności człowieka. Aktywność poznawcza i wolitywna determinuje ludzką otwartość na inne byty o strukturze osobowej, a pośrednio – otwartość na „Ty” transcendentne. Ta otwartość na osobę „drugą” w ogóle, a przede wszystkim na Osobę Absolutu, decyduje o tej jakości bytu ludzkiego, jaką jest religijność²³.

Analiza poznawczej i wolitywnej aktywności człowieka, w której bierze udział jego religijna natura, prowadzi do uświadomienia jej celu, do odkrycia kresu aktualizacji osoby ludzkiej. Sposób samoaktualizacji człowieka na drodze poznania, miłości i twórczości jest zdeterminowany napięciem między tym, co ograniczone i relatywne, a orientacją na to, co nieograniczone, czyli absolutne. Tym samym działanie człowieka, będące aktem działającego, jest jednocześnie jego aktualizacją, czyli udoskonaleniem.

Pośród władz, które odzwierciedlają możliwość człowieka, na pierwszym miejscu znajduje się intelekt, jako władza poznawcza, oraz wola, jako władza dążenia i miłości. Aktualizacja ludzkich możliwości jest uwarunkowana przedmiotowo. Intelekt człowieka ciąży w kierunku prawdy, będącej jego przedmiotem właściwym. Natomiast ludzka wola jest nastawiona na zdobycie dobra. Rozum i wola predysponują człowieka do tego, że może on zarówno poznać intelektualnie wszystko, co istnieje, jak też wszystko pokochać. Zakres tych ludzkich władz jest nieograniczony, ponieważ ich ostatecznym celem jest Najwyższa Prawda i Najwyższe Dobro.

Ze względu na ograniczenia wynikające ze złożoności bytu ludzkiego, właściwym przedmiotem intelektu jest tylko to, co dane mu jest jako istniejące. Ludzki intelekt aktualizuje się o tyle, o ile poznaje istotę istniejących rzeczy. Poznaniu realnie istniejącego świata osób i rzeczy towarzyszy, również dany poznawczo, bytowy charakter tych rzeczy, tj. zmienny, skończony, niepierwotny, skutkowy, pochodny etc. Poznanie ludzkie, ze względu na tego rodzaju przedmiot, utrzymuje człowieka w stanie poszukiwania i potencjalności dopóty, dopóki w zbiorze jego przedmiotów nie znajdzie się Byt Absolutny, będący Absolutną Prawdą oraz pełnym Istnieniem i Przyczyną Istnienia wszystkich bytów przygodnych. Potencjalność ludzkiego intelektu nie zaktualizuje się w żadnej z prawd nieabsolutnych, nawet w afirmacji istnienia Boga, ponieważ ma ona charakter afirmacji skutkowo-koniecznej, a nie pełnego oglądu. Jedynie bezpośredni kontakt z Prawdą Absolutną może zapewnić całkowitą aktualizację

²³ Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, s. 192-193.

potencjalności intelektu ludzkiego. Stąd ostatecznym celem aktywności poznawczej jest Prawda Absolutna²⁴.

Ze względu na jedność człowieka, działanie woli jest ściśle związane z poznaniem. Podobnie jak intelekt ludzki nastawiony jest na poznanie wszelkiej prawdy, tak również ludzka wola dąży do osiągnięcia wszelkiego dobra. Już samo dążenie jest nieograniczone. Nie zatrzymuje się na jakiejś określonej płaszczyźnie, gdyż nie może znaleźć tam pełnego zadowolenia, zaspokojenia i nasycenia. Raczej transcenduje każde dobro częściowe, wciąż dążąc do pełni. Dążenie ludzkiej wolności charakteryzuje się pewną stałością, gdyż mimo tego, iż tu na ziemi bywa wciąż jakby hamowane, istnieje nadal. Każde niespełnienie wywołuje niezadowolenie, wyrażające się przez nudę, przesyt, awersję, wstręt czy rozpacz, których całkowicie stłumić sam człowiek nie jest w stanie.

Niektóre z poznanych bytów człowiek czyni przedmiotem szczególnego pragnienia, orientuje się na nie, aby się z nimi zjednoczyć. Istotą miłości, czyli woliwotnego pragnienia, jest dążenie do zdobycia poznawalnego dobra, do zjednoczenia z nim. Zakres oddziaływania ludzkiej woli jest nieograniczony, ponieważ cokolwiek człowiek poznaje jako dobro, wszystko to może ukochać, tzn. ze wszystkim może połączyć się w akcie miłości. Realizacja miłości ma charakter dialogiczny. Stąd też dla człowieka adekwatnym przedmiotem miłości jest drugi człowiek, z którym można nawiązać dialog. Niestety, nawet osoba ludzka nie jest zdolna w pełni zaktualizować ludzkiej potencjalności w tej dziedzinie, nie mówiąc już o wszelkich dobrach infraludzkich. Zarówno byty nieosobowe, jak też ludzkie byty osobowe są bytami niepełnymi, niekoniecznymi, a tym samym utracalnymi i niszczałnymi. Nawet realizacja teoretycznie bezzakłóceniewego kontaktu międzyosobowego nie jest pełna. Zawsze istnieje możliwość utraty tego kontaktu wraz ze śmiercią osoby kochanej. Ludzka potencjalność miłości może ostatecznie zostać zrealizowana jedynie w dialogu miłości z „Ty” transcendentnym, pojętym jako Osoba Najdoskonalsza i Najwyższe Dobro²⁵.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na problem wolności człowieka, który jest ściśle związany z dążeniem do Absolutnego Dobra. Jeśli chodzi o dobra nieabsolutne, osoba ludzka nie jest zdeterminowana w wyborze celu swego poznania i pragnienia. Sama decyduje o wyborze dobra, z którym łączy się przez miłość, będąc świadomą swojej w tym zakresie wolności. Jej wolność przejawia się w tym, że żadnego z tych dóbr nie musi pokochać. Jeżeli zaś wchodzi w relację miłości, czyni to na mocy osobistej decyzji, wyboru właśnie tego, a nie innego dobra. Momentem podejmowania decyzji towarzyszy doświadczenie odpowiedzialności, czyli zadowolenie bądź poczucie winy. Wyra-

²⁴ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 139.

²⁵ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 284-286.

żona poprzez tego rodzaju doświadczenie wolność pozostaje w ścisłej łączności z moralnością, która stanowi niepowątpiewalny fakt ludzkiej rzeczywistości²⁶.

Możliwość doświadczenia ludzkiej wolności daje podstawy specyfikacji porządku moralnego w kontekście porządku przyrody, odróżnienia „powinieniem” od „muszę”. Wolność człowieka jest nieograniczona jedynie w perspektywie orientacji na „Ty” transcendentne. Będzie on pozbawiony wolności zawsze ilekroć wybierze dobro nieabsolutne jako ostateczny cel swojej potencjalności. Człowiek wprawdzie jest częściowo zdeterminowany w stosunku do pewnych dóbr względnych, jednak nigdy do końca. Jest on predysponowany do transcendowania świata natury, którego działanie jest zawsze determinowane określonym dobrem. Nawet w stosunku do pełni dobra – Osoby Najwyższej, osoba ludzka pozostaje do pewnego stopnia wolna. Decyduje o tym pośredniość poznania ludzkiego w życiu doczesnym²⁷.

Powyższa analiza działania ludzkiego prowadzi do wniosku, że „Ty” transcendentne, jako ostateczny cel ludzkiej potencjalności, nie jest przez człowieka wybierane, lecz dane mu obiektywnie. Nie mogąc nie dążyć do pełnego rozwoju swoich naturalnych możliwości, człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z Osobowym Absolutem. Ludzka wolność nie jest więc ostatecznie uwarunkowana przedmiotowo w aspekcie materialnym, lecz formalnym. Człowiek jest zdeterminowany przez „Ty” transcendentne, jednak pozostaje wolny co do drogi i sposobu dążenia do zjednoczenia z Nim. W tym kontekście można sformułować pozornie paradoksalny wniosek, że brak wolności w stosunku do Najwyższego Dobra jest równocześnie najwyższą wolnością człowieka²⁸.

Najpełniejszą aktualizacją osobowych możliwości człowieka jest w konsekwencji miłość. Ta jednak potrzebuje wstępnego momentu poznawczego, w którym dany jest treściowo adresat aktu miłości; potrzebuje wstępnej choćby tylko minimalnej informacji o istnieniu i istocie Boga. Stąd też funkcję aktu pra-miłości spełnia akt wiary, poszerzający zakres naturalnej wiedzy ludzkiej o Osobowym Absolutcie. Wiedza o Bogu, jako najwyższym dobru i celu osobowego życia ludzkiego, stanowi podstawową treść aktu wiary, która wyznacza zarazem transcendentną perspektywę rozwoju człowieka, orientując go wertykalnie, czyli w kierunku Osoby kochanej²⁹.

²⁶ Z. J. Zdybicka, *Wartości religijne a wartości moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22(1979), z. 1-3, s. 99-108.

²⁷ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 286-287.

²⁸ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 140-141.

²⁹ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 193.

Od wiary do świętości

Szczególny kontekst kultury technokratycznej, zarówno fascynującej swymi osiągnięciami, jak i budzącej obawę o zachowanie typowo ludzkich parametrów życia, wymaga dokonania pewnych dookreśleń i specyfikacji.

Redukcja dynamizmu osoby ludzkiej do aktualizacji jedynie jej możliwości materialno-biologicznych nie stanowi ostatecznego rozstrzygnięcia problemu ludzkiej potencjalności. Integralny rozwój człowieka nie może pomijać jego aktywności duchowej, wyrażającej się przede wszystkim w realizacji prawdy, dobra, piękna i świętości, zwłaszcza w relacjach interpersonalnych³⁰. Osoba ludzka jest otwarta na inne byty osobowe, a ostatecznie na Osobowy Absolut³¹. Gwarancją jakości bytu ludzkiego jest jego egzystencja w perspektywie „Ty” transcendentnego, rozumianego jako Osoba pragnąca aktualizacji osoby ludzkiej w pełnym zakresie i zdolna do jej zapewnienia. Szczytową formą relacji osobowo-osobowej między „ja” ludzkim i „Ty” Boskim jest akt miłości, dążący do wzajemnego udzielenia się, oddania, daru z siebie. Perspektywa wyznaczona przez Boga, jako cel ludzkiej potencjalności, jako najdoskonalszy model ludzkich aktów, nadaje wszystkim aktywnościom człowieka sens i wartość, nie ingerując w ich wewnętrzną treść³².

Dobrem absolutnym, wynikającym z analizy bytu ludzkiego, jest doskonałość jako dobro równoważne z realnie istniejącym Bogiem, o ile jest On przedmiotem ludzkich aktów poznawczo-wolitywnych. Doskonałość, będąc bytem relacyjnym, charakteryzuje związek zachodzący między osobą ludzką i Osobą Najdoskonalszą, ujawniający się również w relacjach do innych osób ludzkich³³. Doskonałość w aspekcie religijnym posiada swoistą interpretację. Pojęcie doskonałości jest adekwatne do pojęcia najwyższego celu życia religijnego, zwanego świętością. Świętość jako taka jest nie tylko celem realizowalnym przez dynamiczny byt ludzki, lecz również atrybutem znamionującym rzeczywistość transcendentną. W ten sposób typologia świętości obejmuje: świętość absolutną, świętość idealną oraz świętość aktualną³⁴.

Pojęcie świętości absolutnej oddaje charakter relacji zachodzącej między osobowymi Bytami Doskonałymi. Ze względu na całkowitą transcendencję

³⁰ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem...*, s. 59-60. Na ten temat por.: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1984.

³¹ Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 445-446. Por. również: M. Jaworski, *Bóg i człowiek. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos*, red. M. Jaworski, Kraków 1971, s. 115-128.

³² Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 209.

³³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 312.

³⁴ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 64. Na ten temat por.: M. Jaworski, *Bóg religii jako najwyższa wartość*, „Znak”, 24(1972), s. 905-916.

tego typu doskonałości wobec osobowego bytu ludzkiego można stwierdzić jedynie, iż świętość absolutna domaga się całkowitej powszechności i pełni od obu stron relacji oraz odnosi się tylko do relacji zachodzących między Osobami Boskimi.

Pojęcie świętości idealnej oddaje charakter relacji zachodzącej między zaktualizowaną osobą ludzką a Osobą Boga. Od człowieka domaga się uniwersalności, która nie jest możliwa na obecnym etapie życia ludzkiego. Staje się osiągalna dopiero w życiu przyszłym, kiedy człowiek spotka Boga „twarzą w twarz” i całkowicie do Niego przylgnie.

Z kolei, pod pojęciem świętości aktualnej kryje się charakter relacji zachodzącej między osobą ludzką, w stanie aktualizacji, i Osobą Boga. Tego typu świętość jest dostępna człowiekowi w jego obecnym życiu. Jej intensyfikacja zależy od indywidualnej konkretyzacji rozwoju ludzkiego „istnienia-ku-Bogu”³⁵.

Świętość jako taka zatem przysługuje istotowo jedynie Bogu. Pozostałe byty osobowe mają do niej dostęp na drodze partycypacji w egzystencji Bytu Transcendentnego. Świętość nie może być właściwością transcendentną każdego bytu, jak to jest w przypadku prawdy, dobra czy piękna. Przysługuje bytom osobowym i to jedynie tym, które podejmują świadomy, dobrowolny i konsekwentny kontakt ze Świętym istotowo³⁶. Istnieje wyraźna zależność prawdy, dobra i piękna od świętości. To właśnie świętość je implikuje i przenika, ożywia i dopełnia, nadaje ostateczny horyzont, głębię i właściwą perspektywę. Pełna konkretyzacja prawdy, dobra i piękna tkwi we właściwej relacji osoby ludzkiej do Osoby Najdoskonalszej jako Najwyższej Prawdy, Najwyższego Dobra i Doskonałego Piękna.

Nie bez znaczenia dla sposobu aktualizacji osoby ludzkiej jest jej złożoność. Materialna strona bytu ludzkiego nie tylko umożliwia relację osobowo-osobową między człowiekiem i Bogiem, ale ją równocześnie ogranicza. Determinuje każdy akt ludzki, lecz ostatecznie nie jest nigdy jego czynnikiem spełniającym. Stąd wniosek, iż realizacja doskonałości wymaga odpowiedniego kontekstu, adekwatnej przestrzeni. Świętość stanowi najbardziej wewnętrzną jakość człowieka, która najpełniej doskonali osobę ludzką. Dlatego też, realizuje się dzięki obecności Boga w człowieku i człowieka w Bogu³⁷.

Powyższa analiza bytu ludzkiego, aktualizującego się poprzez odpowiednią aktywność, wpływa na rozumienie pojęcia świętości-doskonałości, jako czegoś dynamicznego. Z jednej strony świętość jest utożsamiana z uwolnieniem człowieka od tego, co ziemskie, czasowe i zmienne. Z drugiej polega

³⁵ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 312-313.

³⁶ Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka...*, s. 22.

³⁷ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Tomistyczna koncepcja świętości*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 6, Warszawa 1972, s. 405-418.

na skierowaniu go ku Osobie Doskonałej, która człowieka fascynuje i pociąga, a więc wzbudza pragnienie połączenia się z Nią. Osoba ludzka poprzez aktywność religijną realizuje swoją najdoskonalszą potencjalność, w wyniku czego osiąga najwyższą aktualizację, czyli pełną i dostępną jej doskonałość-świętość.

Dynamika świętości przejawia się w procesie spirytualizacji człowieka, czyli takiego rozwoju, w którym osoba ludzka coraz bardziej aktualizuje się i uduchawia zarówno w sensie ontycznym, jak też moralnym. Jej wskaźnikiem jest stopień upodobnienia się do Boga, co można nazwać stopniem przeobstwienia³⁸. Realizacja doskonałości-świętości jest koniecznym warunkiem aktualizacji osoby ludzkiej. Materialno-duchowa struktura osobowa determinuje człowieka jako byt otwarty na istnienie Osoby Najwyższej i dążący do zespolenia z Nią w akcie miłości. Osobowy byt ludzki ograniczony i nieustannie transcendujący swoją ograniczoność, staje się coraz bardziej osobą mającą w Bogu nieograniczoną perspektywę poznawczą i wolitywną, transcendentną miarę i model pełnego życia osobowego³⁹.

Podsumowanie

Przeprowadzone rozważania umożliwiają sformułowanie wniosków w dwojakim aspekcie. W aspekcie przedmiotowym akt wiary religijnej jest odpowiedzią człowieka na Boże zaproszenie, skierowane do niego w nadprzyrodzonym objawieniu. Wierze towarzyszy przekonanie, że Bóg istnieje i kocha człowieka, przez co ten afirmuje Go jako kogoś bliskiego i obecnego w jego życiu. W zakres wiary wchodzi pewna wiedza o Bogu, zgromadzona nie na drodze doświadczenia empirycznego, lecz wolitywnego przyzwolenia na percepcję objawienia. Akceptowalność konkretnych prawd wiary wpływa z autorytetu Osoby Najdoskonalszej. Objawienie chrześcijańskie, będąc pośrednim ukazaniem się Boga, jest równocześnie drogowskazem ludzkiej aktualizacji, której domaga się natura osobowego bytu ludzkiego.

W aspekcie podmiotowym akt wiary religijnej wprowadza człowieka w proces duchowego doskonalenia, integralnie obejmującego zarówno pogłębienie poznania Boga i wzrost miłości ku Niemu, jak również postępy na drodze do świętości. Kluczowy wniosek powyższych rozważań sprowadza się do tezy, iż dopiero połączenie człowieka z Bogiem w akcie miłości stanowi ostateczną gwarancję pełnej aktualizacji osoby ludzkiej (jej przeobstwienia), w której na mocy uwarunkowań epistemologicznych zasadniczą rolę odgrywa akt wiary religijnej⁴⁰.

³⁸ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 314.

³⁹ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem*, s. 65-68.

⁴⁰ Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka*, s. 22. Por. również: S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 67-68; M. A. Krąpiec, *O wolności woli*, „Znak”.

A SENSE OF THE RELIGIOUS FAITH IN A LIGHT
OF THE PHILOSOPHICAL REALISM

Summary

The following article aims at answering to the question about a status of the religious faith within the development of human person. The undertaken purpose is realized within three stages that consist of analyzing (1) „supernatural” knowing of God, (2) epistemological basis of the love toward God, (3) specificity of the human perfection. Given considerations are based mainly on analyzing selected works written by representatives of the philosophical realism (St. Thomas Aquinas, Zofia J. Zdybicka, Mieczysław A. Krapiec). A choice of texts is marked by their common personalist character resulting from a determined respect to the integral vision of man as person.

The author claims that an act of religious faith introduces every human person into a process of spiritual perfection that integrally contains not only deepening a cognition of God and strengthening a love with Him, but progressing toward a sainthood as well. The key conclusion focuses on a thesis that only a unity of man and God within an act of love provides a safeguard of the complete actualization of man where in virtue of epistemological conditions the act of religious faith plays a principal role.

KS. KRZYSZTOF BIELAWNY

STUDIA ELCKIE
9(2007)

PROCES SĄDOWY KS. BPA IGNACEGO WYSOCZAŃSKIEGO W 1958 R.

Ks. bp Ignacy Wysoczański, duchowny Kościoła Starokatolickiego w Polsce, w 1957 r. osiadł na Mazurach i tu właśnie związał się na resztę swego życia z dwiema miejscowościami. Po kilkumiesięcznej nieobecności powrócił do Polski w 1956 r. z ZSRR i zamieszkał najpierw w Wólce (gm. Śwignajno, pow. Mrągowo); były to lata 1957-61, a następnie w Kosewie (pow. Mrągowo¹), gdzie zmarł w 1975 r.

W Wólce zamieszkał u Katarzyny Worobiew, która – jak Biskup sam oznajmiał wielokrotnie, była osobą zakonną. Czy rzeczywiście była siostrą zakonną, trudno obecnie jednoznacznie stwierdzić². Wysoczański przedstawiał się mieszkańcom jako biskup Kościoła wschodniego, czym zwracał na siebie szczególną uwagę otoczenia. Wieść ta rozeszła się dość szybko wśród mieszkańców, a z pewnością ogromnie zainteresowała osoby, które współpracowały z tajną milicją polityczną. Odpowiednie organa skierowały swoją uwagę na osobę ks. bp Wysoczańskiego. Interesowano się nim w sposób jednoznaczny, czyli tak jak każdym duchownym, który w tamtym czasie mógł być zagrożeniem dla państwa komunistycznego.

Ks. Krzysztof Bielawny; doktor teologii; adres do korespondencji: Gietrzwałd 17, 11-036 Gietrzwałd, biela@rubikon.net.pl

¹ K. Bielawny, *Ignacy Wysoczański – biskup Kościoła starokatolickiego i kościołów wschodnich* [artykuł w druku].

² Najprawdopodobniej twierdzenie ks. bpa Ignacego Wysoczańskiego, że Katarzyna Worobiew była siostrą zakonną, było nieprawdą. Zamieszkał u niej w 1957 r. po powrocie ze Związku Radzieckiego. Po kilku miesiącach został aresztowany i osadzony w więzieniu w Olsztynie. Z początkiem września 1958 r. został zwolniony z aresztu. Pod koniec tegoż roku ożenił się z Katarzyną. W Wólce mieszkali do 1961 r. w tymże roku kupili domek jednorodzinny w Kosewie i tam zamieszkiwali razem, aż do śmierci ks. bpa Wysoczańskiego w 1975 r. Obecnie w dawnym domku ks. bpa Wysoczańskiego mieści się plebania parafii rzymskokatolickiej w Kosewie.

Oskarżenia i przesłuchania

Pracownik Komendy Powiatowej Milicji Obywatelskiej, będąc na terenie Ukty 10 stycznia 1958 r. uzyskał poufne informacje, z których wynikało, że ks. I. Wysoczański wziął od ob. Pawła Kowalewskiego ok. 2 tys. zł w celu umożliwienia mu wyjazdu do Niemiec, a także od Maksa Krasowskiego zamieszkałego w Wojnowie ok. 3 tys. zł; w tym samym celu. Funkcjonariusz MO przeprowadził rozmowę z P. Kowalewskim jesienią 1957 r. Kowalewski w rozmowie oświadczył, że „dał Wysoczańskiemu kwotę 700 złotych”. I. Wysoczański, pobierając gotówkę od Kowalewskiego, oświadczył mu, że ma znajomości w Sądzie Wojewódzkim w Olsztynie, a także zna adwokata, za którego pośrednictwem wystara mu się o wyjazd do Niemiec. Zaznaczył także, że ma znajomości w Ministerstwie i sprawę wyjazdu załatwi niebawem. Za swą usługę I. Wysoczański miał pobrać kolejne 1,5 tys. zł. od Kowalewskiego. Natomiast za załatwienie sprawy dla Maksa Krasowskiego z Wojnowa I. Wysoczański miał pobrać 3 tys. zł. także za załatwienie wyjazdu do Niemiec. Sprawa załatwienia dokumentów na wyjazd przeciągała się, I. Wysoczański nie wywiązywał się ze swych obietnic, więc Paweł Kowalewski sam udał się do Olsztyna, do adwokata Jana Czapka. Adwokat podjął się załatwienia sprawy³.

W dniu 12 stycznia 1958 r. KPMO w Mrągowie wszczęła postanowienie o dochodzeniu przeciwko I. Wysoczańskiemu. W postanowieniu pisano, że podejrzany powoływał się „na swój wpływ na urzędnika, wiosną 1957 r. w Wólce pow. Mrągowo, podjął się pośrednictwa przy jego pomocy sprawy związanej z uzyskaniem zezwolenia na wyjazd do Niemiec Zachodnich dla Maksa Krasowskiego, żądając od niego 10 tys. zł.”⁴ W tym samym dniu funkcjonariusz MO przesłuchiwał Maksa Krasowskiego i Pawła Kowalewskiego jako świadków. Maks Krasowski urodzony w Wojnowie w 1924 r. w czasie przesłuchania zeznał, że 17 maja 1957 r. złożył podanie wraz z dokumentami do PPRN w Mrągowie w celu uzyskania zezwolenia na wyjazd do Niemiec Zachodnich. Po trzech miesiącach został poinformowany przez GRN w Ukie, że zezwolenia na wyjazd nie otrzymał. Odwołał się do PZPR w Mrągowie, z prośbą o pozytywne zaopiniowanie jego prośby. Ponadto zaznaczył, że jest inwalidą wojennym. Ponadto w tym czasie M. Krasowski starał się o rentę inwalidzką. W czerwcu 1957 r. wybrał się do WRN w Olsztynie w sprawie załatwienia formalności dotyczących otrzymania renty inwalidzkiej. Dalej w czasie przesłuchania zeznał, że na korytarzu gmachu WRN w Olsztynie spotkał księdza, który pytał go, gdzie jest Wydział Społeczno-Administracyjny. W czasie spotkania wywiązała się rozmowa. Po kilku minutach rozmowy okazało się, że będą razem wracać tym samym pociągami do Rucianego. W drodze powrot-

³ Instytut Pamięci Narodowej w Białymstoku (dalej IPN Bi), sygn. 219/41/DOL, Notatka służbowa sporządzona przez Komendę Powiatową Milicji Obywatelskiej w Mrągowie z dnia 11 stycznia 1958 r., s. 1.

⁴ Tamże, Postanowienie o wszczęciu dochodzenia z dnia 12 stycznia 1958 r., s. 2.

nej spotkali się w pociągu. Ks. I. Wysoczański opowiedział o sobie, że niedawno wrócił z Rosji. M. Krasowski zwierzył się ks. Wysoczańskiemu, że pragnie wyjechać do Niemiec Zachodnich, lecz ma z tym trudności, nie może uzyskać zezwolenia. W czasie dalszej rozmowy ks. Wysoczański oświadczył, że jest kierownikiem do spraw repatriacji. Przedstawił także dokumenty, które miały to potwierdzać. Przed rozstaniem ks. Wysoaczański oznajmił Maksowi, że „jeśli będę chciał coś załatwić odnośnie wyjazdu, to mam przyjść do niego do Wólki, kiedy? – nie mówił”. Po kilku dniach Maks udał się do Wólki do ks. Wysoczańskiego, prosząc o pomoc w uzyskaniu zezwolenia na wyjazd do Niemiec Zachodnich. Ks. Ignacy wyraził zgodę, zaznaczając, że załatwi zgodę, ale będzie to kosztowało 10 tys. zł. Maks przekazał ks. Wysoczańskiemu tylko 1800 zł., tyle miał przy sobie. Po pewnym czasie Krasowski usiłował się dowiedzieć od ks. Ignacego, co się dzieje z jego dokumentami na wyjazd. Ten zwoził go przez dwa miesiące i nic nie załatwił. Po pewnym czasie odzyskał Krasowski 1000 zł. od ks. Wysoczańskiego. W przesłuchaniu Maks Krasowski zaznaczył, że podobne sprawy ks. I. Wysoczański załatwia dla Ewalda Danielskiego ze Śwignajna i Kowalewskiego z Ukty⁵.

Drugi świadek Paweł Kowalewski w czasie przesłuchania w dniu 12 stycznia 1958 r. zeznał, że prosił ks. I. Wysoczańskiego o pomoc w załatwieniu zwolnienia syna z aresztu. Świadek zaznaczył, że ks. Wysoczański zgodził się pomóc, ale zażądał 1500 zł. Kowalewski wręczył ks. Ignacemu tylko 700 zł, a resztę miał przekazać po uwolnieniu syna z więzienia. W czasie zeznania oświadczył Kowalewski, że „za otrzymane pieniądze ksiądz ten żadnych kroków nie poczynił w kierunku zwolnienia mego syna, jedynie skierował mnie do adwokata (...) do Olsztyna”⁶.

W tym samym dniu 12 stycznia 1958 r. sierżant F. Szymański z posterunku w Pieckach przeprowadził rewizję u ks. Ignacego Wysoczańskiego w mieszkaniu w Wólce. W wyniku przeprowadzonej rewizji żadnych przedmiotów nie skonfiskowano⁷. Po przeprowadzonej rewizji, funkcjonariusz MO z Piecek zatrzymał ks. I. Wysoaczańskiego do wyjaśnienia. Dnia 13 stycznia 1958 r. wszczęto śledztwo i przedstawiono zarzuty, że w „czasie bliżej nie ustalonym, w miesiącu maju 1957 r. w Wólce pow. Mrągowo, powołując się na swoje wpływy na urzędników w Warszawie, podjął się pośrednictwa zezwolenia na wyjazd do NRF Maksowi Krasowskiemu, żądając za to kwoty 10 tys.

⁵ IPN Bi, Protokół przesłuchania świadka – Maksa Krasowskiego zamieszkałego w Wojnowie z dnia 12 stycznia 1958 r., s. 3-5.

⁶ Tamże, Protokół przesłuchania świadka – Pawła Kowalewskiego zamieszkałego w Ukcie z dnia 12 stycznia 1958 r., s. 6.

⁷ Tamże, Protokół rewizji i zabrania przedmiotów Ignacemu Wysoczańskiemu zamieszkałemu w Wólce pow. Mrągowo w dniu 12 stycznia 1958 r., s. 7-8.

i w celu osiągnięcia korzyści osobistej dla siebie przyjął od niego na poczet tej kwoty 1800 zł⁸.

W Mrągowie w Prokuraturze Powiatowej 13 stycznia 1958 r. przesłuchano ks. Ignacego Wysoczańskiego podejrzanego o popełnienie przestępstwa z art. 38 MKK. W protokole sporządzonym w czasie przesłuchania czytamy, że I. Wysoczański jest biskupem obrządku wschodniego. W marcu 1957 r. objął biskupstwo, obejmujące okręg Warszawsko-Olsztyński i całej Polski. Biskupstwo to objął z ramienia arcybiskupa metropolity Tichona Kaczalkina. Metropolita ten urzędował w Rumunii. Zaś na terenie Polski, Litwy Łotwy ks. Wysoczański był jego zastępcą. Zaznaczył, że podlega bezpośrednio pod jurysdykcję tego metropolity, a w Polsce nie podlega żadnej władzy kościelnej⁹.

Co do stawianych mu zarzutów nie przyznawał się. Owszem, znał Maksa Krasowskiego, lecz zaznaczył, że spotkał go podróżując pociągiem z Olsztyna do Rucianego. Ks. Wysoczański zobowiązał się mu pomóc tylko dlatego, że ten oznajmił mu, że nie zna dobrze języka polskiego. Jeśli będzie chciał, to mogę z nim pojechać do Warszawy i mu pomogę, z tym że pokryje koszty podróży. Krasowski – według ks. Wysoczańskiego – kilka razy przychodził do niego, by ten z nim pojechał do Warszawy. W czasie jednej ze swych wizyt, wręczając Wysoczańskiemu 1500 zł, odezwał się do niego po rosyjsku: „To ojciec wam na drogę”. Ks. Wysoczański miał oznajmić, że to za dużo. On odrzekł, że „było nie było niech pójdzie, a jak wyjadę, to dam i nie pożaluję 10 tys. złotych”. A pieniądze będzie miał ze sprzedanej gospodarki. Wysoczański sam był zainteresowany gospodarstwem Krasowskiego, oznajmiając w czasie przesłuchania, że „jeśli Krasowski wyjedzie, to ja chcę jego gospodarkę po to, by sprowadzić tu brata z ZSRR”¹⁰. Gospodarstwa nie otrzymał, pieniądze zwrócił Krasowskiemu w wysokości 1 tys. złotych. Reszta została przeznaczona na podróż. Co do pomocy w załatwianiu dokumentów na wyjazd, to Wysoczański w czasie przesłuchania powiedział: „Nieprawdą jest, abym żądał od Krasowskiego 10 000 złotych. Prawdą jest natomiast to, iż mówiłem do niego, że jeśli będzie miał wszystkie dokumenty z NRD i władze polskie się zgodzą, to będę mu pomagał co będę mógł, aby wyjechał”. Mówił dalej, że czynił to tylko dlatego, że Krasowski był tego samego obrządku co on, a w dodatku nie znał dobrze języka polskiego. Wysoczański także nie przyznał się do znajomości z jakimkolwiek urzędnikiem państwowym, który by tę sprawę załatwił.

W sprawie Kowalewskiego Wysoczański oznajmił, że owszem pomagał mu, ale nie po to, by pobierać za pomoc jakiekolwiek środki finansowe. Pomoc

⁸ IPN Bi, Postanowienie o przedstawieniu zarzutów Ignacemu Wysoczańskiemu w dniu 13 stycznia 1958 r., s. 12.

⁹ Tamże, Protokół przesłuchania podejrzanego I. Wysoczańskiego z dnia 13 stycznia 1958 r., s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 14-15.

miała charakter braterski. Pomoc dotyczyła uwolnienia syna, który został skazany na 6 miesięcy aresztu. Druga przysługa dotyczyła starań o wyjazd do Niemiec. Pomoc polegała na wypełnieniu kwestionariusza w sprawie wyjazdu. Wysoczański oznajmił, że „kwestionariusze te wypełniłem u siebie w domu, on je podpisał i zabrał. Na tym moja znajomość, że tak powiem, z Kowalewskim się zakończyła”. Zaznaczył dalej w czasie przesłuchania, że owszem otrzymał od Kowalewskiego około 700 zł, ale były to środki przeznaczone na podróż, innych pieniędzy od niego nie otrzymał¹¹.

Kolejne przesłuchanie świadka Maksa Krasowskiego odbyło się 14 stycznia 1958 r. w Prokuraturze Rejonowej w Mrągowie. Świadek powtórzył swe zeznania z 12 stycznia. W zeznaniach pojawiła się nowa informacja, a mianowicie, że Wysoczański jest biskupem. Także Krasowski podał, że Wysoczański zażądał od niego 5 tys. zł za paszport, który miał przywieźć z Warszawy. Ostatecznie paszportu nie załatwiono, a świadek oznajmił, że słyszał, iż w „Śwignajnie Wysoczański oszukał w podobny sposób jak mnie, ale kogo nie wiem. O tym mówili w Wojnowie”¹². W tym samym dniu przesłuchano także Ignacego Wysoczańskiego w Prokuraturze Rejonowej w Mrągowie. Wysoczański nie zgodził się z zeznaniami Maksa Krasowskiego, które zostały mu odczytane. Natomiast zgodził się co do kilku informacji, a mianowicie, że razem z nim jeździł kilka razy do Mrągowa i do Olsztyna w sprawie pomocy w uzyskaniu wyjazdu do Niemiec. Zgodził się także z tym, że otrzymał od Krasowskiego 1500 zł, które były przeznaczone na podróż. Potwierdził także fakt, że uciekł przez okno przed Krasowskim, a to dlatego, że bał się go i nie chciał mieć z nim do czynienia. I. Wysoczański nadal podtrzymał swe dotychczasowe wyjaśnienia. Jednak ponieważ pomiędzy zeznaniami świadka M. Krasowskiego i I. Wysoczańskiego były sprzeczności, postanowiono ich skonfrontować. Nadal zeznania się różniły¹³. Tego samego dnia w prokuraturze w Mrągowie był przesłuchiwany w charakterze świadka Paweł Kowalewski, który potwierdził swe wcześniejsze zeznania. Przez cały czas zeznań Wysoczańskiego nazywał biskupem¹⁴. P. Kowalewski od dłuższego czasu starał się o wyjazd do Niemiec, ale za każdym razem otrzymywał odmowę, mimo że, jak pisał w podaniu, władze niemieckie wyraziły zgodę na jego przyjazd,

¹¹ IPN Bi, Protokół przesłuchania podejrzanego I. Wysoczańskiego z dnia 13 stycznia 1958 r., s. 16-19.

¹² Tamże, Protokół przesłuchania świadka Maksa Krasowskiego w dniu 14 stycznia 1958 r., s. 20-23.

¹³ Tamże, Protokół przesłuchania podejrzanego Ignacego Wysoczańskiego w Mrągowie w Prokuraturze Rejonowej w dniu 14 stycznia 1958 r., s. 24-26.

¹⁴ Tamże, Protokół przesłuchania świadka w dniu 14 stycznia 1958 r. Pawła Kowalewskiego, s. 27-29.

a jak sam zaznaczył w podaniu „jesteśmy Niemcami”¹⁵. Mazurzy wprost mówili o nich, że są Niemcami.

Tego samego dnia, 14 stycznia 1958 r. w Mrągowie w Prokuraturze Rejonowej została przesłuchana w charakterze świadka Katarzyna Worobiew i Natalia Worobiew – siostry. Obie w czasie przesłuchania zeznały, że Krasowski przychodził do domu, w którym mieszka Wysoczański i one, i prosił Wysoczańskiego o pomoc w załatwieniu wyjazdu do Niemiec. Szczegółów nie znają, bo podczas tych wizyt wychodziły do innego pomieszczenia. Natomiast poświadczają, że były świadkami oddania przez Wysoczańskiego dwóch banknotów po 500 zł Krasowskiemu¹⁶.

Areszt i więzienie

W dniu 14 stycznia 1957 r. Prokurator Powiatowy w Mrągowie postanowił zastosować wobec Ignacego Wysoczańskiego areszt tymczasowy. Prokurator w uzasadnieniu pisał: „Ignacy Wysoczański jest podejrzany o przestępstwo z art. 38 MKK, popełnione w ten sposób, że w czasie bliżej nie ustalonym w miesiącu maju 1957 r. w Wólce pow. Mrągowo, powołując się na swoje wpływy na urzędników w Warszawie, podjął się pośrednictwa w uzyskaniu zezwolenia na wyjazd do Niemiec Maksowi Krasowskiemu, żądając za to 10 tys. zł i w celu osiągnięcia korzyści osobistej dla siebie przyjął od niego na poczet tej kwoty 1800 zł w listopadzie 1957 r.” Oskarżono go także o przyjęcie 700 zł od Pawła Kowalewskiego, ojca Wernera Kowalewskiego, któremu obiecał zwolnienie odbycia kary, powołując się na znajomości w Ministerstwie Sprawiedliwości¹⁷. Ignacy Wysoczański został osadzony w areszcie w Mrągowie. Jednak od tego wyroku złożył zażalenie do Prokuratury Wojewódzkiej w Olsztynie.

Następnego dnia, 15 stycznia Wysoczański w areszcie przeszedł badania lekarskie. W zaświadczeniu lekarz zapisał, że zatrzymany wymaga hospitalizacji ze względu na:

- schorzenie przewlekłe przewodu pokarmowego,
- ciągły ból głowy¹⁸.

Areszt wobec Ignacego Wysoczańskiego przedłużono do 28 stycznia 1958 r. Był więziony w Olsztynie. Prokurator uzasadniał swą decyzję tym, że dochodzenie w terminie nie zostało zakończone i nadal wymaga dalszych czynności dochodzeniowych¹⁹. Z aresztu w Olsztynie Wysoczański 23 stycznia

¹⁵ IPN Bi, Podanie Paula Kowalewskiego do PRN w Mrągowie, Wydziału Społeczno-Politycznego z dnia 5 listopada 1957 r., s. 31-32.

¹⁶ Tamże, s. 34-36.

¹⁷ Tamże, Postanowienie o tymczasowym aresztowaniu z dnia 14 stycznia 1958 r., s. 39.

¹⁸ Tamże, Zaświadczenie lekarskie z dnia 15 stycznia 1958 r., s. 41.

¹⁹ Tamże, Postanowienie o przedłużeniu aresztu tymczasowego, s. 43.

1958 r. wysłał list do Katarzyny Worobiew, jednak jego list nigdy nie dotarł do adresatki, ponieważ „odpowiednie służby” zadbały, by dotarł na biurko funkcjonariusza SB, a następnie do teczki personalnej I. Wysoczańskiego²⁰. Na liście sporządzono notatkę: „Zatrzymać list do wykorzystania przy pracy śledczej”.

Zażalenie I. Wysoczańskiego z 13 stycznia 1958 r. Prokuratura Wojewódzka w Olsztynie rozpatrzyła 14 lutego 1958 r. W postanowieniu napisano:

1. Zażalenie Ignacego Wysoczańskiego uznać za bezpodstawne i tymczasowy areszt utrzymać w mocy. Prokurator Wojewódzki w uzasadnieniu pisał, że „zarzut o ujawnione okoliczności faktyczne został w dostatecznym stopniu uprawdopodobniony i w związku z tym zastosowanie wobec Ignacego Wysoczańskiego tymczasowego aresztu jako środka zapobiegającego znajduje uzasadnienie”²¹. Kolejny raz przedłużono areszt 25 lutego do dnia 28 marca br²², po odbyciu aresztu kolejny raz przedłużono areszt, tym razem do 14 kwietnia 1958 r.²³

W czasie aresztowania organa ścigania powróciły do sprawy sprzed roku dotyczącej Wysoczańskiego. Podejrzanemu zarzucano, że posługiwał się nielegalnie kartą repatriacyjną, a także żądano od niego zwrotu 1000 zł, które zostały mu wypłacone tytułem zapomogi. Wiadomo jednak, że zarówno kartę, jak i zasiłek Wysoczański otrzymał w Biurze Pełnomocnika Rządu ds. Repatriacji w Warszawie 14 kwietnia 1957 r. W piśmie skierowanym do PWRN w Olsztynie przez Pełnomocnika Rządu ds. Repatriacji zaznaczono, że było bezzasadne. Z informacji uzyskanych przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych, a także przez Urząd ds. Wyznań, wynika, że:

1. Ks. Wysoczański dnia 10 lipca 1956 r. wyjechał do ZSSR na pobyt czasowy na podstawie dowodu osobistego wystawionego przez Powiatową Komendę MO w Kołobrzegu.

2. Podczas pobytu w ZSSR u krewnych zrezygnował z powrotu do kraju i dnia 18 sierpnia 1956 r. otrzymał w Konsulacie PRL w Kijowie paszport konsularny na pobyt w ZSSR, paszport zwrócił po powrocie do kraju do Komendy Głównej MO w Warszawie.

3. Następnie ks. Wysoczański wyjechał do Rumunii, gdzie zwrócił się do ambasady PRL w Bukareszcie o zapomogę, argumentując, że podróż ma charakter służbowy. Ambasada po porozumieniu się z Ministerstwem Spraw Zagranicznych zapomogi odmówiła.

²⁰ IPN Bi, List I. Wysoczańskiego do Katarzyny Worobiew z dnia 23 stycznia 1958 r., s. 66.

²¹ Tamże, Postanowienie Prokuratury Wojewódzkiej w Olsztynie z dnia 14 stycznia 1958 r., s. 44.

²² Tamże, Postanowienie o przedłużeniu aresztu tymczasowego, s. 46.

²³ Tamże, s. 50.

Charakterystyczna jest ostatnia informacja, w której czytamy, że „ks. Wysoczański nie należy do duchownych żadnego z wyznań prawnie uznanych w PRL, a podaje się za biskupa Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego w Polsce hierarchii duchowej”.

Na podstawie posiadanej karty repatriacyjnej ks. bp Wysoczański otrzymał drugie 1000 zł, co było powodem zainteresowania się odpowiednich służb. Przed aresztowaniem i próbą pomocy Krasowskiemu i innym mieszkańcom Wólki w pow. mrągowskim, Wysoczańskiego odwiedzili pracownicy PCK, do których zwracał się o pomoc i ją kilkakrotnie otrzymywał. Z pisma Zarządu Oddziału Wojewódzkiego PCK w Olsztynie dowiadujemy się, że „po zbadaniu sprawy stwierdzamy, że ks. biskup Wysoczański jest naprawdę w bardzo ciężkich warunkach materialnych i bez żadnych środków do życia. Biorąc powyższe pod uwagę, Zarz. Woj. Oddziału PCK w Olsztynie udzielił mu zapomogi pieniężnej w wysokości pierwszy raz zł. 500, drugi raz zł. 300”. Ponadto kierownik oddziału Woj. PCK Borys Cimaszkiewicz zwrócił się z prośbą o umorzenie 2000 zł. zasiłku, które bp Wysoczański otrzymał jako repatriant²⁴. Mimo prośby kierownika PCK-a z Olsztyna o umorzeniu zasiłku Wysoczańskiemu, Prezydium WRN w Olsztynie, Wojewódzki Zarząd Spraw Wewnętrznych podjęło decyzję o zastosowaniu tymczasowego aresztu wobec wymienionego biskupa. Tak też się stało. Dwie sprawy o popełnienie przestępstwa połączono w jedną i aresztowano Wysoczańskiego 12 stycznia 1958 r. Druga sprawa, o którą go oskarżono, dotyczyła jego pośrednictwa w załatwieniu spraw związanych z uzyskaniem zezwolenia na wyjazd do NRF oraz udziału w zwolnieniu osadzonego w więzieniu Wernera Kowalskiego, z powoływaniem się na wpływy urzędników w Warszawie i Olsztynie oraz żądaniem za to 12 tys. zł.²⁵

Prokurator Wojewódzki 10 maja 1958 r. postanowił przedłużyć czas trwania śledztwa do 14 maja br., uzasadniając swą decyzję tym, że „zachodzi konieczność dokonania końcowych czynności śledczych jak przesłuchanie prac. Woj. Rad. Nar. W Olsztynie w charakterze świadków oraz powtórnego przesłuchania w charakterze podejrzanego Wysoczańskiego”²⁶. Jednocześnie prokurator wojewódzki przedłużył aresztowanie Wysoczańskiego do 14 maja 1958 r.²⁷

²⁴ IPN Bi, Pismo PCK Zarządu Oddziału Wojewódzkiego w Olsztynie do Prezydium WRN, Wydziału Społeczno-Administracyjnego w Olsztynie z dnia 20 listopada 1957 r., s. 53.

²⁵ Tamże, Pismo Prezydium WRN w Olsztynie do Biura Pełnomocnika Rządu do Spraw Repatriacji w Warszawie z dnia 17 lutego 1958 r., s. 54.

²⁶ Tamże, Postanowienie o przedłużeniu czasu trwania śledztwa, s. 57.

²⁷ Tamże, Postanowienie o przedłużeniu aresztu tymczasowego z dnia 9 kwietnia 1958 r., s. 58.

W dniu 26 kwietnia 1958 r. Prokuratura Powiatowa w Mrągowie przesłuchiwała jako świadka Joachima Krasowskiego, który oświadczył, że Ignacego Wysoczańskiego nie zna i nigdy się z nim nie spotkał²⁸.

Ignacy Wysoczański nie przyznawał się do zarzucanych mu czynów – ani w sprawie dotyczącej uzyskania zezwolenia na wyjazd do NRF przez obywatela Krasowskiego, ani w tej, gdzie chodziło o zwolnienie osadzonego w więzieniu Wernera Kowalewskiego. Prokurator Powiatowy w Mrągowie 30 kwietnia 1958 r. postawił zarzut Wysoczańskiemu, że w kwietniu 1957 r. w Olsztynie i Mrągowie podawał się za repatrianta, który przybył do Polski po nieobecności w kraju trwającej od 1940 r. i wyłudził na szkodę Prezydium Wojewódzkiej i Powiatowej Rady Narodowej kwotę 2 tys. zł. Przed postawieniem zarzutu prokurator powiatowy w Mrągowie przesłuchiwał podejrzanego, sporządzając protokół. W czasie przesłuchania I. Wysoczański nie przyznał się do rzekomego wyłudzenia od Wojewódzkiej i Powiatowej Rady Narodowej 2 tys. zł. W czasie przesłuchania mówił: „W 1948 r. wróciłem do Polski jako repatriant z Afryki Wschodniej (Tanganika) i żadnej pomocy ze strony państwa nie otrzymałem. Po przyjeździe do Polski, mimo iż byłem duchownym, nie otrzymałem żadnego stanowiska, gdyż współpracowałem z ówczesnym Ministrem Bezpieczeństwa Publicznego. W Polsce wówczas przebywałem do 1956 r. i wyjechałem do swojej rodziny w Związku Radzieckim. Tu otrzymałem w Kijowie stanowisko biskupa i osiedliłem się na stałe, lecz na początku 1957 r. wróciłem ponownie do Polski”. Mówił dalej, że przy przekraczaniu granicy w Terespolu nie znany mu porucznik WP powiedział, że może otrzymać w ramach repatriacji pomoc od państwa, ale pod warunkiem, że nie korzystał z pomocy wcześniejszej. Do Związku Radzieckiego wyjechał I. Wysoczański w 1956 r., aby na stałe się osiedlić, jednak długo tam nie pobył, bo w 1957 r. powrócił do Polski. Na granicy dowiedział się o pomocy, jaką może otrzymać od państwa. Toteż po powrocie do Polski, zgłosił się do WRN w Olsztynie wraz z paszportem konsularnym i tam powiedział, że do Polski wrócił w 1948 r. z Afryki, a następnie był także w Rumunii i w Związku Radzieckim, skąd wraca po kilkumiesięcznym pobycie. Dalej Wysoczański wyjaśniał, że będąc w WRN w Olsztynie w urzędzie nieznana kobieta dała mu kartę repatriacyjną i po wypełnieniu jej oświadczyła mu, że przysługuje mu zasiłek repatriacyjny i po rozmowie telefonicznej z delegatem repatriacji w Warszawie wypłaciła mu 1000 zł. Taką samą sumę Wysoczański otrzymał w Mrągowie w Powiatowej Radzie Narodowej. Dalej oświadczył Wysoczański, iż uważał, że pieniądze te mu się słusznie należą. Podczas pobytu w Warszawie udał się do zastępcy delegata do spraw repatriacji i zapytał go, czy przysługują mu prawa repatrianta? Zastępca delegata nie udzielił mu jednoznacznej odpowiedzi, mówiąc, że wydaje mu się, iż otrzymane pieniądze najprawdopodobniej będzie

²⁸ IPN Bi, Protokół przesłuchania świadka Joachima Krasowskiego z dnia 26 kwietnia 1958 r. nr DS. 34/58, s. 59.

musiał Wysoczański zwrócić. W tej sytuacji zaniepokojony taką odpowiedzią z biura repatriacyjnego udał się do PCK-a, gdzie przedstawił swoją sytuację materialną. Pracownicy PCK wystąpili w jego imieniu z wnioskiem, aby umorzono mu ten dług, bo jest biedny. W czasie przesłuchania Wysoczański zeznawał, że 500 zł już oddał, a reszty jeszcze nie, bo nie ma żadnych środków finansowych. Na koniec podejrzany Wysoczański dodał, że w Czerwonym Krzyżu w Olsztynie oddano mu to 500 zł, które oddał, mówiąc mu, że jego dług będzie umorzony²⁹.

Akt oskarżenia i sprawa sądowa

Z końcem kwietnia 1958 r. Prokuratura Powiatowa w Mrągowie zakończyła śledztwo przeciwko I. Wysoczańskiemu jako podejrzanemu. Prokuratura Powiatowa w Mrągowie 16 maja 1958 r. przesłała akt oskarżenia przeciwko Wysoczańskiemu do Wydziału IV Karnego Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie. W akcie oskarżenia Prokurator Powiatowy w Mrągowie napisał: „Oskarżam Ignacego Wysoczańskiego, s. Jana i Anny z d. Motkowska, ur. 6 stycznia 1901 r. w Komarnikach (ZSRR), zamieszkałego w Wólka pow. Mrągowo, pochodzenia społecznego chłopskiego, duchownego, o wykształceniu średnim, bez majątku, nie karanego, tymczasowo aresztowanego od dnia 14 stycznia 1958 r. k – 39, o to, że:

I. W maju 1957 r. w Wólce pow. Mrągowo, powołując się na swoje wpływy u urzędników w Warszawie, podjął się pośrednictwa w uzyskaniu pozwolenia na wyjazd do NRF Maksowi Krasowskiemu, żądając od niego 10 tys. zł – przyjął zaliczkę w wysokości 1800 zł (czyn przewidziany w art. 38 MKK).

II. W listopadzie 1957 r., mieszkając w Wólce pow. Mrągowo powołując się na znajomości w Ministerstwie Sprawiedliwości, podjął się pośrednictwa w uwolnieniu odbywającego karę więzienia Wernera Kowalewskiego, na poczet czego przyjął od ojca tegoż – Pawła Kowalewskiego 700 zł.

III. W kwietniu 1957 r. w Olsztynie i w Mrągowie, wprowadzając w błąd pracowników Powiatowej i Wojewódzkiej Rady Narodowej, że jest repatriantem przybyłym do Polski po kilkunastoletnim pobycie na obczyźnie, wyłudził nienależny mu zasiłek oraz zapomogę w łącznej kwocie 2 tys. zł.

Na rozprawę zostało wezwanych sześć osób³⁰.

Po kilku dniach od postawienia aktu oskarżenia Wysoczańskiemu, tenże 26 maja 1958 r. skierował prośbę do Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie o zwolnienie z aresztu do chwili sprawy sądowej. Prośbę swą motywował: „W roku 1939 zostałem powołany do Wojska Polskiego jako kapelan w stopniu podpułkownika. W czasie działań wojennych w tymże roku byłem kontuzjowa-

²⁹ IPN Bi, Protokół przesłuchania podejrzanego z dnia 30 kwietnia 1958 r., s. 61-62.

³⁰ Tamże, Akt oskarżenia przeciwko Ignacemu Wysoczańskiemu wystawiony przez Prokuraturę Powiatową w Mrągowie w dniu 16 maja 1958 r., s. 71-74.

ny w głowę. Po odniesieniu kontuzji nie miałem możliwości leczenia się, gdyż zostałem zabrany przez Wojska Związku Radzieckiego i osadzony w łagrach Workuty-Kamczatki. W czasie mojego pobytu w łagrze chorowałem czterokrotnie na tyfus z czego przy ostatniej chorobie tyfusu przywiązało mi się zapalenie opon mózgowych”. Dalej relacjonował swoje przygody życiowe, pisząc, że podczas pobytu w Afryce dostał porażenia słonecznego na głowę z czego „przywiązało mu się obłąkanie”. Przez to przebywał trzy tygodnie w szpitalu dla umysłowo chorych. Tam też jak stwierdza, choroba została zaleczona. Zaznaczył, że jeśli areszt zostanie mu uchylony, może przedstawić sądowi świadectwa z przebytych chorób. Pisał dalej, że w czasie aresztowania 14 stycznia 1958 r. był chory na gripę azjatycką i że w czasie pobytu w więzieniu jest cały czas chory. Kończąc prośbę pisał: „Z uwagi na mój podeszły wiek i ciężki stan mojego zdrowia bardzo proszę Wysoki Sąd o uchylenie mi tymczasowego aresztu, gdyż do winy zarzucanego mi czynu nie poczuwam się i nie pragnę uchylać się od wymiaru sprawiedliwości”³¹. Kolejny raz zwrócił się do Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie o uchylenie aresztu 7 czerwca 1958 r.³² Sąd Wojewódzki prośby ks. bpa Wysoczańskiego nie uwzględnił, nadal oskarżony przebywał w więzieniu.

Obroną ks. bpa Wysoczańskiego w czasie rozprawy sądowej miał być Stefan Gąsiorowski, który sam zgłosił się do obrony oskarżonego³³, jednak zastąpił go jako obrońca Jerzy Pokorny³⁴.

Sprawa sądowa odbyła się 2 września 1958 r. Kończąc posiedzenie, sąd postanowił odroczyć rozprawę, zarządzając zbadanie ks. bpa Wysoczańskiego przez lekarzy psychiatrów oraz uchylając mu areszt³⁵. Po zakończonej rozprawie sądowej bp Wysoczański został zwolniony z więzienia. Na badania lekarskie oskarżony miał zgłosić się 12 września 1958 r. do Wojewódzkiej Przychodni Zdrowia Psychicznego w Olsztynie³⁶. Po przeprowadzonych badaniach komisja lekarska wydała opinię, w której czytamy: „Wysoczański Ignacy l. 57 wykazujący otępienie umysłowe średniego stopnia, zarzucane mu czyny karalne popełnił w stanie znacznego ograniczenia rozumienia tychże czynów jak również mając zdolność kierowania swym postępowaniem w znacznym stopniu ograniczoną (w rozumieniu art. 18 KK). W skutek stanu depresyjnego

³¹ IPN Bi, Prośba ks. bpa I. Wysoczańskiego skierowana do Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie 26 maja 1958 r., s. 77.

³² Tamże, Wniosek dowodowy ks. bpa I. Wysoczańskiego z dnia 7 czerwca 1958 r., s. 90-91.

³³ Tamże, Pismo Zespołu Adwokackiego nr 1 w Olsztynie do Sądu Wojewódzkiego, Wydział IV Karny w Olsztynie z dnia 2 lipca 1958 r., s. 94-97.

³⁴ Tamże, Pełnomocnictwo substytucyjne z dnia 25 sierpnia 1958 r., s. 133.

³⁵ Tamże, Protokół rozprawy głównej I. Wysoczańskiego z dnia 2 września 1958 r., s. 116-131.

³⁶ Tamże, Skierowanie do Przychodni Psychiatrycznej w Olsztynie z dnia 2 września 1958 r., s. 137.

i ogólnego wyczerpania fizycznego odsiadanie kary więzienia przeciwwskazane³⁷.

Kolejna sprawa sądowa odbyła się 3 listopada 1958 r. w Sądzie Wojewódzkim w Olsztynie. Sąd orzekł, że oskarżony bp I. Wysoczański jest winny przestępstw opisanych w akcie oskarżenia w pkt. I i II i za to skazał go za każde z tych przestępstw na karę 7 miesięcy aresztu i zaliczył Sąd oskarżonemu na poczet orzeczonej kary pozbawienie wolności okres tymczasowego aresztowania od 14 stycznia 1958 r. do dnia 14 września 1958 r., uznając karę za odbytą. Ponadto Sąd zwolnił oskarżonego od ponoszenia opłat sądowych. Natomiast oskarżenie opisane w punkcie III Wysoczańskiego umorzono³⁸. Wyrok uprawomocnił się 18 listopada 1958 r.³⁹

Sąd Wojewódzki w Olsztynie 15 czerwca 1972 r. zawiadomił Ignacego Wysoczańskiego, że sprawa karna z 1958 r. została zatarta z mocy prawa⁴⁰. Zaświadczenie to było potrzebne ks. bp Wysoczańskiemu do otrzymania renty ZBOWID-owskiej. O co zwrócił się pismem do Sadu Wojewódzkiego w Olsztynie 21 maja 1972 r.⁴¹ W latach siedemdziesiątych XX w. mieszkał ks. bp Wysoczański w Kosewie w powiecie mrągowskim. Tam też starał się pełnić swą posługę pasterską jako biskup. Jednak nie zawsze wychodziło to na dobre tym, którzy mu zaufali i powierzyli swój los w Jego ręce.

Zakończenie

Wokół osoby ks. bpa Ignacego Wysoczańskiego zgromadziło się wiele niejasności. Rozstrzygnięcia sądowe też nie wyjaśniły wszystkiego, zostało wiele niedomówień i pytań. Sam biskup mimo tak wielu doświadczeń życiowych przez cały czas starał się tworzyć w Polsce struktury Kościoła starokatolickiego, ponieważ ten Kościół stracił osobowość prawną w latach powojennych, a władze komunistyczne zakwalifikowały go jako nielegalnie działający. Z Mazurami związał swe życie ks. bp Wysoczański przez ponad 18 lat. Wielu starszych księży Kościoła rzymskokatolickiego zapamiętało go dobrze – jako starszego pana, zawsze przedstawiającego się jako biskup⁴². Wszyscy wspominają go bardzo serdecznie i miło, mówiąc, że był pogodnym i życzliwym wobec wszystkich, których spotykał na drodze swego życia. Osobą nieżyjącego już biskupa, zwierzchnika Kościoła starokatolickiego w Polsce, należałoby się zająć znacznie gruntowniej, poświęcając mu opracowanie naukowe biogramu.

³⁷ IPN Bi, Orzeczenie sądowo-psychiatryczne, s. 146-148.

³⁸ Tamże, Wyrok Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie sprawy karnej I. Wysoczańskiego z dnia 3 listopada 1958 r., s. 157-158.

³⁹ Tamże, Zarządzenie Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie nr IV K.152/58, s. 159.

⁴⁰ Tamże, Zaświadczenie o uznaniu skazania za niebyłe I. Wysoczańskiego, s. 173.

⁴¹ Tamże, List Wysoczańskiego do Sądu Wojewódzkiego w Olsztynie z dnia 21 maja 1972 r., s. 167.

⁴² Relacja ustna ks. Józefa Dziwika z Rozogi (2006 r.).

LE PROCESSUS JUDICIAIRE DE L'EVEQUE
IGNACY WYSOCZANSKI EN 1958.

Résumé

Il y a beaucoup de malentendu et manque de clarté concernant la personne d'évêque Ignacy Wysoczański. Les processus judiciaires n'ont pas mis au point tout les problèmes. Il y avait la multitude des réticences et des questions.

L'évêque Ignacy Wysoczański faisait les efforts pour créer de nouveau les structures de l'Eglise Ancienne Catholique car après la guerre elle est devenue illégale.

Pendant plus que 18 ans l'évêque Ignacy Wysoczański liait sa vie avec la région de Mazury. Les prêtres âgés se souviennent bien le vieil homme qui se présentait toujours comme l'évêque.

Tout le monde se rappellent lui avec l'émotion. Ils disent qu'il était très serein et bienveillant devant ceux dont lui a rencontré sur son chemin. Il faudrait étudier mieux l'activité de supérieur de l'Eglise Ancienne Catholique en Pologne pour approfondir la connaissance de sa vie.

**BISKUP WILHELM PLUTA (1910-1986)
– PASTERZ KOŚCIOŁA GORZOWSKIEGO**

Wilhelm Pluta urodził się 9 stycznia 1910 r. w Kochłowicach¹ koło Katowic w rodzinie Piotra i Agnieszki z domu Szewczyków jako trzecie z ich dwięciorga dzieci². Jego ojciec pracował jako sztygar w kopalni Wirek. Udzielał się również społecznie. Dobra znajomość języków polskiego i niemieckiego sprawiła, że często proszony był o pomoc w załatwianiu różnych spraw, pisaniu podań, wniosków czy pism urzędowych. W latach 1919-1921, gdy ważyły się losy Górnego Śląska w okresie powstań śląskich i plebiscytu, wygłaszał na wiecach patriotyczne przemówienia³. Był człowiekiem bardzo religijnym. Tradycją domu było, że razem z dziećmi uczestniczył w niedzielnej sumie i zabierał je na odpusty do Świętochłowic w uroczystość świętych Piotra i Pawła, do Hajduk we Wniebowzięcie NMP, do Zgody na św. Józefa i do Wirku we wspomnienie św. Wawrzyńca. Matka Wilhelma, mimo nawału pracy związanej z funkcjonowaniem tak licznej rodziny, codziennie uczestniczyła we mszy św. w kościele parafialnym o godz. 6³⁰. Skrupulatnie przestrzegała praktyk religijnych wynikających z przynależności do grup apostołskich i modlitewnych. W każdą niedzielę wraz z dziećmi brała udział w popołudniowym nabożeństwie. Znajdowała też czas na lekturę książek o tematyce religijnej, prasy katolickiej i literatury polskiej⁴.

Ks. Mariusz Kołodziej; kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej; doktorant KUL Jana Pawła II; adres do korespondencji: mkolodziej@zgora-gorzow.opoka.org.pl

¹ Kochłowice leżały wówczas na terytorium diecezji wrocławskiej. Było tak do 1925 r., kiedy to weszły one w skład nowo erygowanej diecezji katowickiej, zwanej też diecezją śląską. J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 41-44; R. Bender, *I wojna światowa i Polska niepodległa (1914-1939)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 527.

² Życiorys J. E. Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (dalej cyt. GWK), 2(1958), nr 10, s. 518; P. Socha, *Sylwetki administratorów apostołskich i biskupów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archivalny”, 5(1998), s. 356.

³ J. Swastek, *Z życia i działalności arcybiskupiej Sługi Bożego Biskupa doktora Wilhelma Pluty*, [dostęp 28.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://www.wiadomosci.archidiecezja.katowice.pl/2001/01/11.html>

⁴ P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta wikariusz generalny, administrator i biskup diecezjalny*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej*,

Na życie religijne rodziny Plutów duży wpływ wywierali również pracujący w parafii św. Trójcy w Kochłowicach kapłani. Dzieciństwo młodego Wilhelma formowało się pod duchowym kierownictwem ks. Ludwika Tunkela, wieloletniego proboszcza – budowniczego, społecznika i bardzo gorliwego duszpasterza⁵. Zwracał on uwagę na potrzebę systematycznego wychowywania młodych do małżeństwa i życia rodzinnego oraz na stałą formację małżonków. Kolejnym duszpasterzem, który wywarł wpływ na życie duchowe i powołanie do kapłaństwa młodego Wilhelma, był ks. Franciszek Szulc. Przez 34 lata był proboszczem kochłowskiej parafii i doczekał się konsekracji biskupiej swego wychowanka. Fascynował on miłością do kapłaństwa i silnie oddziaływał na młodych poprzez kierownictwo duchowe w konfesjonale⁶.

Środowisko, w jakim wzrastał Wilhelm Pluta, sprzyjało jego duchowemu rozwojowi. W kwietniu 1920 r. Wilhelm przyjął pierwszą komunię świętą, a trzy lata później sakramentu bierzmowania udzielił mu kardynał Hlond⁷.

Naukę rozpoczął 1 kwietnia 1916 r. w niemieckiej szkole ludowej w Turzo – Kolonii. Uczył się w niej do 28 czerwca 1923 r.⁸ Od 15 listopada 1922 r. do 1 maja 1923 r. przygotowywał się na kursie dokształcającym w Szkole III w Kochłowicach do nauki w gimnazjum. W r. 1922 otwarto w Katowicach pierwsze polskie gimnazja. Po zdaniu egzaminów został przyjęty od razu do drugiej klasy III Gimnazjum im. Adama Mickiewicza w Katowicach. Po roku nauki zdecydował się na przerobienie w czasie wakacji materiału klasy trzeciej i na początku kolejnego roku szkolnego zdał egzamin z materiału z tej klasy, otrzymując promocję do klasy czwartej⁹. O wybitnych zdolnościach

Pomorza Zachodnim i północnym, red. P. Socha, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 83.

⁵ W czasie swojej pracy w Kochłowicach ks. Tunkel wybudował kościół, plebanię, organistówkę, przytułek dla starców pod wezwaniem św. Józefa i sierociniec. R. Harmaciński, *Posługa pasterska biskupa Wilhelma Pluty w diecezji gorzowskiej (1958-1986)*, Wrocław 1994, s. 42-43; P. Socha, *Biskup Wilhelm Pluta wierny duchowi Unii Apostolskiej Kleru*, „Notitiae”, 13(1986), s. 7.

⁶ Świadectwem duszpasterskiego wpływu pracujących w kochłowskiej parafii kapłanów na życie religijne parafian może być też fakt, iż z tej parafii pochodzi ponad 40 kapłanów. R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 43; P. Socha, *Sylwetki administratorów apostolskich*, s. 356.

⁷ *Życiorys J. E. Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty*, GWK 2(1958), nr 10, s. 518.

⁸ Ze względu na brak polskiej szkoły, naukę rozpoczął w szkole niemieckiej. Dzięki temu biele opanował język niemiecki. Dziwny termin rozpoczęcia roku szkolnego związany był z wybuchem pierwszej wojny światowej. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 84.

⁹ Wśród materiałów archiwalnych dotyczących bpa Pluty zachowały się wszystkie półroczne i roczne gimnazjalne świadectwa. Wśród nich brak jest świadectw z klasy pierwszej i trzeciej. Daty wystawienia świadectw świadczą, iż do klasy drugiej uczęszczał od 1 września 1923 r. do 18 czerwca 1924 r., natomiast klasy od czwartej do siódmej przerabiał od 1 września 1924 r. do 2 maja 1929 r. Takie zaliczanie klas, ze względu na poziom naukowy gimnazjum, nie było czymś zwyczajnym. Najlepiej świadczy o tym eliminacja uczniów pod koniec roku szkolnego. W 1926 r., po zakończeniu klasy piątej, z dwóch klas liczących po 35 uczniów utworzono tylko jedną liczącą 40 uczniów. Do klasy siódmej zdało tylko 27, a do klasy maturalnej

Wilhelma Pluty świadczy także przyznanie mu w ósmej klasie jednorazowego, ustanowionego w 1928 r., stypendium im. Karola Miarki¹⁰. Egzamin dojrzałości złożył z wyróżnieniem 2 maja 1929 r. W czasie zdawania egzaminu maturalnego, ze względu na dobrze zaliczoną część pisemną, został zwolniony z ustnych części egzaminów maturalnych z języka polskiego, języka łacińskiego oraz matematyki.

Początki pobytu Wilhelma Pluty w seminarium zbiegły się z uroczystością otwarcia i poświęcenia nowo wybudowanego gmachu Seminarium Śląskiego w Krakowie. Lokalizacja seminarium umożliwiała studiowanie klerykom na Uniwersytecie Jagiellońskim u takich profesorów jak: ks. dr Konstanty Michalski CM¹¹, bp dr Michał Godlewski, ks. dr Roman Archutowski, ks. dr Antoni Bystrzonowski, ks. dr Eugeniusz Florkowski, ks. dr Józef Kaczmarczyk, ks. dr Jan Krzemieniecki, ks. dr Maciej Sieniatycki. Podobnie jak w gimnazjum – i tutaj pracowitość, systematyczność, sumienność i obowiązkowość owocowały doskonałymi wynikami w nauce¹².

Tonsurę otrzymał 20 grudnia 1931 r., święcenia niższe ostiariatu i lektoratu 12 marca 1932 r., egzorcystatu i akolitu 27 listopada 1932 r., subdiakonatu 18 grudnia 1932 r. i diakonatu 1 kwietnia 1933 r. Wszystkich tych święceń udzielał biskup katowicki Stanisław Adamski.

Po pięciu latach studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim uzyskał – na podstawie pracy magisterskiej zatytułowanej: „Pojęcie «hokoma» Mądrość w Starym Testamencie w odniesieniu do Nowego Testamentu” – stopień magistra teologii. Na dyplomie magisterskim widnieje siedem ocen celujących, sześć bardzo dobrych i jedna dobra. Święcenia kapłańskie przyjął w katedrze katowickiej z rąk biskupa pomocniczego diecezji katowickiej Teodora Bromboszcza 24 czerwca 1934 r.¹³

Po święceniach kapłańskich przez pięć lat pracował jako katecheta szkół średnich w Bielsku. Początkowo w charakterze kontraktowego nauczyciela w państwowym gimnazjum polskim oraz w szkole powszechnej, a od 4 maja 1938 r. jako stały nauczyciel państwowych szkół średnich ogólnokształcących

jedynie 14 uczniów. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 85; *Gimnazjum polskie w Skoczowie i Bielsku 1919-1939* [dostęp 28.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://www.kopernik.neostrada.pl/h2.html>

¹⁰ Otrzymał je jako pierwszy w historii uczeń tego gimnazjum. Kwota tego stypendium wynosiła 300 zł. Była to spora suma, jeśli wziąć pod uwagę fakt, iż górnik zarabiał w tym czasie 200-250 zł. miesięcznie. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 85.

¹¹ Ks. Konstanty Michalski został później rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. M. Kołodziej, *Moralne znaczenie prawdy w pismach ks. Konstantego Michalskiego CM*, s. 2-3 [mps Archiwum Zielonogórsko-Gorzowskiego Wyższego Seminarium Duchownego, sygn. AP 263].

¹² R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 39; P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 87.

¹³ W aktach personalnych bpa Pluty zachowały się świadectwa wszystkich udzielonych święceń. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 87-88.

w Bielsku. Biegła znajomość języków niemieckiego, francuskiego, łaciny i greki umożliwiała mu dostęp do najnowszych zdobyczy wiedzy. Odczytanie w światowej literaturze teologicznej pozwalało ks. Plucie na samodzielne opracowywanie tematów, dokonywanie syntez obejmujących wiele dziedzin wiedzy. Był często zapraszany przez funkcjonujące w latach trzydziestych Kółko Katechetyczne Diecezji Katowickiej, gdzie na szerszym forum mógł zaprezentować współczesne osiągnięcia pedagogiczne w katechezie. Zapraszany był również z wykładami teoretycznymi dotyczącymi metod pracy z dziećmi i młodzieżą podczas katechezy oraz z lekcjami pokazowymi na konferencje rejonowe kapłanów¹⁴.

Po wkroczeniu wojsk niemieckich na Śląsk i zamknięciu gimnazjum w Bielsku, 8 września 1939 r. został wikariuszem współpracownikiem w swojej rodzinnej parafii w Kochłowicach. Po aresztowaniu proboszcza – ks. Szulca, ks. Pluta otrzymał nominację na wikariusza substytutę parafii Kochłowice *cum iure administrationis in spiritualibus et temporalibus ad interium*. Od 9 września 1940 r. przez blisko dwa lata pracował jako wikariusz, pod kierunkiem swego dawnego rektora ks. dra Stanisława Maślińskiego, w parafii św. Antoniego w Królewskiej Hucie, czyli w Chorzowie. W lipcu 1942 r. został skierowany jako administrator do parafii pw. św. Andrzeja Boboli w Leszczynach Rybnickich. W trudnej pracy w wojennym czasie wykazał wielką gorliwość i roztropność duszpasterską. W maju 1945 r. został przeniesiony do parafii pw. św. Andrzeja w Wirku, gdzie po raz pierwszy pracował z wikariuszem. Dekretem z 19 października 1946 r. ks. Pluta został przeniesiony do parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Koszęcinie. Od 21 lipca 1947 r. pełnił też funkcję spowiednika siostr Matki Bożej Niepokalanej w Koszęcinie¹⁵.

Pracując w duszpasterstwie, nie rozstawał się z pracą naukową. W 1947 r. na podstawie rozprawy pt. „Badania nad nauką 12 apostołów do roku 1939” uzyskał doktorat na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pismem z 10 marca 1948 r. mianowany został wizytatorem nauki religii dla szkół podstawowych i przedszkoli dekanatu lublinieckiego. 6 października 1948 r. został mianowany proboszczem parafii pw. św. Mikołaja w Lublińcu oraz dziekanem dekanatu lublinieckiego¹⁶.

Dekretem z 10 września 1951 r. ks. Pluta otrzymał nominację na proboszcza parafii św. Józefa w Załężu. Biskup Adamski powierzył mu nie tylko administrowanie i duszpasterstwo w parafii, ale także zorganizowanie i prowadzenie

¹⁴ Życiorys J. E. Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty, GWK 2(1958), nr 10, s. 518; P. Socha, *Ksiądz Wilhelm Pluta prefekt i pedagog*, „Aspekty”, 1(1993), s. 11; R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 44-47.

¹⁵ P. Socha, *Biskup Doktor Wilhelm Pluta jako „nauczyciel wiary”*, „Studia Paradyskie”, 1(1985), s. 31-32; Życiorys J. E. Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty, GWK 2(1958), nr 10, s. 518; R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 47-48.

¹⁶ P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 94.

Studium Pastoralnego dla Księży Neoprezbiterów. Cel tego studium określił biskup w dekreście opublikowanym 14 sierpnia 1951 r. Według niego kapłani biorący w nim udział mieli: „(...) pogłębiać swoje życie wewnętrzne, uzupełniać studia teologiczne, dostosowując wiedzę teologiczną, którą już posiadają do współczesnych wymagań pracy duszpasterskiej, pomagać w parafiach, wyznaczonych przez Kurie Diecezjalną w granicach ściśle określonych”¹⁷. Należał do grupy kapłanów, którzy byli wyznaczeni kolejno do przejmowania kierownictwa diecezją w razie uwięzienia biskupów katowickich. 19 kwietnia 1952 r. ks. Pluta wszedł w skład nowo powstałej Diecezjalnej Rady do Spraw Liturgicznych. W lutym 1955 r. mianowany został także członkiem Komisji Duszpasterskiej¹⁸.

Mimo obowiązków związanych z prowadzeniem studium dla neoprezbiterów i stałych zajęć proboszcza parafii, ks. dr Wilhelm Pluta zaangażowany był również w prowadzenie wykładów dla kapłanów na konferencjach dekanalnych i rejonowych w diecezji i poza jej granicami, kursów przedmażeńskich, wykładów dla inteligencji, dni skupienia dla katechetek. Brał również udział w organizowaniu Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin, uczestniczył w wykładach dla duchowieństwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim¹⁹.

Obok tych wszystkich zajęć znajdował jeszcze czas na pracę naukową²⁰. Jej walor musiał być duży, skoro Rada Wydziału Teologii KUL na posiedzeniu

¹⁷ R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 175; W związku z powołaniem roku wstępnego w Tarnowskich Górach, Instytut dla Księży Neoprezbiterów w 1955 r. uległ likwidacji. Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, (dalej cyt. AAKat.) Regimen Dioecesis, vol. 3, sygn. VA I 3613, *Dekret* z 23 września 1955 r.; P. Socha, *Ważniejsze daty z życia J. E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra Wilhelma Pluty*, GWK 22(1979), nr 1-9, s. 9; A. Dyczkowski, *Dekret w sprawie pism sługi Bożego Wilhelma Pluty*, „Ecclesiastica” (dalej cyt. ECC), 11/54(2002), nr 10-12, s. 110. Temat Kolegium Księży w Załężu szerzej opisują bp P. Socha i ks. R. Harmaciński: P. Socha, *Biskup Doktor Wilhelm Pluta jako „nauczyciel wiary”*, „Studia Paradayskie”, 1(1985), s. 32-33; Tenże, *Komunikat do Kapłanów i Wiernych Diecezji Gorzowskiej w sprawie Jubileuszu 50-lecia Świeceń Kapłańskich J. E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra Wilhelma Pluty*, GWK 29(1985), nr 6, s. 124-125; Tenże, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 96-98; R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 48-54.

¹⁸ AAKat. Regimen Dioecesis, vol. 3, sygn. VA I 3195/52, S. Adamski, *Dekret* z 19 kwietnia 1952 r.; AAKat. Regimen Dioecesis, vol. 3, sygn. VA I 3427, J. Piskorz, *Nominacja* z 1 lutego 1955; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 507; P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 94-95.

¹⁹ Tenże, *Biskup Doktor Wilhelm Pluta jako „nauczyciel wiary”*, „Studia Paradayskie”, 1(1985), s. 33.

²⁰ Ks. dr Wilhelm Pluta przygotował dwutomową rozprawę habilitacyjną pt. „Wychowanie do małżeństwa – kursy przedmażeńskie”. Część pierwsza rozprawy obejmowała zagadnienia teoretyczne, część druga natomiast – gotowe wykłady dla kandydatów do małżeństwa.

z 26 czerwca 1958 r. „(...) jednogłośnie uchwaliła powołać [ks. dra Wilhelma Plutę] na katedrę teologii pasterskiej ogólnej”²¹.

Nie zdążył on jednak objąć wykładów z teologii pastoralnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. 4 lipca 1958 r. papież Pius XII mianował go, na prośbę Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, biskupem tytularnym w Leptis Magna i rządcą ordynariatu gorzowskiego²².

Przed święceniami biskupimi, które przyjął z rąk Prymasa, przy współudziale biskupów: Bolesława Kominka, rządcy archidiecezji wrocławskiej i Herberta Bednorza z Katowic – odbył rekolekcje na Jasnej Górze, a w przeddzień święceń odwiedził sanktuarium Matki Boskiej w Piekarach Śląskich i sanktuarium Matki Boskiej w Rokitnie²³. Msza konsekracyjna odbyła się w niedzielę 7 września 1958 r. w gorzowskiej katedrze. W uroczystościach brali udział: abp Antoni Baraniak z Poznania, ks. inf. Bolesław Filipiak z Rzymu, ks. prał. Stanisław Maśliński z Katowic, ks. kan. Wincenty Urban z Wrocławia, przełożeni zakonnicy i licznie zebrani kapłani diecezji katowickiej i ordynariatu gorzowskiego²⁴.

Będąc biskupem Kościoła gorzowskiego²⁵, zaangażowany był nie tylko w posługę w Kościele lokalnym w Polsce, ale również w Kościele powszech-

²¹ Archiwum Uniwersyteckie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (dalej cyt. AU KUL), Wydział Teologii, Korespondencja z biskupami 1947-1988, Pluta W., sygn. II 1.6, S. Łach, *List z gratulacjami w związku z nominacją biskupią* z 6 sierpnia 1958 r. Rada Wydziału Teologicznego KUL na posiedzeniu 23 stycznia 1959 r. upoważniła też ks. dziekana St. Łacha do zaproszenia bpa Pluty z cyklem wykładów z teologii pastoralnej. Tematyka tych wykładów skupiła się wokół mszy św. i małżeństwa. Bp Pluta wygłosił je najprawdopodobniej w dniach 10-15 kwietnia 1959 r. Tamże, S. Łach, *Pismo* z 30 stycznia 1959 r.; Tamże, W. Pluta, *Pismo* z 2 marca 1959 r.; Tamże, S. Łach, *Pismo* z 10 marca 1959 r.; *Życiorys J. E. Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty*, GWK 2(1958), nr 10, s. 518.

²² S. Wyszyński, *List Nominacyjny J. Em. Ks. Prymasa do J. E. Ks. Biskupa Dr. W. Pluty*, GWK 2(1958), nr 10, s. 509.

²³ W. Pluta, *Przemówienie J. E. Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty w katedrze gorzowskiej dnia 6.IX.1958 w czasie ingresu*, GWK 2(1958), nr 10, s. 526.

²⁴ J. Anczarski, *Uroczysty Ingres i Konsekracja Biskupa J. E. Ks. Biskupa Dr. W. Pluty*, GWK 2(1958), nr 10, s. 556-564.

²⁵ Jako specjalny delegat Prymasa Polski miał uprawnienia biskupa rezydencjalnego do 22 maja 1967 r., kiedy to otrzymał nominację na administratora apostolskiego *ad nutum Sanctae Sedis* w Gorzowie Wlkp. Gdy 28 czerwca 1972 r. utworzona została diecezja gorzowska, został mianowany jej pierwszym biskupem. Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej (dalej cyt. ADZG), Akta Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. w latach 1945-1972 (dalej cyt. AAG), sygn. 32, Kancelaria. Episkopat Polski, Korespondencja z sekretariatem Episkopatu Polski 1963-1968, Z. Choromański, *Komunikat Sekretariatu Episkopatu Polski o nominacji administratorów apostolskich na polskich Ziemiach Zachodnich i Północnych* z 13 lipca 1967 r., s. 1-3; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, k. 353; P. Socha, *Sylwetki administratorów apostolskich*, s. 357; Z. Szuba, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim w powojennym 40-leciu*, „Życie i Myśl”, 4(1985), s. 41-42; K. Kozłowski, J. Macholak, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1972 w świetle stosunków państwo – Kościół*, „Zeszyty Kulickie”, 2(2001), s. 300.

nym. W 1964 r. brał udział w obradach II Soboru Watykańskiego, gdzie zabrał głos jako „Episcopus Ordinarius Gorzoviensis in Polonia”²⁶. Przez Konferencję Episkopatu Polski, w 1980 r., został wybrany delegatem na VI Sesję Synodu Biskupów w Rzymie, poświęconą zadaniom rodziny w Kościele i w świecie. Ta tematyka była biskupowi niezmiernie bliska, o czym świadczy bardzo aktywne uczestniczenie we wspomnianym synodzie i obszerne opracowanie na temat duszpasterstwa rodzin, będące syntezą nauczania bpa Pluty w tej materii, opublikowane w drugim tomie książki „W trosce o życie wewnętrzne o dojrzałość ludzko-chrześcijańską osób w służbie apostolskiej i duszpasterskiej Kościoła św.”²⁷

Aktywnie brał udział w pracach Konferencji Episkopatu Polski. W latach 1965-1970 pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa Rodzin przy Konferencji Episkopatu Polski²⁸. Po upływie pięcioletniej kadencji zrezygnował z przewodniczenia komisji, pozostał jednak nadal jej członkiem. Przez jedną kadencję, w latach 1975-1980, był także członkiem Komisji Episkopatu ds. Duchowieństwa. Składało się na nią pięć referatów. Bp Pluta wybrany został przewodniczącym Referatu Zagadnień Problemowych. Przygotowywał również i wygłaszał wykłady na zjazdach i kursach duszpasterskich, różnych sympozjach, prowadził rekolekcje dla kapłanów i alumnów seminariów duchownych w wielu diecezjach w kraju, a także kilkakrotnie dla księży studentów w Rzymie²⁹.

Jako biskup na Ziemi Lubuskiej oraz Pomorzu Zachodnim i Północnym wiele uwagi poświęcił głoszeniu Ewangelii. Czynił to podczas wizytacji pasterskich, udzielania sakramentu bierzmowania i różnych innych uroczystości, w czasie których pełnił swą pasterską posługę³⁰. Znajomość realiów życia

²⁶ W. Pluta, *Dziennik pobytu Ks. Biskupa Ordynariusza w Rzymie*, GWK 9(1965), nr 4, s. 81.

²⁷ W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne o dojrzałość ludzko-chrześcijańską osób w służbie apostolskiej i duszpasterskiej Kościoła św.*, Gorzów Wlkp. 1984.

²⁸ Komisja ta została wyodrębniona z Komisji Duszpasterstwa Ogólnego, którą kierował od 1957 r. do swej śmierci w 1974 r. metropolita wrocławski kard. Bolesław Kominek. Bp Wilhelm Pluta był członkiem Komisji Duszpasterstwa Ogólnego od czasu święceń biskupich aż do swej śmierci w dniu 22 stycznia 1986 r. Zadaniem Komisji Duszpasterstwa Rodzin było opracowywanie listów pasterskich o rodzinie i małżeństwie, instrukcji episkopatu o przygotowaniu do małżeństwa i rodziny oraz o duszpasterstwie rodzin, upowszechnianie w Polsce kursów przedmażeńskich, przygotowywanie kadry do prowadzenia poradnictwa rodzinnego, tworzenie w Krakowie środowiska naukowego, które opracowywałoby problematykę duszpasterstwa małżeństw i rodziny. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 103-104; Tenże, *Komunikat do Kapłanów i Wiernych Diecezji Gorzowskiej w sprawie Jubileuszu 50-lecia Święceń Kapłańskich J. E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra Wilhelma Pluty*, GWK 29(1985), nr 6, s. 125.

²⁹ Tenże, *Sylwetki administratorów apostolskich*, s. 357; Tenże, *Wprowadzenie*, w: W. Pluta, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Opole 1985, s. 8.

³⁰ Kościół gorzowski nie miał jeszcze ustalonych przez tradycję zwyczajów związanych z wizytacją biskupią i innymi posługami duszpasterskimi biskupa. Nowy biskup mógł więc swo-

na podstawie długoletniej pracy duszpasterskiej, a w nowej diecezji także rozmów z wiernymi i kapłanami sprawiały, że głoszonym słowem i metodą jego przygotowania trafiał do słuchaczy³¹. Misję nauczania bp Pluta realizował również poprzez pisanie listów pasterskich, odezw, pism do kapłanów, wiernych czy poszczególnych parafii, opracowywanie materiałów duszpasterskich, a także publikacje książkowe oraz artykuły naukowe i duszpasterskie. Przebija w nich troska o wyjaśnienie istoty świętości chrześcijanina. Wiele z nich dotyczy konkretnych grup wierzących i ich duchowych potrzeb. Ilość i różnorodność pomocy duszpasterskich, różnych opracowań wydawanych w maszynopisie pokazuje także, jak bardzo był zatroskany o właściwy poziom i owoce duszpasterstwa³².

badnie wprowadzać zwyczaje, jakie panowały w diecezji, z której pochodził. Posługę tę traktował zawsze bardzo poważnie – nie tylko jako okazję do poznania kapłanów i ogromnego terytorium ordynariatu gorzowskiego, ale przede wszystkim jako pełnienie dzieła ewangelizacji. W aktach i dekretach powizytacyjnych zachowały się programy takich wizytacji. Były one bardzo pracowite dla biskupa. Można je wręcz nazwać rekolekcjami parafialnymi. W trakcie wizytacji wygłaszał on ponad 20 kazań i homilii. Do tego dochodzi jeszcze kilka bądź kilkanaście pouczeń w czasie spotkań z grupami parafialnymi. Do r. 1964 wizytacje biskupie zostały przeprowadzone we wszystkich parafiach ordynariatu gorzowskiego. Relacja bpa Ignacego Jeża (ur. 31.07.1914) z 28 września 2004 r., Koszalin [zwa.]; Relacja ks. kan. Władysława Szeremeta (ur. 18.08.1924) z 20 marca 2005 r., Zielona Góra [zwa.]; B. Schmidt, *Administracja Apostolska w Gorzowie Wlkp.*, „Prezbiterium” (dalej cyt. Prezb.), 2(1974), nr 6-8, s. 51; P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 105.

³¹ Bp Pluta w każdej nauce, kazaniu czy homilii uwzględniał kilka części. Były nimi wydarzenia z życia, mocno dotykające egzystencji człowieka, wykład doktrynalny na podstawie Słowa Bożego interpretowanego wielopłaszczyznowo w oparciu o najnowsze wyniki badań i wreszcie zastosowanie praktyczne powiązane z ukazaniem trudności, ale i szerokich ludzkich możliwości działania w oparciu o Boga. P. Socha, *Biskup Doktor Wilhelm Pluta jako „nauczyciel wiary”*, „Studia Paradyskie”, 1(1985), s. 38-39.

³² Nauczanie bpa Pluty obejmuje ok. 1300 stron maszynopisu. W bibliografii jego prac naukowych znajduje się ponad 230 pozycji. Składają się na nią cztery wydane drukiem książki i ponad dziesięć w maszynopisie. Dorobek naukowy bpa najogólniej podzielić można na grupę tematyczną odnoszącą się do teologii pastoralnej z opracowaniami dotyczącymi duszpasterstwa sakramentalnego i grupę związaną z teologią duchowości obejmującą formację laikatu, zwłaszcza grup i zespołów. Materiały dotyczące formacji duszpasterzy to jeszcze jedna wyróżniająca się grupa opracowań pozostawiona przez bpa Plutę. Tenże, *Sylwetki administratorów apostolskich*, s. 357. Szczegółowo kwestię posługi naukowej bpa Pluty opisuje ks. Harmaciński. R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 53-78. Bp P. Socha w „Studiach Paradyskich” opublikował bibliografię prac i przemówień bpa Pluty do r. 1983 włącznie. Bibliografia jego prac znajduje się również w 8 tomie *Słownika polskich teologów katolickich*. Spora ich część opublikowana została w czterech pozycjach książkowych. P. Socha, Bibliografia prac i przemówień Księdza Biskupa Doktora Wilhelma Pluty, „Studia Paradyskie”, 1(1985), s. 11-28; J. Mandziuk, L. Nowak, *Pluta Wilhelm*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, vol. 8, Warszawa 1995, s. 467-473; P. Socha, *Biskup Doktor Wilhelm Pluta jako „nauczyciel wiary”*, „Studia Paradyskie”, 1(1985), s. 41; W. Pluta, *Listy pasterskie, wskazania, duszpasterskie orędzia*, t. 1: 1958-1969, Gorzów Wlkp. 1978; Tenże, *Listy pasterskie, wskazania, duszpasterskie orędzia*, t. 2: 1970-1978, Gorzów Wlkp. 1978; Tenże, *Listy pasterskie, wskazania, duszpasterskie orędzia*, t. 3: 1979-1983, Gorzów Wlkp. 1983; Tenże, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Opole 1985.

Ta troska przewijała się od samego początku jego biskupiej służby. W swoim pierwszym liście pasterskim bp Pluta nakreślił wizję swojej posługi. Napisał w nim: „Chcemy, aby wszystkie dzieci Boże Ziemi Gorzowskiej żyły w stanie łaski uświęcającej, małżonkowie zaś w sakramentalnym związku zaślubin małżeńskich, czerpiąc z niego łaski stanu, nieodzowne do świętości życia w małżeństwie i rodzinie”³³. Kościół parafialny był w jego nauczaniu podstawą życia Bożego dla Kościoła domowego, a Kościół domowy, przez sakramentalny związek małżeński, podstawą uświęcania codzienności. Możliwość pogłębienia życia religijnego dostrzegał we wspólnocie parafialnej nastawionej na przeżywanie Boga przez życie rodzinne.

Fundament realizacji tego celu widział w rozmodleniu duchowieństwa i wiernych. Stąd też list pasterski na temat świętowania niedzieli, której centrum winna być msza św. oraz umiejętność świętowania w rodzinie³⁴. Dla ujednolicenia i usprawnienia oddawania czci Najświętszemu Sakramentowi poza mszą św. wydał „Dekret w sprawie kultu Przenajświętszego Sakramentu”³⁵. Zawarł w nim przepisy dotyczące adoracji, procesji teoforycznych, ołtarza i naczyń liturgicznych, tabernakulum, dni, w których można urządzać wystawienie, 40-godzinne nabożeństwo. Wiele miejsca w swej posłudze poświęcał pogłębianiu tajemnicy sakramentów świętych i ich mocy uświęcającej. Brał czynny udział w opracowaniu praktycznego podręcznika dla duszpasterzy związanego z owocnym posługiwaniem kapłańskim darem uświęcania. Posoborowa odnowa liturgii zaowocowała opracowaniami dla duszpasterzy, mającymi pomóc im we wprowadzaniu w życie myśli soborowej³⁶. Troska o liturgię skłoniła bpa Plutę do powołania 29 września 1965 r. Diecezjalnej Komisji Liturgicznej, Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej i Diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej³⁷. Ponadto po powstaniu w 1972 r. diecezji gorzowskiej powołał jeszcze Radę Duszpasterską, Diecezjalną Komisję ds. Sztuki Kościelnej, Diece-

³³ W. Pluta, *Orędzie J. E. Ks. Biskupa do wiernych diecezji gorzowskiej*, GWK 2(1958), nr 10, s. 515.

³⁴ Tenże, *List Pasterski Ordynariusza Diecezji*, GWK 5(1961), nr 3, s. 119-123.

³⁵ Tenże, *Dekret w sprawie kultu Przenajświętszego Sakramentu w Diecezji Gorzowskiej*, GWK 6(1962), nr 6, s. 166-171.

³⁶ W. Pluta, *Sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego. Chrzest św.*, Gorzów Wlkp. 1979; Tenże, *Sakrament bierzmowania. Powiązanie z pedagogiką religijną i dydaktyką oraz praktyką wychowawczą w rodzinie*, Gorzów Wlkp. 1981; Tenże, *Uzasadnienie i motywacja dla dzieci i młodzieży przed częstą spowiedzią św.* Gorzów Wlkp. 1981. Do pozostałych sakramentów pozostały opracowania w formie skryptów. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 110.

³⁷ W. Pluta, *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnej Komisji Liturgicznej*, GWK 10(1966), nr 3, s. 59-60; Tenże, *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej*, GWK 10(1966), nr 3, s. 60; Tenże, *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej*, GWK 10(1966), nr 3, s. 60-61.

zjalną Komisję ds. Muzyki Kościelnej i Organistów, Diecezjalną Komisję Liturgiczną i Radę Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej³⁸.

Pobożność ludową chciał bp Pluta uczynić bazą dla formacji szerokiej elity świeckich, prowadzonej w grupach modlitewnych i zespołach parafialnych. Służyć temu miało opracowanie prze niego „Vademecum współpracy Ludu Bożego i duszpasterza”. Podręcznik ten, wydaje się niemający w literaturze pastoralnej w Polsce w owych czasach odpowiednika, zawiera teoretyczne i praktyczne zasady i sposoby prowadzenia zespołów apostołskich we wspólnocie parafialnej³⁹.

Przyglądając się pracy duszpasterskiej bpa Pluty, zauważa się pewien uniwersalizm. Właściwie nie ma problemu ludzkiej rzeczywistości, który by się nie znalazł w spektrum zatroskania duszpasterskiego biskupa – zarówno w słowie mówionym jak pisanym. Są jednak zagadnienia wysuwające się na pierwsze miejsce – czy to z samych założeń właściwie prowadzonego duszpasterstwa, czy to ze względu na sytuację zagrożenia wiary w określonej dziedzinie życia, czy w grupie osób. Z założeń poprawnego duszpasterzowania gorzowski biskup akcent kładł na duszpasterstwo duszpasterzy i duszpasterstwo małżeństw i rodziny⁴⁰.

Biskup konsekwentnie zwracał uwagę na formację duchową, intelektualną i pastoralną kapłanów, alumnów przygotowujących się do kapłaństwa, ale także na ich warunki bytowe. „Serce diecezji”, którym dla biskupa było seminarium duchowne, stanowiło *magna pars* jego pracy pasterskiej. Dokonał gruntownej renowacji jego gmachu. Systematycznie brał udział w comiesięcznych dniach skupienia, wygłaszając w czasie ich trwania jedną lub dwie konferencje. Podczas każdych rekolekcji przed święceniami wygłaszał przynajmniej trzy konferencje dotyczące formacji do kapłańskiego celibatu. Był obecny na konferencjach księży profesorów w seminarium. Wykazywał ogromne zaangażowanie w sprawę powołań kapłańskich. Z jego inicjatywy powstał Ośrodek Powołań przy kurii biskupiej i Seminarium Zespół Powołaniowy⁴¹.

³⁸ W. Pluta, *Rada Duszpasterska Diecezji Gorzowskiej*, GWK 16(1974), nr 5, s. 135; Tenże, *Diecezjalna Komisja do Spraw Sztuki Kościelnej*, GWK 16(1974), nr 5; Tenże, *Diecezjalna Komisja do Spraw Muzyki Sakralnej i Organistów*, GWK 16(1974), nr 5, s. 136; Tenże, *Diecezjalna Komisja Liturgiczna*, GWK 16(1974), nr 5; Tenże, *Rada Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej*, GWK 16(1974), nr 5; Tenże, *Rada Administracyjna*, GWK 16(1974), nr 5, s. 174.

³⁹ Tenże, *Vademecum współpracy Ludu Bożego i duszpasterza*, Gorzów Wlkp. 1974 [mps w zasobie ADZG]; P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 110; R. Harmaciński, *Posługa pasterzka*, s. 141.

⁴⁰ P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 111; R. Harmaciński, *Rola integracyjna pierwszego biskupa gorzowskiego Wilhelma Pluty na Ziemi Lubuskiej*, „Studia Paradyskie”, 11(2001), s. 84-95.

⁴¹ Relacja ks. inf. Mieczysława Marszałika (ur. 26.02.1917 r.) z 22 marca 2005 r., Zielona Góra [zwa.]; P. Socha, *Sylwetki administratorów apostołskich*, s. 359; Tenże, *Komunikat*

Obok troski o właściwy rozwój przygotowujących się do kapłaństwa dbał również o dalszą formację duchową, teologiczną i pastoralną kapłanów już wyświęconych. Prezbiterium Kościoła gorzowskiego stanowiło swoistą mozaikę jeśli chodzi o miejsce pochodzenia kapłanów. Związane z tym było specyficzne dla tego Kościoła lokalnego zadanie integracji duchowieństwa⁴². Bp Pluta kładł duży nacisk na życie duchowe i zaangażowanie duszpasterskie kapłanów. Czynił to poprzez konferencje ascetyczne i wykłady teologiczno-duszpasterskie wygłaszane przy okazji kursów duszpasterskich, konferencji rejonowych⁴³, sesji księży dziekanów, narad referentów kurii biskupiej, sesji księży rekolekcjonistów, spotkań z młodymi księżmi proboszczami, spotkań kolędowych w dekanatach czy innych. Starał się też udostępniać im przygotowane opracowania służące pogłębieniu ich życia duchowego. Jego książka „W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią” to doskonały przykład podręcznika duchowości kapłańskiej⁴⁴. Obok formacji duchowej dbał też o formację intelektualną kapłanów i o umożliwienie im zdobywania stopni naukowych. W latach 1970-1972 profesorowie z KUL-u prowadzili w Gorzowie Wlkp. wykłady dla księży⁴⁵. Starał się unormować zasady utrzymania księży i ich wypoczynku⁴⁶. Nie zapominał również o księżach emerytach, chorych. Odwiedzał ich, starał się dla nich o stypendia mszalne⁴⁷.

do Kapłanów i Wiernych Diecezji Gorzowskiej w sprawie Jubileuszu 50-lecia Święceń Kapłańskich J. E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra Wilhelma Pluty, GWK 29(1985), nr 6, s. 125; R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 107; M. Kidoń, *Zaangażowanie WSD w duszpasterstwo powołań w diecezji w latach 1947-1997*, w: *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne Gorzów Wlkp. – Paradyż 1947-1997. Księga jubileuszowa*, red. R. Tomczak, Paradyż 1997, s. 368-374.

⁴² Szerzej postępowanie bpa opisuje ks. R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 79-97; P. Socha, *Biskup Doktor Wilhelm Pluta jako „nauczyciel wiary”*, „Studia Paradyżskie”, 1(1985), s. 34.

⁴³ Konferencje rejonowe dla księży zarządzeniem bpa Pluty zostały zwołane po raz pierwszy w styczniu 1959 r. Od tego czasu odbywały się one regularnie trzy razy w roku w Gorzowie Wlkp., Pile, Słupsku, Szczecinie i Zielonej Górze. B. Schmidt, *Administracja Apostolska w Gorzowie Wlkp.*, Prezb. 2(1974), nr 6-8, s. 50-51; *Krótki zarys historii diecezji gorzowskiej*, w: *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej. Rok 1969*, Gorzów Wlkp. 1969, s. 21.

⁴⁴ W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*, Gorzów Wlkp. 1982. Znajduje się tu oddzielny rozdział poświęcony w całości łasce święceń.

⁴⁵ AU KUL, Wydział Teologii, Korespondencja z biskupami 1947-1988, Pluta W., sygn. II 1.6. S. Łach, *Pismo potwierdzające przyjęcie przez Radę Wydziału Teologicznego KUL wniosku w sprawie studium* z 28 kwietnia 1970 r.; B. Dratwa, *Kościół Ziemi Gorzowsko-Lubuskiej*, „Przewodnik Katolicki”, 30(1984), s. 4; P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 112.

⁴⁶ W. Pluta, *Zarządzenie w sprawie urlopów*, GWK 10(1966), nr 4, s. 81-82; Tenże, *Instrukcja diecezjalna w sprawie odpoczynku kapłanów pracujących w duszpasterstwie*, GWK, 19(1976), nr 7, s. 260-261.

⁴⁷ Relacja ks. inf. Mieczysława Marszałika (ur. 26.02.1917 r.) z 22 marca 2005 r., Zielona Góra [zwa]; ADZG, Episkopat Polski 1963-1968, sygn. 12, *Pismo bpa Pluty dotyczące sytuacji kapłanów emerytów, chorych i ubogich na terenie diecezji*, z 16 kwietnia 1963 r.

W podobny sposób troszczył się o siostry zakonne. Czuł się odpowiedzialny za warunki ich życia i pracy. Dbał o ich życie duchowe, wygłaszając dla nich często konferencje na spotkaniach diecezjalnych czy rejonowych⁴⁸.

Obok życia duchowego i duszpasterskiego zaangażowania kapłanów, bp Pluta największy akcent w swej pasterskiej pracy kładł na rodzinę. Wiele uwagi poświęcał oparciu rodziny na mocy Chrystusa, łasce sakramentu małżeństwa i życiu modlitwy. Duszpasterską troską starał się objąć wszystkie etapy przygotowania do życia w rodzinie, takie jak przygotowanie do małżeństwa dalsze, bliższe i bezpośrednie, ewangelizację małżonków związaną z udzielanymi ich dzieciom sakramentami oraz duszpasterstwo grup i zespołów rodzinnych⁴⁹. W diecezji zorganizował szkolenie doradczyń zaangażowanych w poradnictwo parafialne⁵⁰.

Bpa Plutę charakteryzowała pobożność maryjna oraz przywiązanie do nabożeństwa ku czci Najświętszego Serca Pana Jezusa, praktykowanego przez stowarzyszenie kapłańskie Unia Apostolska Kleru, do którego od pierwszego roku kapłaństwa należał i nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego⁵¹. Przedstawiane przez niego idee stowarzyszenia spotykały się wśród seminarzystów i kapłanów ze sporym zainteresowaniem. Zaowocowało to rozwojem Unii Apostolskiej Kleru w diecezji gorzowskiej⁵².

Bp Pluta sposobu działania szukał w lekturze, obserwacji człowieka i – co podkreślają osoby, które z nim współpracowały – w żarliwym i wielogodzinnym trwaniu na modlitwie⁵³. Swym życiem dał przykład tego, jak można

⁴⁸ R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 107.

⁴⁹ Przygotowanie dalsze do małżeństwa obejmowało troskę o poprawne wychowanie w rodzinie i szkole. Na przygotowanie bliższe składały się kursy przedmałżeńskie, wprowadzone w ordynariacie gorzowskim w 1960 r., nazywane potem w kraju „eksperymentem gorzowskim”. Przez przygotowanie bezpośrednie rozumiał bp Pluta nauki przedślubne, poradnictwo rodzinne i jeśli to było możliwe – rekolekcje dla narzeczonych. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 115-116.

⁵⁰ Do 1979 r. szkolenie takie ukończyło 477 osób, z czego 244 zaangażowały się w poradnictwo parafialne, wyjaśniając zasady etyki katolickiej w dziedzinie regulacji poczęć, dbając o wychowanie dzieci i młodzieży do miłości poprzez spotkania z nimi, przygotowując narzeczonych do małżeństwa i udzielając pomocy małżeństwu i rodzinom przeżywającym trudności. Formację świeckich współpracowników szerzej opisują bp P. Socha i ks. Harmaciński. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 116; R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 102-108.

⁵¹ Tę wierność dobrze obrazuje fakt, iż po przyjeździe do rezydencji biskupiej nie wysiadał, dopóki nie dokończył rozpoczętej w czasie podróży modlitwy różańcowej. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 110; Tenże, *Biskup Wilhelm Pluta – wierny duchowi Unii Apostolskiej Kleru*, „Notitiae”, 13(1986), s. 14-18.

⁵² W. Pluta, *List Biskupa Ordynariusza do kapłanów w trosce o ich życie duchowe*, GWK 14(1972), nr 8-10, s. 179-182; *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej*, red. E. Jagodziński, Gorzów Wlkp. 1976, s. 34.

⁵³ Relacja ks. inf. Mieczysława Marszałika (ur. 26.02.1917 r.) z 22 marca 2005 r., Zielona Góra [zwa.]; I. Jeż, *Homilia bp. seniora Ignacego Jeża wygłoszona podczas Mszy św. Inauguru-*

powiązać działania duszpasterskie z osobistym życiem duchowym i naukowym. Do życia modlitwy w swej posłudze w diecezji formował wiernych. Ku temu prowadziło przygotowywanie grupy kapłanów rekolekjonistów, którzy mieli prowadzić tzw. rekolekcje modlitewne, systematycznie odbywające się rekolekcje parafialne w adwencie i wielkim poście, promowanie rekolekcji zamkniętych dla młodzieży i dorosłych. Kiedy władze państwowe 27 sierpnia 1963 r. zamknęły dom rekolekcyjny w Rokitnie, biskup szukał sposobu otwarcia tam kolejnego takiego miejsca formacji⁵⁴. Zabiegał o to, by w parafiach co 10 lat odbywały się misje parafialne. Duszpasterstwo stanowe stopniowo uzupełniane było o duszpasterstwa rolników, robotników, pielęgniarek i farmaceutów, lekarzy, nauczycieli⁵⁵.

Na czas kierowania Kościołem gorzowskim przez bpa Plutę przypadło przeprowadzenie programu Wielkiej Nowenny przed 1000-leciem Chrztu Polski, peregrynacja obrazu Matki Bożej Częstochowskiej⁵⁶.

Swoistym aktualizowaniem programu duszpasterskiego do warunków diecezji gorzowskiej były wydawane przez bpa Plutę „Rozporządzenia duszpasterskie” oznaczane literą „L”⁵⁷.

Mimo trudnych warunków upowszechniono naukę religii na wszystkich poziomach nauczania. Konsekracja katedry w Gorzowie Wlkp., która miała miejsce 9 listopada 1962 r., włączenie tego faktu do brewiarza odmawianego według zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską kalendarza diecezjalnego, zwiększenie godności papieskich nadawanych kapłanom ordynariatu – to jedno

jącej proces beatyfikacyjny *Śługi Bożego bp. Wilhelma Pluty*, [dostęp 26.11.2006]. Dostępny w Internetie: <http://www.diecezja.zgora-gorzow.opoka.org.pl/index-strony.html>

⁵⁴ Archiwum Państwowe w Zielonej Górze z siedzibą w Starym Kisielinie, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, Wydział do Spraw Wyznań, Sprawozdanie i informacje przesłane do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie przez Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, sygn. 2953, *Notatka*, s. 106-107. W 1974 r. ks. Bolesław Dratwa, tamtejszy proboszcz, przebudował plebanię i przygotował dom rekolekcyjny dla 30 osób. W 1984 r. poświęcony został dom rekolekcyjny dobrze już przystosowany dla 100 osób. Z czasem zostały przygotowane kolejne ośrodki w Bledzewie, Głogowie, Starych Drzewcach, Zielonej Górze i Żaganii. P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 117; Tenże, *XXV lat pracy pasterskiej J. E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra W. Pluty w Diecezji Gorzowskiej*, GWK 27(1983), nr 7-12, s. 172-173.

⁵⁵ *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej. Rok 1988*, Gorzów Wlkp. 1988, s. 50-52.

⁵⁶ *Instrukcja dotycząca „peregrynacji” kopii obrazu M. B. Częstochowskiej w Diecezji Gorzowskiej*, GWK 5(1961), nr 8, s. 280-289; Relacja bpa Ignacego Jeża (ur. 31.07.1914) z 28 września 2004 r., Koszalin [zwa.].

⁵⁷ Rozporządzenia te dotyczyły takich kwestii jak rodzina, małżeństwo, przygotowanie do małżeństwa, jego zagrożenia, duszpasterstwo grup i zespołów parafialnych, planowanie pracy w parafiach i diecezji, rad parafialnych, katechizacji, sakramentów, powołań kapłańskich i zakonnych, uaktywnienia wspólnotowości w parafiach, życia modlitewnego rodzin itp. Rozporządzeń tych ukazało się 46. R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 76.

z wielu działań świadczących o postępującej stabilizacji życia Kościoła na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim i Północnym⁵⁸.

Do momentu objęcia przez bpa Wilhelma Plutę rządów ordynariatem gorzowskim, praca w nim ukierunkowana była głównie na organizowanie struktur niezbędnych dla właściwego funkcjonowania Kościoła na tych ziemiach. Ich stan pozwolił już biskupowi skupić się bardziej w pracy duszpasterskiej na życiu wewnętrznym. W swej posłudze Kościołowi gorzowskiemu bp Pluta systematycznie dążył do pogłębienia życia duchowego księży i wiernych. Jako rządca ordynariatu gorzowskiego, a od 22 maja 1967 r. administrator apostolski z pełnymi prawami biskupa rezydencjalnego w Administracji Apostolskiej Gorzowskiej „ad nutum Sanctae Sedis” i wreszcie pełnoprawny biskup diecezjalny nowo erygowanej 28 czerwca 1972 r. diecezji gorzowskiej – był moderatorem życia wewnętrznego wiernych Kościoła gorzowskiego i inicjatorem poczynań duszpasterskich⁵⁹.

Bp Wilhelm Pluta zginął w wypadku samochodowym 22 stycznia 1986 r. Mszy św. żałobnej w gorzowskiej katedrze przewodniczył kard. Henryk Gulbinowicz, a kazanie wygłosił kard. Józef Glemp – Prymas Polski. W uroczystościach pogrzebowych brało udział 3 kardynałów, 2 arcybiskupów, 25 biskupów diecezji polskich i niemieckich oraz delegacje czterech kapituł, przedstawiciele uczelni katolickich, wyżsi przełożeni zakonów męskich i żeńskich, przedstawiciele władz i ok. 60 tys. wiernych⁶⁰. Ciało biskupa zostało złożone w kruchcie gorzowskiej katedry. Na jego nagrobku umieszczone zostały słowa bpa Pluty z listu pasterskiego o rodzinie: „Człowiek w człowieku umiera, gdy go zło czynione nie boli, a dobro nie raduje”. Słowa te trafnie określają podejście do życia i pasterskiej posługi bpa Pluty. Papież Jan Paweł II, który w 1997 r. modlił się przy jego grobie, napisał o nim: „Był człowiekiem, pełnym tego ducha, którego Chrystus dał Apostołom, oddanym modlitwie, medytacji i studium. To też było dla Niego źródłem natchnienia i niezwykłej gorliwości w pełnieniu posługi wobec powierzonego mu Ludu Bożego”⁶¹.

Specyfika Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych, któremu służył przez ponad dwadzieścia siedem lat bp Wilhelm Pluta i odnowa Kościoła związana z Vaticanum secundum, stanowiły historyczno-pastoralne tło jego działalności. Wraz z przyjściem na teren Kościoła gorzowskiego przyniósł on ze sobą

⁵⁸ B. Schmidt, *Administracja Apostolska w Gorzowie Wlkp.*, Prez. 2(1974), nr 6-8, s. 51.

⁵⁹ ADZG, AAG, sygn. 32, Kancelaria. Episkopat Polski, Korespondencja z sekretariatem Episkopatu Polski 1963-1968, Z. Choromański, *Komunikat Sekretariatu Episkopatu Polski o nominacji administratorów apostolskich na polskich Ziemiach Zachodnich i Północnych* z 13 lipca 1967 r., s. 1-3; Relacja bpa Ignacego Jeża (ur. 31.07.1914) z 28 września 2004 r., Koszalin [zwa.]; B. Dratwa, *Kościół Ziemi Gorzowsko-Lubuskiej*, „Przewodnik Katolicki”, 30(1984), s. 4.

⁶⁰ P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 118.

⁶¹ Jan Paweł II, *Telegram Ojca Świętego*, GWK 30(1986), nr 6-8, s. 145; P. Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta*, s. 118-119.

bogactwo doświadczeń osobistych. Analizując dostępne materiały związane z pełnionymi przez niego funkcjami prefekta, wikariusza, proboszcza, rektora i biskupa – można dostrzec pełne oddanie się powierzonym zadaniom. Cecha ta bez wątpienia posiada też wymiar teandryczny. Odniesienie do Boga, będącego niejako pierwszym Weryfikatorem poczynąń biskupa, jest niepodważalne. Wszystkie poczynania duszpasterskie, które inicjował, najpierw z wielką wiarą omadlał⁶². Największą jego troską duszpasterską było to, by kapłani, dzieci, młodzież oraz wszyscy diecezjanie żyli w łasce Bożej. Abp Jerzy Stroba stwierdził, że „(...) rzeczywistość Boża była dla niego bardziej realna niż to, co go otaczało. Z jego słów i postępowania wynikało bowiem, że o nią przede wszystkim chodzi, że wszystko musi nią być mierzone i do niej prowadzić”⁶³. Życie Boże w człowieku było dla niego wartością nadrzędną, a *sacrum* Boga i Jego zbawcza obecność w życiu i działaniu człowieka „pasją życia i pasterskiej posługi”⁶⁴.

Bp Adam Dyczkowski dekretem z 31 maja 2000 r. ustanowił postulatora procesu beatyfikacyjnego bpa Wilhelma Pluty. W sierpniu 2001 r. skierowana została do Kongregacji ds. Kanonizacji prośba o „nihil obstat” w sprawie rozpoczęcia w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej kanonicznego badania heroiczności jego cnót. Już w listopadzie kongregacja pozytywnie odpowiedziała na prośbę bpa Dyczkowskiego. W przeddzień 21 rocznicy śmierci bpa Pluty, 21 stycznia 2002 r., rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny i odbyła się pierwsza sesja powołanego przez biskupa diecezjalnego Trybunału Beatyfikacyjnego⁶⁵. „Bogactwem swego ducha wycisnął tak mocne piętno w sercach i umysłach naszych kapłanów, osób konsekrowanych i katolików świeckich, że wdzięczni za te zasługi, pragniemy go wynieść na ołtarze, aby był dla nas wzorem” – mówił o bpie Wilhelmie Plucie bp Adam Dyczkowski, otwierając pierwszą sesję trybunału⁶⁶.

Bp Pluta wywarł znaczący wpływ na obecny kształt życia religijnego Kościoła na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim i Północnym. W świadomości

⁶² I. Jeż, *Homilia bp. seniora Ignacego Jeża wygłoszona podczas Mszy św. inauguracyjnej proces beatyfikacyjny Sługi Bożego bp. Wilhelma Pluty*, [dostęp 26.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://www.diecezja.zgora-gorzow.opoka.org.pl/index-strony.html>

⁶³ J. Stroba, *Świadectwo o rzeczywistości Bożej*, GWK 30(1986), nr 6-8, s. 123.

⁶⁴ E. Dajczak, *Życie Boże w człowieku fundamentem apostołskiego działania w świetle wypowiedzi Wilhelma Pluty*, Warszawa 1988 [mps w zasobie Archiwum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie], s. 5.

⁶⁵ A. Dyczkowski, *Dekret ustanawiający postulatora procesu beatyfikacyjnego biskupa Wilhelma Pluty*, ECC 9/52(2000), nr 4-6 s. 41; *Dekret Kongregacji do spraw Świętych* [dostęp 27.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://www.diecezja.zgora-gorzow.opo-ka.org.pl/index-strony.html>; A. Dyczkowski, *List o służbie Bożym bp. Wilhelmie Plucie w 16. rocznicę tragicznej śmierci*, ECC 11/54(2002), nr 1-3, s. 22; Tenże, *Dekret w sprawie pism sługi Bożego Wilhelma Pluty*, ECC 11/54(2002), nr 10-12, s. 110.

⁶⁶ Rozpoczął się proces beatyfikacyjny bpa Pluty [dostęp 27.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://ekai.pl/serwis/?MID=1514>

duszpasterzy i diecezjan zapisał się jako człowiek zatroskany o rozwój życia wewnętrznego. Intensywne życie modlitwy prowadzone przez lata pasterskiej posługi sprawiło, że w jego codzienności zauważalna była nadprzyrodzoność oraz nieprzećiętność⁶⁷.

W homilii wygłoszonej 22 stycznia 2001 r. podczas mszy św. z okazji 15 rocznicy śmierci bpa Wilhelma Pluty i poświęcenia upamiętniającego go pomnika – jego następcą na stolicy biskupiej w Gorzowie Wlkp. – abp Józef Michalik powiedział: „Kościół w Polsce miał w historii wielu wybitnych biskupów. Biskup Wilhelm Pluta należy do najwybitniejszych. Mogę spokojnie powiedzieć, że niewielu takich pasterzy miała w naszych czasach Europa. Jego programy duszpasterskie, jego analizy i przemyślenia wybiegają w przyszłość, promieniają intuicją wiary i długo jeszcze będzie z nich się można uczyć duszpasterstwa nowoczesnego i skutecznego”⁶⁸. Życie pełne Boga, głębia nauczania i troska o człowieka stanowiły piękną symbiozę w życiu bpa Wilhelma Pluty. Z całą pewnością warto jest ono głębszego poznania.

BISCHOF WILHELM PLUTA (1910-1986)
– DER HIRT DER KIRCHE ZU GORZOW

Zusammenfassung

Wilhelm Pluta geb. am 9. Januar 1910 in Kochlowitz bei Kattowitz bei Familie Peter und Agnes (geb. Szewczyk). Sein Schulischer Werdegang fing an 1916 in einer deutschen Volksschule in Turzo-Koloni und ab 1923 ging er auf das Polnische Gymnasium in Kattowitz. Nach dem Abiturabschluss studierte er in schlesischem Seminar der Geistlichen in Krakau in der Abteilung für Theologie auf der Universität Jagiellonski. Nach der Priesterweihe (1934) war er als Religionslehrer auf dem Gymnasium tätig, als Vikar (1939), Administrator (1942), Pfarrer (1945) auch als Organisator und Direktor des Pastoral Studiums für Pfarrer Neoprezbiterow (1951). Er gehörte einer Gruppe der Geistlichen an, die zuständig für die Übernahme der Leitung der Diözese im Falle einer Freiheitsberaubung der Bischöfe von Kattowitz. Als Verwalter vom Ordinariat zu Gorzow (1958) und zunächst als apostolischer Administrator mit vollen Rechten Residenzbischof für Apostolischen Administration Gorzow „ad nutum Sanctae Sedis“ (1967) und endlich als bevollmächtigte Diözese Bischof (1972). Dieser Kirche gehörte er über 27 Jahre an. Am 22.01.1986 starb er. Seit 2002 läuft sein Beatifikationsprozess.

⁶⁷ R. Harmaciński, *Posługa pasterska*, s. 171.

⁶⁸ J. Michalik, *Prawdziwe chrześcijaństwo. Homilia wygłoszona w katedrze gorzowskiej podczas Mszy św. z okazji 15 rocznicy śmierci śp. bp. Wilhelma Pluty i poświęcenia jego pomnika*, [dostęp 27.11.2006]. Dostępny w Internecie: <http://www.diecezja.zgora-gorzow.opoka.org.pl>; A. Dyczkowski, *Komunikat do kapłanów i wiernych o Mszy św. i poświęceniu pomnika bp. Wilhelma Pluty w 15. rocznicę śmierci*, ECC 10/53(2001), nr 1-3, s. 104; *Uroczystości z okazji 15 rocznicy śmierci bpa Pluty w Gorzowie Wlkp.*, ECC 10/53(2001), nr 1-3, s. 115-116.

**LA PLACE DE L'EVEQUE DE ROME DANS
LA COMMUNION DES ÉGLISES DURANT
LES PREMIERS VOYAGES DES PAPES DE ROME
A CONSTANTINOPLE AU VI^E SIECLE**

La recherche de la pleine communion entre les Églises constitue une tâche fondamentale des chrétiens, en particulier de leurs chefs, au siècle passé et au début du nouveau. On le ressent par un des récents gestes sur le chemin d'œcuménisme du XXI^e siècle qui est le voyage apostolique du pape Benoît XVI à Istanbul, anciennement Constantinople. Le voyage du pape s'est inscrit dans la continuité de ses prédécesseurs, Paul VI et Jean Paul II. Dans la cathédrale de saint Georges devant le patriarche œcuménique Bartholomé I le pape Benoît XVI a dit: «Mon vénérable prédécesseur, le Serviteur de Dieu, le Pape Jean-Paul II, parla de la miséricorde qui caractérise le service de l'unité de Pierre, une miséricorde dont Pierre lui-même a été le premier à faire l'expérience (Encyclique *Ut unum sint*, n. 91). C'est sur cette base que le Pape Jean-Paul II lança une invitation à nouer un dialogue fraternel dans le but d'identifier les moyens dont le ministère pétrinien pourrait être exercé aujourd'hui, tout en respectant sa nature et son essence, afin de „réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres” (*ibid.*, n. 95). Je souhaite aujourd'hui rappeler et renouveler cette invitation»¹.

La question du service universel de Pierre et de ses Successeurs est donc fondamentale, sinon la première dans le dialogue théologique entre Rome et Constantinople, qui a été renoué récemment.

Si cette question se situe dans cette rencontre d'importance primordiale pour la recherche de l'unité, et entre dans la réalité de la communion ecclésiale, il faudrait la traiter dans l'ecclésiologie de communion qui est incontournable

Ks. Jacek Wojda; doktor teologii; adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie; adres do korespondencji: ul. Kochanowskiego 11, 08-110 Siedlce, jacek.wojda@wp.pl

¹ [Hhttp://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_divine-liturgy_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_divine-liturgy_fr.html).

dans les recherches ecclésiologiques contemporaines, comme le constate, en s'appuyant sur le Concile Vatican II, le synode de Rome de 1985².

C'est dans cette perspective que nous avons traité les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople dans la partie ecclésiologique³. Nous avons non seulement décrit la communion entre les Églises de Rome et de Constantinople, mais encore nous avons cherché les soubassements de leurs liens. Notre présentation de la communion ecclésiale met en valeur en premier lieu la foi. En effet, la foi est l'enjeu principal de l'Église et de la communion ecclésiale. Elle est l'enjeu fondamental des relations en communion ou en rupture des Églises de Rome et de Constantinople au VI^e siècle. Elle est au premier plan au moment des venues des évêques de Rome à Constantinople. En même temps, les autres évêques sont encouragés à être, dans leurs Églises, les ministres fidèles de la foi qui les unit, particulièrement à travers les Conciles, à l'évêque de Rome, premier parmi eux. Cette foi doit être gardée orthodoxe et confessée comme telle. Cette approche qui conjugue la communion et la foi conduit à énoncer notre principe ecclésiologique qui dit que l'unité de la foi mène à la communion des Églises.

Le second aspect de la communion ecclésiale qui paraissait dans cet engagement pour la foi est celui qui se rapporte à la place de l'apôtre Pierre dans l'Église. C'est la communion ecclésiale à caractère pétrinien. Regardant de notre côté latin, on considérerait les références scripturaires et littéraires à Pierre comme jouant un rôle exemplaire dans 'la circulation vivifiante' entre la foi et la communion ecclésiale entre Rome et Constantinople. Cette question n'a pas une seule réponse. L'Église de Constantinople se veut fondée sur la foi qui est la pierre de sa 'fondation'. Elle tient à rester en communion avec l'Église de Rome qui se réclame d'une façon particulière de Pierre. Elle reconnaît l'évêque de Rome comme premier des évêques et elle mentionne parfois la particularité du siège épiscopal de Rome comme pétrinien, mais elle ne parle ni des significations ni des conséquences que cela pourrait entraîner au niveau de la communion ecclésiale.

Le troisième aspect de la communion est liturgique. La foi qui doit être gardée orthodoxe et confessée comme telle par l'évêque de Rome et celui de Constantinople et les autres, est célébrée dans les sacrements, notamment dans l'eucharistie. Elle mène ainsi à l'unité des Églises tant dans sa confession que dans sa célébration. Elle est 'une' pour engendrer sans cesse l'unité de l'Église. L'évêque de Rome se veut le premier gardien de la foi qui se manifeste liturgi-

² Le synode extraordinaire des évêques en 1985 de Rome, le cardinal Danneels (red.), *Synthèse des travaux de l'assemblée synodale. Le rapport final*, „Documentation Catholique”, 1(1986), s. 36-42.

³ J. Wojda, *Communion et foi: les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484-555). Études historique et théologique*, Siedlce 2006.

quement dans les Églises. Il doit donc posséder une autorité effective dans les Églises.

L'approche de la communion ecclésiale dont nous venons d'exposer trois aspects peut servir pour explorer la place ecclésiale de l'évêque de Rome. Pour cette raison, parler du caractère pétrinien de la communion ecclésiale apporte par excellence de riches éléments sur le ministère de cet évêque. L'enjeu principal en est la communion des Églises qui devraient être unies car l'Église est une. Le manque d'uniformité dans l'interprétation de la référence à Pierre à l'égard de l'évêque de Rome montre des positions ecclésiologiques encore floues, mais, en même temps, n'élimine pas la justesse d'une telle interprétation du rôle du pape dans l'Église universelle. En effet, à travers l'histoire, apparaissent l'importance ecclésiale et une certaine primauté de l'évêque de Rome. Parlant de la communion de foi à caractère pétrinien, nous avons posé en quelque sorte les bases ecclésiologiques du rôle de l'évêque de Rome. Rappelons que l'unité de ce rôle provient de l'autorité épiscopale du siège de Pierre. En d'autres termes, le pape est l'évêque de l'Église de Rome, liée particulièrement à l'apôtre Pierre, et à ce titre, il exerce la sollicitude pour la foi et la communion de toutes les Églises. En pratique, l'ordination épiscopale et la succession de Pierre sont donc l'unique source du ministère ecclésial de l'évêque de l'Église de Rome.

Ces trois aspects de la communion ecclésiale, doctrinal, pétrinien et liturgique, rendent compte généralement de la place de l'évêque de Rome en faveur des Églises. En s'appuyant sur notre travail cité ci-dessus, nous voulons approfondir la question du rôle du pape au sein de la communion ecclésiale. Nous laissons de côté l'aspect pétrinien de la position ecclésiale du pape, l'ayant déjà approfondi. Nous situerons donc son ministère dans la communion de foi qui ; dans un certain sens, s'étend dans son cas jusqu'à la charge de discipline. Puis nous l'inscrirons dans l'aspect liturgique de la communion de foi.

Dans la communion de foi

À l'époque dont nous parlons, l'évêque de Rome est fondamentalement confesseur et défenseur de la foi qui engendre l'unité de l'Église. Nous pouvons souligner les deux cas de son action pour la défense de la foi où apparaît d'une façon effective et dynamique son autorité liée au siège de Pierre. Tout d'abord, il s'agit des échanges des synodiques, professions de foi envoyées après l'élection sur le siège épiscopal. Même s'il n'est pas confirmé que ces échanges ont été réguliers, cependant on en trouve un assez grand nombre. L'évêque de Rome est sensé y répondre en confirmant la communion. Ensuite, il s'agit de certains débats théologiques, comme ceux concernant la christologie par exemple. Les résultats de la réflexion sont parfois présentés à l'évêque de Rome. Après examen, il prend position sur la doctrine. Pour affirmer l'orthodoxie, les Pères des Conciles œcuméniques constituent sa principale

référence d'argumentation. Il est souvent défenseur des Conciles. C'est ici particulièrement qu'apparaît le rôle qu'il joue en faveur de la foi orthodoxe et de la communion des Églises; dans un temps de crise, c'est surtout sur ce point que la communion se confirme ou se réaffirme ou s'interrompt. Finalement c'est à travers les professions de foi qu'il reconnaît et confirme la communion entre les Églises.

Dans la communion de discipline

En ce qui concerne la direction des autres affaires ecclésiales, rassemblées sous le terme 'discipline'⁴ que nous envisagerons comme unie à l'autorité jouissant des compétences présentées ci-dessus, nous nous heurtons à de nombreux obstacles. Les ecclésiologues, tels Congar, Ratzinger, Tillard ou Borras, constatent qu'il est difficile de dire en quoi consiste l'exercice de la primauté du pape dans l'Église universelle car elle se confond avec «l'idée patriarcale essentiellement administrative»⁵ d'après laquelle les Églises d'Occident étaient gouvernées par l'évêque de Rome. Tillard l'a énoncé en ces termes: «Puisque l'exercice de la primauté assume plusieurs de ces traits de l'exercice du patriarcat, on ne le voit plus en toute sa pureté. Il apparaît sous un vêtement qui ne permet plus de saisir adéquatement son identité»⁶. En plus de ce trait historico-ecclésiologique, il est difficile de prendre de la distance par rapport à la compréhension de la 'juridiction'⁷ dans l'ecclésiologie et dans le droit canon qui se développaient en Occident durant le deuxième millénaire de l'Église. (La centralisation était associée souvent à la juridiction; or les deux choses ne sont pas

⁴ Cette expression désigne en ensemble de lois et de règlements qui concernent l'organisation et l'activité d'Églises.

⁵ J. Ratzinger, *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Paris 1971, s. 58; Zob. Y. Congar, *Le pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité méconnue*, „Istina”, 28(1983), s. 374-390.

⁶ J. M. Tillard, *Église d'Églises: l'ecclésiologie de communion*, Paris 1987, s. 339. Cité d'après A. Borras, *Considérations corrélatives sur l'exercice de la primauté romaine, w: Changer la papauté? Colloque de l'Association européenne de Théologie Catholique*, red. P. Tihon, Paris 2000, s. 117. Nous sommes d'accord avec Borras qui propose généralement de décharger la primauté des mesures de type disciplinaire appartenant aux obligations patriarcales. Ainsi on mettrait en valeur ce qui est spécifique à la charge apostolique: „présider à la communion de l'Église tout entière et y garantir les légitimes diversités” (ibidem). Le contexte dans lequel il traite cette question est la proposition de reviviscence de l'institution patriarcale dans l'Église latine.

⁷ Ce terme d'origine romaine concerne l'exercice d'un pouvoir ou *potestas*. À partir du XII^e siècle, il prend une signification plus précise qui est consacrée par la distinction entre deux pouvoirs, l'un d'ordre, *potestas ordinis*, l'autre de juridiction, *potestas jurisdictionis*. „Le premier, inamissible, est acquis dans l'ordination et donne compétence pour poser des actes sacramentels. L'autre est donné dans la mission canonique et autorise à exercer le pouvoir de régir ainsi que celui d'enseigner (...)”. P. Valdrini, *Juridiction*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. A. Vacant, E. Mangenot, t. 4, Paris 1951, s. 620. Voir l'œuvre consacrée à l'histoire de cette distinction, L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris 2003.

équivalentes). Il faut prendre en compte l'histoire de la distinction entre ordre et juridiction qui montre à quel point elle suit la valorisation de la juridiction et de l'institutionnalité dans l'ecclésiologie en Occident, comme le démontre Villemain⁸. En outre, il nous semble que la littérature ecclésiologique, et même historique, est marquée par les préjugés confessionnels qui magnifient l'aspect juridictionnel et institutionnel de l'Église. Concrètement dans les interprétations du Concile de Constantinople de 553, nous constatons que certains auteurs ont magnifié les institutions ecclésiastiques : les catholiques le Siège apostolique, les orthodoxes le concile. On voit chez De Vries⁹ par exemple l'influence de l'ecclésiologie qui met l'accent sur l'institution et le caractère juridique de l'Église. Poser un tel accent empêche de trouver les justes positions ecclésiologiques du VI^e siècle. À cette époque, ni l'institution du concile, ni même l'autorité du pape ne sont 'absolues'. Elles sont à considérer en fonction de l'unité de l'Église, ce qui donne une perspective ecclésiologique équilibrée pour les interprétations historique et ecclésiologique. Si nous voulons parler du rôle du pape en Orient en matière de discipline, il nous faut le placer à nouveau dans la perspective de la communion ecclésiale.

Envisageons l'aspect 'juridictionnel' de la communion ecclésiale (ce qui revient saisir surtout les compétences 'juridiques' des évêques), comme nous l'avons fait pour les trois aspects précédents : foi, Pierre, liturgie. À partir de notre principe ecclésiologique qui met en relation la foi et la communion ecclésiale, nous pouvons nous interroger sur le fondement du droit dans l'Église¹⁰,

⁸ Zob. L. Villemain, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, s. 20.

⁹ W. De Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris 1974.

¹⁰ Hervé Legrand en parlant de la communion des Églises indique que dans le *Lumen Gentium*, n°22, on voit d'une façon trop nette la distinction entre ordre et juridiction héritée du moyen âge. Il affirme ensuite que „la distinction courante aujourd'hui entre la réalité religieuse de la communion et la réalité juridique d'un pouvoir collégial sur l'Église universelle ne pouvait être acceptée que si communion signifiait absence de droit”, et il ajoute „mais on sait que la communion est fondement de droit”. H. Legrand, *La communion entre les Églises*, w: *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique 2*, red. B. Lauret, Fr. Refoulé, t. 3, Paris 1993³, s. 309. Dans sa réflexion, il met en place l'articulation entre droit et sacrement. Mais il nous semble que son expression, utilisée dans un contexte à lui, peut être enrichie et réinterprétée grâce à notre principe ecclésiologique. Dans une telle interprétation la communion n'est pas le fondement du droit canon. Elle est le but, l'indication à quoi il devait servir – fonctionnement de l'Église ici en matière de discipline ecclésiastique dans les Églises locales, et en matière des liens ecclésiaux entre les Églises vers leur communion. Le fondement du droit canon est la foi, ou si l'on veut, quand on articule droit et sacrement, le sacrement de l'ordre. On voit bien que la foi est le fondement du droit canon si on prend l'exemple des canons conciliaires. Ceux-ci sont doctrinaux

mais nous voulons surtout prendre en considération la 'juridiction' du pape à l'égard des Églises unies autour de l'Église de Constantinople.

En utilisant le terme 'juridiction' nous lui rendons son caractère polysémique¹¹ ou plutôt le sens général qui renvoie à l'exercice d'un *gubernaculum*, d'une *dispensatio* et d'une *potestas*¹². Ces trois termes proviennent de nos sources et se rapportent à la charge de l'évêque de Rome à l'égard des Églises en Orient. Ils correspondent à la polysémie qui fonctionne encore au XII^e

et disciplinaires. Les canons doctrinaux sont en quelque sorte en correspondance avec les canons disciplinaires. Ils sont finalement au service de la discipline ecclésiale. C'est ici qu'on pourrait envisager l'aspect disciplinaire ou juridictionnel de la communion ecclésiale pour y inscrire l'évêque de Rome et voir ses prérogatives dans ce domaine. Voir aussi H. Legrand, *Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique*, w: *L'Église institution et foi*, red. J. L. Monneron, Bruxelles 1979, s. 139-172.

¹¹ Ibidem, s. 108. Cet auteur dit qu'au XII^e siècle le vocabulaire désignant la *iurisdictio* est encore très fluctuant. Chez Laurent d'Espagne on trouve: *dispensatio, dispositio, ius ou potestas iudicandi, ligandi, solvendi, administratio*. On passe progressivement d'un sens restreint, «où *iurisdictio* signifie le pouvoir de juger ou de donner un juge, à un sens plus large extrêmement proche de celui de pouvoir de gouvernement». Voir R. Torfs, *Auctoritas, potestas, iurisdictio, facultas, officium, munus: une analyse de concept*, „Concilium”, 217(1988), s. 81-93; G. Fransen, *Réflexions sur la juridiction ecclésiastique*, „Revue Théologique de Louvain”, 2(1971), s. 129-144; G. Alberigo, *La Juridiction. Remarques sur un terme ambigu*, „Irenikon”, 49(1976), s. 167-180.

¹² Félix à Acace [*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, red. J. S. Mansi, t. 7, Paris 1899-1927², col. 1028]: *Postquam sanctae memoriae decessore meo papa Simplicio (...) ministerii quod regebat, ad meae humilitatis officium gubernacula pervenerunt; in diversas generalis ecclesiae curas, quas ubique terrarum cunctis populis Christianis, summi pastoris voce delegante, Beatissimus Petrus apostolus pervilili moderatione dispensat*. Epiphane à Hormisdas (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 35, 2, *Collectio Avellana*, n°233, red. O. Günther, Vindobonae, 1895): *Per laudabilem vestram dispensationem tantas quidem sanctas ecclesias tantosque earum sacerdotes et multitudinem innumerabilem nunc quidem unitam sanctae ecclesiae, periclitantem autem et errantem si vestrae beatitudinis gubernaculum commoretur*. Le mot *gubernācūlum* correspond au mot *gubernātio* utilisé par Justinien pour parler de sa direction ou de son gouvernement de l'Empire. *Acta conciliorum oecumenicorum*, red. E. Schwartz, J. Straub, t. 4, Berlin 1971, s. 10: *secundum suam misericordiam dominus deus rei publicae gubernationem nobis credidit (...)*. Synode de Constantinople à Hormisdas (*Coll. Avell.*, n°234): *igitur ecclesiasticam legem implentes apostolatu vestro salutationis debitum persolventes officium speramus, ut amplius caritatis vinculum et paternum affectum circa nos caritas vestra custodire dignetur et sapienti gubernatione et humilitate, qua Christiano decet, et mansuetudine, quae ad rationabilis traditi vobis ovilis pertinet salutem, peragatis, commune lucrum existimantes, quod per vos et vestrum germanum et comministratorem, nostrum autem dominum et patriarcham, pacem totius orbis ecclesiarum esse provisam*. Étienne de Larissa à Boniface (*Patrologia Latina* 65, col. 35): *(...) nullus ecclesiasticus ordo illam vestram, quae a Salvatore omnium et primo pastore vobis et collata, potest praecellere potestatem Unde deprecor, iudicate humilem (...)*.

siècle¹³ où on voit une unité entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction¹⁴. La 'juridiction' était donc ecclésiologiquement en relation étroite avec l'ordre de l'épiscopat. En parlant du pape de Rome, nous le considérons comme évêque qui jouit d'une autorité épiscopale liée au siège de Pierre. En tant qu'évêque de ce siège, il exerce la sollicitude des autres Églises et de l'Église dans le monde entier.

L'activité du pape en matière de 'juridiction' en Orient est minime, puisque, à l'époque, les Églises vivent une autonomie juridictionnelle sans toutefois oublier, en cas de nécessité, l'autorité effective du Siège apostolique dans l'Église. Les Conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) expriment que les évêques ont un pouvoir (*exousia*) sur leurs propres Églises et qu'ils ne devaient pas s'occuper des Églises 'étrangères'¹⁵. En effet, ces deux Conciles ont particulièrement consacré le pouvoir des évêques à l'intérieur de leurs Églises respectives. Ils révèlent aussi que les épiscopats régionaux se sont structurés très tôt¹⁶. Ainsi le principe est posé que les évêques ne doivent pas intervenir dans les affaires des Églises qui ne sont pas les leurs. Si toutefois il y a quelques irrégularités ecclésiales dans une Église locale, elles doivent être réglées au niveau métropolitain, sinon supra métropolitain. Un canon du concile

¹³ Ce siècle marque aussi la naissance d'un paradigme théologique concomitant avec l'émergence de la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Voir l'analyse de ce paradigme qui dit un lien nouveau entre l'économie sacramentaire et la dimension ecclésiale dans le christianisme. L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, s. 371sq.

¹⁴ C'est la thèse de Laurent Villemin, qui voit au XII^e siècle le passage de deux dimensions d'un pouvoir d'un pouvoir unifié à deux pouvoirs indépendants. Ibidem, s. 20.

¹⁵ Canon 6 de Nicée: *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατέτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπισκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σὺνηθές ἐστιν.* «Que l'ancienne coutume en usage en Égypte, dans la Libye et la Pentapole soit maintenue c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie conserve juridiction sur toutes (ces provinces)», C. J. Hefelé, H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I/1, Paris 1909, s. 552. L'*exousia* est rendue par juridiction. Canon 2 de Constantinople I: *Τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους, ταῖς ὑπερορίοις Ἐκκλησίαις μὴ ἐπι-έναί, μὴδέ συγχέειν τὰς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπον, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνονοικονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους, τὴν ἀνατολὴν μόνον διοικεῖν (...).* Les évêques appartenant à un autre diocèse ne doivent pas s'occuper des Églises étrangères et doivent respecter les limites des Églises, les évêques orientaux seulement (des affaires) de l'Orient (...). Ibidem, II/2, s. 20.

¹⁶ Voir à propos de la structuration des Églises dans l'Antiquité. J. M. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, s. 70. Il cite Ratzinger qui dit que «les primats d'Alexandrie et d'Antioche sont des primats régionaux; l'évêque de Rome détient une primauté régionale et, en plus, une primauté relative à l'ensemble de l'Église et qui est d'une autre espèce» (J. Ratzinger, *Le Nouveau Peuple de Dieu*, s. 54).

de Sardique (343)¹⁷ établit pour tout clerc un droit d'appel à Rome, ce qui veut dire que le pape dispose, dans toute l'Église, d'un droit de cassation ou même du droit de juger en dernière instance¹⁸. Le Concile de Chalcédoine (451) accorde un droit d'appel à Constantinople pour les évêques des diocèses civils d'Asie, du Pont et de Thrace qui font désormais partie du patriarcat de Constantinople. L'influence de ce patriarcat s'étend de plus en plus en Orient sur les patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ainsi que sur l'Illyrie, ce qui est consacré par le 28^e canon de Chalcédoine. Il faut encore rappeler le trait caractéristique de l'Église de Constantinople: l'empereur y joue un rôle au niveau disciplinaire et administratif, et même doctrinal¹⁹ comme Justinien. L'évêque de Rome n'a pas donc d'habitude de 'juridiction' en Orient qui se gouverne par ses propres traditions juridiques.

Si le pape respecte la 'juridiction' propre des Églises en Orient, en même temps, il se veut défenseur de l'ordre disciplinaire, des canons, des Constitutions des Pères. Il demande l'application de la justice ecclésiale à l'égard des évêques chalcédoniens chassés par les adversaires du Concile de 450. Il réclame de juger lui-même les évêques qui sont liés à Acace excommunié, même si par la suite il abandonne cette réclamation en vue d'un apaisement. Parce que les excommunications peuvent être comptées parmi les actes relevant de l'autorité 'juridictionnelle' du pape, ancrée encore dans la réalité de l'ordination

¹⁷ Il s'agit entre autres de la question de la personne d'Athanase d'Alexandrie dans le contexte de la querelle arienne. Les partisans et les adversaires d'Athanase font appel à Rome. L'évêque de Rome, Jules, dans sa lettre aux évêques orientaux (341) constate, selon l'ancienne habitude, à l'évêque de Rome appartient l'autorité de trancher la question. Le synode de Sardique (343), convoqué à l'initiative de Jules, prend des décisions concernant l'Église en Orient et énonce le canon sur l'appel des évêques à l'évêque de Rome. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność*, t. 1, Warszawa, 1986, s. 159. Il y avait un problème avec la

réception de ce synode qui s'est divisé sur la querelle arienne. Un problème était aussi posé par l'ingérence de l'empereur qui soutenait une solution pro-arienne.

¹⁸ Zob. H. Legrand, *Brève note sur le synode de Sardique et sur sa réception : Rome instance d'appel ou de cassation*, w: *La Primauté Romaine dans la Communion des Églises*, red. Jérémie, A. Quelen, Paris 1991, s. 47-60. Voir aussi des exemple des clercs de Constantinople (Jean Chrysostome, Nestorius, Eutychès et autres au VI^e siècle) qui ont fait appel à Rome, B. Flusin, *Les structures de l'Église impériale*, w: *Le monde byzantin I l'Empire romain d'Orient (330-641)*, red. C. Morrisson, Paris 2004, s. 123.

¹⁹ Zob. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975; H. J. Diesner, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin 1964.

épiscopale²⁰, nous pouvons dire que, parfois, il juge par exemple les patriarches de Constantinople. Mais il s'agit surtout d'une question de foi qui devient l'argument de condamnation. Le cas du jugement du patriarche Anthime touche aussi à la question de discipline ecclésiale, puisque ce patriarche, alors qu'il était évêque de Trébizonde, avait été élevé au siège de Constantinople. À l'époque, cette pratique allait contre la discipline de l'Église. Il faut dire que ce jugement fut bien reçu des évêques orientaux séjournant sur le Bosphore. Le synode, avec la participation des légats du Siège apostolique, a lui aussi jugé Anthime en intégrant dans ses actes la décision du pape.

Finalement, la charge de discipline que nous appelons 'juridiction' dont jouit l'évêque de Rome est subordonnée principalement à celle de la sauvegarde de foi et de communion. Elle révèle ainsi l'unité de son ministère d'évêque de Rome en faveur des Églises. Si donc nous pouvons parler de la 'juridiction' de l'évêque de Rome, ce n'est que d'une 'juridiction relative' à la communion ecclésiale²¹.

Pour mieux situer l'activité du pape en matière de discipline, il faut prendre en compte le fait que le pape reconnaît la réalité des Églises locales. Par conséquent, il respecte aussi les 'juridictions' des évêques de ces Églises. C'est un principe pour son action en conformité à 'la juridiction relative' qu'il exerce au regard de la communion des Églises. En conséquence, il veut ainsi traiter les évêques de ces Églises comme ses confrères et ses collaborateurs car il s'agit de la commune sollicitude des Églises et de l'Église. Le meilleur terme pour exprimer cela est peut-être celui de 'responsabilité'. Par exemple, quand prit fin le schisme d'Acace, le pape encouragea le patriarche et les évêques orientaux à se soucier des Églises, de la foi orthodoxe et à poursuivre la tâche d'introduire les Églises d'Orient dans la communion du Siège apostolique. Les évêques sont donc engagés dans leurs Églises. De plus, ils ne sont jamais élus par le pape,

²⁰ L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, s. 78. L'auteur constate que l'apparition de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction se fait dans le contexte où il est question de l'excommunication, car l'excommunication recouvrait encore à la fois «le domaine du sacrement et celui du judiciaire». Citons la source, intitulée *Summa Bambergensis*, datée entre 1206 et 1210, donnée par Villemin (s. 80), qui montre clairement la séparation de ces deux domaines: *Set que est ratio, quod potest omnia sacramenta et tamen excommunicare non potest? Hec est ratio: quia excommunicatio sententia est et pertinet ad iurisdictionem. Unde cum iste non habet subditos, non potest ualere eius sententia et ita nec eius excommunicatio, quia sententia a non suo domino lata non tenet. At sacramenta ecclesiastica non respiciunt iurisdictionem, set ordinem tantum* (Gratian Codex 24, q. 1; c. 1; Bamberg, Bayer. Staatsbibliothek, Can. 42, fol. 117va).

²¹ Pour mettre cette pensée en relation avec la question de la juridiction du pape dans l'Église selon le Concile Vatican I et Vatican II voir H. Legrand, *La communion entre les Églises*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, red. B. Lauret, Fr. Refoulé, s. 290sq, le chapitre III est intitulé: *Le pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église*. Voir aussi H. J. Pottmeyer, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris 2001.

mais selon les disciplines et pratiques du lieu. C'est un signe de responsabilité des membres des Églises locales et des Églises locales. Cependant tous ces évêques sont fondamentalement liés au siège de Rome par la même foi qu'ils confessent à leur avènement.

Si donc le pape se situe parmi les évêques orientaux, c'est surtout de la foi qu'il est question. Son rôle est de les affermir dans la foi orthodoxe dont le Siège de Pierre a la garde particulière. Ceci est vrai aussi pour les légats représentants du pape parmi les évêques aux synodes ou aux conciles. Les tensions entre les évêques du Concile de 553 et le pape Vigile s'expliquent surtout par le souci de ne pas compromettre la foi exprimée par les Pères du Concile de Chalcédoine et de ne pas mettre en danger la communion ecclésiale en Occident, en Afrique et en Illyrie. Dans le contexte de ce Concile, la sixième session, consacrée en entier au pape Vigile, présente un grand intérêt pour l'ecclésiologie. C'était la première fois qu'un concile qui se voulait œcuménique traitait la question de l'évêque de Rome. C'est surtout la présence de l'empereur dans l'ecclésiologie byzantine de l'époque qui modifie la façon d'aborder cette question. Le temps n'était pas mûr pour fournir des propositions ecclésiologiques en ce qui concerne la place du pape, premier des évêques, dans l'Église. Ce temps n'apparaît pas dans le premier millénaire de l'histoire de l'Église.

Dans la communion des sacrements

En ce qui concerne la matière des sacrements ou du culte, le pape généralement n'intervient pas en Orient, sinon très rarement. Mais dans les questions plus importantes, rappelons-le, il prend la parole comme au II^e siècle sur la question de la date de Pâques, ou comme au III^e siècle sur la question de la validité des baptêmes des hérétiques et des schismatiques. Pendant notre période, les interventions du pape en matière de culte sont peu nombreuses. Elles sont surtout formelles. Ainsi le pape confirme la valeur des sacrements de l'ordre et du baptême dispensés par Acace; il défend en même temps leur canonicité et leur lien avec la communion ecclésiale; invité à la célébration de l'eucharistie par le patriarche de Constantinople, il exige de prendre la présidence; parfois, il participe à la célébration de l'eucharistie pour des occasions importantes et des motifs majeurs de la vie ecclésiale; en outre, il participe activement à l'ordination épiscopale. Traditionnellement la liturgie garde pour lui une place dans les diptyques. Les liturgies elles-mêmes se développent d'une façon autonome avec des influences réciproques entre l'Orient et l'Occident.

La communion a un aspect liturgique. Pouvons-nous, dans la perspective qui prend en compte les sacrements sous l'aspect de la communion ecclésiale (qui montrent leur face liturgique) concevoir la place ecclésiale des évêques, notamment de l'évêque de Rome? Il nous semble que la charge ecclésiale du

pape peut être éclairée par la liturgie des sacrements. Peut-on parler dans cette perspective d'une place liturgique et sacramentelle, c'est-à-dire d'une position à partir de l'intérieur d'une célébration sacramentelle? Si cette place se situe dans un lieu liturgique, elle est particulière, ce qui implique, dans la réflexion, la prise en compte en premier lieu de l'Église locale où la liturgie est célébrée. En même temps, il y a une ouverture à l'Église universelle et une correspondance avec elle. Ce constat est important car l'évêque de Rome qui est (en vertu de la Tradition pétrinienne) au service de l'Église dans le monde entier, prend place dans la liturgie de l'Église locale. S'il y a une même eucharistie des Églises locales et de l'Église universelle, l'évêque de Rome y trouve sa place particulière.

On pourrait interroger les liturgies des sacrements eux-mêmes à travers leurs rituels divers, pour savoir quelle place ils accordent aux évêques et aussi au pape. Un travail de recherches s'ouvre ainsi pour les liturgistes. Nous pouvons parler de la place liturgique de l'évêque, (de sa place sacerdotale, pastorale, royale). La liturgie offre un lieu concret pour l'évêque: c'est lui qui préside la célébration, célèbre les mystères divins, enseigne et 'paît' le peuple de Dieu, professe la foi, dispense les sacrements, baptise, ordonne, ...; tout cela en vue de communier et de faire communier à la vie de la Sainte Trinité. En fait, la place de l'évêque est celle du ministre et du serviteur de l'Unité. C'est d'autant plus vrai pour l'évêque de Rome, qui est considéré comme serviteur de l'Unité pour toutes les Églises. Nous voulons souligner deux points qui signalent le ministère de l'évêque de Rome pour l'Unité des Églises dans la liturgie.

Dans un premier temps, c'est la question des diptyques qui indique la place liturgique de l'évêque de Rome. Bien que nous manquions de sources directes pour savoir quelle place fut accordée au pape dans les diptyques à l'époque étudiée, nous pouvons dire qu'il y avait sans doute la première

place²². Elle est située dans la liturgie dans le contexte de la Communion entre l'Église du ciel et l'Église de la terre. Elle manifeste donc la communion ecclésiale dans laquelle s'inscrit l'évêque de Rome. C'est en même temps le lieu de la réception de son service ecclésial.

Dans un deuxième temps, la place du pape dans la liturgie apparaît au moment où l'évêque de Rome lui-même se trouve intégré dans la liturgie eucharistique de l'Église de Constantinople durant son séjour dans la Ville impériale. Les trois papes en séjour sur le Bosphore au VI^e siècle font voir leur place liturgique, la plus explicite dans la communion ecclésiale. Jean I^{er} dut trancher la question de la présidence de l'eucharistie pascale; il présida en raison du Siègne de Pierre qu'il occupait. Agapet fut choisi pour la présidence de l'ordination dans le cadre eucharistique. Vigile reçut la possibilité de manifester dans l'eucharistie les liens ecclésiaux entre les deux Églises. Cet aspect eucharistique nous dit que l'évêque de Rome a une place liturgique effective, c'est-à-dire qu'il est intégré en personne si possible dans les célébrations sacramentelles de l'Église sur le Bosphore. Il reçoit cette place avec l'évêque de Constantinople ou avec d'autres évêques. Il n'a pas de place privilégiée dans la liturgie à Constantinople, puisque son cas est sans précédent, mais il l'obtient pour marquer la communion des Églises pour des occasions qui sont de première importance dans l'Église comme Pâques ou l'ordination de l'évêque.

²² L'ordre des évêques peut constituer une information à ce sujet à propos de la pentarchie dont Justinien se voulait législateur. Taft nous dit à propos des diptyques byzantins qu'on respecte l'ordre des proclamations des noms des évêques selon leur rang patriarcal, mais il nous dit aussi que pour les grandes Fêtes le diacre proclame les quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, le président de la liturgie et autres. F. R. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV, *The Diptychs*, Rome 1991, s. 123, 158. Le fait est qu'on parle de la présence des noms des papes de Rome dans les diptyques à Constantinople ou de leur radiation. Pour autant nous voyons qu'il n'est pas question dans les sources accessibles de leur place dans la proclamation pendant la liturgie. Ce constat peut être intéressant pour la recherche des liens entre l'évêque de Rome et l'Église de Byzance et leur dimension liturgique. Il exprime en premier lieu l'aspect d'action liturgique de l'Église de Constantinople. En ce qui concerne l'histoire ultérieure, rappelons La Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome de la paroisse grecque melkite catholique Saint-Julien-le-Pauvre à Paris. Après l'anamnèse le pape de Rome jouit de la première place, suivi par le patriarche de cette Église: *Ἐν πρώτοις μνησθῆτι, Κύριε, τοῦ παναγιωτάτου Πατρὸς ἡμῶν Ν., Πάπα Ῥώμης, καὶ τοῦ μακαριωτάτου Πατριάρχου ἡμῶν Ν.(...)*, □ Paroisse grecque melkite catholique, Saint-Julien-le-Pauvre, □ *La Sainte et Divines Liturgie de saint Jean Chrysostome*, Paris 1998, s. 28. «Souvenez-vous en premier lieu, Seigneur, du Souverain Pontife N... pape de Rome, de notre bienheureux patriarche N...», C. Charon (trad.), *Les Saintes et Divines Liturgies de nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand en usage dans l'Église grecque catholique orientale*, Beyrouth 1903, s. 54.

C'est ainsi qu'il apparaît effectivement serviteur de l'Unité dans la liturgie²³. C'est sa place pour refléter l'unité de l'Église qui se manifeste, d'une façon exceptionnelle, tant localement qu'universellement dans l'eucharistie.

Ce n'est pas seulement possible au niveau liturgique, mais aussi au niveau de l'institution ecclésiale; ce sont les deux aspects de la même réalité ecclésiale. La présidence de l'eucharistie par l'évêque de Rome et l'ordination du patriarche de Constantinople par lui manifestèrent une harmonie entre l'ordre et 'la juridiction', entre la grâce et son 'administration'²⁴ dans l'exercice de l'autorité épiscopale du siège de Rome. Et elles manifestent sans doute que la liturgie était une des sources principales du droit de l'Église ancienne²⁵. Le rôle de l'évêque de l'Église de Rome trouve donc son aspect universel dans la liturgie. On peut dire que normalement le pape devait avoir l'aboutissement de sa mission dans les Églises du monde dans la liturgie, justement pour manifester la communion ecclésiale²⁶. Tandis que dans les diptyques, le pape jouit de la communion liturgico-ecclésiale d'une façon inactive si l'on peut dire, dans la présidence liturgique, il contribue activement à la manifestation de l'unité de l'Église.

La perspective liturgique aide donc à préciser le rôle du pape au service de la communion entre les Églises. En tant qu'évêque de Rome, il est ministre de l'Unité ecclésiale à travers les sacrements. Il est le premier dans la mani-

²³ J. G. Boeglin, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Eglise-communion et de la communion des Eglises*, Paris 2004, s. 611 situe la primauté entre la communion des Églises et l'Église-communion où il inscrit aussi l'ecclésiologie eucharistique. Il affirme que «L'évêque de Rome qui préside à la charité des Églises préside en fait l'eucharistie des Églises qui décident de concélébrer», ce qui coïncide avec notre position.

²⁴ L'expression la 'juridiction' renvoie notamment d'une façon générale à la première ordination du patriarche de Constantinople par le pape de Rome. L'autorité du pape ne peut pas être comparée avec celle de l'archevêque d'Héraclée à qui revenait traditionnellement la charge d'ordonner l'évêque de la Ville impériale.

²⁵ L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, s. 20.

²⁶ Cette perspective est-elle valide aussi pour notre temps? Qu'y a-t-il de commun avec les papes du XX^e siècle qui ont séjourné à Constantinople? Si on regarde les voyages du pape Jean-Paul II, on peut constater la présence de l'élément liturgique de ces missions dans les Églises du monde entier. Dans les relations avec les Églises orthodoxes, il ne s'agit pas de l'eucharistie, mais d'un élément liturgique comme une célébration de la Parole de Dieu et une prière en commun. Pourtant parfois il s'agit de la participation à l'eucharistie présidée par le pape sans toutefois la communion au Corps et au Sang du Christ. Peut-être est-ce une règle ecclésiale que la mission d'évêque de Rome trouve son aboutissement dans la liturgie où se manifeste et se

réalise publiquement la communion des Églises dont il porte la responsabilité particulière? Or une liturgie est toujours l'expression d'une certaine communion ecclésiale. La liturgie eucharistique avec la participation à la table du Corps et du Sang du Christ exprime et montre la pleine communion. Si donc l'évêque de Rome porte en premier la responsabilité pour la communion des Églises, la manifestation de cette communion retrouvée doit avoir lieu un jour pendant l'eucharistie présidée par lui.

festation liturgique de la communion à caractère liturgique. Autrement dit, son ministère est en relation étroite avec la liturgie et il y trouve en quelque sorte sa source. L'unité de l'Église est manifestée donc de temps à autre dans une dimension liturgique universelle avec la participation de l'évêque de Rome. Vouloir plus de précisions serait injustifié, faute de données historiques, il faut plutôt souligner le caractère relationnel de son rôle 'sacramental' et liturgique, qui se joue toujours dans une communication entre l'Église de Rome et l'Église de Constantinople. D'un côté, l'évêque de Rome, conscient de son rôle justifié par son Siègne de Pierre, tranche en faveur de sa place liturgique première, d'un autre côté, une telle place lui est accordée par l'Église de Constantinople. Celle-ci voit le besoin de laisser cette place à l'évêque de Rome, soit d'une façon permanente – dans les diptyques, soit d'une façon ponctuelle – dans l'eucharistie célébrée en commun avec lui. Bien qu'on constate des tensions, on peut voir dans la façon de procéder des papes et des patriarches un souci de valoriser tant les Églises locales que l'Église universelle. Le rôle du pape est en définitive de faire en sorte que ces deux réalités ecclésiales puissent exister et tendre vers l'Unité de plus en plus parfaite.

Les échos contemporains de l'articulation du rôle du pape et de la communion ecclésiale

Ainsi nous avons repéré deux domaines où le pape peut exercer son ministère d'évêque de Rome, domaines qui éclairent et situent ecclésio-logiquement ce ministère ; le premier concerne la foi qui façonne la communion ecclésiale et qui demande une discipline pour être sauvegardée. Le deuxième se situe au niveau de la vie liturgique des Églises qui exige une certaine unité de leurs activités culturelles. Ces deux domaines sont intimement liés ; et on pouvait donner la priorité au dernier car, à l'époque, on met plus l'accent sur l'aspect ecclésial de la foi qui rassemble l'Église. Elle s'exprime, se réalise, se vit dans la liturgie. Elle est son lieu privilégié où se situent l'enseignement de foi (martyria, mystagogia), le service du prochain (diakonia), la communion (koinonia). Dans la liturgie se manifeste la vie de l'Église.

Le chemin de la vie de l'Église passe ainsi de la liturgie à la foi ce qui correspond à l'adage *lex orandi, lex credendi*. Mais nous sommes plutôt habitués à aller de la foi à la liturgie, car la foi aujourd'hui n'a pas toujours des dimensions liturgique et ecclésiale; elle est souvent comprise comme une affaire privée et se présente comme question de conviction personnelle. On veut la comprendre avant d'être admis aux sacrements. Ce n'est pas dans ce sens que s'explique notre perspective qui nous mène de la foi à la liturgie. Bien que la vie des Églises se concentre effectivement dans la liturgie à l'époque étudiée, lorsqu'il s'agit des relations qui accentuent la communion entre les Églises, c'est l'élément de foi qui précède en quelque sorte la liturgie. Dans la recherche de la communion il faut trouver l'accord dans l'expression de la doctrine de

la foi. Une fois un tel accord trouvé, la liturgie est célébrée. Il ne faut pas percevoir cet ordre foi – liturgie d'une façon linéaire, mais plutôt circulaire. En effet, il y a toujours un mouvement entre la liturgie et la foi et entre la foi et la liturgie. C'est dans cette unité que se situe la place du premier des évêques dans l'Église, successeur de Pierre. Les ecclésiologues soutiennent que «Église et droit naissent l'un et l'autre du culte et de la confession de foi»²⁷. Ainsi ces deux réalités théologiques déterminent canoniquement le ministère de l'évêque de Rome pour l'Église.

La Tradition de l'Église retient les deux traits essentiels de la communion, foi et sacrement ou liturgie, qui font apparaître la place du siège de Rome dans l'Église; l'*Unitatis redintegratio* du Concile Vatican II n°14 (rappelé par l'encyclique *Ut unum sint* n°95) parle de la communion ecclésiale dans les termes suivants: «Pendant plusieurs siècles, les Églises d'Orient et d'Occident suivirent chacune leur propre voie, unies cependant par la communion fraternelle dans la foi et la vie sacramentelle, le Siège romain intervenant dans un commun accord, lorsque surgissait entre elles des différends en matière de foi ou de discipline». Elle tient de même à la présence de l'évêque du siège de Pierre dans la communion des Églises; le *Lumen Gentium* n°18 dit: «(...) pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, il a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion». Cette dernière parole concerne la position dans l'Église de l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre.

Ces textes conciliaires rejoignent notre recherche notamment sur le point que les Églises d'Orient et d'Occident suivaient chacune leur propre voie, unies par la foi et les sacrements, ou encore sur le point que l'évêque de Rome était un 'fondement' d'unité de foi et de communion. L'unité et la diversité ont donc leur place légitime dans l'Église. Nous avons indiqué surtout chez le pape de Rome l'activité de docteur de la foi et sa responsabilité de la garder, foi qui est à la base de la communion ecclésiale. Il y a une légitime diversité en matière de formulation théologique de la doctrine de foi. Mais c'est justement au sujet de la doctrine que se situent les premières divisions, ce qui ne peut être négligé aujourd'hui. L'orthodoxie de foi comme base de la communion exige une unité fondamentale sur laquelle peut être construite la diversité en matière de culte et de discipline. On admet alors une telle diversité dans la mesure où la foi

²⁷ L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, s. 447. Cite Hoffmann qui commentait les thèses de Dombois : «Le droit de l'Église ne se 'déduit' pas de l'ecclésiologie; il n'est ni un ensemble de conséquences juridiques de la doctrine de l'Église ni une traduction en termes juridiques d'un certain nombre d'axiomes ecclésiologiques: Église et droit naissent l'un et l'autre du culte et de la confession de foi. Il faut partir de 'ce qui se passe' dans l'Église et qui, à son tour, renvoie à la 'structure' de l'œuvre de salut et aux processus de l'actualisation» (J. Hoffmann, *L'Horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. À propos de deux ouvrages de H. Dombois*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques”, 57(1973), s. 243).

n'est pas compromise et où la communion n'est pas mise en danger. Dans quelle mesure peut-on admettre la diversité en matière de doctrine de la foi? Peut-on faire une distinction entre le niveau doctrinal officiel (d'autorité) et le niveau théologique?²⁸ On connaît diverses théologies chez les Pères. Mais les professions de foi sont officielles et relèvent en premier lieu de l'autorité apostolique et épiscopale des évêques.

L'unité est possible dans la diversité et, dans ce cadre, l'évêque de Rome grâce à son autorité effective, a son rôle à jouer en enseignant et en protégeant la foi de l'Église, portant la sollicitude de la communion des Églises dans les domaines de l'ordre juridique et de la célébration de la foi. Tandis que les termes des sources se rapportent au tenant le siège romain: évêque de Rome, archevêque de Rome, pape, prince des évêques, tête de tout, tête de tous les évêques, tête de toutes les Églises, évêque du siège de Pierre, vicaire de l'apôtre Pierre, lieutenant de Pierre, la litanie des titres que nous donnons au pape pour désigner son rôle dans l'Église est en rapport avec la communion ecclésiale: norme et centre de la communion ecclésiale, siège coordinateur de l'unité, rôle constitutif de la communion ecclésiale, centre de la communion ecclésiale, centre de la communion épiscopale, clé de voûte de la communion ecclésiale, pilier de la communion ecclésiale, comme promoteur et pilier de la communion ecclésiale, premier responsable de l'orthodoxie, pilier indispensable de la communion ecclésiale, référence obligatoire dans la communion²⁹. De fait, son ministère est essentiellement en relation avec l'unité des Églises.

Ainsi la réalisation de la charge d'évêque de Rome dans l'Église peut s'accomplir dans la perspective de la communion ecclésiale, perspective fondamentale pour parler du rôle de l'évêque de Rome dans l'Église universelle. C'est la foi qui appartient fondamentalement à cette charge. Dans la vie des Églises, la foi a ses implications qui sont en lien direct avec la communion ecclésiale et celles qui peuvent sembler ne pas l'être. Les tensions entre les deux sont inévitables. L'examen des diverses réalités ecclésiales de notre temps, à la recherche d'une communion digne de l'Église et de l'humanité, peut profiter du

²⁸ Dans la perspective œcuménique actuelle dans le dialogue avec les Orthodoxes, Boeglin se demande si l'on peut sortir du dilemme «l'unité doctrinale avec l'orthodoxie ou une divergence importante» en distinguant de la réflexion théologique l'unité et l'identité de la foi? Voir J. G. Boeglin, *Pierre dans la communion des Églises*, s. 115, 122. Congar parle de l'étrangement entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes. Il y a des différences des traditions ecclésiales. Est-ce qu'elles affirment la même chose? Pas d'idée d'une simple complémentarité, tout est différent et tout est commun, sans confusion et sans séparation. On passe alors vers le consensus différencié! Mais cela ne permet pas de demeurer sur sa propre position sans s'approcher de l'autre?

²⁹ Ces titres se trouvent dans le corps du texte de notre livre J. Wojda, *Communion et foi: les trois premiers voyages*; De Halleux donne le titre suivant: «centre décisif de l'unanimité dans la communion des Églises», A. De Halleux, *La collégialité dans l'Église ancienne*, „Revue Théologique de Louvain”, 24(1993), s. 450.

principe ecclésiologique que l'unité de la foi bâtit la communion des Églises. La tâche n'est pas facile, mais un retour aux premiers siècles de l'Église aide à révéler les grandes lignes ecclésiologiques qui orientent la réflexion vers une meilleure entente entre les Églises. Ce modeste apport voudrait nous faire progresser sur le chemin de l'œcuménisme que suit avec conviction le successeur de Pierre, le pape Benoît XVI et le patriarche œcuménique Bartholomé I.

MIEJSCE BISKUPA RZYMU W KOMUNII KOŚCIOŁÓW PODCZAS TRZECH PIERWSZYCH PODRÓŻY PAPIESKICH Z RZYMU DO KONSTANTYNOPOLA W VI WIEKU

Streszczenie

Poszukiwanie pełnej jedności między Kościołami Wschodu i Zachodu stanowi istotne zadanie, które stawia sobie Kościół na przełomie XX i XXI wieku. Świadczy o tym w sposób wyjątkowy podróż z Rzymu do Konstantynopola trzech ostatnich papieży Pawła VI, Jana Pawła II i obecnego papieża Benedykta XVI. Niewiele znany jest fakt trzech pierwszych podróży o takim samym itinerarium, które odbyły się w pierwszej połowie VI wieku. Jednym ze sposobów ich przedstawienia jest ich wpisanie w perspektywę komunii między Rzymem i Konstantynopolem. Sięganie do przeszłości oświetla dzieje współczesne szczególnie w aspekcie ekumenicznym. Ta konkretna przeszłość z jej trzema podróżami papieskimi stanowi źródło do problematyki eklezjologicznej. Podstawowy problem, który wyłania się współcześnie na drodze pełnej jedności kościelnej jest pytanie o uniwersalną posługę Piotra apostoła i jego każdorazowego następcę, biskupa Rzymu. To pytanie powinno być ujęte w ramy eklezjologii komunii, która nabiera coraz większej wagi od Soboru Watykańskiego II. To pytanie nie wyczerpuje jednak problemu realizacji pełnej komunii kościelnej. Jej istotnym rysem jest wiara, szczególnie w wymiarze *fides quae*. Innym rysem związanym z poprzednim jest liturgia. Wśród nich swoje miejsce mocno ugruntowane ma rys „piotrowy” komunii kościelnej. Niniejsze studium ma na celu pokazanie i wpisanie roli biskupa Rzymu w komunię kościelną budowaną przez wiarę, przez dyscyplinę i przez sakramenty. Realizowane na bazie źródeł historycznych ma swoje implikacje we współczesności i pozwala na nowo dostrzec wyraźniej najistotniejsze obszary działania papieża w zachowaniu i budowaniu komunii kościelnej.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

STUDIA ELCKIE
9(2007)

WSPOMNIENIA O KSIĘDZU STANISŁAWIE MACIĄTKU, PROBOSZCZU W WIŻAJNACH, SPISANE PRZEZ KS. KAZIMIERZA HAMERSZMITA

Ksiądz Stanisław Maciątek to jeden z najwybitniejszych kapłanów Kościoła łomżyńskiego okresu dwudziestolecia międzywojennego i początku II wojny światowej. W relacjach księży przedstawiany jest on jako pobożny kapłan, pisarz – mający w swoim dorobku kilkanaście pozycji książkowych, gorący patriota – twórca m. in. całorocznych nabożeństw za Ojczyznę w diecezji łomżyńskiej, spowiednik bł. Anieli Salawy, męczennik za Kościół i Polskę¹. Mimo tak znacznego dorobku do tej pory nie ukazała się żadne opracowanie poświęcone jego osobie i życiu.

Ks. Wojciech Guzewicz; dr habilitowany; wykładowca WSD w Elku; adres do korespondencji: fojtek@o2.pl

¹ Ks. Stanisław Maciątek urodził się 11 XII 1889 r. we wsi Siennica, parafii Nasielsk, diecezji płockiej. Rodzice jego byli rolnikami. W 1906 r. po ukończeniu pięciu klas gimnazjum w Warszawie wstąpił do Seminarium Duchownego w Płocku. Był tam niespełna rok, gdyż 21 września 1907 r. został przyjęty do zakonu Jezuitów. Po ukończeniu nowicjatu w Starej Wsi, gimnazjum klasycznego w Chryrowie, odbywał studia filozoficzno-teologiczne, uwieńczone licencjatem. Świecenia kapłańskie przyjął 8 lutego 1920 r. w Starej Wsi z rąk bpa K. Fischera. Jako neoprezbiter przebywał między innymi w Krakowie, gdzie był spowiednikiem błogosławionej Anieli Salawy, redaktorem kalendarza Apostolstwa Modlitwy oraz współpracownikiem 8 wydań Apostolstwa Modlitwy. W 1923 r. opuścił zakon i wrócił do diecezji płockiej. Tu pełnił funkcje duszpasterskie w Płocku, Baranowie i Czerwinie. Na tej ostatniej placówce zastał go nowy podział kościelny i od 1925 r. należał już do diecezji łomżyńskiej. Ważnym wydarzeniem w jego życiu było opublikowanie książki pt. „*Na Sobór Watykański*”, za którą został zasuspendowany (do 3 III 1925 r.). W diecezji łomżyńskiej pełnił funkcje wikariuszowskie w Kobylinie, Małym Płocku, Suwałkach oraz Bargłowie. Od 1934 r. był administratorem parafii w Mikaszówce, a od 1937 r. proboszczem w Wiżajnach. Po wkroczeniu Niemców został aresztowany i osadzony początkowo w Suwałkach, a następnie w obozach koncentracyjnych w Działdowie i w Sachsenhausen. Zmarł 27 VI 1940 r. ADE, AP Mikaszówka 1921-1948, bez sygn., k. 119nn.; *Elenchus cleri... dioecesis seinensis seu augustoviensis 1914-1924*; *Elenchus cleri... dioecesis seinensis seu łomżensis 1925*; *Elenchus cleri... dioecesis łomżensis 1926-1939*. Wywiad z ks. Józefem Biernackim (ur. 27 II 1907 r.). Łomża 11 II 1999 r.; Wywiad z ks. Bronisławem Ksepką (ur. 8 X 1909 r.). Suwałki 21 I 2000 r.; Wywiad z ks. Mieczysławem Daniłowiczem

Łukę tę wypełnił ks. Kazimierz Hamerszmit², spisując dzieje ks. Maciątki z okresu jego pobytu na probostwie w Wiżajnach, a następnie uwięzienia przez Niemców i zamordowania w obozie w Sachsenhausen. Relacja ta ma dodatkowy walor, napisał ją bowiem kapłan, który nie tylko osobiście znał ks. S. Maciątkę, ale sam przeżył obóz koncentracyjny i dziś jest kandydatem na ołtarze. Stąd też takie wiarygodne świadectwo jeszcze bardziej zasługuje na opublikowanie.

Ksiądz K. Hamerszmit swoje wspomnienia o ks. S. Maciątku napisał na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Miał wówczas ponad 70. lat, był na emeryturze i mieszkał przy parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach. Wspomnienia powstały zapewne w tym celu, aby nie zginęła pamięć o ks. S. Maciątku. Nie jest też wykluczone, iż powstały pod wpływem ks. Stanisława Wierzbickiego³, wielkiego orędownika sprawy ks. S. Maciątki w diecezji łomżyńskiej, a jednocześnie kursowego kolegi ks. K. Hamerszmity. W wersji rękopiśmiennej pamiętnik ks. K. Hamerszmity zachował się w aktach osobowych księdza Maciątki, zgromadzonych w Archiwum Diecezji Łomżyńskiej.

Wspomnienia dotyczą głównie ostatnich lat życia ks. Maciątki, tj. pobytu na probostwie w Wiżajnach i drogi męczeńskiej w obozach koncentracyjnych. Odnaleźć w nich można także odnośniki do wcześniejszych etapów życia i działalności ks. S. Maciątki, m. in. jego pobytu w zakonie jezuickim, napisania kontrowersyjnej książki *Na sobór watykański* czy pracy duszpasterskiej w diecezji płockiej. Czytelnik wspomnień otrzyma obok bogactwa informacji o ks. S. Maciątku również obraz społeczeństwa polskiego w przeddzień wybu-

(ur. 14 X 1909 r.). Sudzieniczna 20 I 2000 r.; Wywiad z ks. Stanisławem Wierzbickim (ur. 5 XI 1912 r.). Łomża 22 V 1999 r.; W. Guzewicz, *Aktywność naukowo-literacka duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura*, red. J. Walkusz, t. 2, Lublin 2003, s. 83nn.

² Urodził się 12 II 1916 r. w Kołakach Kościelnych, w domu Stanisława i Michaliny Dmochowskiej. Pochodził z rodziny osadników niemieckich. Ojciec był organistą, matka zaś zajmowała się wychowywaniem dzieci. W 1934 r. ukończył gimnazjum im. T. Kościuszki w Łomży, poczym wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Święcenia kapłańskie przyjął 30 IV 1939. 12 VI 1939 r. zostaje wikariuszem w Dobrzyjałowie, a 1 IX 1939 r. w Bakalarzewie. Po aresztowaniu przebywał najpierw w Suwałkach, następnie w obozach w Działdowie, Sachsenhausen i w Dachau. Po wyzwoleniu z Dachau ks. Hamerszmit wrócił do diecezji. Został wikariuszem w Zambrowie (1946), Grajewie (1946-1947), Ostrołęce (1947-1952), Łomży (1952-1959), Suwałkach (1959-1965). Od 5 sierpnia 1965 r. był administratorem parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach, a następnie jej proboszczem (1966). Funkcję tę spełniał do 1 lipca 1986 r., poczym przeszedł na emeryturę. Ks. K. Hamerszmit zmarł 5 lutego 1996 r. i został pochowany na cmentarzu w Suwałkach. Kuria Biskupia w Łomży Teczki Personalne Księży, Teczka ks. Kazimierza Hamerszmity. Dokumentacja z lat 1934-1996.

³ Ks. Stanisław Wierzbicki urodził się 5 XI 1912 r. w Rajgrodzie. Święcenia kapłańskie przyjął 30 IV 1939 r. w Łomży z rąk bpa Stanisława Łukomskiego. Zmarł 30 III 2003 r. w Łomży. Kuria Biskupia w Łomży Teczki Personalne Księży, Teczka ks. Stanisława Wierzbickiego. Dokumentacja z lat 1934-2003.

chu wojny i w czasie jej trwania, życia w obozach koncentracyjnych, sposobu traktowania więźniów przez Niemców, informacji na temat innych księży suwalskich umieszczonych w obozach koncentracyjnych itp.

Tekst źródłowy⁴

Poznałem go [ks. Stanisława Maciątka – W. G.] zimą 1940 r. w Wiżajnach, pow. Suwałki. Tam bowiem był wikariuszem mój przyjaciel z ławy seminaryjnej – ks. Stanisław Wierzbicki, z którym 30 kwietnia 1939 r. przyjęliśmy święcenia kapłańskie. Ja od 1 września 1939 r. otrzymałem nominację na wikariusza w Bakalarzewie, nad samą granicą pruską, 20 km od Suwałk. Wiżajny znajdowały się na styku trzech granic: polskiej, pruskiej i litewskiej. Kiedy skończyłem kolendę, umówiłem się z gospodarzem, że pojedziemy saniami do Wiżajn. Była bardzo mroźna zima, odległość około 50 km. Do celu dojechaliśmy przed wieczorem. Okazało się, że część plebanii zajęli Niemcy na urząd celny, czyli zarząd ochrony pogranicza. Dowiedziałem się, że już siedział w miejscowym areszcie i suwalskim więzieniu. Ks. Maciątek, świątobliwy, mądry kapłan i wielki patriota, nie ukrywał swoich przekonań i miłości do Ojczyzny. Chociaż za ścianą mieszkali Niemcy, którzy mogli znać język polski, który nie był obcy na sąsiednich Mazurach, wypowiadał głośno zdania wrogie w stosunku do okupantów. Gdy po kolacji poszliśmy wspólnie do kościoła na adorację Najświętszego Sakramentu, modliliśmy się również gorąco za Ojczyznę. Podam krótki życiorys tego wielkiego kapłana i Polaka.

Urodził się w Siennicy k. Nasielska 11 grudnia 1889 r. jako syn Jana i Eleonory z domu Brzeźnicka. Do szkoły wiejskiej uczęszczał we Wronie, pow. Płońsk w latach 1897-1899. Tam przyjął I Komunię św. Było ich czterech braci i trzy siostry. Stanisław po ukończeniu 5-letniego progimnazjum w Warszawie, którego nauczyciel religii ks. W. Dąbski takie wystawił mu świadectwo:

„Zaświadczam – –, że we wszystkich pięciu klasach odznaczał się pilnością, sumiennością, a rozważnym spełnianiem swych obowiązków, był wskazywany od zwierzchności szkolnej jako wzór i przykład dla całego progimnazjum”.

Przez teren Zaboru Pruskiego dostaje się do Seminarium Duchownego w Płocku 1906-1907. Przez teren zaboru pruskiego dostaje się do Krakowa i 21 września 1907 r. wstępuje do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego w Starejwsi⁵. Studia trwały 1909-1920. Gimnazjum OO. Jezuitów w Bąkowie pod Chyrowem, matura 4 czerwca 1913 r. Święcenia niższe i tonsurę otrzymuje

⁴ W tekście zachowano oryginalną pisownię i składnię.

⁵ Stara Wieś, miejscowość k. Rzeszowa.

z rąk bł. Józefa Sebastiana Pelczara⁶, bpa przemyskiego, a święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa Karola Fischera⁷, sufragana przemyskiego 8 lutego 1920 r. Pracuje kolejno w Krakowie, Dziedzicach, Chyrowie. Jest spowiednikiem Sługi Bożej Anieli Salawy⁸. W dzienniku swoim⁹ pod datą 8 lutego 1932 r. w Suwałkach tak wspomina tę kapłańską posługę:

„Jest to dziesiąta rocznica złożonej przez Anielę Sielawę [s]¹⁰ ofiary ze swego życia i cierpień w sprawie wielkiej przebudowy stosunków świata, państw i ludów w duchu Chrystusowym... Wziąłem do ręki jej notatnik, na każdej stronicy po prostu pełen Boga... Naprawdę, że ja – smarkaty wówczas ksiądz – świeżo po święceniach – nie umiałem docenić należycie, jak wielką łaskę rozlewała na życie moje Anielka. Ja bym powinien był jej stopy całować – bom grzesznik, a ona była świętą. Anielciu! Wspomnij na mnie i módl się za niegodnym ojcem duszy, świętej duszy Twojej”.

Ona mu przepowiedziała, że opuści zakon, a na jego oburzenie powiedziała: „Czyżbym ja mogła, umiała skłamać?” Spełniła się jej przepowiednia w rok po Jej śmierci, pismem prowincjała zakonu z dnia 19 lutego 1923 r., że otrzymuje zwolnienie na mocy pisma generała zakonu z 16 stycznia 1923 r. i może sam decydować o dalszym swym życiu. Wraca więc do diecezji w Płocku. Mianowany został prof. języka polskiego w Liceum Seminarium Duchownego w Płocku. Po roku zwolniony z powodu wydania kontrowersyjnej książki pt. *Na Sobór Watykański*. Pełni funkcje wikariusza kolejno w Baranowie, Czerwinie, inkardynowany do diecezji łomżyńskiej pracuje w Kobylinie, Małym Płocku, Suwałkach, Bargłowie, a w październiku 1937 r. przechodzi na probostwo w Wiżajnach¹¹ i tu dał się zaraz poznać jako gorliwy kapłan. Wkrótce zamówił w Wilnie obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej, który bardzo uroczyście był niesiony z Suwałk na ramionach ludzi (40 km) do Wiżajn, gdzie proboszcz wygłosił płomienne kazanie o roli Matki Bożej w życiu katolików,

⁶ Józef Sebastian Pelczar ur. 17 I 1842 r. w Korczyni k. Krosna, święcenia kapłańskie otrzymał 17 VII 1864 r. w Przemyśle, od 1877 r. profesor historii Kościoła i prawa kanonicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim, biskupem pomocniczym przemyskim mianowany 27 II 1899 r., prekonizowany na biskupstwo przemyskie 17 XII 1900 r., założyciel Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusa, zmarł 28 III 1924 r. w Przemyśle. Beatyfikowany 2 VI 1991 r.

⁷ Karol Józef Fischer ur. 13 II 1847 r. w Jasle, święcenia kapłańskie otrzymał 18 VII 1869 r. w Przemyśle, od 1874 r. proboszcz w Tarnowcu, a od 1887 r. w Dobrzechowie, biskupem pomocniczym przemyskim mianowany 15 IV 1901 r., zmarł 2 IX 1931 r. w Przemyśle.

⁸ Aniela Salawa ur. 9 IX 1881 r. w miejscowości Siepraw k. Myślenic, od 1900 r. w Stowarzyszeniu Sług Katolickich w Krakowie, w 18. rocznicę urodzin złożył ślub czystości, a w 1912 r. wstąpiła do Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Zmarła 12 III 1922 r. w Krakowie. Beatyfikowana 13 VIII 1991 r.

⁹ Rękopis tego dzienniczka znajduje się w zbiorach Archiwum Diecezjalnego w Łomży w aktach osobowych ks. Stanisława Maciątki

¹⁰ Błąd w rękopisie. Chodzi oczywiście o bł. Anielę Salawę.

¹¹ Zanim został proboszczem w Wiżajnach pełnił jeszcze przez trzy lata równorzędne stanowisko w Mikaszówce.

zabarwione mocnymi akcentami patriotyzmu¹². W parafii było dużo rodzin protestanckich, a w Wiżajnach ich kościół i pastor.

Jego dzienniczki i zapiski rozmyślań tętną żywą wiarą od pierwszych dni nowicjatu w S.J.¹³ Marzy o tym, by zostać świętym, pragnie życiem i twórczością literacką zaprowadzać Królestwo Boże w Ojczyźnie i na całym świecie.

6 października 1939 r. wojsko niemieckie wkroczyło do Wiżajn, gdzie mieszkało wielu Niemców, którzy na pewno określili postawę ks. Maciátka. Za kilka dni aresztowano obu księży¹⁴, siostry zakonne¹⁵, potem przewieziono do więzienia w Suwałkach¹⁶, gdzie przebywał do 11 listopada i powrócił do Wiżajn. Na początku marca 1940 r.¹⁷ ponownie proboszcza aresztowano, przewieziono do Suwałk i nakłaniano, aby opuścił Wiżajny. Po porozumieniu się z dziekanem w Suwałkach, otrzymał pozwolenie na wyjazd do Mikaszówki, gdzie przebywał do 6 kwietnia 1940 r., i razem z tamtejszym proboszczem Stanisławem Konstantynowiczem został aresztowany.

7 kwietnia 1940 r. nastąpiła pierwsza seria masowych aresztowań inteligencji polskiej, wśród nich księży, kleryków, nauczycieli, urzędników. Księży umieszczono we wspólnej celi, gdzie przebywaliśmy 10 dni, warunki były znośne, bo z miasta pozwolono nam dostarczać żywność. Ogólny zarzut przeciw aresztowanym był ten, że podtrzymywali ducha oporu przeciw narodowi niemieckiemu. Ksiądz Maciątek objął duchowe przewodnictwo nad nami. On tu już w więzieniu przebywał. Prowadził modlitwy, nawet kilka razy przed świtem w kącie celi na walizce z pamięci odprawiał Mszę św., służyłem mu do Niej i przyjąłem Komunię św. Obaj klęczeliśmy przy walizce w czasie całej celebracji, inni jeszcze spali. Raz wyprowadzono nas na spacer naokoło dziedzińca między budynkiem więzienia, a murem okalającym więzienie. Musieliśmy iść jeden za drugim i nie wolno było rozmawiać ze sobą. W połowie kwietnia po przeglądzie lekarskim przewieziono nas furmankami na stację kolejową, załadowano do osobowych wagonów i pociąg ruszył na Prusy przez dzisiejsze Olecko do Olsztyna. Tu wysiedliśmy, by przesiąść się do innego pociągu. Po drodze esesmani bili po głowach, szczególnie starszych księży.

Stąd skierowano nas do Działdowa. Gdy wysiedliśmy była już noc. Kazali nam iść gęsiego aż dawnych koszar, gdzie znajdował się prowizoryczny obóz rozdzielczy dla więźniów. Tu esesmani pokazali swoje brutalne umiejętności. Kazali postawić bagaże na ziemi i przy krzykach, biciu, kopaniu kazali biec

¹² Uroczystość ta miała miejsce 3 maja 1939 r.

¹³ Skrót od nazwy zakonu Towarzystwa Jezusowego

¹⁴ Chodzi o ks. Stanisława Maciátka i ks. Stanisława Wierzbickiego.

¹⁵ Były to siostry ze Zgromadzenia Sióstr Felicjanek, które w Wiżajnach miały m. in. swój dom zakonny.

¹⁶ Przewieziono tylko ks. S. Maciátka, gdyż siostry zakonne i ks. S. Wierzbicki zostali zwolnieni po uprzednim ich przesłuchaniu.

¹⁷ Faktycznie było to 8 lutego 1940 r.

naprzód, potem z powrotem. Wreszcie rozkazali zabrać bagaże i skierowali nas na poddasze budynku, zamknęli drzwi i spaliliśmy na podłodze. Tu też ks. Maciątek po raz ostatni odprawił Mszę św. Służyłem mu do mszy św. podobnie jak w więzieniu klęcząc przy walizce – jako ołtarzu. Rano sprowadzono nas na dół, gdzie odbyła się osobista rewizja, podczas której ogołocono nas z pieniędzy, zegarków i wartościowych rzeczy. Przez dwa dni nie dawano nam jedzenia ani picia. Gdy zaczęliśmy dobijać się do drzwi, wpadł esesman i kazał przynieść wannę wody, którą chciwie piliśmy, gasząc pragnienie. Potem po 30 osób wprowadzano nas do cel z barłogiem zawoszonym, na którym mieliśmy spać i siedzieć. Dwa razy wyprowadzano nas w ciągu dnia na „latrynę”. Był to wielki dół, nad którym były drągi, na nie się siadało za własną potrzebą, ale dawano bardzo krótki czas dla każdej grupy, że nie każdy zdążył się załatwić, a tu krzyk „raus”¹⁸. Przy zejściu na podwórze z piętra, czy z powrotem za każdym załamaniem schodów stał esesman i bił, czym się dało, karabinem, laską, nogą. Szczególnie okrutna była co trzy dni zmiana złożona z tzw. „volksdeutschów”. Zostawiliśmy sutanny w celi, bo oni szczególnie polowali na księży, szczególnie starszych i otyłych. Najgorzej było w nocy, bo stało tylko jedno wiaderko po marmoladzie i jeśli ktoś był chory na żołądek lub pęcherz, szybko się ono napełniało, fetor niesamowity, bo okno było zamknięte, brak wentylacji. Jedzenie było skąpe. Rano skibka chleba z czarną kawą zbożową. Obiad to „chochla” zupy. Brało się menażkę brudną z podłogi i trzeba było szybko ją opróżnić, bo inni czekali na naczynia. Po wypiciu zupy kładło się ją znów pod ścianą i taką bez mycia chwyтали następni więźniowie. Nigdy nie otrzymaliśmy możliwości na mycie się. Zaczęliśmy przecierać oczy kawą, kiedy to zauważyli esesmani zmniejszono nam porcję kawy do picia. Ksiądz Maciątek i tutaj przewodniczył modlitwom i podnosił na duchu psychicznie załamanych.

Pod koniec kwietnia 1940 r. wyprowadzono nas na plac i zapisywano na transport do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Dano po pół bochenka chleba i butelkę wody na drogę. Do obozu dojechaliśmy 3 maja. Gdy pociąg stanął na stacji Oranienburg, kilkadziesiąt km na płn. od Berlina, do wagonów wpadli esesmani i jak szatani z krzykiem i biciem wypędzali wszystkich z wagonów, ustawiali w kolumnę i pędzili do obozu, około 2 km od stacji. Po drodze cały czas popędzali, bili szczególnie księży. Wreszcie doszliśmy do obozu w Sachsenhausen. Brama się otworzyła i gdy byliśmy wewnątrz obozu z kilkudziesięcioma barakami, było przemówienie, że to jest obóz dla żyjących i zmarłych. Chorych nie ma. Kto choruje, musi umrzeć. Każdy najmniejszy znak nieposłuszeństwa czy oporu będzie tłumiony bronią. Potem zaprowadzono nas na tzw. „kwarantannę”. Kazali się rozbierać, pójść pod prysznice z zimną wodą – o jakąż to była przyjemność po 4 tygodniach niemycia się. Otrzymaliśmy obozowe drelichy w paski biało-niebieskie i zaprowa-

¹⁸ Szybciej, prędzej.

dzono nas na blok 60. Po kilku dniach wyczytano z naszej grupy cztery nazwiska: ks. Czesława Żebrowskiego, wikariusza z Raczek, policjanta, kolejarza i Żyda. Wszystkich wezwano do łazienki, zlano zimną wodą i kazali im przed barakiem siedzieć w przysiadzie z wyciągniętymi ramionami. Gdy trochę obechli, ponownie zlewano ich wodą. Zakazano im podawać jedzenia i picia. Na noc wchodzili do baraku, staraliśmy się wtedy dać po kryjomu trochę chleba z naszych porcji, ocieraliśmy ich ciało i ogrzewali między nami. Po dwóch dniach Żyd poszedł na „druty” pod napięciem i poniósł śmierć. Na trzeci dzień to samo uczynił kolejarz. Ksiądz Maciątek wraz z nami modlił się o wytrwanie tych ostatnich. Po pięciu dniach ich zwolniono z tej pokuty. Po wieczornym apelu myśliśmy się, a na głos gongu trzeba było już leżeć na siennikach ze słomą, które rozkładane były na podłodze, a że było zbyt wielu więźniów, to można było leżeć na boku i naprzemian głowa, nogi sąsiada, jak szprotki w pudełku. Gdy wszyscy byli na izbie, ks. Maciątek rozpoczął modlitwy, szczególnie zapamiętałem jedną do św. Antoniego: „Jeśli szukasz cudów idź do św. Antoniego...”. Żydzi słuchali też tych modlitw. Przez sześć tygodni urządzano nam tzw. „sport”, który polegał na biegach, skakaniu „żabką” z rękoma wyciągniętymi do przodu, rolowaniu się po ziemi, staniu na przysiadzie itp. Pamiętam ks. Maciątkę, gdy miał nabrzmiałe żyły na skroniach, trzymał się za serce. Miał na nogach wołoki¹⁹, było gorąco, nie mógł nadażyć ze wszystkimi, dlatego był bity. Szybko tracił siły. Po tej kwarantannie chodziliśmy poza obóz (może 2 km). Stąd 5 razy dziennie każdy z nas przenosił do obozu po 5 cegieł jedno-razowo. Raz spotkała nas kobieta z dzieckiem, które ją zapytało: „mamo, co to są za ludzie?” – ona odpowiedziała – „to są bandyci polscy”. W obozie ks. Maciątek nosił numer 23604 wypisany na białym płótnie, przyszyty na przedzie bluzki i na jednej nogawce, pod numerem czerwony trójkąt z literą P.

Pewnego dnia zachorował, z placu apelowego znieśli go dwaj więźniowie, do których ks. Maciątek powiedział: „Głowa do góry, nie bójcie się, ja nie wrócę, wy wróćcie i Polska będzie”. Miał opuchnięte nogi, bo nerki były chore. Dostał zapalenia płuc, zaprowadzono go na rewir, czyli niby szpitalik, i tam w czwartek dnia 27 czerwca 1940 r. zmarł jako ofiara za wiarę i Ojczyznę w 51 roku życia, w 20 roku kapłaństwa. Zwłoki spalono w krematorium.

¹⁹ Ciepłe buty na zimę.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

ERINNERUNGEN AN DEN PRIESTER STANISŁAW MACIĄTEK DER
PFARREI WIŻAJNY AUFGESCHRIEBEN VON DEM PRIESTER
STANISŁAW HAMERSZMIT

Zusammenfassung

Der Priester Stanisław Maciątek war einer der bedeutendsten Priester der Diözese Łomża in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg und am Anfang des zweiten Weltkrieges. Trotzdem wurde bis heute keine wissenschaftliche Arbeit über sein Leben und seine Tätigkeiten geschrieben. Der Priester Stanisław Hamerszmit ist der erste Autor, der, wenn auch nur annähernd, die Person und das Leben dieses Priesters Stanisław Maciątek beleuchtet. Es handelt sich hierbei um Erinnerungen. Sie wurden Anfang der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts verfasst und werden im Diözesanarchiv in Łomża aufbewahrt. Der vorliegende Text behandelt das vorliegende Material und unterzieht dies es einer kritischen Beurteilung.

**LISTY PASTERSKIE BISKUPÓW SEJNEŃSKICH
NA WIELKI POST I ADWENT**

W diecezji sejneńskiej (1818-1925) pracowali następujący biskupi ordynariusze: Jan Klemens Gołaszewski (do 1820), Ignacy Stanisław Czyżewski (1820-1823), Mikołaj Jan Manugiewicz (1826-1834), Paweł Straszyński (1837-1847), Konstanty Ireneusz Łubieński (1863-1869), Piotr Paweł Wierzbowski (1873-1892), Antoni Baranowski (1897-1902), Antoni Karaś (od 1910). Tylko dwaj z nich, Manugiewicz i Straszyński kierowali do wiernych listy pasterskie, pierwszy biskup na okres wielkiego postu, drugi biskup liczne listy na oba okresy liturgiczne. Listy te znajdują się w Archiwum Diecezjalnym w Łomży, dotąd nie były publikowane¹.

W listach pasterskich biskupi zwracali uwagę na duchowe przygotowanie wiernych do świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, a jednym z głównych motywów przygotowania miało być zachowanie postu. Uzasadniając powstrzymanie się od pokarmów w okresie wielkiego postu biskupi przywoływali mękę Pana Jezusa. Ponadto bp Straszyński przytaczał szereg przykładów ze Starego Testamentu: Mojżesz pościł 40 dni, Eliasz pościł 40 dni, Dawid przebłągał Boga poszcząc, Judyta postem przygotowywała się na ścięcie głowy króla Holofernesa, Estera postem pokonała złego urzędnika królewskiego Ammana, mieszkańcy Niniwy trzydniowym postem uchronili się od gniewu bożego, trzech młodzieńcy nie jadali potraw zabronionych prawem mojżeszowym a Bóg wybawił ich z rozpalonego pieca, Ezaw za miskę soczewicy sprzedał pierwszeństwo swemu bratu Jakubowi, w raju brak wstrzemięźliwości doprowadził pierwszych rodziców do grzechu, Daniel przez post wysłużył sobie dar wykładania snów. W listach jest mało odwołań do tekstów Nowego Testamentu. Jako dowód, że dawni chrześcijanie pościli więcej, bp Straszyński przytaczał teksty świętych Leona, Bernarda, Cypriana. Wskazywał księżom na czas wielkiego postu tematy kazań: zmyślna pobożność, cnota, przekleństwa, przysięga, sakrament pokuty, bogobojne i cnotliwe wychowaniu dzieci, obecność Boga w codziennym życiu. Tekst wygłoszonych nauk należało przesłać

Ks. Witold Jemielity; prof. dr hab.; kapłan diecezji łomżyńskiej; adres do korespondencji: ul. Piękna 16/7, 18-400 Łomża.

¹ Tekst źródłowy listów zachowuje oryginalną pisownię i składnię.

do kancelarii biskupiej. Biskup zalecał wiernym powstrzymanie się od żartów i zabaw.

W listach pasterskich na okres adwentu bp Straszyński wielokrotnie wskazywał na podwójne przyjście Chrystusa: jako Dziecka i jako Sędziego. Na pierwsze przyjście ludzie oczekiwali cztery tysiące lat, data sądu ostatecznego jest niewiadoma. Biskup przywoływał wypowiedzi proroków: Mojżesza, Daniela, Ozeasza, Ezechiela, Izajasza, Micheasza i świętych: Augustyna, Bernarda, Leona. W listach pasterskich jest mało tekstów z Nowego Testamentu i nie ma odniesienia do postaci Najświętszej Maryi Panny. Bp Straszyński zobowiązywał księży do głoszenia w tym okresie nauk: modlitwa, obowiązki swego stanu, wiara bez uczynków jest martwa, rachunek sumienia przed spowiedzią a nawet codziennie, pijaństwo, krzywoprzysięstwo, obowiązki przyjęte na chrzcie, prawdziwa pobożność, sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, pogłębienie znajomości praw wiary. Teksty tych nauk księża przesyłali do kancelarii biskupiej.

Listy na Wielki Post

Listy bpa Mikołaja Jana Manugiewicza

1. Warszawa 25 II 1827. Całemu duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu oraz wszystkim wiernym diecezji naszej, pasterskie pozdrowienie i błogosławieństwo. Post czterdziestodniowy, Najmilsi w Chrystusie, jest skutecznym środkiem pokuty i czasem najdogodniejszym do zbawienia. Jeżeli Chrystus Pan jako Bóg, wolny od najmniejszych słabości i wyższy nad wszelkie doskonałości rozpoczął dzieło zbawienia rodzaju ludzkiego od schronienia się na puszczę, i cierpienia niedostatku w pokarmie i napoju; tedy my, dzieci występnego Adama, zrodzeni w grzechu, skłonni do złego i ułomni w każdym kroku, tym bardziej być wstrzemięźliwymi i martwić ciało nasze powinniśmy dla zjednania miłosierdzia Bożego i szczęścia wiecznego w przyszłości. Lecz w dopełnieniu tego obowiązku, uświęconego przykładem Zbawiciela, stwierdzonego wszystkimi wiekami chrześcijaństwa, nie poprzestającym na samym tylko wstrzymaniu się od pokarmów i zabaw w tym czasie zakazanych, potrzeba jeszcze obok tego warunku złe życie zmienić na dobre; na tym szczególnie polega duch i cel prawa Kościoła świętego, a od którego nikt z wyznawców nauki Chrystusa pod tym względem uwolnionym być nie może. Odpowiadając przeto zbawiennym zamiarom Kościoła Bożego, Najmilsi Diecezjanie, ujmujcie wygod i przyjemności ciała waszemu dla zaspokojenia potrzeby duszy; unikajcie okazji, które namiętności wasze przez posty umorzone obudzają lub ducha pobożności rozpraszają; nagradzajcie słabość sił waszych do zniesienia surowego życia dawnych chrześcijan częstszymi i gorętszymi modły do Boga oraz jałmużną dla ubogich; słowem, zachowujcie się przez czas postu wielkiego w taki sposób, iżbyście oczyszczeni z grzechów przez pokutę i uświęceni dobrymi uczynkami godnie przystępowali do stołu Pańskiego, a obchodząc pa-

miątkę zmartwychwstania Jezusa Chrystusa cieszyć się mogli dobrą nadzieją zbawienia przyszłego. Szanowni kapłani diecezji naszej! Do was to jako przewodników ludu należy szczególnie zjednać uszanowanie dla praw religii. Nie dosyć jest wskazywać obowiązki chrześcijańskie, potrzeba jeszcze, aby ta nauka, którą opowiadamy wiernym, własnym życiem stwierdzoną była. Najsłuszejszym jest zawsze prawem przykład żywy, którego jeżeli nie łączymy do prawd ogłaszanych, na ten czas zamiast osiągnięcia zamierzonego celu, oddalamy się od niego. Poście więc sami, aby słuchający i patrzący się na was, zachęceni waszym przykładem podobnie pościli. Czyńmy umartwienie ciała i ducha, za grzechy nasze i drugih, nie przestając wołać z prorokiem: Przebacz Panie, przebacz ludowi Twemu. Kochani Bracia, współpracownicy winnicy Pańskiej! Żyjemy w czasie największej obojętności względem przepisów Kościoła świętego, bądźcie przeto ostrożnymi, aby zbytnim pobjaźnaniem nie przyczynić się do zupełnego osłabienia lub twardą surowością nie zrażać do ich wykonywania. Gorliwością roztropną wchodźcie w położenie ludu staraniu waszemu powierzonego i podług możności zaradzajcie jego potrzebom; zawsze jednak o tyle zwalnijcie warunki postu, o ile dozwala duch istotny prawa kościelnego, i jaką wam moc udzieliła zwierzchność przez nas ustanowiona. W Warszawie dnia 25 lutego 1827 r.

2. Warszawa 5 III 1829. W zeszłym roku, prawie w tym samym czasie wydaliśmy list pasterski do prawowiernego ludu względem ścisłego zachowania czterdziestogodzinnego postu. Wykazaliśmy w nim jego dawność, że jeszcze w Starym Zakonie przez patriarchów, w Nowym zaś przez samego założyciela Kościoła, Jezusa Chrystusa i Jego apostołów, później przez lud prawowierny aż do naszych czasów, przez osoby, u których jeszcze szczątki ducha Bożego tkwią, ściśle jest zachowany. Wykazaliśmy potrzebę jego zachowania, albowiem ciało walcząc ustawicznie przeciwko duchowi, bierze nad nim górę. Przez umniejszenie zaś pokarmów poskramiając jego namiętności wraca na drogę prowadzącą do wiecznej szczęśliwości. Wykazaliśmy na koniec jego skutki, które są niezawodnym przekonaniem o jego świętości w osobach ściśle wykonujących to święte prawo. Nie widzimy potrzeby nowym listem pasterskim zachęcać wiernych do zachowania następującego czterdziestogodzinnego postu. Oddajemy ten obowiązek gorliwości, przykładowi i staranności księży plebanów, aby naukami w świątyniach Pańskich i przykładem w domu wystawiali ludowi i domownikom swoim, że obfitość łask, poprawę życia i błogosławieństwo swoje Bóg hojnie zlewa na ten lud, który ściśle i święcie dochowuje tego prawa. Powodowani tymi uwagami wzywamy konsystorz generalny łomżyński, aby zalecił wszystkim plebanom odczytanie z ambon przeszłorocznego listu pasterskiego zgromadzonemu ludowi w święta przez trzy tygodnie, dołączając do tego stosowną do obyczajów swojej parafii naukę.

3. Warszawa, 11 II 1830. Zbliża się czas Wielkiego Postu, w którym szczególnie lud wierny poświęcać się powinien praktykom pobożnego życia, zastanawiając się nad minionym czasem i oplakiwać swoje przestępstwa, gotu-

jąc się w oczyszczeniu sumienia do obchodów wielkich uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego. Żeby cel ten skuteczniej być mógł osiągniętymzywam konsystorz, aby polecił wszystkim rządcom kościołów odczytanie listu pasterskiego względem postu, który w roku przeszłym przesłanym został. Co zaś się tyczy odbycia wielkanocnej spowiedzi, będą się starać rządcy kościołów wcześniej przez stosowne nauki o sakramencie pokuty, do tego usposabiać, w czasie zaś samej spowiedzi wyegzaminują każdego przychodzącego, mając wzgląd na oświecześnie osoby z artykułów przedniejszych wiary i pacierza. Uczynią zaś to nie przez organistów, ale przez siebie samych lub swoich wikariuszy. Z innej parafii bez wyraźnego i szczególnego zezwolenia miejscowego proboszcza, tak jak chce mieć prawo Kościoła, nikogo pod karą suspensy nie przyjmowali.

4. Warszawa 18 II 1832. Zbawiciel Jezus Chrystus usiłując zachęcić nas do naśladowania Siebie najpierw dał nam przykład w Sobie samym, iż prawo, które wiernym do zachowania przepisał nie przewyższają sił i możliwości naszej. Uprzedził pozorne wymówki (iż jako Bóg i Człowiek łatwiej mógł wykonywać wolę Ojca swojego) wystawiając nam za przykład tyłu świętych wiernych sług swoich, którzy ulegli rozmaitym namiętnościom i skłonnościom do złego jako skutków grzechu pierworodnego. Zdołali przy pomocy nieba zwyciężyć je i wysłużyć sobie wieczną nagrodę. Z okazji nadchodzącego czterdziestodniowego postu ten Boski Nauczyciel chcąc nas przekonać jak wiele wskazał na ścisłość onego zachowania, u św. Mateusza w rozdziale 4 zostawił nam świadectwo: Gdy pościł 40 dni i 40 nocy, potem łaknął. Kogóż ten przykład nie zatrwoży, kogo nie napelni bojaźnią, gdy gwałcąc to prawo wystawia się na ściągnięcie na siebie gniewu boskiego. Jeżeli Bóg i Człowiek z jedynej ku nam miłości, chcąc przebłagać zagniewanego przeciwko nam Ojca, cierpliwie znosi przykrości, głód, czyż nie ma więc prawa wymagać od nas, abyśmy w czasie postu podobnym wywzajemnili się umartwieniem. Niechaj ci wszyscy, którzy albo lekce sobie ważą prawo względem zachowania postu, albo na pozór zadość mu czynią, przekonywające w tej nauce Kościoła znajdą powody. Ścisłe zachowanie postu jest błagalną ze strony grzesznika ofiarą, łagodzi gniew boski, pokrzepia odrętwiałe dusze, zachęcając je i przez ścisłe zachowanie postu odzyskują chęć do pokutowania za grzechy. Na konieczywam wiernych, aby korzystając w tym świętym czasie z modłów i też całego Kościoła stali się uczestnikami skarbów niebieskich i miłosierdzia Boskiego. Obowiązujemy księży plebanów, aby przy odczytaniu niniejszego listu pasterskiego wyłożyli zgromadzonemu ludowi obowiązki tak co do jakości, jako też co do ilości i czasu używania potraw, udzielając im pozwolenia dawania dyspensy, jeżeli tego koniecznie wymaga potrzeba. Z tym jednak ostrzeżeniem,

iz używając potraw mięsnych, winni są jałmużną wynagradzać tę swoją niemożność².

Listy bpa Pawła Straszynskiego

1. Sejny 12 II 1838. Całemu duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu tudzież wszystkim wiernym Chrystusowym diecezji naszej zdrowie i błogosławieństwo. Post święty czterdziestodniowy, który rozpoczynamy, dobrze zachowany ma tę własność, iż umacnia ducha i ku Bogu go wznosi, umartwia ciało i poddaje go rozumowi, ogień pożądliwości uśmierza, na umorzenie pokus sił udziela. Serce albowiem przez post lepiej się usposabia do służby bożej i rzeczy duchownych. Lecz cóż czynić potrzeba, aby post był dobrze odprawiony? Oto trzy następujące warunki powinny być zachowane. Najprzód trzeba pościć z całego serca, to jest ochotnie, powszechnie i zupełnie. Św. Bernard, mając rzecz o poście mówi: Trzeba wiedzieć nie tylko dlaczego jest post ustanowiony, ale jeszcze, jak ma być zachowany, dowodzi tedy, że post był postanowiony od Chrystusa Pana na lekarstwo łakomstwu i obżarstwu naszemu, albowiem jak grzech wszedł na świat przez usta, tak trzeba aby usta czyniły pokutę, nie zażywając przez czterdzieści dni od Kościoła świętego zakazanych pokarmów. A dalej ten wielki święty, a jako nie tylko same usta obraziły Boga, ale i wszystkie inne zmysły i członki ciała, tak należy, aby nasz post rozciągał się na zupełnie i powszechnie, poszcząc przez umartwienie oczu, języka i innych zmysłów ciała naszego. Nadto gdy człowiek grzeszy ciałem i duszą, więc oprócz powierzchownych zmysłów ciała, łącznie i wewnętrzne siły duszy, to jest rozum, pamięć i wola przez post karconymi być mają. I toć to jest, co nam Kościół boży wyraża przez post, kiedy naucza, że język, oczy, uszy pościć mają. Zaprzestać mówić alleluja i innych wesołych pieśni, prowadząc nas do umartwienia słuchu i języka. Przy świętych obrzędach używa kolorów ciemnych dla umartwienia oczu i pokazania, że przez post czterdziestodniowy należy do powierzchownego, wewnętrznego przyłączać. Mówi do nas przy udzielaniu we wstępną niedzielę Popielec: Pamiętaj człowiecze żeś proch jest i w proch się obrócisz. To jest przypomnij sobie, żeś jest śmiertelny, pamiętaj na ostatni dzień życia twojego. A to wspomnienie pobudzi cię do zaniechania występnych uciech i rozrywek światowych, napełni rozum i pamięć myślą zbawienną. Utwierdzi cię nie tylko ciałem, ale i duchem. Pościć masz ściśle powinność. Po wtóre, pościć nie z próżności, ale z miłości ku Bogu i z pokorą. Jeżeli post nasz na miłości Boga opartym nie będzie, próżny jest i niepożyteczny. Bo jak wszelkie czynności ludzkie lubo najcnotliwsze bez miłości Boga według nauki św. Pawła żadnej zasługi nie mają, tak i post dla oka tylko i ze zwyczaju zachowany zbawiennej nam nie przyniesie korzyści. Pokora i miłość są to dwie cnoty tak ze sobą złączone, że jedna bez drugiej pozostać

² Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej cyt.: ArŁm), Zespół Ogólny (dalej cyt.: II), II sygn. 25, k. 103; II sygn. 54, k. 149, 151; II sygn. 315, k. 5, 20, II 483, k. 14.

nie może. Pościć więc z pokory, jest to pościć nie według własnej woli, którą zawsze próżność podnieca, ale pościć dlatego, że ten rodzaj umartwienia przez Kościół Chrystusowy jest nakazany. Jak wiele znajduje się osób, które chcą pościć albo więcej jak potrzeba, albo nie tak jak potrzeba. Cóż to sprawuje? Jeżeli nie próżność i własna wola? Ponieważ to wszystko co z nas samych pochodzi zda się nam lepszym i łatwiejszym do czynienia niż to co zwierchność, władza, a jaśniej mówiąc co Kościół święty nakazuje lub zaleca, lubo nas bardziej i łatwiej do prawdziwie chrześcijańskiej doskonałości prowadzi. Na koniec – trzeci warunek do odprawienia z zasługą postu, który niejako w poprzednim zamyka się. Jest nie upatrywać, tylko Boga samego i wszystko czynić dla upodobania się Jemu samemu poprzestając na tym, że Bóg wszystko widzący nasze sprawy i do doskonałości rzetelne dążenia ojcowskim przenika wzrokiem. Jakąż nam zrządzi korzyść, czynić co dobrego dla oczu ludzkich? Nie inną zaprawdę, tylko próżność i upodobanie do zguby drogę ściełac. Ale jeżeli odprawiamy post, jeżeli inne dobre uczynki z nim połączymy jedynie dla upodobania się Panu Bogu, na nieskończoną sobie zasłużymy wieczność. Pośmy więc z całego serca, pośmy z pokorą i w prawdzie, pośmy jedynie dla upodobania się Bogu. Pośmy wszyscy, mężczyźni i niewiasty, bogaci i ubodzy, starzy i młodzi, wszak jednego Kościoła ściśle post ten nakazującego jesteśmy dziećmi i członkami. Obok tego rozpamiętywajmy, to jest zastanawiajmy się nad gorzką męką Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, z miłości ku nam podjętą. Wchodźmy w siebie samych, poznawajmy nasze usterki, i prosząc tego Zbawiciela o łaski, sami wszelkiej przyłożmy usilności, abyśmy z nich powstałi, a tym sposobem post nasz będzie taki, jakiego Kościół święty wymaga, to jest Bogu chwałę, nam zaś zbawienny przynoszący pożytek. To gdy wam najmili do wykonania z obowiązku naszego przedkładamy, pasterskie razem udzielamy błogosławieństwo. List ten nasz pasterski drogą zwyczajną przez księży dziekanów po dekanatach ma być spiesznie rozesłany, każdy zaś z księży proboszczów, plebanów i komentarzy ściśle się obowiązując, aby go co do słowa przepisał i ludowi na nabożeństwo zgromadzonemu we wstępną środę, albo gdyby większa ludność była w niedzielę pierwszą Postu z ambony przeczytał, a potem w aktach swoich skrzętnie zachował. W końcu – gdy znajdują się osoby dla rzetelnej słabości zdrowia ściśle pościć nie mogące, na ten przypadek wszystkim proboszczom, plebanom lub innego nazwiska rządcom kościołów parafialnych udzielamy władzę dyspensowania od postu, nie inaczej atoli, aż po przekonaniu się o prawdziwości przyczyn. Tudzież 1. aby postnych potraw z mięsnymi nie mieszały, 2. aby posiłek mięsny raz tylko na dzień brali, 3. aby cztery dni początkowe i cały wielki tydzień pościli; 4. aby w środy, piątki i soboty przez cały post od mięsnych potraw wstrzymywali się, 5. na koniec, aby co do słabości zdrowia ścisłości postu ujmuje się, modlitwą, jałmużną i innymi dobrymi uczynkami wynagradzali.

2. Sejny 18 II 1840. Całemu duchowieństwu świeckiemu diecezji naszej tudzież wszystkim wiernym Chrystusowym pasterskie błogosławieństwo i po-

zdrowienie. W roku przeszłym i poprzedzającym nie zaniedbaliśmy najmilsi w Chrystusie przypomnieć wam obowiązek chrześcijański zachowania postu wielkiego i sumiennego zachowania tej ustawy kościelnej. Dziś również czujemy powinność zagrzać was i pobudzić do gorliwego, pobożnego, sumiennego tej ustawy kościelnej dopełnienia. Post czterdziestodniowy jest to czas święty, czas pożądany, czas pokuty i zbawienia naszego od Kościoła bożego w niniejszej porze roku wyznaczony, który wszyscy wierni Chrystusowi wszelkiego wieku i stanu zachować powinni. Będąc wszyscy grzesznikami, nie możemy inaczej pojednać się z Bogiem i świętej Jego sprawiedliwości zadość uczynić, jak przez pokutę. Post zaś wielki pierwsze między uczynkami pokutnymi trzyma miejsce przez ten rok przeciw Bogu popełnionych grzechach. Znajdujemy też w nim lekarstwo przeciwko dalszym upadkom w nieprawości. Od samego początku wiary naszej świętej post wielki był nakazany. Ale pierwiastkowi bracia nasi ściślej go i gorliwiej od nas zachowywali. Do wieku dziewiątego chrześcijanie raz tylko na dzień w wielkim poście brali pokarm i to po nieszpokach o godzinie szóstej z południa. Później wprowadzono zwyczaj jadać około trzeciej. A tak raz przełamana karność nie utrzymała dalszego rozwolnienia, dziś bowiem pokarm wielkopostny wrócił do południa zwyczajnej godziny obiadowej. Na koniec jedno nadużycie pociągnęło za sobą drugie. Użyto oprócz jednego jedzenia jeszcze kolacji, która bywa częstokroć prawdziwą wieczerzą. Przyszło do tego, że dozwolono trunków, gry, rozrywek i zabaw, których tylko w innym czasie używać można było. Zgoła w czasach dzisiejszych tak zmienioną została w tej mierze karność kościelna, że imię tylko zostało wielkiego postu, bez rzeczy. I mało kto pości, osobliwie z wyższego stanu. Możemy więc teraz obiad jeść wielkopostny w samo południe bez mięsa z małym posiłkiem wieczornym, bo Kościół na to zezwala. Lecz ci, którzy żądają dyspensy na post wiedzieć mają, że podług bulli Benedykta XIV sami tylko prawdziwie chorzy i nie mogący żadnym sposobem zachować postu od niego uwolnieni być mogą przy zachowaniu warunków, między którymi jest ten, aby pleban, spowiednik lub lekarz o tej potrzebie zapewnili. Wielu szuka dyspensy od zwierzchności duchownej pod pozorem, jakoby im post szkodził. Niech się nie oszukują, aby lekka ich słabość, a prawdziwa niechęć poszczenia była ważną przyczyną do łamania onego. Post wielki nie jest ustanowiony dla naszej wygody, dla naszej rozkoszy, ale dla umartwienia ciała. Nie do samego tylko pokarmu rozciąga się post wielki, ale też i do rozrywek i uciech, które w innym czasie nie bywają wzbraniane. Powinni więc proszący o takie dyspensy wstrzymać się od nich, aby nagrodzili to, co przez uwolnienie od pokarmów postnych ukracają, zaś część pokuty za grzechy i ułomności swoje należną. Powiedzmy sobie prawdę: jesteśmy wszyscy grzesznikami. Czyliż w tych czasach łatwiejszego spodziewać się możemy odpuszczenia grzechów, niżeli pierwiastkowi chrześcijanie przy najostrzejszym życia prowadzeniu dostępowali? Była i będzie zawsze potrzebna pokuta, bo zawsze znajdują się grzesznicy, bo sprawiedliwość Boża jest jedna, stała i nieodmienna.

Na ten koniec ustanowił Kościół boży post wielki, w którym przez modlitwy i pienia swoje bezustannie woła do Boga: Opuść Panie, opuść winy ludowi Twojemu i zlituj się nad nami. List ten pasterski ma być *via cursoria* (obiegnięciem) jak najspieszniej po kościołach rozesłany. Każdy rzadca kościoła parafialnego wpisze go w księgę obwieszczeń kościelnych i ludowi z ambony, dodawszy swoje nauczające i objaśniające uwagi, przeczyta. Księża dziekani zaś, iż to jest rzetelnie dopełnionym, raportem w czasie udowodnią. Przy tym odwołując się do Listu Naszego z 12 lutego 1838 r. zezwalam plebanom i komendarzom (pracuje w zastępstwie proboszcza) dyspensowania od postu, lecz pod warunkami dopiero w wymienionym piśmie wskazanymi.

3. Sejny 10 II 1841. Do duchowieństwa staranie o duszach wiernych Chrystusowych diecezji naszej mającego. W roku przeszłym pod dniem 18 lutego wydaliśmy List nasz pasterski, zachęcając i was i wiernych do godnego odprawienia postu. Dziś w duchu powinności naszej polecamy, aby zeszłoroczny głos nasz pasterski ludowi na nabożeństwo w pierwszą niedzielę postu zgromadzonemu, powtórnie był odczytany. Wkładamy przy tym obowiązek, aby kapłan, pleban lub wikariusz odczytujący, ze swej strony uwagi, przestrogi i sposoby stosownie do potrzeb słuchających przedstawił co do postu, do użycia pokarmów, jak też co do sprawowania się moralnego i religijnego chrześcijan. Uczyni to krótko, zwięźle i jasno. Co abyśmy się przekonali, iż jest dopełnionym, chcemy, aby każda taka mówka ludowi powiedziana, z podpisem, kto ją miał, w oryginale bądź to wprost do nas, bądź za pośrednictwem dziekana, przesłana nam była. Ścisłe tego dopilnowanie dziekanom poruczymy. Co do udzielania dyspens od postu, też same facultates (uprawnienia), jakie w 1839 roku plebanom nadaliśmy, i teraz prorogujemy z zachowaniem warunków, wymienionym dopiero pismem objętych.

4. Sejny 24 I 1842. Do duchowieństwa staranie o duszach wiernych Chrystusowych w diecezji naszej mających. Królowi wieków nieśmiertelnemu i niewidzialnemu, samemu Bogu, cześć i chwała niech będzie na zawsze. Dożyliśmy dni pokuty i uświętobliwienia, dni postu wielkiego, w które odpowiednia żaloba świętyń i zamierzony kres pobożnych umartwień z ożywczymi rozmyślaniami ogarnia całą duszę. Pismo Boże, przykład Zbawiciela naszego, zwyczaj, o którym wszyscy ojcowie święci mówią przekonywa nas i uwierzytelnia, że dla zwolenników zakonu Jezusa Chrystusa, post, wstrzymanie się od niektórych pokarmów jest czynem pokuty i umartwienia, które pożądlivość rozbraja i siły cnoty do sprężystszej działalności rozwija, które zbliża nas do Boga i czyni odważniejszymi w walce z nieprzyjacielem duszy i własnymi skłonnościami. Oto jest wielki i wiele obejmujący przedmiot, któremu całych siebie, przez ciąg postu czterdziestodniowego poświęcić mamy obowiązek. Lecz gdy go w rozmaitych oddziałach i wyjaśnieniach tym krótkim pismem objąć niepodobna, wam kochani pomocnicy i wyręczyciele nasi w pracy około dusz najdroższą krwią Zbawiciela odkupionych poruczymy, abyście odebrawszy niniejsze pismo, w zastosowanych słowach potrzebę postu i skutki z dobrze zacho-

wanych ludowi przełożyli. Umartwienie ciała wtenczas jest potrzebne i pożyteczne, gdy łączy się z moralnym nas udoskonaleniem. To zaś zależy od przeznaczeń swoich przeniknienia obowiązków i przyłożenia się do ścisłego ich spełnienia, od zwrócenia uwagi na Boga, samych siebie i dobro społeczności, którą składamy. Polecamy przeto księżom plebanom i pomocnikom, aby w którą bądź niedzielę, po udzielonej krótkiej nauce o poście, rzecz dobrze i z namysłem wypracowaną „O bogobojnego i cnotliwego wychowania dzieci powinności” przygotowali i wiernemu ludowi z ambony ogłosili. Każdy człowiek, uczciwy ziemi mieszkaniec i obywatel, prawy chrześcijanin i katolik znać powinien ważność i świętość tej powinności. Bo z godnego jej wykonania podstawą szczęścia tu na ziemi i w wieczności, tak w szczególności dla każdego, jak w ogólności dla rodzin całych i narodów wypływa. Kazania takowe od każdego, kto je powie w niedzielę w kościele podpisem zaopatrzone z wymienieniem dnia, ma być wprost albo za pośrednictwem księży dziekanów do kancelarii naszej przy raporcie nadesłane. Co do udzielenia dyspens od postu, również jak w przeszłych latach, tak i teraz księżom plebanom władzę komunikujemy, z zachowaniem przepisów i warunków wskazanych. List ten pasterski księży dziekani po dekanatach rozesłali i aby był do skutku przywiedziony, ściśle dopilnują.

5. Sejny 17 II 1843. Do duchowieństwa staranie o duszach wiernych Chrystusowych w diecezji naszej mającego. Zawsze świątobliwi i bogobojni proboszczowie nasi mieli zwyczaj ciała swe postem karcić, martwić, gdy albo łaski jakie od Boga wyżebrać albo za grzechy swe przebłagać i za nie zadość uczynić pragnęli. Historia i ciągłe podanie jest tego niezaprzeczonym dowodem, że łaski i miłosierdzia bożego żądni jesteśmy sami, bo uznajemy, że grzechom i wielkim podlegamy, każdego własne przekonywa sumienie. Otóż abyśmy i pierwsze otrzymać i w drugim Panu Bogu usprawiedliwić się zasłużyli, następujący post wielki czterdziestodniowy w tym duchu, w jakim go Kościół święty matka nasza od pierwiastek istnienia swojego ustanowiła, starajmy się zachować i wypełnić. Do czego księży plebani i ich pomocnicy lud wierny przez stosowne nauki zachęcają.

6. Sejny 3 II 1844. Do duchowieństwa staranie o duszach wiernych Chrystusowych w diecezji naszej mającego. Nieszczęśliwie żyjemy czasy, w których post czterdziestodniowy w zupełnym zaniedbaniu zostaje. Jedni wymawiają się od niego słabością zdrowia, inni drożyzną i brakiem do pożycia służących wiktuałów, inni, a tych niemała liczba, obojętni na wszystko, co jest od Kościoła bożego wskazanym. Jak istotne temu powołaniu obowiązki lekce ważą, tak o poście czterdziestodniowym ani im na myśl przyjdzie. Tymczasem bez różnicy stanu i płci, od pierwiastkowych świętej wiary naszej wieków był on wszystkim nakazany, zalecany, a rozum nieuprzedzony i serce od zepsucia dalekie przekonać każdego mogą, że prawa samą niechęcią lub lekkimważeniem nie obalają się, nie niszczej. Wy bracia najmilsi, którym po parafiach straż trzody Chrystusowej i paszy duchownej udzielanie jest poruczone, wszel-

kich użycie środków i sposobów, aby prawo postu świętego godnie zachowanym było. Sami z siebie dajcie jawny i przekonywujący przykład w ścisłym onego przestrzeganiu, iż prawo to istnieje, obowiązuje, iż od niego bez ważnej przyczyny uwalniać się nie godzi. Mówcie do nich z głębokim przekonaniem, że umartwienie w jedzeniu jest abecadłem życia duchownego i kto nie umie panować nad swoją żarłocznością, trudno aby mógł odnieść zwycięstwo nad innymi żądzami mniej łatwymi do poskromienia. Kto za zmysłowymi tylko ubiega się chuciami i staje się ich niewolnikiem, nie godzi się, aby go zwano człowiekiem, lecz zwierzęciem. Powtórzcie, co żyjący w trzecim wieku św. Cyprian, biskup i męczennik, napisał o poście. Oto słowa jego: Postem grzechy schną, chciwość, zło i żądza słabnie, a rozkosze od niego uciekają. Post rozumem umiarkowany wszystko nieposłuszeństwo cielesne zwycięża i okrucieństwu obżarstwa zbroje odbiera. Post rozkoszą Pisma Świętego się karmi, bogomyślnością się chłodzi, łaską się umacnia i chlebem się niebieskim posila. Danielowi wykład snów i objawienie z postem przyszło i troje dziatek z babilońskiego ognia całe wyszły. Mojżesz 40 dni trwa z Panem a postem jedna Zakon. Eliasz także 40 dni pościł. Pożytek postów jaśniej się za czasów chrześcijańskich pokazał. Wielu ich tego pożytku dostąpili, żeśmy mężów cnót, to jest świętych widzieli. Nie czytaliśmy, aby kto z nich bez postu przyszedł do znacznej doskonałości, a żadną się przez wielką rzecz nie ważyli, jeżeli pierwszej postów nie uczynili. Obok tego polecamy wszystkim kapłanom po parafiach, aby w następującym poście dobrze przygotowani powiedzieli naukę ludowi o obecności Boga, to jest, że pamięć na obecność Boga dać nam może łatwość wypełnienia we wszystkim woli Jego najświętszej. Takową naukę powiedzianą do kancelarii naszej w swoim czasie każdy kapłan obowiązany jest nadesłać. I w roku bieżącym władzy dispensowania księżom plebanom i komendarzom udzielamy z zachowaniem warunków w przeszłych naszych do tej okoliczności rozporządzeniach zamieszczonych. List ten przez księży dziekanów ma być po dekanatach rozesłany, a księża plebani i komendarze odczytawszy go i w książkę wpisawszy, oryginał do akt dziekańskich zwrócą.

7. Sejny 17 I 1845. Do duchowieństwa świeckiego i zakonnego tudzież wiernych Chrystusowych diecezji naszej. Wam kapłani, bracia w Chrystusie tylokrotnie w latach poprzednich w pamięci odświeżaliśmy święte obowiązki nasze udawania się w duchu pokory do Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa w poście zbawiennym. Nie pomijamy jednak tego i w roku obecnym, aby wzmocnić w sercach waszych ten obowiązek, abyście przewodnicząc zagrodkom waszym parafialnym, przykładem i zachętą wiernych krwią Jezusa Chrystusa odkupionych w zachowaniu prawdziwym ustawami Kościoła bożego uświęconych praktyk, w poście czterdziestodniowym, który nam z daru Bożego, jako czas pokuty, czas do wypłacania się z grzechów dozwolonym zostaje, utwierdzali. Pochwałę postu i skutki z dopełnienia onego sumiennie, macie w rubryceli na rok bieżący w rękach waszych będących. Myśli, zdania, definicje przez ojców Kościoła naszego wyrażone weźcie za podstawy do nauk, które

w tej okoliczności do ludu mówić zamierzacie. I sami, nie tylko słowy, lecz i czynem w tej tak ważnej, tak dawnej, tak od przodków naszych ściśle zachowywany, karnośći przewodniczyć nie bądźcie leniwymi. Władze dyspensowania od postu, jak dawniej, tak i teraz księżom plebanom przy zachowaniu warunków, udzielamy. Chcemy nadto, aby każdy ksiądz pleban lub jego pomocnik w ciągu postu bieżącego miał do ludu dwie nauki. Pierwsza o obowiązku postępowania w cnocie, druga o hipokryzji, czyli zmyślonej pobożności. Nauki takowe w czasie swoim do kancelarii naszej nadesłane być mają. Rozporządzenie niniejsze księża dziekani *via cursoria* po dekanatach rozesłają.

8. Sejny 29 I 1846. Wszystkiemu duchowieństwu tudzież wiernym Chrystusowym diecezji naszej, zdrowie i błogosławieństwo. Jak przypominaliśmy wam lat przeszłych obowiązek użycia dobrze czasu czterdziestodniowego postu, tak nie możemy przemilczeć i obecnie naszych ku wam uczuć, gdyż sercem i duszą zawsze z wami złączeni jesteśmy. W najrzetelniejszym do was przywiązaniu odzywamy się. Wierni Chrystusowi, korzystajcie z czasu, użycie zbawienia czterdziestodniowego postu, który nie tylko gatunek pokarmu i ilość onego przepisuje, nakazuje, ale jak mówi św. Leon papież, jest zasiłkiem cnoty, jest czasem modlitwy, czasem pokuty, czasem najdosłowniejszym zwrócenia z krętych nieprawości ścieżek na prostą bogobojności drogę. Czasem złączenia się ze Zbawicielem swoim, na życie w Nim nowe, wieczne i szczęśliwe. Rok drugi zaczął się szczupłością urodzajów, różnaitością chorób, pomorem bydła. Ta okoliczność czyż nie powinna wzbudzić w nas uznania naszych uchybień, naszych grzechów, naszych niewdzięczności, które tak ciężką, tak dotkliwą, sprawiedliwą jednak ściągnęły na nas karę. W duchu zatem skruszonym i upokorzonym, jeżeli kiedy, to przez czas postu świętego do tronu miłosierdzia Bożego wołany z Joelem: Przepuść Panie, przepuść ludowi Twojemu. Odzywamy się z Tobiaszem: Sprawiedliwy jesteś Panie i wszystkie sądy twoje są sprawiedliwe. Panie wspomnij na nas, a nie mścij się za grzechy nasze, nie pamiętaj na występki nasze albo rodziców naszych. Nawracajmy się do Boga, ale szczerze, ale statecznie, a Bóg miłosierdzia i łaski swej nie odmówi nam. W liście naszym pasterskim na adwent wydanym poleciliśmy księżom rządcom kościołów i ich pomocnikom, aby w naukach swoich Najświętszy Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa ludowi wiernemu sposobem jasnym i do użycia zastosowanym opisali. Dziś polecamy, iżby po odebraniu niniejszego rozporządzenia, o sakramencie pokuty nauki miewali, to jest: objaśnić lud o tym sakramencie, nauczyć go jak spowiedź świętą odprawiać. Przełożyć mu, że do dobrej spowiedzi koniecznie poprawa należy i wypływać powinna. Takowe nauki w czasie późniejszym do kancelarii naszej mają być odesłane. Władza dyspensowania od ścisłości postu udziela się i w tym roku księżom rządcom kościołów z zastrzeżeniem, aby według przepisów Kościoła bożego i wszelkiej roztropności używali. List ten nasz pasterski księża dziekani drogą zwyczajną rozesłają i poleceń w nim zawartych, aby były wykonane, dopilnują.

9. Sejny 30 I 1847. Całemu duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu diecezji naszej tudzież wiernym Chrystusowym, pozdrowienie i pasterskie błogosławieństwo. Czas święty, czas pokuty, czas w Kościele katolików szczególniejszym zbawienia naszego znamieniem napiętnowany już się zbliżył. Najmilsi w Chrystusie bracia i diecezjanie moi. Kiedy po przykrej i groźnej słabości naszej, w której u stóp krzyża Chrystusowego, rękę najlepszego Ojca niebieskiego całować i przy używaniu zaradczych środków na wolę Jego najświętszą spuszczać się nie przestawaliśmy, spodobało się Bogu pokrzepić jeszcze cokolwiek siły nasze i łaską swoją wzmocnić ducha do dalszego dźwignia ku zbawieniu dusz waszych pasterskiego ciężaru. Otóż jak gdyby nowy, ale dawną ożywiony miłością i jak gdyby podwojony w troskliwości pasterskiej, gdyż zawsze w sercu naszym jesteście, przy rozpoczynającym się czterdziestodniowym poście głos podnosimy. Nie tylko z pobożnego zwyczaju, ale i z gorliwości o chwałę Bożą, i z bojaźni sądów Pańskich, jeżeliby która owieczka, straży naszej duchownej powierzona, z winy naszej zaginęła, z bojaźni o nasze i wasze zbawienie słowa te przesyłamy z ufnością, że nie tylko o uszy wasze się obiją, ale i do serc waszych przenikną, i w duszach waszych rzetelne, praktyczne znajdą pojęcia i przyjęcia. Powiedzieliśmy na początku, że czas ten rozpoczynający się, czas postu czterdziestodniowego, jest szczególniejszym zbawienia naszego znamieniem napiętnowany. W nim to albowiem przede wszystkim dotkliwą mękę i śmierć Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa rozbierać, rozważać i rozpamiętywać ze szczególniejszą powinniśmy gorliwością. A więc krzyż, rany i krew Jezusa, co grzechy nasze obmyła, jedynie myśl naszą zająć powinny. W nim podług rozkazu Kościoła świętego, tej ukochanej i o szczęście dziełek swoich nader troskliwej matki, do odbycia świętej wielkanocnej spowiedzi ze skruszeniem i upokorzeniem serca przygotować się. W nim pamiątkę ustanowienia najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej obchodzić mamy. W nim poświęcenie olejów świętych do chrztu i innych sakramentów, jak też do rozmaitych w Kościele bożym namaszczeń używanych ma się odbyć. W nim nareszcie do wesołego w duchu chrześcijańskim obchodzenia największej w Kościele katolickim Zmartwychwstania Pańskiego uroczystości usposobić się nam potrzeba. Co ażeby z tym większą łatwością, z tym większym pożytkiem duchownym, z tą większą korzyścią zbawienną do skutku przyprowadzić można, posłuchać należy głosu Kościoła świętego, który nam w tym czasie czterdziestodniowym post ścisły święty i wstrzeźliwość od niektórych nakazuje pokarmów. Kiedy na was, najmilsi w Chrystusie, owiecznia w krwi Chrystusa obmyta, a naszej pieczy powierzona! Kiedy na was, na kilka, kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt mil od nas odległych, ale w sercu naszym zawsze przytomnych, okiem troskliwości pasterskiej spoglądamy, kiedy widzimy, że klasa niższa, w której jeszcze najwięcej kwitnie zabytek ojców naszych pobożności, gorliwych w tym względzie przepisów Kościoła zachowanie, serce nasze płonie z radości i radzi byśmy was do niego z ojcowskim przycisnąć rozculeniem, radzi byśmy resztą sił naszych wycień-

czone postem siły wasze pokrzepić, radzi byśmy pasterskiego błogosławieństwa znamię wycisnąć na duszy waszej. Ale kiedy patrzymy na tych, którzy ledwie o szczebel wzniesli się nad stan pracowitej prostoty, gdy widzimy, jak w tej mierze głos matki, przepisy Kościoła świętego są zlekceważone, zapomniane, a może i wyszydzane, drętwiejemy z żalu i myśl nas prawie odchodzi, gdy się zastanawiamy nad oplakanyim ich stanem, gdy rozważamy środki, przez jakie moglibyśmy ich na dobrą naprowadzić drogę. Nie dla tego to mówimy, można się tu odezwać z Pawłem, abyśmy was w obliczu innych zawstydzali, ale abyśmy upomnieli jak dziatki najmilsze w Chrystusie. Dla tych szczególnie, co w tym punkcie z prawej zbaczają drogi radziłyśmy głos nasz podwoić, siły natężyć, dowody zebrać, łaskę niebios wyjednać, by nią oświeceni mogli pojąć i rozumieć jak święta, jak zbawienna, jak jest pożyteczna duszy i ciała, Kościoła katolickiego o poście ustawa. Im to szczególnie chcielibyśmy wyjaśnić te słowa, że nie godzien jest opieki, łask, a nawet imienia syna Kościoła, kto świętych praw tegoż Kościoła nie szanuje lub je lekce waży. Im chcielibyśmy przypomnieć owe słowa Jakuba, że chociażby kto całe prawo zachował, a w jednym uchybił, całego staje się winnym. Od samych pierwiastków Kościoła katolickiego post, czyli wstrzemięźliwość od niektórych pokarmów nie pospolitą był cechą, po której można rozeznąć wiernych Chrystusowych od tych co nie są zwolennikami nauki Chrystusa. Bo też od Zbawiciela i Mistrza swojego, wierni ten święty poszczenia zwyczaj przejęli, poprzedzony wstrzemięźliwością proroków i innych bogobojnych w Starym jeszcze Testamencie osób. Pismo święte, ta księga słów naszego Boga, niezliczone w tej okoliczności przytacza nam przykłady, z których widocznie poznać można, że post, czyli wstrzemięźliwość od niektórych pokarmów, i to w jakimś czasie, i Bogu był miły i nieprzebrane łaski boskiej skarby na ludzi sprowadził. Przeciwnie, niewstrzemięźliwość w pokarmach, niełaskę i gniew boży na wielu ściągnęła. Cóż było powodem, że pierwsi rodzice nasi, te najdoskonalsze na ziemi ręki boskiej stworzenia, i siebie samych i cały naród ludzki w przepaść nieszczęść wtrącili? Oto brak wstrzemięźliwości od zakazanego w raju owocu. Co było powodem, że Ezaw prawo starszeństwa i błogosławieństwo ojcowskie sprzedał bratu swemu Jakubowi za odrobinę potrawy, a tym samym otworzył drogę do kłótni, do nienawiści nie tylko rodzonych braci, ale i dwóch całych narodów od nich pochodzących? Wszak to brak wstrzemięźliwości. Cóż było powodem, że wiele tysięcy Izraelitów na puszczy nagłą zostało pokaranych śmiercią? Wszak to niewstrzemięźliwość ich wtenczas, kiedy Bóg zesłał im przepiórki na pożywienie. „Jeszcze mięso było w zębach ich, mówi Pismo boże, ani był ustał takowy pokarm, a oto zapalczywość Pańska wzruszywszy się na lud, uderzyła go plagą zbytnie wielką. I nazwano owe miejsce grobem pożądliwości, bo tam pogrzebali lud, który pożądał”. I wiele, bardzo wiele z Pisma świętego można by podobnych przykładów przytoczyć, z których okazuje się, że niewstrzemięźliwość w pokarmach gniew Boży i surową na ludzi sprowadza karę. Przeciwnie, toż Pismo święte boże wyjaśnia, że wstrzemięźliwość od pokar-

mów szczególniejszą łaskę boską w obfitości na ludzi zlewać zwykła. Mojżesz po 40. dniach wstrzemięźliwości i pobytu na górze Synaj odebrał z rąk Boga prawo dla ludu Izraelskiego. Korzył się w poście i umartwieniu Dawid przed Bogiem, a Pan litościwy wejrzał na niego okiem miłosierdzia swego. Pobożna Judyta pościła po wszystkie dni żywota swojego, mówi Pismo święte, oprócz świąt domu Izraelskiego, a była bardzo piękna na wejrzenie i była między wszystkimi najśławniejsza, bo się bała bardzo i znalazła u Boga łaskę i uratowała cały swój naród od klęski, jaką mu groził wódz Holofernes. Bogobojna królowa Estera, przewidując nieomylną zgubę ludu Izraelskiego, jaką mu złość Amana przygotowała, „zewłókłszy się z odzienia królewskiego, mówi Pismo boże, w płaczu i żalobie przystojne szaty wzięła i ciało swoje postami poniżyła”, i gorącymi modłami wyżebrała u Boga pomoc, tak dalece, że złość Amana padła na głowę jego. Eliasza prorok, wstrzemięźliwe prowadząc życie, bo tylko pokarmem od kruka przynoszonym żyjący, wielkiego stopnia dosięgnął doskonałości. Niniwianie postem i płaczem zmiękczyli surowy wyrok sprawiedliwości boskiej, jaki w 40. dniach miał się spełnić na nich podług proroctwa Jonasza. Bo obwołać kazał król Niniwy: „Ludzie, bydło, woły i owce niech nie biorą pokarmu i niech im nie dają jeść, i wody niech nie piją”, mówi Pismo. Trzej młodzieńcy z rodu żydowskiego, gdy na dworze króla Nabuchodonozora nie chcieli jeść potraw, jakich im prawo Mojżesza zabraniało, rzekli przełożonemu, aby nie pochudli: „Doświadcz nas, prosimy cię, sług twoich przez dziesięć dni, a niech nam dają jarzyny ku jedzeniu, a wodę ku piciu. I po dziesięciu dniach pokazały się twarze ich lepsze i cielsze niżli innych młodzieńców, którzy jedli potrawy królewskie”. I oto potem ci sami młodzieńcy tyle znaleźli łaski u Boga, że w piec ognisty wrzuceni, wyszli bez żadnego uszkodzenia. Czyliż te wszystkie dowody z ksiąg bożych czerpane nie poruszają was jeszcze, najmiłsi w Chrystusie, do zachowania postu? Jeżeli to nie wystarcza, więc przykład naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, który jest wzorem całego postępowania naszego, którego imię zowiąc się chrześcijanami na sobie nosimy, którego znamieniem naznaczeni jesteśmy, niech nam będzie największą pobudką. Przykładem to szczególnie Jezusa zachęcenia, apostołowie i wierni od najpierwszych Kościoła wieków post 40. dniowy ściśle zachowywali. Ktokolwiek więc i dziś Kościoła katolickiego chce nazywać się synem, kto chce być członkiem mistycznego ciała Chrystusowego, ten prawa Kościoła względem postu przestrzegać i z uległością synowską poddać się mu powinien. Ojcowie święci w dziełach swoich pięknie skreślili postu zalety, ale aby w krótkości wszystkie zebrać, dosyć jest przytoczyć słowa, które w tym czasie Kościół święty we Mszy powtarza, że post występki niszczy, myśl ku Bogu podnosi, cnocie wzrost daje i nagrodę ściąga niebieską. Zachowujcie więc najmiłsi szczerze tę Kościoła bożego ustawę, a nie szukajcie wymówek, którymi byście się od postu uwalniać chcieli, ani nie naprzykrzajcie się o dyspensy, jeżeli słusznych nie macie przyczyn. Bo taka dyspensa wbrew wewnętrznemu przekonaniu nabyta nie uspokoi sumienia waszego. Ale jeżeli do tej otrzymacie słusność,

macie powody, nie zaniedbujcie postarać się o nią u miejscowej władzy duchownej, bo to będzie znakiem uległości waszej Kościołowi świętemu i wewnątrz spokojniejsi będziecie, niż gdybyście pokątnie prawo Kościoła samowolnie gwałcili. W takim razie modlitwy, jałmużny i inne dobre uczynki niech nagrodzą to, czego wstrzemięźliwość dopełnić nie może. W ogóle w tym czasie wielkiego postu, stosownie do upomnień Kościoła w pacierzach kapłańskich powtarzanego, obok wstrzemięźliwości od pokarmów, zachowajcie wstrzemięźliwość w słowach i żartach, nie poddawajcie się ospałości, ale z większą troskliwością miejcie się na baczności i z największą czułością na zbawienie wasze pracujcie. Najmilsi w Chrystusie! Starajcie się usilnie, aby uczynki wasze dobre, aby życie cnotliwe, by miłość Boga i bliźniego zajaśniały przed wszystkimi, a tym samym i Bogu chwały przymnożycie i sercu naszemu, miłością ku wam oddychającemu, pociechę sprawicie, i sobie zbawienie duszy zabezpieczycie. W ranach Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa was składamy, a błogosławieństwo boskie Ojca i Syna i Ducha Świętego niech będzie z wami. Przy tym polecamy wszystkim kapłanom po parafiach, aby w następującym poście miewali do ludu nauki o przekleństwach i przysięgach, jako o występkach, z których penitenci w czasie nadchodzącej spowiedzi wielkanocnej zwykli się najwięcej oskarżać, a to celem wykorzenienia tak zagęszczonego złego nałogu. Takowe nauki każdy kapłan winien jest w swoim czasie do kancelarii naszej nadesłać. Władzę dyspensowania od postu księżom plebanom i komendarzom udzielamy z zachowaniem warunków w przeszłych latach naszych co do tej okoliczności w rozporządzeniach zamieszczonych. List ten pasterski ma być po dekanatach przez księży dziekanów rozesłany, w księgę miejscową każdego kościoła wpisany, i w końcu w oryginale w aktach dziekańskich umieszczony³.

List ks. Bonawentury Butkiewicza, administratora diecezji

Sejny 15 II 1854. Do księży dziekanów. Przy zbliżającym się wielkim poście, wypadałoby z porządku udzielić kapłanom trudniącym się duszpasterstwem władzy potrzebnej instrukcji względem warunków, pod którymi by godzili się dyspensować osobom nie będącym w stanie lub możliwości uczynić zadość przykazaniu kościelnemu. Lecz gdy dla krótkości czasu, jaki upływa po objęciu przeze mnie administracji diecezji, władzę i łaski od Stolicy Apostolskiej nadejść nie mogły, za powinność przeto swoją poczytuję wezwać księży dziekanów, iżby zawiadomili duchowieństwo swego dekanatu, jako w zwolnieniu rzeczzonego ma trzymać się trybu, jaki dotąd egzystował podczas wakansu biskupa. Ze względu na to, iż obecnie coraz bardziej upowszechnia się obojętność ku wierze i Kościołowi świętemu, polecam najmocniej wszystkim pro-

³ ArŁm, II sygn. 4, k. 85, 129, 160; II sygn. 33, k. 103; II sygn. 34, k. 19, 27, 35, 39; II sygn. 56, k. 91, 117, 132, 144, 159, 183, 186, 196, 204; II sygn. 59a, k. 94, 99, 105, 112; II sygn. 66, k. 3, 21, 27, 85, 105; II sygn. 68, k. 2, 9.

boszczom i rządcom parafii w ciągu całego postu przypominać wiernemu ludowi ten obowiązek katolicki, jako od samego Zbawiciela Jego przykładem własnym nam przekazany i przez wszystkie wieki od naszych ojców szanowanym i wykonywanym. Mianowicie zaś w pierwszą niedzielę nadchodzącego postu przy czytanej na ten dzień Ewangelii, pouczyli z ambony o naturze, celu i koniecznych warunkach na spełnienie tej powinności chrześcijańskiej. Zbawiennym nader byłoby, iżby przy takich naukach zwracali uwagę parafian swoich, szczególnie wyższej i zamożniejszej klasy, na tego roku kwestię głodem zagrażającą, a stąd wykonywali obowiązek niesienia pomocy i ratunku ubogim w zaspokojeniu pierwszych potrzeb życia, przez co by wypłacili się Bogu za niezachowanie postu wedle ścisłości od Kościoła świętego przepisanej⁴.

List ks. Jakuba Choińskiego, administratora diecezji

Sejny 29 I 1858. Do wszystkiego duchowieństwa świeckiego i zakonnego. Zbliża się czas wielkiego postu, w którym szczególnie lud wierny zachętą, przewodnictwem kapłanów poświęcić się powinien praktykom powściągnięcia się od mięsnych i innych postnych pokarmów, pobożności i duchowym czynkom, a zastanawiając się nad przebytym czasem, opłakiwać swoje przewinienia, gotując się do czyszczenia sumienia, do obchodzenia wielkiej uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego. Nie przepisuję w tym celu środków, jakimi lud wierny wypada do czynienia powyżej przywiedzionych praktyk usposobić i zachęcić, każdy bowiem kapłan o tyle ma nauki, iż przy dobrych chęciach z powołania swego wynikających potrafi zamiary Kościoła Chrystusowego wyjaśnić i do skutku przyprowadzić, o co szanowne duchowieństwo obliguję. Lecz gdy znajdują się osoby, które dla widocznej słabości zdrowia ścisłego postu zachować nie mogą, w takim razie mocą władzy przez świętą Stolicę Apostolską pod dniem 16 maja 1857 r. w Rzymie mnie nadanej, upoważniam wszystkich księży proboszczów, rządców kościołów parafialnych i filialnych do udzielenia dyspensy od postu, nie inaczej jednak jak po przekonaniu się w prawdziwości przyczyn, tudzież aby rybnych potraw z mięsnymi nie łączono, aby posiłek mięsny raz tylko na dzień był używany, aby cztery dni początkowe i cały wielki tydzień ścisłym postem był obchodzony, aby w środy, piątki i soboty przez cały post 40. dniowy mlecznych tylko potraw a nie mięsnych używali. Wreszcie aby to, co dla słabości zdrowia ze ścisłości postu ujmuje się modlitwą, jałmużną i innymi dobrymi uczynkami, proszący o dyspensy wynagradzali. Co się dotyczy wielkanocnej spowiedzi, przez którą wcześniej lud wierny przez staranne nauki o sakramencie pokuty do tego usposobić, jako też osobiście lub przez swych pomocników, lub przez organistów i zakrystianów, znających i umiejących dobrze artykuły wiary i cały katechizm egzaminowanym wcześniej rozdać kartki. Nie zaś, jak daje się słyszeć przez chłopców, gospodynie lub inne domowe osoby, o których żenuje mnie wspominać w urzę-

⁴ ArŁm, II sygn. 56, k. 216; II sygn. 69, k. 35.

dowym piśmie. Oznajmiam przeto, że za dostrzeżeniem tu licznych nadużyć krzywdzących nasz stan duchowny, rządców kościołów do surowej odpowiedzialności powołać zmuszonym będę. Zgłaszają się niektórzy kapłani z żądaniem do wprowadzenia wcześniejszego jak prawo mieć chce rozpoczęcia spowiedzi świętej wielkanocnej, z uwagi, że w roku bieżącym uroczystość wielkanocna wcześniej przypada, że w tym czasie pospolicie jeszcze trwają mrozy, że w uroczystość Zwiastowania i w dzień św. Józefa w niektórych kościołach z odpustami obchodzone właśnie przypadają w czasie spowiedzi wielkanocnej. Uwiadamiam też szanowne duchowieństwo, że zgłaszającym się o upoważnienie do rozpoczęcia wcześniejszego spowiedzi wielkanocnej zadość uczynić nie widzę potrzeby⁵.

To były listy pasterskie rządców diecezji sejneńskiej. Z kolejnych lat: 1864, 1868, 1869, 1870, 1871, 1872, 1873, 1874, 1876, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882, 1887, 1892, 1897 zachowały się prawie jednobrzmiące pisma dotyczące tylko warunków wymaganych przy udzielaniu dyspens od zachowania 40. dniowego postu. Pisma te nie zawierają motywacji religijnych, jak to było w listach pasterskich. Powołując się na otrzymane upoważnienia od Stolicy Apostolskiej, biskupi pozwalali proboszczom i rządcom kościołów dyspensowania sobie, innych duchownych i parafian. Biskupi zastrzegali, aby: spożywać z mięsem tylko jeden posiłek w danym dniu, nie mieszać mięsa i ryb także w niedziele, zachowywać przepisane godziny posiłków, pościć w pierwszy i ostatni tydzień oraz w środy, piątki i soboty, brak postu zastąpić modlitwą, jałmużną i dobrymi uczynkami. Proszący o dyspensę od mięsa mieli podawać ważne powody. Biskup P. Wierzbowski (1872-1893) początkowo udzielał dyspensy każdego roku, a od 1882 r. na pięć lat⁶.

Listy na Adwent

Listy bpa Pawła Straszynskiego

1. Sejny 11 XI 1837. Zawsze w każdym czasie życie i obyczaje nasze tak urządzone i prowadzone być winny, abyśmy celu, do którego dążymy, bezpiecznie dobiec mogli. Lecz ułomność ludzka więcej zmysły łaknącymi, lubości ciała dogadzającymi, zwykła zajmować się, przedmiotami więcej przemijającymi i krótko trwałymi, ceni korzyści nad skarb duszę ubogacający. Kościół przeto Chrystusowy, to dobro wieczne dziełek swoich jako najtroskliwsza matka, pewne w roku przeznaczył i określił czasu wymiary, w których by chrze-

⁵ ArŁm, II sygn. 70, k. 25.

⁶ ArŁm, II sygn. 34, k. 117, 120, 121, 122, 131, 137; II sygn. 68, k. 70, 76, 101, 104, 147; II sygn. 69, k. 73, 96, 106, 110, 118, 123, 128, 136, 151, 164, 169; II sygn. 71, k. 24, 41, 52, 75, 83, 86, 95, 106, 124; II sygn. 72, k. 2, 5, 11, 14, 21, 33, 40, 54; II sygn. 73, k. 4, 11, 46; II sygn. 74, k. 5; II sygn. 76a, k. 18. W 1869 r. bp Łubieński wspominał jednak o Dawidzie, Esterze, Judycie, Niniwitach, trzech młodzieńcach w Babilonie, poście Jezusa Chrystusa. ArŁm, II sygn. 71, k. 24.

ścijanie szczególniejszym sposobem miłosierdzie, dobroć, sprawiedliwość bożą, tajemnice odkupienia uwielbiając, i nad sobą głębszą zastanawiając się uwagą mogli, obok prac i zatrudnień wedle stanu każdego podejmowanych, a z samego pobytu na świecie wypływających roztargnień, po ukończeniu tym doczesnym życiu zapewnią sobie nagrodę. W rzędzie tych liczy się czas adwentu, który przy pomocy Bożej rozpoczynamy.

Ten wyraz adwent (adventus) z języka łacińskiego wzięty, w naszej mowie przyjsie oznaczający, w duchu Kościoła świętego przypominać nam powinien dwojakie przyjsie Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Pierwsze, które już nastąpiło, którego skutkiem pocieszamy się w nadziei otrzymania szczęścia wiecznego, które nam najłaskawszy Zbawiciel zapewnić raczył. Przez rozum człowieka pojąć się nie mogące skutki, i miłosierdzie, w przyjęciu natury naszej przez święte Narodzenie z Panny Przczystej, przez życie, męki i śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie swoje. Drugie, które nastąpi niezawodnie, kiedy tenże Zbawiciel w czasie od woli swojej zawisłym, nikomu z ludzi żyjących dotąd nie objawionym, z prawicy Ojca przedwiecznego nastąpi w potęgę i majestacie, jako Sędzia sprawiedliwy, aby każdemu według jego zasług nie cofniony wyrok nagrody lub kary objawił.

Rozważajmy Najmilsi w tym świętym adwencie czasie to dwojakie przyjsie Zbawiciela, abyśmy z dokonanego sprzed tysiącem osiemset blisko dzieścię laty mogli utwierdzać naszą ufność cieszenia się z Nim na wieki. Co jednak bez naszego przyłożenia się, bez naszej współpracy ziścić się nie da. A zatem, abyśmy w wypełnianiu Jego przykazań wierniejszymi i pilniejszymi stawali się, a z mającego nastąpić, abyśmy przejęci świętą bojaźnią ścisłej Jego sprawiedliwości uchronić się zdołali wiecznej kary, którą zagrożeni jesteśmy za przestępstwo praw Bodych, za lekkie ważenie niewysłowionych dobrodziejstw, którymi z nieskończonego miłosierdzia swego obdarzać nas raczy. Nie mogąc osobiście znajdować się wszędzie, nie mogąc ustami własnymi nauk i potrzebnych ku zbawieniu dusz naszych udzielać ostrzeżeń, listem tym naszym pasterskim odzywamy się do was, najmilsi, abyście łask Bożych nadaremnie nie używali. Pomnijcie, że wszystko cokolwiek z ustaw Kościoła świętego w przepisanych czasach i obrzędach odbywa się, zmierza na udoskonalenie każdego z prawowiernych w życiu chrześcijańskim, a tym samym na wysłużeniu wiecznej nagrody. W czasie tym adwentu świętego w pragnieniach połączenia się z Chrystusem na wzór patriarchów z utęsknieniem odzywających się: "Nieba, spuście nam obłoki, niech się ziemia otworzy i wyda Zbawiciela", wy, Najmilsi, proście, aby rosa niebieska łaski poświęcającej odwilżyła serca wasze, czyniąc je sposobnymi do zamięłowania Boga, który nas tak ukochał, że z miłości swej ku nam niegodnym Syna Swojego Jednorodzonego dla naszego zbawienia nam zesłał. Proście, abyście Sprawiedliwemu w duszach naszych godny przybytek uczynić mogli, przez gotowość zupełnego poświęcenia się Jemu. Proście, aby drogi okup Krwi Najświętszej Zbawiciela zapewnił dla nas czas zbawienia. Niech serca nasze w tym szczególnym czasie tymi pragnienia-

mi będą przejęte, a w życiu zapewnienie pożądaných skutków i pragnień tych niech będzie odpowiednie. W czasie tym adwentu świętego nie opuszczajcie słuchania Mszy świętej w dni niedzielne, gdyby była sposobność nawet i w powszednie, szczególnie zaś tej Mszy świętej, która w tutejszym kraju naszym „Roraty”, w modlitwach, lekcji i ewangelii do tej świętej Ofiary przeznaczonych. Wszystko, cokolwiek od proroków o przyjściu obiecanego Mesjasza przepowiedzianym a w czasie dopełnionym zostało, znajduje się. Miejcie pilność w odmawianiu rano, w południe i przed wieczorem z pobożnością klęcząc pozdrowienia anielskiego, czyli anioł pański, do odmawiania w każdym czasie godnie tej modlitewki ojciec święty Benedykt XIII odpust studniowy przyłączył. Jest ona w adwencie najstosowniejsza, bo zawiera w sobie treść i zbiór Najświętszego wcielenia, czyli przyjścia na świat Syna Boskiego tajemnicy.

W czasie adwentu w środy, piątki i soboty ściśle pościć obowiązani jesteście. W tym także czasie po niedzieli trzeciej post suchedniowy, czyli co trzy miesiące w roku zachowywany, przypada. Pierwszych Kościoła wieków prawowierni cały adwent pościli. My w wiekach obecnych tych kilka dni z pobożnością od zakazanych wstrzymamy się pokarmów i dokładniejszym zachowaniem go wynagradzamy. Wspomnę co mówi papież Leon. Każdemu wolno środkami własnego wyboru karcieć i poskramiać ciało swoje. Gdy jednak post w pewne dni ogólnie nakazuje się, świętszym on jest i bardziej zasługującym do wspólności duszy i serca całego Kościoła, czyli od wszystkich wiernych dopełnionym bywa. Tak więc przygotowując się godnie do uroczystości Narodzenia Pańskiego przepędzajmy czas adwentu świętego w duchu pokuty, umartwienia i ćwiczenia się w pobożności chrześcijańskiej usiłując najszczerze sprawy nasze urządzić po Bogu, to jest podług woli Pana Boga, a nie naszej, tylko jak Pan Bóg chce i przykazał. Bo tym tylko sposobem zabezpieczymy sobie gotowość miłosierdzia Zbawiciela naszego w dniu przyjścia na sąd ostateczny. Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z wami wszystkimi. List ten nasz pasterski księży dziekani drogą zwyczajną pospiesznie po kościołach roześlę, a zaś księży plebani przepiszą go do słowa i wiernym na nabożeństwo w pierwszą niedzielę adwentu zgromadzonym odczytają, i przy aktach kościelnych zachowają. W miejscu, gdzie lud używa języka litewskiego list niniejszy ma być dosłownie przełożony i tak w kościele ogłoszony.

2. Sejny 14 XI 1839. Dnia 19 11 1838 r. biskup Paweł Straszynski polecił odczytać ludowi swój list pasterski na temat adwentu z poprzedniego roku. Natomiast 14 11 1839 r. przesłał do parafii kolejny list. Oto jego treść. Całemu duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu tudzież wiernym Chrystusowym diecezji naszej pozdrowienie i błogosławieństwo. Adwent, który wkrótce rozpocząć mamy pobudza i zniewala nas, abyśmy choć w krótkich słowach z pasterskiego obowiązku do was, najmiłsi odezwali się. Czas ten z pierwszych Kościoła Chrystusowego wieków nie tylko od zakonników jako z powołania swojego do doskonałości życia pilnujących, co i obecnie wiedzieć możemy, ale też i od wszystkich chrześcijan z wzniosłą pobożnością bywał przepędzany.

My w spuściźnie po ojcach naszych tegoż Boga, tegoż Chrystusa, tę samą wiarę świętą wyznający marnie mu i na próżno ubiec pozwalamy? Nie dopuść tego rozpięty na krzyżu dla zbawienia naszego Chryste Jezus. Kiedy Kościół boży bieg roku zaczyna, kiedy obrzędy i nabożeństwa tajemnicę wcielenia Syna Boskiego do rozpamiętywania nam podają, kiedy pora czasu i stan powietrza w ścianach domów naszych razem nas w połączeniu skupionych utrzymują, korzystajmy z tych sposobności i na duchowy użyjmy ich pożytek. Wielorakie rozmaitego gatunku podać by można było sposoby, do godnie odprawienia czasu świętego adwentu, do wzniesienia ku Bogu, Stworzycielowi swojemu duszy, pospolitymi w życiu zatrudnieniami rozerwanej i oziębionej. Lecz wielość tych trudności w wyborze, różnaitość, niemożność w wykonaniu zrządzić by mogła. Otóż jeden z nich najłatwiejszy i od każdego katolika bez trudu i mocołu wykonać się mogący, na ten rok przedstawiamy. To jest ćwiczenie się, czyli praktyka w modlitwie, osobiłwie wspólnie i z należytą pobożnością odmawianej. Modlitwa będąc wzniesieniem myśli do Boga jest razem nauką, której każdy sobie udzielić może do przekonania się w potrzebie, udawania się do Boga, współdziałania z Jego łaską, prostowania skażonego serca, chronienia się złego a czynienia dobrze. Modlitwa jest pierwszym do otrzymania zbawienia środkiem z łaską tylko boską. Cel i koniec, na który stworzeni jesteśmy, to jest niebo, wieczność szczęśliwą osiągnąć mamy. Łaska ta zaś inaczej udzieloną nie bywa, tylko za poprzedzającą modlitwą. Dlatego rozkazuje nam Zbawiciel, zawsze i bez przerwy modlić się, a św. Paweł mówi, wszystko cokolwiek w słowie lub w uczynkach wykonywacie, w imię Pana Jezusa Chrystusa czyńcie, aby wielbiony był Bóg. A zbawienie duszy, które cnotliwym tylko jest zaręczone, aby tym sposobem łatwiej otrzymanym być mogło. Modlitwa w zachowaniu przykazań boskich i w wypełnianiu sumiennie obowiązków stanu swojego utrzymuje. Modlitwa od wszelkiego złego ochrania, przestrzega i oddala. Bóg jest dobry i sprawiedliwy, mówi św. Augustyn, nic nad siły i mocność naszą nie rozkazuje. Lecz kiedy nam daje jakie przykazanie, upomina zaraz, byśmy czynili co możemy, a prosili o to, czego ułomność nasza dopełnić czuje się niezdolną. Nie zawsze jesteśmy w stanie czynić dobrze, ale jest w mocy naszej zawsze prosić Boga o łaskę do czynienia, jak ubóstwo duchowne, dręczy nas dlatego pijaństwo, bezwstydné życie, kradzieże, krzywoprzysięstwa, pieniactwo, niezgody między nami zagaściły się, że niedbale od Boga ratunku prosimy. Zbawiciel nasz Chrystus Jezus nauczywszy nas modlitwy przez siebie podanej, kończy ją prośbą o wybawienie od złego, to jest od grzechu, który wśród ludzi jednym jest złem największym. Jesteśmy z ułożenia naszego słabi i skłonni do usterek. Innym sposobem tej słabości nie wzmocnionej, tym upadkom nie zaradzimy, tylko przez modlitwę. Grzesznik jest jak człowiek paraliżem ruszony, żadnym członkiem krom języka władać nie mogący. A tak pozbawiony będąc usposobień do innych cnót wypełniania, nędzę atoli swoją wyjawiać, oświadczyć i o wyrwanie z niej pokornie błagać ma sobie zostawioną wolność. W tym tylko jedynie jego nadzieja, a gdyby tej nie miał,

zgubionym byłby na zawsze. W tym to rozumieniu odzywa się św. Bernard: Modlitwa duchowe słabości leczy, ona jest najpewniejszym środkiem zachowania od grzechu, a jako woda zalewa i gasi ogień, tak modlitwa uśmierza i przytłumia występnych pożądliwości płomienie.

Otóż w tym czasie świętym adwentu, wy kapłani winnicy Chrystusa, pomocnicy moi najmilsi i sami ujmijcie się tego środka i lud wierny wszelkimi zachęcajcie siłami, aby modlitwę, która nam tyle dobrego wyjedna i zrządzić jest zdolna, w duchu i prawdzie odbywali. O jak to upragnioną dla serca mego pasterskiego jest rzeczą, aby lud wierny, nie tylko po kościołach jako miejscach szczególnie czci boskiej i modlitwie przeznaczonych, ale i we własnych domach, wspólnie ojcowie i matki ze swymi dziećmi, gospodarze ze swoją czeladką, panowie i panie, wzorem starych ojców i matek naszych ze swymi domownikami cześć i chwałę w pokornym błaganiu Boga, rano i w wieczór oddawali. Odżywałyby się cnoty i pocziwie w życiu społecznym zachowanie się. Powróciłaby kolej, w której hojność Boska i mnogie dary, szczerze proszącym i cnotliwie sprawującym się pełną dłonią udzielane były. Czyńmy tak. Skutek nieomyślny życia nasze żądania. Łaska ze wszystkimi, którzy w szczerości i bogobojnym życiu miłują Pana naszego Jezusa Chrystusa. Amen. List ten pasterski księży dziekani drogą zwyczajną po kościołach rozesłają, księży plebani i ich wikariusze przepiszą go co do słowa, wiernym na nabożeństwa w niedziele adwentowe zgromadzonym odczytają i przy aktach kościelnych zachowają. W miejscach, gdzie język litewski jest używany, ma być dosłownie przetłumaczony i z ambony ogłoszony.

3. Sejny 13 XI 1841. Do duchowieństwa świeckiego i zakonnego diecezji naszej. Z całego serca pragnąc, aby czas nadchodzącego adwentu świętego przez was bracia w Chrystusie najmilsi, pomocnicy i wyręczyście moi, jak również przez wiernych Kościoła nasz święty katolicki składających był odprawionym jak w roku zaprzyszłym. Za jeden z odpowiednich do tego celów podałem środek modlitwę, a modlitwę szczególnie wspólną. Tak teraz uważam, iż obok modlitwy, aby człowiek chrześcijański w zamięłowaniu cnoty utrzymać się podołał i obroną rzetelnej poboczności drogą ciągle mógł postępować koniecznie powinien wchodzić w siebie, zastanawiać się i mieć na pilnej baczności dopełniania obowiązków powołania stanu, w których go Opatrzność boska pomieściła. Królestwo niebieskie jest pośród was, mówi Zbawiciel, a św. Paweł naucza, że wewnątrz Królestwa jest wesele i pokój w Duchu Świętym. Gdy więc dusza chrześcijańska zastanawia się nad sobą, gdy rozproszone myśli zbiera i do Boga je jako początku i ostatecznego końca swojego wznosi, czyliż wesela i prawdziwego pokoju nie doznaje? Królestwa boskiego, które jest na ziemi wtenczas nabywamy, gdy Bóg w nas mieszka i gdy nań przez wiarę i bogobojność spoglądamy. Tegoż zaś w żaden inny sposób nie dokażemy, tylko gdy pilną baczność na siebie i obowiązki stanu naszego mieć będziemy. Nie byłoby tyle złego między nami, nie opłakiwalibyśmy tylu występków i zbrodni, których dziś dopuszczać się jest prawie zwyczajem, gdybyśmy

na siebie i swoje czyny po bożemu zwracali uwagę, gdyby, używam słów św. Bernarda, każdy z nas choć czasem oddał siebie samego sobie. Doświadczeni w drodze cnoty i gruntownej pobożności mężowie ledwo nie wszyscy na to się zgadzają, iż z rozmaitych środków, jakich Bóg ludziom udziela na poprawę błędów ich, nie masz żadnego, który byłby świetniejsze, rozliczniesze i dziwniesze wyprowadzał skutki nad częste, a gdyby można nieprzerwane zwracanie na siebie i swoje czyny uwagi. Dlatego polecam duchowieństwu staranie koło dusz wiernych mającemu, aby w nadchodzącym adwencie, której bądź niedzieli albo święta w każdym kościele miana była nauka, krótka, treściwa, do zrozumienia słuchających zastosowana o obowiązku każdemu człowiekowi, tym bardziej chrześcijaninowi katolikowi dokładnego dopełnienia powinności tego stanu, w którym go Bóg postawił. Materia nader obszerna, obfita i po razy kilka podzielić się mogąca. Przedmiot do każdego ze słuchających zastosować się dający, byle kapłan dobrze się nagotował i Duchem Chrystusa przejęty wyłożyć go umiał. Żeby była pewność, iż niniejsze polecenie skutek otrzymało, żądamy, aby każda tego rodzaju nauka z podpisem przez kogo miana była do kancelarii naszej bądź od kapłana w szczególności, bądź w ogóle za pośrednictwem księży dziekanów była nadesłana. W końcu zaklinamy was bracia w Chrystusie, dajcie z siebie przykład ludowi wiernemu w doskonałym tego czasu świętego użyciu i zachowaniu. Odczytajcie z uwagą i zastanowieniem rozdziały IV i V proroka Ozeasza. A duch wasz świętą gorliwości przejęty zostanie, gdy spostrzeżecie, że w nich opowiadam, skreślam niegodziwości, które dziś świat cały zalały. Za godło modłów i błagań, za akty strzeliste przez cały adwent święty z uczuciem szczerym powtarzamy do Boga. Mówcie w pacierzach ze szczególnym serca wzniesieniem przepisane na adwent strofy hymnów. Rozporządzenie niniejsze ma być drogą zwyczajną po dekanatach rozesłane, w książkę na ten cel przeznaczoną przy każdym kościele wpisane i o tym przez każdego księdza dziekana raport nam będzie dany.

4. Sejny 13 XI 1842. Całemu duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu tudzież wszystkim wiernym Chrystusowym zdrowie i pasterskie błogosławieństwo. Z ustaw Kościoła świętego katolickiego w dniu 27 bieżącego miesiąca adwent Boga rozpoczniemy. Adwent, który jest czasem poprzedzającym uroczystość wielką narodzenia Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Adwent, który przez gorliwsze dopełnienie obowiązków religijnych, przez pilniejsze w cnotach i wszelkich uczynkach ćwiczenia się, możemy i powinniśmy przygotować dusze nasze do godnego wielkiej uroczystości obchodzenia jako i zjednania sobie miłosierdzia tego Najwyższego i Najsprawiedliwszego Sędziego, gdy w obliczu Jego stawić się będziemy. W przeszłych latach zachęcałem was bracia moi w Chrystusie, abyście w tym czasie przyjaznym, w czasie zbawienia, jako naczelnicy ludu bożego, jako stróże wiary świętej, której czystość i nietykalność sumieniu i troskliwości waszej jest powierzona modlitwą i ścisłym obowiązków dopełnieniem wiernym Chrystusowym przewodnicząc do podobnych czynności zachęcali. Dziś w porządku udoskonaleniu życia waszego nad dalszymi zasta-

nawiając się środkami, uważam iż częste, szczere rozbieranie prawd wiary świętej waszej, czyli rozmyślanie, refleksje i medytacje, zwracanie uwagi na Boga, siebie i bliźnich swoich oraz ściśle każdego dnia spostrzeżenia. Dopełnijmy jak należy, co nam nasz stan, powołanie i charakter nakazują. Postępujmy wyżej w cnotach dla właściwego zbawienia i wiernych Chrystusowych zbudowania. Chrońmy się pilniej uchybień, które sumieniu naszemu niespokojność i zgryzotę, a bliźnim zgorszenie przynoszą. A inaczej mówiąc, każdodziennie czyniony rachunek ściśle sumienia, jak na drogę prawdziwego życia doskonałości wprowadzić nas, i nam miłą i upragnioną pociechę a dla dusz staraniu naszemu poruczonych przykład i zachętę przynieść mogą. O jak teraz mało prawdziwej wiary między ludem znajduje się. O jak wielkie nierządy panują. Przyczyna tego, że powierzchownie mienią się chrześcijanie katolikami, a do głębszego tej wiary przeniknienia nigdy się nie przyłożą. A tak jak mała i po wierchu tylko błyska wiara jest źródłem grzechów i występków, tak źródłem znowu małej wiary jest brak zastanawiania i rozmyślania nad jej prawdami. To rzecz niepodobna, żeby świętej wiary naszej katolickiej wyroki nie przyjęły rozumu serca ludzkiego, gdyby tylko gruntownie zrozumiane i przyjęte były. Rachunek sumienia codziennie po bożemu czyniony, o jak wielkie doskonałości życia pożytki przynosi. On to ułatwia wielką wzniosłą naukę poznania samego siebie, on do powstania ze złych nałogów pomaga, on w cnotach utwierdza a grzechy w samym źródle niszczy, on święty miłości Boga ogień utrzymuje, którym rozgrzany człowiek nie tylko łatwo, ale nawet z radością wszelką powinność spełnia. Nie tylko to święci słudzy boży przez godne tego środka zażycie do najwyższej sumienia czystości doszli, ale nawet samym rozumem rządzący się mędracy uznali, iż ten tylko człowiek do prawdziwej doskonałości zdąża, który samego siebie jest bezstronnym sędzią, który skarży na siebie, strofuje i na karę potępia. Te dwa środki ku udoskonaleniu każdego człowieka służyć mogące podając wam do praktyki, najmilsi bracia moi, pragnę, abyście sami dobrze one pojąwszy lud wierny do czynienia się onych zachęcili, zagrzali. W czasie tego świętego adwentu polecam księżom plebanom i ich pomocnikom, aby dwie nauki były powiedziane. Pierwsza, że wiara bez dobrych uczynków, bez cnoty, bez pilnego dopełniania obowiązków swego stanu zbawić nas nie może. W ciągu tej nauki zwrócić należy uwagę ludu na wszelkie święte i nieomyłne prawdy wiary naszej świętej z zachęceniem do zastanowieniem się nad nim. Druga, że rachunek sumienia codziennie a przynajmniej przed spowiedzią ściśle do odpuszczenia grzechów koniecznym, tak do poprawy czyniony, jak do dostąpienia najpewniejszym jest środkiem. Tu należy wskazać ludowi sposób łatwy, prosty i krótki czynienia tego rachunku. Obydwie te nauki powiedziane w kościele mają być w czasie swoim z podpisem kto je mówił do kancelarii mojej przesłane. W końcu zaklinam was współpracownicy moi na rozpiętego na krzyżu Chrystusa, abyście to godnie wypełnili. Przeczytajcie z zastanowieniem i uwagą rozdział XXXIII i XXXIV proroka Ezechiela. W nich tak dla ludu i dla siebie zbawienną naukę i przestro-

gę znajdziecie. Mówcie pacierze kapłańskie godnie, z uwagą i pobożnie, na wszystkie godziny nasze rozłożone. W nich ile wierszy, a nawet ile słów, tyle wzniosłych uczuć i zachęt do rozmiłowania się w zachowaniu przykazań bożych i do godnego urzędu waszego sprawowania się znajdziecie. List ten nasz pasterski ma być po dekanatach rozesłany i w książkę w każdym kościele wpisany. Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie zawsze z wami

5. Sejny 13 XI 1843. Całemu duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu tudzież wiernym Chrystusowym diecezji naszej, zdrowie i pasterskie błogosławieństwo. Pisząc o godnym czasie i adwentu świętego użyciu nie mogę słów odpowiedniejszych użyć nad one od św. Jana przy brzegach Jordanu powtórzone: Gotujcie drogę Pańską, to jest wszelkie przeszkody z grzechów i innych postępków wyradzające się. Ale jakie są drogi Pańskie? Wszystkie drogi Pańskie miłosierdzie i sprawiedliwość. W tym to czasie dwojakie przyjdzie Chrystusa na ten świat rozważać mamy jako Dzieciny i jako Sędziego. Pierwsze miłosierdzia, drugie sprawiedliwości. Pierwsze do zamięłowania i wdzięczności, drugie do bojaźni pobudza. Pierwsze do pociechy i ufności, drugie do zbawiennej obawy i lękania się grzeszników zachęca. W pierwszym aniołowie śpiewali: Pokój na ziemi ludziom, w drugim ogromną trąbą wzywać będą na sąd powstanie. Te myśli o jak wielki w duszach czuć i zastanawiać się umiejących pożytek zrządzić mogą. Cały ród ludzki dla grzechu pierworodnego, nędzny i upadły w więzach czarta zostający, niewysłowionym niepojętym miłosierdziem Boga, przez przyjdzie Jednorodzonego Syna na ten świat odkupionym, zbawionym został. O jakąż wdzięczność, jakie uwielbienie za tak wielkie dobrodziejstwo od nas mu należy. Ale znowu ta sama Boska dziecina, gdy w drugim na świat przyjdzie nie jako niemowlę, ale jako gromem rażący, nie jako odkupiciel, ale jako sprawiedliwy i nieubłagany sędzia ukaże się. Któż jest taki, aby się bojaźnią i drżeniem nie przejął. Pobożne i bogobojne pierwsze Zbawiciela przyjdzie rozmyślając, które z miłości i miłosierdzia nastąpiło, przy powtórnym w surowej sprawiedliwości okazać się mającym bezpiecznie będziemy. Teraz, gdy Bóg niemowlę w żłóbku, czynimy Go dla siebie miłosierdnym, a nie będzie dla nas straszny, gdy majestat tronu sędziowskiego zasiądzie. Teraz łzami pokuty obmywszy nasze usterki, a w dzień sądu oko łaskawe Zbawiciela naszego zwrócone będzie. Teraz w modlitwie, dobrych uczynkach, pełnieniu sumiennie obowiązków naszych chwyćmy się, a w czasie sądu z próżnymi nie okażemy się rękoma. Teraz ubogich wspomagajmy, błędzących poprawiamy, niemających nauczajmy, w dzień sądu usłyszymy przyjdzie błogosławieni, łaknącym zasililiście mnie, pragnącym napoiлиście, nagi byłem okryliście mnie. Ten wielki zamiar Kościoła świętego w ustanowieniu czasu adwentowego pojmując i skutkiem dopełniając ziści się. Kościół w modlitwie swojej corocznie powtarza, że Jednorodzonego Syna Boskiego teraz jako Odkupiciela z radością uwielbiając, przychodzącego jako sędziego w przyszłości z ubezpieczeniem oglądać będziemy. W tych uczuciach i myśli, bracia moi w Chrystusie, współ-

pracownicy winnicy bożej, ludowi wiernemu czas ten określić, opowiedzieć, zachęcając, aby go na pożytek dusz swoich użyli. Nadto polecam, iżby w całej diecezji po kościołach parafialnych i zakonnych w ciągu tego adwentu dwie nauki były: jedna odprowadzająca lud od pijaństwa, druga wskazująca, jak wielka jest zbrodnia w chrześcijaństwie i katoliku krzywoprzysięstwo. Obie te nauki wprost lub za pośrednictwem księży dziekanów do kancelarii naszej w czasie mają być nadesłane.

6. Sejny 6 XI 1844. Do duchowieństwa świeckiego i zakonnego tudzież wiernych diecezji naszej, zdrowie i błogosławieństwo. Po nieszczęsnym pierwszych naszych rodziców upadku wszyscy staliśmy się grzesznymi, skąd nędza i wszelkie nieszczęśliwości zwały się na nas. Zlitował się Bóg w dobroci swojej niewysłowionej i przyobiecał Zbawiciela, któryby ich od upadku oczyścił. Od pierwiastek świata wszyscy cnotliwi i pobożniejsi ludzie oczekiwali Go z niewymownym upragnieniem. Przyszedł nareszcie, a wszyscy, którzy Go się spodziewali i pociechę swoją w Bogu pokładali, ucieszyli się niewymownie z Jego przyjścia. Na pamiątkę zatem przyjścia Zbawiciela na ziemię i rychłego oczekiwania Jego posłańca niebieskiego przeznaczył nasz święty Kościół katolicki cztery tygodnie przed Jego narodzeniem, na podobieństwo czterech tysięcy lat upłynionych przed narodzeniem Chrystusa, i czas ten adwentem nazwany. Kościół przypomina nam przez obrzędy, modły i pienia tajemnicę wcielenia Syna Boskiego i powtórne przyjście na sąd ostateczny Zbawiciela. W duchu przeto Kościoła świętego, matki naszej, wy zacni po parafiach pracownicy, wystawić usiłujcie ludowi ten czas święty. Przedłóżcie mu, iż gdy pora czasu więcej ich w obrębie własnych utrzymuje mieszkaniach, aby wspólnie Bogu stwórcy niebieskiemu swojemu korne zasłali błaganie. Chce On w każdym czasie przybywać do serc wszystkich ludzi, wszyscy zatem ludzie powinni Go pragnąć, wszyscy powinni z największą usilnością starać się, aby Go dobrze poznali i kochali, z Nim w jedności zostawali, Jemu podobnymi, a przez Niego dobrymi i zbawionymi stali się. Wszyscy powinni już to przez modlitwy, już przez uczynki cnotliwe i chrześcijańską miłość bliźniego gromadzić sobie skarby do wieczności, iżby wesóło wyglądali drugiego przyjścia Jezusa Chrystusa i usłyszeli z ust jego wyrok: Pójdźcie błogosławieni Ojca mego i odbierzcie w posiadłość Królestwo, które wam od początku świata jest przygotowanym. Nadto polecam duchowieństwu mojemu, tak świeckiemu jako zakonnemu, aby w następującym adwencie, w czasie nabożeństwa do ludu miewane były dwie nauki. Pierwsza o obowiązkach, któreśmy na chrzcie świętym przyjęli, druga o środkach utrzymania się w prawdziwej pobożności. Obydwie te nauki każdy z duchownych nadeśle później, bądź wprost od siebie, bądź za pośrednictwem księży dziekanów do kancelarii naszej. Na koniec wy kapłani odczytajcie z uwagą List II do Tymoteusza. Każdy tam wiersz, więcej powiem, każde słowo jest nauczające, jest nam duchownym rozkazujące jak obowiązki pełnić, jak w naszym powołaniu sprawować się powinniśmy.

7. Sejny 22 XI 1845. Do duchowieństwa świeckiego i zakonnego diecezji naszej, zdrowie i pasterskie błogosławieństwo. Czas, który rozpocząć mamy, adwentem nazwany o jak wiele spostrzeżeń, uwag i uczuć w duszy naszej wzbudzić powinno. Przyszedł Zbawiciel nasz i swoim przyjściem na ten świat z okropnej przez grzech ojców naszych i nasze zasłużonej, uwolnił nas od śmierci, z niewolników piekła na synów niebios nas przetworzył, łaskami z niezmierzonych zasług Jego wypływających nad obficie nas obdarzył. Przyjdzie na sąd ostateczny, na którym wszyscy stawieni będziemy, gdzie księga sumienia naszego otwartą zostanie, gdzie każdy z niej w boskim świetle złe swoje i cnotliwe wyczyta postęпки, gdzie najwyższa, bo boża sprawiedliwość nie cofniony objawi wyrok. Pierwsze przyjsie miłosierdzia boskiego jest dowodem i naszych pociech, nadziei i uszczęśliwienia nieomylną rękomią. Drugie, jeżeli z imienia tylko chrześcijańsko-katolickiego przechwalać się będziemy w tym życiu, jeżeli cnót i dobrych czynów z wiarą nie połączymy, o jak wielką trwogą i bojaźnią przejmować nas winno. Za pierwsze w upokorzeniu ducha i skrusze serca dzięki czynić mamy obowiązek, drugiego lękając się, to wszystko co nam go srogim i okropnym zrządzić może, przy łasce i pomocy Boga, oddalamy od siebie. Te w krótkości wyrażone myśli, aby w naukach po kościołach parafialnych obszernie wyłożone były, polecamy wam bracia w Chrystusie, najmilsi. A tym sposobem i sami w uczuciach najgorętszej pobożności czas adwentu świętego odprawiajcie, i wiernym Chrystusowym strażą waszej duchownej poruczonych, aby do zbawienia użyli, dopomóżcie. Nadto polecamy, aby po odebraniu niniejszego pisma we wszystkich kościołach parafialnych i zakonnych, w niedziele ciągiem po sobie idące były nauki o najświętszym Ciała i Krwi Chrystusowej sakramencie. To jest pragnę, aby w tych na kilku niedziel wyłożonych naukach, czyli to sposobem katechetycznym przez pytania i odpowiedzi, zawsze od kapłanów objaśniane, czyli w sposobie homilii. Ustanowieniu tego Najświętszego Sakramentu wykład, iż nie tylko jest Sakramentem, ale i Ofiarą. A następnie potrzebne przygotowania do godnego przyjęcia Ciała i Krwi Pańskiej, Msza święta, obowiązek słuchania onej, pożytki jakie nam przynosi, Najświętszy Sakrament jako wiatyk. W końcu zachęcenia do częstego z żywą wiarą nawiedzania Najświętszego Sakramentu, w prostym, do użycia parafian zastosowanym, zawsze jednak gruntownym ułożeniu były opisane. Do rozkładu takowych nauk, owocnego onych umotywowania posłuży wam traktat z teologii dogmatycznej o Eucharystii. Z boleścią serca zmagani jesteście wam pasterze dusz po parafiach mieszkający powiedzieć, że święte przepowiadanie przez was zaniedbane i lekce jest ważne. Odbieramy nauki miewane w czasach i materiałach wyznaczonych, ale przez kogoż? Po większej części przez waszych wikariuszy, waszych pomocników. Ocknijcie się. Pamiętajcie, co ojcowie święci, ustawy Kościoła w naszym kraju, a szczególnie Sobór Trydencki w tej okoliczności mówią i nakazują. Nie przez wyręczyteli, nie przez zastępców zdamy na sądzie Boga z poruczonych nam obowiązków rachunek. Każda takowa jak wyżej opisana nauka do kancelarii naszej

w czasie właściwym ma być nadesłana. Rozporządzenie niniejsze księży dziekani po dekanatach roześlą i aby było wykonane dopilnują. Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie zawsze z wami.

8. Sejny 6 XI 1846. Do duchowieństwa i wiernych Chrystusowych diecezji naszej. Na wyniosłym postawieni miejscu, abyśmy kierunek spraw zbawienia naszego rozważali i czuwali podnosimy głos przestrzegając o przybyciu wielkiego króla i Zbawiciela naszego. Rozpamiętywanie męki Chrystusa przygotowuje nas do godnego obchodzenia wesolej zmartwychwstania pamiątki. Przypominanie i rozważanie przyścia na ziemię Odkupiciela uprzedza o przyści Jego drugim na straszne rozbieranie sumień naszych. Kościół katolicki, czuła matka o całość duchowną swoich dziatek, jak zawsze, tak szczególnie z końcem roku, jakby w ostatnich chwilach życia zachęca i nakazuje roztrząsanie sumień, aby one czyste znalazł Pan w dzień przyścia swego. Lecz zważając na ogólne skażenie, zważając na widoczne religii świętej u wiernych oziębienie, trudno ufać, aby głos nasz pasterski trafił do serc waszych, gdy Chrystus z apostołami nie mają u was przyjęcia. Obawiając się jednak adwentu, adwentu czyli przyścia sędziego, który każe mi się sprawić z pieczy pasterskiego urzędu nad wami, przynajmniej według Ezechiela proroka bezpieczniejsi będziemy, gdy mówić o nawróceniu się do was nie przestaniemy. Zachęca drugi prorok, Izajasz: wołaj, nie przestawaj, jako trąba natężaj głos twój i przedstawiaj ludowi swemu występki. Ostatni może głos nasz niech zabrzmi w uszach waszych. Łaski bożej popchnięty siłą niech przedrze się do serc i woli. A każdy odwracający się od drogi złej i krzywej niech bieży na przyjęcie wielkiego króla, Pana i Zbawiciela naszego, bo On przeczyści zbiory swoje, a plewy wymieść każe. Lat cztery tysiące prawie z upragnieniem oczekiwały Go narody, bo jęcząc pod smutnymi grzechów ciężarami, ochłody i ulgi wyglądały. Żyjąc, żyli w śmierci, a życie ich było w dniach Odkupiciela. Cieszył Mojżesz lud posłannictwem Jego, lecz zarazem przerażał i sprawiedliwością sądów Jego. Do niego wzdychał Daniel usychając z tęsknoty. O Nim Izajasz, Jeremiasz, Micheasz, Ozeasz i Malachiasz przepowiadali. Bo celem prawa całego był Chrystus. Spełniły się odwiecznej prawdy słowa i zesłany Zbawiciel nawiedził więźnie swoje. Jego zwycięstwem i imieniem, na którego wspomnienie wszelkie kolano zginać się powinno, my się szczycimy i dowodem bytności Chrystusowej na ziemi jesteśmy. Dobrodziejstwami tego Zbawiciela nasyceni, a sytością nakarmieni, nie zasługujemy na ów niewdzięczności wyrzut: "Synów wykarmiłem i wywyższyłem, a oni wzgardzili mną". Nie gardźmy, abyśmy bardziej wzgardzeni nie byli. Opuściliśmy Pana, zbłądaliśmy Świętego, odstąpiliśmy Go. On przeto poranił nas, od nóg aż do głowy, nie ma w nas zdrowia. Widoczny gniew Boży jak niegdyś na potomkach Jakuba, na nas się rozmnożył. A coroczne zwłaszcza teraz doświadczenie uczy, zsyła Bóg klęski, niedostatki i nędzę. A my ręce doń o chleb wyciągając, zapominamy o usunięciu samej nieszczęść przyczyny. Grzech i nieprawość sprawują głód duszy, a za tym idzie głód ciała. Wstrzymajcie, najmilsi, nieprawości, wady, a Pan miecz swój pod-

niesiony spuści. Miejmy litość nad ojcem, a śmielej o miłosierdzie wołać będziemy mogli. W każdym czasie Bóg wysłuchuje, lecz ma i czasy wybrane i upodobane sobie. Przeto wołamy na was: oto czas pamiątki przyjścia Zbawiciela na ziemię nadchodzi. Cztery tygodnie na wzór onych czterech tysięcy lat Kościół do godnego przyjęcia Pańskiego na przygotowanie przeznacza przypominając drugie na sąd ów powszechny. Gotujcie drogę Panu, proste czyście ścieżki Jego, a nawróćcie się w poście, płaczcie i żałujcie. Niech przykład ojców naszych pobożnych zagrzeje oziębłość naszą, a ci obowiązki jakie nałożyli na nas potomków swoich niechaj czułymi uczynią. Codziennie w tym czasie czterdziestodniowym, rankami wzywając uroczyste pomocy Maryi, kruszyli serca swoje, pokuty sakrament odprawiając szczerze, przydając post dawniej ciągly a potem środowy. Post ten adwentowy z podwójną ścisłością włożony na nas, gdy po zmniejszeniu świąt uroczystych i wigilii, na środy, piątki i soboty adwentu przeniesionym został powagą Piusa VI papieża w 1775 roku. Przyjmijcie głos nasz dziatki Chrystusowe. Błagamy i zaklinamy was na wewnętrznosci Chrystusa Pana, pocieszcie matkę Kościół święty, bolejący nad skażeniem synów swoich i zgubą wielu gardzących nią. Porzućcie na chwilę myśli światowe i niech nie będą obciążone serca wasze napojem. A w rozmyślaniach świętych zatapiajmy rozwałę naszą, zachęca Leon święty papież. Tak sposobiąc się w duchu pokuty przyniesiemy sobie pokój duszy i z prawdziwą wesołością pamiątkę przyjścia Bożego obchodzić będziemy. A nabrawszy sił nowych i serca nowego, silniej i potężnej w roku przyszłym po ścieżce zbawienia postępować nam miłosierdzie Boże pozwoli. Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga, współnictwo Ducha Świętego i błogosławieństwo niech będzie z wami wszystkimi. List ten pasterski księża plebani ludowi ogłaszają. Kolejni biskupi nie wydawali listów pasterskich na liturgiczny okres adwentu⁷.

HIRTENBRIEFE DER BISCHÖFE VON SEJNY FÜR DIE FASTEN- UND ADVENTSZEIT.

Zusammenfassung

In der Zeit von 1818 bis 1919 waren in der Diözese Sejny acht Bischöfe. Bischof Mikołaj Jan Manugiewicz (1826-1834) publizierte Hirtenbriefe für die Fastenzeit und Bischof Paweł Straszynski (1837-1847) solche für die Fasten- und Adventzeit. Hauptziel dieser Briefe war, Sinn und Bedeutung der Fastenzeit bei den Gläubigen ins Bewusstsein zu rufen. So mussten diese während der ganzen Fastenzeit auf den Verzicht

⁷ ArŁm, II sygn. 4, k. 21, 84; II sygn. 33, k. 107; II sygn. 34, k. 16, 30, 36, 50, 52; II sygn. 44, k. 84; II sygn. 56, k. 88, 109, 154a, 163, 189, 194, 203; II sygn. 59, k. 103; II sygn. 59a, k. 98, 105, 108, 115; II sygn. 66, k. 9, 12, 20, 26, 30; II sygn. 68, k. 1. Por. W. Jemielity, *Posty kościelne w XIX na przykładzie diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 42(1999), nr 3-4, s. 215-231.

von Fleischgerichten verzichten. In besonderen Fällen gewährte der Bischof Dispens: So das Mischen von Fleisch und Fastensspeisen, das einmalige Essen von Fleisch am Tag, der Genuss von Fleisch an vier Tagen in der ersten Woche und während der ganzen Karwoche, das Genuss von Fleisch am Mittwoch, Freitag und Samstag. Der Grund für dieses Fasten war der Hinweis auf das Leiden Jesu. Bischof Paweł Straszynski führte das Beispiel der Propheten und Heiligen an, sowie der frühen Christen. Die Hirtenbriefe für die Adventszeit wiesen auf das Kommen Christi hin, auf sein erstes Kommen, auf das die Menschen 4000 Jahre warteten und auf sein zweites Kommen, diesen Zeitpunkt unbestimmt ist. Die Hirtenbriefe beziehen sich durchwegs auf Maria. Die Hirtenbriefe enthielten nur kleine Einführungen. Sie wurden ohne kritische Beurteilung publiziert.

Ks. Wojciech Guzewicz

TIMESHARING W PRAWIE EUROPEJSKIM

Podjmując analizę zagadnienia prawnego określanego w doktrynie prawnej oraz praktyce gospodarczej mianem timesharingu wskazać należy w ramach uwag wprowadzających, iż niniejsza konstrukcja prawna stanowi, zgodnie z dotychczasową realizacją i poczynionymi uwagami doktrynalnymi, element stosunków prawnych o charakterze niejednorodnym, którego charakter może być, co nie jest do końca słusznym, określany w sposób różnoraki w zależności od dokonania przyporządkowania niniejszego prawa w zakresie dyscyplin prawnych.

Samo podejmowanie prób leksykalnego zdefiniowania wyrażenia timesharing czy też timeshare nie jest zadaniem łatwym zważywszy, iż w ramach przyjętej praktyki pojęciu timesharingu nadaje się, zgodnie z powyższymi uwagami, wielorakie znaczenie, utożsamiając je z wieloma postaciami odrębnymi względem siebie konstrukcji prawnych. Na użytek niniejszych rozważań timeshare definiować należy jako szczególną formę ograniczonego prawa rzeczowego to jest w szczególności użytkowania.

Celem podejmowanej próby przedstawienia podstaw prawnych timeshare jest określenie jego charakteru od strony normatywnej, co we właściwy sposób pozwoli także na rozważenie, co do należnego miejsca timeshare w systemach prawnych poszczególnych krajów, jak również w systemie prawnym wspólnotowym.

1. Regulacje prawne Wspólnot Europejskich

1.1. Prawo pierwotne

W ramach realizacji rozważań nad regulacjami dotyczącymi timeshare w związku ze źródłami pierwotnego prawa wspólnotowego określić należy uprzednio w krótkim rysie przedmiot stanowiący istotę pierwotnego prawa wspólnotowego.

W pełnym uproszczeniu pierwotne prawo wspólnotowe na potrzeby niniejszych rozważań zdefiniować należy jako prawo stanowione przez same państwa członkowskie będące w swojej istocie częścią prawa międzynarodowego publicznego.

Odpowiednio dla stosunków wewnętrznych ma ono charakter konstytucyjny¹.

Zakres przedmiotowy aktów prawnych składających się na prawo wspólnotowe pierwotne w oparciu o art. 48 Traktatu z Maastricht² określić należy zgodnie z poniższym:

- traktaty założycielskie Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej;
- umowy zawarte pomiędzy państwami członkowskimi zmieniające i uzupełniające traktaty założycielskie;
- traktaty akcesyjne;
- postanowienia Rady w przypadku gdy jej członkowie działają jako przedstawiciele państw członkowskich³.

W zakresie podejmowanych rozważań związanych z istotą timesharingu właściwym dla dalszej analizy będzie podjęcie rozważań nad regulacjami zawartymi w Traktacie ustanawiającym Wspólnotę Europejską, określanym także Traktatem Rzymskim⁴.

Zgodnie z brzmieniem art. 85 traktatu w szczególności jego ust. 1 zabrania się jako niezgodnych z założeniami przyjętymi dla wspólnotowego rynku wszelkich umów, decyzji i uzgodnionych praktyk realizowanych przez przedsiębiorców, gdzie celem tychże czynności miałyby być hamowanie ograniczanie czy wypaczanie wolnej konkurencji, o ile działania te mogłyby wywoływać skutki odczuwalne na obszarze samych państw członkowskich.

Zakres podmiotowy zastosowania wyżej wskazanej regulacji pozostaje w swojej istocie kompletnym, ma on bowiem zastosowanie do wszelkich podmiotów gospodarczych niezależnie od rozmiarów czy też charakteru działalności prze nie prowadzonych.

Zgodnie z brzmieniem traktatu do katalogu wyżej określonych praktyk kwalifikowanych jako niezgodne z założeniami realizacji rynku wspólnotowego zaliczyć należy w szczególności działania polegające na: wprowadzaniu limitu produkcji, ograniczaniu dostępu do rynku, czy też źródeł zaopatrzenia.

Za niedopuszczalne należy uznać także wszelkie działania nakładające na drugą stronę stosunku cywilnoprawnego obowiązków odmiennych, to jest

Jerzy Akińcza; Zakład Prawa i Postępowania Cywilnego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego; adres do korespondencji: j.akinca@uwm.edu.pl

¹ J. Galster, C. Mik, *Podstawy europejskiego prawa wspólnotowego zarys wykładu*, Toruń 1996, s.167.

² Dz.U. z 2004 r., nr 90, poz. 864.

³ W sposób właściwy zagadnie poddane analizie: Z. J. Pietraś, *Prawo wspólnotowe i integracja europejska*, Lublin 2005, s. 46-48; R. Skubisz, E. Skrzydło-Tefelska, *Prawo Europejskie zarys wykładu*, Lublin 2005, s. 117-121.

⁴ Dz.U. z 2004 r., nr 90, poz. 864.

niewspółmiernych, do tych jakie są oferowane innym podmiotom w ramach zawierania tychże samych stosunków cywilnoprawnych.

Wskazać należy, iż wyliczenie działań praktyki gospodarczej zabronionych w ramach praktyki rynku wspólnotowego ma zgodnie z brzmieniem art. 85 traktatu charakter enumeratywny, przy czym określić należy, iż ich zastosowanie nie ma charakteru imperatywnego.

Zastosowanie powyższych regulacji może zostać, bowiem wyłączone w zakresie praktyki gospodarczej, której skutkiem, zgodnie z brzmieniem ust. 3 art. 85 traktatu będzie: polepszenie produkcji bądź też dystrybucji, realizacja rozwoju technicznego bądź ekonomicznego.

Właściwym, dla zupełności rozważań, będzie wskazanie, iż zgodnie z brzmieniem art. 86 traktatu w sposób autonomiczny realizowane są wyżej wskazane założenia polityki w zakresie praktyki rynku wspólnotowego względem podmiotów o pozycji dominującej. W przypadku rozważań nad timeshare pozostają one ze względu na brak podmiotów o tymże charakterze poza zakresem niniejszych rozważań.

W sposób bezpośredni wskazać należy także na właściwość Jednolitego Aktu Europejskiego (*Single European Act*) z 1986 r.⁵, zgodnie z którym do traktatu dodano art. 100a zgodnie z treścią, którego Komisja została zobowiązana do realizacji działań w zakresie zapewnienia wysokiego poziomu ochrony prawa konsumenckich.

Sam traktat w szczególności wskazywane powyżej jego regulacje pozostają podstawowym wspólnotowym pierwotnym instrumentem prawnym realizującym właściwą praktykę rynku wspólnotowego, stanowiąc jednocześnie o prawidłowości dalszej wspólnotowej polityki gospodarczej.

1.2. Prawo wtórne

Dokonując rozważań w przedmiocie prawa wtórnego Unii Europejskiej realizującego w swoim przedmiotowym zakresie zagadnienie timeshare właściwym będzie uprzednie odniesienie się genezy tejże regulacji.

Realne działania gospodarcze kreujące stosunki typu timeshare wymusiły w zakresie właściwych miejscowo systemów prawnych wykreowanie norm prawnych właściwych dla realizowanych czynności prawnych.

Partykularne ustawowe działania poszczególnych państw unijnych odpowiednio: Francja rok 1986, Wielka Brytania 1992 rok czy Portugalia rok 1993 ze względu na szczególnie charakter związany z realizacją timeshare określiły potrzebę ponadnarodowej harmonizacji regulacji w przedmiotowym zakresie.

Dodatkową przesłanką określającą konieczność wydania jednolitego, wspólnego dla państw unijnych aktu prawnego jest przyjęcie przez niektóre

⁵ Program konsumencki Rady Ministrów EWG przyjęty w dniu 14. 04. 1975 r., opublikowany w Official Journal of the European Communities 1975 r. C 75/92.

z państw członkowskich prób oparcia timeshare w ramach istniejących uregulowań prawnych utożsamiając timeshare z którąś ze znanych już praktyce prawnej instytucji prawnych. Takie też zabiegi doktrynalne następnie zaś ustawowe podjęto w Niemczech, Hiszpanii, czy też w sposób następczy względem regulacji unijnych w polskim systemie prawnym.

Dostrzegając wyżej wskazywaną potrzebę jednolitej instytucjonalizacji timeshare w ramach prawa unijnego Parlament Europejski w rezolucji z dnia 13 października 1998 roku określił konieczność opracowania w trybie pilnym właściwej w swoim zakresie dyrektywy realizującej stosunki z zakresu timeshare, w szczególności gwarantującej właściwą ochronę nabywców prawa timeshare⁶.

W sposób właściwy zauważyć należy, iż zgodnie z traktatem rzymskim za podstawowy instrument realizacji ujednolicenia systemów prawnych państw unijnych uznawać należy dyrektywy, które zgodnie ze swoją istotą wymuszają na państwach członkowskich implementację norm w nich zawartych do wewnętrznych, krajowych systemów prawnych każdego z państw członkowskich.

Prace nad wydaniem normatywnego aktu prawnego w przedmiocie timeshare zakończone zostały uchwaleniem dyrektywy 94/97/EWG z dnia 16 października 1994 roku o ochronie nabywców, w odniesieniu do niektórych aspektów umów o nabyciu prawa do korzystania z nieruchomości na podstawie czasowego udziału⁷. Zgodnie z podnoszoną powyżej istotą dyrektywy nałożyła ona na państwa członkowskie obowiązek implementacji regulacji w niej zawartych na grunt rodzimych systemów prawnych poszczególnych państw członkowskich.

W pierwszej kolejności implementacji unormowań dyrektywy dokonali Portugalia, Hiszpania, Grecja.

Zgodnie z systematyką dyrektywy jej art. 1 określa wyżej podnoszoną celowość i funkcjonalny charakter norm prawnych w niej zawartych.

Dalej treść art. 2 określa zakres podmiotowy stosunków typu timeshare definiując pojęcie zbywcy i nabywcy prawa timeshare. Co istotne wskazany artykuł definiuje także zakres przedmiotowy timeshare wiążąc niniejsze jedynie z prawem na nieruchomości.

Zgodnie z brzmieniem art. 3 jego charakter kwalifikować należy jako instrukcyjny, czy też raczej wymuszający względem regulacji prawnych państw członkowskich.

W ust. 1 wskazywanego art. 3 dyrektywa nakłada na państwa członkowskie obowiązek realizacji, w ramach ustawowych unormowań prawnych, zapisów zapewniających każdej osobie zainteresowanej możliwość uzyskania peł-

⁶ Za M. Nesterowicz, *Timesharing wprowadzenie*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego”, 6(1997), z. 3, s. 653.

⁷ Dz.U. z 1994 r., nr 280, poz. 83.

nej informacji w zakresie wszelkich elementów związanych, jak należy rozumieć, z wejściem w zakres prawa timeshare jak i jego wykonywaniem.

W sposób tożsamy regulacje ust. 2 art. 3 dyrektywy określają obowiązki ustawodawcy krajowego związane ze zmianą postanowień umownych, o których nabywca prawa musi być w sposób bezwzględny powiadomiony przed zawarciem stosunku cywilnoprawnego.

Analogicznie, zgodnie ze wskazywaną powyżej istotą dyrektywy jako instrumentu harmonizacji poszczególnych ustawodawstw państw członkowskich, w sposób imperatywny art. 4 dyrektywy określa wymogi formalne umowy, co do jej języka realizując także w ten sposób ochronę praw nabywcy prawa timeshare.

Zgodnie zakresem art. 5 kolejnym zabiegiem prawnym kształtującym każdego z ustawodawców krajowych ma być zagwarantowanie nabywcy timeshare ochrony prawnej związanej z możliwością odstąpienia od zawartej umowy bez potrzeby powołania się na jakiekolwiek przyczyny związane z tymże oświadczeniem woli w terminie nie późniejszym niż w ciągu 10 dni od dnia podpisania umowy. Co istotne wskazywana regulacja realizuje ochronę prawną nabywcy timeshare jedynie w zakresie minimalnym pozostawiając ustawodawcom krajowym możliwe rozszerzenie ochrony nabywcy prawa timeshare w przedmiotowym zakresie. Termin trzymiesięczny dla złożenia przez nabywcę timeshare oświadczenia woli o odstąpieniu od zawiązanego węzła cywilnoprawnego wiązany jest zgodnie z dyrektywą w sposób odpowiedni z brakiem informacji przedmiotowo istotnych właściwych dla zawarcia umowy, w szczególności właściwej ochrony nabywcy prawa.

Treść art. 6, odpowiednio zgodnie z powyższym, wyklucza obowiązek realizacji jakichkolwiek zaliczek na rzecz zbywcy prawa do czasu upłynięcia wyżej wskazywanych terminów właściwych dla odstąpienia od zawiązanego stosunku cywilnoprawnego przez osobę dokonującą nabycia timeshare.

We właściwy sposób treść dyrektywy realizuje także, poprzez wprowadzenie zakazu jakichkolwiek kar obciążających podmiot odstępujący od umowy zgodnie z dyspozycją wskazywanego powyżej art. 5, ochronę podmiotu posługującego się w celu wejścia w zakres timeshare kredytem.

Elementem szczególnie istotnym dla realizacji stosunków typu timeshare jest określenie w ramach dyrektywy jej semiimperatywnego charakteru.

Każdy z ustawodawców może, zatem w ramach właściwego sobie systemu prawnego dokonywać realizacji odmiennych uregulowań prawnych mogących w sposób szerszy zapewnić ochronę nabywców prawa timeshare.

Dyrektywa została wskazana celem implementacji wraz z obowiązkiem wprowadzenia właściwych norm umożliwiających realizację powyżej podnoszonych regulacji w terminie 30 miesięcy od dnia publikacji w Dzienniku Urzędowym Wspólnot Europejskich.

2. Wybrane zagadnienia wewnątrzpaństwowe

2.1. Ustawowa regulacja timesharingu w Wielkiej Brytanii

Faktyczna realizacja stosunków obejmujących swoją treścią timeshare wykonywana w sposób powszechny przez mieszkańców Wielkiej Brytanii wywołała konieczność ustawowej instytucjonalizacji stosunków timesharingowych.

Przykładowy udział obywateli Wspólnoty Brytyjskiej na rok 2001 w rynku nieruchomości timesharingowych na kontynencie europejskim wynosił trzydzieści dwa procent. Powyższe określać może, przy zachowaniu właściwej proporcji, skalę dotychczasowej powszechności timeshare na Wyspach Brytyjskich, wyjaśniać tym samym można fakt wydania The Timeshare Order, dalej TA 92 będącego aktem normatywnym regulującym problematykę timeshare w Wielkiej Brytanii już w 1992 r. z mocą obowiązującą od 12 października 1992 roku⁸.

Wskazywana ustawa została następnie zgodnie z treścią dyrektywy 94/47/EWG uzupełniona poprzez wydanie Timeshare Regulacion z 1997 roku⁹.

Pierwszą, ogólną uwagą związaną z określeniem charakteru TA 92 winno być przede wszystkim wskazanie na szeroki zakres przedmiotowy samego aktu normatywnego.

Dokonując ustawowego definiowania w punkcie pierwszym podstawowych pojęć normatywnych takich jak: timeshare accommodation, czy też timeshare rights, w obu przypadkach pojęcia te utożsamiane są przez ustawodawcę w sposób odpowiedni z prawem użytkowania. Powyższe realizowane jest poprzez wiązanie w sposób właściwy timeshare accommodation z timeshare users oraz timeshare rights z timeshare user. Co o oczywiste zgodnie z pełnią definiowania timeshare right określane jest jako prawo okresowe wykonywane przez okres nie krótszy niż trzy lata.

Regulacje Timeshare Order określają zgodnie ze swoim zakresem w sposób pełny także wymogi formalne związane z posłużeniem się kredytem realizowanym w celu nabycia timeshare.

Szczególne charakter regulacji kredytowych zawartych w TA 92, a związanych z nabyciem prawa timeshare, realizowany jest poprzez dokonanie w ustawie wyłączeń przedmiotowych określających wzajemny stosunek unormowań kredytu timesharingowego względem ogólnych norm wynikających z Consumer Credit Act 1974¹⁰.

⁸ *Timeshare Act 1992* (c.35), dostępny http://www.opsi.gov.uk/acts1992/Ukpga_199200-35_en_2.htm.

⁹ *Consumer Protection The Timeshare Regulations 1997 No. 1081*, dostępny: <http://www.opsi.gov.uk/si/si1997/19971081.htm>.

¹⁰ 1977/126 of 31st January 1977.

Określając elementy przedmiotowo istotne związane z wykreowaniem stosunku timeshare ustawodawca w podobny sposób dokonał właściwego wskazania w zakresie realizacji skutecznego odstąpienia od nabytego prawa timeshare.

Ustawodawca brytyjski posłużył się w tym przypadku instrumentem dwójako zabezpieczającym interes prawny nabywcy timeshare.

Nabywca prawa może, zatem ze skutkiem rozwiązania zawartego węzła prawnego w sposób skuteczny odwołać własne oświadczenie woli w terminie do dnia wejścia w życie umowy timesharingowej.

Nabywca prawa może także wywołać tożsamy skutek prawny odwołując złożone oświadczenie woli nie później jednak niż terminie czternastu dni od wejścia w życie umowy w przedmiocie nabycia timeshare.

W sposób odpowiedni ustawodawca chroni też interes nabywcy timeshare, który dla nabycia prawa posłużył się w tym celu kredytem. Zgodnie z zakresem wskazywanych terminów nabywca taki odstępując od umowy timeshare z sposób skuteczny odstępuje także od zawartej w celu nabycia timeshare umowy kredytowej.

W obu przypadkach, abstrahując od nieskuteczności stosunku prawnego wywołanego brakami formalnym treści umowy określonymi przez ustawę, TA 92 umożliwia nabywcy prawa, tudzież nabywcy kredytu odstąpienie w ramach jednostronnej czynności prawnej od zawartego stosunku prawnego, bez podania podstawy rezygnacji z jego realizacji jedynie pod warunkiem zachowania ustawowego czternastodniowego terminu i przypisanej formy pisemnej samego oświadczenia woli.

Szczególny zakres przedmiotowy TA 92 wiązać należy nie tylko z określeniem sposobu kredytowania nabycia prawa, czy nawet włączonej do ustawy materii związanej z realizacją spłaty kredytu związanego z nabyciem timeshare, ale także co jest elementem charakterystycznym brytyjskiej ustawy z autonomicznym definiowaniem pojęć należytej staranności.

Należyta staranność właściwą dla stosunków wynikających z regulacji timeshare ustawodawca wiąże z obowiązkami przedsiębiorcy względem nabywcy timeshare będącego podmiotem przyjmującym ofertę.

Due diligence jako należyta staranność przedsiębiorcy realizowana jest w zakresie postępowania przeciwko jego osobie, w wypadku gdy popełnił on wykroczenie w zakresie braku zawarcia elementów przedmiotowo istotnych umowy a właściwym dla zawieranego stosunku prawnego.

Zgodnie natomiast z ochroną praw przedsiębiorcy stosującego timeshare w oparciu o TA 92, za argument obrony przedsiębiorcy uznawać należy wszystkie podjęte próby i starania do uniknięcia popełnienia wykroczenia.

W postępowaniu prowadzonym przeciwko podmiotowi, który popełnił takie wykroczenie, argumenty wspomagające obronę oparte mogą być na wskazaniu, iż popełniony czyn był wynikiem:

- działania bądź zaniechania przez dokonanego przez osobę trzecią;
- polegania na informacjach dostarczonych przez osobę trzecią.

Określając zgodnie z powyższym wskazać należy na szczególnie, szeroki przedmiotowy charakter uregulowań brytyjskich, wykraczających poza istotę samych stosunków typu timeshare.

Tym samym podniesione uwagi wiązać należy z kompletnością samego aktu prawnego, czy też co więcej z zapewnieniem ochrony prawnej podmiotów stosunków cywilnoprawnych typu timeshare na płaszczyźnie daleko szerszej niż określenie elementów przedmiotowo istotnych na samego zawiązania i realizacji prawa timeshare.

2.2. Ustawowa regulacja timesharingu w Niemczech

Zgodnie ze wskazywanym we wcześniejszym etapie rozważań elementem dynamicznego rozwoju praktyki timeshare na kontynencie europejskim wiązanym w swojej istocie z przełomem lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku i realizacją w sposób szeroki tegoż prawa przez nabywców będących obywatelami Niemiec ustawodawca niemiecki zdecydował o potrzebie instytucjonalizacji timeshare w ramach rodzimego systemu prawnego.

Wielopostaciowa kwalifikacja timeshare oraz brak przedmiotowo właściwego kompletnego w swoim zakresie aktu prawnego doprowadziły do wydania w roku 1996 Teilzeit – Wohnrechtsgesetz dalej TzWrG¹¹.

Zgodnie z uwagami doktryny zakres przedmiotowy niniejszej ustawy określać należy dokonując wyróżnienia w zakresie czterech płaszczyzn stanowiących o pełnym i zamkniętym charakterze przedmiotowego aktu prawnego¹².

Jednocześnie wskazać należy, iż dokonując kompletnej regulacji timeshare ustawodawca nie posłużył się jednoznacznym kwalifikantem określającym w sposób definitywny charakter prawny Teilzeit – Wohnrecht.

Jednakże w sposób właściwy określać należy, iż zgodnie z pełną nazwą samej ustawy Gesetz uber die Verausserung von Teilzeitnutzungsrechten an Wohngebäuden, w szczególności także zgodnie z § 1 ustawy uprawnienia wynikające z timeshare identyfikowane są z Nutzung to jest ograniczonym prawem rzeczowym w przedmiocie użytkowania.

Określając systematykę TzWrG w pierwszej kolejności wskazać należy na zespół uregulowań stanowiących o ochronie interesu nabywcy prawa timeshare.

W sposób właściwy należy w tym miejscu mieć na uwadze przepis § 2 ustawy dotyczące prospektu, to jest w określenia języka w jakim prospekt powinien zostać sporządzony, dokładnego określenia nieruchomości objętej

¹¹ „Bundesgesetzblatt Jahrgang“, 1(1996), nr 70, s. 2154.

¹² G. Pottler, *Vergleichende Verbraucherschutzzrichtlinienumsetzung in euro-paischen Mitgliedsstaaten*, w: *Salzburger Studien zum Europäischen Privatrecht*, s. 131-136.

ofertą przedsiębiorcy, w szczególności zaś uprawnienie nabywcy prawa timeshare do takiego ukształtowania treści umowy końcowej, która to umowa w swej istocie będzie zawierała odstępstwa od zapisów zawartych w prospekcie.

Kolejnym drugim mogącym być wyróżnionym obszarem regulacji TzWrG jest wskazanie na prawa i obowiązki nabywcy timeshare, których określenie w umowie końcowej stanowić będzie o pełnym zakresie elementów przedmiotowo istotnych umowy, tym samym przesądzać będzie o skuteczności samej umowy.

W szczególności wskazać w tym miejscu należy na § 4 ustawy to jest Pflichtangaben określający zakres przedmiotowy treści prospektu jak i samej umowy.

Zgodnie z dalszą realizacją systematyki TzWrG jako trzecią zakresowo wyodrębnioną i istotną jej część uważać należy przepisy dotyczące możliwości odstąpienia przez nabywcę timeshare od zawartej umowy.

Zgodnie z dyspozycją ustawową, co pozostaje w sposób naturalny zgodnym z treścią dyrektywy 94/47/EWG, nabywcy prawa przysługuje odstąpienie od umowy w terminie dziesięciu dni bez wskazywania na przyczynę tejże czynności. Powyższe nie wywołuje jakichkolwiek ujemnych skutków prawnych dla osoby dokonującej rezygnacji z nabytego prawa.

Ochrona prawna nabywcy prawa timeshare kształtowana jest także poprzez realizację dyspozycji ust. 4 § 5 ustawy, zgodnie z którym braki formalne umowy decydujące o wskazywanej powyżej kompletności przedmiotowej umowy uzasadniają możliwość rozwiązanie zawartego stosunku umownego w terminie nie dłuższym niż trzy miesiące od chwili jego zawarcia. Z zakresem wyróżnionego zbioru norm wiążanego z ochroną interesu nabywcy prawa timeshare realizowanego poprzez dozwolone ustawowo odstąpienia od umowy łączyć należałoby także dyspozycję § 6 dotyczącego kredytowego finansowania umowy i odpowiedniego zastosowania terminu dziesięciodniowego dla odstąpienia od umowy kredytu w przypadku odstąpienia od umowy w przedmiocie timeshare.

W szczególności właściwym dla ochrony praw nabywcy timeshare, co jest regulacją charakterystyczną dla TzWrG, będzie wskazanie na § 7 ustawy statuujący o bezwzględnym nienaruszalnym zakazie pobierania zaliczek w związku z zawarciem i realizacją umowy w przedmiocie timeshare przed upływem dziesięciu dni od momentu zawarcia tejże umowy.

Jako ostatni czwarty obszar związany z ochroną prawidłowości zawiązania i realizacji stosunku timeshare określić należy normy kolizyjne z zakresu prawa prywatnego międzynarodowego. Określając istotę norm kolizyjnych wyrażonych w § 8 TzWrG zasadnym będzie wskazanie, iż realizacja norm obcych względem prawa niemieckiego w zakresie stosunków timeshare możliwym jest jedynie w wypadkach, gdy prawo niemieckie, zgodnie z realizacją

dyspozycji przepisów ustawy, ustąpić winno miejsca regulacjom, któregoś z państw członkowskich Unii Europejskiej.

Uznając powyższe rozważania nad TzWrG za właściwe, określając jednocześnie TzWrG jako instrument prawny kompletny w swoim zakresie w ramach uwag końcowych właściwym, zgodnie z próbą pełnej analizy, będzie odniesienie się do brzmienia § 9 TzWrG.

Mianowicie ustawodawca niemiecki w § 9 TzWrG wprowadził celem zabezpieczenia interesów podmiotów realizujących timeshare bezwzględny zakaz rozszerzania zastosowania przepisów ustawy.

Zgodnie z powyższym określić należy, iż ustawa w przypadku niewłaściwego rozszerzonego jej zastosowania chronić będzie interesy podmiotów stosunku cywilnoprawnego w zakresie timeshare poprzez kwalifikowanie takiej czynności jako nieskutecznej *ipso iure*.

3. Regulacje prawne timesharingu w Polsce

Określać należy, iż stosunki prawne o charakterze timesharingu pojawiły się w krajowej praktyce gospodarczej w okresie lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. Zjawiskiem nierozzerwalnie związanym z realizacją tychże stosunków był element niewiedzy występujący po stronie nabywcy prawa timesharingowego wywołany nieznaną samą konstrukcją prawnej timesharingu, jak również często celowym działaniem przedsiębiorców związanym z nieuczciwymi praktykami marketingowymi.

Zgonie z powyższym istotnym problem praktyki prawnej stało się zagwarantowanie właściwego poziomu ochrony zawiązywanych stosunków timesharingowych.

Odpowiedzią związaną z bezpośrednią realizacją zaistniałego problemu stało się podjęcie w 1997 r. prac kodyfikacyjnych mających na celu opracowanie właściwego przedmiotowo aktu normatywnego za pomocą, którego dokonano implementacji do krajowego systemu prawnego wspólnotowych unormowań prawnych wynikających z treści dyrektywy timesharingowej.

Zasadniczym dla nadania stosunkom timesharingowym ram normatywnych stało się przyjęcie stanowiska, iż konstrukcji timesharingu nie zostanie nadany walor odrębnej instytucji prawnej.

Zastosowane wskazanego rozwiązania legislacyjnego pociągnęło za sobą konieczność włączenia timesharingu w zakres istniejącego systemu prawnego identyfikując to prawo, zgodnie z efektem prac kodyfikacyjnych, z osadzonym w systemie praw rzeczowych prawem użytkowania.

Ustawa swoim zakresem przedmiotowym obejmuje wszelkie elementy związane z kreowaniem, skuteczną realizacją, zakończeniem stosunku timesharingowego oraz co szczególnie istotne zwiera ona także samoistne regulacje określające zakres ochrony prawnej nabywcy prawa timesharingowego.

Ustawa o ochronie nabywców prawa korzystania z budynków lub pomieszczenia mieszkalnego w oznaczonym czasie w każdym roku¹³ jest w swoim charakterze jest, więc regulacją kompletną i zamkniętą. Zapewne z tego też powodu, pomijając w tym miejscu doktrynalne rozważania nad kwalifikacją prawną timesharingu, polski ustawodawca zdecydował się, jak uznać należy nie do końca słusznie, na umieszczenie krajowej regulacji timesharingowej poza obszarem objętym kodyfikacją cywilną.

Ustawa w swoim zakresie jest niemal wiernym odzwierciedleniem unormowań dyrektywy, przy czym, zgodnie z przeprowadzonymi powyżej rozważaniami, właściwym jest przypomnienie, iż dyrektywa zgodnie z jej istotą nie jest instrumentem prawnym mającym samoistnie regulować stosunki cywilnoprawne o charakterze timesharingowym, gdzie w sposób odpowiedni stosunki te mają być każdorazowo poddawane realizacji norm prawa krajowego, zgodnych z swej istocie z ogólnym zakresem regulacji dyrektywy.

Normy prawne zawarte w ustawie w odróżnieniu do uregulowań dyrektywy są zatem przepisami zupełnymi, będącymi, zgodnie z imperatywnym wskazaniem przepisów dyrektywy, normami bezpośredniego zastosowania.

Określając w sposób szczególny zupełność uregulowań ustawy realizowaną poprzez definiowanie prawa timesharingowego w art. 1 ustawy, dalej poprzez określanie wymogów formalnych związanych z prospektem i samą umową odpowiednio art. 3 do 5, realizując ochronę praw konsumenta w artykułach kolejnych należy określić, iż ustawodawca jedynie w zakresie problematyki kolizyjoprawnej zrezygnował z zasady kompletności aktu prawnego.

Powyższe nie oznacza jednak, iż mamy w tym wypadku do czynienia z błędem popełnionym w ramach prac Komisji Kodyfikacyjnej.

Ze względu na właściwość bezpośredniego zastosowania w zakresie stosunków timesharingowych regulacji ustawy p.p.m. zakres przedmiotowy norm prawnych ustawy timesharingowej uznać za właściwy.

W szczególności określić należy, iż mimo rezygnacji z kompleksowego uregulowania w ustawie zagadnień kolizyjnych, dalekoposunięta ochrona nabywcy prawa timesharingowego znalazła odzwierciedlenie we włączeniu do materii ustawowej przepisów wymuszających zastosowanie prawa krajowego.

Zgodnie z normami art. 10 w związku z art. 9 ustawy w przypadku braku odpowiedniej ochrony nabywcy prawa timesharingowego wynikającej z systemu prawnego wyłonionego zgodnie z zastosowaniem norm kolizyjnych wynikających z p.p.m. właściwymi będzie realizacja stosunku prawnego timesharingu w oparciu o normy prawa polskiego.

Czyniąc analizę kompletną wskazać należy, iż we właściwym związku funkcjonalnym z regulacjami ustawy timesharingowej pozostają przepisy k.p.c.

¹³ Dz.U. z 2000 r., nr 74, poz. 855.

dotyczące jurysdykcji krajowej w sprawach cywilnych w szczególności normy art. 1102 § 1 k.p.c.¹⁴

Zgodnie z brzmieniem § 1 art. 1102 k.p.c. do wyłącznej jurysdykcji krajowej należą sprawy o prawa rzeczowe i o posiadanie nieruchomości położonej w Polsce, jak również ze stosunku najmu lub dzierżawy takiej nieruchomości z wyjątkiem spraw o czynsz.

Mając na uwadze występujące w doktrynie, mimo ustawowego związania timesharingu z prawem użytkowania, różnorakie koncepcje związane z określaniem charakteru prawnego timesharingu zastosowanie wskazywanego art. 1102 k.p.c. przedmiotowego zarówno dla stosunków prawnorzeczowych jak i zobowiązaniowych mogących być utożsamianymi ze stosunkami timesharingowymi uznać należy za w pełni zasadne.

Co oczywiste możliwość realizacji norm 1102 k.p.c. wiązać należy, w odróżnieniu od przepisów samej ustawy timesharingowej, jedynie z wypadkami położenia nieruchomości objętej prawem timesharingu na terytorium Polski.

Powyższe uznać należy za element właściwy dla systemowego określenia i realizacji stosunków timesharingowych.

4. Zastosowanie krajowych norm kolizyjnych

Dotychczasowe określanie aspektów międzynarodowych w realizacji stosunków cywilnoprawnych nie jest zagadnieniem nowym, istota tychże stosunków była już wielokrotnie podnoszona w ramach zabiegów doktrynalnych¹⁵, zgodnie z czym, w przedmiotowym zakresie, w sposób szczególny realizować należy także rozważania nad pojęciem timesharingu utożsamiając niniejsze rozważania z wyborem i zastosowaniem właściwego systemu prawnego dla należytego kreowania, realizacji i rozstrzygania ewentualnych sporów mogących być udziałem przedsiębiorcy i nabywcy prawa timesharingowego.

Określając, zgodnie z istotą timesharingu, występujący, co do zasady, międzynarodowy charakter prawa timesharingu, kierując się zamiarem rozstrzygnięcia problematyki związanej z wypadkami kolizji systemów prawnych wskazać należy, iż właściwą w tym wypadku realizację stosunków timesharingowych łączyć należy z akceptacją określonego systemu prawnego poszukiwanego zgodnie z posłużeniem się odpowiednim kryterium związanym w sposób jak najbardziej ścisły z dokonywanym stosunkiem prawnym.

W sposób zgodny z powyższym dokonanie właściwego wyboru w przypadku kolizji systemów prawnych, mogących być właściwymi w zastosowaniu w związku z wystąpieniem timesharingu, realizowane jest w oparciu o dwie podstawowe formy łączników, mianowicie: łącznika przedmiotowego związa-

¹⁴ Dz.U. z 1964 r., nr 43, poz. 296.

¹⁵ Por. między innymi: F. Zoll, *Międzynarodowe prawo prywatne w zarysie*, Kraków 1947⁴; B. Walaszek, M. Sośniak, *Zarys prawa międzynarodowego prywatnego*, Warszawa 1973².

nego z położeniem nieruchomości timesharingowej, czy też miejscem położenia przedsiębiorstwa lub też przy zastosowaniu łącznika kontraktowego, co skutkuje w sposób bezpośredni przyjęciem za właściwe *lex rei sitae*, czy też *lex loci contractus*.

Konsekwencją związaną z dokonywanymi w zakresie timesharingu zabiegami kolizyjnym będzie, co zgodnie z początkowym wrażeniem może nastręczać pewne kłopoty, przyjęcie w oparciu o wyłoniony w ten sposób statut właściwej kwalifikacji prawnej samej konstrukcji timesharingu.

Zgodnie z powszechnie przyjętym poglądem, w zakresie kwalifikacji prawnej timesharingu, co stanowić będzie w dalszej części pracy istotę rozważań, timesharing określać i wiązać z tym skutki prawne należy jako prawo o charakterze rzeczowym, tudzież nadaje się mu walor obligacyjny¹⁶.

W związku z przyporządkowaniem właściwego łącznika i przyjęcia właściwego miejsca timesharingu w krajowym systemie prawnym możliwym jest bezpośrednie przystąpienie do realizacji prawa w oparciu o subsumcję norm kolizyjnych dotyczących bądź to stosunków prawnorzeczowych bądź obligacyjnych.

Realizując bezpośrednie rozważania nad timesharingiem w aspekcie kolizyjnym, jako jednym z wielu elementów prowadzącym do istoty podjętych badań, prawidłowym będzie przeprowadzenie analizy zagadania, poprzez związanie jej w pierwszej kolejności z materią jedynie właściwej w tym przypadku w zastosowaniu z normami ustawy prawo prywatne międzynarodowe w dalszej części pracy określanej p.p.m.¹⁷

Celem uznania i realizacji timesharingu jako prawa rzeczowego, co stanowi główny przedmiot niniejszej pracy, określić należy, iż timesharing jako rodzaj użytkowania mieszac się w granicach wyznaczonych w ramach *numerus clausus* ograniczonych praw rzeczowych wskazanych w regulacjach kodeksu cywilnego, w szczególności identyfikowany jako rodzaj użytkowania, wiązany będzie treścią art. 24 § 1 p.p.m. określającego statut rzeczowy dla zastosowania przepisów krajowych zgodnych z miejscem położenia nieruchomości.

Należyтым, zgodnie z powyższym, będzie zwrócenie uwagi, iż określanie i przeprowadzenie realizacji norm właściwego systemu prawnego zgodnego z miejscem, w którym znajduje się przedmiot praw rzeczowych właściwy dla zawiązanego stosunku cywilnoprawnego z całą pewnością nie będzie skomplikowanym zabiegiem prawnym, w ręcz przeciwnie wiązać się będzie

¹⁶ Por. B. Fuchs, *Timesharing w obrocie międzynarodowym (aspekty kolizyjnoprawne)*, „Rejent”, 11(2001), s. 49-59, J. Gołaczyński, *Timesharing – zagadnienia kolizyjnoprawne*, „Rejent”, 11(2001), s. 61-81.

¹⁷ Dz.U. z 1965 r., nr 83, poz. 417.

z przejrzystością i łatwością realizacji przedmiotowych stosunków timesharingowych.

Realizowane przez M. Pazdana rozważania w zakresie podwójnego skutku czynności prawnych i możliwego zastosowania odrębnego statutu dla samego zobowiązania poprzedzającego realizację węzła prawnego o charakterze prawnorzeczowym uznać należy za słuszne w zakresie ogólnego specrum tychże stosunków i form ich kreowania¹⁸, jednakże w sposób bezpośredni określić należy, niezależnie od posłużenia się francuskim czy też niemieckim modelem realizacji czynności cywilnoprawnej, iż w zakresie timesharingu ze względu na jego bezwzględnie prawnorzeczowy charakter właściwym, co do wszelkich elementów stosunku timesharingu będzie posłużenie się statutem rzeczowym¹⁹.

W sposób odpowiedni przyjąć należy w zakresie podjętych rozważań, iż istotę wszelkich stosunków cywilnoprawnych osadzonych zgodnie z ich treścią w sferze prawnorzeczowej, niezależnie od sposobu ich kreowania i realizacji opartej na podwójnym skutku czy też realizacji dwuetapowej, oprócz należy na statucie rzeczowym²⁰.

Powyższe zgodnie z walorem funkcjonalnym i brakiem ograniczeń w przedmiotowym zakresie, mimo możliwości wystąpienia skrajnych w swojej formie wypadków kreowania i realizacji praw o charakterze rzeczowym, zasługuje na pełną akceptację.

Chcąc dokonać realizacji prawa timesharingu zgodnie ze statutem kontraktowym, czyniącym właściwym odwołanie się do norm zobowiązaniowych, w szczególności sposób odnieść się na leży po raz kolejny do regulacji p.p.m. w szczególności treści art. 25 § 1 oraz 2.

Właściwym jedynie, ze względu na istotę stosunków obligacyjnych, będzie przypomnienie, iż ich realizacja tychże stosunków oparta jest w polskim systemie prawnym na zasadzie swobody umów, granice której to wyznaczane są w oparciu o treść art. 353 1 k.c.

Powyższe wskazanie odnoszone do kreowania stosunków obligacyjnych, ze względu na jednoznaczną kwalifikację wynikającą z treści art. 25 p.p.m. w szczególności jego § 2, nie wpływa jednak w żaden sposób na właściwość realizacji zabiegów kolizyjnych w związku konstrukcją timesharingu.

Zgodnie z treścią § 1 art. 25 p.p.m. strony mogą poddać swe stosunki z zakresu zobowiązań umownych wybranemu przez siebie prawu, jeśli pozostaje ono w związku realizacją tegoż zobowiązaniem. Regulacja ta pozostaje zgodną ze znaną i powszechnie przyjętą za właściwą w zastosowaniu koncepcji

¹⁸ M. Pazdan, *Prawo prywatne międzynarodowe*, Warszawa 2005, s. 188-190.

¹⁹ Zgodnie z przyjętym stanowiskiem patrz także B. Fuchs, B. Fuchs, *Timesharing w obrocie międzynarodowym (aspekty kolizyjnoprawne)*, s. 55-56.

²⁰ M. Pazdan, *Prawo prywatne międzynarodowe*, s. 188-190.

prawa najbardziej odpowiedniego (proper law of the contract)²¹, to jest poszukiwania prawa najbardziej bliskiego względem zawieranego stosunku obligacyjnego.

Jednoznacznie należy określić, iż o ile wskazana koncepcja jest całkowicie słuszna w ramach jej powszechnej realizacji, o tyle w zakresie stosunków timesharingowych z uwagi na sam przedmiot zobowiązania zostaje bezwzględnie wykluczona w ramach dyspozycji normy prawnej zawartej we wskazywanym już powyżej § 2 art. 25 p.p.m.

Odpowiednio zgodnie z treścią art. 25 § 2 p.p.m. dla zobowiązań dotyczących nieruchomości właściwym jest prawo państwa, w którym nieruchomość jest położona. Jest to przepis w swym charakterze będący normą bezwzględnie obowiązującą, przez co tym samym wyklucza możliwość realizacji wyboru systemu prawnego zgodnie z wyżej wskazywanym brzmieniem § 1 art. 25 p.p.m.

Jako zbędne należy uznać w tym wypadku dokonywanie doktrynalnych rozważań nad problemem definicji nieruchomości w odniesieniu do każdego w możliwych systemów prawnych właściwych dla położenia nieruchomości.

W szczególności uznać należy, iż nieruchomość timesharingowa zawsze mieścić się będzie w kategorii nieruchomości w szczególności nieruchomości lokalowej. Powyższe zgodnym jest z brzmieniem definicji nieruchomości wynikającym z art. 2 dyrektywy, także uregulowaniami krajowej ustawy timesharingowej²².

Przedstawioną regulację uznać należy, mimo krytycznych uwag poczynionych w doktrynie, za zasługującą na pełną akceptację określa ona bowiem całkowicie właściwy związek występujący między istniejącym zobowiązaniem a faktycznym przyporządkowaniem mu najbliższego systemu prawnego w myśl zasady *legi rei sitae*²³.

Dotychczasowe uwagi w zakresie kolizjoprawnej kwalifikacji właściwego systemu prawnego dla stosunków timesharingowych realizowane w oparciu o statut rzeczowy czy też obligacyjny prowadzą w sposób bezpośredni, z wyłączeniem autonomii stron stosunku prawnego, niezależnie od przyjętego statutu, do przyjęcia i realizacji w przedmiotowym zakresie norm o charakterze prawnorzeczowych.

²¹ M. A. Zachariasiewicz, *Prawo właściwe dla zobowiązań...*, Polska Izba Handlu Zagranicznego. Biblioteka Radcy Prawnego 1984, s. 89nn.

²² M. Mataczyński, *Przepisy wymuszające swoje zastosowanie w polskim prawie konsumenckim*, R.P.i E.i S. 2003 r., z. 3, s. 47-48.

²³ W sposób szeroki w omawianym zakresie: Praca zbiorowa pod red. E. Giszter, M. A. Zachariasiewicz, *O potrzebie zmiany unormowania właściwości prawa dla zobowiązań dotyczących nieruchomości*, Rozprawy z prawa cywilnego i ochrony środowiska: Ofiarowane prof. A. Agopszewiczowi, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego Katowice 1991, s. 321nn.

Dokonując dalszej realizacji uwag, wskazawszy na możliwe działania kwalifikacyjne związane z konstrukcją timesharingu, odnieść się należy także do pojęcia kwalifikacyjnego określanego jako przepisy wymuszające swoją właściwość.

Zgodnie z brzmieniem krajowej ustawy timesharingowej, w szczególności jej art. 10 w związku z art. 9, co zrozumiałe w sposób odpowiedni także zgodnie z treścią dyrektywy, wystąpienie przesłanek związanych z brakiem właściwej ochrony prawnej nabywcy prawa timesharingowego skutkuje wyłączeniem odpowiednio kwalifikowanego obcego systemu prawnego na rzecz bezpośredniego stosowania prawa polskiego. W sposób odpowiedni, poza wystąpieniem wskazywanej przesłanki negatywnej warunkującej brak właściwego poziomu ochrony prawnej nabywcy prawa timesharingowego, powyższe ma zastosowanie w przypadku jednoczesnego wystąpienia wraz z nią chociażby jednej spośród poniżej wskazywanych przesłanek pozytywnych realizowanych zgodnie z brzmieniem podnoszonego art. 10 ustawy timesharingowej:

- budynek lub pomieszczenie mieszkalne położone jest w Rzeczypospolitej Polskiej;
- nabywca ma miejsce zamieszkania w Rzeczypospolitej Polskiej;
- do zawarcia umowy doszło w następstwie wręczenia prospektu lub złożenia oferty przez przedsiębiorcę w Rzeczypospolitej Polskiej;
- do zawarcia umowy doszło w następstwie oferty nabywcy złożonej przedsiębiorcy w Rzeczypospolitej Polskiej.

Zauważyć należy, zgodnie z powyższą szeroką kwalifikacją wynikającą z przedstawionych przesłanek, iż jakikolwiek związek prawny dokonywanego stosunku timesharingowego z obszarem Rzeczypospolitej Polskiej w przypadku wystąpienia wskazywanej powyżej przesłanki negatywnej skutkować będzie objęciem nabywcy prawa timesharingowego ochroną wynikającą w polskiego systemu prawnego. Tym samym, niezależnie od mogących mieć miejsce prób wykorzystania przez przedsiębiorcę jego faktycznie uprzywilejowanej wobec osoby nabywcy prawa timesharingowego pozycji, ustawodawca krajowy w sposób kompletny zabezpiecza realizację praw konsumenta niezależnie od uprzedniego prawidłowego zgodnego z zabiegami kwalifikacyjnymi wyłonięcia systemu prawnego mogącego jednak nie gwarantować nabywcy prawa odpowiedniego zakresu ochrony prawnej.

Uwagi końcowe

Przedstawiona powyżej w sposób czytelny usestymatyzowana charakterystyka unormowań timeshare wydaje się być wystarczającą podstawą umożliwiającą podjęcie dalszej analizy w ramach podnoszonego zagadnienia.

Celem podjętych w niniejszej pracy rozważań było bowiem, co uznać należy za dokonane, przeprowadzanie jedynie elementarnych rozważań w przed-

TIMESHARING W PRAWIE EUROPEJSKIM

miotowym zakresie, to jest realizacja charakterystyki podstaw normatywnych timeshare. To jest w szczególności zakresu jego zastosowania, jego przedmiotu, w końcu skutecznego zawiązania i realizacji tegoż prawa.

Uznać należy, iż w reakcji na pierwotne braki normatywne w zakresie timeshare ustawodawstwo europejskie, w tym także w ujęciu partykularnym podjęło w sposób właściwy udaną próbę pełnego w swoim zakresie uregulowania zagadnienia timeshare dokonując kreacji unormowań prawnych w pełni kompletnych, chroniących w sposób szeroki interes prawny stron stosunku timeshare w tym w szczególności podmiotu przyjmującego prawo timeshare celem jego wykonywania.

TIMESHARE LAW IN EUROPE

Summary

Timeshare is a form of holiday ownership. You own the right, either directly or through a club, to use a week, or longer in an apartment or villa on a holiday resort for a great many years or in perpetuity. There is law about big dynamics of employment timeshare. Most European countries have specific laws regulating the sale of timeshare. Legal construction remains differentiated still timeshare. There is task of this work answer on question that be timeshare. Perform this task be through presentation of legal norm in theses essence of the present work belong that timeshare in Europe. Particularly, norms are presented polish in work right, german, english and U. E. Work shows essence to proper manner timeshare.

ZASADY LEGISLACJI PODATKOWEJ

Wstęp

Tworzenie prawa znajduje swoje oparcie w określonych zasadach. Zgodnie z definicją zawartą w Słowniku języka polskiego¹ zasada to teza, w której treści zawarte jest prawo rządzące jakimiś procesami; podstawa, na której coś się opiera, reguła. Również stanowienie prawa podatkowego odbywa się według określonych zasad, które mogą być zasadami techniki legislacyjnej, odnoszonymi do formalnej strony wydawanych aktów normatywnych lub zasadami dotyczącymi samej materii regulacji prawnych. W doktrynie zauważa się przy tym, że pierwsze z nich powinny być wspólne dla całej działalności prawodawczej w państwie; te drugie są zazwyczaj wytworem doktrynalnym². Pogląd ten znajduje z pewnością oparcie w obowiązującym stanie regulacji prawnych dotyczących tworzenia prawa, chociaż biorąc pod uwagę specyfikę prawa podatkowego nie wydaje się to być zjawiskiem pożądanym. Zgodzić się można ze stanowiskiem, że powinien istnieć jeden, spójny model tworzenia prawa, ale w modelu tym powinna być również uwzględniona pewna specyfika związana z gałęzią prawa, która jest przedmiotem regulacji. W ten sposób byłaby zachowana równowaga pomiędzy wymogami systemu prawa takimi jak jasność reguł rządzących procesem legislacyjnym i spójność systemu, z drugiej uczyniono by zadość specyficznym zasadom, które muszą być przestrzegane w procesie tworzenia prawa daninowego. Chodzi tu właśnie o wskazane wyżej zasady dotyczące *meritum* regulacji z zakresu prawa podatkowego, w tym te o charakterze konstytucyjnym.

W doktrynie prawa podatkowego widoczny jest podział zasad prawa podatkowego, na zasady o charakterze technicznym (zasady techniki legislacyjnej) odnoszące się do formułowania i systematyzowania przepisów podatkowych oraz zasady dotyczące treści, czyli *meritum* wprowadzanych regulacji³. Te pierwsze nazywane są często zasadami stanowienia (tworzenia) prawa podatkowego (legislacji podatkowej). Analizując sformułowane w doktrynie pro-

Rafał Dowgier; Katedra Prawa Podatkowego Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku; adres do korespondencji: dwgier@poczta.onet.pl

¹ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1992, s. 955.

² B. Brzeziński, *Prawo podatkowe*, Toruń 2000, s. 48.

³ Tamże, s. 48-49.

pozycje definicji zasad techniki legislacyjnej⁴ można przyjąć, że są to dyrektywy o dużym stopniu ogólności adresowane powszechnie przez naukę (zasady podatkowe), oraz wynikające z przepisów obowiązującego prawa (zasady prawa podatkowego) do podmiotów tworzących prawo i wskazujące im, jak powinny one rozstrzygać problemy nasuwające się w związku z tworzeniem prawa oraz jak ukształtować proces tworzenia prawa, aby problemy te mogły zostać rozwiązane w sposób należyty i aby akt normatywny spełniał stawiane mu cele.

Sformułowana powyżej definicja wskazuje na złożony charakter zasad techniki legislacyjnej. Można w tym zakresie wskazać na trzy obszary jej zainteresowania. I tak wyróżnić można wskazania teorii służące kształtowaniu praktyki legislacyjnej, określające najczęściej treść stanowionych norm i cele prawotwórstwa (zasady polityki legislacyjnej), sposób postępowania prowadzący do ustanowienia norm o określonej treści (zasady procedury legislacyjnej) oraz sposób formułowania przepisów prawnych (zasady techniki legislacyjnej)⁵. Każdy ze wskazanych aspektów zasad legislacji podatkowej musi być uwzględniany przez prawodawcę podatkowego, albowiem tylko to gwarantuje wprowadzenie do systemu aktów prawa podatkowego o właściwej jakości legislacyjnej, które będą służyły realizacji stawianych im celów. Zasady podatkowej polityki legislacyjnej determinują treść przyszłych rozwiązań, zasady procedury legislacyjnej przesądzają o przygotowaniu projektu, podjęciu i wejściu w życie aktu normatywnego, a zasady techniki legislacyjnej determinują formalny kształt aktu normatywnego.

Zasady podatkowej polityki legislacyjnej

Pierwszym z elementów tworzenia prawa podatkowego jest przyjęcie odpowiednich założeń i celów legislacji podatkowej, czemu ma sprzyjać przestrzeganie zasad podatkowej polityki legislacyjnej. Proces tworzenia prawa powinien się rozpoczynać od wytyczenia celów, do których należy zmierzać w określonej dziedzinie, a także wyboru środków, jakimi te cele można realizować⁶. Wytyczenie wyraźnie sprecyzowanych celów prawa podatkowego stanowi zasadniczy warunek stworzenia racjonalnego systemu podatkowego. System racjonalny, który buduje się w oparciu o sformułowane przez naukę zasady, pozostaje jednak najczęściej w sferze postulatów⁷. Dlatego z jurystycznego punktu widzenia zasady podatkowej polityki legislacyjnej nie mają charakteru norm prawnych, lecz są postulatami, najczęściej doktryny, kierowanymi

⁴ S. Wronkowska, *Technika prawodawcza*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 1(1990), s. 2.

⁵ R. Piotrowski, *Spór o model tworzenia prawa*, Warszawa 1988, s. 5n.

⁶ A. Michalska, S. Wronkowska, *Zasady tworzenia prawa*, Poznań 1980, s. 19, 29.

⁷ E. Fojcik-Mastalska, R. Mastalski, *Problemy tworzenia prawa podatkowego*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Iuridica”, 54(1992), s. 128.

pod adresem prawodawcy podatkowego. Prawodawca ten przystępując do tworzenia norm prawa podatkowego musi uwzględnić szereg okoliczności o charakterze społecznym i gospodarczym. One w dużym stopniu determinują kształt historycznego, a więc obowiązującego w danym miejscu i czasie, systemu podatkowego. Głównym czynnikiem wpływającym na wprowadzanie do systemu podatkowego nowych konstrukcji podatkowych są potrzeby budżetowe państwa. Inne elementy, które prawodawca podatkowy bez wątpienia musi uwzględnić, to wpływ wprowadzenia projektowanych przepisów na gospodarkę państwa. Podatki bowiem poza swoją podstawową funkcją – fiskalną – realizują również inne cele, w tym gospodarcze i społeczne. Jak słusznie zauważa N. Gajl, obecnie ustawodawstwo podatkowe spełnia wiele różnego rodzaju funkcji ekonomicznych i społecznych poprzez konstrukcje podatkowe nastawione na oddziaływanie bodźców i inspirujące. W ten sposób realizowana jest funkcja bodźcowa podatków, nazywana także stymulacyjną. Jej istota polega na takim zbudowaniu i wykorzystaniu instrumentów finansowych, a w tym wypadku podatkowych, aby sprzyjały one gospodarności działania, pobudzały do osiągania odpowiednich wyników ekonomicznych i finansowych, podejmowaniu działań przynoszących zyski oraz pożądane efekty społeczne, proeksportowe itp.⁸

Realizacja w praktyce prawodawczej funkcji stymulacyjnej podatku może mieć swój pozytywny i negatywny aspekt. W aspekcie pozytywnym skutkuje ona posługiwaniem się przy budowie systemów podatkowych normami o charakterze ekonomiczno-parametrycznym oraz różnego rodzaju ulgami, zniżkami i wyłączeniami dopuszczającymi łagodniejsze formy opodatkowania, a przez to inspirującymi określone kierunki działania⁹. Tego rodzaju konstrukcji jest obecnie w polskim systemie podatkowym wiele.

W aspekcie negatywnym funkcja stymulacyjna przejawia się w tym, że konstrukcje podatkowe mają zniechęcić do określonych form działania. Odbywa się to najczęściej przez wprowadzenie podwyższonych stawek podatku (np. obowiązujące wysokie stawki akcyzy na wyroby tytoniowe i alkohole). Podkreślić jednak trzeba, że instrumenty oddziaływania negatywnego są czymś wyjątkowym i w zasadzie nie powinny być stosowane stale lub często. W historii były one zwykle wykorzystywane jako narzędzie stabilizujące gospodarkę, np. w Polsce pobierano podatek liczony wg wielokrotnie podwyższonej stawki od wynagrodzeń lub premii wypłacanych pracownikom ponad ustalony pułap („popiwek”). Konstrukcja ta miała zahamować niepożądany ekonomicznie wzrost uposażeń pracowniczych.

Konieczność uwzględnienia przy wprowadzaniu nowych i modyfikowaniu już istniejących rozwiązań podatkowych dynamicznie zmieniających się zja-

⁸ N. Gajl, *Teorie podatkowe w świecie*, Warszawa 1992, s. 131.

⁹ Tamże, s. 131.

wisk ekonomiczno-gospodarczych, jest jedną z przyczyn braku spójności oraz stabilności systemu podatkowego. W tym zakresie można mówić o zjawisku „inflacji przepisów podatkowych”, w których gęszczy podatnik traci orientację¹⁰. Również ciągle napięcia budżetowe powodują niejednokrotnie może nie tyle konieczność wprowadzania nowych podatków, co modyfikacji już istniejących, zwłaszcza w zakresie taryfy podatkowej oraz likwidowania istniejących ulg i zwolnień podatkowych. Zabiegi te skutkują powstaniem dysonansu pomiędzy racjonalnym (a więc poprawnie skonstruowanym) a historycznym systemem podatkowym.

Punktem wyjścia procesu legislacyjnego powinna być niewątpliwie analiza ekonomicznych aspektów opodatkowania. Chodzi w szczególności o wybór właściwych źródeł opodatkowania, odpowiedniej fazy procesu gospodarczego, w której następuje przejęcie podatku, ustalenie podmiotu, który ma być obciążony podatkiem, oraz odpowiedniej jego wysokości¹¹. Zatem u podstaw tworzenia regulacji z zakresu prawa podatkowe leżeć powinny takie postulaty jak: racjonalność działania prawodawcy, respektowanie praw i prawidłowości ekonomicznych jako granic regulacji prawnopodatkowych, zasada płynności zmian obciążeń podatkowych, respektowanie zdolności płatniczej podatnika, ochrona źródła podatku, ochrona interesu fiskalnego państwa oraz przewidywalność skutków ekonomicznych wprowadzonych rozwiązań. W odniesieniu do ostatniego ze wskazanych postulatów podkreślić trzeba, że polityka tworzenia prawa podatkowego powinna uwzględniać wszelkie skutki opodatkowania – zamierzone oraz niezamierzone, tak aby nowe prawo nie stało się swoistą pułapką. Jedynie wszechstronna ocena skutków (nie tylko ekonomicznych, ale także społecznych) nowych regulacji, może dawać gwarancję, że wprowadzane rozwiązania będą nadawały systemowi podatkowemu cech racjonalności.

Zasady podatkowej procedury legislacyjnej

Zasady podatkowej procedury legislacyjnej określają sposób postępowania prowadzący do ustanowienia normy prawa podatkowego o określonej treści. W aspekcie proceduralnym podstawowe znaczenie mają te z przepisów konstytucyjnych, które określają kompetencje i podmioty właściwe do tworzenia prawa podatkowego. Zasadą jest, że to władza publiczna posiada wyłączność w zakresie dochodów i wydatków publicznych. Reguła ta znajdująca swój wyraz w art. 84 Konstytucji, stanowiącym podstawę systemu tworzenia prawa podatkowego w Polsce. To parlament, jako organ ustawodawczy, w oparciu o przewidziane prawem procedury stanowi ustawy podatkowe. Regulacje zawarte w tym aktach są z kolei podstawą do podejmowania rozstrzygnięć legislacyjnych na szczeblu samorządu terytorialnego, przy czym ten musi ściśle

¹⁰ A. Gomulowicz, *Zasady podatkowe wczoraj i dziś*, Warszawa 2001, s. 33.

¹¹ E. Wojciechowski, *Systemy podatkowe*, w: *System instytucji prawnofinansowych PRL*, t. 3, Wrocław 1985, s. 115.

przestrzegać konstytucyjnych granic swego działania. Mowa tu o art. 168 Konstytucji, który w zakresie podatków i opłat upoważnia jednostki samorządu terytorialnego do ustalania ich wysokości, bez prawa wprowadzania (znoszenia) samych świadczeń. Wreszcie pozostawiono także zakres materii podatkowej do regulacji w aktach podustawowych, przy czym i w tym przypadku podkreślono konieczność istnienia źródła umocowania do tego rodzaju działalności (art. 92 Konstytucji).

Sam proces tworzenia prawa podatkowego w zasadzie nie różni się od procedur w tym zakresie przewidzianych dla prawa jako takiego. Jest to szczególna cecha zasad podatkowej procedury legislacyjnej. W porównaniu do zasad polityki legislacyjnej oraz techniki legislacyjnej, wykazują one zdecydowaną zbieżność z powszechnie przyjmowanymi regułami tworzenia prawa. Oczywiście wskazać można na nieliczne odrębności dotyczące procedury podatkowej na etapie tworzenia ustaw podatkowych (zakaz nadawania projektowi charakteru pilnego czy obowiązek skierowania projektu ustawy podatkowej do pierwszego czytania na posiedzenie plenarne Sejmu), ale już identycznie ustawodawca określił grupy podmiotów uprawnionych do podjęcia inicjatywy w zakresie materii podatkowej, jak i do przeprowadzenia właściwych w tym zakresie procedur. Wspólne dla całego systemu prawa są zasady ogłaszania aktów prawnych.

O ile w zakresie tworzenia prawa w ogóle, w tym prawa podatkowego, na szczeblu centralnym, proces legislacyjny jest w sposób ścisły uregulowany, o tyle duże braki w tej materii widoczne są w zakresie tworzenia prawa na szczeblu lokalnym. I stwierdzić należy, iż problem ten nie dotyczy wyłącznie prawa podatkowego, ale prawa jako takiego. W ustawie o samorządzie gminnym trudno doszukać się całościowego uregulowania procesu uchwałodawczego, w tym tak znaczących kwestii jak np. określenie podmiotów uprawnionych do inicjatywy uchwałodawczej, tryb przygotowania projektu uchwały, układ i systematyka uchwały. Przy tak mizernym uregulowaniu procesu uchwałodawczego w ustawach, cały ciężar stworzenia prawidłowego modelu postępowania z uchwałami spoczywa na gminach¹².

Niezależnie od braku zasadniczych odrębności przy tworzeniu prawa podatkowego na szczeblu centralnym oraz szczątkowych regulacjach dotyczących legislacji podatkowej na szczeblu lokalnym, można jednak wskazać na pewne szczególne zasady, przede wszystkim wypracowane przez naukę i orzecznictwo, które odnoszą się jedynie lub szczególnie do procesu tworzenia prawa

¹² Por. L. Etel, *Uchwały podatkowe samorządu terytorialnego*, Białystok 2004, s. 203-204. Autor ten podkreśla, że wskazanego problemu nie rozwiązuje określanie statutów wzorcowych, co wzbudzało i wzbudza kontrowersje. Przykładem jest wzorcowy statut powiatu, dla wprowadzenia którego ustawodawca przewidział podstawę prawną – art. 2 ust. 5 ustawy z dnia 5 czerwca 1998 r. o samorządzie powiatowym (tekst jednolity: Dz.U. z 2001 r., Nr 142, poz. 1529 ze zm.). Przepis ten jednak, wobec wielu zastrzeżeń doktryny, został ostatecznie uchylony.

podatkowego. Mowa tu przede wszystkim o zakazie wprowadzenia do obrotu prawnego takich norm podatkowych, których skutki dotyczyłyby zdarzeń zaszłych (zakaz działania prawa wstecz) i zasadzie ochrony praw słusznie nabytych. Na gruncie podatków dochodowych orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego sformułowało zasadę zakazu wprowadzania zmian w prawie podatkowym w czasie trwania roku podatkowego. Zasada ta głęboko zakorzeniła się w praktyce prawodawczej i jest już, chociaż nie znajduje bezpośredniego oparcia w przepisach prawa, powszechnie akceptowana.

Zasady podatkowej techniki legislacyjnej

Zasady podatkowej techniki legislacyjnej odnoszą się do sposobu formułowania przepisów podatkowych oraz formy prawnej, w której są one ujęte. W tym zakresie jak wskazują E. Fojcik-Mastalska i R. Mastalski problem zasad techniki legislacyjnej rozważać należy przynajmniej w kilku kontekstach¹³:

- źródeł prawa podatkowego, w tym odpowiednim podziale treści normatywnych pomiędzy akty o charakterze ustawowym i podustawowym,
- zamkniętego lub otwartego charakteru norm prawa podatkowego, w tym dopuszczalności posługiwania się w nim pojęciami niedookreślonymi oraz klauzulami generalnymi,
- posługiwania się przez prawodawcę podatkowego właściwym językiem prawnym.

Tworzenie prawa wiąże się ściśle ze źródłami prawa, gdyż polega ono na formułowaniu źródeł prawa w ujęciu normodawczym. Podkreślić należy hierarchiczność systemu źródeł prawa i jego zamknięty, konstytucyjnie określony charakter. Prawo podatkowe, jako prawo o charakterze ingerencyjnym, musi być stanowione w formie gwarantującej ochronę przed arbitralnymi decyzjami państwa. Bez wątpienia przejawem takiej kontroli jest konstytucyjny nakaz nakładania obowiązków o charakterze daninowym w formie ustawy, która tworzona jest z udziałem organów reprezentujących społeczeństwo. W tym zakresie wyraźnie wyłączono możliwość nakładania podatków w formie aktów podustawowych, co jednak nie wyklucza możliwości regulowania w tej formie pewnych kategorii spraw podatkowych. Do wyłącznej kompetencji ustawy podatkowej zaliczono określanie podstawowych elementów konstrukcyjnych podatku takich jak: podmiot, przedmiot opodatkowania i stawki podatkowe, a także zasady przyznawania ulg i umorzeń oraz kategorie podmiotów zwolnionych od podatków (art. 217 Konstytucji RP). Przepis ten wskazuje większość, chociaż nie wszystkie cechy zmienne podatku. Poza analizowaną normą pozostaje bowiem podstawa opodatkowania, zwolnienia przedmiotowe, zaniechanie poboru podatku, tryby, terminy i sposób płatności podatku. Nie oznacza to jednak, że te nie wymienione w art. 217 *expressis verbis* ele-

¹³ Por. E. Fojcik-Mastalska, R. Mastalski, *Problemy tworzenia*, s. 128.

menty, mogą być regulowane w aktach rangi podustawowej.¹⁴ Szczególnie brak wskazania w sposób wyraźny w przepisach konstytucyjnych na podstawę opodatkowania, wydaje się niesłuszny. W tym zakresie zgodzić należy się z C. Kosikowskim, który podkreśla gwarancyjny charakter obowiązku umieszczenia podstawy opodatkowania w ustawie. Jeżeli ma ono miejsce w ustawie, to podatnik jest pewny co do tego, że przynajmniej w okresie rocznym dotyczy go lub nie obowiązek podatkowy. Jeżeli natomiast kwestię podstawy opodatkowania pozostawimy aktowi wykonawczemu do ustawy, to podatnik nigdy nie będzie pewny co do tego, czy i kiedy dany podatek dotyczył będzie także jego i jak długo sytuacja ta nie ulegnie zmianie. Nie ma bowiem zakazu zmiany aktów wykonawczych do ustawy podatkowej w ciągu danego roku podatkowego¹⁵.

W literaturze można się jednak spotkać i z takim stanowiskiem, w świetle którego w art. 217 Konstytucji nie można było wskazać na podstawę opodatkowania, gdyż jako wielkość abstrakcyjna lub konkretna nie należy ona do normy obowiązku podatkowego¹⁶. Pogląd ten biorąc pod uwagę przede wszystkim wskazaną już gwarancyjną rolę art. 217, nie jest przekonujący.

Szeroki zakres art. 217 Konstytucji RP każe postawić pytanie, jakie zatem sprawy podatkowe mogą być regulowane w formie podustawowej? Analizując obowiązujące ustawodawstwo stwierdzić należy, iż do regulacji w aktach wykonawczych do ustawy pozostawiono przede wszystkim kwestie związane ze strukturą i funkcjonowaniem organów podatkowych, wymianą informacji oraz określeniem formy dokumentów wykorzystywanych przy realizacji obowiązków podatników (informacje, deklaracje, zgłoszenia). Akty podustawowe wykorzystywane są także jako narzędzie dopełniające konstrukcję poszczególnych podatków, ale jedynie w kwestiach technicznych, co zapobiec ma „przeciążaniu” ustaw podatkowych. W pewnym zakresie reguluje się zatem w aktach wykonawczych zasady zaniechania poboru podatku, tryby, terminy i sposoby płatności podatku oraz określa się ulgi i umorzenia podatków. Podkreślić jednak trzeba, że odbywa się to w granicach normy art. 92 ust. 1 Konstytucji, który wskazuje, że „Rozporządzenia są wydawane przez organy wskazane w Konstytucji, na podstawie szczegółowego upoważnienia zawartego w ustawie i w celu jej wykonania”. Obowiązuje przy tym szereg zasad, które podkreślają przede wszystkim wykonawczy charakter rozporządzeń, stopień ich szczegółowości, zakaz wkraczania w zakres materii ustawowej.

Koleją kwestią związaną z tworzeniem prawa podatkowego, jest rozstrzygnięcie problemu, w jakim stopniu ustawy podatkowe mają wiązać swymi

¹⁴ Szersze rozważania na ten temat zostaną przedstawione w kolejnej części pracy, w której przedstawione zostaną poszczególne zasady legislacji podatkowej.

¹⁵ C. Kosikowski, *Finanse publiczne w świetle Konstytucji RP oraz orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego (na tle porównawczym)*, Warszawa 2004, s. 207-208.

¹⁶ H. Dzwonkowski, *Obowiązek i zobowiązanie podatkowe*, „Państwo i Prawo”, 2(1999).

przepisami podmioty stosujące prawo, a w jakim mogą stwarzać pewne, węższe lub szersze, luzy interpretacyjne. Innymi słowy, w jakiej mierze powinny tworzyć zamknięty, a w jakiej otwarty system prawa¹⁷. W systemach otwartych, których przykładem jest prawo cywilne, prawodawca posługuje się elastycznymi konstrukcjami prawnymi, które dają możliwość dostosowania ich do zmieniających się stosunków społecznych i gospodarczych. W systemach zamkniętych (np. w prawie karnym) wyraźnie rozgraniczone jest stanowienie od stosowania prawa. Normy prawne skonstruowane są w taki sposób, iż nie pozostawiają w zasadzie żadnych luzów decyzyjnych, gdyż ich stosowanie odbywa się w oparciu o zasady wykładni gramatycznej.

Bez wątpienia biorąc pod uwagę charakter norm prawa podatkowego, bliżej mu do prawa karnego niż do cywilnego. Związek ten przejawia się przede wszystkim w nierównorzędnosci stron stosunku prawnopodatkowego oraz władczej metodzie regulacji. Z drugiej jednak strony prawo podatkowe jest nierozzerwalnie związane ze sferą stosunków gospodarczych, które cechują się dużą zmiennością i musi ten aspekt uwzględniać. Nie jest zatem możliwe sformułowanie norm prawa podatkowego na tyle ściśle i precyzyjnie, aby można było w nich wykluczyć klauzule generalne i pojęcia niedookreślone. Musi być zachowany margines luzu decyzyjnego pozwalający na stosowanie prawa podatkowego z uwzględnieniem zmieniających się zjawisk społeczno-gospodarczych. Rozmiary tego marginesu trudno jest jednak w sposób jednoznaczny określić. Zależy on od wielu czynników, z których jednym jest charakter norm prawa podatkowego. W tym zakresie można w pewnym uproszczeniu przyjąć, że ustawy podatkowe zaliczane do szczegółowego prawa podatkowego, a więc regulujące konstrukcję poszczególnych podatków, powinny tworzyć zamknięty system norm. Biorąc pod uwagę konstytucyjne wymogi powinno z nich wprost wynikać kto, kiedy, na jakich zasadach ma płacić podatek? W większym stopniu otwarty charakter mają natomiast normy ogólnego prawa podatkowego, zebrane przede wszystkim w przepisach Ordynacji podatkowej. To prawo, które powinno cechować się względną stabilnością musi z natury rzeczy posługiwać się klauzulami generalnymi oraz pojęciami niedookreślonymi, które nadają mu odpowiednią elastyczność. Granice tej elastyczności są wyznaczane przez normy prawa szczegółowego, które są stosowane łącznie z normami ogólnego prawa podatkowego.

Przepisy prawa muszą być formułowane w sposób poprawny, precyzyjny i jasny, a standard ten wymagany jest zwłaszcza, gdy chodzi o ochronę praw i wolności. Wymóg jasności oznacza nakaz tworzenia przepisów klarownych i zrozumiałych dla ich adresatów, którzy od racjonalnego ustawodawcy oczekiwali mogą stanowienia norm prawnych nie budzących wątpliwości co do treści nakładanych obowiązków i przyznawanych praw¹⁸.

¹⁷ E. Fojcik-Mastalska, R. Mastalski, *Problemy tworzenia*, s. 136.

¹⁸ Por. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 21 marca 2001 r. (sygn. akt K. 24/00).

Sformułowana powyżej zasada określoności przepisów prawa ma istotne znaczenie na gruncie prawa podatkowego, na które składa się system norm o charakterze szczególnym, głównie z uwagi na to, iż jego regulacje stanowią bezpośrednią ingerencję w sferę wolności i własności podatników. Przepisy te muszą być zatem tworzone w taki sposób, aby podmioty stosujące prawo mogły się ograniczyć do jego wykonywania i nie były zmuszone do wychodzenia – podczas stosowania prawa – poza granice zakreślone tekstem aktu normatywnego¹⁹.

Akty prawa podatkowego formułowane są z pomocą języka prawnego. Najogólniej rzecz biorąc jest to język, którym posługuje się prawodawca formułując tekst obowiązującego prawa. Generalnie w dużej mierze oparty jest on na języku potocznym, a pewne odrębności widoczne są przede wszystkim w określaniu przez ustawodawcę znaczenia wyrazów i zwrotów tego języka. W tym kontekście nadrzędną zasadą, którą powinny spełniać akty prawa podatkowego, jest ich jasność (określoność), która pozwala uniknąć wieloznaczności. Wieloznaczność jest bowiem niedopuszczalna tam, gdzie w grę wchodzi naruszenie subtelnych stosunków własnościowych. Może być ona z jednej strony źródłem arbitralnych decyzji organów podatkowych, z drugiej polem do nadużyć ze strony podatników. Dobry przepis prawa podatkowego, to taki, którego znaczenie nie budzi wątpliwości, a więc taki, którego treść można wywieść przy pomocy językowej metody wykładni.

Określoność przepisów prawa jest standardem o charakterze ogólnym. Specyficzną dla prawa podatkowego kwestią są natomiast wzajemne relacje, jakie zachodzą pomiędzy nim a innymi gałęziami prawa, w tym prawem cywilnym. Problem ten sprowadza się w istocie do przyjęcia w większym lub mniejszym zakresie autonomicznego charakteru prawa podatkowego, który przejawia się m.in. w wypracowanej własnej siatce pojęciowej. Prawo podatkowe w wielu sytuacjach posługuje się pojęciami zdefiniowanymi już w innych dziedzinach prawa. Takie pojęcia jak nieruchomości, spadek, leasing posiadają swoje powszechnie akceptowane definicje w prawie cywilnym. W związku z tym pojawia się problem ich stosowania na potrzeby prawa podatkowego. Wydaje się, że w tym zakresie zasadą powinno być dążenie do utrzymania spójności terminologicznej w ramach całego systemu prawa, co przemawia za ograniczeniem tworzenia nowych definicji tych samych instytucji na potrzeby różnych gałęzi prawa. Z drugiej strony nie można podważać zasadności posługiwania się przez prawo podatkowe własnymi definicjami, które uwzględniają jego charakter. W szczególności jak już wcześniej wskazano powinno się dążyć do tego,

¹⁹ R. Dowgier, *The principles of legislative techniques in creating acts of financial law*, w: *The problems of the financial law evolution in central and eastern Europe within the integration processing, under the scientific supervision of A. Miškinis, E. Ruškowski*, Vilnius-Białystok 2004.

aby były one w możliwie dużym stopniu precyzyjne, co ma na celu uniknięcie sytuacji, w której mogą być interpretowane w sposób wieloznaczny.

Jakość aktu normatywnego zależy nie tylko od odpowiedniej treści przepisów, ale i od ich właściwej systematyki. W odniesieniu do aktów prawa podatkowego szczególnie ważną rolę odgrywa taka konstrukcja ustawy podatkowej, która pozwoli przyporządkować poszczególne przepisy elementom konstrukcyjnym podatku. Z punktu widzenia opodatkowania znaczące jest, czy dana norma dotyczy przedmiotu podatku, czy też podstawy opodatkowania. Prawidłowa systematyka sprzyja realizacji zasady określoności. Dużą rolę w tym zakresie odgrywają sformułowane i ujęte w formę aktu prawnego „Zasady techniki prawodawczej”.²⁰ Akt ten jest zbiorem reguł określających, jaką formę należy nadawać merytorycznym rozstrzygnięciom prawodawcy, tzn. jak formułować poszczególne przepisy prawne, jak je oznakowywać i systematyzować w akty normatywne oraz w jaki sposób wprowadzać je do systemu prawa i z tego systemu eliminować²¹. Jest to jedyny akt normatywny w polskim systemie prawnym, który stosunkowo szeroko reguluje elementy metodyki przygotowywania oraz sposób redagowania projektów ustaw i aktów wykonawczych, projektów aktów wykonawczych o charakterze wewnętrznym, projektów aktów prawa miejscowego, a także reguł przeprowadzania zmian w prawie, w tym w prawie podatkowym.

Wnioski

Na kształt obowiązującego systemu podatkowego wpływ ma szereg czynników w tym prawnych, ekonomicznych czy socjologicznych. Związane jest to z funkcją, jaką we współczesnym państwie pełnią podatki – obok podstawowej i pierwotnej funkcji fiskalnej, coraz częściej są one narzędziem do realizacji innych celów (funkcje pozafiskalne). Obowiązujący w danym państwie i w danym czasie system podatkowy rozumiany jako całościowy podatków stanowiących jednolitą, wewnętrznie zgodną pod względem prawnym i ekonomicznym całość, wynika z konkretnych warunków ekonomiczno-społecznych. System taki – jednolity wewnętrznie i spójny – jest systemem racjonalnym. System całkowicie racjonalny to założenie – być może idealistyczne, ale takie, do którego należy dążyć. Warunkiem racjonalizacji systemu jest w dużej mierze racjonalizacja procedur prawodawczych, do czego bez wątpienia przyczynia się przestrzeganie wyrażonych w przepisach prawa oraz wypracowanych przez doktrynę i orzecznictwie zasad. Nie mają one jednorodnego charakteru. W aspekcie prawa podatkowego zasady podatkowej polityki legislacyjnej determinują treść przyszłych rozwiązań, zasady procedury legislacyjnej przesądają o przygotowaniu projektu, podjęciu i wejściu w życie aktu normatywnego.

²⁰ Chodzi o załącznik do Rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów z dnia 20 czerwca 2002 r. w sprawie „Zasad techniki prawodawczej” (Dz.U., nr 100, poz. 908).

²¹ *Zasady techniki prawodawczej. Komentarz*, red. J. Warylewski, Warszawa 2003, s. 16.

go, a zasady techniki legislacyjnej determinują formalny kształt aktu normatywnego.

Zgodzić się można ze stanowiskiem, że powinien istnieć jeden, spójny model tworzenia prawa, ale w modelu tym powinna być również uwzględniona pewna specyfika związana z gałęzią prawa, która jest przedmiotem regulacji. W ten sposób byłaby zachowana równowaga pomiędzy wymogami systemu prawa takimi jak jasność reguł rządzących procesem legislacyjnym i spójność systemu, z drugiej uczyniono by zadość specyficznym zasadom, które muszą być przestrzegane w procesie tworzenia prawa daninowego.

PRINCIPLES OF TAX LEGISLATION

Summary

The constituting tax law is made according to definite principles. There is noticeable classification of principles into technical principles - principles of legislation technique, which are applied to formulate and systematize tax regulations and principles which are applied into matter – the substance of regulation.

These first principles are called “principles of constituting tax law (tax legislation)”. Principles of legislation technique are very general directives formulated by scientists (tax principles). There are also principles of tax law, they arise from legal regulation and they refer to entities constituting law. These principles show how to solve problems with the constituting law and how to shape constituting law process. It's need to solve these problems in appropriate way and this time the act of legislation could fulfill its purpose.

Definition above shows that principles of legislation technique are very complicated. We may present here three interests:

- principles of legislation politic – they determine the substance of regulation
- principles of legislation proceeding – they determine the procedure of constituting law
- principles of legislation technique – they determine the way of formulating regulation

These three interests have to coexist with each other and this is the subject of the article.

OPODATKOWANIE NIEODPŁATNEGO PRZYROSTU MAJĄTKU OSÓB PRAWNYCH KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

1. Uwagi ogólne

W ramach obowiązującego w Polsce systemu podatkowego można wyróżnić, biorąc pod uwagę kryterium przedmiotu opodatkowania – podatki dochodowe (przychodowe), podatki konsumpcyjne i podatki majątkowe. Podatki majątkowe wzbudzają najwięcej kontrowersji w nauce prawa finansowego, ponieważ obciążenia te mają charakter bardzo niejednorodny podmiotowo, przedmiotowo i konstrukcyjnie. Można jednak stwierdzić, iż są to świadczenia, które nawiązują w sposób bezpośredni, a rzadziej także i pośredni, do posiadanego majątku¹ – majątku rozumianego jako pewna całość, część tego majątku, czyli pewne jego składniki albo nadzwyczajne przyrosty majątku².

W doktrynie zwraca się uwagę, że obciążenia podatkowe, związane w szczególności z przychodem i majątkiem, należy rozpatrywać w kontekście całego systemu podatkowego. Mają one silne związki z innymi świadczeniami podatkowymi występującymi w danym miejscu i czasie. Zaliczenie ich do podatków przychodowych lub majątkowych jest w wielu przypadkach sprawą umowną³. Ustalenie, czy dany podatek jest dochodowy, przychodowy lub majątkowy, nie może opierać się na samym przedmiocie opodatkowania. Często należy przeanalizować całą konstrukcję prawną podatku by móc stwierdzić, iż dane świadczenie można zaliczyć do jednej z ww. kategorii.

Wśród podatków majątkowych można wyróżnić podatki od władania majątkiem (np. podatek od nieruchomości)⁴, obrotu majątkiem (np. podatek

Bogumił Pahl; asystent na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego; uczestnik seminarium doktoranckiego w katedrze Prawa Podatkowego na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku; adres do korespondencji: bogumilpahl@op.pl

¹ N. Gajl, *Modele podatkowe. Podatki majątkowe*, Warszawa 1996, s. 33.

² *Wstęp do nauki polskiego prawa podatkowego*, red. W. Modzelewski, Warszawa 2005, s. 167.

³ R. Mastalski, *Prawo podatkowe*, Warszawa 2004, s. 549.

⁴ W doktrynie prawa podatkowego zwraca się uwagę, iż bardziej właściwym określeniem wydaje się „władanie majątkiem” niż „posiadanie majątku”, np. przez władanie nieruchomością rozumie się „samo posiadanie” i używanie nieruchomości, bez uzyskiwania przychodów i obrotu nimi – zob. szerzej L. Etel, *Opodatkowanie nieruchomości. Problemy praktyczne*, Białystok 2001, s. 20n.

od czynności cywilnoprawnych) oraz podatki od nieodpłatnego przyrostu majątku (masy majątkowej).

W polskim systemie podatkowym do podatków obciążających nieodpłatny przyrost majątku należy zaliczyć podatek od spadków i darowizn oraz podatek dochodowy od osób prawnych. Konstrukcja podatku od spadków i darowizn uregulowana jest w ustawie z dnia 28 lipca 1983 r.⁵, natomiast podatku dochodowego – w ustawie z dnia 15 lutego 1992 r.⁶

Podatek od spadków i darowizn jest typowym świadczeniem obciążającym nieodpłatne nabycie (nabycie tytułem darmym) lub zbycie praw majątkowych. Nie ma więc wątpliwości, że świadczenie to należy zaliczyć do podatków obciążających nieodpłatne nabycia majątku. Reforma podatku od spadków i darowizn przeprowadzona w 1989 r. wykluczyła jednak z zakresu podmiotowego tego świadczenia osoby prawne, w tym kościelne osoby prawne. Tym samym nieodpłatne nabywanie majątku przez te podmioty poddane zostało reglamentacji ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych⁷.

Zaliczenie podatku dochodowego od osób prawnych do kategorii podatków majątkowych może być, po pobieżnej analizie, uznane za nieuzasadnione. Jednak gdy dokładnie prześledzi się tę konstrukcję podatkowo – prawną, można wskazać na elementy, które potwierdzą tezę o zakwalifikowaniu podatku dochodowego od osób prawnych, w pewnym zakresie, jako podatku majątkowego. Jak bowiem traktować darowiznę lub spadek otrzymany przez osobę prawną (np. kościelną osobę prawną)?

Oczywiście nie jest błędem uznawanie takiej czynności jako uzyskanie przychodu. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę fakt, że podatek dochodowy ma z reguły obciążać dochód podatnika, będący efektem jego działalności gospodarczej (dochód wypracowany), to włączenie do konstrukcji tego świadczenia, przysporzenia majątkowego (niewypracowanego) związanego z nadzwym-

⁵ Ustawa z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn (Tekst jednolity: Dz. U. z 2004 r., nr 142, poz. 1514 z późn. zm.).

⁶ Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (Tekst jednolity: Dz. U. z 2000 r., nr 54, poz. 654 z późn. zm.) – dalej powoływana jako u.p.d.o.p.

⁷ W Republice Federalnej Niemiec nieodpłatne nabywanie majątku przez osoby prawne podlega reglamentacji ustawy o podatku od spadków i darowizn (Erbschaftsteuer und Schenkungsteuergesetz). Związki wyznaniowe posiadające status korporacji prawa publicznego oraz Wspólnoty żydowskie zwolnione są jednak od tego świadczenia (zwolnienie podmiotowe). Warto zwrócić uwagę, że specyficznym uregulowaniem w niemieckim podatku od spadków i darowizn jest zwolnienie na zasadach wzajemności zagranicznych wspólnot religijnych, które przeznaczają otrzymany majątek na cele związane z działalnością kościoła. Warunkiem stosowania tego zwolnienia jest, by doszło do formalnej wymiany deklaracji (oświadczeń) między Ministerstwem Finansów a danym krajem. Wykorzystanie otrzymanego majątku na inne cele niż bezpośrednio związane z działalnością danego kościoła skutkuje utratą zwolnienia. We Francji nabycie majątku tytułem spadku i darowizny przez stowarzyszenia kultowe, związki stowarzyszeń kultowych oraz upoważnione bractwa (kongregacje) jest również zwolnione od podatku od spadków i darowizn.

czajnymi, niecodziennymi okolicznościami, wydaje się być tylko „nietrafionym” zabiegiem ustawodawcy, wskutek którego do konstrukcji typowego podatku dochodowego dodany został element właściwy podatkowi majątkowemu. Prawodawca, wyłączając z zakresu podmiotowego podatku od spadków i darowizn osoby prawne, powinien stworzyć nową konstrukcję, uregulowaną w odrębnym akcie prawnym, która obejmowałaby swym zakresem tylko osoby prawne i jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej⁸.

Prawodawca w powyższy sposób jednak nie postąpił i wskutek tego, z chwilą wyłączenia z zakresu podmiotowego osób prawnych, powstały w Polsce dwa systemy opodatkowania nieodpłatnego nabycia majątku. Pierwszy z nich, polegający na potraktowaniu nieodpłatnych przyrostów majątkowych jako dochodu i objęciu tych zdarzeń podatkiem dochodowym. Drugi zaś, charakteryzujący się opodatkowaniem nieodpłatnego przyrostu majątku typowym podatkiem majątkowym – podatkiem od spadków i darowizn. Jest to najlepszym dowodem na to, że zaliczenie obciążeń podatkowych związanych z majątkiem i przychodem do podatków przychodowych (dochodowych) lub majątkowych jest bardzo często sprawą umowną, zależy od „koncepcji” ustawodawcy. Sytuacja ta rodzi jednak pewne konsekwencje polegające m. in. na tym, że od takiej samej wartości darowizny w innej wysokości podatek zapłaci osoba fizyczna, w innej osoba prawna.

W związku z powyższym nadzwyczajny przyrost majątku kościelnych osób prawnych w postaci spadku lub darowizny należy traktować, począwszy od 1989 r., jako uzyskanie dochodu (przychodu)⁹.

Należy podkreślić, że pierwotny tekst ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych z 1992 r. nie zawierał przepisów dotyczących bezpośrednio kościelnych osób prawnych. Ustawodawca utrzymał w mocy zwolnienia od tego świadczenia przysługujące na mocy ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP¹⁰. Wynikało to bowiem z treści art. 40 ust. 2 u.p.d.o.p. Przepis ten, po dwóch latach obowiązywania, został uchylony mocą ustawy z 16 grudnia 1993 r. o zmianie niektórych ustaw regulujących zasady opodatkowania i niektórych innych ustaw¹¹. Jednocześnie jednak do art. 17 ust.

⁸ Należy zwrócić uwagę, że nie można negować samego wyłączenia z zakresu podmiotowego podatku od spadków i darowizn osób prawnych, gdyż podatek ten jest świadczeniem, w którym w znacznym stopniu uwypuklone zostały stosunki rodzinne, które to z oczywistych względów mogą tylko dotyczyć osób fizycznych.

⁹ W wyroku NSA z dnia 10 listopada 1993 r. skład orzekający stwierdził jednoznacznie, że darowizny otrzymywane przez fundację (osobę prawną) stanowią źródło przychodu, który po odjęciu ewentualnych kosztów jego uzyskania jest dochodem podlegającym opodatkowaniu – sygn. akt SA/Po 1527/93, opublikowany w: „Przegląd Orzecznictwa Podatkowego 1995”, nr 3, poz. 47.

¹⁰ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 29, poz. 154).

¹¹ Dz.U. nr 134, poz. 646.

1 u.p.d.o.p. dodano unormowania bardzo podobne do tych, które dotąd obowiązywały na podstawie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP. Od tego czasu status prawny kościelnych osób prawnych na gruncie podatku dochodowego jest w pełni uregulowany przepisami u.p.d.o.p.¹².

Zwolnienia od podatku dochodowego dla kościelnych osób prawnych normują przepisy art. 17 ust. 1 pkt. 4a oraz pkt. 4b u.p.d.o.p.¹³. Stosownie do ich treści wolne od podatku są dochody kościelnych osób prawnych:

- z niegospodarczej działalności statutowej; w tym zakresie kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej,
- z pozostałej działalności – w części przeznaczonej na cele: kultu religijnego, oświatowo – wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywno – opiekuńcze oraz na konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych, inwestycje sakralne w zakresie: budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne, a także innych inwestycji przeznaczonych na punkty katechetyczne i zakłady charytatywno – opiekuńcze.

Ponadto zwolnione od podatku są dochody spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne – w części przeznaczonej na wyżej wymienione cele. Zaznaczyć należy, że zasady stosowania przedstawionego powyżej zwolnienia od podatku dochodowego określone są również w art. 17 ust. 1b oraz art. 1e u.p.d.o.p.

Trzeba również zwrócić uwagę, że poza wskazanymi uregulowaniami, u.p.d.o.p. zawiera jeszcze jeden przepis, który wydawać by się mogło, że ma

¹² Warto zauważyć, iż ustawodawca z początkiem 1994 r., uchylając przepisy tzw. ustaw kościelnych regulujących zwolnienie od podatku dochodowego od osób prawnych, „zapomniał” jednocześnie dokonać skreślenia właściwych przepisów w tych ustawach. Przepisy te są w dalszym ciągu publikowane w tekstach jednolitych tych ustaw i niezmieniane pomimo kolejnych ich nowelizacji. Art. 40 ust. 1 u.p.d.o.p. stanowi bowiem, że uchyla się, z zastrzeżeniem ust. 2, przepisy ustaw szczególnych przyznające ulgi i zwolnienia od podatku dochodowego od osób prawnych oraz znosi się przyznane na podstawie tych przepisów ulgi i zwolnienia. Poza wskazaną sytuacją trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden wynikających z tych zmian absurd. Mianowicie art. 55 ust. 1 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego stanowi, że majątki przychody kościelnych osób prawnych podlegają ogólnym przepisom podatkowym, z wyjątkami określonymi w art. 2 – 6. Jakie w tej sytuacji mogą być wyjątki, skoro ust. 2 i 3 art. 55 jest uchylony? Powyższe pokazuje tylko, jak niekonsekwentnie dokonywane są zmiany w prawie podatkowym. Dodatkowo zauważyć należy, że uchYLENIE przepisów ustaw kościelnych w zakresie podatku dochodowego od osób prawnych jednoznacznie potwierdzone zostało w piśmie Ministra Finansów z dnia 26 marca 1994 r., Nr PO 4/N – 722/86/94, opublikowane w: J. Kostrzewski, *Podatek dochodowy od osób prawnych*, Warszawa 1997, s. 99.

¹³ W doktrynie prawa podatkowego zwolnienia te dzieli się na zwolnienia warunkowe i bezwarunkowe – zob. szerzej B. Brzeziński, M. Kalinowski, *Podatek dochodowy od osób prawnych. Komentarz*, Warszawa 1997, s. 177 oraz A. Huchla, *Podatek dochodowy od osób prawnych. Komentarz*, Warszawa 2003, s. 192.

zastosowanie do kościołów i innych związków wyznaniowych, w tym Kościoła katolickiego. Mianowicie w art. 17 ust. 1 pkt. 4 stwierdzono, że wolne od podatku są dochody podatników, których celem statutowym jest m. in. działalność w zakresie kultu religijnego, w części przeznaczanej na te cele.

W praktyce przepis ten odnosi się przede wszystkim do fundacji i stowarzyszeń prowadzący ściśle określone cele, w tym cele kultu religijnego. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP przewiduje możliwość tworzenia stowarzyszeń i fundacji. W tym zakresie mają zastosowanie przepisy tej ustawy oraz ustawy prawo o stowarzyszeniach i o fundacjach. Zarówno stowarzyszenia, jak i fundacje utworzone przez kościelne jednostki organizacyjne należy traktować jako kościelne osoby prawne. Do tych podmiotów będą więc miały zastosowanie przepisy art. 17 ust. 1 pkt. 4a u.p.d.o.p.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie problemów związanych ze stosowaniem konstrukcji prawnych dotyczących opodatkowania nieodpłatnego przyrostu majątku osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce. Ponadto w artykule wykazane zostanie również, iż błędna jest teza, w myśl której, kościelne osoby prawne nie płacą w ogóle podatku obciążającego nieodpłatny przyrost majątku.

2. Nieodpłatny przyrost majątku jako przychód w rozumieniu ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych

W myśl art. 7 ust. 1 u.p.d.o.p. przedmiotem opodatkowania podatkiem dochodowym od osób prawnych jest dochód bez względu na rodzaj źródeł przychodów, z jakich dochód ten został osiągnięty. Natomiast w ściśle określonych w ustawie sytuacjach przedmiotem opodatkowania jest przychód (art. 21 i 22 u.p.d.o.p.).

Generalnie biorąc, dochodem jest nadwyżka sumy przychodów nad kosztami ich uzyskania, osiągnięta w roku podatkowym. Innymi słowy – dochód stanowi wynik obliczeń uwzględniających przychody uznane przez ustawę za przychody podatkowe oraz koszty uznane przez ustawę za koszt uzyskania przychodów. Podkreślić należy, że przepisy u.p.d.o.p. nie wyjaśniają, w przeciwieństwie do terminu „koszty uzyskania przychodu”, pojęcia „przychód”. Ustawodawca zastosował natomiast poprzez użycie słowa „w szczególności” metodę polegającą na wymienieniu głównych (przykładowych) kategorii przychodów¹⁴. Przepisy art. 12 u.p.d.o.p. nie wyczerpują zatem wszystkich kategorii, jakie mogą stanowić przychód dla potrzeb podatku dochodowego od osób prawnych i tworzą tym samym katalog otwarty¹⁵. Wśród przykładowych wyliczeń zawartych w art. 12 ust. 1 u.p.d.o.p. zabrakło jednak wskazania, iż przy-

¹⁴ Z. Ofiarski, *Prawo podatkowe*, Warszawa 2006, s. 415-416.

¹⁵ W. Dmoch, *Podatek dochodowy od osób prawnych*, Warszawa 2005, s. 241.

chodem w świetle przepisów tej ustawy są również rzeczy i prawa majątkowe otrzymane tytułem darowizny, spadku czy też zapisu.

Warto zauważyć, że przyjęcie przez ustawodawcę otwartego katalogu przychodów powoduje, iż w praktyce powstają problemy związane z zakwalifikowaniem danego przysporzenia majątkowego jako przychodu. W doktrynie wskazuje się, że co do zasady, o zaliczeniu otrzymanego przysporzenia majątkowego do przychodów danej osoby prawnej decyduje definitywny charakter tego przysporzenia w tym sensie, że w sposób ostateczny faktycznie powiększa ono aktywa tej osoby prawnej. Mając to na uwadze, przychód definiuje się jako wszelkie przysporzenia majątkowe o charakterze trwałym, których rzeczywiste otrzymanie, a w niektórych przypadkach już sam fakt, że są należne, powoduje obowiązek zapłaty podatku dochodowego¹⁶.

Słusznie także podkreśla się w orzecznictwie, że o zakwalifikowaniu przysporzenia jako przychodu podatkowego nie decyduje to, że nie znalazło się ono w katalogu wartości niezaliczonych przez ustawodawcę do przychodów podatkowych (art. 12 ust. 4 u.p.d.o.p.), ale to, że jest ono wartością przez podatnika „otrzymaną” w rozumieniu art. 12 ust. 1 u.p.d.o.p. Z istoty podatku dochodowego wynika, że jest on ciężarem publicznoprawnym od przyrostu majątkowego (dochodu), a zatem przychodem jest tylko ta wartość, która wchodząc do majątku podatnika może powiększyć jego aktywa¹⁷.

Mając na uwadze powyższe, nie powinno budzić wątpliwości, że otrzymanie rzeczy i praw majątkowych tytułem nadzwyczajnych okoliczności, takich jak darowizna, spadek oraz zapis, stanowi przychód w rozumieniu u.p.d.o.p. W literaturze prawa podatkowego jednoznacznie podkreśla się, że osoby prawne nie podlegają przepisom o podatku od spadków i darowizn, stąd też równowartość otrzymanej darowizny stanowi zawsze przychód, wpływając na wysokość dochodu¹⁸.

Poruszając problematykę zakwalifikowania nadzwyczajnego przyrostu majątku jako przychodu, należy zwrócić uwagę na art. 12 ust. 1 pkt. 2 u.p.d.o.p. Przepis ten stanowi, że przychodem jest wartość otrzymanych nieodpłatnie lub częściowo odpłatnie rzeczy lub praw, a także wartość innych nieodpłatnych lub częściowo odpłatnych świadczeń (z pewnymi wyjątkami). Treść tego przepisu może sugerować, iż darowiznę należy traktować jako nieodpłatne świadczenie. Zaliczenie jednak darowizny do nieodpłatnych świadczeń, o których mowa w tym przepisie, jest niewłaściwe.

¹⁶ *Podatek dochodowy od osób prawnych. Komentarz*, red. J. Marciniuk, Warszawa 2006, s. 237.

¹⁷ Wyrok NSA z dnia 14 maja 1998 r. sygn. akt SA/Sz 1305/97, opublikowany w: „LEX”, 35950.

¹⁸ A. Piotrowski, *Darowizna a podatek dochodowy*, „Przegląd Podatkowy”, 5(1995), s. 1n.

W doktrynie prawa cywilnego nie ma wątpliwości, że darowizna należy do czynności prawnych nieodpłatnych (zawieranych pod tytułem darmym)¹⁹. Do *essentialia negotii* umowy darowizny należy zobowiązanie darczyńcy do bezpłatnego świadczenia na rzecz obdarowanego kosztem swego majątku²⁰. Pojęcie darowizny nie obejmuje jednak każdego nieodpłatnego przysporzenia. Darowizną nie jest m. in. bezpłatne przysporzenie uregulowane innymi przepisami k.c. (art. 889 pkt. 1). Nie można więc uznać za darowiznę np. użyczenia, bezpłatnego przechowania, pożyczki nieoprocentowanej, jak i nieodpłatnego świadczenia jakichkolwiek usług. Powyższe uregulowanie wyraźnie więc rozgranicza darowiznę od innych nieodpłatnych świadczeń. Kolejnym wyróżnikiem darowizny i nieodpłatnego świadczenia jest sam przedmiot transakcji. Przedmiotem darowizny mogą być rzeczy, a więc wszystkie nieruchomości i ruchomości oraz pieniądze i prawa majątkowe (zbywalne, czyli takie, które mogą być przedmiotem sprzedaży). Może ona też obejmować prawo wieczystego użytkowania oraz prawa rzeczowe ograniczone, a także zwolnienie z długu, przejęcie długu. Umowa darowizny może ponadto obejmować prawa majątkowe wynikające z autorstwa, patentu i wynalazku. Przedmiotem darowizny nie mogą być natomiast bezpłatne świadczenia, których przedmiotem są usługi, z uwagi na brak przesłanki przysporzenia kosztem majątku świadczącego usługę²¹.

Konkludując, stwierdzić należy, iż otrzymanych darowizn na gruncie podatku dochodowego od osób prawnych nie można utożsamiać z nieodpłatnymi świadczeniami, o których mowa w art. 12 ust. 1 pkt. 2 u.p.d.o.p. Zarówno jednak otrzymanie przez osobę prawną nieodpłatnego świadczenia, jak i darowizny, spadku oraz zapisu, rodzi co do zasady obowiązek zapłaty podatku dochodowego od osób prawnych. Każde z tych świadczeń należy bowiem traktować jako przychód w rozumieniu u.p.d.o.p.

3. Zwolnienia od podatku dochodowego

3.1. Przesłanki wprowadzenia zwolnień od podatku dochodowego

Przywileje podatkowe, a wśród nich zwolnienia od podatku, są jednym ze sposobów wspierania działalności kościołów i innych związków wyznaniowych przez państwo²². Zwolnienia te znajdują uzasadnienie w charakterystycz-

¹⁹ A. Doliwa, *Zobowiązania*, Warszawa 2006, s. 392.

²⁰ Z. Radwański, J. Panowicz-Lipska, *Zobowiązania – część szczegółowa*, Warszawa 2005, s. 76; W. Czachórski, A. Brzozowski, M. Safjan, E. Skowrońska-Bocian, *Zobowiązania. Zarys wykładu*, Warszawa 2002, s. 534n.

²¹ S. Brzeszczyńska, *Darowizna w prawie podatkowym*, „Monitor Podatkowy”, 9(2004), s. 17-18; E. Marszałkowska-Krześ, S. Krześ, *Nieodpłatne świadczenia*, „Monitor Podatkowy”, 10(1999), s. 13-15.

²² W Republice Federalnej Niemiec związki wyznaniowe, posiadające status korporacji prawa publicznego, są zwolnione od podatku od spadków i darowizn.

nej dla grup religijnych działalności na rzecz społeczeństwa, prowadzonej zwykle oprócz działalności *stricte* religijnej jako konsekwencja przyjmowanej doktryny. Różnego rodzaju podmioty wyznaniowe prowadzą szeroką działalność charytatywną, opiekuńczo – wychowawczą, naukową, oświatową oraz przyczyniają się do zwalczania patologii społecznych, przez co realizują zadania, które w innym przypadku musiałby zostać wykonane przez instytucje państwowe²³.

Zwolnienia podatkowe, jako istotny element konstrukcji podatkowej, służą realizacji zamierzeń określanych przez państwo w ramach polityki podatkowej. Jej skuteczność w danym okresie zależy od właściwego doboru środków, tj. stanowienia prawa podatkowego i stosowania tego prawa, aby odpowiednio dobrane konstrukcje podatkowe pozwalały optymalnie wykorzystywać funkcje podatku, a wśród nich funkcję stymulacyjną²⁴. Nie budzi wątpliwości, że podatki ograniczają swobodę zachowania się podatnika. Dlatego też państwo w ramach prowadzonej polityki podatkowej nie powinno „krępować” podatników w ich zachowaniach, szczególnie w sytuacji, gdy realizują oni zadania nałożone na państwo (m. in. pomoc społeczna, naukę). Wprowadzenie zwolnień od podatku dochodowego w znacznej mierze ułatwia więc podmiotom kościelnym pełnienie funkcji z zakresu wyższej użyteczności publicznej, a nie tylko kultu religijnego. Należy zwrócić uwagę, iż z samego brzmienia zwolnień uregulowanych w art. 17 ust. 1 pkt. 4a i 4b wynika, iż dotyczą one sytuacji, w których dochody przeznaczane są na działalność społecznie użyteczną.

Ponadto analizowane zwolnienie dochodów przeznaczonych na cele statutowe jest szeroko stosowane w ustawie o podatku dochodowym. Z podobnego typu zwolnień korzystają także związki zawodowe, fundacje i inne organizacje o charakterze nienastawionym na osiągnięcie dochodów²⁵. W związku z tym nie powinno budzić wątpliwości, że zwolnienie kościelnych osób prawnych jest w pełni uzasadnione i potwierdza tylko tezę, że kościoły i inne związki wyznaniowe nie są w Polsce uprzywilejowane. Są opodatkowane na takich samych zasadach jak inne organizacje pozarządowe działające dla dobra ogółu społeczeństwa.

Należy więc przypuszczać, że głównym zamiarem ustawodawcy wprowadzającego zwolnienie od podatku dochodowego było ułatwienie instytucjom kościelnym pełnienia zadań służących większości społeczeństwa – zadań, które w znacznej części powinno wykonywać państwo.

²³ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 220.

²⁴ M. Grzybowski, *Finansowoprawne granice wolności organizacji pozarządowych*, „Glosa”, 3(1999), s. 1.

²⁵ L. Etel, *Czy kościoły i księża płacą w Polsce podatki?*, „Przegląd Podatkowy”, 6(2002), s. 22.

3.2. Zwolnienie dochodów kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej

Stosownie do art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. a) u.p.d.o.p. zwolnione od podatku są dochody kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej. W tym zakresie kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej. Z treści tego przepisu jednoznacznie wynika, że zakres podmiotowy zwolnienia obejmuje wyłącznie kościelne osoby prawne. Oznacza to, że żadne inne kościelne jednostki organizacyjne nie mogą korzystać z tego przywileju. Natomiast rozpatrując ten przepis od strony przedmiotowej, stwierdzić należy, że zwolnione od podatku są dochody z niegospodarczej działalności statutowej. Analiza tego przepisu sprowadza się więc w zasadzie do ustalenia znaczenia pojęcia „niegospodarcza działalność statutowa”.

W literaturze prawa finansowego pojęcie to definiuje się jako każdą działalność, nie będącą działalnością gospodarczą i będącą działalnością wynikającą z samej istoty kościoła i specyfiki działalności²⁶. Dokonując wyjaśnienia tego terminu, słusznie posłużono się definicją negatywną – każdą działalność, poza działalnością gospodarczą, uznano za działalność niegospodarczą.

Na gruncie u.p.d.o.p. ustawodawca nie definiuje pojęcia „działalność gospodarcza”. Należy więc odwołać się do ustawy o swobodzie działalności gospodarczej, w której zdefiniowany jest ten termin²⁷. Stosownie do art. 2 tego aktu działalnością gospodarczą jest zarobkowa działalność wytwórcza, budowlana, handlowa, usługowa oraz poszukiwanie, rozpoznawanie i wydobywanie kopalin ze złóż, a także działalność zawodowa wykonywana w sposób zorganizowany i ciągły. Każdą więc działalność, która nie mieści się w pojęciu działalności gospodarczej w rozumieniu ustawy o swobodzie działalności gospodarczej należy traktować jako działalność niegospodarczą.

Kolejnym warunkiem stosowania zwolnienia określonego w art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. a) u.p.d.o.p. jest to, by niegospodarcza działalność kościelnej osoby prawnej była działalnością statutową. Oznacza to, że zakres tej działalności musi wynikać ze statutu lub innego aktu określającego wewnętrzną strukturę danego kościoła. W Kościele katolickim zasadnicze znaczenie będą więc miały przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz przepisy zawarte w statutach poszczególnych kościelnych osób prawnych (np. statucie Caritas diecezjalnego). Sięgając do kanonu 1254 Kodeksu Prawa Kanonicznego można wyprowadzić wniosek, że statutową działalnością kościoła są następujące zadania:

²⁶ M. Unisk, *Opodatkowanie kościelnych osób prawnych w świetle polskiego prawa podatkowego – wybrane zagadnienia*, „Biuletyn Instytutu Studiów Podatkowych”, 7-8(2002), s. 59.

²⁷ Ustawa o swobodzie działalności gospodarczej traktowana jest jako „konstytucja” polskiego prawa gospodarczego. Z tych też względów pojęcia tam zdefiniowane mają zastosowanie w całym systemie prawa, chyba, że ustawodawca na gruncie danego aktu prawnego nadaje tym pojęciom inne znaczenie.

- nauczycielskie;
- uświęcające, prowadzenie dzieł apostolatu i miłości, zwłaszcza wobec biednych;
- zapewnienie utrzymania duchowieństwa oraz innych pracowników kościelnych.

Nauczycielskie zadanie kościoła opiera się na obowiązku i wrodzonym prawie głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek władzy, oraz propagowanie zawsze i wszędzie zasad moralnych w odniesieniu do porządku społecznego, a także wypowiadanie oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka. Zadanie to realizowane jest w posłudze Słowa Bożego i nauczaniu katechetycznym, w misyjnej działalności kościoła, w wychowaniu katolickim przez szkoły i uniwersytety katolickie oraz inne instytuty studiów wyższych²⁸.

Uświęcające zadanie kościoła realizowane jest poprzez liturgię oraz sakramenty (m. in. chrzest, bierzmowanie, sakrament chorych), a także przez tzw. sakramentalia (np. pogrzeby). Natomiast prowadzenie dzieł apostolatu i miłości zwłaszcza wobec biednych oraz zapewnienie utrzymania duchowieństwa i pracowników kościelnych nierozzerwalnie wiążą się z ww. zadaniami. Innymi słowy z nich wynikają i są konsekwencją ich realizacji²⁹.

Można więc stwierdzić, że zarówno kult religijny, jak i działalność charytatywno – opiekuńcza oraz naukowa i oświatowo – wychowawcza należą do statutowej działalności kościoła.

Reasumując stwierdzić należy, że dochody uzyskiwane przez kościelne osoby prawne z niegospodarczej działalności statutowej są wolne od podatku, bez względu na cel ich przeznaczenia i ostatecznego wydatkowania. Ponadto zauważyć trzeba, że kościelne osoby prawne uzyskujące dochody z niegospodarczej działalności statutowej zwolnione są od obowiązku składania comiesięcznych deklaracji oraz wpłacania zaliczek na podatek dochodowy (art. 25 ust. 3a i art. 27 ust. 1 u.p.d.o.p.). Podmioty te w tym zakresie nie mają także obowiązku prowadzenia dokumentacji przewidzianej w przepisach Ordynacji podatkowej.

²⁸ Zob. kanony: 747, 760, 762, 773, 781, 786, 796 i 807 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.

²⁹ M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2005, s. 89.

3.3. Problematyka zwolnienia od podatku dochodowego dochodów kościelnych osób prawnych z tzw. pozostałej działalności

3.3.1. Uwagi ogólne

Ustawodawca potraktował w sposób uprzywilejowany nie tylko dochody kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej, ale również dochody z pozostałej działalności (a więc gospodarczej) w sytuacji, gdy zostaną one przeznaczone na cele ściśle określone w ustawie. Konstrukcja tego zwolnienia jest dosyć skomplikowana, uregulowana jest bowiem w kilku przepisach u.p.d.o.p. Ponadto kluczowe znaczenie dla określenia dopuszczalności korzystania przez podatnika (kościelną osobę prawną) z opisywanego zwolnienia ma dokonanie prawidłowego zdefiniowania pojęć użytych przez ustawodawcę w tym przepisie. Przepisy prawa podatkowego nie zawierają definicji takich pojęć, jak: cele kultu religijnego, działalność charytatywno – opiekuńcza, czy też naukowa. Są to pojęcia nieostre, stąd też kwalifikacja działań podatnika może budzić wątpliwości. Podkreślić trzeba, że brak jest również takich definicji – o charakterze uniwersalnym – w przepisach innych działów prawa. Tylko w niektórych przypadkach istnieje możliwość wyjaśnienia tych pojęć na podstawie poszczególnych przepisów ustaw kościelnych.

Z tych też względów konieczne jest przybliżenie terminów użytych przez prawodawcę. Pozwoli to we właściwy sposób zrozumieć istotę analizowanego zwolnienia. Poniżej przedstawione zostaną poszczególne pojęcia, którymi posłużono się w analizowanym zwolnieniu oraz warunki jego stosowania.

3.3.2. Pojęcie środków przeznaczonych na cele kultu religijnego

Z brzmienia art. 17 ust.1 pkt. 4a lit. b) wynika, że zwolnione są dochody kościelnych osób prawnych z pozostałej działalności m. in. w części przeznaczonej na cele kultu religijnego. Jak zostało podkreślone powyżej, w prawie pozytywnym brak jest definicji „środków przeznaczonych na cele kultu religijnego”. Próbę wyjaśnienia tego terminu podjęto w piśmie Podsekretarza Stanu w Ministerstwie Finansów z dnia 31 października 1995 r.³⁰ Stwierdzono w nim bardzo ogólnikowo, że środki (dochody) przeznaczone na cele kultu religijnego to środki przeznaczone dla kościołów, związków religijnych i kościelnych osób prawnych. Przedstawiona definicja nie rozwiązuje więc analizowanego problemu.

Natomiast godnym uwagi jest fakt, że w doktrynie prawa podatkowego dokonano sprecyzowania pojęcia „środki przeznaczone na cele kultu religijnego”. Zgodnie z tym poglądem, środki przeznaczone na cele kultu religijnego to takie, w których wyróżnia się trzy podstawowe grupy wydatków:

³⁰ Pismo Podsekretarza Stanu nr PO 2/11 – 01573/95 z dnia 31.10.1995 r. do izb i urzędów skarbowych, opublikowane w: „Biuletyn Skarbowy”, 4(1995), s. 14.

- środki przeznaczone na nabycie lub utrzymanie przedmiotów używanych wyłącznie przy spełnianiu obrzędów religijnych – naczyń i przedmiotów liturgicznych (np. kielichy, monstrancje, itp.), szat liturgicznych (np. ornaty, komże, itp.), bielizny kościelnej (np. obrusy), win mszalnych, komunikantów, opłat za energię elektryczną, itp.;
- środki przeznaczone na utrzymanie w stanie przydatnym do użytku obiektów kościelnych lub innych miejsc świętych przeznaczonych do sprawowania kultu Bożego (kościół, kaplic, itp.). związane są z tym również inwestycje np. na budowę, przebudowę, odbudowę lub rozbudowę budynków kościelnych albo adaptację budynków na cele sakralne;
- środki przeznaczone na utrzymanie osób duchownych i członków zakonów ponoszone przez kościelne osoby prawne, zakony i kongregacje zakonne. Na równi z tymi wydatkami traktowane są koszty utrzymania seminariów duchownych i domów przygotowawczych (nowicjatów) oraz koszty funkcjonowania kościelnej osoby prawnej³¹.

Przedstawiony powyżej zakres pojęcia „środków przeznaczonych na cele kultu religijnego” obejmuje dosyć szeroki katalog wydatków. Nie powinno jednak budzić wątpliwości, że te wszystkie wydatki wiążą się nierozdzielnie z wykonywaniem kultu religijnego. Przeznaczenie więc dochodów przez kościelną osobę prawną na wskazane cele skutkuje tym, iż będą one objęte analizowanym zwolnieniem.

3.3.3. Definicja środków przeznaczonych na działalność charytatywno – opiekuńczą

Do istotnych zadań, wynikających z misji Kościoła katolickiego, należy prowadzenie działalności charytatywno – opiekuńczej. Działalność ta wynika z podstawowego przykazania miłości bliźniego³². W celu realizacji zadań charytatywno – opiekuńczych władze Kościoła katolickiego powołują różne instytucje na szczeblu krajowym i diecezjalnym.

Warto zauważyć, że działalności charytatywno – opiekuńczej Kościoła katolickiego poświęcony został cały rozdział 7 ustawy regulującej stosunek państwa do tego Kościoła. Zawarte tam przepisy w istotny sposób pozwolą określić zakres pojęcia „działalność charytatywno – opiekuńcza”. Z art. 39 tej ustawy wynika bowiem, że działalność charytatywno – opiekuńcza Kościoła obejmuje w szczególności:

- prowadzenie zakładów dla sierot, starców, osób upośledzonych fizycznie lub umysłowo oraz innych kategorii osób potrzebujących opieki;
- prowadzenie szpitali i innych zakładów leczniczych, aptek;

³¹ M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów*, s. 93.

³² J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 202.

- organizowanie pomocy w zakresie ochrony macierzyństwa;
- organizowanie pomocy sierotom, osobom dotkniętym klęskami żywiołowymi i epidemiami, ofiarom wojennym, znajdującym się w trudnym położeniu materialnym lub zdrowotnym rodzinom i osobom, w tym pozbawionym wolności;
- prowadzenie żłobków, ochronek, burs i schronisk;
- udzielanie pomocy w zapewnieniu wypoczynku dzieciom i młodzieży znajdującym się w potrzebie;
- krzewienie idei pomocy bliźnim i postaw społecznych temu sprzyjających;
- przekazywanie za granicę pomocy ofiarom klęsk żywiołowych i osobom znajdującym się w szczególnej potrzebie.

Mając powyższe na uwadze, można stwierdzić, że dochody wydatkowane przez kościelną osobę prawną na wskazaną działalność należy uznać za dochody przeznaczone na działalność charytatywno – opiekuńczą i w konsekwencji korzystają one ze zwolnienia od podatku dochodowego. Zauważyć należy, iż przedstawiony katalog form działalności charytatywno – opiekuńczej jest przykładowy, o czym świadczy użycie przez ustawodawcę zwrotu „w szczególności”. Wskazanie w ustawie tych form w znacznym stopniu wyjaśnia jednak zakres tego pojęcia.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę, że w art. 40 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP wskazano również przykładowe źródła pochodzenia środków na realizację działalności charytatywno – opiekuńczej. Są to m. in. spadki, zapisy i darowizny, dochody z imprez i zbiorów publicznych, odpłatności za usługi świadczone przez kościelne instytucje charytatywno – opiekuńcze, dochody z działalności gospodarczej prowadzonej przez Caritas Polską i Caritas diecezji bezpośrednio lub w formie wyodrębnionych zakładów (np. aptek prowadzonych przez Caritas).

3.3.4. Zakres pojęcia dochodów przeznaczonych na cele naukowe i oświatowo-wychowawcze

Zakładanie i prowadzenie szkół jest w Polsce prawem gwarantowanym przez Konstytucję (art. 70 ust. 3). Kościoły i związki wyznaniowe realizują zadania naukowe i oświatowe poprzez prowadzenie szkół wyznaniowych oraz w ramach szkolnictwa państwowego. Jednostki organizacyjne kościołów i innych związków wyznaniowych mogą prowadzić zarówno szkoły typowe dla ustroju szkolnictwa (szkoły podstawowe, gimnazja, licea, itp.), jak też szkoły nietypowe, które określane są mianem szkół wewnątrzkościelnych (np. seminaria duchowne)³³.

³³ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo*, s. 162.

Podkreślić trzeba, że działalność oświatowo - wychowawcza realizowana jest nie tylko poprzez prowadzenie szkół. Działalność ta obejmuje również prowadzenie domów dziecka, rodzinnych domów dziecka, świetlic, itp. Tego typu placówki, oprócz opieki, zapewniają dzieciom możliwość wychowania się w prawidłowym środowisku rodzinnym. Świetlice wyznaniowe mają za zadanie zapewnienie opieki wychowawczej oraz stworzenie warunków do nauki własnej poprzez opiekę nad dziećmi przed i po zajęciach szkolnych. Organizują zajęcia plastyczne, sportowe, dydaktyczne, muzyczne oraz katechetyczne. Ponadto zapewniają podopiecznym możliwość skorzystania z gorących posiłków i niejednokrotnie wyposażają ich w odzież, obuwie i przybory szkolne³⁴.

Precyzyjne zdefiniowanie działalności naukowej, wychowawczej i oświatowej³⁵ jest bardzo trudne. Są to pojęcia ogólne, dlatego też każde wydatkowanie dochodu na te cele i związana z tym możliwość korzystania ze zwolnienia od podatku dochodowego muszą być dokładnie przeanalizowane. Pojęcie dochodów przeznaczonych na cele naukowe i oświatowo – wychowawcze powinno obejmować wszelkie środki niezbędne do prowadzenia różnego typu szkół (uczelni), świetlic czy też domów dziecka. W zakresie tego pojęcia będą więc mieściły się m. in. środki przeznaczone na zakup pomocy dydaktycznych, utrzymanie obiektów służących takiej działalności, wycieczki krajoznawcze, kolonie, zimowiska, itp.

3.3.5. Warunki stosowania zwolnienia od podatku dochodowego – przeznaczenie a wydatkowanie dochodu

Warunki stosowania zwolnienia od podatku dochodowego kościelnych osób prawnych zostały określone zarówno w art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. b), jak i w ust. 1b tego artykułu. Przepis ten stanowi, że zwolnienie, o którym mowa w ust. 1, dotyczące podatników przeznaczających dochody na cele statutowe lub inne cele określone w tym przepisie ma zastosowanie, jeżeli dochód jest przeznaczony i – bez względu na termin – wydatkowany na cele określone w tym przepisie, w tym także na nabycie środków trwałych i wartości niematerialnych i prawnych służących bezpośrednio realizacji tych celów oraz na opłacenie podatków niestanowiących kosztów uzyskania przychodów³⁶.

³⁴ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo*, s. 178.

³⁵ Organy podatkowe przyjmują dosyć szerokie i bardzo ogólne pojęcie oświaty, definiując ją jako proces upowszechniania wykształcenia i kultury w społeczeństwie – zob. stanowisko wyrażone przez Naczelnika Urzędu Skarbowego w Zielonej Górze w wydanej w dniu 30 grudnia 2004 r. informacji o zakresie stosowania przepisów prawa podatkowego, powołane w: A. Artowicz, *Zakres stosowania zwolnienia z opodatkowania podatkiem dochodowym od osób prawnych przychodów przeznaczonych na działalność statutową tych podmiotów*, „Biuletyn Instytutu Studiów Podatkowych”, 6(2005), s. 60.

³⁶ Warto zauważyć, że uregulowanie zawarte w ust. 1b art. 17 u.p.d.o.p. jest dla kościelnych osób prawnych korzystniejsze niż to, które zawarte było w ustawach kościelnych, ponieważ

Mając na uwadze brzmienie art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. b) oraz ust. 1b tegoż artykułu, należy stwierdzić, że omawiane zwolnienie od podatku dochodowego ma zastosowanie wówczas, gdy spełnione są warunki podmiotowe – podatnikiem jest kościelna osoba prawna oraz przedmiotowe – dochód podatnika z tzw. pozostałej działalności jest przeznaczony na ściśle określone cele (np. naukowe, kultu religijnego) oraz dochód ten będzie (jest) bez względu na termin przeznaczony i wydatkowany na wskazane w tym przepisie cele, przy czym zwolnienie to ma również zastosowanie w wypadku poniesienia wydatków na nabycie środków trwałych i wartości niematerialnych i prawnych służących bezpośrednio realizacji tych celów oraz na opłacenie podatków niestanowiących kosztów uzyskania przychodów.

Zasadniczy problem związany ze stosowaniem zwolnienia od podatku dochodowego od osób prawnych uregulowanego w art. 17, w tym ust. 1 pkt. 4a lit. b), sprowadza się przede wszystkim do wyjaśnienia pojęć: „przeznaczenie” i „wydatkowanie”.

Pojęcie „przeznaczenie dochodu” nie jest zdefiniowane ani na gruncie u.p.d.o.p., ani w innych ustawach podatkowych. W tej sytuacji, opierając się na utrwalonej linii orzecznictwa Sądu Najwyższego oraz Naczelnego Sądu Administracyjnego, uznać trzeba, iż podstawową metodą wykładni przepisów podatkowych powinna być wykładania językowa (gramatyczna). Wykorzystanie innych metod interpretacji dopuszczalne jest - w przypadku ustawodawstwa podatkowego – wyłącznie w sytuacji, gdy zastosowanie wykładni językowej nie przynosi efektu w postaci precyzyjnego i jednoznacznego ustalenia treści danej normy. Wykładania językowa ma więc podstawowe znaczenie w procesie dokonywania przepisów prawa i od niej należy zacząć³⁷.

Według słownika języka polskiego termin „przeznaczyć” oznacza określenie z góry celu, któremu ma służyć dana rzecz³⁸. Na tej podstawie można uznać, że pod pojęciem tym należy rozumieć podjęcie przez podatnika (kościelną osobę prawną) decyzji o spożytkowaniu osiągniętego dochodu w określony sposób. Ponieważ ustawa wyraźnie rozróżnia przeznaczenie dochodu od jego wydatkowania, nie ma wątpliwości, że samo „przeznaczenie dochodu przez podatnika” nie jest tożsame z wydatkowaniem. Można więc stwierdzić, że w praktyce warunek ten będzie spełniony w sytuacji, gdy uprawniony organ kościelnej osoby prawnej podejmie decyzję o zadysponowaniu dochodem (np. darowizną) na wskazany cel.

O ile interpretacja terminu „przeznaczenie dochodu” nie budzi dużych kontrowersji, o tyle kontrowersje te rodzą się w związku z pojęciem „wydat-

w u.p.d.o.p. nie ma określonego terminu na wydatkowanie dochodu na wskazane cele. Natomiast z art. 55 ust. 3 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego wynikało, że dochód musiał być przeznaczony w roku podatkowym lub w roku po nim następującym

³⁷ A. Mariański, *Ułga dla fundacji*, „Glosa”, 1(2003), s. 5.

³⁸ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1973, s. 1025.

kowania”³⁹. Termin ten nie jest także zdefiniowany w u.p.d.o.p., ani też w innych ustawach. W związku z tym należy ustalić jego potoczne znaczenie.

Zgodnie ze słownikiem języka polskiego⁴⁰ „wydatkować” to wydać pieniądze na coś, ponieść wydatki; „wydać” to wyłożyć, wydatkować pieniądze na coś, zapłacić za coś. Z tych definicji wynika jednoznacznie, iż wydatkowanie to rzeczywiste przeniesienie własności środków pieniężnych, wydanie na coś, zmniejszenie własnej masy majątkowej. Tym samym wydatkowaniem w rozumieniu art. 17 ust. 1b u.p.d.o.p. będzie fizyczne przeniesienie własności środków pieniężnych w celu zapłacenia za towar, usługi, itp.⁴¹ Jeżeli zatem nastąpi zapłata w celu wywiązania się z zobowiązania związanego z inną działalnością niż określona w art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. b), to nastąpi utrata zwolnienia od podatku zadeklarowanego jako przeznaczony na cele określone w tych przepisach.

W doktrynie prawa podatkowego wskazuje się, że z art. 17 ust. 1b wynika brak istnienia wymogu bezpośredniego związku między przeznaczeniem a wydatkowaniem. Oznacza to, że dokonanie wydatku na inne cele, które mogą służyć pośrednio takiej działalności (np. zakup samochodu dla dyrektora Caritas), nie powoduje utraty prawa do zwolnienia⁴². Ponadto zwolnienie dochodu będzie również miało miejsce, gdy dochód wydatkowany jest na wspieranie działalności (np. charytatywno – opiekuńczej) prowadzonej przez inny podmiot. Uzasadnienie tego twierdzenia wynika ze sformułowanej w doktrynie prawa podatkowego zasady rozstrzygania wątpliwości na korzyść podatnika (*in dubio pro tributario*). Zgodnie z tą zasadą niejasności lub wątpliwości co do stanu prawnego bądź faktycznego nie powinny być tłumaczone na niekorzyść podmiotu, którego rozstrzygnięcie organu podatkowego dotyczy⁴³.

Istotnym problemem, pojawiającym się do końca 2003 r., związanym z użytym w art. 17 ust. 1b u.p.d.o.p. pojęciem „wydatkowania”, było ustalenie, czy wydatkowanie dochodów na nabycie papierów wartościowych jest objęte zakresem zwolnień od podatku dochodowego uregulowanych w art. 17 u.p.d.o.p.?

³⁹ Zob. J. Fiszer, M. Stolarek, S. Brzeszczyńska, *Fundacje – zwolnienie od podatku dochodowego od osób prawnych*, „Monitor Podatkowy”, 12(1999), s. 6n.; B. Deuter, *Zwolnienia przedmiotowe w ustawie o podatku dochodowym od osób prawnych*, „Głosa”, 12(2000), s. 28n.; P. Roksisz, *Wybrane aspekty korzystania ze zwolnień podatkowych na podstawie art. 17 ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych*, „Biuletyn Instytutu Studiów Podatkowych”, 2(2006), s. 34n.

⁴⁰ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1979, s. 793.

⁴¹ A. Mariański, *Przeznaczenie a wydatkowanie. Zwolnienia od podatku dochodowego*, „Monitor Podatkowy”, 8(2002), s. 14.

⁴² A. Mariański, *Ulga dla*, s. 6.

⁴³ B. Brzeziński, W. Nykiel, *Zasady ogólne prawa podatkowego*, „Przegląd Podatkowy”, 3(2002), s. 10; A. Mariański, *Nakaz rozstrzygania na korzyść podatnika – wykładnia prawa*, „Monitor Podatkowy”, 5(2003), s. 5n.

W orzecznictwie wyrażano pogląd, zgodnie z którym dochody podatników, których celem statutowym jest wspieranie działalności naukowej, w części przeznaczanej i wydatkowanej na nabycie papierów wartościowych nie są zwolnione od podatku dochodowego od osób prawnych⁴⁴. Podkreślić należy, że uchwała ta, choć dotyczyła stosowania art. 17 ust. 1 pkt. 4 w związku z art. 17 ust. 1b, to można ją było odnieść na grunt zwolnienia uregulowanego w art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. b).

Z powyższym stanowiskiem trudno było jednak się zgodzić. W związku z tym, słusznie podnoszono w doktrynie, że dochód przeznaczony na cele statutowe (lub inne cele określone w art. 17 ust. 1) i wydany na nabycie papierów wartościowych nie traci przymiotu dochodu zwolnionego w sytuacji, gdy przeznaczenie tego dochodu nie jest związane z jego bezpowrotną „konsumpcją”, a co za tym idzie – niemożnością wydania na cele statutowe⁴⁵.

Problematyka przeznaczania dochodów podatnika na określonego rodzaju aktywa finansowe w postaci np. papierów wartościowych zauważona została przez ustawodawcę. Pojawienie się nowych rozwiązań w u.p.d.o.p. było m. in. konsekwencją uchwały składu 7 sędziów Sądu Najwyższego podjętej w dniu 13 marca 2002 r.⁴⁶ W orzeczeniu tym skład orzekający stwierdził, że niedopuszczalne jest prowadzenie wykładni przepisów prawa o fundacjach i przepisów ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych w sposób zawężający przedmiotowy zakres przysługującego fundacjom zwolnienia od tego podatku. Tym sposobem organy skarbowe starają się odebrać fundacjom prawo do nieograniczonego w czasie dystansu między przeznaczeniem a wydatkowaniem dochodu, względnie tolerują czekanie z wydatkami – przy równoczesnym propagowaniu możliwie pasywnych lokat kapitału założycielskiego, zaś lokaty bardziej dynamiczne usiłuje „represjonować” przez poddawanie osiągniętych z nich dochodów obowiązkowi podatkowemu, posługując się techniczno – księgowym pretekstem o rzekomo definitywnym zużyciu części dochodu na pozaustawowe cele (a właściwie przemianę dochodu na inną formę jego lokaty) i co najwyżej prowadzącym (po spieniężeniu tej lokaty) do powstania nowego dochodu, mogącego na ogólnych zasadach korzystać ze zwolnienia podatkowego. Taka wykładnia, zdaniem Sądu nie znajduje usprawiedliwienia logiczno – językowego, a poza tym jest wyraźnie dysfunkcjonalna.

Z dniem 1 stycznia 2004 r. do art. 17 u.p.d.o.p. dodany został ust. 1e. Zgodnie z tym przepisem zwolnienie, o którym mowa w art. 17 ust. 1, dotyczące podatników przeznaczających dochody na cele statutowe lub inne określone

⁴⁴ Zob. uchwałę NSA z dnia 20 listopada 2000 r., sygn. akt FPS 9/00, opublikowana w: „Przegląd Podatkowy”, 1(2001), s. 40.

⁴⁵ J. Fiszer, M. Stolarek, *Opodatkowanie dochodów fundacji wydatkowanych na nabycie papierów wartościowych*, „Przegląd Podatkowy”, 1(2001), s. 44.

⁴⁶ Sygn. akt III ZP 21/01, opublikowany w: „Głosa”, 10(2003), s. 37.

w tym przepisie, stosuje się również w przypadku lokowania dochodów poprzez nabycie:

- wyemitowanych po 1 stycznia 1989 r. obligacji Skarbu Państwa lub bonów skarbowych, a także obligacji wyemitowanych przez jednostki samorządu terytorialnego po dniu 1 stycznia 1997 r.;
- papierów wartościowych lub niebędących papierami wartościowymi instrumentów finansowych, o których mowa w art. 2 ust. 1 pkt. 2 lit c) i d) ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. o obrocie instrumentami finansowymi⁴⁷, o ile nabycie takie nastąpiło w ramach zarządzania portfelem, o którym mowa w art. 75 tej ustawy, pod warunkiem zdeponowania tych papierów wartościowych lub instrumentów finansowych na odrębnym rachunku prowadzonym przez uprawniony podmiot w rozumieniu powołanej ustawy;
- jednostek uczestnictwa w funduszach inwestycyjnych działających na podstawie ustawy z dnia 27 maja 2004 r. o funduszach inwestycyjnych⁴⁸.

Podkreślić trzeba, że powyższe zwolnienie ma zastosowanie, jeżeli dochód jest przeznaczony i wydatkowany bez względu na termin i cele określone w ust. 1 art. 17 u.p.d.o.p. Wprowadzenie takiego postanowienia oznaczało tym samym, że ustawodawca utrzymał zwolnienie w przypadku przeznaczenia i wydatkowania na cele określone w ustawie, lecz jednocześnie zmodyfikował pojęcie „wydatkowania”. Zatem, każde przeniesienie posiadania środków finansowych będzie wydatkowaniem. Należy jednak odróżnić wydatkowanie na cele, z którymi wiąże się zwolnienie, od wydatkowania na inne cele, które skutkują utratą zwolnienia. Tylko przeniesienie posiadania środków pieniężnych w celu realizacji zadań statutowych lub innych celów określonych w art. 17 ust. 1 u.p.d.o.p. oraz w celu lokowania na zasadach określonych w art. 17 ust. 1e u.p.d.o.p. – nie będzie skutkowało utratą zwolnienia⁴⁹.

3.4. Zwolnienie od podatku dochodowego dochodów spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne

W myśl art. 17 ust. 1 pkt. 4b u.p.d.o.p. zwolnione od podatku są również dochody spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne – w części przeznaczonej na cele wymienione w pkt. 4a lit. b) art. 17 ust. 1. Z treści tego przepisu wynika zatem, że zwolnienie od podatku dotyczy wyłącznie tych dochodów, które są wydatkowane na przedstawione powyżej cele (m. in. kultu religijnego, charytatywno – opiekuńcze, naukowe).

⁴⁷ Dz.U. nr 183, poz. 1538.

⁴⁸ Dz.U. nr 146, poz. 1546.

⁴⁹ A. Mariański, *Opodatkowanie organizacji pożytku publicznego*, „Przegląd Podatkowy”, 1(2004), s. 13.

Bez znaczenia jest więc rodzaj działalności, rozmiar tej działalności czy wysokość wydatków na ww. cele. Wyjątek od zasady, że nie ma znaczenia rodzaj prowadzonej działalności, określony jest w art. 17 ust. 1a u.p.d.o.p. Zgodnie z tym przepisem zwolnienie, o którym mowa w ust. 1, dotyczące podatników przeznaczających dochody na cele statutowe lub inne określone w tym przepisie, nie dotyczy⁵⁰:

- dochodów uzyskanych z działalności polegającej na wytwarzaniu wyrobów przemysłu elektronicznego, paliwowego, tytoniowego, spirytusowego, winiarskiego, piwowarskiego, a także pozostałych wyrobów alkoholowych o zawartości alkoholu powyżej 1,5% oraz wyrobów z metali szlachetnych albo z udziałem tych metali lub dochodów uzyskanych z handlu tymi wyrobami;
- dochodów uzyskanych z działalności polegającej na oddaniu środków trwałych lub wartości niematerialnych i prawnych do odpłatnego używania na warunkach określonych w art. 17a – 17k;
- dochodów, bez względu na czas ich osiągnięcia, wydatkowanych na inne cele niż wymienione w tych przepisach⁵¹.

Zwolnienie spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne, wymaga także spełnienia warunków określonych w art. 17 ust. 1b u.p.d.o.p. – dochód musi być przeznaczony i – bez względu na termin – wydatkowany na cele określone w tym przepisie, w tym także na nabycie środków trwałych i wartości niematerialnych i prawnych służących bezpośrednio realizacji tych celów oraz na opłacenie podatków niestanowiących kosztów uzyskania przychodów. Analizowane zwolnienie będzie miało również zastosowanie w przypadku lokowania dochodów poprzez nabycie określonych w art. 17 ust. 1e aktywów finansowych.

3.5. Zwolnienie od podatku dochodowego a obowiązek składania deklaracji na podatek

Generalną zasadą dotyczącą podatników podatku dochodowego od osób prawnych jest uiszczanie zaliczek miesięcznych w wysokości różnicy pomiędzy podatkiem należnym od dochodu osiągniętego od początku roku podatkowego a sumą zaliczek należnych za miesiące poprzednie. Ostateczne rozliczenie podatku następuje w zeznaniu rocznym. Zeznanie roczne o wysokości osiągniętego dochodu lub poniesionej straty należy złożyć do końca trzeciego miesiąca roku następnego i w tym terminie wpłacić należny podatek.

⁵⁰ Przepis ten ma także zastosowanie do zwolnienia od podatku dochodowego uregulowanego w art. 17 ust. 1 pkt. 4a, lit. b).

⁵¹ Mając na uwadze zakres niniejszej pracy, zasadnicze znaczenie będzie miała sytuacja określona w pkt. c), ponieważ w pkt. a) i b) ustawodawca wskazuje konkretne źródła przychodów, nie obejmują one bowiem przychodów z tytułu nadzwyczajnych okoliczności (spadek, darowizna).

We wcześniejszej części pracy podkreślone zostało, że kościelne osoby prawne, uzyskujące dochody wyłącznie z niegospodarczej działalności statutowej, zwolnione są od obowiązku składania comiesięcznych deklaracji oraz wpłacania zaliczek na podatek dochodowy. Oznacza to, że kościelne jednostki organizacyjne, uzyskujące dochody z pozostałej działalności, nie są tym zwolnieniem objęte. Na uwagę zasługuje jednak rozwiązanie unormowane w art. 25 ust. 5 u.p.d.o.p.

Zgodnie z tym przepisem podatnik (w tym kościelna osoba prawna), który złoży właściwemu naczelnikowi urzędu skarbowego w formie pisemnej oświadczenie, że nie dokonuje wydatków na cele inne niż uprawniające do korzystania ze zwolnienia i nie osiąga przychodów określonych w art. 17 ust. 1a pkt. 1⁵², jest zwolniony od obowiązku składania comiesięcznej deklaracji i wpłacania zaliczek.

Przedstawione powyżej zwolnienie podatników z obowiązku składania deklaracji oparte jest na założeniu, że dochody te będą w przyszłości (bez względu na termin) wydatkowane na określone w ustawie cele. Zaznaczyć trzeba, że ustawodawca określił również sposób postępowania na wypadek, gdyby dochody te, pomimo uprzedniego oświadczenia podatnika w tej kwestii, zostały wydatkowane na cele inne niż objęte zwolnieniem. W takiej sytuacji podatek od dochodu uprzednio zwolnionego z opodatkowania wpłaca się – bez wezwania – do 20 dnia miesiąca następującego po miesiącu, w którym dokonano wydatku, nawet jeśli dotyczy to dochodów uzyskanych za lata poprzedzające bieżący rok podatkowy. Same dochody natomiast wykazuje się w deklaracji dotyczącej miesiąca, w którym dochód był wydatkowany niezgodnie z pierwotnym przeznaczeniem uprawniającym do jego zwolnienia od opodatkowania. Składana deklaracja powinna wykazywać sumę wszystkich dochodów (także z lat ubiegłych) przeznaczonych na cele objęte zwolnieniem a nie wydatkowanych na nie (wydatkowanych na inne cele) do końca miesiąca, za który składana jest deklaracja.

Kończąc, należy stwierdzić, że rozwiązanie uregulowane w art. 25 ust. 5 u.p.d.o.p. jest bardzo korzystne dla kościelnych osób prawnych, gdyż znaczna część tych podmiotów przeznacza całkowicie swoje dochody na cele określone w art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. b).

⁵² W przepisie tym jest mowa o przychodach uzyskanych z działalności polegającej na wytwarzaniu wyrobów przemysłu elektronicznego, paliwowego, tytoniowego, spirytusowego, winiarskiego, piwowarskiego, a także pozostałych wyrobów alkoholowych o zawartości alkoholu powyżej 1,5% oraz wyrobów z metali szlachetnych albo z udziałem tych metali lub dochodów uzyskanych z handlu tymi wyrobami.

4. Zwolnienie od podatku dochodowego kościelnych organizacji pożytku publicznego

W związku z wejściem w życie ustawy o działalności pożytku publicznego z dniem 1 stycznia 2004 r. do art. 17 ust. 1 dodano pkt. 6c. Na jego mocy zwolnione są od podatku dochody organizacji pożytku publicznego, o których mowa w przepisach o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie - w części przeznaczonych na działalność statutową, z wyłączeniem działalności gospodarczej⁵³.

Warunkiem stosowania tego przepisu jest więc przeznaczenie dochodu na działalność statutową z wyłączeniem działalności gospodarczej. Należy przypomnieć, że organizacje pożytku publicznego mogą prowadzić niejako trzy rodzaje działalności – działalność nieodpłatną, odpłatną i gospodarczą. W związku z tym przeznaczenie dochodu na działalność nieodpłatną i odpłatną nie będzie skutkowało utratą prawa do zwolnienia, oczywiście pod warunkiem, że te rodzaje działalności będą określone w statucie.

Poprawne stosowanie tego przepisu wymaga przede wszystkim wyjaśnienia pojęcia „działalność statutowa”. Zwrot ten rodzi bowiem w praktyce liczne wątpliwości i to nie tylko na gruncie stosowania tego przepisu⁵⁴. Brzmienie art. 17 ust. 1 pkt. 6c może sugerować, że zwolnienie ma zastosowanie tylko do aktywności organizacji pożytku publicznego w bezpośredni sposób prowadzących działalność np. Charytatywno-opiekuńczą, a nie może dotyczyć sytuacji, gdy organizacja pożytku publicznego wspiera inny podmiot prowadzący taką działalność.

Należy jednak sądzić, że w sytuacji, gdy organizacja pożytku publicznego sama bezpośrednio nie prowadzi określonego rodzaju działalności społecznie użytecznej, ale wspiera inny podmiot prowadzący taką działalność i wynika to wprost z jej statutu - zwolnienie może być stosowane. Trzeba zauważyć, że ustawodawca mówi o „dochodzie przeznaczonym w części na działalność statutową, z wyłączeniem działalności gospodarczej”. Sformułowanie przepisu w taki sposób pozwala stwierdzić, iż przeznaczenie dochodu na każdy rodzaj działalności statutowej prowadzonej przez organizację pożytku publicznego, z wyłączeniem działalności gospodarczej skutkuje tym, że zwolnienie może być stosowane.

Trzeba pamiętać, że warunkiem korzystania z tego zwolnienia jest również przeznaczenie dochodu i – bez względu na termin – wydatkowanie na cele określone w tym przepisie, w tym także na nabycie środków trwałych i wartości

⁵³ Zasady nabywania statusu organizacji pożytku publicznego przedstawione zostały w rozdziale 5 niniejszej pracy.

⁵⁴ Problem z rozumieniem terminu „działalność statutowa” (cel statutowy) zrodził się w związku ze stosowaniem zwolnienia od podatku dochodowego uregulowanego w art. 17 ust. 1 pkt 4 u.p.d.o.p.

niematerialnych i prawnych służących bezpośrednio realizacji tych celów oraz na opłacenie podatków niestanowiących kosztów uzyskania przychodów. Ponadto kościelne organizacje pożytku publicznego mogą lokować dochody na określone w art. 17 ust. 1e aktywa finansowe. W tym przypadku zwolnienie również będzie stosowane.

Analizując zwolnienie od podatku dochodowego kościelnych organizacji pożytku publicznego, warto zwrócić uwagę na poruszany już we wcześniejszej części pracy problem pojęcia „wydatkowania”. Interpretacja tego terminu rodzi w praktyce jeszcze jedną wątpliwość. Mianowicie, w doktrynie wskazuje się, że w związku z prowadzeniem z początkiem 2004 r. ust. 1e w art. 17 u.p.d.o.p. pojęcie „wydatkowania” zostało zmodyfikowane, gdyż ustawodawca wyłączył możliwość oszczędzania zgromadzonych środków finansowych w innych formach niż określone w tym przepisie.

Wobec powyższego należy uznać, iż samo posiadanie wolnych środków na lokatach bankowych skutkować będzie utratą zwolnienia. W takiej bowiem sytuacji następuje przeniesienie własności środków pieniężnych na bank, gdyż środki pieniężne przechowywane przez bank stanowią jego własność a nie własność posiadacza rachunku⁵⁵.

Oznacza to, że przechowywanie wolnych środków w bankach jest wydatkowaniem innym niż korzystającym ze zwolnienia podatkowego. Jest to zatem wydatkowanie tych środków niezgodnie z przeznaczeniem. Zatem, organizacje pożytku publicznego, które pragną korzystać ze zwolnienia określonego w art. 17 ust. 1 pkt. 6c u.p.d.o.p.⁵⁶, winny albo inwestować w nabycie praw określonych w ust. 1e art. 17 – lokowanie, albo zmuszone są trzymać wolne środki finansowe np. w kasie organizacji, gdyż tylko w takiej sytuacji nie utracą zwolnienia z opodatkowania dochodu zadeklarowanego jako przeznaczony na cele określone w ustawie.

Na podstawie powyższego należy stwierdzić, że wprowadzenie ust. 1e w art. 17 i niewymienienie w nim innych form lokowania, ogranicza możliwość pomnażania środków przeznaczonych przez kościelne osoby prawne na cele społecznie użyteczne. Należy więc tylko przypuszczać, iż nie taki był cel ustawodawcy.

Wnioski

Przepisy dotyczące opodatkowania nieodpłatnego przyrostu majątku osób prawnych Kościoła katolickiego uwzględniają specyfikę działalności tych

⁵⁵ M. Baczyk, E. Fojcik-Mastalska, L. Góral, Z. Ofiarski, J. Pisuliński, W. Pyziół, *Prawo bankowe. Komentarz*, Warszawa 2002, s. 147.

⁵⁶ Problem ten dotyczy również innych kościelnych osób prawnych niemających statusu organizacji pożytku publicznego i korzystających ze zwolnienia od podatku na mocy art. 17 ust. 1 pkt. 4a lit. b) u.p.d.o.p.

podmiotów i ich rolę w społeczeństwie. Ustawodawca poprzez wprowadzenie zwolnień podatkowych, stworzył odpowiednie warunki dla ich działalności. Nie oznacza to jednak, że kościelne osoby prawne nie płacą w Polsce w ogóle podatku od nieodpłatnego przyrostu majątku – podatku dochodowego od osób prawnych.

Zakres przedmiotowy zwolnienia od podatku dochodowego od osób prawnych obejmuje dochody kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej, a także dochody z pozostałej działalności w części przeznaczonej na cele: kultu religijnego, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywno-opiekuńcze oraz na konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych, inwestycje sakralne w zakresie: budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne, a także innych inwestycji przeznaczonych na punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze. Ponadto zwolnione od podatku są dochody spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne – w części przeznaczonej na wyżej wymienione cele. Warunkiem stosowania tego zwolnienia jest, by dochód był przeznaczony i – bez względu na termin – wydatkowany na wskazane cele, w tym także na nabycie środków trwałych i wartości niematerialnych i prawnych służących bezpośrednio realizacji tych celów oraz na opłacenie podatków niestanowiących kosztów uzyskania przychodów. Nieprzeznaczenie, a następnie niewydatkowanie dochodu na wskazane cele skutkuje utratą prawa do zwolnienia od podatku dochodowego. W takiej sytuacji kościelne osoby prawne muszą uiścić podatek na zasadach obowiązujących innych podatników.

Osoby prawne Kościoła katolickiego mogą również korzystać ze zwolnień przyznanych organizacjom pożytku publicznego. Warunkiem stosowania tych przepisów jest uzyskanie przez kościelne jednostki organizacyjne statusu organizacji pożytku publicznego. W praktyce jednak kościelne organizacje pożytku publicznego nie będą z tych przywilejów korzystały, gdyż zwolnienia od podatku wynikające z art. 17 ust. 1 pkt. 4a oraz pkt. 4b u.p.d.o.p., mają szerszy zakres przedmiotowy niż odpowiednie zwolnienia przysługujące organizacjom pożytku publicznego.

Analiza konstrukcji prawnych dotyczących opodatkowania nieodpłatnego nabycia majątku kościelnych osób prawnych w Polsce wykazała, że stosowanie przepisów regulujących przywileje podatkowe przyznane podmiotom wyznaniowym stwarza w wielu przypadkach nie lada problem.

Należy zauważyć, że zwolnienia od podatku dochodowego przyznane kościelnym osobom prawnym przeniesione zostały bowiem na grunt u.p.d.o.p. z początkiem 1994 r. Ustawodawca jednocześnie uchylił odpowiednie przepisy ustaw kościelnych. W dalszym jednak ciągu w tekście jednolitym ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP publikowane są nieobowiązujące od ponad trzynastu lat przepisy. Stan ten powoduje, iż tak naprawdę

do końca nie wiadomo, które zwolnienie ma być stosowane – uregulowane w u.p.d.o.p. czy w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP.

Analiza konstrukcji prawnej zwolnienia od podatku dochodowego od osób prawnych pokazuje również, iż istotnym jej mankamentem jest ograniczenie lokowania uzyskanych przez kościelną osobę prawną dochodów wyłącznie na enumeratywnie wskazane w art. 17 ust. 1e u.p.d.o.p. aktywa finansowe. Tym samym ulokowanie przez kościelną osobę prawną środków finansowych w inny sposób niż określony w art. 17 ust. 1e u.p.d.o.p. skutkuje utratą prawa do zwolnienia od podatku dochodowego.

Zasadnym wydaje się więc postulat by w ustawie o podatku dochodowym od osób prawnych rozszerzyć możliwość lokowania środków pieniężnych przez podatników przeznaczających dochody na cele statutowe lub na inne cele określone w art. 17 ust. 1 także na inne formy lokowania, a nie tylko na enumeratywnie wymienione w art. 17 ust. 1e aktywa finansowe (m. in. obligacje Skarbu Państwa wyemitowane po 1989 r., czy też jednostki uczestnictwa w funduszach inwestycyjnych). Obecne brzmienie tego przepisu prowadzi do absurdałnego wniosku, że ulokowanie środków finansowych na rachunku bankowym przez kościelną osobę prawną skutkuje utratą zwolnienia, gdyż nie jest to lokowanie na cel wskazany w art. 17 ust. 1e. Zmiana tego przepisu spowodowałaby, że np. otrzymane przez kościelną osobę prawną środki pieniężne tytułem darowizny mogłyby być „powiększane” poprzez umieszczenie ich na lokacie bankowej.

DIE BESTEUERUNG DES UNLETGETLICHEN VERMÖGENSZUWACHS DER JURISTISCHEN PERSONEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN POLEN

Zusammenfassung

Der Hauptziel des Arikels ist die Problematik der Besteuerung des unlegentlichen Vermögenszuwachs der juristischen Personen der katholischen Kirche in Polen vorzustellen.

Im polnischen Steuersystem wird das unelgeltliche Vermögenszuwachs der kirchlichen Rechtspersönlichkeiten dem Einfluss von der Regelung des Einkommenssteuergesetzes von der Körperschaften ausgesetzt. Die juristischen Personen der katholischen Kirche in Polen sind normalerweise vom Einkommenssteuer befreit, vorausgesetzt, dass ihr Einkommen für die eng bestimmten Sozialziele bestimmt wird. Sollten die erhaltenen Aschenkungen oder Erbschaften für im Gesetz festgestellte Tätigkeit nicht bestimmt sein, werden sie besteuert. Die juristischen Personen der katholischen Kirche sind also im Allgemeinen vom Einkommenssteuer nicht ausgeschlossen. Man kann also mit der These nicht einverstanden sein, gemäß der die kirchlichen Rechtspersönlichkeiten keine Steuer in Polen bezahlen, die das uneltgeltliche Vermögenszuwachs belasten.

Die allen Regelungen, die mit dem unelgeltlichen Vermögenszuwachs der Konfessionssubjekte, brauchen schnell geändert zu werden, weil die praktische Anwendung dieser Regelungen im Praxis viele Probleme bildet.

DECYZJA OKREŚLAJĄCA WYSOKOŚĆ ZWROTU PODATKU SPADKOBIERCY – PROBLEMY PRAKTYCZNE

Uwagi ogólne

Funkcjonowanie instytucji zwrotu podatkowego oparte jest przede wszystkim na regulacjach kształtujących jej konstrukcję. Podstawa materialno-prawna zwrotu znajduje się najczęściej w ustawach podatkowych¹. Akty te określają konstrukcję zwrotu poprzez wskazanie jej zakresu podmiotowego i przedmiotowego oraz trybu oraz terminu jego dokonania. W tym miejscu powstaje pytanie o zasady postępowania ze zwrotem podatkowym, w sytuacji gdy w miejsce podmiotu uprawnionego wchodzi spadkobiercy. Wydaje się, że w tym zakresie istnieje konieczność stosowania przepisów ordynacji podatkowej². Wynika to z faktu, iż na gruncie wszystkich obecnie funkcjonujących zwrotów podatkowych mają zastosowanie przepisy o.p. Z wyjątkiem mamy do czynienia przy zwrocie części podatku akcyzowego od oleju napędowego. Przy tym rodzaju zwrotu co do zasady mają zastosowanie przepisy kodeksu postępowania administracyjnego, a jedynie w określonym zakresie przepisy ordynacji podatkowej. Przedstawienie problemów, które mogą powstać na gruncie stosowania zwrotu podatku spadkobiercom w kontekście możliwości wydania decyzji określającej wysokość zwrotu podatku spadkobiercy, będzie przedmiotem niniejszego opracowania.

Dr Mariusz Popławski; Katedra Prawa Podatkowego Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku; adres do korespondencji: mpoplawski@poczta.onet.pl

¹ Przepisy dotyczące zwrotu często stanowią część składową ustawy podatkowej regulującej konstrukcję danego podatku. Występują także sytuacje, w których instytucja zwrotu uregulowana jest w odrębnym akcie prawnym. Przepisy takie można także odnaleźć w rozporządzeniach ministra finansów wydanych w celu realizacji ustawowego upoważnienia. Z tymi sytuacjami mamy do czynienia na gruncie zwrotu podatku od towarów i usług oraz podatku akcyzowego.

² Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa (Dz.U. z 2005 r., nr 137, poz. 926 z późn. zm.) – dalej powoływana jako o.p.

1. Rodzaje zwrotów podatkowych, do których może mieć zastosowanie decyzja określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy

Na podstawie art. 100 § 1 w zw. z § 2a o.p. organ podatkowy wydaje decyzje określające wysokość zwrotu podatku spadkobiercy. Brak w pierwszym z powołanych przepisów bezpośredniego odniesienia do konkretnego podatku może sugerować, iż powinien być on stosowany w każdym przypadku, gdy przysługujący spadkodawcy zwrot podatkowy nie został przez niego zrealizowany. Zakres tego przepisu jest jednak ograniczony w istotny sposób treścią art. 100 § 2a o.p.³. W przepisie tym wskazuje się, że organ podatkowy określa kwotę zwrotu, jeżeli jej wysokość jest inna niż wykazana w deklaracji złożonej przez spadkodawcę albo spadkodawca deklaracji nie złożył.

Na gruncie tego przepisu nasuwa się kilka wątpliwości. Pierwszą z nich można zobrażać pytaniem, w przypadku jakich zwrotów podatkowych może mieć zastosowanie analizowana regulacja? Wydaje się, że decyzja, o której mowa w przedmiotowym przepisie może być wydana jedynie w sytuacjach, gdy zwrot podatkowy wynikać może z deklaracji podatkowych. Nie ma natomiast zastosowania w przypadkach zwrotów, których uzyskanie uzależnione jest od złożenia wniosku przez podmiot uprawniony i wydania decyzji przez organ podatkowy (podatek od środków transportowych, podatek akcyzowy, podatek od czynności cywilnoprawnej, opłata skarbową, czy podatek od towarów i usług⁴ w związku z wydatkami poniesionymi w budownictwie) oraz gdy zwrot nie wymaga ani złożenia deklaracji czy składania wniosków i wydawania decyzji, a jedynie wykonania innych czynności (zwrot VAT-u podróżnym, zryczałtowany zwrot VAT rolnikom). Interpretację ww. regulacji, zgodnie z którą analizowany przepis mógłby mieć zastosowanie również w tych przypadkach, gdzie deklaracja nie jest wymagana sugerować może zapis, zgodnie z którym organ podatkowy określa kwotę zwrotu, jeżeli spadkodawca deklaracji nie złożył. Zakładając poprawność takiej interpretacji organ podatkowy powinien pomimo braku wniosku spadkodawcy o zwrot podatku, podejmować działania zmierzające do wydania przedmiotowych decyzji. W praktyce oznaczałoby to np., że organ podatkowy powinien wydawać spadkobiercy decyzję o zwrocie podatku akcyzowego związanego z eksportem towarów, mimo że spadkodawca nie wystąpił z wnioskiem o zwrot tego podatku. Przyjęcie takiego rozwiązania stałoby jednak w sprzeczności z regulacjami zawartymi w ustawach szczegółowych odnoszących się do instytucji zwrotu, które najczęściej uzależniają przyznanie zwrotu od złożenia wniosku przez podmiot uprawniony. Prowadziłoby to do modyfikacji wnioskowego trybu przyznania zwrotów podatkowych. Wydaje się jednak, że wykładnia przepisów o.p. nie może

³ H. Dzwonkowski, M. Zdebel, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 545, wskazuje, iż przepis ten pełni funkcję weryfikacyjną w stosunku do art. 100 § 2 o.p.

⁴ Dalej określany jako VAT.

prowadzić do zmiany zasad funkcjonowania instytucji materialnoprawnych określonych w aktach szczególnych. Poprawne rozumienie ww. zapisu wymaga więc wprowadzenia dodatkowego wymogu, zgodnie z którym organ podatkowy wydaje decyzję o zwrocie podatku spadkobiercy gdy spadkodawca deklaracji nie złożył, o ile była ona niezbędnym warunkiem do uzyskania zwrotu.

2. Przesłanki wydania decyzji określającej wysokość zwrotu podatku spadkobiercy

Kolejna wątpliwość dotyczy warunków umożliwiających wydanie przedmiotowej decyzji. Ustawodawca w art. 100 § 2a o.p. wskazuje dwie sytuacje uzasadniające takie działanie. Pierwsza zaistnieje jeżeli wysokość zwrotu jest inna niż wykazana w deklaracji złożonej przez spadkodawcę. Z drugą będziemy mieli do czynienia, gdy spadkodawca deklaracji nie złożył. Analizując charakter pierwszej z nich trzeba zwrócić uwagę na relacje między analizowanym przepisem a art. 21 § 3a o.p. Obie regulacje dotyczą sytuacji, w której kwestionowana jest wysokość kwoty zwrotu w podatku od towarów i usług wskazana w deklaracji. Na gruncie ich łącznej analizy należy zwrócić uwagę na kilka kwestii, które mają wpływ na zakres stosowania art. 100 o.p.

Po pierwsze, wydanie podatnikowi decyzji na podstawie art. 21 § 3a o.p. wyklucza wydanie spadkobiercy decyzji w oparciu o art. 100 o.p. Co prawda zastosowanie art. 100 o.p. powinno nastąpić gdy wysokość zwrotu podatku jest inna niż wykazana w deklaracji złożonej przez spadkodawcę, to wskazać trzeba tu jednak na ograniczenie tego zapisu w sytuacjach gdy wydano podatnikowi decyzję określającą prawidłowość zwrotu podatku. Z zaistnieniem bowiem tej okoliczności wiąże się skutek w postaci utraty przez deklarację złożoną przez podatnika, charakteru dokumentu wywierającego skutki materialnoprawne. Funkcję tę przejęła decyzja, która zmodyfikowała wysokość kwoty zwrotu wykazaną przez podatnika. Zasadę tę wydaje się należy stosować pomimo braku regulacji bezpośrednio ją wprowadzających. W przeciwnym przypadku mielibyśmy do czynienia z niejasną, co do przysługującej kwoty zwrotu, sytuacją. W konsekwencji w takim przypadku nie można wydać decyzji na podstawie art. 100 § 2a o.p., gdyż brak jest przesłanki w postaci istnienia aktualnej i wywierającej skutki prawne deklaracji z kwotą zwrotu. Podstawą do przejęcie przez spadkobiercę zwrotu będzie art. 97 o.p., który wskazuje że spadkobierca przejmuje majątkowe prawa podatkowe, wynikające także z decyzji podatkowych wydanych w stosunku do podatnika.

Po drugie, nie można wydać decyzji na podstawie art. 100 § 2a o.p., w sytuacji gdy w stosunku do spadkodawcy prowadzono postępowanie podatkowe dotyczące określenia prawidłowej wysokości zwrotu podatku w oparciu o art. 21 § 3a o.p., którego jednak nie zakończono z uwagi na zgon strony. W tym przypadku w jej miejsce wstąpi spadkobierca. W konsekwencji powinna być wydana decyzja w stosunku do spadkobiercy określająca prawidłową wysokość

zwrotu podatku na podstawie ww. regulacji, nie zaś określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy na podstawie art. 100 o.p. Rozwiązanie to związane jest z treścią art. 102 § 2 o.p.

Po trzecie, wydanie decyzji na podstawie art. 100 § 2a o.p. nie będzie możliwe w przypadku, gdy spadkodawca w deklaracji wykazał zwrot w wysokości wyższej od należnej, który został mu zwrócony. Mamy w tym przypadku do czynienia z zaległością podatkową (różnica między otrzymana kwotą, a kwotą która powinna była być zwrócona), która powinna być zwrócona organowi podatkowemu. Można tego domagać się od spadkobiercy po wykonaniu dwóch czynności. W pierwszej kolejności należy wydać spadkobiercy decyzję na podstawie art. 21 § 3a o.p. określającą prawidłową wysokość zwrotu podatku, a następnie wydać decyzję na podstawie art. 100 o.p. o odpowiedzialności spadkobierców. Konsekwencją wydania pierwszej decyzji będzie nie tylko określenie wysokości zwrotu podatku w prawidłowej wysokości, ale przede wszystkim pośrednie określenie zaległości podatkowej, którą będzie ww. różnica. Podkreślić bowiem należy, że zgodnie z art. 52 § 1 pkt o.p. zwrot podatku, należy traktować jako zaległość podatkową jeżeli podatnik otrzymał go nienależnie lub w wysokości wyższej od należnej, chyba że podatnik wykaze że nie wystąpiło to z jego winy. Czy taką decyzję można jednak wydać w stosunku do spadkobierców? Ograniczenia w tym zakresie nie przewiduje art. 21 § 3a o.p. Bez tej decyzji przeniesienie odpowiedzialności spadkobierców za „wyłudzony” zwrot byłoby niemożliwe. Druga decyzja, która powinna się w tym przypadku pojawić określi odpowiedzialność spadkobiercy.

W analizowanym przypadku nie można będzie wydać decyzji na podstawie art. 100 § 2a o.p. określającej wysokość zwrotu podatku spadkobiercy głównie dlatego, że nie może ona określać obowiązku uiszczenia podatku. Decyzja taka może być wydana jedynie, gdy kwota zwrotu wynikająca z deklaracji złożonej przez spadkodawcę byłaby niższa od należnej. Wynika to z faktu, iż dla tego rodzaju decyzji w o.p. nie przewidziano terminu płatności, w którym spadkobierca miałby zapłacić ww. różnicę, czyli de facto zaległość podatkową. Termin taki natomiast przewidziano w art. 100 § 3 o.p. w sytuacji gdy organ podatkowy orzeka w decyzji o odpowiedzialności spadkobiercy. Wydaje się także, że decyzja wydana na podstawie art. 100 § 2a o.p. nie może zostać zastąpiona decyzją wydaną na podstawie art. 21 § 3a o.p. Z analizy art. 100 § 1 o.p. wynika, że decyzje o odpowiedzialności oraz wysokość zwrotu są odrębnymi wykluczającymi się rozstrzygnięciami. Wynika to ze sformułowania, którym posłużył się ustawodawca w tym przepisie, gdzie wskazuje się że organy podatkowe orzekają w odrębnych decyzjach o zakresie odpowiedzialności spadkobierców lub określają wysokość nadpłaty albo zwrotu podatku. W konsekwencji można wydać w oparciu o ten przepis jedną lub drugą decyzję, nie zaś dwie razem, chyba że będą one dotyczyły należności wynikających z różnych tytułów np. odpowiedzialność spadkobiercy z tytułu podatku dochodowego od osób fizycznych oraz decyzja określająca wysokość zwro-

tu spadkobiercy w podatku od towarów i usług. Podkreślić trzeba, że do czasu wydania decyzji określającej wysokość zwrotu, o której mowa w art. 21 § 3a o.p., z formalnego punktu widzenia wiążąca jest deklaracja, choćby była wadliwa. W doktrynie wskazuje się, że deklarację można usunąć z obrotu jedynie w procedurze wymiarowej wydania decyzji korygującej deklarację⁵.

Biorąc powyższe pod uwagę stwierdzić należy, że decyzja określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy, o której mowa w art. 100 o.p. powinna pojawić się jedynie wtedy, gdy organ podatkowy w związku ze stwierdzonymi uchybieniami dotyczącymi deklaracji podatkowej spadkodawcy nie podjął w stosunku do niego jakichkolwiek działań związanych z podjęciem i prowadzeniem postępowania podatkowego w sprawie określenia wysokości zwrotu w oparciu o art. 21 § 3a o.p. Dodać należy, że dodatkowym warunkiem jest to aby kwota podatku do zwrotu wynikająca z deklaracji była niższa od należnej, która ma zostać ustalona w decyzji na podstawie art. 100 o.p.

3. Zakres postępowania podatkowego

Istotną kwestią jest ustalenie przedmiotu postępowania, które powinno poprzedzać wydanie decyzji określającej kwotę zwrotu podatku spadkobiercy. Jest to istotne zagadnienie, tym bardziej, że istnieją różnice pomiędzy zakresem postępowania dotyczącego przeniesienia na spadkobierców uprawnień a takiego, które dotyczy ich obowiązków. Postępowanie to powinno przede wszystkim obejmować ustalenie kręgu spadkobierców, wysokości prawidłowej kwoty zwrotu podatku oraz ewentualny jej podział na spadkobierców. Tylko dwa pierwsze elementy mają charakter obligatoryjny, co oznacza iż muszą być one przedmiotem postępowania i muszą być uwzględnione w rozstrzygnięciu. Nie wydaje się być istotne w tym przypadku, o jakiej treści złożyli oni oświadczenie o przyjęciu spadku oraz czy też przeprowadzono dział spadku⁶.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, zgodnie z art. 97 o.p. spadkobiercy podatnika przejmują majątkowe prawa spadkodawcy. Pojęcie spadkobiercy postrzegać należy w kontekście kodeksu cywilnego, pomimo że nie ma bezpośredniego odesłania w analizowany przepis do tego aktu. Podmiotami tymi są osoby powołane do spadku z mocy ustawy albo testamentu⁷. Istnieją jednak sytuacje, w których powołanie do spadku nie będzie skutkowało, iż określone podmioty będą spadkobiercami. Nie może być spadkobiercą osoba fizyczna, która nie żyje w chwili otwarcia spadku, ani osoba prawna, która w tym czasie nie istnieje⁸. Nie może być nim także

⁵ Zob. H. Dzwonkowski, Z. Zgierski, *Procedury podatkowe*, Warszawa 2006, s. 485n.

⁶ Elementy te odgrywają istotną rolę w postępowaniu w sprawie odpowiedzialności spadkobierców S. Babiarczy, B. Dauter, B. Gruszczyński, R. Hauser, A. Kabat, M. Niezgódka-Medyk, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 424n.

⁷ Art. 926 k.c.

⁸ Art. 927. § 1 k.c.

podmiot, który zrzekła się dziedziczenia na podstawie umowy ze spadkodawcą⁹, spadek odrzucił we właściwym trybie i terminie¹⁰ lub został uznana przez sąd za osobę niegodną dziedziczenia¹¹. Zaistnienie tych przesłanek powoduje następujące skutki dotyczące powołanych do spadku: podmiot nie może być spadkobiercą lub jest wyłączony od dziedziczenia lub też następuje zrzeczenie się dziedziczenia po spadkodawcy. Różnie określone skutki prowadzą do tożsamej konsekwencji, która w rezultacie prowadzi do tego, że dany podmiot nie ponosi odpowiedzialności za ewentualne długi spadkowe, ale co jest istotniejsze biorąc pod uwagę przedmiot rozważań, nie może uczestniczyć w uprawnieniach wynikających ze spadku, również wynikających z art. 97 o.p.

Po drugie, ustalenie spadkobierców może nastąpić po przeprowadzeniu postępowania spadkowego na podstawie postanowienia o stwierdzeniu nabycia spadku¹². W doktrynie wskazuje się, że postanowienie to jest instrumentem prawnym pozwalający stwierdzić, kto i w jakiej części jest spadkobiercą¹³ oraz że jest to dowód uprawnień spadkobiercy¹⁴. Wniosek taki wypływa z analizy art. 1027 k.c., który wskazuje, iż względem osoby trzeciej, która nie rości sobie praw do spadku z tytułu dziedziczenia, spadkobierca może udowodnić swe prawa wynikające z dziedziczenia tylko stwierdzeniem nabycia spadku. Z tego przepisu wynika więc, że postępowanie w sprawie określenia wysokości kwoty zwrotu spadkobiercy z jego inicjatywy może zostać skutecznie wszczęte o ile dostarczy organowi podatkowemu ww. dokument. Osobą, o której mowa w tym przepisie może być w tym przypadku organ podatkowy prowadzący postępowanie w sprawie określenia wysokości kwoty zwrotu podatku spadkobiercy (spadkobierców). Z drugiej strony organ podatkowy powinien uzależnić wszczęcie i prowadzenie postępowania w sprawie określenia wysokości zwrotu podatku spadkobiercy od dysonowaniem takim postanowieniem. Powyższe działanie organu podatkowego wydaje się zasadne mimo, że objęcie przez

⁹ Z art. 1048 k.c. wynika, że spadkobierca ustawowy może przez umowę z przyszłym spadkodawcą zrzec się dziedziczenia po nim.

¹⁰ Art. 1020 k.c., który wskazuje, że spadkobierca, który spadek odrzucił, zostaje wyłączony od dziedziczenia, tak jakby nie dożył otwarcia spadku.

¹¹ Art. 928 § 2 k.c. z którego wynika, że spadkobierca niegodny zostaje wyłączony od dziedziczenia, tak jak by nie dożył otwarcia spadku.

¹² Inaczej ta kwestia wygląda w przypadku postępowań w sprawie odpowiedzialności spadkobierców. W tym zakresie niektórzy przedstawiciele doktryny wskazują, że postępowanie w tej sprawie może być prowadzone przez stwierdzeniem nabycia spadku, z czym trudno jest się zgodzić - zob. M. Zdebel, *Ordynacja*, s. 544; S. Babiarz, B. Dauter, B. Gruszczyński, R. Hauser, A. Kabat, M. Niezgódka-Medyk, *Ordynacja*, s. 426n. Ten ostatni wskazuje, że decyzja o odpowiedzialności nie może być wydana przez upływem terminu do złożenia oświadczenia o przyjęciu lub odrzuceniu spadku. Może jednak być wydana bez względu na to, czy spadkobiercy uzyskali sądowe stwierdzenie nabycia spadku.

¹³ E. Skowrońska-Bocian, *Prawo spadkowe*, Warszawa 1997, s. 124.

¹⁴ R. Dowgier, C. Kosikowski, L. Etel, R. Dowgier, P. Pietrasz, S. Presnarowicz, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 416n.

spadkobiercę uprawnień następuje już z chwilą otwarcia spadku¹⁵. Do czasu jednak wydania ww. dokumentu mogą jednak zaistnieć zdarzenia wyłączające dziedziczenie określonych osób, które pierwotnie zostały powołane do spadkobrania z mocy prawa lub testamentu np. na skutek odrzucenia spadku.

Po trzecie, rodzaj przyjęcie spadku przez spadkobierców nie ma znaczenia dla zakresu uprawnień, które na nich przechodzą. Kwestia ta wynika z analizy art. 97 i 98 o.p. Z pierwszego z powołanych przepisów wynika, że spadkobiercy podatnika przejmują majątkowe prawa spadkodawcy. Drugi zaś, że przepisy kodeksu cywilnego o przyjęciu i odrzuceniu spadku oraz o odpowiedzialności spadkowej stosuje się do odpowiedzialności spadkobierców za zobowiązania podatkowe spadkodawcy. Nie odnosi się on natomiast do przejścia uprawnień. Oznacza to, że przyjęcie spadku proste i z dobrodziejstwem inwentarza nie wywołuje różnic w zakresie przejmowanych uprawnień przez spadkobierców. Bez względu na rodzaj przyjęcia spadku spadkobiercy w takim samym zakresie będą korzystali z majątkowych uprawnień podatkowych przysługujących spadkodawcy. Rodzaj przyjęcia spadku ma jedynie znaczenie dla zasad odpowiedzialności za długi podatkowe.

Po czwarte przy postępowaniu w sprawie określenia kwoty zwrotu spadkobiercy nie ma znaczenia, czy był przeprowadzony dział spadku. Ma on wpływ jedynie na zakres odpowiedzialności, przy której jeśli ma ona charakter odpowiedzialności solidarnej, należy ją odnieść do sytuacji, gdy przeprowadzono dział spadku¹⁶. Związane jest to z tym, iż od chwili działu spadku odpowiedzialność spadkobierców nie ma charakteru solidarnego, a jest odpowiedni do wielkości udziałów w spadku¹⁷. Po dziele spadku odpowiedzialność ma charakter bardziej zindywidualizowany.

Jak wskazano wyżej przedmiotem analizowanego postępowania powinno być także ustalenie wysokości kwoty zwrotu podatku oraz ewentualny jej podział na spadkobierców. Z ustaleniem kwoty wiąże się konieczność analizy przepisów prawa materialnego regulujących zwrot podatku, które były podstawą do ustalenia kwoty do zwrotu w określonej wysokości wskazanej w deklaracji podatkowej i odniesienie ich do stanu faktycznego, który zaistniał w konkretnym przypadku.

Podział określonej w decyzji kwoty zwrotu powinien nastąpić jedynie w przypadku istnienia więcej niż jednego spadkobiercy uprawnionego do zwrotu. Podkreślić należy, że organ podatkowy w takiej sytuacji nie może ustalić kwoty zwrotu w wysokościach zależnych od udziałów przysługujących poszczególnym spadkobiercom. Zgodnie z tymi regułami w przypadku dziedziczenia ustawowego wielkości udziałów zależą głównie od stopnia pokrewień-

¹⁵ Art. 925 k.c.

¹⁶ Zob. S. Babiarz, B. Dauter, B. Gruszczyński, R. Hauser, A. Kabat, M. Niezgódka-Medyk, *Ordynacja*, s. 425n.

¹⁷ Art. 1034 k.c.

stwa spadkodawcy i spadkobierców¹⁸. W przypadku zaś dziedziczenia testamentowego udziały spadkobierców zależą przede wszystkim od woli spadkodawcy. Jeśli spadkodawca powołał do spadku lub do oznaczonej części spadku kilku spadkobierców, nie określając ich udziałów spadkowych, dziedziczą oni w częściach równych¹⁹.

W tym zakresie powinna mieć zastosowanie zasada, iż przypadające na rzecz spadkobierców zwroty podatków zwracane są poszczególnym spadkobiercom, w proporcji określonej w ich zgodnym oświadczeniu woli²⁰. Opieranie się przez ustawodawcę na regule, iż to spadkobiercy powinni między sobą ustalić podział kwoty wynika z faktu, iż w ten sposób będą mogli ewentualnie uwzględnić inne swoje rozliczenia związane np. z działem spadku. Oświadczenie, o którym mowa wyżej powinno być złożone w ciągu 30 dni od dnia złożenia prawomocnego postanowienia sądu o stwierdzeniu nabycia spadku, pod rygorem złożenia tych kwot do depozytu organu podatkowego²¹. Uwzględniając, że organ podatkowy powinien uzależnić wszczęcie postępowania w sprawie określenia wysokości kwoty zwrotu spadkobiercy od dostarczenia ww. postanowienia, oznacza to, że oświadczenie to może być złożone w trakcie toczącego się postępowania. W decyzji organ podatkowy powinien uwzględnić wynikający z tego oświadczenia podział kwoty zwrotu, pomiędzy poszczególnych spadkobierców. Wskazać należy, iż podział kwoty zwrotu między spadkobiercami nie jest elementem koniecznym decyzji. Może więc zostać wydana decyzja, która nie będzie określała podziału kwot zwrotu pomiędzy poszczególnymi spadkobiercami szczególnie wtedy, gdy zostanie ona wydana przez złożeniem ww. oświadczenia. Decyzja określająca kwotę zwrotu spadkobierców nie musi mieć charakteru zindywidualizowanego przypisującego każdemu spadkobiercy należną mu kwotę zwrotu. Wynika to z brzmienia art. 100 § 1 o.p., w którym wyraźnie wskazuje się, iż decyzje dotyczące odpowiedzialności powinny odrębnie odnosić się do poszczególnych spadkobierców, w odróżnieniu do decyzji określającej zwrot, gdzie nie podkreśla się, iż powinna ona odnosić się do poszczególnych spadkobierców. Przedmiotem postępowania w sprawie zwrotu podatku spadkobierców jest więc przede wszystkim określenie prawidłowej kwoty zwrotu, nie zaś jej podział pomiędzy podmiotami uprawnionymi. Dla wszczęcia postępowania konieczne jest postanowienie o stwierdzeniu nabycia spadku, nie zaś oświadczenie o podziale kwoty zwrotu między spadkobiercami. Jediną konsekwencją nie złożenia tego oświadczenia w terminie będzie przekazanie określonej w decyzji kwoty do depozytu organu podatkowego. Podkreślić należy, że ww. sankcja za nie złożenie oświadczenia polega na nie możliwości zwrotu kwoty, nie zaś jej określeniu w decyzji. Jeżeli

¹⁸ Zob. art. 931-940 k.c.

¹⁹ Art. 960 k.c.

²⁰ Wynika ona z art. 105 § 2 o.p.

²¹ Art. 105 § 3 o.p.

jednak organ podatkowy rozstrzygający w decyzji o kwocie zwrotu podatku spadkobierców będzie dysponował ww. oświadczeniem powinien rozstrzygnąć o kwotach zwrotu przysługujących poszczególnym spadkobiercom, czyli dokonać podziału stosowanie do tego oświadczenia.

Biorąc pod uwagę ww. rozważania stwierdzić należy, iż decyzja określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy ma charakter hybrydowy²² i obligatoryjny. Zawiera ona zarazem element deklaratoryjny i konstytutywny. Pierwszy z nich wiąże się z określeniem prawidłowej kwoty zwrotu podatku. Drugim konstytutywny element wiąże się z przeniesieniem uprawnienia do zwrotu na spadkobierców oraz ewentualnym jego podziałem między tymi podmiotami. Co prawda z zasady przejścia uprawnienia wynikającego ze zwrotu na spadkobiercę następuje z mocy prawa na podstawie art. 97 o.p., aczkolwiek zakres i treść stosunku prawnego łączącego wierzyciela z poszczególnymi spadkobiercami wyznacza organ podatkowy²³.

Obligatoryjność tego rozstrzygnięcia związana jest z tym, że organ podatkowy w przypadku wystąpienia przesłanek w art. 100 § 2a jest zobowiązany do wydania przedmiotowej decyzji. W przeciwnym razie nie będzie podstawy do zwrotu podatku spadkobiercy. Nie ma możliwości jego dokonania na podstawie deklaracji podatkowej. Nie można także dokonać tego na podstawie czynności materialno-technicznych. Należy ponadto umożliwić podmiotowi uprawnionemu prawo udziału w postępowaniu podatkowym, którego przedmiotem będzie określenie tej należności, a także ewentualne kwestionowanie rozstrzygnięcia w tej sprawie.

Wnioski

Biorąc powyższe pod uwagę stwierdzić należy, że decyzja określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy może być wydana jedynie w sytuacjach, gdy zwrot podatkowy wynikać może z deklaracji podatkowych. Nie ma natomiast zastosowania w przypadkach zwrotów, których uzyskanie uzależnione jest od złożenia wniosku przez podmiot uprawniony i wydania decyzji przez organ podatkowy.

Decyzja określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy, o której mowa w art. 100 o.p. powinna pojawić się jedynie wtedy, gdy organ podatkowy w związku ze stwierdzonymi uchybieniami dotyczącymi deklaracji podatkowej spadkodawcy nie podjął w stosunku do niego jakichkolwiek działań związanych z prowadzeniem postępowania podatkowego w sprawie określenia wysokości zwrotu w oparciu o art. 21 § 3a o.p. Dodać należy, że dodatkowym wa-

²² Pojęciem takim posłużyli się H. Dzwonkowski, Z. Zgierski, *Procedury*, s. 579n., w zakresie decyzji o odpowiedzialności podatkowej spadkobierców.

²³ W taki sposób element konstytutywny w decyzji określającej odpowiedzialność spadkobierców charakteryzują H. Dzwonkowski, Z. Zgierski, *Procedury*, s. 582.

runkiem jest to, aby kwota podatku do zwrotu wynikająca z deklaracji była niższa od należnej.

Postępowanie podatkowe poprzedzające wydanie przedmiotowej decyzji powinno przede wszystkim obejmować ustalenie kręgu spadkobierców, wysokości prawidłowej kwoty zwrotu podatku oraz ewentualny jej podział na spadkobierców. Dwa pierwsze elementy mają charakter obligatoryjny. Nie wydaje się być jednak istotne w tym przypadku o jakiej treści złożyli oni oświadczenie o przyjęciu spadku oraz czy przeprowadzono dział spadku. Podział określonej w decyzji kwoty zwrotu powinien nastąpić jedynie w przypadku istnienia więcej niż jednego spadkobiercy uprawnionego do zwrotu. W tym zakresie powinna mieć zastosowanie zasada, iż przypadające na rzecz spadkobierców zwroty podatków zwracane są poszczególnym spadkobiercom, w proporcji określonej w ich zgodnym oświadczeniu woli.

THE DECISION THE DENOMINATIVE HEIGHT OF THE TAX REFUND OF THE HEIR - PRACTICAL PROBLEMS

Summary

In the article one analysed several following connected matters with the with the usage of the decision denominative the height of the tax refund of the heir: kinds of turns tax load to which can apply this decision, premises of her extradition, the range of the tax-conduct.

Bearing upon these problems one fixed firstly that the decision the denominative height of the tax refund of the heir could not be given in cases of turns whose the dependent obtainment is from the composition of the motion by the entitled subject and editions of the decision by the tax-organ.

Secondly the decision the denominative height of the tax refund of the heir should appear only then, when the tax-organ in the relationship with absolute transgressions concerning of the tax return of the bequeather did not undertake with relation to of him no matter which connected activities with the leadership of the tax-conduct in the matter of the qualification of the height of the turn. To add one ought that an additional condition this is, so that the tax amount refundable consequential from the declaration be lower from due.

Thirdly the conduct the tax- previous edition of the objective decision should first of all embrace the settlement of the circle of heirs, heights of the correct sum of the tax refund and possible her partition on heirs. Two first elements have an obligatory character.

KS. STANISŁAW BIAŁY

STUDIA ELCKIE
9(2007)

NIEKTÓRE ETYCZNE ASPEKTY DOTYCZĄCE GODNOŚCI AKTU SEKSUALNEGO

Jest wyjątkowo znamienitym faktem, iż z badań socjologicznych, przeprowadzonych w 12 diecezjach tak katolickiego kraju jak Polska, wynika, że ok. 50% katolików nie akceptuje nauki moralnej Kościoła katolickiego, dotyczącej małżeństwa i rodziny¹. Zresztą pod tym względem w Polsce niewiele się zmienia od 40 lat, tj. odkąd etycy i socjologowie zaczęli mówić o narastających zmianach moralnych i społecznych. Chodzi o to, że to, co wczoraj nazywano jeszcze transgresją lub drogą na skróty, dziś uznaje się za coś normalnego. Jesteśmy po prostu świadkami jakiejś paraliżującej niewrażliwości moralnej.

Wobec postępującego kryzysu moralnego, jaki przeżywa Kościół katolicki, pisał Jan Paweł II, iż: „rozpowszechniona jest także opinia, która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą i moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania”². Podobnie w obecnej dobie, papież Benedykt XVI przypomina na nowo bardzo starą prawdę, iż „najbardziej prawdziwym i najgłębszym powołaniem rodziny jest towarzyszenie każdemu jej członkowi na drodze odkrywania Boga i jego planu wobec nich”. To Rodzina z Nazaretu jest „prawdziwie prototypem każdej rodziny chrześcijańskiej,

Ks. Stanisław Biały; dr teologii; wykładowca ISNaR; adres do korespondencji: Pl. Jana Pawła II, 18-400 Łomża, 1bialy@tenbit.pl

¹ *Polowa polskich katolików nie akceptuje nauki nt. małżeństwa*, <http://ekai.pl/serwis/?MID=11964>.

² Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor* (dalej cyt. VS), 4: „Dziś jednak wydaje się konieczna refleksja, (...) której konkretnym celem jest przypomnienie niektórych fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób ich podważania lub zniekształcenia. (...) W ten sposób odrzuca się tradycyjną doktrynę o prawie naturalnym, o powszechności i niezmienniej ważności jej nakazów; uważa się, że niektóre elementy nauczania moralnego Kościoła są po prostu nie do przyjęcia; że Magisterium może się wypowiadać w kwestiach moralnych tylko po to, by zachęcać sumienia i proponować wartości, z których każdy sam będzie czerpał inspirację dla autonomicznych decyzji i wyborów życiowych”.

która złączona w sakramencie małżeństwa oraz karmiona Słowem i Eucharystią, jest powołana do wypełniania cudownego powołania i posłannictwa bycia żywą komórką nie tylko społeczeństwa, ale także Kościoła, znakiem i narzędziem jedności dla całego rodzaju ludzkiego”³.

Jeśli zatem nie dziwi troska Kościoła, który w duchu odpowiedzialności za przyszłość nowych pokoleń wzywa wychowawców (teologów itp.), aby jeszcze bardziej promowali uniwersalne wartości, dotyczące rozumienia granic ludzkiej wolności i odpowiedzialności: szczególnie w tych obszarach, gdzie z poszanowaniem normy etycznej jest najgorzej⁴; jeśli także zrozumiałe jest pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy; tj. dlaczego tak trudno przychodzi ludziom, mimo tak wielkiego zaangażowania się Kościoła, akceptacja jego wskazań moralnych, to popatrzmy na kilka spraw poruszanych aktualnie w mediach, które dotyczą problemów w zakresie etyki życia seksualnego, a dokładniej – w zakresie etyki aktu małżeńskiego. Są one odbiciem tego, nad czym dyskutuje i czym żyje współczesny człowiek: ten który wychowuje, i ten który podlega procesom wychowawczym. Jest to świadectwo współczesnej kultury, w której przychodzi Kościołowi działać, a która to – nota bene – dostarcza albo informację o charakterze zabawy, albo pesymistyczną, przy tym bardzo często obdartą z wymiaru osobowego. A ma to szczególne znaczenie, bowiem dzisiejsza sytuacja jest taka, iż szkoła usiłując realizować program wychowania seksualnego, nie tylko że zastępuje rodzinę, ale posługuje się dostępną wiedzą – mechanicznie, na zasadzie przekazu informacji. Rodzice zaś, z powodu trudności i braku przygotowania, w wielu wypadkach rezygnują ze swoich własnych zadań, delegując do tego inne osoby bądź instytucje. Wszystko to powoduje rzeczywistą deformację sumienia u wychowanków⁵.

Dokonując nawet pobieżnej analizy przykładowo wybranych zagadnień dotyczących moralności seksualnej, ma się wrażenie, iż łączy je jeden bardzo ważny, chociaż trochę ukryty, mianownik. Jest to kwestia dotycząca etyki aktu małżeńskiego. Zatem nie powinno zdumiewać, iż celem naszego poszukiwania będzie refleksja nad niektórymi aspektami jego godności, czyli nad warunkami jego moralnej dobroci. A także to, że dla zobrazowania swoistości problemu przedstawimy, iż różne religie różnie podchodzą do seksualności ludzkiej.

³ Benedykt XVI w rozważaniach przed modlitwą *Aniół Pański* 31.12.2006, <http://ekai.pl/serwis/?MID=12059>.

⁴ J. Gacka, *Religia, seks i niewierność*, w: [⁵ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996, nr 1.](http://www.kosciol.pl/article.php?story=200; tamże: „Amerykanie 39% z nich przyznaje, że religijność jest czynnikiem wpływającym na zachowania seksualne. Podobnie uważa 16% Brytyjczyków i 6% Niemców. Francuzi natomiast w zdecydowanej większości (91%) zaprzeczają, jakoby religia oddziaływała na ich życie seksualne [...]. Aż 15% Chińczyków zapewnia, że religia ma duży wpływ na ich życie seksualne. Jest to wynik zadziwiający, biorąc pod uwagę fakt, że władze chińskie przez wiele lat próbowały zniechęcić naród zarówno do religii jak i do aktywnego życia seksualnego”.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Można bowiem spotkać stanowiska od wybujałej swobody zaczynając a kończąc na „radikalnym” radykalizmie. Chodzi o to, że tak jak nierozwiązana ważna kwestia rodzi różne ekstremalne postawy, to takie same bądź podobne skutki musi rodzić fakt, iż różni chrześcijańscy teologowie różnie interpretują: w jaki sposób miłość małżeńska staje się formą kultu, który z natury rzeczy rodzi się w sercach ludzkich i kieruje ku Bogu poprzez akty wiary⁶.

I tak, z jednej strony podejmowane są próby, by tak powiedzieć, „odważne próby teologicznej interpretacji aktu małżeńskiego”. W tym kierunku podąża np. H. Rotter⁷, który pokazuje akt seksualny jako miejsce nawiązania kontaktu z Bogiem; że „kontakt seksualny powinien być symbolem ostatecznego sensu życia, oddania się Bogu i doświadczenia zbawienia”⁸. Ale podobnie i inni: akt seksualny jest święty „ponieważ stanowi akt małżeński i z tej racji zostaje objęty gwarancją obecności ze strony samego Boga” itp.⁹ Tak więc, w tak zarysowanym kontekście, chcemy postawić pytanie, jak należy rozumieć kwestię świętości aktu małżeńskiego. Czy w sensie moralnym, etycznym religijnym, tak jak każdego innego czynu ludzkiego, czy raczej w aspekcie ontologicznym (bytowym)? Jest bowiem znamienne, że jak z jednej strony można spotkać skrajne stanowiska, tak z drugiej strony encyklika *Humanae vitae*, (jakby wbrew innym opiniom): „każe szukać uzasadnienia dla normy określającej moralność działań mężczyzny i kobiety w akcie małżeńskim, w naturze tychże działań, a jeszcze głębiej: w naturze samych działających podmiotów”¹⁰.

Oczywiście nie interesuje nas tu problem sakralizacji czy desakralizacji ludzkiego ciała, ani „błąd przejścia z biologicznego «jest» do etycznego powinien”, bowiem – jak stwierdził ks. Tadeusz Styczeń – nie trzeba sakralizować tego, „co od samego początku jest bezpośrednio przejrzyste jako odniesienie do wartości osobowego istnienia i jakie takie jawi się wprost naszemu doświadczeniu”¹¹. Jest bowiem jasne, że „płciowość, czyli męskość i kobiecość, jako właściwości ludzkiego ciała, otrzymuje swoją świętość z tytułu powołania mężczyzny i kobiety do uczestnictwa w tajemnicy jedności ciała. Świętość dotyczy więc płci głównie ze względu na osobową strukturę symbolu, w który

⁶ Por. H. Küng, *Unfehlbar? Ee Anfrage*, Einsiedeln 1970, s. 27-29.

⁷ Por. H. Rotter, *Podstawy chrześcijańskiej etyki seksualnej*, „Życie i Myśl”, 26(1976), nr 9, s. 45.

⁸ K. Knotz, *Akt małżeński jako modlitwa*, w: <http://www.szansaspotkania.net/index.php?>

⁹ Tenże, *Obecność Boga w cielesnym zjednoczeniu małżonków*, <http://www.szansaspotkania.net/index.php?pageid=2034>.

¹⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i kobiety stworzył ich*, Lublin 1981, nr 4.

¹¹ T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1981, s. 131.

jest wkomponowana”¹². Po prostu interesuje nas akt małżeńskiego zespolenia widziany jako czyn moralny.

1. Kryteria godności aktu małżeńskiego

Nie powinno dziwić, że w tej swoistej sytuacji zamieszania (tj. wielości opinii i postaw) wielu rodziców katolickich zwraca się do Kościoła, aby ten zajął ostateczne stanowisko w ramach opracowania i udostępnienia adekwatnej wiedzy w zakresie edukacji seksualnej, tj. wychowania do miłości i właściwego (osobowego) przeżywania płciowości. Ale także równie ważnym pytaniem jest, czy jego reprezentanci stają zawsze na wysokości tak postawionego zadania?

1.1. Niektóre symptomatyczne, medialne tematy w zakresie etyki życia małżeńskiego

a) Kanada: dziecko może mieć troje rodziców

2 stycznia 2007 r. Sąd Apelacyjny w Ontario orzekł, że dziecko wychowywane przez parę lesbijek posiada troje rodziców. Zadecydował, że biologiczny ojciec dziecka, jego matka oraz partnerka matki mają równe prawa i obowiązki wobec dziecka. Tym samym Sąd Apelacyjny przeciwstawił się decyzji sądu niższej rangi, który ograniczył władzę nad dzieckiem do dwojga rodziców. Decyzja sądu wywołała gorącą dyskusję, grupy „pro-marriage” (analogiczne do znanych od dawna grup „pro-life”) wezwały do stworzenia państwowej komisji, która zajmie się kwestią przyszłości małżeństwa i rodziny w Kanadzie. Michele Boulva, dyrektor Katolickiej Organizacji na rzecz Życia i Rodziny, skomentowała, że Kanadzie pilnie potrzeba badań rozpatrujących wpływ zmiany pojęcia rodzicielstwa na dzieci. Powinno być to także wezwanie do rozwijania globalnej polityki rodzinnej, która przyznaje priorytet prawom dziecka i ich potrzebom stawiając je ponad pragnienia dorosłych, ponieważ to dzieci są naszą przyszłością. Jej zdaniem rządy nie mogą pozwolić na to, by w tego typu sprawach decydowały sądy¹³.

b) Seksuolodzy i feministki chcą, by państwo promowało prezerwatywy, ministerstwo się nie godzi

Przypadek Kameruńczyka, który zaraził 14 Polek HIV (6.01.2007), dowodzi, że państwo powinno promować prezerwatywy, uważają seksuolodzy i feministki. Resort zdrowia jest przeciwnego zdania, pisze „Życie Warszawy”. Uchodźca z Kamerunu Simon Moleke namówił wiele Polek do seksu bez zabezpieczenia. Część z tych kobiet to ofiary niedostatecznej edukacji seksualnej. Jedna z nich mówiła nam, że skoro prezerwatywa nie chroni przed HIV w 100

¹² J. Bajda, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1881, s. 195: „Ponieważ miłość jest z Boga, posiada moc konsekracyjną. Jest to oczywiście konsekracja religijno-etyczna, a nie tylko ontologiczna czy metafizyczna”.

¹³ Kanada: dziecko może mieć troje rodziców, <http://ekai.pl/serwis/?MID=11902>

procentach, to po co jej używać – relacjonuje gazecie Wanda Nowicka, szefowa Federacji na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny. Według niej, ten przypadek to jeszcze jeden dowód na to, że Ministerstwo Zdrowia działa na szkodę obywateli, nie informując o wszystkich metodach antykoncepcji. To skandal, że rząd promuje metody najmniej skuteczne i nie zabezpieczające przed HIV, jak badanie śluzu. W ten sposób oszukuje się społeczeństwo. Minister nie będzie latał po stolicy z kondomami – oświadczył na to gazecie wiceszef resortu zdrowia Bolesław Piecha. Jego zdaniem należy promować wstrzemięźliwość seksualną i wierność małżeńską¹⁴.

c) Watykan przygotowuje dokument o prezerwatywie

Na życzenie Benedykta XVI (Watykan 21.11.2006) Papieska Rada Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia przygotowała szkic dokumentu na temat użycia prezerwatywy. Poinformował o tym przewodniczący Rady, kardynał Javier Lozano Barragan. Ujawnił, że dokument liczący sto stron i przygotowany przez naukowców oraz teologów, przekazany został do oceny Kongregacji Nauki Wiary – dykasterii kompetentnej w sprawach doktrynalnych. Nie wiadomo jednak, kiedy dokument podany zostanie do publicznej wiadomości. Mówiąc o kongresie na temat chorób zakaźnych, kardynał Lozano Barragan przypomniał, że Kościół „poprzez swych wiernych zawsze troszczył się o osoby cierpiące na choroby zakaźne, wypełniając w ten sposób nakaz Chrystusa, by leczyć chorych”. Możemy udowodnić, że na całym świecie, również dzisiaj, za naszych dni, osoby, które zaatakowane zostały przez wirus Ebola, SARS, HIV czy ptasią grypę, bez względu na to, jak niebezpieczny jest kontakt z nimi, są leczone, otaczane opieką, także duchową i duszpasterską, w ośrodkach należących do wielu diecezji, zgromadzeń i zakonów¹⁵.

1.2. Akt seksualny we współczesnych «religiach» – skrajności

a) Buddyzm

Tu kobieta, która pragnie zostać bodhisattwą, wielkim buddystą, może osiągnąć to w sposób, który wychodzi jej najlepiej – w świętej ceremonii jabjum, wywodzącej się z tradycji buddyzmu tybetańskiego. Bodhisattwa, z sanskrytu, to istota dążąca do oświecenia. To kandydat do stanu Buddy. Życie takiego kandydata polega przede wszystkim na niesieniu bezinteresownej pomocy innym. W Tybecie i Indiach zdarzały się takie kobiety bodhisattwy. Stopień wtajemniczenia osiągały głównie dzięki temu, że przyjmowano je jako dziewczynki do klasztorów i jaskiń mnichów. Tam dziewczyny były traktowane jako święte nałożnice. Oddawały się mnichom i medytowały. Dążyły w ten sposób do „oświecenia”. Medytowały, pościły, a także oddawały się or-

¹⁴ *Minister nie będzie latał z kondomami*, http://fakty.interia.pl/fakty_dnia/news/mi-nister.

¹⁵ *Watykan przygotowuje dokument o prezerwatywie*, <http://ekai.pl/serwis/?MID=11902>.

giom (to jednak tylko w niektórych odłamach buddyzmu). Latem pod gołym niebem, zimą w wiharach¹⁶.

Amerykańscy buddyści, tzw. pop-buddyści wyciągali rodzinę z buddyzmu tybetańskiego, chińskiego, japońskiego a nawet birmańskiego i mongolskiego oraz wielu innych, co doprowadziło do wypaczonego postrzegania tantry i nauki Buddy na Zachodzie. Pop-buddyści powoli przekonywali świat, że nauka i filozofia buddyjska nie zobowiązuje do prawie żadnych zahamowań seksualnych, co spowodowało, że tantra i buddyzm szybko rozprzestrzeniły się w bogatych, cywilizowanych krajach, gdzie młodzież pokolenia beat generation i niektóre gminy hipisów konformistycznie czerpały z buddyzmu to, co było im na rękę¹⁷.

b) Odłam prawosławny – skopcy

Skopcy to odłam religijny, który powstał w czasach rozłamów w prawosławiu i podziale na wiernych staremu obrzędowi i nurtowi prawosławia po reformach. Staroobrzędowcy, a za nimi skopcy (białe gołębnice), wzięli się z kryzysu ruskiej kultury chrześcijańskiej w XVII wieku – z tak zwanej smuty. Sam spór religijny i podziały wewnątrz Cerkwi były błahie i kręciły się głównie wokół reformy obrzędu cerkiewnego i ksiąg liturgicznych. Jednak konsekwencją sporów był rozłam, także w aspekcie religijno-państwowym. W uproszczeniu powstało wiele odłamów religijnych, a do jednego z nich zaliczają się skopcy.

Skopcy (trzymali) trzymają się tezy, że grzechem pierwotnym jest stosunek seksualny i pożądanie kobiety. Wzięło się to z przekonania, iż Adamowi i Ewie wyrosły narządy płciowe w konsekwencji grzechu pierwotnego. Skopcy zatem, aby zapobiegać „grzechowi” kastrują się, gdzie pierwowzorem kastracji jest dla nich żydowski rytuał obrzezania. Skopcy wyróżniają dwa rodzaje kastracji – chrzest ognia – małą pieczęć i carską pieczęć. Mała pieczęć oznacza odjęcie jąder nożem i przypalanie żelazem kobiecych sutków. Carska pieczęć, lub inaczej – wielka pieczęć polega na usunięciu nożem bądź siekierą jąder i członka, a kobietom, oprócz przypalenia sutków wycięcie warg sromowych większych i łechtaczki. Czasem także warg sromowych mniejszych¹⁸.

¹⁶ *Seks a religia – encyklopedia*, <http://www.pfm.pl/u235/navi/169036/back/169035>; tamże: W buddyzmie istnieje pełen umiaru i spokoju stosunek do ciała i seksu. To pozwala uniknąć skrajności, patologicznego poczucia winy itp., ale „istnieje jednak w buddyzmie nurt (tantryzm), w którym sprawy seksu zajmują poczesne miejsce. Dotyczy on głównie północnych Indii, Tybetu i Nepalu. Zaznaczają się w nim wyraźne wpływy hinduistyczne. Głosi on, że pozostawanie w postaci kobiety lub mężczyzny prowadzi do kolejnych reinkarnacji i utrudnia więź z bóstwem; aby to przezwyciężyć należy połączyć się z kobietą. Jej energia pobudza ciało mężczyzny i łącząc się z jego energią łączy się z wyższą mocą”

¹⁷ *Seks i religia: buddyzm*, <http://facet.wp.pl/kat,1007823,wid,8663189,wiadomosc.html?>

¹⁸ *Ortodoksyjna i moralna do bólu?*, <http://facet.wp.pl/kat,1007823,wid,8642323,wiadomosc.html>.

Takie „oczyszczenie”, a inaczej „wybielenie” ma zagwarantować wejście po śmierci w poczet aniołów i archaniołów.

Ruch skopców silnie rozkrzewił się na Bałkanach (skopcy uciekali przed carskimi restrykcjami). Jednak w miarę czasu „Białe gołębie” poddały się procesem uczłowieczania – z czasem dozwolono wyznawcom na posiadanie dwójki dzieci przed aktem nadania pieczęci. Niektórzy pozwalali swoim żonom na stosunki seksualne z innymi mężczyznami, a najbardziej radykalni zażywali rozkoszy cielesnych bez żadnego umiaru do czasu kastracji (która miała ich oczyścić). Obecnie istnieją niewielkie gminy skopców w Rosji, Rumunii i Serbii, nie przekraczające jednak łącznie kilku tysięcy wiernych¹⁹.

1.3. Akt małżeński w etyce katolickiej

Według kanonów etyki katolickiej, istnieje pewien intymny i żywy stosunek pomiędzy miłością małżeńską a małżeńskim aktem seksualnym. Chodzi o to, że akt taki powinien posiadać strukturę całkowitego zjednoczenia i wzajemności małżonków. Powinien być darem osobowym i całkowitym. Podczas tego aktu małżonkowie powinni obdarowywać siebie jako osoby, czyli tym, kim są. Znaczy to, że dar z siebie wyrażony w akcie seksualnym, powinien posiadać zawsze wymiar jednoczący i prokreacyjny zarazem. Co więcej, poprzez odniesienie do miłości Boga, ma on w swoją istotę wpisany wymiar religijny. Chodzi o specjalne uczestnictwo mężczyzny i kobiety w stwórczym dziele Boga. Innymi słowy, zrodzenie dziecka, jako owoc aktu małżeńskiego, jest wydarzeniem głęboko ludzkim i wysoce religijnym, gdyż angażuje małżonków, tworzących „jedno ciało”, a zarazem Boga samego, który jest obecny²⁰.

a) Zarys kształtowania się poglądów

Jeśli sięgamy do historii, to trzeba zauważyć, że pisma Ojców Kościoła prezentowały moralność chrystocentryczną. Imperatyw moralny rodził się z faktu, iż chrześcijanin żyje w Chrystusie, w Jego Mistycznym Ciele, którym jest Kościół²¹. Upodobnienie się do Chrystusa było możliwe jedynie na drodze przejścia przez Jego Paschę, czyli przez zaparcie i wyrzeczenie się siebie, tj. poprzez podjęcie cierpienia, które ostatecznie miało prowadzić wierzącego do życia wiecznego. Tylko tak można było zostać w pełni chrześcijaninem²². Stąd pisma apologetyczne z II wieku zaświadczały o dokonaniu się pewnej moralnej rewolucji w sferze życia chrześcijańskiego, szczególnie jeśli spojrzemy na nie w świetle panującej wtedy pogańskiej obyczajowości. Chrześcijań-

¹⁹ Por. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Skopcy>.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (dalej cyt. EV), 43; J. Bajda, *Akt małżeński. Personalistyczne kryteria oceny etycznej*, http://www.kbroszko.dominika-nie.pl/etyka_m.ht.

²¹ Por. *Dydache, List do Pseudo-Barnaby, List Klemensa Rzymskiego, List Ignacego z Antiochii, List Polikarpa*.

²² M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale dell'amore e della sessualita'*, Assisi 1996, s. 146.

stwo tak jednoznacznie sprzeciwiało się wszechobecnej rozwiązłości seksualnej, że poganie nie zawsze potrafili zrozumieć jego postępowania. Dziwili się, że wyznawcy Chrystusa współżyją tylko w obrębie małżeństwa, że są sobie wierni, że kochają się i wychowują dzieci itp. Tacjan Syryjczyk w liście do Diogeneta (IV-V w.) podaje: „Chrześcijanie zawierają małżeństwa i mają dzieci, jak wszyscy inni, lecz nie porzucają niemowląt. Uznają wspólnotę stołu, lecz nie wspólnotę łoża. Żyją w ciele, ale nie według ciała. Żyją na ziemi, lecz uważają się za obywateli nieba”²³.

Jest to okres, w którym nie brakowało pewnego dystansu wobec seksualności ludzkiej, bowiem niektórzy Ojcowie uważali, że życie seksualne jest owocem grzechu pierworodnego²⁴. Jednak także branie przez nich za ścisły obowiązek, a to z powodu panującej wtedy rozwiązłości pogańskiej, aby prezentować w całej szerokości, piękności i wzniosłości ideał dziewictwa, doprowadziło niestety do pewnej dewaluacji małżeństwa. Padały wypowiedzi, iż stan ten jest mniej doskonały i mniej zgodny z ideałem chrześcijaństwa, a „dziewiczność” razem z męczeństwem były postrzegane za najdoskonalsze świadectwo miłości Boga oraz jako prototyp nowego życia, które rozpoczęło się w Chrystusie. I tak, pojęcie seksualności wyłaniało się z rozważania o wstrzemięźliwości, a seksualność była siłą, którą trzeba było powstrzymywać. Nie dziwi więc, że już w wieku III i IV było stałą praktyką, iż „ludzie żonaci byli (...) zobowiązani do wstrzemięźliwości w dniach służby Bożej”²⁵, a także drugi ślub był po prostu źle widziany.

Innymi słowy, temat zasad etycznego współżycia – ujęty „ex professo” pojawiał bardzo rzadko, jeśli już – to ujawniał się przy temacie dziewictwa czy wdowieństwa. Jeśli natomiast zajmowano się kwestią uzasadnienia godziwości „aktu małżeńskiego”, to dlatego że po prostu w tamtym czasie nie było jakiegoś stałego przekonania, że akt małżeński jest czynem moralnie dobrym. Np. Tertulian uważał stosunki seksualne za coś odpychającego. Jeśli dostrzegał w nich jakąś pozytywną wartość, to jedynie w perspektywie zachowania gatunku ludzkiego. Małżeństwo określał jako dopust Boży względem tych, którzy nie chcą czy wręcz nie mogą zachować wstrzemięźliwości. Notabene – św. Hieronim małżeństwo postrzegał jako przeszkodę dla modlitwy²⁶. Także św. Augustyn, którego poglądy wywarły duży wpływ na mentalność ówczesnego Kościoła, uważał podobnie. Twierdził, iż to grzech pierworodny sprawił w człowieku pożądliwość, która jest w pewien sposób zjednoczona z aktem małżeńskim. Stąd akt ten jest pomieszany ze złem: tzn. jest niechybnie narażo-

²³ Por. T. Syryjczyk, *List do Diogeneta* 5, w: *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 1, Warszawa 1975, s. 118; K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 39.

²⁴ Grzegorz z Nyssy, Orygenes, Grzegorz i Bazyli i Nazjanzu, początkowo św. Augustyn.

²⁵ S. Heid, *Celibat w kościele pierwotnym*, Tuchowo 2000, s. 101.

²⁶ K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, s. 39.

ny na zło. Takim dowodem na istnienie w nim moralnego nieporządku miałyby być to, że po prostu człowiek kryje się z nim, jakby się czegoś wstydził²⁷. Co więcej, to z powodu niemożności kontrolowania w nim tego, co jest dozwolone i zabronione, traktowano go jako swoisty kanał, poprzez który następuje przekazanie grzechu pierworodnego z rodziców na dzieci²⁸.

I tak, przez długie wieki liczni kanoniści, idąc za interpretacją św. Augustyna, uważali akt małżeński za moralnie niedoskonały z powodu braku możliwości usunięcia z niego uczuć pożądliwości. Dlatego niektórzy z nich zakazywali stosunków seksualnych prawie przez wszystkie dni tygodnia, przywołując różne motywy, np. dla uczczenia zmartwychwstania Chrystusa. Dopiero w XIII wieku pojawiło się inne stanowisko. Zajął je Albert Wielki (1193-1280), który dostrzegł, idąc za filozofią Arystotelesa, cielesne aspekt seksualności ludzkiej w pozytywnym świetle. Stwierdził, że „nie ma żadnego grzechu w akcie małżeńskim. Seksualność ludzka jest moralnie dobra i dobre jest to wszystko, co w sposób naturalny z nią się łączy. Znaczy to, że moralnie dobra jest też przyjemność z tego płynąca”. Przyjemność nie jest czynnością i nie może podlegać osądowi moralnemu. Stąd nie jest sama w sobie ani zła ani dobra. Zła lub dobra może być jedynie czynność, która zostanie sprowokowana przez pożądliwość, tj. nieuporządkowaną chęć osiągnięcia danej przyjemności. Jest znamienne, że powyższą opinię utrzymywał św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), który do etyki pożycia małżeńskiego wprowadził cnotę umiaru, tworząc dzięki temu tzw. metafizykę miłości. Miłość według tego teologa wyzwala ogromne energie w życiu, skłania do poszukiwania osoby kochanej i do przebywania z nią razem. Wyprowadza człowieka z egocentryzmu, a przez to sprawia, że jedna osoba pragnie dobra drugiej osoby. Jednak w swym ucieleśnieniu małżeńskim nie powinna oznaczać szukania przyjemności jako celu działania²⁹. Być może z tego powodu papież Innocenty XI w 1679 r. uznał, że popełnia grzech ten, kto żyje ze swą żoną tylko dla własnej rozkoszy³⁰.

Wydaje się zatem, że asymilacja seksualności ze strony chrześcijaństwa była procesem długim i trudnym. Ale, jeśli można mówić o jakimś „konflikcie” zaistniałym pomiędzy seksualnością a chrześcijaństwem, to na szczęście konflikt ten dzisiaj przechodzi stan pojednania. Chrześcijaństwo starało i stara się nadal prowadzić ludzi pomiędzy dwoma ekstremami, tj. pomiędzy „niesłuszną

²⁷ Por. Św. Augustyn, *De bono coniugali*; k. 7, nr 6: „Podkreśla w tej kwestii, wagę porządku natury, chodzi o to, że akt taki jest zgodny z porządkiem natury. Stąd czyn ten musiał być zaplanowany w akcie stwórczym przez samego Boga”.

²⁸ Por. L. Dattrino, *Il matrimonio in Sant'Agostino*, Milano 1995.

²⁹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 27-28; II-II, q. 142; L. Melina, *Corso di bioetica. Il vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996, s. 104.

³⁰ Por. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Fryburg 1963, nr 2109; K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, s. 50.

egzaltacją” i „pogardą w stosunku do seksualności cielesnej”³¹. Kościół bowiem uznaje, że akty „przez które małżonkowie jednoczą się z sobą w sposób intymny i czysty, są uczciwe i godne, a jeśli są spełniane prawdziwie po ludzku, są oznaką i podtrzymywaniem wzajemnego oddania się”³².

b) Koncepcja biblijno-teologiczna seksualności ludzkiej – zintegrowana

Współczesne normy seksualności, rzucające właściwe światło na godność aktu małżeńskiego, można uzasadnić w oparciu o trzy następujące pryncypia. Pierwszym jest desakralizacji seksualności³³. Chodzi o to, że oryginalność Objawienia biblijnego, manifestuje się w otwartym zerwaniu z obyczajowością pogańską, która wyrażała koncepcję seksualności w mitach i rytach. To zerwanie dokonało się, ponieważ nowe treści nie korespondowały z ideologicznym i rytualnym zwyczajem sakralizowania seksualności ludzkiej. Chodzi o to, że religijny kult sił rozrodczych człowieka był tak mocno zakotwiczony w wielu religiach, iż bez niego wcale nie można było rozpoznać poszczególnych „treści religii”³⁴. Erotyka i religia przenikały się tak bardzo, że bogowie prawie wszystkich starożytnych cywilizacji angażowali się w związki seksualne. W starożytnym Bliskim Wschodzie babilońska bogini Isztar uwiodła człowieka – Gilgamesza. W religii egipskiej bóg Ozyrys miał relacje seksualne ze swą siostrą boginią Izydą. W wierzeniach hinduskich bóg Kriszna uwodził kobiety i mężczyzn. Grecki Zeus zdradzał swą żonę Herę i często zstępował na ziemię, aby zabawiać się z córkami ziemskimi. Jeśli karał herosów za ich przygody miłosne, to nie dlatego że zgrzeszyli, ale że wchodzili mu w drogę, czyli z zazdrości. Zachowania bogów były natomiast powtarzane przez ludzi, wierzone bowiem, iż odtwarzając ich zachowanie można było uprosić ich upodobanie czy płodność ziemi. Jednym słowem – zachowania seksualne miały głęboką motywację religijną³⁵.

Pierwszą zasadniczą zmianą, której dokonało Objawienie – była desekszualizacja obrazu Boga i religii. Fundamentalny dogmat Izraela wyklucza mity oraz ryty seksualne. Jahwe jest jedynym Bogiem (Pwt 6,4). To co istnieje jest jego stworzeniem. Nie istnieje bogini matka ani bogini kochanka, ani bogini małżonka. Jahwe jest wzorem Ojca (Ez 4,22-23; Iz 1,2). Jego imię nie odnosi się do mitu o płodności boskiej, ale do sposobu w którym Bóg rozwija swą relację do swego ludu. Taka wiara wyklucza istnienie bogini matki obok Boga

³¹ Por. Paweł IV, *Encyklika Humanae vitae* (dalej cyt. HV), 11: „Stosunki seksualne są (...) jak to niedawno przypominał sobór „uczciwe i godne”. (...) Konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia”.

³² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*, nr 49.

³³ M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale dell'amore e della sessualità*, s. 116.

³⁴ M. Kozakiewicz, *O miłości prawie wszystko*, Warszawa 1962, s. 126-131.

³⁵ Por. D. Prager, *Dlaczego Judaizm odrzucił homoseksualizm*, w: *Homoseksualizm*, red. T. Huka, Warszawa 2000, s. 83; K. Knotz, *Odseksualizowanie obrazu Boga w judaizmie*, <http://www.szansaspotkania.net/index>.

Ojca. W ogłoszeniu radykalnej transcendencji Boga, człowiek uświadamia sobie prawdę o swej egzystencji, że jest stworzeniem w relacji do Boga, który jest miłością. W Izraelu nie istnieje Bóg, w sensie rozróżnienia płci. Prostytucja „sakralna” jest zakazana karą śmierci (por. Pwt 23,18), podobnie jak zoofilia (por. Ez 22,18), czy bałwochwalstwo³⁶.

Drugie pryncypium to: „zasada otwartości na drugą osobę”. Objawienie pokazuje konieczność istnienia właściwych relacji interpersonalnych. Chodzi o to, że człowiek nie jest wezwany do życia w samotności, ale do życia w dialogu miłości interpersonalnej. „Nie jest dobrze, aby człowiek był sam” – mówi Księga Rodzaju 2,18. I tak, ów dialog zakłada istnienie równości pomiędzy osobami. Kobieta jest tej samej natury co mężczyzna i tej samej godności. Opowiadanie o jej stworzeniu wskazuje na konieczność jej integracji z mężczyzną, aby razem mogli odnaleźć swą komplementarność i całkowitość bytu (por. Rdz 2,21). Jeśli człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to także aspekt seksualności musi być tym czymś, co integruje obraz Boży, który człowiek nosi w sobie. W ten sam sposób, w aspekt seksualności człowieka powinna być wpisana jego płodność (por. Rdz 1,28). Powinna być ona rozpatrywana na podstawie prawdy o rzeczywistości stworzenia: „wszystko to co Bóg stworzył było dobre” (por. Rdz 1,31). Zatem dla całości obrazu o miłości ludzkiej, należy konieczne pamiętać prawdę, że para ludzka nadal przeżywa dramat grzechu, w którym również uczestniczy miłość i seksualność. To temat wstydu przypomina i naznacza różnicę przed i po upadku w grzech pierworodny, jako że wcześniej „obydwójce byli nadzy bez odczuwania wstydu” (por. Rdz 2,25), a po upadku w grzech pierworodny: „ich oczy otwarły się zobaczyli, że byli nadzy” (por. Rdz 3,7)³⁷.

Trzecie pryncypium to: „zasada integracji miłości ludzkiej w tajemnicy zbawienia”. Chodzi o to, że miłość ludzka otrzymuje nowe udoskonalenie, czerpiąc ze wzoru miłości Chrystusa do swego Kościoła. Co więcej, Objawienie chrześcijańskie w kwestii miłości międzyludzkiej przynosi pewną nowość: odkrywa dziewiczość jako swoistą wartość. Innymi słowy: miłość nabywa struktury do tej pory nieznaną – dziewiczej. Odtąd forma stanu dziewiczego jest fundamentalnym założeniem każdej miłości. Jest tak, ponieważ istotą chrześcijaństwa jest Chrystus, który przeżył swą miłość w wymiarze dziewiczości, która jest zapowiedzią i realizacją nowych czasów, a także wzorem dla chrześcijanina w całej pełni. Do tego wzoru w sposób szczególny przybliżają się, ci którzy żyją w dziewiczości konsekrowanej³⁸.

Co więcej miłość ludzka posiada jeszcze inny wymiar. Objawienie biblijne odsłania bowiem tajemnicę miłości małżeńskiej jako miłości dziewiczej.

³⁶ M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale dell'amore e della sessualità*, s. 117.

³⁷ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996, nr 4.

³⁸ A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 22.

Chodzi o to, że chociaż nie są one identyczne, to jednak pozostają w ścisłej relacji. Miłość małżeńska i miłość dziewicza mają to samo źródło. Jest nim tajemnica Chrystusa, która jest tajemnicą miłości dziewiczej i małżeńskiej do swego Kościoła. Tajemnica ta posiada dwie tradycyjne instytucje, którymi są małżeństwo i dziewictwo. A to oznacza, że tajemnica Chrystusa nie może być wyjaśniona i praktykowana tylko poprzez jedną z nich. Koniecznie się potrzebne obie razem³⁹.

W istocie chodzi o to, że nawet ci, którzy żyją w celibacie nie mogą zrealizować całej pełni tajemnicy Chrystusa. Oznacza to, że chrześcijanin nie przeżyje w pełni swej miłości, jeśli nie ma świadomości, że istnieje inny stan, który uzupełnia i relatywizuje ten, w którym on sam się znajduje. Zatem nawet celibatariusz powinien przeżywać swą miłość dziewiczą w odniesieniu do stanu małżeńskiego. Ma to czynić, aby jego miłość nie przekształciła się w egoizm albo w jakąś „anielskość”. Natomiast małżonkowie powinni wiedzieć, że ich małżeństwo musi być przeżywane w Chrystusie i w pełni uczestniczyć w Jego tajemnicy, która jest czymś więcej niż miłością płodną. Innymi słowy: ostateczną racją uzasadniającą istnienie niepodzielnej jedności małżeńskiej, jest tajemnica miłości „płodnej” i „dziewiczej” zarazem⁴⁰.

2. Godność aktu małżeńskiego jako kryterium i zasada etyki seksualności

Wydaje się, że wobec dokonanych powyższych refleksji, można dojść do następujących wniosków. Otóż, postrzeganie przez Kościół katolicki kwestii życia seksualnego kształtowało się w kontekście wyzwań danej historycznej epoki, zatem, dla lepszego zrozumienia dzisiejszego nauczania Kościoła, musieliśmy zobaczyć, jak przebiegał proces kształtowania się norm moralności seksualnej. Jest bowiem charakterystycznym faktem, że w czasach, w których obok chrześcijan żyli poganie prezentujący swoją religijność w rytach seksualnych, Kościół akcentował ziemski charakter życia seksualnego. Że obecnie, kiedy procesy sekularyzacji sprowadzają współżycie seksualne do biologicznych (zmysłowych) zachowań, można mieć wrażenie, iż mamy do czynienia z tendencją, aby ukazywać normatywną treść aktu małżeńskiego nie tyle w terminach godności, co w pojęciach „świętości” bytowej.

Chodzi o to, że jak można spotkać opinie idące w kierunku swoistej „sakralizacji” aktu małżeńskiego, tak gdzie indziej nie brak jest jakiegoś niedowierzania co do jego godności. Jest bowiem „niezmiernie trudno uniknąć w traktowaniu tak delikatnej materii z jednej strony swoistej sakralizacji seksu, a z drugiej strony nie popaść w potępienie i odrzucenie tego niezwykłego daru

³⁹ M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale dell'amore e della sessualità*, s. 122, 132-135.

⁴⁰ Por. A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, s. 15.

Bożego dla człowieka”⁴¹. Wymownym tego faktu przykładem jest Walter Trobisch, który napisał książkę pt. *Znaczenie aktu seksualnego*. Uświadomił on sobie ogrom nieporozumienia na temat tego, czym naprawdę jest połączenie kobiety i mężczyzny w akcie seksualnym. Stwierdził, że „panujące w tej dziedzinie zamieszanie jest w dużej mierze zawinione przez nas, chrześcijan, bo unikaliśmy poruszania tego tematu. A któż inny ma o tym mówić, jeśli nie chrześcijanie?”. I dodał „wybrałem ten temat, by naprawić zaniedbanie i przeprosić wszystkich tych, którzy ucierpieli wskutek naszego milczenia”⁴².

Powiązanie myślenia z daną historyczną epoką, odejście od złotego środka cnoty i pójście, jak kiedyś, w ekstremizm: nie służyło i nie służy rozwojowi żadnego zagadnienia. Dla porównania, jak daleko zmieniły się czasy można zestawić dwa poglądy: kiedyś twierdzono, iż „jeśli ktoś miał stosunki seksualne ze swoją żoną w niedzielę, to powinien pościć przez cztery dni o chlebie i wodzie”⁴³, dziś można przeczytać, iż mężczyzna podczas aktu inicjacji seksualnej, przekraczając granicę kobiecego ciała, „wchodzi w obszar święty, na teren świątyni należącej do Boga. Przekracza jej bramę. Błona dziewicza jest pewnego rodzaju zasłoną chroniącą wejścia do tej świątyni”⁴⁴. Innymi słowy dawniej, z braku dowartościowania przyjemności płynącej z aktu małżeńskiego, nakładano, za tak zwane nadużycia, ciężkie pokuty, dziś natomiast następuje zafascynowanie się cielesnością i zmysłowością człowieka: pojmowanych jako miejsce świętości człowieka⁴⁵. Czy nie jest to szukanie sposobu na uzasadnienie ontologicznej (bytowej) świętości aktu seksualnego, na zasadzie założeń, typu: zjednoczenie seksualne małżonków jest „swoistą celebracją sakramentu małżeństwa”; jego świętości nie pomniejszają „okresy, gdy np. przeżycie jest osłabione”; jego świętość „jest wartością absolutną”; itp.⁴⁶ Bowiern wydaje się, że zdefiniowanie soborowe, co do kryterium dobroci i złości etycznej aktów małżeńskich, zamieszczone w konstytucji *Gaudium et spes* 49, brzmiące: „jeśli intymne i czyste, są uczciwe i godne”, cytowane zresztą na różny sposób w wielu innych ważnych dokumentach, jest świadectwem tego, iż Kościół

⁴¹ J. Wilk, *Przedmowa*, w: K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem, Akt małżeński, Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 8.

⁴² W. Trobisch, *Znaczenie aktu małżeńskiego*, <http://rodzinna.pl/znaczenie-aktu-malzenskiego-p-1151.ht>; tamże: Autor pisze o akcie małżeńskim jako formie modlitwy.

⁴³ M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale dell'amore e della sessualita'*, s. 176.

⁴⁴ K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, s. 167; Wydaje się, że przyrównanie narządu rodnej kobiety do świątyni Bożej może razić uczucia religijne (szczególnie, jeśli weźmiemy pod uwagę tradycyjną duchowość katolicką). Chodzi o to, że świątynia Boża zawsze jest święta, natomiast może być tak, iż ów organ, w sensie moralnym, będzie siedziwą pożądliwości i wszelkiego grzechu.

⁴⁵ J. Pulikowski, *Wartość współżycia małżeńskiego. O pielęgnowaniu sfery płciowości*, Poznań 2001, s. 53; W. Bołoz, *Rozwój płciowości człowieka*, w: *Przygotowanie do życia w rodzinie*, Warszawa 1997, s.185.

⁴⁶ K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, s. 162.

już dużo wcześniej dopracował się właściwej formuły (normy), której należałoby się ściśle trzymać, także ze względu na ważność, jak i delikatność problemu.

Tak więc, na postawione pytanie: *czy akt seksualny jest sam w sobie święty*, należałoby odpowiadać trzymając się ściśle wykładni, którą podaje Magisterium. Nie chodzi bowiem o negację faktu, że Bóg towarzyszy zjednoczeniu cielesnemu małżonków – jest to czymś oczywistym (por. stan łaski uświęcającej i wymiar prokreacyjny), ale chodzi o to, że „ciało ludzkie, jego płciowość, jego męskość i kobiecość jest (...) nie tylko źródłem płodności i prokreacji”, ale jest w nim „od początku” zawarta zdolność „oblubieńcza”, czyli zdolność wyrażania miłości⁴⁷. Znaczy to, że każdy kształt miłości między mężczyzną a kobietą jest naznaczony tą charakterystyką⁴⁸, i że doskonałej integracji nigdy się nie da osiągnąć. Że „człowiek nie jest istotą pełną, jego egzystencja polega na nieustannym staniu się. A Fakt, że człowiek nie może na ziemi osiągnąć doskonałej integracji, otwiera go na rzeczywistość pozaziemską”⁴⁹. Tę prawdę wyraża Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, mówiąc, iż „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”⁵⁰, a także Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*: „spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa (...) zawiera to, co było punktem wyjścia tej Encykliki: „Bóg jest miłością”. (...) To tu może być kontemplowana ta prawda (...), że wychodząc od tego, można zdefiniować czym jest miłość”⁵¹. Chodzi o to, że jeśli miłość, którą mają wyrażać małżonkowie w akcie zjednoczenia seksualnego, powinna być miłością na wzór tej miłości, jaką Chrystus umiłował Kościół, to ich *eros* musi być jedno z *agape*. Innymi słowy, to Jezus Chrystus jest wcieloną miłością obdarzającego życiem Boga, stąd nie możemy zapominać, że normą i prototypem miłości małżeńskiej, jednoczącej i prokreacyjnej zarazem, pozostaje najwyższy zintegrowany ideał miłości, który on nam zostawił.

Jeśli „istotą aktu małżeńskiego jest wyrażenie sobie wzajemnej miłości przez całkowity dar z siebie”, to znaczy to, że małżonkowie mogą tylko wtedy komunikować „sobie w całej pełni wzajemną miłość w akcie współżycia, gdy jest to oddanie całkowite”⁵², tj. gdy ich miłość jest w pełni miłością *agape*. Jednak miłość taka nadal jest procesem, „który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest skończona i spełniona”⁵³. Kto zatem może zapewnić, że miłość konkretnej pary, wyrażona w ich małżeńskim akcie seksualnym, może osiągnąć doskonałą integrację uczuć, impulsów i pragnień seksualnych,

⁴⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, Citta' del Vaticano 1986, s. 61.

⁴⁸ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, nr 10.

⁴⁹ Por. A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, s. 15.

⁵⁰ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 9; EV, nr 43.

⁵¹ Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est* (dalej cyt. DCE), nr 12.

⁵² Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Watykan 1981, nr 32.

⁵³ Benedykt XVI, DCE nr 17.

szczególnie że najdoskonalszy człowiek Jezus Chrystus przeżył swą miłość do człowieka w sposób dziewiczy. Kto obiektywnie może zaręczyć, że w danym, konkretnym akcie małżeńskim dokonało się doskonale zjednoczenie sfery genitalnej, uczuciowej i duchowej?⁵⁴ Notabene – odwoływanie się do stanu łaski uświęcającej, jako gwaranta bytowej świętości małżeńskiego zjednoczenia, wydaje się być uzasadnieniem niewystarczającym, bowiem łaskę tę można stracić, poprzez dokonanie tegoż aktu w sposób etycznie nieuporządkowany. Łaska uświęcająca nie zabezpiecza świętości aktu małżeńskiego, ale i odwrotnie. Podobnie jest z jego ważnością i celowością. Są to wartości, które nie są w stanie uzasadnić jego godności w sposób pochodny (automatyczny), bowiem ten sam akt może być płodny (i jednoczący), ale dalece grzeszny, zarazem.

Inaczej mówiąc, to mocą faktu sakramentu małżeństwa, akt zespolenia seksualnego jest swoistym powołaniem (wezwaniami) do wyrażenia miłości, szczególnym apelem o tę miłość i jej dojrzwienie, o uczynienie z mowy ciała pełnego (swoistego) daru, o odkrywanie transcendencji osoby w czynie itp. Jest także oczywiste, że ciągle pozostaje otwarte pytanie o jakość realizacji tego daru, tj. czy mógł i czy został on w danym konkretnym przypadku adekwatnie, czyli doskonale zrealizowany, bowiem nigdy nie należy zapominać o prawdzie, iż nadal para małżeńska przeżywa dramat grzechu, w którym uczestniczy jej miłość i seksualność. Znamienny jest tu argument wstydu, który wyjątkowo wymownie naznacza różnicę przed i po upadku człowieka w grzech pierworodny. Wcześniej „obydwoje byli nadzy bez odczuwania wstydu”, a po upadku – „ich oczy otwarły się zobaczyli, że byli nadzy”⁵⁵.

Wydaje się, że właśnie taką interpretację nauki o godności zbliżenia małżeńskiego spotykamy u Jana Pawła II, który, idąc za encykliką *Humanae vitae*, stwierdził, iż istoty „zakłócenia wewnętrznego ładu aktu małżeńskiego nie można zrozumieć w sposób teologicznie adekwatny bez rozważań na temat «pożądliwości ciała»”. Że tylko ustawiczne dążenie do czystości małżeńskiej może „zabezpieczyć ważność i godność aktu małżeńskiego ze względu na jego znaczenie potencjalnie rodzicielskie”, ale także odsłonić „w świadomości oraz w doświadczeniu małżonków wszystkie inne możliwe „znaki miłości”, które wyrażają zjednoczenie osobowe małżonków”⁵⁶. Chodzi o to, że jedynie w kontekście całej prawdy o miłości małżeńskiej (którą ciągle jeszcze odkrywamy), można zrozumieć sens prokreacji i dążenia do jedności, czyli godność aktu małżeńskiego.

⁵⁴ G. W. Allport, *Psicologia della personalita'*, Roma 1968, s. 320: „Integracja seksualna jest procesem jednoczenia uczuć, impulsów i pragnień seksualnych. To zjednoczenie sfery genitalnej, uczuciowej i duchowej”.

⁵⁵ Por. M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale dell'amore e della sessualita'*, s. 118.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, t. 4: Sakrament, Lublin 2001, rozdz. 3.

Waga powyższego rozróżnienia jest tym bardziej znacząca, iż rozumienie czym w istocie jest godność aktu małżeńskiego, stanowi fundamentalne kryterium podejścia do innych zagadnień etycznych z dziedziny seksualności ludzkiej, takich jak homoseksualizm, zapłodnienie «in vitro», antykoncepcja czy adopcja. Rozumienie istoty seksualności ma fundamentalne znaczenie, jeśli chodzi o realizację powołania do życia w świętości, a pielęgnowanie miłości jest ważne nie tylko dla założenia i trwania małżeństwa chrześcijańskiego, ale także dla zdobywania zdolności otwarcia się na otoczenie oraz tworzenia innych właściwych relacji i postaw społecznych. Nie powinno zatem dziwić twierdzenie, iż ludzie przywiązując do tych zachowań szczególną wagę, chcą ujęcia tego obszaru życia ludzkiego w taki system norm etycznych (prawnych), aby nigdy już nie budziły wątpliwości⁵⁷.

ALCUNI ASPETTI ETICI CHE RIGUARDANO DELLA DIGNITA' DELL'ATTO SESSUALE

Riassunto

La tesi la quale pone questo articolo e' che la questione della dignita' dell'atto sessuale sta al centro di etica sessuale. Vale a dire che agli inizi della Chiesa l'etica cristiana metteva in risalto la verginita' nei confronti del matrimonio, volendo in tal modo sottolineare superiorita' della fede cristiana di fronte al paganesimo. Oggi – quando ci circonda da ogni parte il tema dell' sesso – alcuni teologi, per così dire, ritornano al tema della santita' oggettiva dell'atto sessuale matrimoniale. E' un segno dei tempi? – domanda l'autore. Se non – allora perche' non essere contenti del concetto che ha elaborato il Magistero della Chiesa e che e' la dignita'?

⁵⁷ A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, s. 7.

**ISTOTA I ZNACZENIE MODLITWY W ŚWIECIE NAUCZANIA
KS. KAZIMIERZA ALEKSANDRA HAMERSZMITA**

Pierwszym i podstawowym warunkiem, który pozwala człowiekowi zbliżyć się do Boga jest modlitwa. Jest ona wyrazem dynamizmu życia duchowego i wyraża się zarówno w formie indywidualnej jak i zbiorowej. We właściwym znaczeniu, jako modlitwę, można określić każdy akt duchowej łączności człowieka z Bogiem. Zagadnienie modlitwy jest priorytetowe w duchowej formacji chrześcijanina. Dlatego ma stałe miejsce w pracy duszpasterskiej kapłanów. Z kolei wezwanie wszystkich do świętości domaga się ustawicznego doskonalenia, osobistego życia modlitewnego.

Pontyfikat papieża Jana Pawła II zwrócił uwagę na uniwersalność powołania do świętości, jako kluczowego zadania w życiu każdego chrześcijanina. W jego rozumieniu świętość nie należy tylko do historii, nie jest także celem życia zastrzeżonym tylko dla nielicznych i jakimś niedosiężnym ideałem właściwym tylko dla osób duchownych. Pokazał on, że powołanie do świętości było zawsze mocno pielęgnowane przez Kościół, który pamiętając wskazania Jezusa Chrystusa, ukazuje ją jako cel do spełnienia dla wszystkich wiernych¹. Fenomen świętości chrześcijańskiej we współczesnym świecie powinien nieustannie się rozwijać dzięki życiu każdego chrześcijanina. Stąd niezbędna jest w nim modlitwa, w celu uproszenia u Boga ratunku dla współczesnego świata, który w dobie zagrożeń, jakimi są chociażby laicyzacja, hedonizm, konsumpcjonizm i relatywizm moralny, zmierza ku samozagładzie.

Artykuł podejmuje zagadnienie modlitwy w ujęciu ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmita (1916-1996), byłego więźnia obozów koncentracyjnych w Sachsenhausen i Dachau oraz wieloletniego proboszcza i dziekana suwal-

Ks. Dariusz Brozio; dr teologii; ojciec duchowny WSD w Elku; adres do korespondencji: dareios1@wp.pl

¹ Od chwili powstania Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w 1588 r. za Sykstusa V do inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II dokonano 808 beatyfikacji i 296 kanonizacji. Z kolei papież Jan Paweł II podczas 147 obrzędów beatyfikacyjnych ogłosił błogosławionymi 1338 sług Bożych, wśród których było 1031 męczenników i 307 wyznawców, nie licząc czterech dekretów potwierdzających dotychczasowy kult. Podczas 51 obrzędów kanonizacji ogłosił Kościołowi 482 świętych, w tym 402 męczenników i 80 wyznawców (nie licząc potwierdzenia kultu św. Meinarda). Por. S. Karczewski, *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978-2005*, Radom 2005, s. 445, 446, 491.

skiego, który zapisał się w pamięci wiernych jako cichy, skromny i wielkiego serca kapłan. Jego wieloaspektowa działalność duszpasterska przyczyniła się do pozostawienia pewnej spuścizny literackiej. Składają się na nią przede wszystkim kazania, przemówienia, katechezy, konferencje, listy oraz notatki z rozmyślenia, jeszcze z lat seminaryjnych, z pielgrzymki oraz rekolekcji parafialnych i kapłańskich. Materiały te znajdują się w Archiwum Diecezji Ełckiej Oddział Suwałki. Same kazania, zebrane w dwunastu teczkach, poruszają zagadnienie modlitwy i podają bardzo szeroki wachlarz tematów duszpasterskich. Wszystkie kazania są rękopisami, większość z nich posiada dokładną dzienną datę wygłoszenia, niektóre mają tylko miesiąc i rok, bądź sam rok, a w części brakuje oznaczeń.

1. Potrzeba modlitwy w życiu każdego człowieka

Za najważniejszy przedmiot modlitwy ks. Hamerszmit uważał zbawienie duszy i wszystko, co jest z tym związane, a więc zwalczanie pokus, wypełnienie przykazań i swoich codziennych obowiązków oraz trwanie w dobrym każdego dnia aż do śmierci. Natomiast, jeśli chodzi o doczesne sprawy, był przekonany, że można i trzeba o nie się modlić, ale w „uzależnieniu od woli Bożej”, o ile jest to potrzebne do zbawienia, a także, jeśli jest zgodne z zamiarami Boga. Zachęcał, aby modlić się za innych, za grzeszników, konających, nieszczęśliwych, za dusze przebywające w czyśćcu i za Kościół święty². Taka modlitwa z jednej strony świadczy o ludzkiej niewystarczalności i Bożej sprawczości naszego chcenia i działania, z drugiej zaś – zawiera „świadomość naszej powinności i odpowiedzialności za spełnienie tego, co w nas sprawia i do czego nas uzdalnia Boże działanie”³.

Według naszego kaznodziei, modlitwa jako wzniesienie duszy, myśli i serca do Boga jest fundamentem w każdej religii i nawiązaniem łączności

² Por. Archiwum Diecezji Ełckiej Oddział Suwałki (dalej cyt. ADES), K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V). Uzasadnieniem były słowa: „Albowiem częstokroć nie wiemy, co nam wychodzi na dobre, a co na złe, gdyż jesteśmy jak dzieci, które sądzą według zewnętrznych pozorów, a nie raz płaczą o rzeczy dla nich szkodliwe i niebezpieczne”. Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Msza św. najskuteczniejszą prośbą w niesieniu pomocy duszom”*, 1948 (teczka V). W *Kazaniu do siostr zakonnych na XXX niedzielę zwykłą*, 1994 (teczka IV) tak mówił o modlitwie: „Modlitwa nie może być czymś zewnętrznym i sztucznym tylko. Nie może być tym kilkuminutowym „kwitowaniem” obowiązku wobec Pana Boga, recytowaniem bezmyślnym formułek. Modlitwa to serdeczna rozmowa między Ojcem Niebieskim i dzieckiem Jego, jakim jest człowiek. (...) Trzeba się pobożnie modlić i za siebie i za innych, i za przyjaciół i nam niechętnych, za grzeszników, za pijaków i za spowiednika, by trafnie i mądrze rozsądzał sumienia, o mądrość dla rządzących, za dzieci i młodzież, by wybierała bezpieczną i najlepszą decyzję na drodze swego życia. Moc modlitwy jest wielka, gdy wszyscy dobrze i wytrwale będziemy się modlić. Wtedy i my, i otoczenie się zmieniają na lepsze co daje Boże”.

³ W. Słomka, *Czyn owocem modlitwy*, „Roczniki Teologiczne”, 38-39(1991-1992), z. 3, s. 78.

człowieka z Bogiem. W niej to możemy prowadzić pobożną rozmowę z Ojcem Niebieskim, którego każdy jako dziecko Boże uwielbia, chwali, wyznaje swoją miłość i dziękuje, a także przeprasza za popełnione zło i błaga o pomoc. Jak podkreśla nasz kaznodzieja, modlitwa to po prostu konieczność szlachetnego serca i zaszczytny przywilej. Nasz autor mocno akcentował, że bez modlitwy słabnie w człowieku pragnienie do życia nadprzyrodzonego, do którego został stworzony i wezwany, ponieważ chrześcijanin wznosząc w modlitwie swoją duszę do Boga przyjmuje jako pewne istnienie Boga⁴.

Za św. Augustynem, przypominał nasz kaznodzieja, że tylko ten „żyje”, kto się modli, bo kto się nie modli, choć żywy – jest martwym. Przez modlitwę wyraża się miłość człowieka do Boga, który wyznaje w Nim sprawcę wszelkiego dobra i uznaje swoją ograniczoność. Uważał, że jeśli dobrze modlimy się, to nasze modlitwy nie powinny być „samolubne”. Nie można tylko prosić o zaspokojenie swoich potrzeb. Taką modlitwą, która wychodzi poza osobiste potrzeby modlącego się, jest właśnie modlitwa wstawiennicza. Pismo Święte podaje przykłady modlitw tego rodzaju: modlitwa Hioba, który wstawiał się za swoimi przyjaciółmi (por. Hi 42, 10), modlitwa wstawiennicza Jezusa (por. Łk 23, 33-34), czy też Szczepana (por. Dz 7, 59-60).

Ks. Hamerszmit był przekonany, że u Boga można wszystko wyprosić⁵, bo sam Jezus zapewnił, że wysłucha naszą modlitwę (por. Mt 7,7). Modlitwa wstawiennicza za bliźnich przynosi wielkie błogosławieństwo modlącemu się i temu, za którego jest zanoszona. Na potwierdzenie tych słów ks. Hamerszmit, przytaczał przykłady ze swego życia, jak przez wstawienniczą modlitwę wiele osób wróciło do praktyk religijnych jednając się z Bogiem i Kościołem⁶. Zaznacza jednak, że droga sprowadzenia jakiegokolwiek człowieka do Boga jest często trudna i wymaga wiele wysiłku⁷. Podawane również przez niego przy-

⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V).

⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na V niedzielę wielkanocną*, 1948 (teczka IX). We wspomnianym kazaniu jednocześnie zaznaczył, że Bóg nie zawsze wysłuchuje modlitwy: „Może grzech śmiertelny ci przeszkadza – nie dziw się bezowocności [modlitwy]”.

⁶ W *Homilii na Dzień Skupienia w Seminarium Duchownym*, 4 listopada 1976 (teczka X), ks. K. Hamerszmit wspominał: „Pamiętam obrazek z Ostrołęki. Jako wikariusz i prefekt po Mszy św. dla dzieci w niedzielę wspólnie zawsze modliliśmy się o nawrócenie grzeszników. Po pewnym czasie przychodzi do spowiedzi mężczyzna po 30-letniej przerwie. Pytam, co go skłoniło do tego. Odpowiada: modlitwa księdza i dzieci o nawrócenie grzeszników tak mnie rozczuliła. Podobnie w szpitalu augustowskim ciężko chory stanowczo odmówił przyjęcia sakramentów św. Przypuściliśmy szturm modlitewny z dziećmi szkolnymi i chory poprosił o spowiedź i pojednał się z Bogiem”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na I niedzielę Adwentu*, 1971 (teczka VI).

⁷ W *Kazaniu na XXIII niedzielę zwykłą*, 1987 (teczka IX), przytacza bardzo ciekawą historię: „Kiedyś tu, w Suwałkach zaopatrywałem sakramentami świętymi chorą i potem rozmawialiśmy ze sobą. Ona zwierzyła się, że w Olecku ma w rodzinie starszego już krewnego ciężko chorego, który nie chce pojednać się z Bogiem. Poprosiłem o jego nazwisko i adres – mam tam dawną swoją uczennicę, pielęgniarkę, która ma dar i łaskę u Boga, że umie zdobyć ku sobie

kłady świadczą dobitnie, że w takiej modlitwie niezbędna jest wiara i wytrwałość. Potrzeba nawet takiej determinacji, jaką miała kobieta kananejska, prosząca Chrystusa o uzdrowienie swojej córki, będąca doskonałym wzorem wytrwałości dla tych, którzy szybko zniechęcają się w modlitwie⁸.

W *Homilii na czwartek po I niedzieli Wielkiego Postu* kaznodzieja suwalski przypominał, że Jezus Chrystus w Kazaniu na Górze używa argumentu, aby przekonać wszystkich, że Ojciec Niebieski wysłuchuje modlącego się człowieka. Podkreśla, że Bóg, który jest w niebie jest wrażliwy na ludzkie prośby, bo jeśli człowiek małego serca potrafi okazać się szlachetnym o coś Jego prosząc, to tym bardziej wspaniałomyślnie postąpi Pan Bóg. Nasz kaznodzieja wspomina tutaj biblijną Esterę, która z dziecięcym zaufaniem zawierzyła Bogu i została wysłuchana. Zauważa również, że Chrystus zachęcając do ufności i wytrwałości w modlitwie podaje „złotą zasadę”, aby czynić innym to, czego sami chcielibyśmy doznać od innych⁹.

Zdaniem dziekana suwalskiego, modlitwa jest jednocześnie źródłem siły w trudnych doświadczeniach życia, kiedy przygniata ból, smutek i cierpienie. Potwierdzają to szczególnie ci, którzy przebywali w łagrach, obozach koncentracyjnych, więzieniach i na obczyźnie. Modlitwę nasz kaznodzieja przyrównywał do najpiękniejszego języka ludzkości, ponieważ sięga samego nieba zbliżając do Boga.

Nasz kaznodzieja zaznaczył, że bez modlitwy człowiek jest słaby i bezbronny wobec różnych pokus, słabości i złego przykładu otoczenia. Jak podkreśla nasz kaznodzieja, Bóg nie potrzebuje naszej modlitwy, ale jest

zaufanie, a potem zdobywa tych opornych i kieruje do sakramentów. Napisałem do niej list z prośbą, by dotarła do tego chorego, a ja rozpoczynam nowennę o jego nawrócenie. Trzy miesiące trwały jej zabiegi, ale uwieńczone sukcesem. Chory sam poprosił o księdza – spowiedź była długa, a w sąsiednim pokoju żona chorego i ta pielęgniarka modliły się. Wkrótce potem chory zmarł, ale szczęśliwy i spokojny. W takich wypadkach trzeba mieć dużo delikatności, cierpliwości – nigdy nie używać krzyków, ani urządzać awantur, bo wtedy ten, którego się upomina – jeszcze bardziej staje się twardy i nieustępliwy”.

⁸ Z kolei w *Kazaniu na XX niedzielę zwykłą*, 1987 (teczka IX), proboszcz i dziekan suwalski opowiada jeszcze inną historię nawrócenia: „Pamiętam, że gdy byłem zaraz po zakończeniu wojny wikariuszem w Augustowie – dość często zaopatrywałem chorych sakramentami świętymi w tamtejszym szpitalu. Były tam też zatrudnione pielęgniarki siostry zakonne. Przywieziono raz jednego chorego w ciężkim stanie, który stanowczo odrzucał propozycję, aby się wyspowiadać. Z tym problemem przyszedł do mnie. Prowadziłem wtedy religijny związek w szkołach podstawowych tzw. Krucjatę Eucharystyczną. W najbliższą niedzielę zwróciłem się do tych dzieci z apelem, aby przez cały miesiąc codziennie modliły się i czyniły dobre uczynki w intencji, aby ten chory nie umarł bez sakramentów świętych. Dzieci bardzo gorliwie to spełniały. I rzeczywiście po kilku tygodniach chory sam, bez nacisku otoczenia poprosił o spowiedź. Dzieci bardzo się cieszyły, że pomogły w ten sposób zbliżyć duszę chorego do Boga”.

⁹ We wspomnianej *Homilii na czwartek po I niedzieli Wielkiego Postu* (teczka X), ks. Hamerszmit, mówił jeszcze o tej zasadzie: „My ją znamy w formie negatywnej i przysłowiowej: nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe. Właśnie. To jest warunek zbliżenia do Boga”.

w stanie zaradzić wszystkim naszym trudnościom dodając otuchy, ożywiając wiarę i wlewając nadzieję na zwycięstwo¹⁰. Bóg może zabrać wszelkie trudności i cierpienia, ale także zostawiając je, udzielić siły do ich zniesienia i wtedy – jak zaznacza ks. Hamerszmit – trzeba umieć dostrzec Bożą łaskę i powiedzieć: „Bądź wola Twoja”¹¹. Wspominając swój pięcioletni pobyt w obozach koncentracyjnych dawał świadectwo, że dla niego wtedy – chociaż zabronione było posiadanie jakichkolwiek emblematów religijnych – modlitwa była podtrzymaniem na duchu, źródłem mocy i przynosiła nadzieję na przetrwanie¹².

Modlitwę postrzegał jako potencjalne źródło siły do realizacji podjętych zadań i wypełniania swoich obowiązków. Nasz kaznodzieja przypominał, że Jezus wiele się modlił i tego wzór dał swoim życiem. Ks. Hamerszmit podawał także za przykład Ojca świętego Jana Pawła II, o którym mówił, że bardzo dużo się modlił, czerpiąc z modlitwy siły do codziennej pracy intelektualnej, do przemówień i homilii; innym owocem modlitwy była także jego ciągła dyspozycyjność. Ks. Hamerszmit był przekonany, że papież posiada charyzmat modlitwy, i dlatego mocno zachęcał swoich słuchaczy, aby pielęgnowali ten szczególnie dar, jakim jest modlitwa, by ich życie nabrało sensu¹³.

Proboszcz i dziekan suwalski nawołując do modlitwy mówił, że kto szczerze się modli, ten odczuje błogosławieństwo modlitwy, nigdy jej nie zaniedba, a wszystko, co będzie przeżywał ofiaruje na chwałę Bożą¹⁴. Z kolei w konfe-

¹⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1950 (teczka II i V); *Kazanie na XVII niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV) i *Kazanie o modlitwie*, 18 sierpnia 1946 (teczka IX).

¹¹ W *Konferencji o modlitwie* (teczka V), ks. Hamerszmit powiedział: „Czyż to nie łaska dla nas, jeżeli Pan zamiast usunąć krzyż – daje moc do jego zniesienia? – Zatem: «Bądź wola Twoja...»”.

¹² W *Kazaniu na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1950 (teczka II i V), proboszcz i dziekan suwalski tak to ujął: „W czasie mego pięcioletniego pobytu w obozach koncentracyjnych z wyjątkiem półrocznego okresu pewnej ulgi, nie wolno było nam się modlić, oczywiście publicznie, ani posiadać emblematów religijnych jak medalików, krzyżyków, różańców. A przecież modlitwa była źródłem mocy i nadzieją do przetrwania. Z narażeniem się na kary cielesne przepisywaliśmy sobie teksty modlitw, robiliśmy różańce ze sznurka lub chleba. Gdy pracowaliśmy w grupie np. przy kopaniu łąki, stojąc w długim rzędzie, jeden głośno odmawiał koronkę lub litanie reszta odpowiadała na wezwanie, oczywiście wtedy, gdy byliśmy oddaleni od posterunku”. Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1995 (teczka XII).

¹³ Kaznodzieja suwalski tak mówił o modlitwie: „Modlitwa to źródło naszej siły. Chrystus wiele się modlił. Ojciec święty Jan Paweł II bardzo wiele się modlił, tu czerpie siły do pracy do przemówień. Jest zawsze świeży, jak gdyby niezmęczony, ma charyzmat modlitwy. Pilnujemy tego daru nam powierzonego, abyśmy nie biegli w pustce”. ADES, K. Hamerszmit, *Refleksje o modlitwie* (teczka VIII).

¹⁴ „Zresztą całe życie nasze obrócić możemy na chwałę Bożą według słów św. Pawła: «Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie». A gdy troszczyć się będziemy o chwałę Bożą na ziemi – to Zbawiciel przygotowuje nam miejsce w chwale niebieskiej”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na X niedzielę zwykłą 1950* (teczka II).

rencji wygłoszonej do alumnów, ks. Hamerszmit uczył, że tylko stan łaski i modlitewny kontakt z Bogiem dają prawdziwy pokój i szczęście, którego nie ofiaruje świat. Zachęcał, aby z modlitwy czerpać natchnienie, pociechę i pomysłowość do pracy w różnych okolicznościach życia. Był przekonany, że w parafii, w której pracują naprawdę pobożni kapłani intensywnie będzie rozwijało się życie religijne wiernych¹⁵.

W *Kazaniu do sióstr zakonnych* (16 czerwca 1993 r.) ks. Hamerszmit wyjaśniał, że w modlitwie chodzi o to, aby inni patrząc na nas, nie oddawali nam czci, ale chwalili Boga. Ostrzegał, że w religijnych praktykach i dobrych uczynkach nie wolno ubiegać się o pochwałę od ludzi, bo taka intencja zaprzeczałaby istocie aktu religijnego, który kieruje się ku Bogu¹⁶. Mówił także, że modlitwa obok postu i jałmużny należy do filarów życia religijnego i jest sposobem okazania swej wiary i miłości do Boga. Podawał, że modlitwa może być nawet bez słów, nie musi również wyrażać się w jakichś zewnętrznych znakach, ponieważ to, co jest modlitwą ukrywa się głęboko w duszy, a znane jest tylko Bogu.

a) Modlitwa jako fundamentalna część życia chrześcijańskiego

Na temat potrzeby modlitwy w życiu ludzkim mówił ks. Kazimierz Hamerszmit w przemówieniach zarówno do kapłanów i przygotowujących się do kapłaństwa, jak też do osób świeckich, dorosłych i dzieci. Uważał, że bycie księdzem, to jednocześnie wezwanie do szczególnej misji. Odpowiadając na Boże powołanie kapłan staje się wysłannikiem Chrystusa w świecie, stąd jego szczególnym zadaniem jest przepowiadanie Dobrej Nowiny, głoszenie orędzia przebaczenia i wzywanie do podjęcia pokuty. Mając świadomość konieczności „bycia czystym”, był przekonany, że kapłan to *alter Christus* i jego zadaniem jest nieustanne szukanie zagubionych, a także utwierdzanie w wierze wątpiących¹⁷. Według niego, kapłan powinien mieć w sobie ducha pobożności i ukochać przede wszystkim modlitwę¹⁸.

¹⁵ Tak o niej mówił: „Szczęśliwa też parafia, która ma szczerze pobożnych kapłanów, bo oni potrafią skutecznie obudzić życie religijne, życie wiary”. ADES, K. Hamerszmit, *I konferencja na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X).

¹⁶ Co więcej, we wspomnianym *Kazaniu do sióstr zakonnych*, 16 czerwca 1993 (teczka XI), nasz kaznodzieja dodaje, że modlitwa „(...) ma nas związać z Bogiem, ma nas uczynić miłymi Bogu, a nie ludziom, w przeciwnym wypadku akt religijny byłby bezskuteczny”.

¹⁷ W myśl słów św. Grzegorza: „Trzeba najpierw oczyścić siebie, a potem oczyszczać innych; nabyć mądrości, by czynić mądrymi; stać się światłem, by oświecać; zbliżyć się do Boga, by innych prowadzić do Niego; uświęcać się, by móc uświęcać”. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 71: PG 35, 480, tłum. J. M. Szymusiak, Grzegorz Teolog, *Mowy* 2; 7; 8; 10; 15; 18; 25; 26; 37; 42, Poznań 1965; ADES, K. Hamerszmit, *I konferencję na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X).

¹⁸ W *I konferencji na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X), ks. Hamerszmit tę potrzebę uzasadniał następująco: „Ksiądz, którego widzi się często klęczącego

Przykład modlitwy ks. Hamerszmit wyniósł ze swojego domu rodzinnego¹⁹. Wielokrotnie wspominał, że pochodził z wiejskiej parafii i miał pobożnych rodziców. Jego ojciec był organistą, stąd przebywając blisko kościoła, miał większą okazję do kształtowania zamiłowania do praktyk religijnych. Z kolei matka prawie codziennie uczestniczyła we Mszy św. i przystępowała do Komunii świętej. Oboje też razem codziennie się modlili dając wspaniały przykład synom, wpajając im pragnienie spotkania Boga na modlitwie²⁰. Tak więc ks. Hamerszmit dostrzega konieczność przyzwyczajania już małych dzieci do umiłowania modlitwy²¹. W swoim nauczaniu podkreślał on również, że rodzice i wychowawcy, kiedy klękają razem z dziećmi do modlitwy, dają swoim najbliższym Boga, a tak spełniając swoje posłannictwo, formują w nich cechy prawdziwych chrześcijan²².

Ks. Hamerszmit zachęcał gorąco do modlitwy wszystkich wiernych. Wzywał, aby zerwać ze stereotypowymi schematami, jakoby nie trzeba się modlić, gdyż Bóg jest wszechwiedzący i nie potrzebuje naszych wyznań, a jako dobry, doskonale wie, czego potrzebujemy, zaś jako niezmienny i wieczny,

w kościele czy na plebanii, daje dowód swej wiary i miłości ku Panu Bogu. Taka postawa wzbu-
dza u ludzi zaufanie do kapłana”.

¹⁹ Por. tamże oraz ADES, K. Hamerszmit, *Przemówienie na pogrzebie matki*, 1 maja 1951 (teczka XII).

²⁰ K. Hamerszmit, *Mamusia partyzantów*, w: *Sylwetki matek kapłanów*, red. Z. Walkiewicz, Poznań–Warszawa 1981, s. 145-146: „Matka starała się uczestniczyć codziennie we Mszy św. i przystępowała wtedy do Komunii św. Brała mnie często do kościoła ze sobą. Delikatnie formowała we mnie zainteresowanie służbą Bożą (...). Jako mały chłopiec pamiętam uroczystość intronizacji Najśw. Serca Pana Jezusa w naszej rodzinie. Dokonał tego obrzędu ks. Proboszcz. Odtąd codziennie była odmawiana u nas litania i koronka do Najśw. Serca Pana Jezusa, różaniec i inne dodatkowe modlitwy. Rano przy pracy Mama lubiła nucić sobie Godzinki do Najśw. Maryi Panny. (...) W ogóle atmosfera życia naszej rodziny, głównie dzięki Mamie, była przepełniona religijnością i serdecznością”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1995 (teczka XII); K. Hamerszmit, *Moja rodzina*, „Martyria”, 4(1994), nr 7(40), s. 18; W. Jemielity, *Ksiądz Kazimierz Hamerszmit*, „Elckie Studia Teologiczne”, 2(2001), s. 68-69.

²¹ W *Kazaniu na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1995 (teczka XII), wspomina lekcję modlitwy, którą otrzymał od matki: „Pamiętam, że ja gdy byłem małym dzieckiem może 3-4 lata, mama wzięwszy mnie ze sobą do kościoła dała do ręki różaniec mówiąc: na tym większym paciorku mów Ojcze nasz, a na tych drobnych Zdrowaś Maryjo. Po pewnym czasie zwracam jej różaniec. Mama zdziwiła się, że tak szybko go odmówiłem. Jak to się modliłeś? A ja odpowiedziałem: tak jak mama mi mówiła: Ojcze nas... Ale pewnie Pan Bóg i taką modlitwę przyjął, bo była dobra wola, by chwalić Pana Boga i Maryję”.

²² W *Kazaniu do dzieci „Prośba”*, 1948 (teczka V), nasz kaznodzieja tak jeszcze o nich mówił: „Dają Boga swoim najdroższym istotom, by ukształtować ich na prawdziwe dzieci Boże, na ludzi o pięknym i szlachetnym charakterze. Bez religii, bez wiary, bez Boga i modlitwy wychować ich mogą tylko na dzikie, egoistyczne zwierzątka”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na II niedzielę wielkanocną*, 1952 (teczka VI).

nie może wpłynąć na zmianę swych odwiecznych postanowień²³. Uważał, że nie może być ważniejszej sprawy na świecie niż rozmowa z Bogiem²⁴, stąd nie można lekkomyślnie usprawiedliwiać brakiem czasu postawy człowieka, który się nie modli²⁵. Kaznodzieja suwalski skłonny był jednak przyjąć za argument brak chęci, nastroju i upodobania w modlitwie²⁶. Był przekonany, że brak modlitwy unieszczęśliwia, ponieważ człowiek to nie tylko materia, ale i duch; to również nie tylko ciało, ale i dusza nieśmiertelna. Dobra doczesne tego świata mu nie wystarczą, potrzeba czegoś więcej, i tu wskazywał na modlitwę, której wartość nie zależy od doznawanej pociechy, ponieważ jeśli jej ktoś nie odczuwa, ma większą zasługę, bo niektórzy święci przez lata odczuwali oschłość²⁷. Przypominał, że nie modli się tylko Szatan, bądź ktoś, kto oddaje mu cześć albo zaprzecza istnieniu świata duchowego, uzasadniając swoje pochodzenie od zwierząt, które też się nie modlą, chociaż chwalą Boga swoim istnieniem. Podkreślał również mocno, że modlitwa jest jednym z podstawowych obowiązków katolika²⁸ i jest najszlachetniejszą czynnością ducha ludzkiego.

b) Modlitwa w życiu kapłana

Modlitwa, zdaniem ks. Hamerszmity, jest przede wszystkim wielkim obowiązkiem kapłana, który pośredniczy między Bogiem a ludźmi, stąd nie można jej ograniczać tylko do pewnych formuł słownych, „ale powinien to być stały stan duszy”. Ks. Hamerszmit był przekonany, że kapłan może speł-

²³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie „O tych, którzy się nie modlą”*, 16 września 1945 (teczka V).

²⁴ We wspomnianym kazaniu ks. Hamerszmit tak to ujął: „Czy może być na świecie ważniejsza praca, dla której musielibyśmy odłożyć naszą modlitwę – naszą rozmowę z Bogiem?”.

²⁵ W *Konferencji o modlitwie* (teczka V), nasz kaznodzieja w ten sposób widział rozwiązanie takiej sytuacji: „Nie myśl, że trzeba klęczeć. Kto się modli tylko wtedy, gdy jest na kolanach, ten się mało modli. Modlić się możesz do Boga, serce wznosić wszędzie: w podróży, przy pracy, w biurze, przy maszynie, w samolocie, na froncie, w więzieniu. Bóg słyszy, mów do Niego”.

²⁶ W *Kazaniu „O tych, którzy się nie modlą”*, 16 września 1945 (teczka V), kaznodzieja suwalski tak pytał swoich słuchaczy: „Czy masz rację, jeśli twierdzisz, że nie masz czasu na modlitwę? Jeśli powiesz, że nie chcesz – uwierzę. Jeśli powiesz, że ci się nie podoba – też zgoda, jeśli powiesz, że nie jesteś odpowiednio nastrojony, też ci przyznam rację. W jedno tylko nigdy nie uwierzę, w to, że nie masz czasu na modlitwę”.

²⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V).

²⁸ W *Kazaniu na XVII niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV), nasz kaznodzieja tak to podkreślał: „Nie modli się szatan i zwierzę, chociaż ono istnieniem chwali Boga. (...) Modlić się trzeba – to jeden z podstawowych obowiązków katolika i kto się nie modli – ten się nie zbawi. Modlitwa jest dowodem wiary i miłości do Boga”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1950 (teczka V) oraz *Kazanie na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1950 (teczka II). „Aby się modlić, trzeba być człowiekiem. Tam, gdzie jest człowiek, spotykamy się również z modlitewnym doświadczeniem”. A. J. Nowak, *Terapeutyczna moc modlitwy*, w: *Homo Orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, t. 1, Lublin 2000, s. 266.

nić swoje zadanie w życiu tylko wtedy, gdy będzie trwał w stałej łączności z Bogiem, kiedy On będzie jego Ojcem, Bratem i Przyjacielem. Zaznaczył, że można to osiągnąć, gdy modlitwa ma oparcie w głębokiej wierze i miłości do Boga²⁹.

Mówił, że Eucharystia nie może stać się rutyną, ale na nowo trzeba ją codziennie przeżywać. Adoracja Najświętszego Sakramentu, którą określał jako „cichą audiencję przed Panem Jezusem” winna zajmować szczególne miejsce zarówno w życiu kleryka, jak i później kapłana, bo jak podkreślał – tylko Jezus jest najlepszym Nauczycielem i Wychowawcą powołanego. Zawsze powinna ona wynikać z potrzeby serca i miłości do Chrystusa, a nigdy jako konieczność i uciążliwy obowiązek. Nasz kaznodzieja uważał, że Najświętszy Sakrament jest tym „ogniskiem”, do którego jak najczęściej trzeba się zbliżać, aby „zapalić się” ogniem Bożej miłości. Przypominał również za papieżem Piusem XII, że kapłan po zakończeniu całodziennnej pracy przynajmniej chwilę powinien poświęcić na adorację Chrystusa Eucharystycznego, aby podziękować za otrzymane łaski i wynagrodzić za swoją i innych ludzi niewdzięczność. Podkreślał także, że komunია duchowa i akty strzeliste są ciągłym łańcuchem pamięci o Panu Bogu, który na pewno za to hojnie obdarzy swym błogosławieństwem³⁰.

Zwracając się do kapłanów dekanatu suwalskiego podczas spotkania z racji wizytacji biskupa przypominał, że praktyki religijne są podstawą do prowadzenia życia duchowego. Na szczególne podkreślenie, zasługuje fakt, że w życiu kapłana jest konieczna modlitwa, ponieważ trzeba czuwać i modlić się, aby nie ulec pokusom. Ubolewał, że część młodych kapłanów zaniedbuje modlitwę brewiarzową i podkreślał, że taka smutna rzeczywistość jest pewną drogą do zdrady powołania kapłańskiego. Mówiąc o Liturgii Godzin podkreślał, że jest to urzędowa i obowiązkowa modlitwa kapłana³¹. I jeśli ktoś ją lekceważy, to zapewne w najbliższym czasie zaniedba rozmyślanie, spowiedź świętą i inne praktyki pobożności. Z kolei taki stan, jak uważał, pociąga za sobą grzech śmiertelny i świętokradztwo wobec sprawowanych sakramentów i po-

²⁹ Po. ADES, K. Hamerszmit, *I konferencja na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X). Na potwierdzenie tych słów, kaznodzieja suwalski przytacza definicję modlitwy św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Dla mnie modlitwa nie jest niczym innym tylko zrywem serca, prostym spojrzeniem ku niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości zarówno wśród cierpień, jak i wśród radości. Jest to coś podniosłego, nadprzyrodzonego, co rozszerza duszę i łączy ją z Jezusem”.

³⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *I konferencja na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X).

³¹ „Współcześnie, po Vaticanum II (...), niektórzy księża odrzucają prawie całkowicie informację o obowiązku, jaki związany jest ze spełnianiem Oficjum. Ich zdaniem, modlitwa powinna być spełniana w wolności i tylko wówczas będzie to ważny znak rozeznania siebie oraz odniesienia do Boga, to znaczy nigdy na siłę, nigdy pod karą grzechu czy jakiegś sankcji”. A. F. Dziuba, *Liturgiczna modlitwa Kościoła*, w: *Homo Orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, t. 1, Lublin 2000, s. 180.

ślug. Był przekonany, że szukanie grzesznych namiastek szczęścia na złej drodze nie przyniesie prawdziwej radości i trwałego szczęścia kapłanowi, ale tylko przyczyni się do szybkiej dewaluacji kapłaństwa³².

2. Jezus – wzorem modlitwy

Mówiąc o modlitwie, kaznodzieja suwalski podkreślał, że Jezus Chrystus – Syn Boży modlił się i wskazywał tę drogę swoim uczniom. Gdy Jezus żył na ziemi, pokazał ludziom, jak powinni się modlić. Osobiście uczył, jak należy przedstawiać Bogu swoje codzienne troski i kłopoty. Wszystkie ważne chwile w życiu Jezusa były poprzedzone modlitwą. Jezus rozpoczął publiczną działalność modlitwą i postem (por. Mt 4, 1-2), modlił się na pustyni, gdy stał w obliczu pokus szatana, gdy miał powołać dwunastu apostołów (por. Łk 6, 12-13), przed uzdrowieniem człowieka z mocy demona, także przed wskrzeszeniem Łazarza i wreszcie w Ogrodzie Getsemani (por. Mt 26, 36-41). Zbawiciel doskonale znał usposobienia swych uczniów, ich słabości i czekające na nich niebezpieczeństwa, z którymi mieli się spotkać w czasie swej działalności. Swym przykładem Chrystus pragnął przekonać apostołów o tym, jak wielka siła tkwi w modlitwie, a skorzystać może z niej każdy, kto tylko uwierzy i przyjmie rady Mistrza. Ta rada dotyczy również każdego chrześcijanina.

Jezus nauczył swoich uczniów modlitwy „Ojcie nasz”. To właśnie w niej pokazuje swą postawą, jak realizować na co dzień Bożą wolę w swoim życiu, ponieważ On przyjął „wszystkie konsekwencje podjęcia woli Ojca w taki sposób, jaki Ojciec zamierzył”³³. Nasz kaznodzieja podaje, o co należy prosić: najpierw o chwałę Bożą zabiegając o to, aby chwalono i znano imię Pana na całym świecie, a następnie prosząc o wypełnianie woli Boga, aby zapanowało Królestwo Boże nad całą ziemią w sercach wszystkich ludzi. Bóg pragnie, aby tylko Mu zaufać, bo zna potrzeby ludzkie i przeszkody na drodze do zbawienia. Ewidentną sprawą jest prośba o rzeczy doczesne, których symbolem jest chleb powszedni, a więc o zdrowie, pracę zawodową, miłość w rodzinie, pomoc w podźwignięciu się z jakiegoś niepowodzenia, o co również można prosić Boga³⁴, jednak pamiętając, że to wszystko ma służyć większej miłości

³² W *Przemówieniu do księdza biskupa i księży z dekanatu*, 1984 (teczka II), proboszcz i dziekan suwalski tak jeszcze mówił: „Boleją nad tym świeccy, bo zło nie da się długo ukryć. Następuje zdemaskowanie biednego pracownika na niwie Pańskiej – upomnienie, kary władzy duchownej. Rozgoryczenie i nie raz może i opuszczenie kapłaństwa, a to już największa tragedia, by iść drogą Judasza, chociaż zawsze jeszcze można powrócić na drogę pokutującego Piotra. Daj Boże każdemu z nas tyle roztropności i łaski, by nigdy nie pozwolić sobie na to, by narażać kapłaństwo na zniewagę i poniewierkę”.

³³ J. Misiurek, *Modlitwa Pańska*, w: *Homo Orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, t. 1, Lublin 2000, s. 153.

³⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na V niedzielę wielkanocną*, 1948 (teczka IX) i *Kazanie na XXX niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV).

wobec Boga. Nie wolno prosić o coś, co z biegiem czasu oddaliłoby nas od tego, co jest najważniejsze: od trwania zawsze przy Chrystusie.

a) Przymioty dobrej modlitwy

Dotykając zagadnienia modlitwy kaznodzieja suwalski podaje warunki, jakie powinien spełnić modlący się chrześcijanin. Uważał, że do modlitwy trzeba przystępować z usposobieniem małego dziecka³⁵. Chrześcijanin powinien modlić się pobożnie, tzn. unikając dobrowolnych roztargnień i pamiętając, że to, co jest niedobrowolne nigdy nie zmniejsza wartości modlitwy³⁶. Nasz kaznodzieja podkreślał, że w życiu chrześcijańskim niezbędna jest pobożna modlitwa, bo jest ona jakby „pokarmem duszy”³⁷. Człowiek winien skoncentrować się na spotkaniu z Bogiem poddając się Jego woli i modląc się niekoniecznie słowami, ale sercem zwróconym do Boga³⁸.

Postawę chrześcijanina powinna również cechować pokora, czyli świadomość o swoich słabościach i nicości przed wszechmocnym Bogiem, a także o nieskończonej dobroci i Jego miłosierdziu, który sprzeciwia się pysznym, a pokornym daje łaskę³⁹.

Ks. Hamerszmit pouczał, że aby modlitwa była skuteczna, winna wypływać z wiary i gotowości do ofiary z siebie i ze swojej majątności. Skuteczność modlitwy uzależniona jest również od ufnego zwrócenia się do Boga, który jest kochającym Ojcem; Jego Syn – Jezus Chrystus cierpiał i umarł za grzechy całego świata, zapewniając swoich uczniów, że o cokolwiek będą prosić Ojca w Jego imię, to otrzymają (por. J 16, 23-24).

³⁵ „W rozmowie z Panem Bogiem szczególnie obowiązują nas słowa Pana Jezusa: «Jeśli nie staniecie się jako dziatki, nie wniejdziecie do Królestwa Niebieskiego». Nie chodzi więc o modlitwę w pięknych, wyszukanych słowach, lecz o prostotę i szczerość dziecięcą. Modlić się trzeba. To nasz obowiązek wobec Boga – jako Pana i Ojca naszego. Są jednak warunki, od których zależy wartość modlitwy”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1950 (teczka V).

³⁶ W *Kazaniu na XVII niedzielę zwykłą* 1986 (teczka IV), nasz kaznodzieja nawiązuje do słów Jezusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3).

³⁷ W *Kazaniu na XXX niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV), tak to uzasadniał: „I jak ciało bez pokarmu słabnie, omdlewa i zamiera, podobnie dusza bez modlitwy słabnie i zamiera dla życia nadprzyrodzonego, dla którego jest stworzona”.

³⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci o wartości modlitwy i odpuszczenie jubileuszowym*, 1950 (teczka IX) oraz *Kazanie rekolekcyjne do dzieci o modlitwie* (teczka V) i *kazanie do dzieci „Koncentracja duchowa przy ołtarzu”*, 1948 (teczka V).

³⁹ W *Kazaniu na XVII niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV), kaznodzieja suwalski przytacza znane słowa Adama Mickiewicza: „Panie! Czymże ja jestem przed Twoim obliczem – prochem i niczem. Ale gdy Tobie moją nicość wypowiadał, ja proch będę z Panem gadał”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na XXX niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV); *Kazanie o modlitwie*, 10 sierpnia 1952 (teczka IX) i *Konferencję o modlitwie* (teczka V).

Na potwierdzenie tego, kaznodzieja suwalski przytoczył historię, którą przeżył w obozie koncentracyjnym w Dachau. Kiedy nad więźniami zawisła groza cierpienia i śmierci wraz z innymi szukał oparcia w Bogu i doznał błogosławionych i cudownych skutków modlitwy. Chociaż hitlerowcy zabraniali modlić się w obozie, to księży – więźniowie nie ustawiali w modlitwach, bowiem była ona dla nich ucieczką i mocą podtrzymującą w ciężkich chwilach. Więźniowie wiedzieli, że zaprzestanie modlitwy byłoby równoznaczne z duchowym załamaniem i tragiczną śmiercią. Kiedy zbliżał się front, wszyscy więźniowie byli u kresu sił, czego znakiem była opuchlizna głodowa. Wtedy też komendant obozu zapytywał Himmlera, co zrobić z więźniami. Jednocześnie księży – więźniowie rozpoczęli nowennę do św. Józefa, składając ślub⁴⁰, że jeśli ocaleją, to co roku w dowód wdzięczności będą pielgrzymować do jego sanktuarium w Kaliszu. Zachowany wyciąg ze sprawozdania SS Hauptsturmbahnenführera Schwarza złożony SS Obergrupf Pohlowi z datą 24 kwietnia 1945 r. oznajmiał, że rozkaz Himmlera nakazywał natychmiast ewakuować obóz, aby żaden z więźniów nie dostał się żywy w ręce nieprzyjaciela. Hitlerowcy oznaczonego dnia o godzinie 21-ej mieli wyprowadzić „zdrowych” więźniów na plac apelowy, wystrzelać z karabinów maszynowych i miotaczami ognia spalić z chorymi w barakach. Żarliwa jednak modlitwa kapłanów zanośzona w nowennie przez wstawiennictwo św. Józefa została nagrodzona cudem. Wolność w obozie przyniosło w dniu 29 kwietnia 1945 r. na trzy i pół godziny przed zniszczeniem obozu wraz z więźniami przez hitlerowców 22 żołnierzy amerykańskich, chociaż planowali odbicie więźniów następnego dnia. Przyczyną ich pospiesznej decyzji był wstrząs, jakiego doznali tragicznym widokiem wagonów wypełnionych martwymi ciałami⁴¹. Ks. Hamerszmit zaznaczył, że dla wszystkich więźniów było jasne, że Bóg wysłuchał ufnej modlitwy swoich uwięzionych dzieci⁴².

⁴⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na V niedzielę wielkanocną*, 1948 (teczka IX). „Konieczne jest więc, jeśli modlitwa nasza ma prawdziwie z wiary wypływać, aby jej towarzyszyła gotowość do ofiar z siebie i ze swego. Nieraz można tę gotowość ująć w formie ślubu (...). Słowem, gotowość do ofiar jest jednym z najlepszych dowodów, że modlitwa wypływa z gorącej wiary i miłości i że to, o co prosimy, jest naprawdę dla nas coś warte”. J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy*, Poznań 1988, s. 62.

⁴¹ W *Kazaniu na V niedzielę wielkanocną*, 1948 (teczka IX), ks. Hamerszmit przytacza rozkaz Himmlera, nakazujący wymordowanie całego obozu, aby nikt z więźniów nie dostał się żywy w ręce aliantów: „Die Uergrabe kommt nicht in Frage. Das Lager ist sofort zu evakuieren. Kein Häftling darf lebendig in die Hände des Findes kommen. Die Häftlinge haben sich grauenhaft gegen die Zivil bevölkerung in Buchenwald benommen“. Chociaż planowano zagładę na godzinę dwudziestą pierwszą wieczorem, to wybawienie przyszło trzy i pół godziny wcześniej. Por. K. Hamerszmit, *Niezwykłe spotkanie*, „Martyria”, 5(1995), nr 10(55), s. 16 i ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V).

⁴² I dodał: „Gdyby Amerykanie przyszli kilka godzin później [znalezliby] trupy i zgłiszczą. Wielki i wspaniały Bóg dla tych, [co] ufność w Nim pokładają”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na V niedzielę wielkanocną*, 1948 (teczka IX).

Innym elementem, który wymienia ks. Hamerszmit jest wytrwałość⁴³. Uważa, że nigdy nie wolno ustawać w modlitwie, jeśli nawet nie widać jej owoców, ale z żywą wiarą oczekiwać na Bożą pomoc, jak oczekiwała tego św. Monika, ponieważ Bóg nie obiecał natychmiastowej interwencji swojej łaski. Nawiązując do słów Ewangelii, nasz kaznodzieja przypomniał, że mówił o tym sam Jezus zaznaczając, że proszący otrzymają, szukający odnajdą, a kołaczącym otworzą (por. Łk 11, 9-13). Ale trzeba prosić o to, co jest konieczne dla naszego zbawienia. Pan Bóg w sposób szczególny wysłuchuje modlitwy tych, którzy umieją kochać, choćby wydawało się, że milczy. On jednak czeka na żarliwszą w modlitwie wiarę, nadzieję i miłość.

Warunkiem *sine qua non* postawy modlącego się człowieka, jak podkreśla kaznodzieja suwalski, jest oczywiście stan łaski uświęcającej, czyli trwanie w przyjaźni i łączności z Bogiem, ponieważ modlitwa zanoszona w grzechu śmiertelnym, który jest wyrazem nieposłuszeństwa woli Bożej „nie ma siły i wartości”⁴⁴. Dodaje jeszcze, że kto chce, aby go wysłuchał Bóg musi być dzieckiem Boga, a więc w stanie łaski uświęcającej, czyli bez grzechu ciężkiego⁴⁵. Bóg odmawiając spełnienia modlitwy pragnie, aby człowiek zdobył właściwą postawę, przede wszystkim oczyszczając swoje intencje i pragnienia⁴⁶. Trzeba zauważyć, że ks. Hamerszmit wielokrotnie podkreślał, że modlitwa, do której zachęcał, zakłada stan łaski, a więc korzystanie z sakramentalnej spowiedzi i Eucharystii.

⁴³ W *Konferencji o modlitwie* (teczka V), ks. Hamerszmit mówił, że trzeba modlić się „z wytrwałością tzn. jakby z pewną nieustępliwością, gdy idzie o rzecz do zbawienia potrzebną, a także ciągle, przez całe życie, dopóki nie znajdziemy się w niebie. Niekiedy modlimy się tak, jakby nam wcale na wysłuchaniu nie zależało... Zaczniemy prosić i wnet zapominamy, że dalej prosić wypada”.

⁴⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na V niedzielę wielkanocną*, 1948 (teczka IX). Zapewne nasz kaznodzieja miał na myśli taką samą wartość, co modlitwa płynąca z czystego serca. Na pewno w tym przypadku należałoby uwzględnić przedmiot modlitwy i wziąć pod uwagę sytuację człowieka, czy nie dotyka on w tym momencie „mysterium iniquitatis”, które „jak szczęśliwa wina, którą odkupił tak wielki Odkupiciel” może przyczynić się do radykalnej zmiany życia, ponieważ w *Konferencji o modlitwie* (teczka V), ks. Hamerszmit tak mówił: „Tak i Pan Bóg – co w naszych oczach złe – widzi, że dla duszy i zbawienia bardzo przydatne, a nie raz nawet ze złego dobro potrafi wyprowadzić”. Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1950 (teczka V) i *Kazanie o modlitwie*, 18 sierpnia 1946 (teczka IX).

⁴⁵ Nasz kaznodzieja mówił o tym w *Kazaniu na XXX niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV). Zgodnie z nauką Pisma Świętego zaznaczył: „«Grzesznych Bóg nie wysłuchuje» czytamy w Księdze Przysłów. Należy najpierw pojednać się z Bogiem, a potem się modlić”.

⁴⁶ Por. H. Wejman, *Modlitwa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 549.

b) Trudności na modlitwie

Ponadto ks. Hamerszmit ostrzegał przed różnymi trudnościami, które można spotkać na modlitwie⁴⁷. Jako przeszkody podawał przede wszystkim nerwowy styl życia i zajmowanie się drugorzędnymi sprawami. Rezultatem nerwowego trybu życia wielu ludzi, jak podawał, są różne choroby, a szczególnie najczęściej spotykane, jak zawał serca, nowotwory i choroby psychiczne. Ubolewał, że również ten pośpiech można dostrzec u młodych księży⁴⁸. Przypominał, że w modlitwie niezbędne jest skupienie i wyciszenie, a także wytrwałość⁴⁹. Mówił do alumnów, że modlitewna łączność z Bogiem i skupienie pomaga skutecznie przezwyciężyć pokusy i namiętności, a także przyczynia się do rozwoju cnót w życiu kapłańskim. Zalecał, aby nie żałować czasu na refleksję nad swoim życiem duchowym, aby później znając swoje słabości łatwiej siebie doskonalić, a także wzbogacić swoją osobowość i skuteczniej wpływać na innych⁵⁰. W *Kazaniu na XVII niedzielę zwykłą*, nasz kaznodzieja zaznaczył, że w życiu jest wiele czasu, aby się modlić, przemyśleć drogę swego życia i naprawić wszystkie zaniedbania. Z tego względu Boga trzeba chwalić, dziękować za otrzymane dobro, przepraszać za popełnione błędy i prosić o niezbędne łaski do zbawienia⁵¹. Nie można zatem zapomnieć, że modlitwa jest niezbędna dla chrześcijańskiego życia, ponieważ Pan Bóg jej wcale nie potrzebuje, ale tylko słaby i grzeszny człowiek, aby pokonać różne trudności i doświadczenia swojej egzystencji⁵².

⁴⁷ I w takiej sytuacji, jak to nadmieniał w *konferencji o modlitwie* (teczka V), polecał: „Mów Bogu, co czuje serce twoje, bez osobliwie dobranych słów. Próbuje. A gdy nic, choć jeden akt: O Boże... lub spoglądaj łaskawie ku Bogu – czekaj jak żebrak u drzwi bogatego”.

⁴⁸ „I wśród młodych księży widać ten sam pośpiech, zamiłowanie do wyjazdów, nie raz na całą noc, by potem być wymęczonym i spać czy drzemać na lekcjach”. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X).

⁴⁹ Ks. Hamerszmit w *Kazaniu „O tych, którzy się nie modlą”*, 16 września 1945 (teczka V), tak o tym mówił: „Modlić się można tylko w skupieniu. Dziś zgiełkliwy sposób życia, ustawiczna gonitwa, rozpychanie się za chlebem wnosi niepokój, roztargnienie w każdy dzień – nie pozwala nam się skupić. Dziś człowiek dlatego nie lubi się modlić. (...) A wy w modlitwach waszych nie ustawajcie”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *I konferencja na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X) i *Kazanie na X niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1956 (teczka IX).

⁵⁰ Kaznodzieja suwalski tak do nich mówił: „Człowiek musi znaleźć czas, by zastanowić się nad sobą, czas na życie wewnętrzne, by łatwiej uświęcić duszę, wzbogacić swoją osobowość i wtedy skuteczniej oddziaływać na otoczenie według starego przysłowia, że „z próżnego i Salomon nie należy”. ADES, K. Hamerszmit, *I konferencja na Dzień Skupienia alumnów*, 4 listopada 1976 (teczka X).

⁵¹ Również życzył sobie i wiernym: „Niech żaden dzień nie upłynie bez pobożnej, dobrej modlitwy ku chwale Bożej i naszego uświęcenia”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na XVII niedzielę zwykłą*, 1986 (teczka IV).

⁵² Tamże: „A co Panu Bogu z naszej modlitwy? On jej nie potrzebuje, to my bez niej jesteśmy słabi. (...) A tu ileż przeszkód spotykamy na tej drodze: słabości, pokusy, zły przykład otoczenia. Ileż walk stoczyć trzeba z tym wszystkim? I wtedy pomoc Boża jest nam konieczna.

3. Modlitwa środkiem do świętości

Proboszcz i dziekan suwalski wskazywał na modlitwę jako na środek prowadzący do osiągnięcia świętości. Przypominał słuchaczom, że człowiek został stworzony przez Boga – jak podaje katechizm – aby Go poznał, kochał i wiernie Mu służył⁵³. Stąd zachęcał, aby pogłębiać swoją wiedzę religijną, być gotowym do oddania za Chrystusa i Jego naukę największych wartości doczesnych włącznie z życiem, wiernie Mu służąc, nie tylko przez sumienne spełnianie codziennych praktyk religijnych: przez codzienny pacierz, częstą spowiedź, Komunię św., Mszę św. w niedzielę i święta, ale prowadząc na co dzień uczciwe życie i trwając w stanie łaski uświęcającej⁵⁴.

Ks. Hamerszmit dostrzegał również ratunek w modlitwie wobec szerzącego się w świecie zła i wszystkich zagrożeń takich, jak ateizm, rozwiązłość, pijaństwo i innych, a szczególną pomoc widział w modlitwie różańcowej⁵⁵, stąd przytaczał słowa papieża Piusa IX, który zwrócił się do wszystkich wiernych, mówiąc: „dajcie mi armię modlących się na różańcu, a odmienię oblicze świata”⁵⁶.

Nasz autor przestrzegał przed niebezpieczeństwem płynącym ze strony sekt, a także skutkami demoralizującej pornografii⁵⁷. O tym wszystkim mówił

Pan Jezus mówi: «Beze Mnie nic uczynić nie możecie». I wiemy z własnego doświadczenia, że w tych różnych trudnościach, nieszczęściach modlitwa dodaje nam otuchy, siły, wzbudza nadzieję, uspakaja, bo wierzymy, że nad nami jest Ktoś, Kto zna te przeżycia i może nam skutecznie dopomóc”.

⁵³ „Najważniejszym naszym zadaniem w życiu – to służba Bogu przez dążenie do świętości. To najwartościowsza praca”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do młodzieży na rozpoczęcie rekolekcji szkolnych*, 1951 (teczka X).

⁵⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie rekolekcyjne do dzieci o modlitwie* (teczka V) i *Kazanie rekolekcyjne do dzieci o modlitwie*, 1956 (teczka V).

⁵⁵ O tej modlitwie tak wołał: „Gdzie szukać ratunku, jeśli nie w modlitwie i to szczególnie różańcowej. W Polsce tak dotąd mocnej w wierze, że nazywano ją „przedmurzem chrześcijaństwa” – ileż mamy wrogów wiary, Kościoła, jak chcą zohydzić stan kapłański, nawet Ojca św., którego świat podziwia na całym świecie nazywając go największym charyzmatykiem. Jak on się wstydzi często nas, za to zakłamanie i podrywanie autorytetu Kościoła u nas”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1995 (teczka XII).

⁵⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Prośba”*, 1948 (teczka V).

⁵⁷ W *Kazaniu na XXXI niedzielę zwykłą* (teczka IX), tak nauczał: „Czy może dać pokój złe życie? Obecnie nasza Ojczyzna znajduje się w wielkiej inwazji różnych sekt religijnych z Dalekiego Wschodu i Zachodu, których członkowie w różny sposób wdzierają się do dusz naszych rodaków pod hasłami uzdrawiania, nauczania samoobrony, medytacji. Inni oferują obrzydliwą pornografię w pismach, kasetach. I tu, kto nie ma uporządkowanej wiary i zasad moralności chrześcijańskiej – łatwo daje się złapać na ten lep trucizny, a potem już trudno się odciąć od grzesznych nawyków, nałogów i można zmarnować swoje życie i wieczność”. Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Refleksje o modlitwie* (teczka VIII), można tam zauważyć również podobne myśli: „Wiara nasza niech nie będzie teorią, ale mocnym przekonaniem, wtedy

podczas głoszonych nauk w ciągu roku, jak również po odbytej wizycie duszpasterskiej w swoich sprawozdaniach, które każdego roku aktualizował⁵⁸. Informował również o tym biskupa podczas wizytacji pasterskich⁵⁹. Był przekonany, że wejście na złą drogę jest następstwem braku korzystania ze źródła, które daje siłę do pokonania wszelkich trudności. Dzieje się wówczas, że taki człowiek najpierw odchodzi od codziennej modlitwy i uczestnictwa we Mszy św. w niedziele i święta, zaprzestaje korzystania z sakramentów świętych, spowiedzi i Komunii św., a później w jego wnętrzu wytwarza się pustka, którą wypełnia grzechem i złem. W wielu przypadkach człowiek z czasem reflektuje się i przychodzi na niego opamiętanie. Chce naprawić to, co zniszczył i często mu się udaje, ponieważ Bóg w swoim miłosierdziu udziela łaski skruchy, aby z bezdroży wrócił na Bożą drogę. Taki człowiek z przerażeniem dostrzega wtedy, jak olbrzymie spustoszenie w jego życiu uczynił brak modlitwy. Nasz kaznodzieja wzywał, aby nie zapominać o tym źródle, z którego można czerpać moc, a jest nim oczywiście pobożna modlitwa i częste, systematyczne korzystanie z sakramentów świętych⁶⁰. Martwił się, że wielu parafian nie czuje potrzeby pełnego uczestnictwa we Mszy św. i ma „dziwnie płytkie pojęcie życia chrześcijańskiego”⁶¹, sprowadzając je tylko do doraźnych i nieregularnych praktyk religijnych. Był przekonany, że następstwem tego jest brak chrześcijańskiej miłości do Boga i ludzi widoczny w oddalaniu się od siebie ludzi na co dzień⁶². Uważał, że przez wspólną modlitwę można sprowadzić Boga

odczujemy jej moc. Dzisiaj otwarte granice, można bez wizy udać się do wielu krajów. To dobre dla dobrych, ale niebezpieczne dla lekkomyślnych. Ileż z Zachodu sprowadza się materiałów pornograficznych, kasety, książki ilustrowane i tym się karmią ludzie, deprawują młodzież i dzieci”.

⁵⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Sprawozdanie po kołędzie*, 1967-1986 (teczka VIII); *Sprawozdanie po kołędzie do dzieci*, 1968; 1970-1972; 1976; 1980-1981; 1985-1986 (teczka VIII).

⁵⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Przemówienie z okazji wizytacji pasterskiej*, 1970 (teczka VIII); 15 maja 1976 (teczka VIII, X i XI); 1982 (teczka XI).

⁶⁰ Nasz kaznodzieja w *Kazaniu na XXXI niedzielę zwykłą* (teczka IX), tak to przybliżał: „A przede wszystkim na grzeszną drogę wchodzą ci, którzy nie korzystają ze źródeł mocy, jaką możemy zdobywać przez pobożną, dobrą modlitwę, przez regularne korzystanie z sakramentów świętych, szczególnie spowiedzi i Komunii świętej. Oczywiście, że i tutaj można wpaść w bezduszny formalizm, bezmyślność. Tu trzeba ożywiać wiarę. Msza św. to ofiara Chrystusa. Komunia św. to bezcenny skarb przyjęcia Jego do naszej duszy, to wielka łaska wsparcia naszych słabości przez moc Bożą”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Sprawozdanie po kołędzie*, 1967-1986 (teczka VIII) oraz *Sprawozdanie po kołędzie do dzieci*, 1968; 1970-1972; 1976; 1980-1981; 1985-1986 (teczka VIII).

⁶¹ Jak podaje ks. Hamerszmit w *Sprawozdaniu po kołędzie*, 1983 (teczka VIII), na trzy lata przed swym odejściem na emeryturę, parafia liczyła wtedy 36500 wiernych, pod tym względem była największą w całej diecezji łomżyńskiej.

⁶² W dalszej części kazania ks. Hamerszmit kontynuował swoje spostrzeżenia: „Coraz wyraźniej zaznacza się oddzielanie się ludzi od siebie. Parafia nie tworzy prawdziwej wspólnoty. Ludzie, którzy w niedzielę lub częściej spotykają się na Mszy św. nie są na co dzień braćmi, nie starają się wyjść naprzeciw tym, którzy są w krytycznej sytuacji”.

do swoich serc i życia w rodzinie i w społeczeństwie, podobnie „jak kiedyś modlitwa naszych praojców sprowadziła Syna Bożego na ziemię”⁶³. Przyczyny rozsypujących się społeczeństw i rozpadających się rodzin dopatrywał się w zaniechaniu wspólnej modlitwy⁶⁴. Dlatego wskazywał, że na rodzicach spoczywa szczególnie obowiązek modlenia się za swoje dzieci, zwłaszcza, jeśli one oddaliły się od Boga.

Wzorem w modlitwie dla ks. Hamerszmity był Jezus Chrystus w całym swym życiu aż po śmierć na krzyżu, a także Najświętsza Maryja Panna, aniołowie i święci⁶⁵.

a) Rodzaje modlitwy

Wśród rodzajów modlitw nasz autor wymienia modlitwę myślną, którą pojmuję jako rozmyślanie i ustną, o której mówi, że może być wspólna, z kilkoma osobami i publiczna, zanoszona w imieniu Kościoła, np. Jutrznia czy Nieszpory z Liturgii Godzin. Zgodnie z nauką Pisma Świętego (por. Mt 18, 19-20), nasz kaznodzieja zachęcał do wspólnej modlitwy: w rodzinie, w gronie znajomych i przyjaciół, w kościele. Był przekonany, że taka modlitwa przynosi błogosławieństwo całej zgromadzonej wspólnoty i zbliża do siebie tych, którzy biorą w niej udział. Modlitwa „usuwa mury, które dzielą” i pozwala wzajemnie się zrozumieć. Taka modlitwa, gdy jest wysłuchana, zapewnia wspólne zwycięstwo i doświadczenia, wiążące modlących się z Bogiem i z sobą nawzajem. Modlitwa staje się środkiem łączności między Bogiem a człowiekiem, którą jedynie może przerwać świadomy i dobrowolny grzech ze strony człowieka, ponieważ Pan Bóg nigdy nie zrywa więzów łączności ze swoimi stworzeniami.

Najważniejszy jednak, według ks. Hamerszmity, jest podział na modlitwę pochwalną, oddającą cześć Bogu za całe dzieło stwórcze i nieustanną nad nim opiekę, dziękczynną za otrzymane dobrodziejstwa, przebłagalną za popełnione grzechy i błagalną, czyli wypraszającą potrzebne łaski⁶⁶. Te formy modlitwy dostrzegał on we Mszy świętej, mówiąc o jej przedziwnej wielkości i doniosłości zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i całych społeczeństw. Msza św. dla ks. Hamerszmity była najdoskonalszą ofiarą Nowego Zakonu, ponieważ

⁶³ ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Potęga społecznej modlitwy”*, 1948 (teczka V).

⁶⁴ Dlatego nasz kaznodzieja proponował: „Musimy wrócić do przepięknych chwil, kiedy ojciec z całą czeladką klękał wieczorem do wspólnej modlitwy, kiedy cały dom śpiewał razem „Godzinki ku czci Maryi”, gdy ogniska rodzinne owiane były atmosferą duchowej wspólnoty”. Z kolei w *Sprawozdaniu po kołędzie*, 1982 (teczka VIII), ks. Hamerszmit mówił: „Niepokojący jest objaw zaniedbania modlitwy, uczestniczenia we Mszy św. i przystępowania do sakramentów świętych. To też pociągnie za sobą zanik wiary i odejście od Boga”.

⁶⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V), a także *Kazanie na nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, 13 stycznia 1988 (teczka XII).

⁶⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V).

składa ją Syn Boży, ofiarując swoje Ciało i Krew i stąd właśnie przez tę ofiarę można godnie wielbić Boga, dziękować Mu za wszystkie otrzymane dobrodziejstwa, przepraszać za grzechy i prosić o nowe łaski. Patrząc w ten sposób na Mszę św. można powiedzieć, że jest najlepszym uwielbieniem Boga Stwórcy⁶⁷, co więcej jest również dziękczynieniem za wszelkie łaski⁶⁸, „przebłaganiem obrażonego Majestatu Bożego”⁶⁹ i serdeczną prośbą⁷⁰ samego Zbawiciela w intencji żywych i zmarłych⁷¹. Kaznodzieja suwalski uważał, że Msza św. jako najdroższa i najcenniejsza „Pamiętka Chrystusa” powinna być dla wierzących ośrodkiem, źródłem i fundamentem życia chrześcijańskiego⁷².

W modlitwie, jak podkreśla nasz kaznodzieja, chrześcijanin może wyrazić swoją wdzięczność i uwielbienie Bogu (por. Ps 65, 2-3) za to wszystko, czego sam doświadczył, a więc za Jego niepojętą i niezgłębianą miłość, miłosierdzie i za wszystkie otrzymane dobrodziejstwa (Ps 116, 12-14). Proboszcz i dziekan suwalski starał się również przekonać wszystkich zmęczonych modlitwą prośby, że ona również posiada wartość i zachęcał do modlitwy dziękczynienia⁷³.

Modlitwa prośby jest równie Bogu miła, jak inne rodzaje modlitw, bowiem wyraża zależność od Boga i uznaje własną niewystarczalność. Nasz kaznodzieja przypominał, że niektórych łask do zbawienia udziela Pan Bóg sam od siebie, nawet „nieproszony”, ale innymi chce nas obdarzyć, gdy do Niego się zwrócimy. Rozwijając tę myśl zaznaczył, że Bóg każdemu daje łaskę modlitwy i pragnie, abyśmy przez modlitwę otrzymywali łaski konieczne do zbawie-

⁶⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Uwielbienie”*, 1948 (teczka V).

⁶⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Dziękczynienie”*, 1948 (teczka V).

⁶⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Msza św. – ofiarą przebłagalną”*, 1948 (teczka V). O modlitwie przebłagalnej mówił również ks. Hamerszmit w *Przemówieniu z okazji wizytacji pasterskiej*, 1982 (teczka XI) po profanacji Najświętszego Sakramentu: „Ale równocześnie mieliśmy w tym czasie straszne przeżycie, kiedy zbrodnicze ręce odważyły się targnąć na największą świętość – na Chrystusa Eucharystycznego rozbijając tabernakulum i znieważając Najświętszy Sakrament. Dla mnie osobiście było to najcięższe przeżycie życiowe, chociaż miałem ich już sporo – stojąc kilka razy w obliczu śmierci w obozie lub przeżywając tragiczną śmierć swojej matki. Reakcja parafian na ten akt zbrodni też była wielka: ze łzami modlono się i zanoszono samorzutnie ofiary na pokrycie kosztów odnowienia zniszczeń. Przeszło 30 Mszy jako ekspiacja. Sprawca został osądzony na 6 lat więzienia”.

⁷⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Prośba”*, 1948 (teczka V).

⁷¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Msza św. najskuteczniejszą prośbą w niesieniu pomocy duszom”*, 1948 (teczka V).

⁷² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Msza św. ośrodkiem życia chrześcijańskiego”*, 1948 (teczka V).

⁷³ „Bracie – nie modlisz się? Nie. Dlaczego? Za młodu uczyła mnie matka pacierza, a ja beznamiętnie powtarzałem za nią. Ale później przemyślałem całą sprawę i doszedłem do wniosku, że ja nie jestem żebrakiem! Każda modlitwa to żebranina. Zawsze tylko prosić i ciągle prosić. Skoro ktoś nie chce być żebrakiem – chociaż wobec Boga wcale nie jest upokarzające być żebrakiem – to przynajmniej niech będzie wdzięcznym człowiekiem, niech Bogu dziękuje”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie „O tych, którzy się nie modlą”*, 16 września 1945 (teczka V).

nia⁷⁴. Poprzez wyrażone słowami wołanie do Boga w jakiejś konkretnej sprawie, modlitwa prośby zawierająca konkretne sprawy, określająca sytuację kogoś, kto prosi o większe dobro dla siebie, o błogosławieństwo dla domu, dla swoich najbliższych, o rozeznanie życiowej drogi, zewnętrznie jest podobna do modlitwy błagalnej, która określa sytuację kogoś, kto znalazł się w krytycznych warunkach; rodzi się tam, gdzie człowiek doświadcza nie tylko jakiejś istotnej potrzeby, ale też gdy jest bezradny i w stanie jakiegoś zagrożenia. Takie błaganie, jak zauważa nasz kaznodzieja, zaczyna się w sytuacjach kłopotliwych ludzkiego życia, kiedy zwłaszcza doświadcza się arogancji zła i grzechu, którego się ktoś dopuszcza, a przy tym cierpienia, będącego ich następstwem. W takich okolicznościach szuka się ratunku u Boga, przyznając się do faktycznego stanu, bo tym, co przyciąga Bożą pomoc jest właśnie ludzka słabość, popychająca człowieka do przekroczenia woli Bożej. Skruszony człowiek uznaje Boga za dawcę wszelkiego porządku moralnego, prosi więc o przebaczenie grzechów i woła o siłę do prowadzenia życia zgodnego z Bożą wolą (por. Ps 51, 9-14).

W modlitwie błagalnej człowiek pełen ufności szczerze wyznaje Bogu swoją boleść, będąc świadomy, że tylko z Nim może przeżyć całe swe życie, poczynawszy od narodzin aż po śmierć; głęboko też wierzy, że tylko od Niego może przyjść wybawienie. Przykładem błagalnej modlitwy, według naszego kaznodziei, może być adwentowa modlitwa zanoszona przez wieki do Boga o przyjście Mesjasza⁷⁵.

b) Zachęta do nieustannej modlitwy

Ks. Kazimierz Aleksander Hamerszmit zwracał także uwagę, aby nie zapominać o krótkich aktach strzelistych, które ciągle można powtarzać, a także zachęcał do codziennego ofiarowania Panu Bogu przy rannym pacierzu – sie-

⁷⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja o modlitwie* (teczka V).

⁷⁵ W *Kazaniu do dzieci „O potędze społecznej modlitwy”*, 1948 (teczka V), ks. Hamerszmit snuł taką refleksję: „Wszak adwent jest symbolem długiego okresu od wypędzenia pierwszych rodziców z raju aż do pamiętnej nocy betlejemskiej. Przez cały ten czas unosiła się z ziemi – „z tej leż doliny” modlitwa tęskna o przyjście upragnionego, wyglądanego Mesjasza, bo tragicznie przedstawiała się sytuacja ówczesnego człowieka. Niepodzielnie rozciągało się władztwo szatana nad wygnańcami Ewy. Powszechny był upadek obyczajów, ucisk społeczny, wzajemna nienawiść, wstrętne bałwochwalstwo, pogarda dla godności ludzkiej, wyzysk człowieka przez człowieka – wyciśnięcie z niego wszystkich soków żywotnych – czyli krótko mówiąc – podłość zapanowała nad światem. (...) Przez tysiące lat wzbijał się głos ludzki do nieba i prosił wytrwale: „Rorate coeli desuper – Niebios, dajcie nam z góry, niech się ziemia otworzy i zrodzi Zbawiciela świata”. Modlitwa błagalna sprowadziła Zbawiciela na ziemię – na ten padół leż. Wspólna modlitwa okazała się potęgą i wyjednała to, co było tęsknotą całych wieków”.

bie, wszystkich myśli, słów i spraw całego dnia⁷⁶. Takie spontaniczne słowa określa się mianem „modlitwy życia”, ponieważ wznosi się je do Boga w różnych okolicznościach i w zmiennej kondycji psychofizycznej⁷⁷.

Tematyka aktów strzelistych była zawsze bliska ks. Hamerszmitowi, ponieważ już wcześniej w swoim nauczaniu zwracał na nie uwagę. Dla kaznodziei suwalskiego było rzeczą ewidentną, że od Jezusa trzeba uczyć się zwalczania pokusy do złego. I tu podawał, aby w walce z szatanem, który jest wrogiem duszy, krótko się rozprawiać przez akty strzeliste, zmuszając go do ustąpienia. Jako przykład wymieniał bardzo krótkie modlitwy, odnoszące się do Jezusa, Maryi i świętych: „Jezus, Maryja, Józef”, „Jezu mój, miłosierdzia”, „Jezu cichy i pokornego serca, uczyn serca nasze według serca Twego”, „Jezu ufam Tobie”, „O Maryjo bez grzechu pierworodnego poczęta módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy” oraz „Któryś za nas cierpiał rany, Jezu Chryste zmiłuj się nad nami”. Jako zaletę aktów strzelistych, nasz kaznodzieja podaje, że są one krótkie i można je pobożnie odmówić bez roztargnień, od których trudniej jest odpędzić się przy dłuższej modlitwie⁷⁸. Ponadto, jak zauważa ks. Hamerszmit, można nimi wypełnić każdą wolną chwilę, którą przeważnie marnuje się. Oprócz tego odmawiając je można zyskać wiele odpustów, z którymi są związane, a w ten sposób spłacać długi wobec Pana Boga, pokutując za grzechy.

Ks. Hamerszmit zaznacza również, że wyuczone krótkie modlitwy z młodości mogą być jedynym ratunkiem w godzinie śmierci, od której zależy wieczność⁷⁹. Uważał, że w modlitwie osobistej chrześcijanin może przedstawić Panu Bogu wszystkie swoje zmartwienia, troski i problemy, a za wszystkie otrzymane błogosławieństwa, także radości i nadzieje powinien Bogu serdecznie podziękować. Właśnie w takiej modlitwie i w odosobnieniu, kiedy nikt

⁷⁶ „Godną uwagi są akty strzeliste, które można powtarzać, gdy się gdzieś idzie, coś robi i w ogóle ofiarowanie Panu Bogu wszystkiego według słów Pisma Świętego: „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie – wszystko na chwałę Bożą czyńcie”. Przy rannym wstawaniu dobrze jest wzbudzić taką intencję na cały dzień: „Wszystko ofiaruję Ci Boże na Twoją chwałę”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o modlitwie do siostr zakonnych*, 16 czerwca 1993 (teczka XI). Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Uwielbienie”*, 1948 (teczka V).

⁷⁷ Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 176-177.

⁷⁸ Mówiąc o aktach strzelistych, nasz kaznodzieja dodaje jeszcze: „Można by je porównać do małego handlu. Mądry kupiec nie pogardza żadnymi, nawet małymi odbiorcami, bo z tych małych, ale licznych klientów ma największe zyski”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na I niedzielę Wielkiego Postu*, 2 marca 1952 (teczka VI). Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na II niedzielę Wielkiego Postu*, 1994 (teczka IV).

⁷⁹ Nasz kaznodzieja przypominał również: „Gdy odmawiacie akty strzeliste dajecie dowód, że nie chcecie przyzwolić na grzech. Inaczej nie modlilibyście się. Dlatego bądźcie spokojni i pewni, że nie ma grzechu tam, gdzie staraliście się aktami strzelistymi oddalić pokusę. Zbawiciel przyrzekł, że wysłucha naszych prośb, a na pewno szczególnie, gdy modlimy się o rzeczy najważniejsze – o łaskę uświęcającą”.

z otoczenia nie słyszy i nie widzi, człowiek otrzymuje potrzebne siły do walki z pokusami i grzechami. Jak zaznacza nasz kaznodzieja, jest to najkorzystniejsza dla nas „audiencja” u Boga, której nigdy nie wolno zlekceważyć, ponieważ tylko tam można uzbroić się w potrzebną broń przeciwko szatanowi i tam otrzymać obiecaną przez Boga moc do życia zgodnego z Jego wolą.

Ks. Kazimierz Aleksander Hamerszmit w ramach wygłoszonych przemówień i kazań do wiernych w sposób istotny starał się ukazać konieczność modlitwy w życiu chrześcijańskim człowieka. Wzorem w modlitwie był dla niego Jezus Chrystus, a także Najświętsza Maryja Panna, aniołowie i święci. Zachęcał do nieustannego doskonalenia życia duchowego podając warunki dobrej modlitwy, która prowadzi do świętości oraz ostrzegał przed grożącymi trudnościami.

ESSENCE AND MEANING OF THE PRAYER
BY FATHER KAZIMIERZ ALEKSANDER HAMERSZMIT

Summary

The article undertakes an issue of the prayer meant by father Kazimierz Aleksander Hamerszmit (1916-1996), an ex-prisoner of the concentration camps in Sachsenhausen and Dachau. He has also been a long-term parish priest and dean in Suwałki, who still is held in memory of the faithful as a calm and modest minister of the great heart. His multi-aspects pastoral activity conduced to a certain literary legacy. In his speeches and sermons Fr. Hamerszmit underlines a necessity of the prayer in a Christian life. He highlights that the Christian finds the pattern of prayer in Jesus Christ, Blessed Virgin Mary, angels, and saints. He also encourages to developing one's spiritual life, and recommends a good prayer that leads to the sainthood, and warns of threatening difficulties.

KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI I EWANGELICKO-LUTERAŃSKI W 40-TYM ROKU DIALOGU EKUMENICZNEGO

W bieżącym roku mija już 40 lat od rozpoczęcia bilateralnego dialogu ekumenicznego pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i luterzańskim. Podjęcie dialogu z partnerem o tradycji ewangelickiej było możliwe dzięki oficjalnemu otwarciu się Kościoła katolickiego na ruch ekumeniczny na Soborze Watykańskim II. O tym mówi paragraf pierwszy tego artykułu. Następnie przedstawione jest nauczanie Kościoła luterńskiego zwłaszcza w kwestiach nas dzielących. Kolejny paragraf omawia przebieg wzajemnego dialogu oraz jego osiągnięcia i wspólne uzgodnienia doktrynalne. Artykuł kończy się zarysowaniem problemów, które jawią się przed obydwoma Kościołami.

1. Ekumeniczne otwarcie się Kościoła katolickiego

Ruch ekumeniczny, dążący do zjednoczenia wszystkich podzielonych chrześcijan zrodził się na początku XX w. w Kościołach ewangelickich. Choć było wielu katolickich prekursorów tego ruchu (J. A. Moehler, J. Newman, P. Couturier) to jednak Stolica Apostolska zabraniała początkowo katolikom jakiegokolwiek udziału w dążeniach ekumenicznych. Jaskrawym tego świadectwem była encyklika Piusa XI *Mortalium animos* (1928)¹. Dawała ona wyraz przekonaniu, że współdziałanie katolików z innymi chrześcijanami prowadziłoby do swoistego „panchrystianizmu” bądź indyferentyzmu eklezjalnego, który stawiał na równi z Kościołem Chrystusowym wszystkie Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie.

Stopniowe złagodzenie stanowiska rzymskiego przyniosła eklezjologiczna encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943), wzbudzając jednocześnie pewne zainteresowanie ekumeniczne. Zdecydowanym impulsem dla ruchu ekumenicznego ze strony Kościoła rzymskokatolickiego była instrukcja Świętego Oficjum *De motione oecumenica* z 1949 r. Pozwalała ona katolikom na wspólne spotkania i modlitwę z ewangelikami.

Ks. Jerzy Fidura; dr teologii; proboszcz parafii w Krukłankach i wykładowca WSD w Elku; adres do korespondencji: ul. 22 Lipca 28, 11-612 Krukłanki, tel. 087 421-70-21

¹ Encyklika ta została okryta złą sławą i określana jest czasem jako „suma katolickiego antyekumenizmu”.

Kolejnym dobitnym znakiem zwiastującym ekumeniczny przełom stał się dzień 28 października 1958 r., który otwierał pontyfikat papieża Jana XIII (1958-63). Zapowiadając i zwołując II Sobór Watykański papież miał na uwadze głównie odnowę Kościoła, która miała przyspieszyć zjednoczenie chrześcijaństwa. Ekumenizm uczynił on sprawą specjalnej troski Soboru (por. DE 1). On też powołał do istnienia Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan w Rzymie (1960), który nawiązał kontakty również ze Światową Radą Kościołów².

Okres między dekretem *De motione oecumenica* z r. 1949 a zapowiedzią w 1959 r. i zebrania się II Soboru Watykańskiego w 1962 r. był etapem „teologicznego i psychologicznego dojrzewania katolicyzmu do pełnego otwarcia ekumenicznego, jakie miało się dokonać na tymże Soborze”³.

Nauka Kościoła rzymskokatolickiego została przedstawiona przede wszystkim w dwóch dokumentach soborowych: *Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen gentium)* oraz w *Dekrecie o ekumenizmie (Unitatis redintegratio)*⁴. Jej punktem wyjścia jest przekonanie o jedności i jedyności Kościoła, którego założycielem jest Jezus Chrystus, a duszą – Duch Święty. Swojemu Kościołowi powierzył Chrystus Ewangelię i sakramenty, wśród nich w szczególności Eucharystię, która oznacza i sprawia widzialną jedność Kościoła. Kościoły i Wspólnoty eklezjalne odłączone od Kościoła rzymskokatolickiego zachowały liczne wartości zbawcze oraz elementy prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Dlatego działający w nich w Duchu Świętym Jezus Chrystus posługuje się nimi jako narzędziami zbawienia (DE 4).

Dekret o ekumenizmie wskazuje na różne formy ekumenizmu prowadzące do widzialnej jedności eklezjalnej, jak wspólna modlitwa, dialog między teologami, współdziałanie na polu społeczno-charytatywnym. Przyszłe zjednoczenie chrześcijan nie ma oznaczać rezygnacji z własnych tradycji aktualnie podzielonych Kościołów w Wspólnot eklezjalnych. Może ono jedynie oznaczać dojście do takiego stadium ich rozwoju, iż przy zachowaniu tradycji dojdzie do widzialnej jedności we wszystkim, co dla Kościoła Chrystusowego jest istotne⁵. Na drodze budowania eklezjalnej jedności ta różność tradycji nauczania ma być pojednana ale nie zunifikowana⁶. Komplementarne spojrzenie na innych przyczyni się do wzajemnego ubogacenia się Kościołów.

² Por. L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, red. W. Hryniewicz i in., Lublin 1995, s. 336.

³ S. Nagy, *Katolickie zasady ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, red. W. Hryniewicz i in., Lublin 1995, s. 449.

⁴ Zob. *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988.

⁵ Por. S. Koza, *Ekumenizm Kościoła rzymskokatolickiego na progu nowego tysiąclecia*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003, s. 189.

⁶ Parafrazując św. Augustyna można powiedzieć, że w tym co jest zasadnicze ma być jedność, w sprawach drugorzędnych – dobrowolność, we wszystkim zaś – miłość.

Wyrazem pastoralnej troski o realizację ekumenicznych wskazań Soboru są watykańskie Dyrektoria ekumeniczne: pierwsze zostało opublikowane w dwóch częściach (cz. I – 1967 i cz. II – 1970), zaś najnowsze 25 marca 1993 r. W tym kontekście należy jeszcze wymienić następujące dokumenty kościelne: *Kodeks Prawa Kanonicznego dla Kościoła łacińskiego* (1983), *Kodeks Kanonów Kościołów wschodnich* (1990) i *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992).

2. Zarys doktryny Kościoła ewangelicko-augsburskiego

Kościół luterński wywodzi się z Reformacji, zainicjowanej wystąpieniem Marcina Lutra, augustiańskiego teologa z Wittenbergi w 1517 r.⁷. Nauka tego Kościoła opiera się głównie na nauce Reformatora oraz ksiąg symbolicznych (*Konfesja Augsburska*, *Apologia Konfesji Augsburskiej*, *Artykuły Szmalkaldzkie*, *Mały Katechizm*, *Duży Katechizm*, *Formuła Zgody*). Jednak tylko Konfesja Augsburska i Mały Katechizm uznawane są przez wszystkie Kościoły luterńskie⁸.

Według teologów luterńskich Bóg jest jeden, niezmienny i niepoznawalny, mówienie o Nim jest możliwe tylko dzięki Jezusowi Chrystusowi, w którym objawił się On jako dobry, miłosierny i łaskawy. W pełni uznają oni naukę o trójjedności Boga, ustaloną na pierwszych soborach powszechnych (Nicejskim z 325, Konstantynopolitańskim I z 380, oraz Atanazjański symbol wiary) – troistość osób w jedności natury.

Jezus Chrystus, zrodzony przed czasem z Ojca, dla zbawienia ludzi zrodzony z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki, jest doskonały w boskości i w człowieczeństwie, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, równym ludziom we wszystkim oprócz grzechu.

Źródłem wiary dla luteran jest jedynie Biblia, zgodnie z zasadą *sola Scriptura*. Tradycja kościelna, która nie ma powiązania z Biblią uważana jest za błędną. Tylko z niej są możliwe do wydedukowania artykuły wiary. W rozumieniu zaś tekstu biblijnego obowiązuje zasada głosząca, że Pismo Święte interpretuje się samo (jako norma normans).

Według nauki luterńskiej nikt nie może być usprawiedliwiony własnymi zasługami lub uczynkami, co jest możliwe tylko dzięki Chrystusowi (propter Christum) za darmo. Warunkiem usprawiedliwienia jest wiara w otrzymanie łaski i w odpuszczenie grzechów. Wiara zaś jest przede wszystkim zaufaniem Bogu i pewnością jego miłości okazywanej w Jezusie Chrystusie, a nie poznaniem prawd objawionych w Biblii. Jej owocami są dobre uczynki, bez których nie byłaby ona wiarą usprawiedliwiającą.

⁷ Zob. J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1983.

⁸ Zob. P. Janowski, *Protestantyzm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 390.

Dodać należy, że Kościół założony przez Jezusa Chrystusa jako jeden urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych, stanowiąc zgromadzenie świętych trwające w jednej wierze. Ma on wymiar widzialny (społeczność wierzących), uzewnętrzniający się w działaniu i służbie oraz niewidzialny, gdyż wiara człowieka pozostaje w ukryciu i jedynie Bóg wie, kto prawdziwie wierzy i rzeczywiście stanowi ciało Chrystusowe. Jedyną Głową Kościoła jest Chrystus.

Według luteran wszyscy ochrzczeni powołani są do służby kapłańskiej, polegającej na codziennej ofierze z miłości do Boga i ludzi. Dla rozwoju i wzrostu Kościół potrzebuje słowa Bożego i sakramentów, które sprawują odpowiednio przygotowane i powołane osoby. Za pośrednictwem sakramentów, które stanowią znaki i świadectwa zbawczej woli Bożej wobec człowieka, Duch Święty rozdziela zbawienie wyjednane przez Chrystusa.

Kościół luterski uznaje tylko dwa sakramenty (maiora): chrzest, który daje odpuszczenie grzechów, wybawienie od śmierci i zbawienie wieczne oraz Wieczerza Pańska, w której Ciało i Krew Chrystusa są obecne realnie (konsubstancjacja), a wierzący przyjmują je pod postacią materialnych znaków chleba i wina. Obecność Ciała i Krwi w sakramencie Wieczerzy Pańskiej nie zależy od wiary przyjmującego, lecz jest ona potrzebna do przyjęcia darów związanych z tym sakramentem, czyli odpuszczenia grzechów, życia i zbawienia. Niezbędne jest jej udzielenie pod postacią chleba i wina⁹.

Podsumowując zasadnicze tezy luteranizmu należy stwierdzić, że z powodu nieścisłości i niejednoznaczności sformułowań teologicznych różnorodność interpretacji skutkowałą wieloletnimi dyskusjami i powstawaniem wciąż nowych systemów. Dopiero w XX w. nastąpiło zbliżenie Kościołów luterskich tak na płaszczyźnie teologicznej jak i organizacyjnej, co zaowocowało min. powstaniem Światowej Federacji Luterskiej i określeniem wspólnego stanowiska odnośnie podstawowych zagadnień teologicznych.

3. Przebieg i owoce bilateralnego dialogu ekumenicznego

Kościół katolicki, realizując postanowienia II Soboru Watykańskiego (1962-65), uznał dialog z wyznaniem chrześcijańskimi, w tym także z protestantami, za jedno ze swoich priorytetowych zadań. Dialog ten dotyczący przede wszystkim płaszczyzny doktrynalnej, historycznej i prawnej został uzupełniony z upływem lat o refleksję nad moralnością a także o wspólną modlitwę.

Inicjatorem tego dialogu była Światowa Federacja Luterska już w 1964 r. – a więc jeszcze podczas trwania Soboru. Rok później ustaliła ona skład swej delegacji. Podobnie postąpił Papieski Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Utworzono Wspólną Grupę Roboczą, zaproponowano tematykę i opracowano harmonogram rozmów teologicznych.

⁹ P. Janowski, *Protestantyzm*, s. 391.

Oficjalny dialog doktrynalny między Kościołem Rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterąską rozpoczął się wkrótce po II Soborze Watykańskim w 1967 r. W ciągu tych kilkudziesięciu lat teologicznych badań wypracowano kilka ważnych wspólnych dokumentów ekumenicznych¹⁰. Ukoronowaniem dotychczasowych wysiłków jest bez wątpienia *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która 31 października 1999 r. została uroczystie podpisana przez wysokich rangą przedstawicieli obydwóch Kościołów w Augsburgu¹¹.

Dzieje dialogu katolicko-luterańskiego podzielone zostały na kilka faz. Owoc pierwszej fazy dialogu (1967-1972) stanowi dokument *Ewangelia i Kościół*, popularnie określany *Raportem z Malty*.

Jego drugą fazę (1973-1984) wieńczy aż sześć dokumentów: *Wieczerza Pańska* (podpisany w Paderborn 1978), *Drogi do wspólnoty* (Augsburg 1980), *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (również Augsburg 1980), *Duchowny Urząd w Kościele* (Lantana USA 1981), *Marcin Luter, świadek Jezusa Chrystusa* (Klasztor Kirchberg 1983), *Jedność przed nami: modele, formy i etapy kościelnej wspólnoty luterańsko-katolickiej* (Rzym 1984).

Całkowicie na zagadnieniu usprawiedliwienia skoncentrowała się dopiero faza trzecia (1986-1993). Uwieńczył ją jeden z najważniejszych dokumentów prowadzonego wspólnie dialogu pt. *Kościół a usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*.

Dialog katolicko-luterański oraz towarzyszące mu ożywione badania teologiczne wskazywały, że w „kwestii nauki o usprawiedliwieniu istnieje daleko idąca zgodność, oraz że w nauce o usprawiedliwieniu nie mamy do czynienia z problemem, którego konsekwencją musiałby być podział Kościoła”¹². Ta ważna konstatacja nie znalazła jednak potem oficjalnego potwierdzenia ani ze strony Kościoła luterańskiego ani rzymskokatolickiego¹³.

W wyniku takiego stanu rzeczy utworzono w 1994 r. z inicjatywy Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan oraz Światowej Federacji Luterąskiej specjalną grupę roboczą, której zadaniem było podsumować dotychczasowe wyniki dialogów na ten temat oraz wypracować tekst wspólnej deklaracji prezentującej naukę o usprawiedliwieniu.

¹⁰ S. C. Napiórkowski, *Podstawowe osiągnięcia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, red. W. Hryniewicz i in., Lublin 1995, s. 546-548, 551-556; Tenże, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. I: 1965-1981, Lublin 1985.

¹¹ A. Nossol, *Dialog katolicko-luterański. Osiągnięcia, problemy, perspektywy*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 311-324.

¹² R. Porada, *Usprawiedliwienie i uświęcenie we „Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu”*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 318.

¹³ Por. S. Koza, *Ekumenizm Kościoła rzymskokatolickiego*, s. 192.

Ostateczny projekt takiej Deklaracji zaprezentowano w marcu 1997 r. Wskutek pewnych zastrzeżeń i wyjaśnień dołączono 11 czerwca 1999 r. do jej tekstu jeszcze specjalny *Aneks. Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu* wraz z *Aneksem* zostały w końcu uroczystie i oficjalnie podpisane w Augsburgu 31 października 1999 r. Ze strony luterkańskiej aktu tego dokonali: sekretarz generalny Światowej Federacji Luterkańskiej oraz wiceprezydenci, zaś ze strony katolickiej przewodniczący i sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan. Przed złożeniem tych podpisów – jak relacjonuje abp Alfons Nosol, naoczny świadek i uczestnik tego wydarzenia ekumenicznego – zostały odczytane z Deklaracji w języku angielskim i niemieckim najistotniejsze teksty, które brzmią następująco¹⁴:

– „Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem Trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca przez Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków” (15).

– „Wyznajemy wspólnie, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie; zbawienie to zostaje mu darowane przez Ducha Świętego w chrzcie jako fundament całego życia chrześcijańskiego. Człowiek w usprawiedliwiającej wierze pokłada ufność w łaskawą obietnicę Boga, którą obejmuje zaufanie i miłość do Niego. Wiara ta jest czynna w miłości; dlatego chrześcijanin nie może i nie powinien pomijać uczynków. Jednak wszystko, co w człowieku poprzedza wolny dar wiary i po nim następuje, nie jest podstawą usprawiedliwienia i nie przyczynia się do niego (25).

– „Z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsensus w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensusu różnice, które nadal istnieją są różnicami dopuszczalnymi. Chodzi tu o różnice, o których była mowa w paragrafach 18-39; dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterkańskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensusu w podstawowych prawdach” (40).

– „W konsekwencji potępienia doktrynalne XVI stulecia, na ile odnoszą się do nauki o usprawiedliwieniu, jawią się w nowym świetle: potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterkańskich przedłożonej

¹⁴ S. Koza, *Ekumenizm Kościoła rzymskokatolickiego*, s. 193.

w tej Deklaracji. Potępienia luteranckich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji” (41).

– Uroczyste przyjęcie i podpisanie Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu stanowi niezwykle ważne i doniosłe wydarzenie ekumeniczne i osiągnięcie prowadzonego dialogu. Jednak potrzeba z pewnością jeszcze czasu na jego autentyczną recepcję w obu podzielonych Kościołach. Dokument ten asymiluje katolicką i luterancką tradycję teologiczną. Deklaracja dopuszcza różne spojrzenia na poszczególne punkty nauki o usprawiedliwieniu, które jednak nie dzielą stron ale je komplementarnie ubogacają.

4. Główne trudności i zadania na przyszłość

Zaprezentowane powyżej refleksje na temat ekumenizmu Kościoła katolickiego na progu nowego tysiąclecia i związana z nią krótka prezentacja jednego z głównych dialogów teologicznych z Kościołem luteranckim świadczą nie tylko o dużych osiągnięciach współczesnej ekumenii, lecz także uświadamiają ogrom różnorodnych trudności ekumenicznych, które tym samym stają się zadaniami dla Kościołów już w chwili obecnej i na przyszłość.

Dialogi doktrynalne pomimo dokonanych uzgodnień teologicznych, akcentują zagadnienia i problemy, które trzeba nadal rozwiązywać i teologicznie pogłębiać. W tym kontekście wielką rolę odgrywa sprawa poszukiwania i posługiwania się ponadkonfesyjnym językiem teologii; to samo zagadnienie, ten sam problem jeden Kościół wyraża za pomocą terminologii niezrozumiałej (lub nie w pełni zrozumiałej) przez Kościoły innych tradycji chrześcijańskich.

W dialogu katolicko-luteranckim takie przykłady mogą stanowić m. in. następujące kwestie¹⁵:

- znaczenie formuły *simul iustus et peccator* (człowiek jako zarazem grzesznik i usprawiedliwiony),
- rozumienie istoty Kościoła, posługiwania kościelnych i sukcesji apostołskiej oraz roli posługiwania papieskiego,
- kwestia sakramentów,
- zagadnienia mariologiczne (znaczenie pośrednictwa Maryi)
- stosunek wiary do łaski oraz, w dalszej relacji, do dobrych uczynków.

W tym miejscu należy wreszcie wyakcentować problem istnienia tzw. hierarchii prawd oraz ogromnie ważne zagadnienie recepcji w Kościele. Stanowią one w dobie obecnej istotne zadanie i wyzwanie dla wszystkich Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

¹⁵ Por. W. Kasper, *Die Gemeinsame Erklarung zur Rechtfertigungslehre – Grund zur Hoffnung*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. Jaskóła, Opole 2000, s. 14-16.

5. Zakończenie

Na progu trzeciego tysiąclecia ekumenia jest niewątpliwie sercem i duszą współczesnej teologii rzymskokatolickiej. Paradoks eklezjalnego podziału i rozdarcia chrześcijan stanowi nadal nie tylko zgorszenie wobec współczesnego świata, lecz także jawne zaprzeczenie wiarygodności chrześcijańskiego świadectwa o „Jednym Panu i jednej wierze”. Dzisiaj istnieje na szczęście coraz większa świadomość, iż „My wszyscy wierzymy inaczej, ale nie wierzymy w Innego”¹⁶. Na progu nowego milenium potrzeba nie tylko oglądać się na działanie samego Boga i Jego Ducha, lecz należy podejmować samemu coraz śmielsze inicjatywy ekumeniczne, aby Modlitwa Arcykapłańska Jezusa Chrystusa stawała się widzialną rzeczywistością eklezjalną. Stąd też ekumenia stanowi i stanowić będzie także w przyszłości wyzwanie i zadanie, które stawiane jest każdemu chrześcijaninowi oraz każdemu Kościołowi i każdej Wspólnocie chrześcijańskiej.

„Idźmy tymczasem z ufnością naprzód, oczekując z utęsknieniem chwili, gdy wraz z wszystkimi bez wyjątku uczniami Chrystusa będziemy mogli wspólnie śpiewać pełnym głosem: Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” (Ps 133, 1) – zachęca nas Jan Paweł II w swoim liście *Novo millennio ineunte* (nr 48).

DIE ROEMISCH-KATHOLISCHE UND EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IM 40-TEN JAHRE DES OEKUMENISCHEN DIALOGS

Zusammenfassung

Der katholisch-lutherische Dialog dauert schon 40 Jahre. Am Anfang des 20-Jahrhunderts entstand der oekumenische Bewegung, an der sich die Katholische Kirche erst bei dem II Vatikanischen Konzil angeschlossen hat. Im Verlaufe des Dialogs wurden viele gemeinsam vereinbarte Dokumente herausgegeben. Der neuste und wichtigste heisst Gemeinsame Erklärung von der Rechtfertigungslehre (1999). Obwohl gibt es noch viele ungeklärte Themen (das Verstaendnis der Kirche, das geistliche Amt, das Apostolische Sukzession und andere), ist es die Basis und Grundlage zu weiteren hoffnungsvollen Gesprache.

¹⁶ A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, s. 206.

**NOWY MODEL DUSZPASTERSTWA PIERWSZOKOMUNIJNEGO
OPARTY O ZAŁOŻENIA RYTUAŁU: *OBZRĘDY*
*CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WTAJEMNICZENIA DOROSŁYCH*****Wstęp**

Inicjacja chrześcijańska, czyli wtajemniczenie we wspólnotę Kościoła, odkrycie i rozwój powołania zgodnie z Ewangelią, jak i osobista relacja z Chrystusem w szczerej i czynnej miłości braci, przywrócona została do życia przez Sobór Watykański II¹ oraz przez Kodeks Prawa Kanonicznego², a w ostatnich latach potwierdzona przez Katechizm Kościoła Katolickiego³ oraz nauczanie papieskie. Formowanie się autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej dokonuje się na drodze stopniowego wychowywania religijnego, poznawania tajemnic wiary i życia świadectwem uczniów Pana. Te zasady legły u podstaw prób wypracowania nowego modelu katechumenalno-ewangelizacyjnego w przygotowaniu do pełnego udziału w Eucharystii w duszpasterstwie polskim. Fundamentalnym odniesieniem staje się możliwość adaptacji rytuału *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* do przygotowania dzieci i ich rodzin do życia sakramentalnego.

Przygotowanie dzieci, ich rodzin i całej wspólnoty parafialnej do I Komunii św., która rozpoczyna życie Eucharystią młodego wyznawcy, staje się procesem złożonym i długotrwałym, poprzedzonym drogą przygotowania katechumenalnego. Realizowanie przez Kościół misji wtajemniczenia chrześcijańskiego nie polega wyłącznie na przyswojeniu wiedzy religijnej przez dziecko w katechezie szkolnej, lecz na rozwoju łaski chrztu św. i budowaniu osobowej

Ks. Marek Janowski; dr teologii w zakresie liturgiki; wykładowca WSD w Elku; adres do korespondencji: 19-330 Stare Juchy, Grabnik 11, fateor@wp.pl

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»* (dalej cyt. KL), Watykan 1963, nr 64-70; Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła «Ad gentes divinitu»* (dalej cyt. DM), Watykan 1965, nr 13-14; Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów «Presbyterorum ordinis»* (dalej cyt. DK), Watykan 1965, nr 6; Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w kościele «Christus Dominus»* (dalej cyt. DB), Watykan 1965, nr 14; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»* (dalej cyt. KK), Watykan 1964, nr 14-15.

² *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej cyt. KPK), Poznań 1984, kan. 788, §2; kan. 842, §2; kan. 851, §1; kan. 872; kan. 879; kan. 920, §1.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej cyt. KKK), Poznań 1994, nr 1229-1233.

relacji wiary z Chrystusem. Na tym etapie inicjacja eucharystyczna dzieci posługuje się wzorcem inicjacji chrzcielnej dorosłych, stawiając na pierwszym miejscu istotne elementy: *głoszenie słowa, przyjęcie Ewangelii, które pociąga za sobą nawrócenie, wyznanie wiary* (KKK 1233). Opiera się także na czynach, gestach, znakach, pouczeniach podzielonych na szczegółowo następujących po sobie etapach, ukształtowanych w obrzędach liturgicznych (DM 14). Podstawą dla tworzenia nowego programu przygotowania do życia Eucharystią mają być zasady formacji katechumenów dorosłych zawarte w obrzędach ich wtajemniczenia⁴.

Kościół, pełniący wiernie misję Chrystusa, ciągle prowadzony Duchem Świętym staje się miejscem przepowiadania kerygmatycznego i nowej ewangelizacji, obejmującej swym zasięgiem już ochrzczonych, a w dobie obecnej również bardziej obojętnych, wręcz zaniedbanych religijnie czy niewierzących.

Nowa ewangelizacja w duchu Vaticanum II kieruje swą uwagę i zaangażowanie szczególnie na tych, którzy ulegli obojętności religijnej, świeckiemu stylowi życia lub ateizmowi.⁵ Pedagogika ewangelizacyjna dostrzega chrześcijan żyjących we wspólnocie Kościoła życiem sakramentalnym, jak również chrześcijan oddalonych przez rozbitcie związku małżeńskiego czy patologie społeczne, a także laicyzację. Ewangelizacja świata i człowieka wymaga obecnie wprężenia wszystkich sposobów i dostępnych środków, tak tradycyjnych jak i nowoczesnych. Podstawowym jednak sposobem *nowej ewangelizacji*⁶ pozostanie nauczanie, przepowiadanie całej Ewangelii bezkompromisowo ale w sposób służebny⁷.

Sobór Watykański II poucza, że *ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa* dokonuje się zarówno *świadectwem życia, jak i słowem* (KK 35). Główną zasadą ewangelizacji staje się głoszenie prawdy o Bogu i składanie osobistego świadectwa konsekwentnej wiary chrześcijańskiej (KO 2). Świadectwo wiary to nie tylko deklaratywne wyznanie Boga, ale przede wszystkim czynne zaangażowanie w miłość oraz w służbę Bogu i braciom⁸. Ewangelizacja obejmuje więc świadectwo życia, żywe przepowiadanie, liturgię słowa, katechezę, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków liturgicznych, dzieła apostołskie, wykorzystanie środków komunikacji społecznej, kontakt osobisty, przyłgnięcie du-

⁴ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (dalej cyt. OCWD), Katowice 1988, s. 9-40.

⁵ Paweł VI, *Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, „Acta Apostolicae Sedes”, 68(1976), nr 17.

⁶ Program *nowej ewangelizacji* został zainicjowany przez Jana Pawła II, jako odczytanie opacznościowego znaku czasu.

⁷ R. Rak, *Eucharystia w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego. Spojrzenie pastoralno-teologiczne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 16(1983), s. 136n.

⁸ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 18-21.

chove, sakramenty, pobożność ludową⁹. Dlatego program nowej ewangelizacji został przyjęty podczas tworzenia modelu katechumenalno-ewangelizacyjnego w dojściu do pełnego uczestnictwa we Mszy św. i życia Eucharystią.

Nowy model duszpasterstwa pierwszokomunijnego o charakterze katechumenalno-ewangelizacyjnym został opracowany przez długoletniego proboszcza wspólnoty parafialnej w Konarzewie k. Poznania, ks. Stanisława Hartlieba¹⁰. Jednocześnie w innych ośrodkach duszpasterskich, takich jak: Bydgoszcz (parafia pw. Przemienienia Pańskiego), Kiekrz k. Poznania, Brzeźnica Książęca (archidiecezja lubelska) czy Ełk (parafia pw. Chrystusa Sługi, diecezja ełcka) podjęto owocne próby jego realizacji.

Praktyczne doświadczenia w przygotowaniu do pełni życia eucharystycznego przez dzień I Komunii św. wzbogacają w całości propozycje uwzględniające wykorzystanie elementów katechumenatu pochrzcielnego i zasady skrutyniów oraz mistagogii dzieci pierwszokomunijnych, ich rodziców, wspólnoty rodzinnej i parafialnej. Jednocześnie zadaniem naszej refleksji będzie odpowiedzenie na pytanie w jakim stopniu należy odkryć bogactwo i wykorzystać duszpastersko rytuał *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*?

Kongregacja Kultu Bożego wydała w 1972 r., zatwierdzone przez Ojca Świętego Pawła VI, zasady obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia. Kongregacja zaleca stosować je nie tylko w przygotowaniu dorosłych, ale również dzieci, które osiągnęły wiek katechizacyjny, zarówno nieochrzczonych, jak i zaniedbanych religijnie, przygotowujących się do Pierwszej Spowiedzi i Komunii św. w swojej grupie rówieśniczej. Polski przekład *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* został wydany dopiero w 1988 r. i zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski do stosowania we wszystkich diecezjach polskich.

Nowa inicjatywa pastoralna w duszpasterstwie pierwszokomunijnym stoi na gruncie głębszego rozumienia liturgii przez obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych. To ubogacenie okresu przygotowania dzieci do I Komunii św. o elementy z liturgii katechumenatu dokonuje stopniowego procesu dochodzenia do głębokiej więzi z Chrystusem, żyjącym i działającym w Kościele¹¹.

⁹ S. Lanza, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, Kielce 2000, s. 211-212.

¹⁰ Ks. Stanisław Hartlieb w latach siedemdziesiątych wprowadził w swojej parafii w Konarzewie k/Poznania nowy model duszpasterstwa pierwszokomunijnego opartego o adaptacje założeń OCWD.

¹¹ D. Zimoń, *Wprowadzenie duszpasterskie*, w: *Pierwsza Komunia Święta*, s. 7-8.

„Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych” w przygotowaniu do życia sakramentalnego

Znaczącym owocem posoborowej odnowy liturgicznej Kościoła jest wydanie, obowiązującej w Polsce od 25 III 1987 r., księgi liturgicznej pt. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Oryginalność tej księgi przeplata się z inspiracją dającą współczesnemu duszpasterstwu nową jakość w przygotowaniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej¹². Istotnym novum księgi stanowi przywrócenie wielostopniowego katechumenatu przed przyjęciem sakramentów wtajemniczenia oraz wprowadzenie okresu mistagogii po ich przyjęciu¹³. W tym kontekście jawi się konieczność wypracowywania nowej jakości duszpasterstwa sakramentalnego, opartego na ukazaniu egzystencjalnych wartości sakramentów w życiu chrześcijańskim i całej wspólnoty kościelnej¹⁴.

1. Zasady odnowy duszpasterstwa sakramentalnego na fundamencie OCWD

Rozwiązania podane w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* można wykorzystać nie tylko w stosunku do dorosłych nieochrzczonych, ale także w pracy duszpasterskiej z młodzieżą i dziećmi. Prowadzić to powinno do poszukiwań nowych skutecznych metod formacyjnych i nowych form duszpasterstwa sakramentalnego w przygotowaniu do przyjęcia Pokuty, Eucharystii, Bierzmowania czy nawet Małżeństwa¹⁵.

Kościół kierowany natchnieniem Ducha Świętego, poprzez posoborową odnowę, ubogaca chrześcijańskie wtajemniczenie życia z Bogiem impulsami teologiczno-liturgicznymi i pastoralnymi, znajdującymi się w wyżej wspomnianym rytuale¹⁶. Chrześcijaninem nikt się nie rodzi, lecz się nim staje zgodnie ze słynnym powiedzeniem Tertuliana: *Fiunt non nascuntur christiani*. Poprzez trzy stopnie jednego procesu sakramentalnego wtajemniczenia, formowania doświadczają wprowadzenia w wydarzenia zbawcze, w życie Chrystusa

¹² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Sakrament*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 402-404.

¹³ KL, nr 64-66; H. J. Sobeczko, *Odnova duszpasterstwa sakramentalnego w oparciu o „Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych”*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 15(1995), s. 244-245.

¹⁴ Wnikliwej analizy dokonuje L. M. Chauvet w *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, tłum. z fran. Armindo i Alberta Rizzi, Torino 1990.

¹⁵ P. Petryk, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w grupie ewangelizacyjnej*, „Roczniki Teologiczne” (dalej cyt. RT), 46(1999), z. 8, s. 188-190.

¹⁶ A. Durak, *Wybrane zagadnienia teologiczno-liturgiczne Obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne”, 1(1988), s. 231-245; H. J. Sobeczko, *Nowa księga liturgiczna „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych” a przygotowanie wiernych do pełnego udziału w Eucharystii*, w: *Ewangelizacja i Eucharystia. Program duszpasterski na rok 1992/93*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1992, s. 233-241.

i w życie Kościoła. Teologiczne założenia drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia można określić jako: potrzebę wewnętrznego nawrócenia, jedność sakramentów inicjacji, potrzebę wzrostu wiary poprzez formację doktrynalną, moralną i liturgiczną oraz potrzebę zachowania jej personalistycznego, eklezjalnego oraz misyjnego charakteru¹⁷.

Rzeczywistość tradycyjnego, masowego katolicyzmu ulega procesowi przemian społecznych, nie tylko w krajach Zachodu, ale również w Polsce, gdzie w przyszłości może stawać się katolicyzmem Kościoła elitarnych grup. Zwiększa się zapotrzebowanie na bardziej pogłębioną formację religijną środowiska rodzinnego, dlatego wysiłki duszpasterskie winny pójść w dwóch kierunkach: w zachowaniu zdrowej Tradycji, a jednocześnie w ożywieniu wiary i przywróceniu chrześcijańskiej tożsamości, wypływającej z przyjętego chrztu i pozostałych sakramentów. Poszukiwania nowych rozwiązań powinny iść w kierunku odnowionego duszpasterstwa sakramentalnego, nakreślonego w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*.

Wtajemniczenie chrześcijańskie, swoją strukturą i celebracją liturgiczną, obejmuje przygotowujących się do przyjęcia sakramentów, jak i całą wspólnotę wierzących w Chrystusa. Dla wtajemniczanych jest drogą przygotowania do pełnego uczestnictwa w Eucharystii, dla pozostałych swoistym wtórnym katechumenatem, odkrywającym nieustannie tajemnicę Bożego życia zapoczątkowanego w sakramencie chrztu świętego.¹⁸

Sakramenty wtajemniczenia nie są tylko jednym aktem liturgicznym. W określonym czasie poprzez konkretne znaki, rytury i teksty, wypróbowane przez Kościół od wieków, ukazują nową rzeczywistość duchowego życia w Chrystusie¹⁹. Droga inicjacji chrześcijańskiej przez sprawowane sakramenty Kościoła prowadzi poprzez liturgiczną strukturę wypracowaną przez okres ewangelizacji, katechumenatu pochrzcielnego, skrutyniów i okresu mistagogii, czyli pogłębionego wtajemniczenia²⁰.

Rozdział IV omawianego rytuału OCWD podaje szczegółowe wskazania duszpasterskie odnoszące się do tych, którzy zostali ochrzczeni, ale nie otrzymali odpowiedniego pouczenia w wierze²¹. Obok osób dorosłych mogą być to również dzieci zaniedbane religijnie, pochodzące z rozbitych, patologicznych rodzin, obojętnych religijnie lub z rodzin z religijnością tradycyjno-obrzędową.

¹⁷ Cz. Krakowiak, *Założenia teologiczne rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”*, RT 43(1996), z. 6, s. 43-57.

¹⁸ A. Durak, *Możliwość zastosowania Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych w przygotowaniu do życia sakramentalnego dzieci i młodzieży*, w: *Sakramenty Inicjacji w liturgii*, Opole 1996, s. 21-23.

¹⁹ R. Rak, *Chrzest – nowością życia*, w: *Chrzest – nowością życia*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1993, s. 67-78.

²⁰ Zob. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do OCWD*, s. 19-40.

²¹ OCWD, nr 295-305.

W parafiach dużych aglomeracji miejskich i nie tylko, coraz większa liczba dzieci pierwszokomunijnych wywodzi się z takich środowisk rodzinnych. Sytuacja tych dzieci i młodzieży różni się od sytuacji katechumenów tym, że wprowadzono ich już do Kościoła i że przez chrzest zostali dziećmi Bożymi. Ich nawrócenie opiera się na przyjętym już chrzcie, którego oddziaływanie powinni następnie rozwinąć (OCWD 295) ze świadomością jego przyjęcia.

Zasady odnowy duszpasterstwa sakramentalnego przynosi również rozdział V omawianych *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia*, nakreślający sytuację dzieci nieochrzczonych, które osiągnęły wiek katechetyczny (OCWD 306-313). W zespole katechizowanych rówieśników takie dzieci uczą się życia chrześcijańskiego. Specjalne przygotowania katechumenalne, podzielone na różne stopnie i okresy, posiadają bogate obrzędy liturgiczne (OCWD 314-369). W poszukiwaniu nowych form współczesnego duszpasterstwa należy zalecać, aby niektóre elementy tych obrzędów stosować w normalnej katechezie szkolnej i parafialnej, przed przyjęciem sakramentu pokuty i I Komunii świętej (OCWD 330-332).

Wtajemniczanie dzieci w życie Boże i życie Kościoła w tym okresie włącza się w cykl roku liturgicznego, zwłaszcza w okres Wielkiego Postu, który będzie najlepszym czasem przygotowania do sakramentu pokuty i pojednania. Możliwości adaptacji częściowego lub całościowego wykorzystania struktur i teologicznych treści wtajemniczenia chrześcijańskiego OCWD otwierają przed dzieckiem inicjację eucharystyczną w Triduum Paschalne. Z obrzędów przeznaczonych dla katechumenów można zastosować zwłaszcza te, które *odpowiadają warunkom i sprzyjają duchowej korzyści dorosłych, jak przekazanie Symbolu Wiary, Modlitwy Pańskiej albo nawet Ewangelii* (OCWD 302). Cały ten okres zostaje uświęcony czynnościami liturgicznymi, gdzie przygotowanie dzieci do ich życia sakramentalnego, uświadamia, że jako ochrzczone są częścią Kościoła (OCWD 300) i są kształtowane na obraz i podobieństwo Boże, ku budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty całego życia²².

2. Jedność i eklezjalność sakramentów wtajemniczenia

Założenia teologiczne rytuału OCWD na pierwszym miejscu akcentują jedność sakramentalną całego procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego, jako udział w jednym i w tym samym misterium zbawienia celebrowanym w Triduum Paschalne²³.

Katechizm Kościoła także mocno akcentuje jedność sakramentalną, stwierdzając: *Wtajemniczenie chrześcijańskie dokonuje się przez trzy sakramen-*

²² A. Durak, *Antropologia miłości w celebracji „Ordo Initiationis Christianae Adultorum”*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 137-144.

²³ Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapańskie”, 88(1977), s. 242-245; F. Małaczyński, *Obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (dalej cyt. RBL), 26(1973), s. 7-14.

ty: chrzest, który jest początkiem nowego życia; bierzmowanie, które jest jego umocnieniem i Eucharystią, która karmi ucznia Ciałem i Krwią Chrystusa, by przekształcić go w Niego (KKK 1275). Są to sakramenty, których *jedność powinna być zachowana* (KKK 1285)²⁴.

Zawarty w Rytuale model inicjacji sakramentalnej, nawiązujący do praktyki Kościoła pierwszych wieków, stopniowo włącza nowych członków w misterium Chrystusa i Kościoła²⁵. Dokonuje się to przez złożone z wielu etapów następujących po sobie okresów i stopni. Rzeczywistość celebrowanych sakramentów została ponadto wszczepiona w cały kontekst paschalny. Bezpośrednie przygotowanie rozciąga się na czas całego Wielkiego Postu do momentu przyjęcia sakramentów świętych podczas Triduum Paschalnego. Okres Wielkanocy staje się dla formowanych, pierwszym doświadczeniem życia chrześcijańskiego we wspólnocie Kościoła poprzez mistagogiczne przepowiadanie²⁶. Integralna jedność sakramentów i wewnętrzny związek między nimi opiera się na procesie chrystianizacji. Złożony jest on z etapów i rozciągnięta w czasie, gdzie wtajemniczany osobistym aktem wiary staje się uczniem Chrystusa²⁷.

Między sakramentami inicjacji chrześcijańskiej zachodzi ścisły związek: historyczny, teologiczny i liturgiczny. Inicjacja jest, jakby jednym wielkim sakramentem złożonym z trzech części, które razem tworzą dynamizm wtajemniczenia chrześcijańskiego. Sakrament chrztu świętego określa nowy sposób istnienia człowieka. Jest nie tylko „bramą” do życia Bożego, lecz również do życia we wspólnocie Kościoła. Spełnia rolę eklezjalną i wspólnototwórczą²⁸. Bierzmowanie przez dar Ducha Świętego czyni chrześcijanina zdolnym do działania i zobowiązuje do życia po chrześcijańsku. Naznaczany znamięm tego sakramentu *w sposób doskonały wiąże się z Kościołem i w ten sposób jeszcze ściślej jest zobowiązany, jako prawdziwy świadek Chrystusa do szerzenia i bronięcia wiary słowem i uczynkiem*²⁹. Eucharystia natomiast staje się

²⁴ A. Durak, *Inicjacja chrześcijańska dorosłych*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J. Kopeć i inni, Opole 1995, s. 51-62; OCWD 34.

²⁵ B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański*, „Communio”, 3(1983), s. 9-27; M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 15-25.

²⁶ Cz. Krakowiak, *Założenia teologiczne rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”*, RT 43:1996 z. 6 s.47.

²⁷ S. Czerwik, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 9-16; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 52-197.

²⁸ S. Olejnik, *Teologia moralna. Podstawowe uwarunkowania życia chrześcijańskiego*, t. 4, Warszawa 1989, s. 13.

²⁹ *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2004, s. 9; KK, nr 1; DM, nr 11; KPK, kan. 879; M. Kołodziejczyk, *Reforma obrzędów sakramentu bierzmowania*, RBL 25(1972), s. 189; W. Świerżawski, *Sakrament bierzmowania*, Wrocław 1987, s. 42-50.

znakiem pełnego włączenia w nowe przymierze z Bogiem, najdoskonalsze zjednoczenie z Chrystusem i jego Kościołem³⁰.

Proponowane dziś fundamentalne zasady dynamizmu duszpasterskiego ukazane w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, nakreślają drogę nowym modelom w przygotowaniu do życia sakramentalnego we wspólnotach parafialnych. Najpierw zasada ewangelizacji, przepowiadanie słowa, wewnętrzne nawrócenie, dojrzewanie w wierze i przemiana stylu życia, do momentu świadomego przyjęcia sakramentu i publicznego przypieczętowania osobistego wyboru i dawanie chrześcijańskiego świadectwa. Adaptacja OCWD, w przygotowaniu dzieci do życia Eucharystią, powinna przyjmować te zasady. Dlatego czas bezpośredniego okresu formacji eucharystycznej dziecka i jego rodziny we wspólnocie parafialnej należy przyjąć na czas celebrowanego Misterium Paschy Chrystusa i Kościoła. Pobudzenie świadomości odpowiedzialnych za przygotowanie dziecka do życia sakramentalnego, przez odnowę soborową i nowe księgi liturgiczne, prowadzi na drogę katechumenatu pochrzcielonego i przyczynia się do odkrycia fundamentalnego znaczenia chrztu świętego. Kościół przez wydane dokumenty odnowy daje impulsy nowym inicjatywom pastoralno-liturgicznym w przygotowaniu do pełni życia sakramentalnymi darami.

Główne założenia rytuału OCWD wyrażają się w eklezjalnym aspekcie całej inicjacji chrześcijańskiej, zapoczątkowanej w chrzcie świętym Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* mówi, że sakramenty są aktami całego Kościoła. Udzielane są w Kościele i przez Kościół urzeczywistniane dla wyrażenia i określenia relacji przyjmujących do wspólnoty eklezjalnej. Ten specyficzny wymiar ekslejozotwórczy wprowadza do Kościoła, ściśle z nim wiąże, zobowiązując do apostołstwa i odpowiedzialności za Kościół, przyczyniając się jednocześnie do jego duchowego wzrostu³¹. Kierując uwagę na eklezjalne przygotowanie dziecka do Eucharystii, dojrzała formacja w tym okresie powinna dokonywać się w ramach czynnego udziału i zaangażowania wspólnoty miejscowego Kościoła.

3. Formacja we wspólnocie inicjacyjnej

W formacji do życia sakramentalnego ważnym elementem, podanym przez OCWD, jest szeroko rozumiana wspólnota inicjacyjna. Doświadczenie chrześcijańskiego życia i formacja duchowa opiera się o grupę rówieśników, już od dawna ochrzczonych (OCWD 308), jak również pomagającym im na drodze wtajemniczenia duszpasterzy, katechetów i rodziców³². Odpowie-

³⁰ E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, s. 268-272.

³¹ KK, nr 11, 31.

³² U. Gianetto, *Iniziazione cristiana*, w: *Dizionario di catechetica*, Torino 1986, s. 345-347.

działna wspólnota Kościoła lokalnego, parafii czy społeczności wiernych swoim przykładem prowadzi tak formację do życia sakramentalnego, aby wtajemniczani przez rozważanie Misterium Paschy i głębię własnego nawrócenia doszli do *uległości Duchowi Świętemu*³³.

Rytuał OCWD podkreśla znaczenie wspólnoty, w której przygotowujący się do życia sakramentalnego uczy się żyć wiarą, czyli uczy stawać się chrześcijaninem, uczennicą i uczniem Chrystusa. Obowiązek krzewienia wiary i spełniania posługi apostołatu spoczywa na całym Kościele (parafia, dekanat, diecezja) i wszystkich jego członkach³⁴. Przykład duszpasterski kościołów zachodnich, przede wszystkim Kościoła niemieckiego i francuskiego oprócz sprzyjającego środowiska wspólnoty inicjacyjnej wyodrębnia osoby chętne do bliższego zajęcia się kandydatami w drodze wtajemniczania sakramentalnego. *Obrzędy* mówią o znaczeniu *poręczyciela*³⁵, natomiast praktyka duszpasterska wspomnianych Kościołów mówi o *matkach komunijnych*, odpowiedzialnych za ewangeliczną drogę życia dziecka.

Proces formacyjny, mający na celu dojrzałe życie chrześcijańskie, domaga się żywego świadectwa wiary wspólnoty Kościoła lokalnego i pełnych gotowości chętnych grup do prowadzenia ewangelizacji wśród nieochrzczonych, ale i zaniedbanych pod względem religijnym dzieci i młodzieży, które pomagają w dochodzeniu do dojrzałości w wierze.

Wspólnota inicjacyjna w przygotowaniu do pełnego wtajemniczenia w Eucharystię winna odbyć (na wzór katechumenatu dorosłych) wystarczająco długi trzystopniowy okres formacji: katechumenat pochrzcielny (prekatechumenat OCWD 9-13), katechumenat (OCWD 14-20), okres oczyszczenia i oświecenia (OCWD 21-26), a po przyjęciu Komunii św. – okres mistagogii, pogłębionego wtajemniczenia (OCWD 37-40). Inicjacja chrześcijańska jest zespołem obrzędów włączających człowieka do konkretnej wspólnoty kościelnej.

4. Droga dojrzewania w wierze

Formacja eucharystyczna w przygotowaniu do życia sakramentalnego dziecka, to nie tylko dążność do obrzędowości dnia I Komunii świętej, w ro-

³³ OCWD, nr 4: *Wtajemniczenie katechumenów dokonuje się stopniowo w społeczności wiernych, którzy przez rozważanie razem z katechumenami bogactwa misterium paschalnego i pogłębianie własnego nawrócenia swoim przykładem prowadzą ich do pełniejszej uległości Duchowi Świętemu.*

³⁴ KK, nr 17; DM, nr 14; DA, nr 6; OCWD, nr 41 – tak mówią o obowiązkach członków lokalnej wspólnoty Kościoła: *Powinni chętnie ujawniać ducha wspólnoty chrześcijańskiej, wprowadzać kandydatów do swoich rodzin i dopuszczać do rozmów prywatnych, a nawet włączyć do niektórych zespołów w ramach wspólnoty.*

³⁵ OCWD, nr 42 – *Obrzędy tak określają rolę osoby poręczającej: ma to być ktoś z wiernych, kobieta lub mężczyzna. Ma to być ktoś, kto zna kandydata, pomaga mu i może świadczyc o jego obyczajach, wierze i pragnieniu.*

zumieniu dziecka będącym najpiękniejszym dniem życia i nagrodą za trud zdobywanej wiedzy katechizmowej. Droga wtajemniczenia jest przede wszystkim drogą dojrzewania w wierze³⁶. Na tym etapie uwaga duszpasterzy powinna iść w kierunku integralnej katechezy, dokonującej się w cyklu roku liturgicznego i w celebracji misterium wiary.

Uwrażliwia na to Jan Paweł II w *Catechesi tradendae*, gdzie czytamy: *Życie sakramentalne byłoby niepełne, a nawet mogłoby stać się zwykłym rytualizmem, gdyby katecheza nie ukazała fundamentu i znaczenie sakramentów. Z kolei zaś gdyby katecheza była tylko intelektualistyczna, nie prowadziłaby do praktyki życia sakramentalnego* (por. OCWD 23).

Odkrywana w życiu duszpasterskim Kościoła, nowa księga liturgiczna OCWD, wskazuje na metodę dochodzenia do dojrzałej wiary i włączenia w misterium Chrystusa i Kościoła. Metoda ta obejmuje dorosłych jak i młodzież oraz dzieci w okresie katechizacji, a także winna stanowić powszechny wzorzec chrześcijańskiej formacji wiernych³⁷.

Wiara człowieka jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego, który ją uprzedza, podtrzymuje, pomaga w niej wytrwać i wzrastać³⁸. Nie jest tylko sprawą intelektu, przekazywanej doktryny czy wiedzy religijnej. Na drodze dojrzewania w wierze nie wystarczy zewnętrzne przepowiadanie, konieczne jest wewnętrzne oświecenie i przyjęcie prawd wiary. To przyjęcie wiary i jej przeżycie nie dokonuje się przez jednorazowy indywidualny akt religijny. We wspólnocie Kościoła objawiającego Misterium Chrystusa w sakramentach, a zwłaszcza w sprawowanej Eucharystii, następuje osobowa odpowiedź na wezwanie Boże. Wprowadza ona formowane dziecko w nową jakość życia, przemieniając je na tyle, że decyduje się żyć zgodnie z poznawaną wiarą. Formowane w Kościele i przez Kościół przechodzi stopniowy proces inicjacji chrześcijańskiej. Według OCWD proces dochodzenia do dojrzałej wiary dokonuje się w stopniowej inicjacji, na którą składa się okres ewangelizacji, katechumenatu i *mistagogii*, zawsze w powiązaniu z celebacją liturgiczną (OCWD 9-40). Przepowiadanie Słowa Bożego, wspólna modlitwa, błogosławieństwa, *skrutynia* i *egzorcyzmy* wiążą ściśle ze wspólnotą Kościoła i życiem codziennym. Towarzyszyć temu powinna świadomość chrztu świętego, mobilizująca do wytrwałego oczyszczania się i odradzania w mocy sakramentów

³⁶ H. J. Sobeczko, *Odnova duszpasterstwa sakramentalnego*, s. 249.

³⁷ Mówi o tym, Instrukcja wprowadzająca do księgi OCWD biskupów włoskich. Por. *Premesse liturgico-pastorali al. „Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti”*, Citta del Vaticano 1978, s. 11-14.

³⁸ KKK, p. 153-154; A. Orczyk, *Problem wiary i charakterystyczne przymioty wiary*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj*, red. S. Łamendowski, Sandomierz 1999, s. 92-93.

świętych. *Bez tej świadomości chrztu świętego Eucharystia będzie w swej skuteczności niewystarczająca*³⁹.

5. Przyjęcie założeń roku liturgicznego

Analiza księgi chrześcijańskiego wtajemniczenia OCWD ukazuje celebrowanie Misterium Paschalnego w cyklu roku liturgicznego. Dojrzewanie w wierze i cały proces ewangelizacyjny, zmierzający do pełni życia Eucharystią, wiąże się z celebrowaniem tajemnic Bożych w roku liturgicznym, które jest najwspólniejszą formacją chrześcijańską⁴⁰. Łączy ze Zmartwychwstałym Chrystusem żyjącym w swoim Kościele⁴¹. Okres Wielkiego Postu, Wielkanocy z Wigilią Paschalną staje się środkiem i punktem kulminacyjnym całego procesu wtajemniczenia. Modlitwy i znaki liturgiczne, wyjaśniane w obrzędach w sposób sobie właściwy, spełniają to zadanie. Chrześcijańska inicjacja jest włączeniem w Misterium Paschalne Chrystusa, które Kościół uobecnia w poszczególnych okresach i dniach roku liturgicznego. Uważny udział w celebrowanych obrzędach uczy przygotowujących się do pełni życia sakramentalnego łączenia tego, co zewnętrzne, z duchem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, zmierzając do *świadomego, czynnego i owocnego uczestnictwa*⁴². Takie rozumienie czynności liturgicznych *jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego*⁴³.

Odpowiedzialni za celebrowanie liturgiczne, wynikające z OCWD, w szczególności duszpasterze parafialni, tak powinni pobudzać wspólnotę formowanych dzieci do udziału w czynnościach liturgicznych, aby ich uczestnictwo byłoby: *świadome, czynne, społeczne, pełne, wewnętrzne, zewnętrzne, pobożne, doskonałe, hierarchiczne i owocne*⁴⁴. Bez świadomego i czynnego udziału w liturgii Kościoła, i bez intensywnej i prawdziwej modlitwy, nie można przylgnąć do Chrystusa jako Drogi, Prawdy i Życia.

W tym celu odpowiedzialni za wtajemniczanie powinni pamiętać o należytych i poprawnych wykonywaniu przez dzieci *aklamacji, odpowiedzi, psalmów, antyfon, pieśni, jak również czynności czy gestów oraz przybieranie*

³⁹ KK, nr 8; R. Rak, *Liturgiczno-pastoralne podstawy uczestnictwa w Eucharystii*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka Lublin 1992, s. 155-158; R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijanina*, s. 68-79.

⁴⁰ Z. Weder, *Celebra*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 2, Lublin 1989, kol. 1389.

⁴¹ A. Dongh I, *Rito dell'iniziazione cristiana: dal catecumenato alla mistagogia*, w: *La nuova proposta di iniziazione alla vita cristiana. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, red. A. Vari, Torino 1985, s. 163-237.

⁴² KL, nr 11, 48; J. Grześkowiak, *Zewnętrzna aktywność wiernych w liturgii*, „Homo Dei”, 45(1976), nr 2, s. 99.

⁴³ KL, nr 14; H. J. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy św.*, RBL 42(1989), s. 211.

⁴⁴ T. Sinka, *Zarys Liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988, s. 21.

*właściwej postawy ciała*⁴⁵. Duszpasterze w całej swej działalności pasterskiej powinni gorliwie dążyć do osiągnięcia takiego udziału przez należyłą formację postaw dzieci. Powinni przyczyniać się do tego przez słowa wyjaśniające święte obrzędy i gesty, ukazując ich teologiczną treść ukrytą w znakach i symbolach, a w szczególności przez własny sposób życia zgodny z ich powołaniem (KL 19).

Takie przedstawianie świętych tajemnic w celebracjach liturgicznych wpływa na świadomość przynależności do Kościoła Chrystusowego (KL 11, 48, 79), czego źródłem stają się sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Wymaga to odpowiedniej wiedzy o treściach sprawowanych tajemnic wiary, rozumienia znaków, symboli, formuł słownych używanych w liturgii, jak i jej teologii⁴⁶. Sprawowane obrzędy odkrywają perspektywę nowego życia przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Wspólnota inicjacyjna pobudzona świadectwem życia chrześcijańskiego, opowiada się po stronie Chrystusa i Kościoła, odnawiając przeżywane obrzędy do codziennego życia⁴⁷.

6. Chrześcijański dynamizm świadectwa czynów miłosierdzia

Droga formacji duchowej, mająca za podstawę *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nie ogranicza się jedynie do wytworzenia klimatu braterskiej wspólnoty, ale opiera się na ewangelizacji wtajemniczanych i grona towarzyszących im, na katechezie inicjacyjnej czy na celebrowanych obrzędach liturgicznych. Wspomniana droga przygotowania do życia sakramentalnego charakteryzuje się jednocześnie chrześcijańskim dynamizmem działania w miłości braterskiej, bez której nie można się stać dojrzałym wyznawcą Chrystusa. Okres przygotowania sakramentalnego wyraża się w apostolskiej działalności i konkretnych czynach miłosierdzia na rzecz potrzebujących, biednych, chorych, opuszczonych i bezrobotnych. Czynny braterskiej miłości płyną z wiary, są momentem świadectw nawrócenia i trwałą współpracą z łaską Bożą⁴⁸.

⁴⁵ KL, nr 13; S. Cichy, *Odnowa liturgiczna Soboru Watykańskiego II. Rzeczy dokonane – idee przewodnie – perspektywy*, RBL 39(1986), s. 4-14.

⁴⁶ Cz. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, RBL 42(1989), s. 178.

⁴⁷ M. Sodi, *Celebrazione*, w: *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino 1987, s. 132-134.

⁴⁸ Potwierdzeniem tego, mogą być słowa św. Piotra (2 P 1,5-10): *Dlatego to właśnie wkładając całą gorliwość, dodajcie do wiary waszej cnotę, do cnoty poznanie, do poznania powściągliwość, do powściągliwości cierpliwość, do cierpliwości pobożność, do pobożności przyjaźń braterską, do przyjaźni braterskiej zaś miłość. Gdy bowiem będziecie je mieli i to w obfitości, nie uczynią was one bezczynnymi ani bezowocnymi przy poznawaniu Pana naszego Jezusa Chrystusa. Komu bowiem ich brak, jest ślepym – krótkowidzem i zapomniał o oczyszczeniu z dawnych swoich grzechów. Dlatego bardziej jeszcze bracia, starajcie się umocnić wasze powołanie i wybór! To bowiem czyniąc nie upadniecie nigdy.*

A NEW MODEL OF THE FIRST COMMUNION PASTORAL CARE
BASED ON PRESUPPOSITIONS OF THE CEREMONIAL: RITES OF THE
CHRISTIAN INITIATION OF ADULTS

Summary

The preparation to a conscious life of the Eucharist is the main element of the Christian initiation. The First Holy Communion is one of the up-worked traditional, ritual, and ceremonial form in the Polish pastoral ministry as well as a determined model of the liturgical formation, that during the last century was extended in a ceremonial aspect including temple, school catechesis, and social life of the family. The valuation of characteristic features of the model received in the parochial pastoral ministry today as well as of attempts to deritualize such a traditional practice with an emphasis on a formative and educational aspect of the preparative cycle of the First Holy Communion day is a scientific purpose of the research project. The research project also aims at up-working a new model of the First Communion ministry that focuses on the closely united with the liturgy evangelizing catechesis, that directs a child and his or her family to the catechumenal process that stimulates the bonds with Christ and the Church. Such the preparation is based on principles of liturgical mystagogy, and on combined with them stages of symbolical scrutinies, ie. on determined types of the liturgical prayers. In spite of the catecheses for children there are also ones for the adults within so-called post-baptism catechumenate. The problem of catechumenal participation of the whole family in the First Communion initiation of child is an example of the new sacramental evangelization as being realized already in many countries of the Western Europe.

JEZUS PANEM NATURY – ANALIZA EGZEGETYCZNA MK 4,35-41

Ewangelia według św. Marka opisuje pięć cudów Jezusa, które świadczą o tym, że jest On władcą i panem natury. Cuda nad naturą zwykle dotyczą zmian ilościowych (rozmnożenie chleba w Mk 6,32-64 i Mk 8,1-10), lub też jakościowych (uschnięcie drzewa figowego w Mk 11,12-14.20-26). Do kategorii cudów, w których zauważa się zmiany pod względem jakościowym, można zaliczyć także dwa pozostałe cuda nad naturą, opisane przez św. Marka: uciszenie burzy na jeziorze Galilejskim (Mk 4,35-41) i kroczenie Jezusa po wodach jeziora (Mk 6,45-52).

Perykopa, opisująca cud Jezusa w Mk 4,35-41, nawiązuje do dwóch istotnych dla całej Ewangelii Marka tematów: pierwszy to chrystologiczne pytanie o tożsamość Jezusa, drugi natomiast dotyczy formacji uczniów. Egzegeza tego tekstu ma na celu pokazanie, że cud Jezusa ma charakter teofaniczny, a uczniowie na tym etapie jeszcze nie są w stanie tego zauważyć. Formacja uczniów odbywa się stopniowo, Jezus powoli doprowadza ich do odkrycia odpowiedzi na pytanie: „Kim właściwie On jest?”.

Podczas gdy w przypadku Jezusa idącego po wodzie i przekraczającego w ten sposób prawa fizyki, samo pojawienie się Jego w łodzi powoduje uciszenie się wiatru, to w przypadku uciszenia burzy Jezus uspokaja wiatr i morze przy pomocy swego autorytarnego słowa. Cud ten więc, pod względem kompozycyjnym i tematycznym, przypomina egzorcyzm (por. Mk 1,23-28), także dlatego, że w siłach przyrody często upatrywano działanie sił demonicznych. Mimo to jednak wyraźnie wskazuje także na dominację Jezusa nad prawami przyrody i zjawiskami atmosferycznymi. W Starym Testamencie sprawcą takich cudów i panem natury był Jahwe (por. Ps 106,23-32). Analogiczne działanie Jezusa i Jego władza nad siłami przyrody automatycznie sugerują uznanie w Jezusie prerogatyw Boskich, u uczniów jednak tylko prowokują pytanie: „Kim właściwie On jest, że nawet wicher i jezioro są mu posłuszne?” (Mk 4,41). Na tym etapie Ewangelii Marka uczniowie jeszcze nie potrafią dać konkretnej odpowiedzi na to pytanie.

1. Określenie perykopy

Tekst Mk 4,35-41 stanowi perykopę, która wyraźnie wyróżnia się z kontekstu. Tym, co ją poprzedza, jest nauczanie w przypowieściach (4,1-34),

natomiast bezpośrednio po niej następuje epizod uzdrowienia opętanego (5,1-20). Można zauważyć, że fragment ten jest powiązany z sekcją przypowieści i przygotowuje spotkanie Jezusa z opętanym, ale zgodnie z kryteriami czasu, miejsca, osób i tematów, możemy uważać Mk 4,35-41 jako pewną jednostkę, wyraźnie wyróżniającą się od innych. Początek perykopy jest jasno wskazany przez uściślenie czasowe: „Gdy zapadł wieczór owego dnia” (4,35). Zauważamy, że w kontekście bliższym tylko w tej perykopie istnieje takie uściślenie chronologiczne, ani tekst wcześniejszy ani późniejszy nie mówi nic o czasie, który można tylko wydedukować z kontekstu narracyjnego. Istnieje także jedność miejsca: całe wydarzenie odbywa się wyłącznie w łodzi. Miejsce akcji zmienia się wyraźnie w 5,1 wraz z przybyciem Jezusa i uczniów do kraju Gerazeńczyków. Jeśli chodzi o osoby, to widzimy, że w łodzi znajduje się tylko Jezus ze swoimi uczniami. Po tym jak zostawili tłumy (4,36a), tylko oni są bohaterami tego epizodu. Dopiero z przybyciem na drugi brzeg pojawiają się inne osoby, a uczniowie znikają z narracji. Również jeśli chodzi o tematykę, zauważamy wyraźną różnicę w porównaniu ze słownictwem użytym podczas nauczania Jezusa w przypowieściach w 4,1-34 i podczas uzdrowienia opętanego w 5,1-20. Fragment o uciszeniu burzy ma swoje specyficzne słownictwo odnoszące się do żeglugi, zjawisk naturalnych, mimo że pośrednio nawiązuje także do egzorcyzmu¹. Z tych wszystkich przesłanek wynika więc, że Mk 4,35-41 jest perykopą, którą wyraźnie da się wyodrębnić z kontekstu.

2. Wewnętrzna struktura tekstu

Cały fragment z wyjątkiem w. 37c jest zbudowany na bazie καί. Tym spójnikiem regularnie rozpoczynają się poszczególne zdania i wyrażenia, co sugeruje i podkreśla rozwój akcji. Czasy czasowników zmieniają się od teraźniejszego (*praesens*) poprzez *imperfectum* do czasu *aoryst*. Wątek narracyjny opowiadania jest bardzo dynamiczny, formy czasownikowe prawie wszystkie są w stronie aktywnej (albo w znaczeniu aktywnym). Wiele akcji jest wykonanych realnie (w tym względzie zauważamy dużą liczbę czasowników w trybie oznajmującym), a ich podmiot ciągle się zmienia. W tekście da się zauważyć pięć wyrażeń w mowie niezależnej (ww. 35c, 38c, 39b, 40, 41b), które są wprowadzane poprzez narrację z czasownikiem λέγειν w trybie oznajmującym. Użyta tu mowa niezależna wyraża rozkazy czy polecenia, których podmiotem jest zawsze Jezus (ww. 35a, 39b), lub pytania Jezusa i uczniów (ww. 38c, 40, 41b). W ten sposób uzyskuje się żywą strukturę dramatu.

Ks. Andrzej Jaśko; dr teologii; wicerektor WSD w Elku; adres do korespondencji: a.jasko@diecezja.elk.pl

¹ Por. J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1991, s. 263.

W omawianej perykopie możemy wyróżnić trzy sekcje:

- I. Sytuacja początkowa (ww. 35-36);
- II. Burza na jeziorze (ww. 37-39);
- III. Zakończenie epizodu (ww. 40-41)².

W pierwszej sekcji zauważamy:

1. Polecenie Jezusa, aby przepłynąć na drugi brzeg (w. 35ac);
2. Informacja dotycząca chronologii wydarzeń (w. 35b);
3. Natychmiastowe wykonanie polecenia Jezusa i informacja o innych łodziach (w. 36).

W sekcji drugiej wyróżniamy:

1. Opis burzy i sen Jezusa (ww. 37-38a);
2. Czynność uczniów i ich słowa skierowane do Jezusa (w. 38bc);
3. Reakcja Jezusa i Jego słowa skierowane do morza (w. 39ab);
4. Reakcja wichru i pojawienie się głębokiej ciszy (w. 39c).

Trzecia sekcja zawiera:

1. Słowa Jezusa do uczniów (w. 40);
2. Reakcja uczniów i ich pytanie (w. 41).

Każda sekcja jest wprowadzona poprzez spójnik καί, po którym następuje czasownik w trybie oznajmującym, w czasie *praesens* albo *aoryst* (ww. 35, 37, 40).

Cała perykopa rozpoczyna się od wstępu narracyjnego z wypowiedzią Jezusa cytowaną w mowie niezależnej, skierowaną do uczniów. Zawiera wyrażenie καὶ λέγει αὐτοῖς i określenie chronologiczne (w. 35ab). Po mowie niezależnej w formie rozkazu Jezusa (w. 35c) następuje jego natychmiastowe wykonanie przez uczniów i informacja o innych łodziach (w. 36). Zauważamy pewną zgodność między λέγει (podmiot: Jezus) i παραλαμβάνουσιν (podmiot: uczniowie). Obydwa czasowniki występują w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego. Między poleceniem Jezusa i czynnością uczniów istnieje ścisły związek: to, co czynią uczniowie jest odpowiedzią na polecenie Jezusa, a nie ich własną, spontaniczną inicjatywą. Ten związek jest także podkreślony dzięki użytym czasom tych czasowników.

Wyrażeniem καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλης ἀνέμου (w. 37) rozpoczyna się druga sekcja. Znowu zauważamy spójnik καί, po którym następuje czasownik w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego i zmiana podmiotu. To wyrażenie początkowe kontrastuje z zakończeniem sekcji w w. 39: καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. W w. 37 mamy opis burzy, jej rozmiarów i konsekwencje (zauważmy zdanie skutkowe rozpoczynające się od ὥστε), natomiast w. 38a opisuje sen Jezusa. Wersety 37 i 38a połączone razem wywołują efekt silnego kontrastu

² C. D. Marshall, *Faith as a theme in Mark's narrative*, Cambridge 1989, s. 214-215.

miedzy gwałtownością burzy i spokojem Jezusa. W w. 38b znów zmienia się podmiot: na scenę wracają uczniowie, którzy budzą Jezusa. Jest to wprowadzenie narracyjne do ich wypowiedzi skierowanej do Jezusa. Mowa niezależna przyjmuje formę pytania z zawartym tytułem Jezusa w wołaczu („Nauczycielu!”, w. 38c). Do tego momentu spotykaliśmy w zdaniach głównych omawianej perykopy czas *praesens historicum* (teraźniejszy historyczny) i *imperfectum*. Od w. 39 pojawiają się czasowniki w czasie *aoryst*. Jezus znowu występuje jako podmiot: Nauczyciel budzi się i gani wicher (w. 39a). To upomnienie stanowi wstęp narracyjny do mowy niezależnej (w. 39b). W. 39c opisuje reakcję wicheru i pojawienie się głębokiej ciszy. Pomiędzy rozkazem Jezusa i reakcją natury na ten rozkaz w w. 39 możemy zauważyć paralelizm typu *-a-b-a'-b'*:

a) ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ – „rozkazał wichrowi”

b) εἶπεν τῇ θαλάσῃ, σιώπα, πεφίμωσο – „rzekł do jeziora: «Milcz, ucisz się»”

a') ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος – „wicher się uspokoił”

b') ἐγένετο γαλήνη μεγάλη – „nastąpiła głęboka cisza”.

Upomnienie Jezusa skierowane do wiatru i Jego słowa do morza stanowią centrum całej perykopy³.

Wyrażenie καὶ λέγει αὐτοῖς w w. 40 wyznacza początek trzeciej sekcji (zauważmy zgodność z początkiem perykopy w w. 35) i stanowi wstęp narracyjny do słów Jezusa, skierowanych do uczniów. Wypowiedź Jezusa stanowi upomnienie sformułowane za pomocą dwu pytań. W w. 41 uczniowie znów stają się podmiotem. Najpierw podkreśla się ich reakcję: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (znów καὶ z czasownikiem dokonany; φόβον μέγαν nawiązuje do λαὸν ἰλαψ μεγάλη ἀνέμου z w. 39). Potem następuje wstęp narracyjny do słów uczniów (w. 41a). Wypowiedź uczniów (w. 41b) jest sformułowana w postaci pytania retorycznego. To pytanie kończy całą perykopę. Ostatnia sekcja zawiera reakcje na burzę, zarówno Jezusa jak i uczniów. Zauważamy w niej przede wszystkim liczne pytania.

Cała perykopa posiada więc strukturę spójną i logiczną. Wydarzenie burzy i pytania, które ona prowokuje, są ze sobą ściśle powiązane.

3. Sytuacja początkowa epizodu: Mk 4,35-36

W opisie sytuacji początkowej możemy wyróżnić trzy części: polecenie Jezusa, aby przepłynąć na drugi brzeg (w. 35ac), informacja chronologiczna (w. 35b), wykonanie natychmiastowe polecenia Jezusa i informacja o innych łodziach (w. 36).

³ Niektórzy widzą w ww. 37-41 strukturę koncentryczną, której punktem centralnym jest samo polecenie Jezusa skierowane do wiatru i morza w w. 39. Zob. J. P. Charlier, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile*, Paris 1987, s. 155-156.

3.1. Polecenie Jezusa

Formuła wstępna καὶ λέγει αὐτοῖς (czas terażniejszy historyczny czasownika λέγω z bezpośrednim dopełnieniem αὐτοῖς) wyznacza nowy początek w narracji i wprowadza bohaterów opowiadania: Jezus i Jego uczniowie. Te osoby nie są nazwane bezpośrednio, ale jest jasne, że zaimek osobowy αὐτοῖς wskazuje na „Jego uczniów”, do których w tekście poprzedzającym (zob. 4,34b) Jezus kieruje szczególne wyjaśnienie swoich przypowieści⁴. Teraz do tej grupy uczniów zwraca się z inicjatywą przeprawy na drugi brzeg morza. W ten sposób uczniowie wchodzi w bardziej ścisłą relację z Jezusem i stają się świadkami kolejnych wydarzeń.

Polecenie Jezusa skierowane do uczniów („przeprawmy się na drugi brzeg”), wyrażone przez *coniunctivus esortativus* czasu *aoryst*: διέλθωμεν, w zasadzie jest życzeniem, lub też zachętą, jednak uczniowie rozumieją je jako wolę swego Nauczyciela, którą natychmiast, bez słowa wypełniają. Wyrażenie to wskazuje na kierunek przeprawy: εἰς τὸ πέραν. Inicjatywa przeprawy wypływa od Jezusa, Jego słowa wyrażają stan natychmiastowej konieczności i bezpośrednio angażują uczniów do działania⁵. *Coniunctivus* διέλθωμεν (od czasownika διέρχομαι) tylko tutaj, w odniesieniu do Jezusa i Jego uczniów, wyraża przeprawę przez jezioro. W Nowym Testamencie czasownika διέρχομαι używa się normalnie na wyrażenie podróży ziemskiej, zwłaszcza w pismach św. Łukasza jest on stosowany na określenie podróży misyjnych Jezusa, a później Jego uczniów⁶. Kierunek przeprawy jest wskazany przez Jezusa poprzez wyrażenie εἰς τὸ πέραν (przysłówek πέραν w znaczeniu rzeczownikowym z rodzajnikiem τό). Wyrażenie to wskazuje na brzeg jeziora przeciwny do tego, na którym Jezus do tej pory się znajduje, a więc chodzi o wschodnie wybrzeże

⁴ Por. R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Michigan 1993, s. 237. Brak imion własnych jest cechą charakterystyczną omawianej perykopy, a także całego rozdziału czwartego Ewangelii Marka (imię Jezus wspomniane jest ostatni raz w 3,7 i ponownie pojawia się dopiero w 5,6). Tym niemniej z kontekstu perykopy jest jasne, że chodzi o Jezusa i o Jego uczniów.

⁵ Takie samo wrażenie nagłej potrzeby i szczególnego udziału uczniów w działaniu Jezusa można zauważyć w trzech fragmentach Ewangelii Marka, gdzie formuła wstępna καὶ λέγει αὐτοῖς wprowadza czasownik odnoszący się do ruchu występujący w trybie *coniunctivus esortativus*: 1,38; 4,35; 14,42. We wszystkich tych miejscach zawsze chodzi o słowa, które Jezus kieruje do swoich uczniów w szczególnych chwilach Jego misji.

⁶ Użycie tego czasownika w Mk 4,35 na określenie przeprawy przez jezioro jest raczej niezwykle, zazwyczaj w Nowym Testamencie czasownik ten odnosi się do podróży lądem. Czasownikiem zwykle używanym na określenie podróży drogą morską byłby διαπεράω, znany także dla Marka (5,21; 6,53). Znaczenie podstawowe διέρχομαι to „przekroczyć, przejść przez coś, dojść”. Przedrostek δια wyraża ideę zarówno samego przekraczania, przechodzenia przez coś, jak też i kontynuacji ruchu po przekroczeniu czegoś, i tylko kontekst decyduje, jak należy ten czasownik przetłumaczyć. Por. V. Taylor, *Marco. Commento al vangelo messianico*, Assisi 1977, 304; H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, London 1908, s. 88.

morza Galilejskiego⁷. Dodatkowe sprecyzowanie tej krainy geograficznej znajdziemy później w 5,1 („przybyli na drugą stronę jeziora do krainy Gerazeńczyków”) i 5,20 („w Dekapolu”). Podróż w łodzi odbywa się więc w kierunku pogańskiego terytorium Dekapolu. Poprzez wyrażenie εἰς τὸ πέρας omawiana perykopa i następujący po niej epizod uzdrowienia opętanego (5,1-20) są ze sobą ściśle związane.

Osoby pochodzące z krajów pogańskich przychodziły już do Jezusa (por. Mk 3,7-8), w tym momencie widzimy jednak po raz pierwszy, jak Jezus udaje się poza terytorium żydowskie. Nie mówi się przy tym nic o motywach decyzji udania się na drugi brzeg jeziora⁸. Słowa Jezusa: „przeprowmy się na drugi brzeg”, bez dodatkowych informacji, koncentrują się na samym fakcie przeprawy. Podróż w łodzi stanowi kontekst wszystkich wydarzeń opisanych w tej perykopie⁹.

3.2. Określenie czasowe

Inicjatywa Jezusa, aby przeprowić się na drugi brzeg jest umieszczona w momencie precyzyjnie określonym: „tego samego dnia, gdy nastał wieczór” (4,35b). Znajdujemy podwójne wyrażenie czasowe, w którym drugi element precyzuje pierwszy¹⁰. Pierwsza część tej informacji chronologicznej łączy tekst z fragmentem, który go poprzedza. Wyrażenie „tego samego dnia” wskazuje więc na dzień nauczania w przypowieściach (4,1-34)¹¹. Drugi element tego określenia czasowego jest wyrażony w formie *genitivus absolutus*: ὁψίας γενομένης¹². Ta informacja precyzuje i uzupełnia poprzednią (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ). Dzień nauczania w przypowieściach zbliża się więc do końca. Marek,

⁷ Por. J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1997, s. 399.

⁸ Niektórzy myślą, że Jezus chciałby pozwolić sobie na coś w rodzaju ucieczki czy odpoczynku od tłumów, które zewsząd do Niego zdążały. Analogia z 1,35 sugeruje jednak, że mógłby także chcieć poszerzyć pole swojej działalności o nowe terytorium. Por. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929, s. 122.

⁹ W całej perykopie nie mówi się więcej o przeprawie (czasownik διερχομαι nie powtarza się więcej) i tylko dzięki wiadomości w 5,1 wiemy, że łódź faktycznie dotarła na drugi brzeg. Por. H. Hendrickx, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels*, San Francisco 1987, s. 174.

¹⁰ Por. F. Neirynck, *Duality in Mark*, Leuven 1988, s. 45-96.

¹¹ Ta opinia jest powszechna wśród egzegetów. Por. J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco. Tradotto e commentato*, t. 1, Brescia 1990, s. 234; J. Gnllka, *Marco*, s. 261; R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Dallas 1989, s. 264; R. H. Gundry, *Mark*, s. 237; H. Hendrickx, *The Miracle Stories*, s. 173; M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 122; R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, t. 1, Brescia 1982, s. 429; H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, s. 88.

¹² Rzeczownik ὁψία występuje 14 razy w NT. W Ewangelii Marka znajduje się 5 razy, zawsze w formie *genitivus absolutus*: ὁψίας γενομένης: 1,32 (z δέ); 4,35; 6,47; 14,17; 15,42. Także w Ewangelii Mateusza występuje zawsze w tej samej formie.

łącząc wieczór z dniem poprzednim, używa greckiego sposobu określania czasu, dla Żydów bowiem z nastaniem wieczoru rozpoczynał się już nowy dzień¹³.

Wyrażenie ὥψιας γενομένης występuje pięć razy w Ewangelii Marka (1,32; 4,35; 6,47; 14,17; 15,42), służy zawsze jako nawiązanie do poprzedniej perykopy i w konsekwencji prowadzi do wydarzeń negatywnych dla Jezusa: niezrozumienie przez uczniów i męka. Z „nastaniem wieczoru” Jezus wyrzuca złe duchy (1,34) i poskramia żywioły natury (4,39; 6,51), ale natychmiast po tym następuje opis niezrozumienia przez uczniów (4,41; 6,52). Także zapowiedź zdrady Judasza (14,17) i pogrzeb Jezusa (15,42) odbędą się „wieczorem”¹⁴. W tych wszystkich kontekstach wyrażenie ὥψιας γενομένης nawiązuje do wydarzeń poprzednich i rozpoczyna nowy epizod. Niektórzy uważają, że wspomnienie „wieczoru” w 4,35 należy wiązać ze snem Jezusa (4,37), lub że wieczór, obok zagrożenia wywołanego burzą, wyraża jeszcze inną siłę chaosu i zła, lub też że podkreśla niebezpieczeństwo przeprawy¹⁵. Wydaje się jednak, że ὥψιας γενομένης w 4,35 (jak też w innych tekstach Marka) ma przede wszystkim za zadanie stworzenia odpowiedniego tła dla całego epizodu. Podczas burzy i w ciemnościach objawi się panowanie Jezusa nad siłami natury i niezrozumienie przez uczniów.

Podwójne wstępne określenie chronologiczne z dużą precyzją łączy więc inicjatywę przeprawy na drugi brzeg jeziora, podjętą przez Jezusa, ze schyłkiem dnia, w którym nauczał w przypowieściach. Zapadająca noc stanowi sugestywne tło tego epizodu.

3.3. Wykonanie polecenia Jezusa i informacje o innych łodziach

Uczniowie natychmiast wykonują polecenie Jezusa. Są podmiotem następnych akcji (por. 4,36). Nie proszą Jezusa o żadne wyjaśnienie Jego polecenia, narrator nie przytacza żadnego słowa, które w tej sytuacji mogliby wypowiedzieć. Odpowiedź uczniów polega na dwu konkretnych czynnościach: zostawiają tłumy (ἀφέντες τὸν ὄχλον, czynność drugorzędna w imiesłowie czasu *aoryst*) i zabierają Jezusa (παραλαμβάνουσιν αὐτόν, czynność zasadnicza w czasie teraźniejszym historycznym). Między rozkazem Jezusa i tymi czynnościami istnieje ścisły związek, podkreślony także poprzez wzajemną relację czasów użytych czasowników: λέγει (4,35) i παραλαμβάνουσιν (4,36) w czasie teraźniejszym historycznym i διέλθωμεν (4,35) i ἀφέντες (4,36) w czasie *aoryst*.

¹³ J. Gnillka, *Marco*, s. 264.

¹⁴ Por. J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*, s. 163-165. W Ewangelii Marka wyrażenie „gdy nastał wieczór” ma zawsze odcień negatywny. Jednakże w kontekście wieczoru, oprócz wielu wydarzeń negatywnych, miały miejsce także wydarzenia pozytywne: uzdrowienia cierpiących (1,32-33); modlitwa Jezusa (6,46-47); pobożna i odważna decyzja Józefa z Arymatei (15,42-43).

¹⁵ Por. E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, s. 117.

Do tego momentu uczniowie razem z tłumami stanowili publiczność, która słuchała przypowieści Jezusa, On natomiast siedział sam w łodzi i stamtąd nauczał (4,1.36a). Teraz, aby zrealizować inicjatywę Nauczyciela, uczniowie zostawiają tłumy¹⁶. Z jednej strony ta czynność jest naturalna: aby przedostać się na drugi brzeg muszą koniecznie opuścić miejsce, w którym się do tej pory znajdowali, a także osoby tam obecne. Z drugiej strony jednak, oddzielenie się od tłumów pozwala uczniom do wejścia w uprzywilejowaną relację z Jezusem i do pójścia za Nim¹⁷. Uczniowie są posłuszni poleceniu Jezusa, oddzielanie się od tłumów wyraża ich pozytywną odpowiedź na Jego inicjatywę. Zostawiając wszystkich innych, zostają sami z Jezusem, zacieśniają z Nim specjalny związek i stają się Jego uprzywilejowanymi towarzyszami. Tłum (ὁ ὄχλος), który do tej pory słuchał nauczania Jezusa, nie jest już wspominany i całkowicie znika ze sceny opowiadania. Nie uczestniczy w następnych wydarzeniach, pojawia się znów dopiero w 5,21.

Uczniowie biorą Jezusa ze sobą (παρалаμβάνουσιν αὐτόν). Jest to czynność zasadnicza, wyrażona za pomocą czasownika dokonanego. Akcja wyrażana tym czasownikiem z jednej strony tworzy szczególną bliskość z pewnymi nielicznymi osobami, z drugiej strony sprawia oddzielenie się od reszty. W tym przypadku uczniowie biorą ze sobą Jezusa i nawiązują z Nim relację bliskości, a oddzielają się od tłumów. Poprzez te dwie akcje (καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παρалаμβάνουσιν αὐτόν) są przedstawieni jako prawdziwi uczniowie, którzy słuchają Jego głosu i zostawiając tłumy, wchodzą w ściślejszą relację ze swoim Nauczycielem.

Partykuła ὥς („jak, tak jak, jak gdyby”) rozpoczyna trudne zdanie: „tak jak był w łodzi i inne łodzie były z Nim” (4,36). To wyrażenie po raz pierwszy w opowiadaniu mówi o łodzi, w której był Jezus i informuje także o obecności innych łodzi. Uściślenie, że Jezus był w łodzi sugeruje tę samą sytuację, jak ta opisana w 4,1. Partykuła ὥς interpretowana jest tutaj w sensie czasowym: „podczas gdy”¹⁸. Uczniowie więc biorą Jezusa, podczas gdy już znajduje się On w łodzi. Do tej pory Jezus i uczniowie byli oddzieleni: uczniowie byli czę-

¹⁶ Także w innych miejscach Ewangelii Marka Jezus oddala się od innych osób, aby móc podróżować w łodzi tylko z uczniami: w 8,13 zostawia faryzeuszy, aby przeprawić się na drugi brzeg; w 6,45 poleca uczniom wsiąść do łodzi, gdy tymczasem On odprawi tłumy.

¹⁷ Imiesłów ἀφέντες występuje w Ewangelii Marka (i w Ewangeliach synoptycznych) w kontekstach powołania uczniów (Mk 1,18.20; Mt 4,20.22; Łk 5,11) i wyraża warunek konieczny, aby móc pójść za Jezusem. Pójście za Jezusem zawsze wymaga odłączenia się od kogoś albo od czegoś. Jezus wyraźnie tego oczekuje (por. Mt 8,22; Łk 9,60). W Mk 1,18-20 pierwsi powołani, zostawiwszy sieci (1,18), i zostawiwszy członków rodziny (1,20), idą za Jezusem.

¹⁸ Partykuła ὥς występuje 20 razy w Ewangelii Marka, zwykle jako partykuła porównawcza: „jak”, „tak jak”. W 4,36 po ὥς mamy czasownik w czasie imperfectum: ὥς ἦν, a więc jest możliwa także interpretacja w sensie czasowym: „podczas gdy, kiedy”. Por. J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*, t. 1, s. 400. W Mk 9,21 znajdujemy ὥς z czasownikiem w czasie perfectum (ὥς τοῦτο γέγονεν) w wyraźnym znaczeniu czasowym.

ścią tłumu, Jezus natomiast siedział w łodzi, która służyła Mu za katedrę nauczania¹⁹. Teraz, zostawiwszy tłum, wchodzi do łodzi, aby podróżować z Jezusem. Łódź zmienia swoją funkcję: z pulpitu na jeziorze, z którego Jezus nauczał, staje się środkiem transportu i jednością między Jezusem a uczniami²⁰. Τὸ πλοῖον w 4,36 precyzuje więc miejsce wydarzeń i podkreśla specjalną relację Nauczyciela i uczniów.

Spójnik καί, który występuje tu prawdopodobnie jako spójnik przeciwstawny, jest wprowadzeniem do informacji o obecności innych łodzi (πλοῖα w liczbie mnogiej i bez rodzajnika). W zdaniu z w. 36 możemy zauważyć strukturę chiazmu:

A- ὥς ἤν

B- ἐν τῷ πλοίῳ

B'- καὶ ἄλλα πλοῖα

A'- ἤν μετ' αὐτοῦ²¹.

Ta konstrukcja może sugerować, że inne łodzie były już obecne, kiedy Jezus nauczał z łodzi, a nie, że przybyły podczas następnych czynności uczniów. W dalszej narracji łodzie znikają ze sceny opowiadania, jednakże nie można wykluczyć z całą pewnością, że nie były obecne podczas przeprawy²².

W 4,35-36 jest więc przedstawiona sytuacja początkowa: bohaterami epizodu są Jezus i Jego uczniowie (nie nazwani po imieniu), czas jest określony precyzyjnie: wieczór dnia nauczania w przypowieściach, miejscem wydarzeń jest łódź na jeziorze. Wszyscy inni: tłumy i osoby reprezentowane przez inne łodzie pełnią funkcję marginalną, znikają szybko z narracji. Dzięki temu cały epizod staje się zasadniczo historią Jezusa i Jego uczniów. Inicjatywa przeprawy wychodzi od Jezusa, uczniowie działają na Jego polecenie. W ten sposób zaczynają iść za Jezusem, oddzielając się od innych i zacieśniając z Nim bardziej ścisłe relacje (por. 1,16-20).

4. Burza na jeziorze: Mk 4,37-39

Druga sekcja perykopy (4,37-39) opisuje wydarzenie burzy: siłę i niebezpieczeństwo natury oraz zachowanie się Jezusa i uczniów w łodzi. Marek pre-

¹⁹ Por. J. Ernst, *Il vangelo*, t. 1, s. 233.

²⁰ Funkcję miejsca, w którym uczniowie znajdują się sami z Jezusem, oddzieleni od tłumów, łódź pełni jeszcze w Mk 6,45-52 i 8,13-21.

²¹ Por. R. H. Gundry, *Mark*, s. 238.

²² Wyrażenie μετ' αὐτοῦ wskazuje tu (jak zwykle w Ewangelii Marka) na osobistą relację. Inne łodzie reprezentują więc osoby, które w nich się znajdują. Te osoby są w relacji z Jezusem (μετ' αὐτοῦ), ale następnie nie są więcej wspominane. Narrator więcej nimi się nie interesuje, jego uwaga skupia się tylko na jednej łodzi (τὸ πλοῖον), na tej, w której znajduje się Jezus ze swoimi uczniami. Właśnie obecność Jezusa jest tu decydująca. Z tej przyczyny łódź ta nie jest jedną z wielu łodzi, ale jedyną, szczególną, specjalną łodzią, na co wskazuje rodzajnik określony τό.

zentuje tu opowiadanie żywe i pełne sprzeczności. Możemy wyróżnić w tej sekcji cztery części: a) opis burzy i snu Jezusa (4,37-38a); b) akcja uczniów i ich słowa skierowane do Jezusa (4,38bc); c) reakcja Jezusa i jego słowa skierowane do morza (4,39ab); d) reakcja wiatru i pojawienie się wielkiej ciszy na morzu (4, 39c).

4.1. Opis burzy i sen Jezusa

Podczas nocnej przeprawy przez jezioro Galilejskie rozpętuje się burza: „Naraz zerwał się gwałtowny wicher” (4, 37a). Fale stają się coraz większe i coraz bardziej niebezpieczne. Burza pojawiała się natychmiast, bez żadnego symptomu czy znaku, dzięki któremu można by ją przewidzieć²³. W narracji następuje zmiana podmiotu: ludzie zostawiają miejsce siłom natury. Nadchodzi ogromna burza z silnym wichrem (καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου), który wywołuje wielkie fale, rzucające się przeciwko łodzi (καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον). Łódź w konsekwencji napęnia się wodą (ὥστε ἦδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον). Układ chiasm (orzeczenie: γίνεται – podmiot: λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου – podmiot: τὰ κύματα – orzeczenie: ἐπέβαλλεν) w opisie wiatru i fal, wzmacnia wrażenie ich wielkiej siły²⁴. Żywiół wyraźnie zagraża łodzi, która jest wymieniona dwukrotnie w 4,37. Czas teraźniejszy historyczny γίνεται (ze spójnikiem καί) wprowadza tu nową sytuację i dramatyzuje siłę niebezpieczeństwa.

Rzeczownik λαῖλαψ (zawsze bez rodzajnika) występuje tylko trzy razy w Nowym Testamencie (Mk 4,37; Łk 8,23; 2 Pt 2,17), w znaczeniu huragan, wicher, silny powiew wiatru. Wyrażenie λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου wskazuje na wielki (gwałtowny) huragan, wielki wicher²⁵. Przymiotnik μεγάλη jest charakterystyczny dla całej perykopy. W połączeniu z λαῖλαψ podkreśla wyjątkowy rozmiar huraganu. Cały zwrot jest dodatkowo wzmocniony przy pomocy rzeczownika w dopełniaczu: ἀνέμου. Autor Ewangelii mocno akcentuje obecność wiatru w tym epizodzie: termin ἄνεμος jest użyty czterokrotnie (4,37.39a.39b.41). Wiatr pojawia się tu jako siła wroga, rzeczywistość groźna dla łodzi i ludzi, którzy w niej się znajdują. Wyrażenie λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου, z tymi trzema elementami zestawionymi obok siebie, występuje jedynie w tym

²³ Ernst podkreśla, że burza, która pojawiła się nagle i niespodziewanie, nie musiała być oznaką braku dobrej znajomości warunków pogodowych przez Jezusa i Apostołów, zwłaszcza że niektórzy z Apostołów byli rybakami i na pewno byli ekspertami w tej dziedzinie. Na jeziorze Galilejskim, otoczonym przez góry, często pojawiają się nagle burze i wichury, które wywołane są zderzeniem fal powietrza o różnych temperaturach: wiatr wiejący od Morza Śródziemnego spotyka się z wiatrem wiejącym od pustyni syryjskiej. Zderzenie to powoduje burze, które stwarzają poważne zagrożenie, zwłaszcza dla małych statków. Zob. J. Ernst, *Il vangelo*, t. 1, s. 235.

²⁴ R. H. Gundry, *Mark*, s. 238.

²⁵ R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, t. 1, s. 431.

miejsu w całej Biblii, wskazując na wiatr o wyjątkowej sile i niebezpieczeństwie.

Silny wichur wywołuje fale, które rzucają się przeciw łodzi. Wyraz τὰ κύματα (z rodzajnikiem) w tym tekście, jak także i w innych opowiadaniach opisujących groźne sytuacje na morzu (por. Mt 8,24; 14,24; Dz 27,41), odnosi się do fal, które tworzą zagrożenie dla każdego, kto znajduje się pośród nich. Nie są to fale w sensie ogólnym, ale konkretne uderzające (ἐπέβαλλεν) gwałtownie w łódź. Czasownik w czasie *imperfectum* (czas przeszły niedokonany) podkreśla aspekt trwający akcji (w przeciwieństwie do czasu teraźniejszego historycznego wyrażającego czynność jednorazową γίνεται). Czasownik ἐπιβάλλειν normalnie wyraża kontakt bezpośredni, często podkreśla ideę prześladowania. W omawianym tekście jest użyty w sensie nieprzechodnym (zwrotnym) i opisuje fale, które „rzuciły się” na łódź. Zauważa się także niezwykle (jedyne w całym Nowym Testamencie) połączenie tego słowa z przymikiem εἰς, które jeszcze bardziej podkreśla ideę bezpośredniego kontaktu.

Zdanie skutkowe (4,37c), wprowadzone przez ὥστε, opisuje dokładne następstwa działania fal: łódź napęlnia się wodą. Po przysłówku ἤδη („już”) idzie bezokolicznik czasu teraźniejszego w stronie biernej: γερμίζεσθαι. Przysłówek ἤδη podkreśla większą dramaturgię sytuacji, a bezokolicznik czasu teraźniejszego opisuje aktualny skutek działania fal i dokumentuje cały proces: „już się napęlniała”²⁶. Wyrażenie to wyjaśnia naturę niebezpieczeństwa wywołanego przez fale: łódź napęlniając się wodą, naraża się na zatonięcie. Podkreśla się ze stanowczością, że niebezpieczeństwo zagraża konkretnej łodzi. Termin τὸ πλοῖον powraca tu znów z emfazą, natomiast nie są wspomniani uczniowie. Brak opisu jakiegokolwiek działania uczniów prawdopodobnie jest sposobem, aby ukazać ich ogólną bierność i niemoc wobec rozpętanych sił natury²⁷. Późniejsze pytanie uczniów skierowane do Jezusa (4,38b) wyraża jasno tę ich niemoc. W 4,37 mamy więc realistyczny i szczegółowy opis burzy i jej niebezpiecznych następstw dla łodzi i dla jej pasażerów.

Po opisie wielkiej burzy (4,37), poprzez spójnik καί narrator bezpośrednio przechodzi do opisu spokojnego snu Jezusa (4,38a). Tworzy się w ten sposób efekt silnego kontrastu: podczas gdy na morzu panuje sztorm, Jezus po prostu śpi w tyle łodzi na wezglówiu. Również i tu imię Jezusa nie jest wzmiankowane. Mamy zaimek osobowy αὐτός, który znajduje się w położeniu emfaticznym i podkreśla wyżej wspomnianą sprzeczność między spokojną postawą Jezusa i sytuacją niebezpieczeństwa opisaną przedtem²⁸. Ta sprzeczność jest zaakcen-

²⁶ Czasownik γερμίζω wyraża ideę: „napęlnić, wypełnić określoną przestrzeń, napęlnić naczynie”. Gdy jest użyty w stronie biernej (por. Łk 14,23; Ap 15,8) zbliża się bardzo do pojęcia: „być pełnym”, „być napęlnionym”. Por. J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*, s. 400.

²⁷ Por. R. H. Gundry, *Mark*, s. 239.

²⁸ J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*, s. 400.

towana jeszcze bardziej przez czasy występujących czasowników. Forma peryfrastyczna ἦν καθεύδων podkreśla czas trwania akcji, czyli sen, który trwa, jest kontynuowany. Sen Jezusa podczas burzy jest czasami wyjaśniany jako następstwo żmudnego całodziennego przepowiadania i naturalna potrzeba odpoczynku w czasie nocy (4,35). Jednak w Biblii spokojny sen wiernego jest znakiem jego ufności wobec Boga (por. Kpł 26,3-9; Hi 11,13-20; Ps 3,5; 4,9; Prz 3,21-26). Spokój Jezusa jest podobny do takiej postawy kogoś, kto niczego nie musi się lękać, ponieważ pokłada ufność w Bogu²⁹. Ale w tym przypadku wyraża o wiele więcej: sen Jezusa jest wyrazem Jego suwerenności i pewności, jest to najwyższy spokój Syna Bożego. Jego kolejne akcje (4,39) i reakcje uczniów (4,41) potwierdzają tę interpretację³⁰.

Marek jako jedyny wśród synoptyków opisuje z wielką dokładnością miejsce, w którym spał Jezus. Używa przy tym bardzo rzadkiej terminologii: „w tyle łodzi na wezglówiu” (4,38). Słowo πρύμνα określa „tylną, krańcową część okrętu”. Rzeczownik προσκεφάλαιον jest to *hapax* w Nowym Testamencie i znaczy: „wezglowie, poduszka, której siadają marynarze”³¹. Konstrukcja ἐπὶ z biernikiem, która normalnie wskazuje na ruch, ma tu znaczenie miejsca: „na poduszce”. Rodzajnik przed προσκεφάλαιον jest trochę zaskakujący i być może sugeruje, że chodzi o jedyne takie miejsce na łodzi³². Według niektórych, miejsce zajęte przez Jezusa należało do sternika. Mielibyśmy w ten sposób dodatkową dramaturgię sytuacji: sternik śpi, podczas gdy szaleje burza³³. Inni widzą tu miejsce honorowe³⁴. Poprzez ten szczegółowy opis Marka po prostu dokładnie określa, że Jezus śpi w tyle łodzi. Ponieważ łódź jest dosyć wysoka, na razie fale jeszcze do niej się nie dostają.

W Mk 4,37-38a mamy sugestywny opis burzy: z jednej strony rozwścieczona natura, z drugiej strony największy spokój Jezusa. Uczniowie nie są wzmiankowani w sposób wyraźny, ale ich nieobecność jest tylko pozorna. Ciąg dalszy opowiadania odsłoni szybko jak bardzo te dwa elementy (niebezpieczeństwo i sen Nauczyciela) dotyczą także ich, warunkując ich zachowanie i wypowiedzi.

²⁹ Por. W. Hendriksen, *The Gospel of Mark*, Edinburgh 1976, s. 176-177.

³⁰ Por. R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, s. 266. W Ewangeliach synoptycznych tylko w tym momencie (Mk 4,35-41; Mt 8,24; Lk 8,23) jest mowa o śnie Jezusa.

³¹ Rzeczownik πρύμνα nie występuje w Septuagincie. Pesch zauważa, że termin ten jest używany tylko w odniesieniu do wielkich statków, które żeglują po Morzu Śródziemnym, nigdy nie używa się go w nawiązaniu do statków rybackich. Por. R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, t. 1, s. 432.

³² Por. V. Taylor, *Marco*, s. 306.

³³ Por. R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, Frankfurt am Main–Bern–Las Vegas 1979, s. 212.

³⁴ Por. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, s. 123.

4.2. Akcja uczniów i ich słowa skierowane do Jezusa

Uczniowie są bardzo wzburzeni, w przeciwieństwie do spokojnego snu Jezusa. Znow pojawiają się na scenie (bez wyraźnego określenia) jako podmiot domyślny dwu akcji skierowanych do Jezusa: „budzą Go i mówią Mu” (4,38b). Dwa czasy teraźniejsze historyczne ożywiają scenę. Pierwsza akcja uczniów odnosi się wprost do snu Jezusa: budzą Nauczyciela. Jest to jedyny raz w Ewangelii Marka, kiedy to uczniowie są podmiotem tego czasownika a Jezus dopełnieniem bliższym. Budzą więc Jezusa i zaraz kierują do Niego swoje słowa. Wyrażenie καὶ λέγουσιν αὐτῷ funkcjonuje jako wprowadzenie narracyjne do wypowiedzi uczniów, w której wyraża całe ich zmartwienie³⁵. Te słowa uczniów odzwierciedlają sytuację opisaną w 4,37-38a: burza (4,37) powoduje strach o utratę życia a sen Jezusa (4,38a) jest dla nich znakiem Jego obojętności: „Nauczycielu, nic Cię to nie obchodzi, że ginimy?” (4,38b). Uczniowie zwracają się do Jezusa z tytułem διδάσκαλος w wołaczcu. W Ewangelii Marka ten termin jest używany wyłącznie w stosunku do Jezusa. Zwracając się w ten sposób wyrażają opinię, którą już mieli o Jezusie. Uważają Go za nauczyciela, który naucza z mocą (por. 1,22.27). Nazywając Go nauczycielem podkreślają, że oni są uczniami i wskazują na szczególną relację, którą mają z Jezusem³⁶.

Krzyk uczniów wyraża ich oburzenie i strach. Wystraszeni, nie zwracają się do Nauczyciela z żądaniem pomocy, ale ze słowami zarzutu wyrażonego w formie pytającej: οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα³⁷. Tylko Marek wśród synoptyków przytacza te słowa wyrzutu. Poprzez to wyrażenie uczniowie ganią Jezusa, że się nimi nie interesuje. Wątpią w troskę Jezusa: przedsięwzięli przeprawę właśnie z Jego inicjatywy (4,35-36), ale teraz boją się zginąć, podczas gdy ich Nauczyciel spokojnie sobie śpi. Zwrot ἀπολλύμεθα („ginimy”) na ustach uczniów charakteryzuje sytuację na łodzi jako śmiertelne niebezpieczeństwo. Bardziej niż o Jezusa, boją się o siebie samych.

Słowa zarzutu zdają się tworzyć kontrast między Jezusem i uczniami. Relacja uczniów idących za Jezusem do ich Mistrza jest wystawiona na próbę. Zarzut uczniów do Jezusa na zagrożonej łodzi stanowi szczyt dramatu i przygotowuje do słów, które Jezus w odpowiedzi skieruje do nich w 4,40.

4.3. Reakcja Jezusa i Jego słowa skierowane do morza (4,39ab)

Reakcja Jezusa jest natychmiastowa i skierowana bezpośrednio do sił natury (4,39ab): obudziwszy się (διεγερθείς) gromi wiatr (ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ)

³⁵ W Ewangelii Marka, kiedy uczniowie są podmiotem czasownika λέγω, zawsze wyrażana jest następnie albo potrzeba uczniów (1,30.37; 14,12), albo ich niezrozumienie (6,37.38; 8,19.20).

³⁶ Por. J. Gnilka, *Marco*, s. 264. Inni także zwracają się do Jezusa z takim tytułem w sytuacjach, kiedy o coś proszą (5,35; 9,17), albo odnosząc się do Jego nauczania (10,17.20; 12,14.19.32).

³⁷ Por. J. Ernst, *Il vangelo*, t. 1, s. 236

i mówi do morza przy pomocy słów przytoczonych przez narratora w mowie niezależnej: σιῶπα, πεφίμωσο. Uczniowie bali się o własne życie. W odpowiedzi Jezus przede wszystkim ucisza burzę, eliminując właśnie to niebezpieczeństwo śmierci. Następnie także Jezus kieruje do uczniów słowa zarzutu (4,40). W ten sposób odpowiada na ich zarzut wyrażony przedtem wobec Niego (4,38). Nauczyciel więc najpierw działa, a potem mówi do uczniów: ten porządek podkreśla jeszcze bardziej siłę Jego akcji przeciw siłom natury.

Na skutek interwencji uczniów Jezus się budzi. Ta Jego czynność jest wyrażona za pomocą imiesłowu biernego czasu *aoryst* czasownika διεγειρεῖν i odpowiada poprzedniej akcji uczniów (por. ἐγείρουσιν αὐτόν w 4,38). Przebudzenie Jezusa jest w tym tekście akcją drugorzędną, która przygotowuje kolejne akcje pierwszorzędne wyrażone za pomocą czasowników w trybie oznajmującym czasu *aoryst*: ἐπετίμησεν i εἶπεν.

Reakcja Jezusa przeciwko wiatrowi i morzu przedstawia cechy egzorcyzmu: zauważamy tu rzeczywiście język charakterystyczny dla opisów wypędzania duchów nieczystych, taki sam jak w epizodzie w synagodze w Kafarnum (por. 1,25). Słowo ἐπιτιμάω jest terminem technicznym w Ewangelii Marka na wyrażenie poleceń wydawanych przez Jezusa w stosunku do duchów nieczystych (por. 1,25; 3,12; 9,25). Tym terminem Jezus gani także Piotra (8,33) nazywając go "szatanem" (por. 8,32). Zauważa się również, że wspomniane akcje Jezusa znajdują się w kontekstach, w których także wyraźnie zabrania złym duchom (por. 1,24-25; 3,11-12) czy też swoim uczniom (por. 8,30) wyjawiać publicznie Jego tożsamość³⁸.

Dopełnieniem dalszym czasownika ἐπετίμησεν jest τῷ ἀνέμῳ, natomiast następny czasownik εἶπεν odnosi się do innego dopełnienia: τῇ θαλάσῃ. Mamy więc w tekście dwa różne czasowniki z dwoma różnymi dopełnieniami. Dlatego niektórzy uważają, że należy dokładnie rozróżnić dwie różne akcje Jezusa: pierwsza - egzorcyzm skierowany do wiatru, następna - słowa zwrócone do morza. W świetle tekstów Ewangelii Marka, o których była mowa wcześniej (por. 1,25; 3,12; 8,30; 9,25), wydaje się jednak, że także w 4,39 obie akcje (ἐπετίμησεν i εἶπεν) odnoszą się w rzeczywistości w jednakowym stopniu zarówno do wiatru jak i do morza. Rozróżnienie między tymi dwiema akcjami bardziej je akcentuje, ale także i w tym przypadku muszą być rozważane razem (por. teksty paralelne: Mt 8,26; Łk 8,24).

Czasownik εἶπεν, który odnosi się do morza podkreśla, że Jezus traktuje elementy natury jak osoby. Burza i morze jako czynniki niszczących sił naturalnych są tu więc przedstawione jako istoty żywe³⁹.

³⁸ W tym miejscu Jezus gromi morze (ἐπετίμησεν) w taki sam sposób, jak wyrzucał złego ducha w 1,25, jednak pytanie o Jego tożsamość nie pochodzi od ducha nieczystego, ale od Jego uczniów.

³⁹ J. Gnilk, *Marco*, s. 265.

Wypowiedź Jezusa składa się z dwóch imperatywów: σιώπα i πεφίμωσο. Pierwszy jest trybem rozkazującym czasu teraźniejszego od czasownika σιωπᾶν. Ten czasownik w Nowym Testamencie jest używany niemal wyłącznie w Ewangeliach synoptycznych, przede wszystkim w Ewangelii Marka. Znajduje się często w kontekstach, które odnoszą się do tożsamości i władzy Jezusa (por. Mt 20,31; 26,63; Mk 3,4; 4,39; 10,48; 14,61; Łk 19,40). W niektórych z tych tekstów σιωπᾶν jest powiązane z ἐπιτιμᾶν, wyraża wtedy nakaz milczenia, aby nie odsłaniać publicznie tożsamości Jezusa. W tym przypadku mamy jedyny tekst Nowego Testamentu, w którym polecenie milczenia jest wypowiedziane przez Jezusa i skierowane do rozszalałej natury⁴⁰.

Drugi rozkaz Jezusa jest wyrażony przy pomocy imperatywu czasu przeszłego (*perfectum*): πεφίμωσο. Czasownik φιμῶν występuje rzadko w Nowym Testamencie i oznacza „zakneblować, zamknąć usta kagańcem, zmusić do milczenia”. W tym przypadku jest to jedyny tekst Nowego Testamentu, w którym ten czasownik występuje w imperatywie czasu *perfectum*, wyrażając w ten sposób energiczny rozkaz. Jest bardzo podobny do rozkazu, który Jezus wydał duchowi nieczystemu w synagodze w Kafarnaum (por. Mk 1,25; Łk 4,3). W opisie tego egzorcyzmu Jezus rozkazuje (także tu ἐπετίμησεν) złemu duchowi, aby milczał: φιμώθητι (imperatyw czasu *aoryst* strony biernej czasownika φιμῶν). W świetle tego paralelnego kontekstu widzimy więc, że czynność Jezusa przeciwko wichrowi i morzu jest czynnością egzorcyzmu. Jezus traktuje żywioły natury jak gdyby były złymi duchami i kieruje do nich słowa podkreślające Jego najwyższy autorytet i panowanie. Nauczyciel ucisza rozszalałą naturę tak, jak przedtem uciszył ducha nieczystego w synagodze. Traktuje wiatr i morze, jak gdyby były istotami złymi. W tym opisie wyrażona jest więc idea, że szkodliwe siły naturalne są podległe działaniu duchów nieczystych⁴¹.

4.4. Reakcja natury i pojawienie się wielkiej ciszy na morzu (4,39c)

Skutek rozkazu Jezusa jest natychmiastowy i jest opisany w sposób zwężony przy pomocy prostego stwierdzenia: wiatr ustał (ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος) i stała się wielka cisza (ἐγένετο γαλήνη μεγάλη)⁴². Zauważa się natychmiast paralelizm i silny kontrast między γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου w 4,37 i ἐγένετο γαλήνη μεγάλη w 4,39. Powtórzenie tego samego czasownika (γίνεσθαι) i tego samego przymiotnika (μεγάλη) podkreśla wyraźną zmianę sytuacji: cisza

⁴⁰ W Mk 10,48 (por. Mt 20,31) takie polecenie skierowane jest do niewidomego z Jerycha, natomiast w Łk 19,39-40 to faryzeusze proszą Jezusa, aby uciszył swoich uczniów podczas uroczystego wjazdu do Jerozolimy.

⁴¹ Por. J. Gnilką, *Marco*, s. 265. Jezus uciszając morze, w taki sam sposób jak uciszał duchy nieczyste, przedstawia się jako prawdziwy egzorcysta.

⁴² Rozkaz wydany przez Jezusa jest wykonany natychmiast, na co wskazują czasowniki użyte w czasie *aoryst*, które wykluczają możliwość uciszenia się burzy dopiero po pewnym czasie. Por. S. Légasse, *Marco*, Roma 2000, s. 261.

na morzu jest „wielka”, tak jak wcześniej „wielki” był wiatr. Ten kontrast między sytuacją niebezpieczeństwa i spokojem po burzy podkreśla autorytet Jezusa, a także nadzwyczajną skuteczność Jego polecenia skierowanego do wiatru i do morza.

W Starym Testamencie często jest podkreślana władza Boga nad morskimi falami, nad burzą i nad morzem. Uciszenie burzy i ułagodzenie fal morskich są przywilejami Boga (por. Ps 65,8; 104,7; 107,29). Spokój, który następuje po burzy jest znakiem Jego zwycięstwa nad wszystkimi wrogimi siłami, dlatego ludzie znajdujący się w stanie wielkiego strachu zwracają się do Boga i proszą o Jego interwencję (por. Ps 32,6; 69,2; Jon 1,6.14), a Bóg ich ratuje (por. Ps 46,2-3; Iz 43,2).

Tło Starego Testamentu pomaga zrozumieć znaczenie gestu Jezusa w Mk 4,39: autorytet, który w Starym Testamencie był przypisywany Jahwe, tutaj zostaje przypisany Jezusowi, który w tym przypadku nie czyni cudu przy pomocy modlitwy, ale dzięki pełni swojej mocy. Autorytet Jezusa jest jedyny w swoim rodzaju: w oczach narratora tego wydarzenia Jezus jest postawiony na miejscu Boga⁴³. Tak jak w scenach egzorcyzmu, tak i w tej scenie duch nieczysty jest poddany wszechpotędze Jezusa. Jezus, z jednej strony przedstawia się swoim uczniom jako uzdrowiciel, pan wiatru i morskich fal, który działa z mocą Jahwe, a z drugiej strony jako ich wybawiciel z konkretnego niebezpieczeństwa. Syn Boży, który nie chciał, aby Jego tożsamość została ogłaszana przez duchy nieczyste, teraz sam się objawia przy pomocy swojej działalności i autorytetu równemu Panu Bogu⁴⁴.

Burza na Morzu Galilejskim opisana przez Ewangelię Marka stwarza dla uczniów w łodzi bardzo dramatyczną sytuację: podczas gdy wiatr i morskie fale szaleją, Jezus spokojnie śpi. Jedyne, co uczniowie mogą uczynić, to obudzić Nauczyciela i skierować do niego słowa wyrzutu. Łódź, miejsce szczególnej bliskości z Jezusem staje się miejscem strachu, a ich pójście za Jezusem jest wystawione na próbę. Ale właśnie w tym kontekście Jezus się objawia jako ich Zbawiciel: opanowuje siły natury tym samym autorytetem, z którym wypędzał złe duchy i wykazuje w ten sposób, że działa z Bożą mocą.

⁴³ Ta godność Jezusa uwidacznia się także, kiedy porównamy wydarzenie na jeziorze Galilejskim z opowiadaniem o Jonaszu. W Jon 1,6 kapitan prosi Jonasza, aby wzywał Boga, by wybawił ich z niebezpieczeństwa. Potem sami marynarze błagają Pana i wyrzucają proroka do morza (Jon 1,14-15). Bóg wysłuchuje ich prośbę i ucisza morze. W tekście Ewangelii Marka czynność Jezusa odpowiada czynności Boga w księdze Jonasza. Jezus działa rzeczywiście w mocy swego własnego autorytetu: nie zwraca się z prośbą do Boga, ale sam rozkazuje burzy i ją ucisza.

⁴⁴ R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, t. 1, s. 435-439.

5. Zakończenie epizodu: Mk 4,40-41

Sekcja końcowa perykopy zawiera dwie wypowiedzi poprzedzone wstępem narracyjnym: słowa Jezusa skierowane do uczniów (4,40) i reakcja uczniów oraz ich pytanie retoryczne (4,41).

5.1. Słowa Jezusa do uczniów (4,40)

Dopiero po uciszeniu burzy Jezus zwraca się do uczniów z surowym zarzutem sformułowanym przy pomocy dwóch pytań ściśle ze sobą powiązanych. W tych pytaniach skarży się na ich małoduszność (τί δειλοί ἐστε) i ich niedowiarstwo (οὐπω ἔχετε πίστιν)⁴⁵. Zarzut Jezusa jest spowodowany zachowaniem się uczniów w 4,38: ich desperacki krzyk jest dowodem strachu i, w rzeczywistości, ich braku wiary.

Przy pomocy pierwszego pytania Jezus gani strach uczniów. Przymiotnik δειλός występuje tylko trzy razy w Nowym Testamencie i zawsze jest łączony z terminami, które wyrażają brak wiary (por. Mt 8,26; Ap 21,8). W drugim pytaniu Jezus gani uczniów właśnie za brak wiary. „Bojaźliwi” (δειλοί) w odniesieniu do uczniów wskazuje na ich panikę w obliczu ekstremalnego niebezpieczeństwa śmierci⁴⁶. Strach jednak nie jest tylko zwykłą reakcją psychologiczną, ale także wyraźnym symptomem braku wiary. Uczniowie boją się, ponieważ nie mają jeszcze wystarczającej wiary.

Drugie pytanie Jezusa, wypowiedziane natychmiast po pierwszym rozpoczyna się od przysłowka οὐπω, który jeszcze dwa razy w Ewangelii Marka (por. Mk 8,17.21) wyraża zarzut w formie pytającej skierowany przez Jezusa do jego uczniów. Miejscem takich zarzutów zawsze jest łódź. Mówiąc „nie macie jeszcze wiary?”, za pomocą οὐπω Jezus precyzuje, że Jego uwaga skierowana jest do osób, które już od pewnego czasu idą za Nim, a które nie doszły jeszcze, tak jak powinni, do pełni wiary. Przysłówek οὐπω wzmacnia zarzut: Apostołowie nie mają jeszcze wiary, pomimo że są Jego uprzywilejowanymi uczniami (por. 1,16-20; 2,13-14; 3,13-15; 4,10-12.34), widzieli Go jak wypędzał złe duchy (por. 1,21-27) i jak uzdrowiał (por. 1,29-31.40-45; 2,1-12; 3,1-6). Warto zauważyć, że w Ewangelii Marka działalność publiczna Jezusa rozpoczyna się wezwaniem: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (1,15). Powołanie pierwszych uczniów (por. 1,16-20) jest pierwszą konkretyzacją tych słów: zaufali Jezusowi i poszli za Nim. Wiara (πίστις) jest podstawowym elementem wymaganym przy cudach (por. 2,5; 4,40; 5,34.36; 9,23.24; 10,52). Niedowiarstwo natomiast (ἀπιστία) przeszkadza, a czasem wręcz uniemożliwia

⁴⁵ J. Gnillka, *Marco*, s. 266.

⁴⁶ Por. ἀπολλύμεθα w Mk 4,38.

dokonanie cudu (por. 6,6; 9,19.24). Jezus wyraźnie wymaga wiary od tych, którzy idą za Nim (por. 11,22-24)⁴⁷.

Zarzut Jezusa nie jest spowodowany całkowitym brakiem wiary uczniów, na pewno jednak wskazuje na ich wielki kryzys i upadek, który zweryfikował się podczas burzy⁴⁸. W Ewangelii Marka wiara uczniów realizuje się podczas przebywania z Jezusem: powołani przez Jezusa weszli w specjalną wspólnotę życia ze swoim Mistrzem (por. 1,16-20; 2,14). Także tutaj, odpowiadając pozytywnie na inicjatywę przeprawy, zachowują się jak Jego wierni uczniowie (por. 4,36), którzy uznają go za swego Nauczyciela (por. zwrot διδάσκαλε w 4,38). Podczas burzy jednak myślą tylko o sobie i nie są gotowi zaufać Jezusowi w czasie niebezpieczeństwa. Brak wiary uczniów polega na wycofaniu się, na porzuceniu logiki „pójścia za Jezusem”⁴⁹. W czasie burzy uczniowie próbują więc uciec, aby nie podzielić losu Jezusa. Ich zachowanie wyraża brak wiary we wspólnotę zbawczą z Jezusem i ostatecznie oznacza niezrozumienie samej osoby Jezusa. Niewiara uczniów jest przede wszystkim kryzysem ich powołania, jak gdyby zapomnieli o tym, że zostali osobiście wezwani.

Należy także pamiętać, że uczniowie wiele razy byli świadkami cudów i egzorcyzmów dokonanych przez Jezusa. Być może więc nie są tutaj ganieni za brak zaufania w Jego moc taumaturgiczną. Zachowanie uczniów kontrastuje jednak z prawdziwą wiarą paralityka (2,5), kobiety cierpiącej na krwotok (5,34), Jaira (5,36) czy ślepcę Bartymeusza (10,52), który uzdrowiony idzie za Jezusem do Jerozolimy. Kryzys wiary uczniów opisany przez Marka jest przykładem i ostrzeżeniem dla uczniów Jezusa wszystkich czasów, aby uważali, by nie ulec niedowiarstwu. Jest znaczące, że w epizodzie uściszenia burzy ostatnie słowa Jezusa do uczniów dotyczą właśnie kwestii wiary⁵⁰.

5.2. Reakcja uczniów i ich pytanie retoryczne (4,41)

Cały epizod burzy kończy się reakcją uczniów na cud dokonany przez Jezusa. Czują wielki strach i pytają się między sobą, kim jest ten, który rozkazuje siłom natury i któremu nawet morze i wiatr są posłuszne.

⁴⁷ Por. R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, New York 1988, s. 111; C. D. Marshall, *Faith*, s. 213.

⁴⁸ Zob. G. Schille, *Die Seesturmerzählung Marcus 4,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums”, 56(1965), s. 38.

⁴⁹ Ta sytuacja powtórzy się w zachowaniu Piotra w 8,32-33 i w ucieczce wszystkich z miejsca ukrzyżowania w 14,50. Ich niewiara wskazuje na kryzys w postępowaniu za Jezusem, który morze doprowadzić nawet do utraty życia. Por. J. Gnilka, *Marco*, s. 266.

⁵⁰ Por. J. Ernst, *Il vangelo*, t. 1, s. 237. Kwestia wiary w Ewangelii Marka jest tematem bardzo obszernym. Akcja Jezusa jest przede wszystkim działaniem egzorcysty. Apostołowie otrzymują od Jezusa władzę nad złymi duchami (3,14). Często jednak mają trudności w wykonywaniu egzorcyzmów (por. 9,14-29). Tu także mają trudności, ponieważ znajdują się w obliczu siły, którą tylko Bóg może zwyciężyć i nie wierzą, że Jezus może działać własną mocą. Być może, że Jezus tutaj gani ich brak wiary w Jego cudotwórczą moc.

Strach uczniów jest ukazany przy pomocy wyrażenia καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, które podkreśla mocne natężenie tego uczucia⁵¹. Ewangelia Marka używa czasownika φοβείσθαι przede wszystkim, aby opisać reakcję ludzi na czyny i słowa Jezusa. Ludzie często reagują strachem na cuda działane przez Jezusa (por. 4,41; 5,15.33), a także na zapowiedzi przyszłego losu Jezusa (por. 9,32; 10,32), i na Jego samą osobę (por. 11,18). Strach jest także reakcją kobiet na ogłoszenie zmartwychwstania (por. 16,8). Sam Jezus zachęca, aby się nie bać (por. 5,36; 6,50). Rzeczownik φόβος występuje w Ewangelii Marka tylko w omawianym tekście. Reakcję uczniów, scharakteryzowaną podobnym strachem, znajdujemy jeszcze przy okazji chodzenia Jezusa po falach jeziora (por. 6,50) i podczas przemienienia na górze Tabor (por. 9,6). Przedstawianie głębokich uczuć uczniów Jezusa jest cechą charakterystyczną Ewangelii Marka⁵².

Wielki strach jest odpowiednią reakcją na epifanię Boga⁵³. Przymiotnik μέγαν przesadnie akcentuje rozmiar strachu (odpowiada „wielkiej burzy” w 4,37 i „wielkiej ciszy” w 4,39). Właśnie dlatego, że przechodzi się od wielkiej burzy do wielkiej ciszy na morzu, także strach, który ten fakt wywołuje, jest wielki. Ten strach jest jednak inny od lęku, który uczniowie przeżywają podczas burzy (por. 4,38). Tamten oznaczał panikę i brak wiary, ten natomiast prowokuje do zadania pytania o tożsamość Jezusa.

Wyrażenie καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους wprowadza sukcesywne pytanie uczniów i sugeruje postawę niezrozumienia⁵⁴. Słowa uczniów wyrażone w formie pytającej stanowią punkt fundamentalny i konkluzję ich reakcji. Pytanie bezpośrednio dotyczy tożsamości Jezusa i jest sprowokowane Jego działaniem z mocą. Przypomina podobne pytanie obecnych w synagodze w Kafarnaum po pierwszym egzorcyzmie dokonanych przez Jezusa: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą. Nawet duchom nieczystym rozkazuje i są Mu posłuszne” (1,27). Pytanie uczniów natychmiast koncentruje się na osobie Jezusa: „kto?” (zaimiek

⁵¹ Lohmeyer podkreśla semicki charakter tego wyrażenia. Por. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967, s. 80.

⁵² W Jon 1,10, według tekstu Septuaginty, wyrażenie to opisuje reakcję marynarzy na słowa Jonasza: καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβον μέγαν. Podobna formuła w Jon 1,16 (καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβω μεγάλῳ τὸν κύριον) wyraża reakcję ludzi, którzy na skutek uspokojenia się morza rozpoznają Pana i składają mu ofiary i śluby. W Septuagincie czasownik φοβείσθαι jest terminem technicznym na opisanie reakcji człowieka na epifanię Boga (por. Rdz 15,1; 18,15; 28,17; Wj 3,6; 14,31; 20,18; 1 Sam 12,18). Człowiek przed wielkością Boga odczuwa jednocześnie swoją małość i strach, a także pewne uczucie zdziwienia. Strach przed Bogiem jest pewnego rodzaju lękiem religijnym, który prowadzi do szacunku i uległości w stosunku do Boga. Ten pełen szacunku lęk wyraża się w postawie wiary (por. Wj 14,31) i w oznakach kultu (por. Jon 1,16).

⁵³ Por. H. Hendrickx, *The Miracle Stories*, s. 180.

⁵⁴ Zwrot przyimkowy πρὸς ἀλλήλους wskazuje prawie zawsze w Ewangelii Marka na uczniów w kontekstach niezrozumienia (por. 4,41; 8,16; 9,34).

pytający τίς) i odnosi się do skutków Jego działania (końcowa partykuła skutkowa ἄρα)⁵⁵. Oczywiście, nawet jeśli to pytanie jest spowodowane cudotwórczą działalnością Jezusa, akcent nie jest położony tyle na sam cud, co na tego, który go dokonał⁵⁶. Dalsza część zdania, rozpoczynająca się od ὅτι przyczynowego, znów kładzie akcent raczej na moc i władzę Jezusa, niż na niezrozumienie uczniów. Podkreśla wyraźne panowanie Jezusa nad naturą: „nawet wicher i jezioro są Mu posłuszne” (4,41b). W pytaniu uczniów konsekwentnie powracają te same elementy natury, które przedtem zgromił Jezus (por. 4,39). Całe wyrażenie jest wzmocnione poprzez podwójne καί, co możemy przetłumaczyć, używając zwrotu „nawet”⁵⁷. Czasownik ὑπακούειν („być posłusznym, uległym”) znajduje się w Ewangelii Marka tylko tutaj i w 1,27, gdzie wskazuje na podległość duchów nieczystych w stosunku do Jezusa. Użycie tego czasownika w odniesieniu do wiatru i morza znów podkreśla ich demoniczną naturę. Jeszcze raz powraca paralelizm między pierwszym egzorcyzmem Jezusa w synagodze w Kafarnaum i gestem egzorcyzmu skierowanym do sił natury.

Nadzwyczajny sposób działania Jezusa wzbudzał już pytania ludzi, ale do tej pory były to pytania zdziwienia, raczej nieokreślone i nieosobowe (por. Mk 1,27; 2,7), natomiast tutaj, na skutek uciszonej burzy, po raz pierwszy w Ewangelii Marka uczniowie stawiają pytanie konkretne, osobiste: „Kim właściwie On jest?” (Mk 4,41). Uczniowie pytają w sposób wyraźny o tożsamość Jezusa. Pytanie: „kim jest Jezus?” jest podstawowym pytaniem całej Ewangelii Marka. W tym epizodzie uczniowie ograniczają się tylko do postawienia pytania, nie dając żadnej odpowiedzi, pytanie pozostaje otwarte i od tego momentu oczekuje się na odpowiedź.

Zakończenie

Perykopa Mk 4,35-41 stanowi centralną część pierwszej sekcji Ewangelii Marka i dobrze komponuje się z kontekstem. Odpowiedź na pytanie o tożsamość Jezusa, nawet jeśli tylko pośrednia, jest zasadniczym tematem tej części. Uczniowie są w osobistej relacji z Jezusem jako wspólnota. Dwa elementy: chrystologiczny i eklezjologiczny są bardzo ważne dla Marka. Jezus jest nie tylko Synem Bożym, ale ma również taką władzę i moc, jaką ma sam Bóg. Siłom natury objawia się jako ich pan i władca.

⁵⁵ We wspomnianym tekście Mk 1,27 pytanie odnosi się do nowej nauki nauczanej z mocą przez Jezusa i jest bezosobowe: „Co to jest?” (τί ἐστιν τοῦτο). Tu natomiast zainteresowanie koncentruje się na osobie Jezusa: „Kim więc on jest?” (τίς ἄρα οὗτός ἐστιν).

⁵⁶ R. Pesch, *Marco*, t. 1, s. 214-215.

⁵⁷ Dosłownie: „i wicher, i morze” (καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα). Zauważa się, że wiatr i morze stanowią tu jeden podmiot. Następujące po nim orzeczenie ὑπακούει (*idicativus praesentis activi* czasownika ὑπακούειν) występuje w trzeciej osobie liczby pojedynczej i odnosi się tu do dwóch podmiotów, jak gdyby wiatr i morze były jednością.

Poprzez ten epizod uczniowie, którzy idą za Jezusem, otrzymują taką odpowiedź: Jezus jest Bogiem, który ogłasza Swoje słowo z mocą, który wyrzuca duchy nieczyste, uzdrawia chorych i który jest panem sił natury. Z tej przyczyny w drugiej części Ewangelii objawia się wyraźnie jako cierpiący Mesjasz (por. Mk 8,27-16,8). Uczeń musi pójść za Jezusem dokądkolwiek On się udaje. W tym kontekście epizod uciszonej burzy również prowokuje uczniów do refleksji na temat niebezpieczeństwa utraty życia dla Jezusa (por. Mk 8,35). Momentem kulminacyjnym jest krzyż, stanowiący prawdziwy egzamin dla każdego ucznia.

GESU – IL SIGNORE DELLA NATURA. L'ANALISI ESEGETICA DI MC 4,35-41

Riassunto

L'episodio della tempesta sedata descritto nei vangeli sinottici (Mc 4,35-41 e paralleli: Mt 8,23-27 e Lc 8,22-25) è stato oggetto di numerosi studi esegetici ed ha avuto una grande importanza nella spiritualità cristiana. In questa pericope troviamo presenti due importanti temi di tutto il vangelo di Marco: la domanda cristologica sull'identità di Gesù e il tema dei discepoli. L'agire potente di Gesù provoca la domanda dei discepoli: "Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?" (Mc 4,41). Tutto l'episodio della tempesta sedata finisce proprio con questa domanda che riguarda direttamente la persona di Gesù. In secondo luogo, la situazione di pericolo sul lago parla anche dei discepoli: svela la loro paura e agitazione, mette a nudo la loro incredulità (Mc 4,40).

La pericope Mc 4,35-41 si inserisce bene nel contesto della prima parte del vangelo di Marco e forma il centro di questa parte. In essa la risposta, anche se implicita, alla domanda dei presenti sull'identità di Gesù raggiunge il vertice. I discepoli si trovano in una relazione personale con Gesù, come una comunità. Questi due momenti: cristologico ed ecclesiologico, sono molto importanti per Marco.

La pericope presenta anche le caratteristiche di un esorcismo: notiamo infatti lo stesso linguaggio dell'espulsione del demonio ad opera di Gesù nella sinagoga di Cafarnao in Mc 1,25. Gesù è dunque "il Santo di Dio", al quale obbediscono gli spiriti impuri. Ma inoltre possiede anche la potenza che appartiene a Dio stesso. Si rivela come signore delle forze della natura. I discepoli che seguono Gesù, attraverso l'episodio sul mare, ricevono dunque tale risposta: Gesù è Dio che proclama la sua parola con forza, che scaccia demoni, guarisce gli ammalati, che si trova sopra la natura e la signoreggia. Ma i discepoli in questo momento non riescono a riconoscerlo come Dio. Chiedono soltanto: "Chi è dunque costui?". La loro domanda per ora rimane senza risposta.

NEHMEN WIR DIE SEMINARISTEN WAHR?¹

Wenn hier von einer Standortbestimmung in der Priesterausbildung die Rede ist und über Reformansätze gesprochen werden soll, muss dies im Blick auf die Priesterkandidaten selbst geschehen, unsere eigentliche Zielgruppe, ich wage es zu sagen, unser „Schatz“ oder unsere „Perle“, mit ihren Stärken, Begrenzungen, Begabungen und Bedürfnissen.

Als Regens möchte ich mich zum Anwalt unserer Seminaristen machen! Wir müssen genau hinsehen: Wie nehmen wir die Seminaristen wahr? Was soll geschehen, dass sie in unserer Gesellschaft in einer evangelisierenden Kirche ihren spezifischen priesterlichen Dienst tun? Was müssen sie können?

I. Welche Priester für die heutige Kirche?

Die Kirche braucht Priester, die spirituell kompetente, zeitoffene Gottesmänner² sind. Der Priester von heute und erst recht der von morgen wird nicht mehr in genormten Strukturen wie den bisherigen Pfarreien eingesetzt. Er kommt vielmehr in ein pastorales Feld, in dem zeitgleich mehrere Priester und Katechisten sowie viele ehrenamtliche Laien in den Grunddiensten Liturgia, Martyria, Diakonia und im immer mehr an Bedeutung gewinnenden missionarischen Gemeindeaufbau tätig sind. Der Priester muss in der Lage sein, selbstständig zu arbeiten und die Gestalt seiner pastoralen Aufgabe in der ihm vorgegebenen gesellschaftlichen Situation zu entwickeln und zu definieren. Er tut dies in wirksamer Tuchfühlung mit dem ganzen Pastoralteam und in Rückbindung an den Bischof und dessen Mitarbeitern im Bistum. Er muss in der Lage sein, Menschen mit unterschiedlichen Glaubensgeschichten und Interessenslagen für das Evangelium zu gewinnen und in je unterschiedlicher Weise, je nachdem wie tief jemand mit dem Mysterium des Glaubens in Berührung kam, zusammenzuführen. Angesichts dieser Situation sind einerseits Pioniere gefragt, die

Ks. Wojciech Kalinowski; dr teologii; rektor WSD w Elku; adres do korespondencji: w.kalinowski@diecezja.elk.pl

¹ Wykład został wygłoszony na spotkaniu międzynarodowej grupy inicjatywnej organizującej projekt „Europa eine Seele geben” dla seminarzystów ze środkowej i wschodniej Europy w dniu 10 marca 2007 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Alba Julia w Rumunii.

² Vgl. P. M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress*, Ostfildern 2001.

bewusst in Neuland vorstoßen, auf der anderen Seite aber auch Personen, die aus persönlicher, spiritueller Tiefe und ebenso persönlicher Verbundenheit mit der Kirche, mit der Tradition und mit den Garanten der Einheit - Papst und Bischof- zu handeln gelernt haben.

Dieses vielleicht etwas holzschnittartige Profil eines Priesters von morgen ist für die heutige Priesterbildung eine nicht zu unterschätzende Herausforderung, erst recht, wenn die disparaten Biographien der heutigen Kandidaten in den Blick kommen. Es muss nicht jeder Pfarrer einer Großpfarrei oder einer Seelsorgeeinheit werden, aber auch wer im Krankenhaus, in der Schule oder in einem Jugendzentrum als Priester eingesetzt wird, muss leiten, geistlich begleiten und mit Laien kooperieren können.

Sind unsere Kandidaten für diese Aufgaben gut gerüstet - oder sind sie nicht manchmal total überfordert? Das sind meine Sorgen! Wenn ich die Weihefotos in der Lücker Priesterseminar Ausstellung „Priesterbilder“ anschau, etwa die Fotos aus der Zeit meines eigenen Weihejahrgangs 1985, dann muss ich schon feststellen: Das behütete und auf strenge Disziplin aufgebaute Priesterseminar von damals hat uns nur unzureichend vorbereiten können

- auf die Kriegszustand 1981,
- auf die Turbulenzen der Kommunistischen Umbruch 1989
- und erst recht auf den Gläubigen- und Priesterratlosigkeit von heute

II. Das Priesterseminar

Wir müssen uns kritisch der Frage stellen: Bereitet das Priesterseminar von heute die Kandidaten auf die Aufgaben einer evangelisierenden Kirche wirklich vor? Hier dürfen wir in der Tat selbstkritischen Fragen nicht ausweichen. Können wir die Leidenschaft Gottes für den Menschen, die oft am Anfang des Weges bei den Kandidaten zu erkennen ist, in unserer Seminarerziehung bewahren und vertiefen?

Was tun wir Regenten, um die Berufungsintuition wach zu halten, jenes Feuer der ersten Begeisterung, das allen Unkenrufen zum Trotz junge Menschen auch heute auf den Weg des Priesterwerdens führt? „Da erwachte im Herrn die Leidenschaft für das Volk“ – diese Leidenschaft, die der Prophet Joel bereits markiert, finde ich auch heute bei unseren Kandidaten. Darum muss wirklich nachgefragt werden: Sind unsere Priesterseminare Orte, wo das Feuer der Leidenschaft Gottes für sein Volk lebendig ist und lebendig gehalten wird? Genau an dieser Fragestellung müssen sich neue Wege messen lassen³.

³ Vgl. W. Hagemann, *Plädoyer für eine ganzheitliche Priesterbildung. Vor der Bischofssynode 1990*, „Das Prisma“, 2(1990), s. 20-26; W. Hagemann, *Zeugnis geben im Dialog. Priester Ausbildung im Bistum Münster*, „Das Prisma“, 10(1998), s. 60-64.

Das vorgestellte Anforderungsprofil⁴ kann für die heute angesagte Gestalt des Priesterseminars entscheidende Impulse geben. Danach kann das Priesterseminar als Ort begriffen werden, wo junge Menschen sich aufschließen lassen für das Evangelium. Dies geht nur, wenn die Verantwortlichen und die Seminaristen – bei aller gebotenen Distanz – zusammen Wir-Raum des Glaubens werden. Das Evangelium als Wort des Lebens wird zum Bindeglied zwischen den oft sehr verschiedenen Personen, die ins Seminar kommen. Sie lernen durch das konkret gelebte Neue Gebot der gegenseitigen Liebe eine Familie neuen Stils zu werden, eben eine Gemeinschaft, die Kirche ist und sich um den lebendigen Herrn sammelt. Dabei finden sie große Unterstützung im regelmäßigen Austausch über ihr Leben mit dem Evangelium, so dass sie eben diese Erfahrung machen, dass aus dem persönlichen Austausch *Communio*, Gemeinschaft im Herrn erwächst. Diese Glaubenserfahrung kann die heute schon bestehenden Wohngemeinschaften aus der Enge eines bloßen Nebeneinander-Wohnens und Miteinander-Essens, wo das geistliche Gespräch aus welchen Gründen auch immer unterbleibt, herausführen. Es geht an der Aufgabenstellung auch vorbei, wenn Seminar-Vorstände zu sehr bei der Zusammensetzung darauf achten, wer in einer Wohngemeinschaft zu wem passt. Wenn es für das Presbyterium wichtig ist, wie Zulehner anmahnt, dass zeitlose Kleriker und offene Gottesmänner erst dann richtig Kirche sind, wenn sie sich gegenseitig bewusst ergänzen, kann das Seminar gar nicht anders, als die Seminaristen genau für einen solchen Lernprozess zu gewinnen: Sie lernen voneinander und beginnen, sich in ihrer jeweiligen Eigenart zu schätzen. Wenn es in *Novo millennio ineunte* (Nr. 43) heißt, dass es bei der Spiritualität der Gemeinschaft darauf ankommt zu lernen, mit dem anderen zu leben, dem anderen Platz zu machen und die gegenseitige Liebe einzuüben, dann wird dies heute ein zentrales Lernziel für das Priesterseminar. Geschieht dieses nicht, werden Individualisten ausgebildet, die notgedrungen eine entsprechend dicke Lederhaut entwickeln, die sie für andere – manchmal auch später in der Gemeinde – unempfindlich macht, und die sich abgewöhnen, aufeinander zu achten. Ein Priesterseminar, das ein solches kontraproduktives Potenzial entwickelt, gibt sich selber auf.

Auch unter diesem Gesichtspunkt ist es sinnvoll, die Zeit im Priesterseminar durch regelmäßige Gemeinde-Kontakte aufzubrechen, was natürlich auch einer wachen Zeitgenossenschaft zugute kommt.

Das Priesterseminar wird so zum bevorzugten Ort, wo junge Menschen erfahren, dass es schön ist, sich um den auferstandenen Herrn als Kirche zu sammeln. Die neue Spiritualität von Kirche-Sein hat hier ihren genuinen Platz. So wird das Priesterseminar zu einem anziehenden Ort für Jugendliche, die sich nach einer lebendigen Kirche sehnen.

⁴ Vgl. J. Wanke, *Anforderungsprofil des Priesters in einer evangelisierenden Kirche*, Paderborn 2001, S. 49-63.

Genau diese Elemente – die Verbindung von Praxisbezug und miteinander Kirche leben, von persönlicher Frömmigkeit und spirituellem Austausch in Kleingruppen unter kompetenter geistlicher Begleitung – finden sich im Propädeutikum. Hier werden „Diakonisierung und Spiritualisierung“ (Zulehner) von Beginn an eingeübt⁵.

III. Das Propädeutikum

Ein neuer Weg, der in Deutschland, Österreich sowie in manchen Diözesen in Polen entwickelt wurde, ist das dem Theologiestudium vorgelagerte sechsmonatige Propädeutikum. Miteinander als Christen leben, das Evangelium Jesu Christi in die Mitte des Tages rücken, füreinander sorgen und einstehen sind neben der Einführung in das Gebet und in die Liturgie die entscheidenden Eckpunkte dieser Zeit. Es sind Exerzitien im Alltag. Im alten Seminar waren die geistlichen Übungen separat vom Alltag, hier durchdringt sich Leben und Spiritualität und bildet die Brücke zwischen den Kandidaten. Der geistliche Austausch, der im alten Seminar manchmal als Krampf erfahren wurde, wird hier ganz natürlich eingeübt und öffnet für Gott und den Mitmenschen. Im alten Seminar musste der Kontakt zum geistlichen Begleiter manchmal öfters angemahnt werden. Hier wächst beim Kandidaten wie von selbst eine Beziehung zum geistlichen Begleiter während der Exerzitien im Alltag. Wie geht Christsein heute – wie geht es zusammen? Wie kann ich ein Interesse am anderen entwickeln, ein Co-Interesse? In den Exerzitien im Alltag und später in der sechswöchigen Bibelschule in einem Selbstversorgerhaus außerhalb des eigenen Bistums spielt sich solches fast von selbst ein.

Das Propädeutikum vermittelt wichtige Elemente des Lebens aus dem Glauben und verbindet diese mit einem gezielten Einsatz - drei Tage die Woche -in einer sozialen Einrichtung (Krankenhaus, Altenheim, Sozialstation), auf dem immer wichtiger werdenden Feld kirchlicher Diakonie. Hier vollzieht sich konkret, was Johannes Paul II. in *Novo millennio ineunte* anregte: *Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft machen, darin liegt die große Herausforderung, ... wenn wir dem Plan Gottes treu und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen* (Nr. 43)⁶.

Es wird zwar immer öfter über Propädeutikum gesprochen, aber der Prozess öffnet sich sehr langsam.

⁵ Vgl. A. Hennersberger, *Ein ein(z)iges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern*, Ostfildern 2002.

⁶ Johannes Paul II, *Novo millennio ineunte*, „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, 150(2001), S. 39.

IV. Verstärkung des Praxisbezugs

Der Praxisbezug führt zu einer vertieften Identifikation mit der Kirche und mit dem Volk Gottes. Außerdem ermöglicht er es, die eigene Rolle als Christ und später als Lehrer und Katechet in der Gemeinde zu lernen und gibt eine neue persönliche Sicherheit. Der Kandidat kann sich ausprobieren. Er erlebt den Pfarrer und das Pastoralteam hautnah. Er begreift unmittelbar, wie wichtig die Kooperation mit den Diakonen und Laiendiensten ist und wie viel Kompetenz die einzelnen nicht-priesterlichen Dienste mitbringen. Der Praxisbezug ermöglicht selbständiges Handeln, weil in Teilbereichen der Seelsorge schon persönliche Verantwortung übernommen werden kann. Zudem lernt der Kandidat auch unmittelbar die Grenzen heutiger, oft noch volksgemeinlich geprägter Gemeinden kennen. Er kann dabei ein kritisches Potenzial entwickeln, das später in die eigene priesterliche und seelsorgliche Praxis einfließen wird. Er lernt hier auch jenen Weltbezug, der nach dem Konzil gerade für künftige Welt-priester unverzichtbar ist.⁷

Der Praxisbezug im Propädeutikum und im Gemeindejahr führt die Seminaristen zu einer verstärkten Identifikation mit dem Priesterberuf. Diese positive Erfahrung veranlasst mich, den Praxisbezug für die gesamte Zeit des Theologiestudiums und des Lebens im Konvikt bzw. Priesterseminar vorzusehen. Bisher wurde dem Kandidaten beim Eintritt ins Seminar geraten, den Kontakt zur Heimatgemeinde in praktischer pastoraler Hinsicht abubrechen und sich am Studienort möglichst auf das Studium zu konzentrieren. Wenn wir das Priesterseminar für die heutigen Herausforderungen stark machen wollen, müssen wir den Praxisbezug verstärken. Statt in den Semesterferien Liturgie-, Sozial- und Gemeindepraktika vorzusehen, sollte für jeden Seminaristen, oder besser für jede Gruppe von Seminaristen, in der Nähe des Studienortes eine Bezugsgemeinde gesucht werden, in der die Seminaristen während der Studienzeit regelmäßig an bestimmten Wochenenden mitleben und mitbeten und in ausgesuchten Projekten mitarbeiten.⁸ Aufgabe des Seminarvorstandes oder gar eines eigens dafür eingesetzten Praxisbegleiters sollte es sein, diesen Einsatz vorzubereiten, zu leiten und mit den Kandidaten auszuwerten. Auf diese Weise bekommen die Studierenden von Anfang an mit, für welche Menschen sie studieren, wie Priester in der Gemeinde heute leben und arbeiten, wie Gemeinden sich verändern und was Kirche im Leben der Menschen heute bedeutet oder eben nicht. Es leuchtet ein, dass ein solcher regelmäßiger Kontakt mit den Christen in der Gemeinde die Entwicklung der menschlichen Reife und Selbstverwirklichung, wie dies *Pastores dabo vobis* verlangt, besonders fördert: „Die Kandidaten müssen also erzogen werden: zu Wahrheitsliebe, Aufrichtigkeit, Achtung vor jedem Men-

⁷ Vgl. W. Hagemann, *Zeugnis geben im Dialog. Priesterausbildung im Bistum Münster*, „Das Prisma“, 10(1998), S. 60-64.

⁸ Vgl. W. Kalinowski, *Seelsorger aus Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils*, „Episteme“, 52(2006), S. 194-251.

schen, Gerechtigkeitssinn, Einhaltung des gegebenen Wortes, zu echtem Mitgefühl, zu einem konsequenten Lebensstil und besonders zu Ausgewogenheit in Urteil und Verhalten. ... Besonders wichtig ist die Beziehungsfähigkeit zu den anderen Menschen. Sie bildet ein wirklich wesentliches Element für jemanden, der berufen ist, für eine Gemeinde Verantwortung zu tragen und „Gemeinschaftsmensch“ zu sein“⁹.

V. Differenzierte Seminar-Ausbildung

Die so unterschiedlichen Biografien heutiger Kandidaten und ihr uneinheitliches Lebensalter beim Eintritt ins Priesterseminar stellen mich als Regens vor die Frage, ob wir am Einheitsseminar von heute festhalten sollen, um einer möglichen Verzettlung der Ausbildung entgegenzuwirken, oder ob wir nicht doch mehr differenzieren müssen?

Auch heute gibt es junge Männer, die unmittelbar nach dem Abitur ins Priesterseminar gehen. Aber es kommen heute mehr und mehr ältere Kandidaten, die schon einen Beruf und Berufserfahrung mitbringen. Ich denke an einen diplomierten Juristen aus dem Litauen, der sich schon vorstellen konnte, ins Konvikt zu den wesentlich jüngeren Kandidaten zu gehen.

Meine zugespitzte Frage lautet: Wollen wir auf die unterschiedliche Situation der Kandidaten mit einem differenzierten Angebot von Priesterseminaren antworten und damit Berufungen fördern oder wollen wir am Einheitsseminar festhalten und evtl. Berufungen, die uns als Kirche geschenkt sind, verlieren? Hier müssen wir neue Wege gehen und Ausbildungsgänge entwickeln, die dem Einzelnen gerecht werden, und gleichzeitig auch in das Gesamt des Bistums passen. Es gibt ja bereits differenzierte Ausbildungswege.

Es passt nicht immer zusammen, wenn über 30-jährige mit 20-jährigen in der gleichen Ausbildungsgemeinschaft leben. Die Älteren könnten die Jüngeren domestizieren oder sich dagegen wehren, in einem – verzeihen Sie das Wort – „Kindergarten“ zu sein. Die Jüngeren haben das Recht, jugendlich zu sein, unbefangene Fragen zu stellen, die Ältere schon für sich geklärt haben. Wir dürfen die Jüngeren nicht um ihre Jugendlichkeit bringen, einmal um ihrer selbst willen, aber auch weil wir sie für unsere junge Kirche brauchen. Darum plädiere ich für ein Postgraduerten-Kolleg, das die Kandidaten aus akademischen Berufen fördert, indem es deren berufliche Erfahrung für das Theologiestudium nutzt.

VI. Wer ist der Souverän der Ausbildung?

Wir können nicht hoch genug einschätzen, dass der Kirche in Polen aber auch in vielen europäischen Ländern für die Priesterausbildung zahlreiche wissenschaftlich hochentwickelte theologische Fakultäten zur Verfügung stehen.

⁹ Johannes Paul II, *Pastores dabo vobis*, „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, 105(1992), S. 79-80.

Dafür müssen wir sehr dankbar sein. Auch im Studium ist die Erschließung neuer Wege angezeigt. Die Anstrengungen im Grundstudium und in der philosophischen Propädeutik müssen meines Erachtens verstärkt werden. Die Predigtübungen im Priesterseminar und die Jahresarbeiten der Kapläne am Ende der Vikariatszeit lassen auf bestimmte Defizite schließen. Es mangelt an der Fähigkeit, selbst denken zu können, einen eigenen Gedankengang sauber zu entwickeln und das Denken anderer wahrzunehmen und zu würdigen. Sooft höre ich von den Pfarrern. Ich wünschte mir, dass dem philosophischen Denken eine größere Aufmerksamkeit zuteil käme und Denken und Entwickeln eines Gedankengangs besser eingeübt würde.

Wer ist der Souverän der Priesterausbildung? Es sind nicht die Professoren der Theologischen Fakultät, sondern der Bischof. Dieser ist auch der erste Ansprechpartner für die durch das Konkordat abgesicherten staatlichen Fakultäten.

Gehört nicht der gesamte Diplomstudiengang Theologie auf den Prüfstand? Ähnlich wie wir heute das Symposium für die Priesterbildung durchführen, möchte ich ein Symposium mit dem Titel „Reform des Theologiestudiums in Polen - Priesterbildung für das 21. Jahrhundert“ anregen. Die heutigen Priesterkandidaten, die alles auf eine Karte setzen, wollen mehr als das, was heute geschieht. Sie klagen gelegentlich darüber, dass in das Studium der systematischen Theologie zu wenig pastorale Erfahrungen eingebettet sind. Als Regens möchte ich die jungen Leute ernst nehmen und ihnen sagen: „Ihr wollt Priester werden, und wir wollen sehen, wie ihr dafür euer Studium am besten realisieren könnt“. Wir Regenten nehmen den Dienst der Fakultät gern in Anspruch und wissen die für die heutigen Bedingungen sehr gute Arbeit zu schätzen. Statt zu klagen, weil einzelne Fakultäten dieses oder jenes nicht leisten können, sollten wir es selbst in die Hand nehmen, bestimmte inhaltliche und manchmal auch ekklesiale Defizite auszugleichen¹⁰. Wir graben einer qualifizierten Auseinandersetzung mit dem heutigen Denken, mit den Strömungen der Gesellschaft und der Gegenwartskultur das Wasser ab, wenn wir am theologischen „Level“ drehen. Mehr denn je ist heute Theologie vonnöten, um bei allen Fragen kompetent unterscheiden und handeln zu können. Und noch eine kritische Frage: Müssen Vorlesungen weiterhin im bekannten Stil ablaufen, wenn die Texte ohnehin vorliegen? Könnte man nicht bei dem einen oder anderen Stoff die Lektüre bei den Studierenden voraussetzen und sich folglich mehr darauf konzentrieren, was dieser Stoff für die Kirche, für die Gemeinde und für den Glauben bedeutet?

¹⁰ Vgl. H. J. Pottmeyer, *Theologische Aspekte der Priesterausbildung im Kontext der Gegenwart*, „Korrespondenzblatt“, 4(2003), S. 157n.

VII. Berufungspastoral

Erfreulicherweise ist dem Anliegen der Berufungspastoral ein eigener Tag gewidmet. Die Verzahnung von Berufungspastoral und Priesterbildung ergibt sich aus folgender Fragestellung: Was ist die Voraussetzung dafür, dass jemand in unseren Häusern als Priesterkandidat ankommen kann? Heute ist vor dem Besuch des Priesterseminars und des Theologiestudiums eine Glaubensgrundlegung nötig. Dies geschieht in der Regel im Propädeutikum. Wollen wir unsere Häuser qualifizieren, braucht es einen guten Vorlauf. Hier ist der verantwortliche Leiter für „Berufe der Kirche“ oder der Theologenreferent eines Bistums gefordert.

VIII. Aus- und Weiterbildung der Ausbilder

Wie wurden Regenten, Direktoren und Spirituale, aber auch Generalvikare und Personaldezernenten bisher auf ihr Amt vorbereitet? Wie wurden sie ausgebildet? Es spricht für unsere Bischöfe, dass sie bei der Auswahl der Regenten, die sie nach dem persönlichen Charisma aussuchten, eine so glückliche Hand hatten!¹¹

Wenn sich schon die Wirtschaft oder die Bundeswehr Führungsakademien leisten, warum sollte das nicht auch die Kirche in Polen oder in anderen Länder tun? Wir brauchen eine gezielte Personalentwicklung. Wir müssen Leute finden, die Charisma haben, Kompetenz entwickeln und Kompetenz ausbilden. Woher sollen Regenten die neuen Aufbrüche in der Kirche kennen, in denen sich wichtige neue Elemente für Spiritualität und Gemeindeentwicklung finden? Woher sollen die Regenten Kriterien nehmen, wenn sich Kandidaten aus neueren geistlichen Gemeinschaften melden? Wie sollen wir mit frisch konvertierten Kandidaten oder mit evangelischen Vikaren umgehen, die katholisch werden wollen und die Priesterweihe erbitten? Wie wollen wir angesichts der rasanten Entwicklung in den ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen und ebenso in den Dialogen mit den Weltreligionen unseren Seminaristen diese wichtigen Akzente heuriger ekklesialer Spiritualität erschließen? Der alle zwei Jahre stattfindende „Essener Kurs“ zur Weiterbildung der Ausbilder in Priesterseminaren reicht nicht aus. Die römischen Studienwochen für Regenten im Sommer können naturgemäß nicht auf die deutsche eklatant vom romanischen Sprachraum unterschiedene Situation übertragen werden. Erfreulich ist, dass sich Regenten sowohl in Bayern als auch in Norddeutschland zu regelmäßigen Supervisionsgruppen zusammengeschlossen haben. Auch auf diese Weise können bisherige Ansätze der Priesterausbildung überprüft und, wenn nötig, verändert werden. In diesen Gruppen wächst außerdem gegenseitiges Vertrauen, das nicht zuletzt auch die Bereitschaft fördert, die bisherigen Priesterseminare auf

¹¹ Vgl. K. Romaniuk, *Kapłaństwo księży naukowców*, Warszawa 2007.

regionaler Ebene in größere Lerngruppen zusammenzuführen und Regionalseminare zu entwickeln.

Wir dürfen die sehr schöne und ausfüllende Aufgabe, mit den Kandidaten heute auf dem Weg zu sein, neu angehen. Packen wir es an! Wir tun es im Vertrauen auf Gott: Seine Gnade wird uns nicht fehlen, denn ER – der lebendige Gott – ist auch heute der erste Priesterausbilder.

CZY TRAKTUJEMY SEMINARZYSTÓW POWAŻNIE?

Streszczenie

Wobec wielu gorących spraw Kościoła europejskiego ustawicznie powraca inicjatywa reformowania formacji alumnów, aby przyszli kapłani przekazując depozyt wiary mogli owocnie trafiać do człowieka XXI wieku. Imperatywem chwili obecnej jak i dawnej staje się cel działania Kościoła: ewangelizacja!

Autor zastanawia się nad oczekiwaniami Kościoła i społeczeństwa wobec duszpasterzy. Teologia pastoralna wspierana badaniami empirycznymi wskazuje na potrzebę kapłanów o dojrzałej duchowości osobistej wyposażonej w kompetencje intelektualne i umiejętność komunikacji. Następnie ukazane zostało seminarium duchowne jako miejsce szczególnego rozeznania i przyjęcia wezwania Zmartwychwstałego Jezusa do życia Nim i fascynacji innych. Istotnym elementem staje się połączenie duchowo-intelektualnej formacji z praktycznym przygotowaniem. Coraz częściej zarówno w dokumentach Kościoła jak i dyskusjach wraca koncepcja roku propedeutycznego dla kandydatów diecezjalnych seminariów duchownych jako szansy wyrównania poziomu duchowego i intelektualnego a nade wszystko przygotowania formacji ludzkiej. Wynika to z coraz bardziej zróżnicowanego spektrum wstępujących do seminariów kandydatów tak pod względem wiekowym jak i pod względem doświadczenia wiary czy więzi ze wspólnotą Kościoła.

Duży nacisk coraz bardziej kładziony jest na formację odpowiedzialnych za kształtowanie przyszłych kapłanów. Zauważa się organiczny związek wychowawczy całego środowiska religijnego na uformowaną postawę kapłanów: począwszy od domu rodzinnego, przez klimat życia parafialnego, pociągający przykład kapłanów i ogólną atmosferę wobec Kościoła.

Bóg w każdym czasie daje łaskę powołania, ale nie zawsze jest ona usłyszana, nie ma siły wzrostu wobec braku klimatu religijnego i często wystarczającej modlitwy do odwagi jej podjęcia.

**DUSZPASTERSTWO TURYSTYCZNE
NA TERENIE DIECEZJI ELCKIEJ**

Temat, który podejmujemy dość rzadko pojawia się w dyskusjach nad duszpasterstwem. A przecież warto zdać sobie sprawę, że współczesny człowiek staje się coraz częściej turystą. Sprzyjają temu różne czynniki, między innymi rozrastające się możliwości komunikacyjne, rozbudzona potrzeba poznawania świata, reklama, moda. Nie wnikając w specjalistyczne definicje turystyki, możemy powiedzieć tylko, że niemal każdy wyjazd w niekomercyjnych celach, dla zaspokojenia szeroko rozumianych potrzeb rekreacyjnych i poznawczych można zaliczyć do turystyki. Także pielgrzymowanie w wielu aspektach przynależy do turystyki. Pojawia się współcześnie wcale nie małych rozmiarów zjawisko tzw. turystyki religijnej, łączącej w sobie elementy pobożnościowe z poznawczymi. W popularnym języku używa się określeń turysta, rozumiejąc przezeń osobę wędrującą, oraz czasowicz (urlopowicz) odnosząc je do osoby pozostającej na miejscu, wypoczywającej w jakimkolwiek rekreacyjnym ośrodku. W naszym opracowaniu, zgodnie z oficjalną terminologią, używamy jednego terminu – turysta – obejmując nim wszystkie kategorie gości.

Wiele regionów staje się okresowo miejscem „najazdów“ gości. Niektóre terytoria objęte przez nasze parafie w okresie urlopowym nawet kilkakrotnie zwiększają ilość swych mieszkańców. Zapewne spora część tych okresowych przybyszów to katolicy. Stolica Apostolska zwraca swą uwagę na dynamicznie rozwijające się zjawisko turystyki. Pośród jej organów istnieje Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Wydała ona w roku 2001 oddzielne *Wskazania dla duszpasterstwa turystycznego*¹. Jest to już drugi tego rodzaju dokument w skali Kościoła². Warto zwrócić uwagę na ogłaszane przez papieża od roku 2000 oddzielne orędzia na Światowy Dzień Turystyki (27 września). Współczesnych należy tu zachęcić do zaglądnięcia na wyjątko-

Ks. Maciej Ostrowski; prof. dr hab.; Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Jaworowa 35, 320-327 Kraków, tel. 012 66-01-09.

¹ Tekst polski zawarty w zbiorze: *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów*, opr. M. Ostrowski, Kraków 2003, s. 132-182.

² Pierwszym były wydane 27 marca 1969 r. przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Wskazania ogólne dla duszpasterstwa turystycznego*, tekst polski: „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 15(1971), nr 8-9, s. 268-285.

wo obszerne strony internetowe wspomnianej Papieskiej Rady zawierające liczne teksty, artykuły, dokumentacje z odbywanych kongresów duszpasterstwa turystycznego. Fakty te skłaniają nas do podjęcia niniejszej refleksji, zwłaszcza że znajdujemy się na terenie diecezji, która cieszy się wyjątkowymi przyrodniczymi walorami stanowiącymi magnes dla turystycznego ruchu.

1. Walory turystyczne regionu – ruch turystyczny

Diecezja ełcka leży na terenie dwóch województw: warmińsko-mazurskiego i podlaskiego. Są to tereny tradycyjnie turystyczne ze względu na wyjątkowe walory przyrodnicze i kulturowe. Nie jest naszym celem prezentacja szczegółowych danych na temat turystycznego ruchu w regionie. Wystarczy ogólne stwierdzenie, iż pojezierze mazurskie jest jednym z tradycyjnych rejonów turystycznych podróży i wypoczynków Polaków, jak i rosnącej rzeszy zagranicznych gości.

Ruch turystyczny obejmuje zasadniczo dwie podstawowe kategorie gości: przybywających na dłuższy pobyt (ferie, wakacje) i jednodniowych lub tzw. weekendowych (świętecznych). Coraz więcej osób buduje różnej wielkości domki letniskowe. Szereg z nich przyjeżdża tam regularnie w okresie niedziel i świąt. Oprócz tego po terenie porusza się wiele wycieczek jedno- i wielodniowych, przechodząc ze schroniska do schroniska. Nie małą grupę stanowią przebywający w celach leczniczych w uzdrowiskach i sanatoriach. Oprócz tego wskazać należy grupy kolonijne i obozy harcerskie oraz tzw. zielone szkoły (dzieci przebywające ok. 1-3 tygodni, wypoczywające i uczące się).

Każda z wymienionych wyżej grup odznacza się własną specyfiką, która powoduje określone duszpasterskie implikacje. Zaznamy jedynie, że część gości jest praktycznie nieuchwytna i nieznana dla duszpasterzy (krótkie pobyty, grupy wędrujące). Inni na swój sposób wrastają w środowisko i stają się okresowymi parafianami (przebywający kilka tygodni na wczasach, posiadacze domków letniskowych, pensjonariusze sanatoriów i uzdrowisk).

2. Teologia turystyki

Zbawcza działalność Kościoła, czyli duszpasterstwo winno rodzić się między innymi z odpowiedniej pogłębionej teologicznej refleksji. Nie jest ono li tylko odpowiedzią na praktyczne sytuacje. Zapytajmy zatem na początku, czy można mówić o teologicznych podstawach dla duszpasterstwa turystycznego. Okazuje się, iż na gruncie teologii znajdujemy wiele miejsc, które stanowią oparcie dla rozbudowania teologii turystyki. Nie będziemy tu naturalnie szczegółowo prezentować i tak obszernego tematu. Zwróćmy jedynie uwagę, iż problem można wiązać najpierw z teologiczną kwestią wolnego czasu³. Turystyka

³ Por. M. Ostrowski, *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka. Aspekt moralno-pastoralny ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień turystyki*, Kraków 1996, s. 19-81.

jest bowiem jedną z form jego przeżywania. I tak samo pojęcie czasu jest kwestią często rozpracowywaną przez teologów. W naszym kontekście zwróćmy uwagę na to, iż ziemski czas jest Bożym darem i zobowiązaniem. Przeżycie każdego z jego odcinków stanowi krok w przybliżaniu się człowieka do ostatecznego wypełnienia w wieczności. Nie można więc powiedzieć, jakoby pewne jego momenty – czas wolny, odpoczynek, turystyka – były wykreślone z owej drogi. Także i poprzez godne ich przeżywanie człowiek wzrasta ku wieczności, wypełnia we właściwy sposób powołanie dane mu przez Stwórcę.

Obszerną kwestią o głębokich teologicznych korzeniach jest sprawa wolności (wolny czas). Wolność jest człowiekowi, jak często wyrażał się Jan Paweł II, dana i zadana. Stanowi ona jedno z istotnych wyposażań otrzymanych od Boga. Równocześnie człowiek jest zobowiązany do odpowiedzialnego, zgodnego z prawdą jej wykorzystania. W ten sposób też realizuje on i rozwija swoje człowieczeństwo. Nie może być wolności rozumianej jako totalna swoboda – samowola, ale też wolności bez wartości, czyli bez dążenia do realizacji prawdziwego dobra. Analizując teologiczne podstawy dla duszpasterstwa turystycznego, zwróćmy uwagę na kolejną kwestię kreacji. Mówimy bowiem często o wolnym czasie, jako rekreacji. Bóg dał człowiekowi zadanie współpracy z Nim poprzez kontynuowanie dzieła stworzenia (rozwój, udoskonalanie świata) – a zatem kreowania nowych wartości. To zadanie kieruje się przede wszystkim ku wnętrzu człowieka, ku udoskonalaniu samego siebie. Jest to niekiedy odnawianie siebie, przemiana, nawrócenie (re-kreacja). Innym razem tworzenie nowych walorów (kreacja). Łatwo zauważyć pokrewieństwo celów. Wszakże człowiek wyrusza w turystykę, by re-kreować swoje siły i poznawać świat (kreować swoje poznawcze horyzonty). Nie można też nie zauważyć, iż w okresie turystyki człowiek ma okazję bezpośredniego spotkania z darem stworzenia, jak wyraża się dokument Stolicy Apostolskiej: „jest zaproszony w szczególny sposób do dziękczynienia za doświadczony na nowo dar stworzenia, w którym odzwierciedla się piękno Stwórcy”⁴. Do tych kwestii wrócimy bliżej w dalszej części naszego wykładu.

Warto zwrócić uwagę na aspekt odpoczynku, który niesie z sobą turystyka. Na kartach Pisma Świętego ponad osiemdziesiąt razy stykamy się z pojęciem odpoczynku (odpocząć, odpocznienie). Nie chodzi w nim li tylko o odnowę fizycznych sił. Biblia łączy ziemski odpoczynek z odpocznieniem w Bogu, które staje się ostatecznym celem człowieka. Ziemia Obiecana – kraina odpoczynku dla Izraelitów, dzień świąteczny – dzień odpoczynku dla teologii biblijnej staje się antycypacją nieba. List do Hebrajczyków wzywa, by spiesz się do owego odpoczynku, dobrze wykorzystując każdą chwilę swojego życia (4, 11).

⁴ Cyt. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Wskazania dla duszpasterstwa turystycznego*, nr 14.

Skoncentrujmy się wreszcie na interesującej kwestii radości. Związana jest ona bowiem ściśle z turystyką i rekreacją. Okazuje się także, iż kwestia radości wcale nie rzadko pojawia się w kontekście teologicznym. By ponownie powołać się na Biblię, terminy radość, radować się, radosny pojawiają się w niej blisko dwieście razy i noszą w sobie głęboką teologiczną treść. Paweł VI poświęcił temu problemowi osobną, obszerną adhortację *Gaudete in Domino*, wydaną 8 grudnia 1975 r. Radości fizyczne i duchowe, których człowiek doświadcza na ziemi są nie tylko Bożym darem ubogacającym ziemskie życie, ale zarazem wskazują na trwałą i wieczną radość Królestwa Niebieskiego, której nikt nam nie odbierze (por. J 16, 22). Człowiek ma prawo do korzystania z radości, ale także i tutaj kierować się winien odpowiedzialnością.

Najbardziej istotnym dla poruszanego przez nas problemu turystyki „teologicznym miejscem” jest ludzka kondycja określana terminem „homo viator”. Człowiek będąc stworzeniem, mieszkańcem ziemi, bytuje „w drodze”, świadom, że ta ziemia jest dla niego tylko etapem wędrówki do wiecznej szczęśliwości. Każda chwila bytowania „tutaj” jest prowizoryczna, przejściowa – „nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13, 14). Stąd człowiek nazywany jest też nieustannym pielgrzymem („homo peregrinus”). Szczególnym aspektem tejże drogi jest dążenie człowieka do świętości, którą „już” posiada od momentu chrztu, ale „jeszcze nie” w pełni. Każda wędrówka na ziemi – turystyka, pielgrzymka – jest swoistym odzwierciedleniem owej duchowej drogi. Jest ćwiczeniem w osiągnięciu świętości koniecznej do osiągnięcia nieba, ale zarazem zdobywaniem nowych doświadczeń służących szeroko rozumianemu rozwojowi człowieka.

Tak oto zarysowaliśmy najistotniejsze teologiczne wątki, które pozwolą za chwilę skupić się nad praktycznymi, pastoralnymi rozwiązaniami.

3. Wartości turystyki

Trzeba zdać sobie sprawę z tego, iż turystyka nosi w sobie wiele wartości sprzyjających na różny sposób odnowie i rozwojowi ludzkiej osoby. Staje się to podstawą do pozytywnego spojrzenia na zjawisko i docenienia go także w obszarze ewangelicznej misji Kościoła.

Turystyka sprzyja odnowie oraz rozwojowi ludzkiej osoby w różnych jej wymiarach: fizycznym, duchowym, religijnym i moralnym. Sobór Watykański II zachęcał, by wolny czas został „przeznaczony w sposób właściwy na relaks duchowy oraz wzmacnianie zdrowia ducha i ciała, tak przez zgodne z upodobaniem zajęcie i studia, podróże do innych krajów (turystyka), dzięki którym doskonala się zdolności człowieka, a ludzie ubogacają się we wzajemnym poznaniu” (KDK 61). W zacytowanym dokumencie czytamy dalej, iż odpoczynek i czas wolny powinny stanowić okazję do poświęcenia się życiu rodzinnemu, społecznemu, kulturalnemu i religijnemu, a człowiek może w nim „znajdywać sposobność swobodnego rozwoju zdolności i możliwości, do czego

działalność zawodowa daje być może zbyt mało sposobności” (KDK 67). Jak powiedział Jan Paweł II w Nowym Targu podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski, odpoczynek jest „poczynaniem na nowo... wypracowywaniem w sobie nowego stworzenia”⁵. Człowiek buduje tu nowość nie tylko w swym ciele, ale i w duchu.

Odnowy domagają się najpierw fizyczne siły człowieka. Wielu ludzi, zwłaszcza w okręgach przemysłowych, żyje w coraz bardziej zatrutym środowisku. Wzrasta tempo życia i ilość zajęć codziennych. Rosną stresy. To wszystko powoduje coraz poważniejsze zagrożenie dla zdrowia. Odbudowie fizycznych sił służy właściwe kwantum rekreacji spędzanej w sposób czynny i twórczy, nie tylko na biernym wypoczynku, np. w postaci snu, wielogodzinnego oglądania telewizji lub przesiadywania w dusznych, zadymionych salach kawiarnianych. Ludzkie zdrowie jest darem Bożym nie tylko osobistym, ale społecznym. Dzięki dobremu zdrowiu i siłom człowiek może służyć lepiej i dłużej swojej rodzinie oraz całemu społeczeństwu. Nie staje się przedwcześnie niesprawnym rencistą i obciążeniem dla innych.

Okres wypoczynku prowadzi człowieka ku duchowym wartościom. Jest to najpierw, jakbyśmy powiedzieli, spotkanie z samym sobą – wejście we wnętrze swego ja. Wczasy są chwilą, w której człowiek znajduje spokój i ciszę, swoje własne „miejsce pustynne”, o którym mówił Chrystus do swoich uczniów (por. Mk 6,31). Tam może usłyszeć „głos samego siebie”, a zarazem „usłyszeć rzeczywistość”. To pozwala mu zastanowić się nad sensem świata i swojego bytowania w nim, przywrócić równowagę ducha i odkryć głębię swojego człowieczeństwa. Kontemplacja piękna przyrody podczas urlopu daje mu pokój i pogodę ducha, wycisza go i uspokaja wewnętrznie. Stanowi ona przeciwwagę dla nerwowości tempa współczesnego życia, które grożą zagubieniem. Trud związany z turystyką, pokonywanie przeszkód terenu, a przede wszystkim swoich słabości, staje się szkołą ascezy, wyrabia silną osobowość, gotowość do ofiar i wytrwałość, sprzyja opanowywaniu samego siebie i wewnętrznej dyscyplinie.

Wczasy i turystyka są niezastąpioną okazją do spotkania z szeroko rozumianymi dziełami ludzkiej kultury. Ludzie wyruszają w drogę, by poznawać nie tylko swój kraj, ale coraz częściej cały świat. Podziwiają zabytki kultury chrześcijańskiej i świeckiej. Przypatrują się urządzeniom przemysłowym i rozwiązaniom architektonicznym. Wczasy dają im więcej miejsca na lekturę, oglądanie filmów, spektakli teatralnych, uczestniczenie w muzycznych koncertach i korzystanie z dobrodziejstw współczesnych środków przekazu. Obserwowane bogactwo kultury bardzo często staje się sięganiem do korzeni swojego wła-

⁵ Jan Paweł II, *Silą Polaków – osobisty związek z ziemią* [homilia w Nowym Targu, 8 czerwca 1989 r.], w: *Jan Paweł na ziemi polskiej*, Watykan 1979, s. 171.

snego narodu. Pozwala ugruntować tożsamość. W ten sposób staje się czynnikiem patriotycznego wychowania.

Jan Paweł II, zwracając się przed laty do młodzieży całego świata, życzył, by jej duchowe wzrastanie dokonywało się na drodze spotkania nie tylko z dziełami człowieka, ale z samymi żywymi ludźmi⁶. Turystyka otwiera drogę do bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem, żyjącym nawet w bardzo odległych krajach. Niekiedy pozwala wręcz na zamieszkanie w jego domu (por. J 1, 38-39), co pozwala na głębsze wzajemne poznanie, zaznajomienie z życiem i zwyczajami. W życiu innych turysta znajduje wzorce i wartości, które pragnie naśladować. Poznanie i przebywanie razem przyczynia się do przełamywania nieufności i nawiązywania głębszych więzi. Ludzie stają się sobie bliżsi⁷. Ważną sprawą jest spotkanie grona samej rodziny. Tempo życia i narastające obowiązki sprawiają, że coraz rzadziej mają dla siebie czas. To jest jedną z przyczyn rozkładu rodzinnej wspólnoty. Wspólny spacer niedzielny albo razem spędzone wakacje, z pewnością przyczynią się do umocnienia wewnętrznych więzi, budzenia głębszego zaufania, rozwoju wzajemnego zrozumienia i miłości rodzinnej⁸.

Spotkanie wzajemne ludzi daje wiele okazji do chrześcijańskiego świadectwa. Podróżujący są wędrownymi głosicielami Chrystusa (por. DA 14). Jak niegdyś chrześcijaństwo rozszerzało się dzięki podróżom uczniów Pańskich, tak dziś ewangeliczna postawa turystów może budować innych i przybliżać do Chrystusa. To samo trzeba powiedzieć o świadectwie gospodarzy wobec przyjmowanych przez nich gości. Szczególnym momentem tego świadectwa jest chrześcijańska gościnność wyrażana wobec przybyszów. Jest ona wyrazem wysokiej kultury środowiska przyjmującego wędrowców. Zawsze ceniono ją w chrześcijańskiej tradycji, przywołując biblijne zdarzenia. To Abraham w ugoszczonych przez siebie przybyszach przyjął samego Boga i stało się to dlań przyczyną szczególnego błogosławieństwa (Rdz 18, 1-15, por. Hbr 13, 1-2). Podobna historia spotkała Tobiasza (Tb 5, 4-22). Prawdę tę wyraziło polskie przysłowie: „Gość w dom – Bóg w dom”.

Okres wczasowy jest dla człowieka szczególną szansą pogłębienia więzi z Bogiem. Pracownicy otrzymują czas wolny nie tylko po to, by zregenerować swe fizyczne siły, ale bardziej jeszcze po to, by znaleźć czas dla ducha. Nie zagubić się w świecie materii, produkcji, ale znaleźć chwile na spojrzenie ku wyższym wartościom, uchwycić na nowo właściwy cel życia, którym jest

⁶ Jan Paweł II, *List do młodych całego świata*, z 31 marca 1985 r., nr 14.

⁷ W naszej polskiej rzeczywistości np. ciągle zauważamy pewien ukryty konflikt między mieszkańcami wsi i miast, kiedyś umiejętnie sterowany przez komunistyczny reżim. Spotkanie między jednymi i drugimi poprzez turystyczne przyjazdy może przyczynić się do jego łagodzenia.

⁸ Por. *List Pastorski Episkopatu Polski o chrześcijańskich walorach turystyki*, Warszawa z dn. 16-18 marca 1995 r.

dążenie ku Bogu. Odnajdują w nim przestrzeń dla poświęcania się także religijnemu życiu – świętowaniu dnia świętego, uczestnictwu w liturgii, osobistej modlitwie, religijnej lekturze i innym aktom wiary (por. KDK 67)⁹.

Kontemplacja piękna świata, które dane jest człowiekowi podziwiać podczas turystycznych podróży w żywej przyrodzie, zbliża go do samego Stwórcy. Jan Paweł II przyrównał przyrodę do „otwartej księgi“, w której odbija się „przymierze Stwórcy ze swoim stworzeniem”¹⁰. Jak powiedział w innym miejscu, czas wolny „wyprowadza“ człowieka na „miejsce pustynne“, pozwala mu „zamknąć się w swej izdebce“, by lepiej spotkać się z Bogiem. W ciszy gór, lasów i pól, człowiek odnajduje głos Boga. „Na łonie natury, z dala od codziennych trosk, duch łatwiej otwiera się na rzeczywistość nadprzyrodzoną, która nadaje sens i wartość ziemskim przedsięwzięciom i planom”¹¹. Tą drogą człowiek poniekąd dosięga istoty i źródeł prawdziwego odpoczynku. Każdy bowiem ziemski odpoczynek, jak wspomnieliśmy wcześniej, nosi w sobie daleki odbłask wiecznego spoczęcia w Bogu, ku któremu zmierza cała ludzkość¹².

Także poznawane przez turystę pomniki chrześcijańskiej kultury mogą prowadzić go bliżej do Boga. Jak powie Sobór Watykański II, sztuki piękne, a szczególnie sztuka religijna „z natury swej dążą do wyrażenia w jakiś sposób w dziełach ludzkich nieskończonego piękna Bożego” i przyczyniają się do tego, by „dusze ludzkie pobożnie zwracać ku Bogu” (KL 122). Odwiedzając święte miejsca, turysta odczytuje liczne znaki wyrażające w sposób plastyczny prawdy wiary, historię zbawienia, odzwierciedlające życie świętych. Nie na próżno wystrój wnętrz świątyń jest nazwany „biblia pauperum”.

4. Zagrożenia związane z turystyką

Soborowa Konstytucja *Gaudium et spes* wskazuje, iż człowiek wędrując dla różnych powodów, zmienia sposób swego życia (KDK 6). Jak zauważaliśmy, owa zmiana może zdążyć we właściwym kierunku, przyczyniając się do wszechstronnego ubogacenia ludzkiej osoby. Nie można jednak pominąć milczeniem wielu zagrożeń charakterystycznych dla okresu turystyki. Każdy uważny duszpasterz i wychowawca może z przekonaniem podać liczne przykłady. Wymieńmy choćby niektóre z nich: nadużycie alkoholu, nudyzm nie tylko na plażach, ale i w innych publicznych miejscach. Turysta skłonny jest do bezmyślnego wydawania pieniędzy, na które przecież „solidnie zapracował” przez cały rok. Plagą w skali światowej staje się tzw. turystyka seksual-

⁹ Por. Jan Paweł II, *List o świętowaniu niedzieli Dies Domini*, z 31 maja 1998 r., nr 52.

¹⁰ Jan Paweł II, *List do młodych*, nr 14.

¹¹ *Tourismus im Lichte christlicher Werte [Ansprache in Courmayeur am 7. September 1986]*, w: *Der Apostolische Stuhl. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen, Vollständige Dokumentation*, Köln 1986, s. 667.

¹² Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, nr 36.

na jako zorganizowany proceder ofiarujący „usługi” w tym względzie, ale i ogólne rozluźnienie obyczajów. Zauważa się demoralizujące wpływy ze strony turystów na lokalne środowisko. W sferze religijnej obserwujemy zaniedbanie podstawowych praktyk¹³.

Nie chcemy dalej rozwijać listy przykładów i szczegółowo analizować przyczyny owych zjawisk. Zwróćmy uwagę na najważniejsze. Czas wolny jest pojmowany przez niejednego jako czas, w którym nie należy się ograniczać. Oddalenie od własnego środowiska powoduje rozluźnienie społecznej kontroli. Czując się obcym i nieznanym, człowiek ma tendencje do porzucania moralnych barier. Niekiedy winę ponosi tzw. przemysł turystyczny (przemysł wolnego czasu) lansujący płytkie, a nawet nieetyczne formy.

Ostatecznie u podstaw sygnalizowanych zagrożeń leży niewłaściwe podejście do ludzkiej wolności. Wolny czas jest traktowany nie tyle jako szansa budowania dobra, ile jako okres porzucania ograniczeń – „wyzwolenia”. Utożsamia się go z beczynnością, która w ostateczności prowadzi do lenistwa i próżniactwa. Rozumie się go jako pasmo nieustannych przyjemności, podczas których niestety człowiek ma tendencję do zapominania o swojej godności. W ten sposób czas wolny staje się czasem pustym, a nawet okresem duchowej degradacji. W jednym ze swych orędzi do świata turystyki Jan Paweł II przestrzegał, by czas odpoczynku nie stawał się „odpoczynkiem od wartości”¹⁴. W słowach papieskich widzimy nie tylko ostrzeżenie przed porzucaniem podstawowych norm moralnych, ale zachętę, by czas ten stawał się momentem rozwijania nowych wartości budujących człowieczeństwo.

Zwróćmy uwagę ponadto, iż niejeden człowiek zwyczajnie nie potrafi poradzić sobie z czasem wolnym: nie umie wartościowo zagospodarować wolnych chwil, zorganizować rozrywki bądź turystycznej wyprawy. Czuje się w tej sferze po prostu bezradny. Nie umiejąc wybierać, niekiedy ulega złu.

Wszystkie powyższe uwagi same z siebie wskazują, iż obszar wolnego czasu, jak i jednej z jego form – turystyki, stają się także i dla Kościoła zadaniem. Kościół wszakże jest powołany, by wychodzić do świata i ewangelizować człowieka w tych sytuacjach, w których żyje on na co dzień (por. DB 12). Jednakże warto zadać sobie pytanie: czy nasze duszpasterstwo docenia pozytywny skarbiec wartości niesionych przez turystykę, czy też obszar ten jest dlań obojętny i marginalny? Być może, iż turystyka postrzegana jest jedynie jako źródło zagrożeń. Niestety w wielu kręgach istnieje pewien rodzaj resentymentu wobec świata turystyki. W chrześcijańskiej etyce daje się zauważyć nieufność do sfery wolnego czasu, postrzegającej w nim jedynie niebezpieczeństwo leni-

¹³ Por. M. Ostrowski, *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka*, s. 166-176.

¹⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Turystyki [z 9 czerwca 2001 r.]*, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie], 22(2001), nr 9, s. 4.

stwa, próżniactwa a zatem duchowego rozkładu człowieka. Jeśli nie przeżyjemy tego rodzaju postaw, nie ma sensu mówić dalej o duszpasterstwie turystycznym. To prawda, turystyka będzie rodzić zagrożenia dla człowieka, ale wówczas, gdy nie będziemy ukazywać jej pozytywów, więcej, ewangelicznych dróg korzystania z niej; gdy nie pomożemy człowiekowi we właściwych wyborach życia. Stąd zapytajmy teraz o drogi realizacji duszpasterstwa turystycznego.

5. Duszpasterstwo zwyczajne

Współcześnie nie ma osób, które nie zetknęłyby się w swoim życiu z problemem właściwego zagospodarowania wolnego czasu. Także znacząca większość społeczeństwa styka się w różnych formach z turystyką. Niemal każdy kiedyś wyjeżdża na wczasy, wycieczkę bądź udaje się w rodzinne odwiedziny. Wtedy staje się on de facto turystą. Mieszkańcy wielu regionów spotykają się z ruchem turystycznym, przyjmują przybyszów, pracują w sektorze turystyki (hotelarstwo, gastronomia, handel, przewodnictwo).

Troska o odpowiednie wychowanie w tym względzie powinna stać się częścią zwyczajnego duszpasterstwa w każdej parafii¹⁵. Będzie to najpierw pozytywne ukazywanie walorów wolnego czasu, ale też wskazywanie zagrożeń związanych z tą sferą ludzkiego życia. Generalnie, jak powiedzieliśmy już wcześniej, chodzi o uczulanie, iż wolny czas i turystyka to także okres realizacji chrześcijańskiego powołania. Każdy z chrześcijan powinien zdobyć umiejętność ewangelicznej oceny sytuacji, które mają miejsce w rzeczonyj sferze. Dalecy jesteśmy od czynienia z tego zagadnienia pierwszorzędnej kwestii. Ale z drugiej strony trzeba zauważyć, że problem chrześcijańskiego podejścia do tej sfery życia zbyt rzadko pojawia się na obszarze duszpasterstwa. A przecież, jak mówi obserwacja, człowiek spędza wcale nie małą część swojego życia na wypoczynku. Społeczeństwo dzisiejsze staje się coraz bardziej mobilne. Mówi się o nim nie rzadko, jako o społeczeństwie wolnego czasu, a człowieka nazywa się *homo turisticus*. Nie jest to okres pusty, który nie ma znaczenia na drodze uświęcania się człowieka i jego zdążania do Bożego Królestwa. Odpoczynek ujmowany w sensie teologicznym, jest jak wskazaliśmy wyżej, swoistego rodzaju kosztowaniem przyszłego, wiecznego spoczynku człowieka w Bogu, a turystyka odzwierciedla pielgrzymi charakter ziemskiego życia.

Problemy związane z tą dziedziną znajdują się wplecione w zwyczajny cykl kazań, w katechizację, spotkania z rodzicami, rozmowę podczas indywidualnej spowiedzi itp. Szczególnym okresem jest czas przed wakacjami, kiedy znaczna część naszych parafian wyrusza ze swych miejsc zamieszkania na urlopy i wycieczki. Drugim istotnym momentem jest czas pourlopowy. W tym pierwszym

¹⁵ Por. M. Ostrowski, *Duszpasterstwo osób w drodze*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamińskiego, t. 2, Lublin 2002, s. 363n.

duszpasterz stara się przygotować swoich parafian, w drugim podejmuje wątek podsumowania, nie unikając pytań, a nawet rachunku sumienia związanego z wakacyjnym okresem. Jako pasterz-profilaktyk a zarazem lekarz sposobi swych podopiecznych do czekających ich sytuacji, a w razie potrzeby trudzi się nad leczeniem tego, co zostało zepsute przez grzech. Szczególną rolę winni pełnić tutaj spowiednicy. Być może, iż konieczną rzeczą stanie się zorganizowanie nabożeństwa pokutnego.

Tematyka turystyki powinna znaleźć swe miejsce szczególnie w parafiach, które licznie przyjmują gości. Duszpasterz winien zdawać sobie sprawę z konieczności profilaktycznych działań, umacniających chrześcijańskie postawy swoich własnych parafian. Jak zauważyliśmy wcześniej, nie rzadko obserwujemy negatywny wpływ przyjezdnych w sferze religijnej i moralnej. Rodzi się tu niebezpieczeństwo ślepego naśladownictwa przynoszonych wzorów. W pewnych sytuacjach, zwłaszcza małe, wiejskie społeczności mogą utożsamiać obce wzory, z czymś co jest nowoczesne i obowiązuje w „wielkim świecie”. Stąd może zaimponować np. swoboda obyczajów, moda uwłaczająca godności człowieka itp. Łatwo jest ulec przekonaniu, iż lokalna kultura i zwyczaje są czymś pośledniejszym, a wręcz należy się ich wstydzić. Istnieje wręcz niebezpieczeństwo wyrzekania się cennych lokalnych walorów, co w konsekwencji prowadzi do zatracania własnej tożsamości. Odchodzenie własnych korzeni może okazać się także zgubne dla sfery religijnej, zwłaszcza w Polsce, gdzie związek kultury i tradycji z religią jest wciąż silny.

Niestety obserwuje się sytuacje, iż turysta jest traktowany przez miejscowych mieszkańców jedynie jako „zło konieczne”. Innym razem jego przyjazd może stawać się jedynie okazją do większego zarobku. Takie postawy zaprzeczają samej istocie chrześcijańskiej gościnności, o której mówiliśmy przed chwilą. Nie zaprzeczając prawa do słusznej zapłaty za świadczone turystom usługi, trzeba dążyć do ukazywania i tutaj prymatu wartości osoby ludzkiej nad rzeczą i zasady pierwszeństwa „być” nad „mieć”.

Wskazane problemy rodzą ważne zadania dla lokalnego duszpasterstwa. Powinny znaleźć swe odzwierciedlenie w adekwatnych inicjatywach podejmowanych jednakże poza sezonem turystycznym, gdy znajdujemy się tylko „wśród swoich”.

6. Duszpasterstwo specjalne

Turyści, goście miejscowości czasowych włączają się na okres pobytu w życie miejscowej wspólnoty. Duszpasterz traktuje ich zatem podobnie jak własnych parafian, starając się o włączenie ich w zwyczajne lokalne duszpasterskie inicjatywy, oferując takie same duszpasterskie posługi.

Wielu spośród nich przeżywa jednak w tym czasie szczególną potrzebę refleksji nad sobą i kontaktu z Bogiem. Sprzyja temu być może większa ilość wolnego czasu, odprężenie i obcowanie z przyrodą. Stąd konieczność wyjścia

na przeciw tym dążeniom ze strony parafialnego duszpasterstwa. Wielu jednak w tym czasie, jak zauważyliśmy wcześniej, przeceniając swobodę wolnych dni, ucieka także od kontaktu z religią. Bywa, że pojawiają się trudności, np. odległość od kościoła, sytuacja podróży.

Dobry pasterz poszukuje owiec, które zginęły (Łk 15, 4). Sam Chrystus wykorzystał sytuację drogi do Emaus, by pouczać swych uczniów (Łk 24, 13-27). A Filip przysiadł się do podróżującego dworzanina królowej Kandaki, by opowiedzieć mu ewangelię. Epizod ten skończył się udzieleniem chrztu świętego (Dz 8, 26-39). Traktując gości w sposób podobny, jak własnych parafian, duszpasterz winien jednak liczyć się z ich odmienną mentalnością i potrzebami. Wiele postaw i sytuacji wynika ze specyficznego celu, dla którego przybyli turyści do czasowej miejscowości. Nie można zatem z góry negować niektórych ich zachowań. Z drugiej jednak strony, nie zamykać oczu na postawy niezgodne z chrześcijańską moralnością. Duszpasterz nie zdziwi się przykładowo, że będą oni chcieli Mszy św. w godzinach późnych. Przyjechali po to, by dużą część dnia spędzić na plaży, bądź na wędrownie. Czasem jest to dla nich bardzo krótki okres, który chcą intensywnie wykorzystać na wypoczynek. Nie dziwi się, że są oni krytyczni w stosunku do tego co widzą i słyszą. Wychowali się bowiem w innym środowisku. Przykładowo krytycyzm w stosunku do miejscowej liturgii i kaznodziejstwa może być okazją do refleksji nad rzeczywistym poziomem tejże liturgii bądź przepowiadania. Duszpasterz niekoniecznie pomstuje, gdy goście uczestniczą we Mszy św. na polu. Pyta raczej, czy kościół jest odpowiednio przewietrzony, czy jest w nim wystarczająca ilość miejsc. Nie zawsze krytykuje turystów, że nie chcą przyjść na Mszę św., ale zastanawia się, czy nie trzeba ułatwić udziału w niej i wyjść z nią na przeciw (np. Msza św. w kaplicy dojazdowej, a nawet sub divo w miejscu koncentracji turystycznego ruchu, dostosowanie pory do możliwości turystów – Msza św. wieczorna). Weryfikuje, czy informacja o godzinach nabożeństw jest odpowiednio rozpowszechniona. Z drugiej jednak strony, stara się w kulturalny, ale zdecydowany sposób zwrócić uwagę gości np. na nieodpowiedni strój, nudyzm, gorszące zachowanie się w kościele itp.

Duszpasterstwo przyjezdnych zaczyna się od odpowiedniej informacji. W niedzielnych ogłoszeniach proboszcz wita bądź żegna gości. Zaprasza ich do udziału w życiu religijnym, informując o najważniejszych jego przejawach. Gesty te wytwarzają poczucie jednej kościelnej wspólnoty, w której nikt nie czuje się obcym. Oddziałują one na samych miejscowych mieszkańców, przypominając o obowiązku gościnności i chrześcijańskiego braterstwa. Informacji służy gablotka przykościelna. Wypracowano już pewne podstawowe jej treści: historia kościoła i parafii, informacja o posługach duszpasterskich i innych spotkaniach na terenie parafii. Jest tam miejsce na plakaty związane z przeżywanym okresem wakacyjnym (np. zachęcające do zachowania chrześcijańskich postaw także w czasie wakacji), wiadomości z życia Kościoła itp.

Coraz częściej spotyka się w kościołach drukowane informatory duszpasterskie, w formie małej ulotki. Specjalną formą takiej ulotki jest list do gości, skierowany do wczasowiczów przebywających na terenie parafii¹⁶. Zawierają one podobne treści, jak gabloty. Są jednak bardziej praktyczne w zastosowaniu. Można je pozostawić celem zabrania do domu w przedsionku kościoła, w miejscach informacji turystycznej, domach wczasowych, prywatnych kwaterach bądź schroniskach. List taki zawiera ponadto specjalne pozdrowienie, zachętę do chrześcijańskiego spędzania wolnego czasu, bądź też specjalne informacje dla nich. Bywa, że ta oddzielna ulotka zawiera opis historii kościoła, jego zabytków, wraz ze schematycznym planem świątyni. W wielu gminach zauważa się, iż lokalny samorząd wraz z parafią wydają wspólny, mały przewodnik zawierający informacje dotyczące godnych obejrzenia obiektów kultury, pośród których jest wiele chrześcijańskich zabytków. Niezbędną już dzisiaj staje się strona internetowa parafii.

Szczególnie ważną rzeczą jest informacja o Mszy św. niedzielnej. Każda parafia powinna zadbać o nią. Tradycyjną formą są krzyże stawiane przy drogach lub kapliczkach przydrożnych zawierające odpowiedni napis z wskazujący godziny nabożeństw. Konieczne stają się informatory o godzinach Mszy św. w całych regionach. Dobrze jeśli połączone są ze schematyczną mapką. Umieszcza się je w gablotach przykościelnych, bądź rozprowadza indywidualne w formie kieszonkowego druku. Dziś nie ma trudności by informacje te umieszczać za zgodą gospodarzy w różnych publicznych miejscach.

Informatory, plakaty i ogłoszenia, umieszczane i pozostawiane na zewnątrz kościołów, w miejscach publicznych stanowią formę zaproszenia do religijnego życia dla wszystkich, którzy je napotkają, także i dla zobojętniałych. Są więc jednym z narzędzi ewangelizacji.

Istotną sprawą jest dostosowanie godzin Mszy św., uwzględniające możliwości turystów, np. ich powrót wieczorny z wycieczek, godziny posiłków w domach wczasowych, godziny zamknięcia wyciągów narciarskich. W niektórych parafiach, sezonowo okaże się potrzebna dodatkowa Msza św., np. wcześnie rano, lub późno wieczorem. Do rozważenia pozostają Msze św. dla specjalnych grup oddalonych od kościoła parafialnego, np. obozów harcerskich, kolonii, zlotów turystycznych. Niekiedy okaże się konieczna sezonowa Msza św. w miejscach dużego nasilenia turystyki, np. w rejonie ośrodków wypoczynkowych. Tu możliwe jest jej sprawowanie *sub divo* z zachowaniem odpowiednich kościelnych przepisów. Wspomnijmy, że w związku z narastającym ruchem gości zagranicznych, należałoby zastanowić się, czy w wybranych miejscach nie odprawiać Mszy św. w obcych językach, bądź przynajmniej włączyć niektóre fragmenty obcojęzyczne (pozdrowienie, czytanie, wezwanie modlitwy wiernych).

¹⁶ Taki list przygotowuje od wielu lat diecezja Monachium-Freising w Niemczech.

Jak powiedzieliśmy wyżej, wielu z gości odczuwa potrzebę głębszego zajęcia się swoim życiem religijnym. Tu istotną sprawą jest dyżur w konfesjonale. Księża z turystycznych miejscowości sygnalizują wiele spowiedzi bardzo trudnych, nawet po wielu latach. W obcym środowisku, niejeden przybysz chce uporządkować swoje życie wewnętrzne. Potrzeba więc dlań spokojnego i dłuższego czasu. Jawi się też konieczność specjalnych uprawnień dla spowiedników w tych miejscach.

Cenne będą różnego rodzaju nabożeństwa pobożności ludowej, konferencje katechetyczne, prelekcje z dziedziny chrześcijańskiej kultury lub spotkania z ciekawymi ludźmi, którzy być może przyjechali do danej parafii na wczasy. Parafia służy gościom także przez kolportaż prasy i książek katolickich oraz udostępnienie biblioteki i domu parafialnego na czytelnię. Tam też można zorganizować pokazy ciekawych filmów, koncerty, wernisaże. W wielu parafiach tworzy się rodzaj klubo-kawiarni. Jest to miejsce na towarzyskie spotkanie. Jak powiedzieliśmy wcześniej, istotną sprawą jest tworzenie atmosfery wspólnotowej, by każdy poczuł się „u siebie”, „wśród swoich”.

Kościół ma dzisiaj ogromną konkurencję ze strony wyspecjalizowanych instytucji organizujących wolny czas w atrakcyjny sposób. Niemniej nie można skapitulować u progu. Zawsze znajdzie się garstka chętnych. I dla nich warto zorganizować specjalne formy duszpasterskie.

7. Duszpasterstwo specjalnych grup

Duszpasterstwo specjalne w dziedzinie turystyki posiada jeszcze jeden godny zauważenia aspekt. Zwraca się ono nie tylko do samych turystów i urlopowiczów, ale także do tych, którzy obsługują turystyczny ruch. Turystyka staje się dziś przemysłem zatrudniającym nie małą rzeszę osób: przewodników, hotelarzy, pracowników schronisk, gastronomii, transportu, wyciągów narciarskich, ratowników WOPR-u, GOPR-u itp. Okres sezonu jest dla nich czasem wyętej pracy. Często pracują w niedziele i święta, bez przerw, oddaleni od ośrodków parafialnych (schroniska, domy wczasowe). Wiele z nich jest nieustannie w drodze (przewodnicy, transportowcy). Dłuższe opuszczanie przez nich podstawowych praktyk religijnych wymuszane przez ów rodzaj pracy powoduje poważne duchowe zagrożenia. Niestety obserwuje się także rozluźnienie obyczajów związane ze specyfiką tegoż środowiska.

Osoby obsługujące ruch turystyczny przynależą do własnych parafii i powinny być objęte zwyczajnym duszpasterstwem. Jednakże ich specyficzna sytuacja sprawia, iż łatwo mogą umknąć z pola widzenia tegoż parafialnego duszpasterstwa. Wymagają oni oddzielnej uwagi. Można tu mówić o swego rodzaju duszpasterstwie zawodowym, choć bardzo zróżnicowanym, ze względu na różną sytuację wymienionych grup osób. Nie wydaje się możliwe stworzenie regularnych form duszpasterskich dla nich. Przyjmie ono często postać kontaktów osobistych – duszpasterstwa indywidualnego. Dla przykładu wymienimy

wizytę duszpasterską, z której nie wolno rezygnować, choć miejsce jest oddalone (schronisko, domczasowy). Będą to okazjonalne spotkania dla określonych grup, np. opłatek bądź święcone, okolicznościowe nabożeństwo z okazji patronalnego święta, błogosławienie obiektów turystycznych (schroniska, portu żeglarskiego, wyciągu narciarskiego, domu czasowego) itp. Ważnym zadaniem stają się spotkania z turystycznymi przewodnikami. Oni to bowiem prowadząc grupy mają niezwykle wpływ na turystów. Mogą stawać się wobec nich szczególnie sugestywnymi ewangelizatorami¹⁷.

8. Współpraca ponadparafialna

W okresach letnich niedziel, urlopów i ferii, pustoszeją miasta. Zauważa się w związku z tym malejącą frekwencję na nabożeństwach. Podczas gdy zmniejszają się obowiązki duszpasterzy w miastach, do turystycznych miejscowości przybywa zdwojona ilość wiernych. Jawi się zatem konieczność współpracy ponadparafialnej w skali diecezji a nawet dalej między diecezjami oraz różnymi krajami. Wydane przez Stolicę Apostolską *Wskazania dla duszpasterstwa turystycznego* mówią: „W okresach najbardziej nasilonego turystycznego ruchu powinny zostać podjęte działania w celu optymalizacji duszpasterskiej posługi w najczęściej odwiedzanych parafiach. O ile stanie się to konieczne, należy przewidzieć bądź przesunięcie kapłanów z innych parafii, bądź współpracę kapłanów z innych diecezji lub krajów”¹⁸. Sytuacja ta wymaga zatem ze strony duszpasterstwa diecezjalnego zorganizowania pomocy dla miejscowości, w których okresowo nasila się turystyczny ruch, przynajmniej przez wysłanie tam księży w celu zapewnienia wystarczającej posługi duszpasterskiej, zwłaszcza Mszy św. i posługi w konfesjonale. Nie da się utrzymać zasady samowystarczalności parafialnego duszpasterstwa. Musi ono na zasadzie solidarności być uzupełniane przez odpowiednie wsparcie z zewnątrz. Jeśli nawet spojrzymy na tę kwestię ze strony odpowiedzialności proboszcza za swych własnych parafian, to zauważmy, iż powinien on jakoś troszczyć się o nich także w sytuacji drogi – migracji poza terytorium swojej parafii. W tym wypadku przez gotowość udania się za nimi do wybranej parafii odpoczynku (osobiście lub przez innego delegowanego kapłana). Pomocą mogą służyć księża prowadzący różne akcje wakacyjne (oazy, obozy, kolonie katolickie). Także księża przebywający w danej turystycznej miejscowości na urlopie nie powinni uchylać się od wsparcia miejscowych duszpasterzy, przynajmniej w niektórych ważnych momentach, np. w niedziele, święta, pierwsze piątki miesiąca.

Nie wolno też zapomnieć o sytuacji duszpasterzy miejscowości turystycznych, którym również należy się odpoczynek i urlop. Tymczasem właśnie

¹⁷ Por. M. Ostrowski, *Turystyka czasem chrześcijańskiego wychowania - uwagi o przewodnictwie*, „Materiały Homiletyczne”, 151(1995), s. 36-48.

¹⁸ Św. Augustyn, *Wskazania*, nr 34, p. 4.

w ich parafii okresowo nasila się praca. W tym wypadku należy zadbać o zapewnienie im urlopu w innym okresie.

Jak widzimy, rzeczone sytuacje wymagają przemodelowania dotychczasowych koncepcji organizacji duszpasterstwa diecezjalnego ze strony biskupa i jego bezpośrednich współpracowników. Sprawa potrzebuje także zmiany myślenia u wielu księży, zwłaszcza formowania większej miłości i solidarności duszpasterskiej.

W tym miejscu nasuwa się jeszcze jedna uwaga, iż nie można traktować duszpasterstwa turystycznego jako sprawy marginalnej. Spowoduje to zapoznanie ważnej ewangelizacyjnej szansy. Zbyt często widzi się jedynie katechetyczną pracę księdza. W związku z wakacjami w szkole, wszystkich wysyła się na urlop. Siłą rzeczy słabnie ogólna aktywność duszpasterska podczas okresów urlopowych. Zapewnienie jedynie zastępstwa nie jest w wypadku duszpasterstwa w ośrodkach turystycznych dobrym rozwiązaniem. Zastępca zawsze będzie swą pracę traktował w sposób prowizoryczny. Tu potrzeba zaplanowanej, systematycznej aktywności. Nie można zapomnieć o tym, co powiedziała *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, iż: „Jest również katecheza, która uczy wykorzystania po chrześcijańsku wolnego czasu oraz katecheza skierowana do turystów”¹⁹.

9. Współpracownicy duszpasterstwa

Wskazania dla duszpasterstwa turystycznego wymieniają kategorie osób, które winny włączać się w to duszpasterstwo po uprzednim przygotowaniu. Na pierwszym miejscu wyszczególniają duchowieństwo, zarówno diecezjalne, jak i zakonne. Miejszem przygotowania staje się już seminarium duchowne. W ramach zwyczajnych zajęć przysposabiających do przyszłej kapłańskiej posługi powinny znaleźć się tematy traktujące o wymienianych przez nas sprawach. Szczególnym momentem są zajęcia z teologii pastoralnej i praktyki duszpasterskie. Pomocą służą inne przedmioty, np. historia ogólna i historia sztuki, poszerzające wiedzę o kulturze i tradycjach religijnych, pozwalające we właściwy sposób interpretować chrześcijańskie zabytki (malarstwo, architekturę, rzeźbę). Klerycy mogliby odbywać praktykę w oprowadzaniu grup turystycznych, np. po zabytkach regionu, po katedrze bądź swoich parafialnych kościołach. Inną formą jest udział kleryków w różnego rodzaju akcjach wakacyjnych (oazach, obozach harcerskich, koloniach katolickich), podczas których poznają oni modele spędzania po chrześcijańsku wolnego czasu. Zarazem wprawiają się w przyszłą pracę na tym polu, zwłaszcza wśród młodzieży. Specjalną rolę w tej dziedzinie pełnią pielgrzymki. Ważną rzeczą jest zapoznanie adeptów do duszpasterstwa z celami pielgrzymek i formami ich przeprowadza-

¹⁹ Wydana w Rzymie, 11 kwietnia 1971, nr 96.

nia. Takim momentem może być np. udział w parafialnej pielgrzymce do jednego z sanktuariów, bądź pielgrzymce pieszej na Jasną Górę.

Istotną rolę odgrywa w seminarium nauka języków obcych. Coraz częściej w pracy duszpasterskiej księży spotykają się z przybyszami z innych krajów. Staje się zatem konieczne nawiązanie z nimi kontaktu i udzielanie przynajmniej podstawowych usług.

Formacja w tym kierunku nie powinna zakończyć się w seminarium. Dotyczy ona także kapłanów-duszpasterzy już pracujących. Sobór zwraca uwagę, by kapłani służący Ludowi Bożemu mieli odpowiednią ku temu kwalifikację (DB 23). Stała formacja duszpasterzy powinna pomagać w ich przygotowaniu do konfrontacji ze zmieniającymi się szybko sytuacjami współczesnego życia. Jednym słowem, kształtować w nich ducha nowej ewangelizacji. Diecezja ełcka wydaje się być regionem o szczególnie nasilonym ruchu czasowo turystycznym. Stąd przygotowanie kapłanów w tym względzie jest nieodzowne. Jego formami mogą być, np. konferencje bądź kursy dla duszpasterzy, sympozja i spotkania, jak również wspomniana już nauka języków obcych. Zgodnie ze wskazaniem Stolicy Apostolskiej, konieczne jest wyznaczenie osób, a nawet zespołów osób na szczeblu diecezji, dekanatu (rejonu) i parafii, które będą obserwować potrzeby w tym względzie, podejmować stosowne inicjatywy, a także koordynować je na różnych poziomach.

Niemalą rolę w tym względzie mogą odegrać osoby świeckie i stowarzyszenia katolickie. Świeccy są bliżsi problemom turystyki, znają lepiej sytuację z nią związane. Łącząc swą kompetencję z wiarą i gorliwością o szerzenie ewangelii będą oni na tym polu spełniać prawdziwie apostolską rolę. Rodzi się zatem potrzeba wyszukiwania i formowania świeckich współpracowników duszpasterstwa turystycznego, np. katolickich przewodników bądź organizatorów wypoczynku (kolonii, obozów, wycieczek, pielgrzymek). Jest w kręgach turystycznych wiele takich osób. Przez odpowiednią formację trzeba wesprzeć ich, by byli zdolni ukazywać chrześcijańskie walory czasu wolnego i animować różne formy jego spędzania. Odradzają się dziś kościelne stowarzyszenia, które wśród swych zadań mają także organizację czasu wolnego i turystyki. Wymieńmy przykładowo działające już na terenie Polski grupy: Katolickie Stowarzyszenie Sportowe, Salezjańską Organizację Sportową i parafialne koła PTTK. Zadania te ma wpisane w swym statucie Akcja Katolicka. Niemalę doświadczenie na tym polu posiadał Ruch Światło-Życie, który obok pracy ściśle formacyjnej wypracował modele chrześcijańskiego spędzania wolnego czasu. Z tych doświadczeń czerpało przez szereg lat wiele grup duszpasterskich w Polsce. Katolickie stowarzyszenia mogą wypracowywać pewne wzorcowe modele wypełniania czasu turystyki. Trzeba docenić tę formę zbiorowego apostołstwa i dawać jej zielone światło.

W tym miejscu wymienimy pojawiającą w wielu regionach inicjatywę tworzenia szlaków o religijnym charakterze. W ich kreowaniu uczestniczą samo-

rządy, turystyczne i katolickie stowarzyszenia, jak też parafie i diecezjalne duszpasterstwa. Są nimi np. drogi pielgrzymkowe (szlak pielgrzymkowy Częstochowa – Mariaszell), szlaki śladami świętych, szlaki im. Jana Pawła II (Małopolski Szlak im. Jana Pawła II, papieskie ścieżki w górach). Łączą one miejsca cenne dla polskiej kultury a zarazem religii.

Dziś nie da się prowadzić duszpasterstwa turystycznego bez współpracy ze świeckimi instytucjami. Pierwszym zadaniem Kościoła jest zbawcza misja. Można spotkać się z zarzutem, iż wchodząc na teren turystyki przekracza on swoje kompetencje. Nie jest to prawdą. Kościół uświęca wszystkie dziedziny ludzkiego życia, nadając im głębszy sens. Włączając się przede wszystkim przez świeckie osoby i stowarzyszenia w świat turystyki, ma szansę wniesienia weń ewangelicznych wartości. Tak się dzieje, np. gdy sprawowane jest nabożeństwo w związku z turystycznymi imprezami (turystyczne zloty, rajdy), gdy są obecni przedstawiciele Kościoła w różnych turystycznych inicjatywach, zabierając swój głos, uczulając na kwestie etyczne i głębsze walory turystyki²⁰.

* * *

W wielu rejonach Polski zauważa się dynamiczny rozwój turystyki. Do takich należą Mazury. Turystyka staje się z pewnością źródłem ważnych dochodów dla kraju, a przede wszystkim sposobem zapełniania ciągle rosnącego wolnego czasu. Jak się wydaje jednak, naszemu duszpasterstwu jeszcze daleko do odkrycia problemu, który rodzi się w związku z tą sferą ludzkiego życia. Mimo pewnych lokalnych osiągnięć na polu duszpasterstwa turystycznego, pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Diecezja elcka obejmująca obszary bardzo atrakcyjne turystycznie z pewnością może wypracować w tej dziedzinie nowe formy. Powtórzmy na koniec jeszcze raz, świat turystyki jest obszarem ewangelizacyjnej szansy, której duszpasterstwo nie może przeoczyć.

DIE TOURISMUS-SEELSORGE IN DER DIÖZESE ELK

Zusammenfassung

Die Diözese Elk besonders attraktive Gebiete umfasst, wenn es sich um Erholung und Tourismus handelt. Tourismus gibt eine große Chance in der christlichen Bildung. Man aber darf die morale Bedrohung nicht übersehen. Diese Sache stellt also der Seelsorge eine besondere Aufgabe vor. Der Autor erwägt verschiedene Formen der Tourismus-Seelsorge, sowohl eine allgemeine, welche alle Gläubigen umfasst, wie auch eine besondere. Die Tourismus-Seelsorge verlangt eine Zusammenarbeit über Pfarrgemeinden und unter Diözesen. Es ist notwendig entsprechende geistliche so wie weltliche Arbeitskräfte vorzubereiten. In diesem Bereich ist nötig eine breite Kooperation mit weltlichen Institutionen.

²⁰ Np. autor artykułu wiele razy był proszony z wykładami z dziedziny etyki w turystyce do wyższych szkół turystyki, uczestniczył w konferencjach organizacji turystycznych, zabierając głos na temat chrześcijańskich walorów turystyki.

STAN OBECNY I DZIAŁALNOŚĆ BIBLIOTEKI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ELKU

Biblioteki kościelne zajmują ważne miejsce wśród polskich bibliotek, pełniąc pomocniczą, ale i niezastąpioną rolę w misji Kościoła. Będąc jego własnością służą kształceniu duchowieństwa, osób zakonnych, pomagają w pogłębianiu kultury religijnej w społeczeństwie oraz propagują dorobek literacki o wielkich wartościach.

Biblioteki kościelne były pierwszymi bibliotekami w Polsce – pojawiły się zaraz po przyjęciu chrztu przez Mieszka I i jego dwór. Najstarszą biblioteką w Polsce była biblioteka katedralna w Gnieźnie, która powstała na przełomie X i XI wieku. Reforma potrydencka (1545-1563) powołała do życia liczne seminaria duchowne, dla których tworzone nowe i zwykle dobrze wyposażone biblioteki.

Obecnie w Polsce funkcjonuje około 500 bibliotek kościelnych. Są to biblioteki szkół wyższych (uniwersytetów) i wydziałów teologicznych, instytutów teologicznych, seminariów duchownych (diecezjalnych i zakonnych), biblioteki zakonne, diecezjalne, parafialne i szkolne (szkół katolickich). Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Elku jest jedną z nich.

Licząca zaledwie 15 lat historia Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Elku jest ściśle związana z powstaniem i rozwojem Seminarium.

Biblioteka mieści się w gmachu Seminarium Duchownego, gdzie zajmuje 6 pomieszczeń o łącznej powierzchni 186,6m² na parterze budynku uczelni. Lokal Biblioteki składa się z dwu czytelni publicznych: książek i czasopism o łącznej powierzchni 65,2m², wypożyczalni – 43,3m² i magazynów, które zajmują 88,1m². Ustawienie książek w czytelni jest działowe, natomiast w magazynach – według formatów (1,2,3,4).

Na warsztat informacyjny Biblioteki składają się dwa katalogi kartkowe: alfabetyczny i rzeczowy oraz katalog komputerowy. Ten ostatni ma zarejestrowanych w swojej bazie $\frac{3}{4}$ zbiorów Biblioteki. Elektroniczne opracowanie zbiorów rozpoczęto w 1997 roku w systemie MAK. Dostęp do bazy danych jest możliwy tylko na miejscu. W systemie on-line można znaleźć tylko ogólne

informacje o Bibliotece na stronie Wyższego Seminarium Duchownego (www.wsd.elk.pl).

Znajduje się tam także regulamin Biblioteki, w którym czytamy:

Zasady ogólne

1. Biblioteka nosi nazwę: Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej.
2. Siedzibą Biblioteki jest budynek Wyższego Seminarium Duchownego w Elku.
3. Biblioteka prowadzi działalność w obsadzie: dyrektor Biblioteki, bibliotekarka oraz bibliotekarz-kolporter z nominacji Ks. Rektora.
4. Odpowiedzialnym za zbiory biblioteczne jest dyrektor Biblioteki.
5. Działalność Biblioteki finansuje Ks. Ekonom WSD w Elku.

Zasady szczegółowe

1. Biblioteka służy Alumnom WSD, Wykładowcom, Personelowi pomocniczemu WSD, Duchowieństwu Diecezji, Katechetom Diecezji Elckiej, Studentom teologii i filozofii Diecezji.
2. Biblioteka gromadzi, przechowuje, opracowuje i udostępnia zbiory filozoficzno-teologiczne oraz czasopisma.
3. Biblioteka współpracuje z Bibliotekami wszelkiego typu będącymi na terenie Diecezji Elckiej¹.

Jeśli chodzi o wyposażenie techniczne Biblioteki to stanowią je: 2 komputery, 2 drukarki (w tym jedna do drukowania kart katalogowych) oraz kserokopiarka.

Etatowy personel Biblioteki stanowi tylko 1 osoba. Jest to s. mgr Jolanta Groszczyk SAC, bibliotekarka. Ponadto w obsłudze Biblioteki pomagają klerycy.

Biblioteka jest praktycznie ogólnodostępna, czyli mogą z niej korzystać także osoby spoza Seminarium. Głównymi „świeckimi” użytkownikami jest młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych oraz studenci. Na dzień 31 sierpnia 2007 roku Biblioteka miała zarejestrowanych 990 czytelników – były to wyłącznie osoby dorosłe.

Zbiory Biblioteka udostępnia na miejscu – w czytelniach, ale także wypożycza na zewnątrz. Otwarta jest codziennie – oprócz niedziel i świąt. Godziny otwarcia Biblioteki: od poniedziałku do piątku: 8.30 – 13.00, 14.30 – 18.00, sobota: 13.30 – 17.00.

Ewa Folejewska, absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego, adres do korespondencji: efolejewska@wp.pl

¹ Tekst ze strony internetowej: www.biblioteka.wsd.elk.pl/regulam.htm z dn. 22 V 2007 r.

STAN OBECNY I DZIAŁALNOŚĆ BIBLIOTEKI ...

W dniu 31 sierpnia 2007 roku wielkość udostępniania zbiorów przedstawiała się następująco:

- liczba odwiedzin w czytelní ogółem – 4950 (średnio na jedno otwarcie Biblioteki – 15),
- liczba wypożyczeń na zewnątrz – 2008 wol. (średnio na jedno otwarcie Biblioteki – 6 wol.)².



Wypożyczalnia Biblioteki

Biblioteka nie prowadzi wypożyczeń międzybibliotecznych. Zajmuje się jednak wymianą dubletów i druków z innymi bibliotekami.

Zbiory Biblioteki

Większość zbiorów Biblioteki pochodzi z darów, ale także dokonuje się zakupów książek z budżetu przeznaczonego na ten cel.

W dniu 31 VIII 2007 r. księgozbiór Biblioteki liczył 24 517 woluminów (wpisanych do księgi inwentarzowej; kilkaset książek – „mniej ważnych” z punktu widzenia użytkowników - przechowywanych jest jeszcze w kartonach, gdyż brak już jest miejsca w magazynach). Struktura wydawnictw zwartych przedstawiała się następująco: literatura piękna – 2 520 wol., literatura teologiczna – 12 933 wol., literatura w językach obcych – 6 040 wol. Resztę stanowiły książki z innych dziedzin wiedzy. Oprócz książek Biblioteka posiada także zbiór medialny: 9 kaset audio, 34 płyty CD i 122 kasety video o tematyce oscylującej wokół religii-pielgrzymki Jana Pawła II, kolędy, pieśni kościelne, homi-

² Stan na dzień 31 VIII 2007 r. – dane z kwestionariusza.

lie Jana Pawła II, żywoty świętych, a także filmy historyczne, obyczajowe i lektury szkolne. Ponad 21 tysięcy woluminów znajduje się w dwu magazynach Biblioteki o łącznej powierzchni 88,1m², wyposażonych w wysokie regały metalowe. Książki na półkach – z oszczędności miejsca – są ustawione według formatów (1, 2, 3, 4, 5).

Księgozbiór podręczny Biblioteki liczy 1155 woluminów i jest udostępniany w czytelni książek. Jest to głównie literatura teologiczna, o czym świadczą działy, w których jest umieszczona: nauka Kościoła, patrologia, dogmatyka, mariologia, misjologia, teologia moralna, teologia duchowości, hagiografia, teologia pastoralna, studia nad rodziną, homiletyka, katachetyka, liturgika, filozofia, metafizyka, filozofia Boga i człowieka, filozofia przyrody, etyka, religioznawstwo, prawo kanoniczne, psychologia, pedagogika, katolicka nauka społeczna, historia, historia Kościoła. W obrębie działów – ustawienie tematyczne. Oprócz wymienionych, w czytelni są dostępne „typowe” dla niej zbiory: encyklopedie, słowniki (także – językowe), leksykony, atlasy itp. Wiele z udostępnianych prezencyjnie wydawnictw jest w językach obcych, najwięcej – w niemieckim (dary).

W czytelni książek jest 12 miejsc dla czytelników, w tym jedno ze stanowiskiem komputerowym. Komputer nie ma dostępu do Internetu.

W Bibliotece funkcjonuje także druga czytelnia – czasopism. Posiada ona 10 miejsc do pracy dla czytelników.

W czytelni znajduje się większy zbiór czasopism Biblioteki – zarówno bieżących, jak i roczników archiwalnych (pozostała część w magazynach). Czasopisma bieżące to 86 tytułów, z których 35 pochodzi z prenumeraty, natomiast 51 – z darów. Ogółem z zbiorach Biblioteki znajduje się 120 tytułów.



Czytelnia czasopism

Archiwalne roczniki czasopism są ustawione alfabetycznie – według tytułów – na drewnianych regałach, natomiast czasopisma bieżące są wyłożone na 2 drewnianych etażerkach.

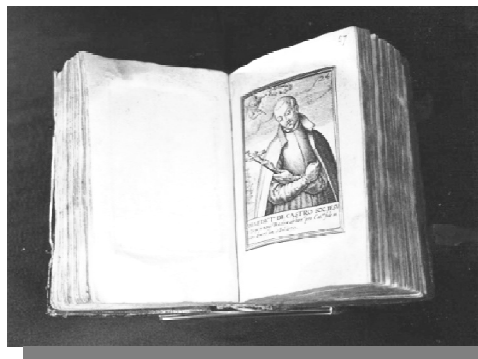
Okolo 90% tytułów czytelni czasopism to periodyki związane tematycznie z charakterem zbiorów Biblioteki, czyli – ogólnie rzecz biorąc – religią i Kościołem katolickim, życiem duchowym itp. Można tu zarówno znaleźć popularne pisma przeznaczone dla wiernych (np. „W Drodze”, „Rycerz Niepokalanej”, „Ruch Katolicki”, „Chrześcijanin w Świecie”, „Więź”), jak też i „fachowe” czasopisma dla kapłanów (np. „Współczesna Ambona”, „Vox Patrum”, „Życie Duchowe”, „Salvatoris Mater”, „Pastores”, „Pedagogia Christiana”, „Perspectiva”, „L'Osservatore Romano”, „Communio”, „Biblioteka Kaznodziejska”, „Ateneum Kapłańskie”, „Animator”, „Kościół i Prawo”), regionalne studia teologiczne (m.in.: „Kieleckie Studia Teologiczne”, „Łódzkie Studia Teologiczne”, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, „Studia Pelplińskie”), a także czasopisma naukowe (np. „Zeszyty Naukowe KUL”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Acta Apostolicae Sedis”, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”). Szczególnie imponująco wygląda zbiór roczników „Przeglądu Powszechnego”, z których najstarsze pochodzą z przełomu XIX i XX wieku. Obok wyżej wymienionych Biblioteka posiada także zbiory roczników czasopism „świeckich”, takich jak „Twórczość”, czy „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”. Wśród bogatego zbioru czasopism występują także periodyki obcojęzyczne – głównie w języku niemieckim, pochodzące z darów.

Podobnie przedstawia się struktura czasopism bieżących. Większość z nich to czasopisma religijne, m.in. mamy tu: „Arkę”, „Caritas”, „Droge”, „Niedzielę”, „Obserwatora”, „Pielgrzyma”, „Przewodnik Katolicki”, „Świat Misyjny”, „Słowo Życia”, „Tygodnik Powszechny”. Poza nimi są jednak także takie tytuły, jak: „Charaktery”, „Polityka”, „Solidarność”, „Wiedza i Życie”, „Wychowawca”. Aktualnie dostępnych jest także kilka czasopism obcojęzycznych: wspomnieć tu można o niemieckim „Christ in der Gegenwart”³.

Na koniec warto wspomnieć o książkach, które Biblioteka określa mianem „skarbów”. Chociaż bowiem w zbiorach Biblioteki znajduje się wiele unikatowych i cennych wydawnictw, najcenniejszymi z nich są poniższe starodruki.

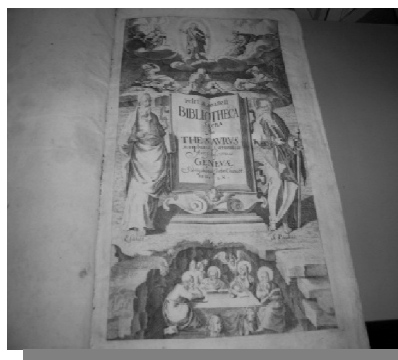
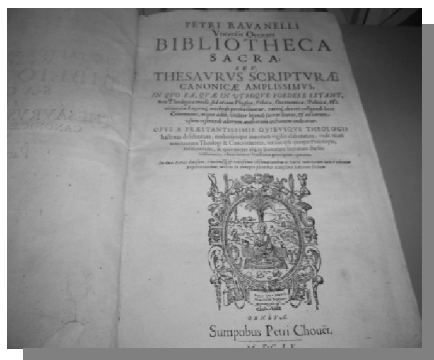
Jeden to „Effigies et nomina quorundam e Societate Iesu qui pro fide vel pietate sunt iter feci ab anno 1549 ad annum 1607”, formatu 15cm x 9,5cm, wydany w Rzymie w roku 1608. Dziełko to zawiera naklejone ryciny 12 Apostołów z tekstem w języku niemieckim w winiecie nad głowami 12 artykułów Składu Apostolskiego oraz 102 obrazki pierwszych jezuitów-męczenników, przeważnie Hiszpanów i Portugalczyków, poległych za wiarę.

³ Wiadomości zaczerpnięto z autopsji autora pracy.



„*Effigies et nomina...*”

Drugi starodruk, dar ks. prałata mgr Przemysława Rogowskiego, do niedawna proboszcza parafii Św. Aleksandra w Suwałkach, to „Petri Ravanelli Bibliotheca sacra seu thesaurus scripturae canonicae amplissimus”, pars prima, wydana w 1660 roku w Genewie nakładem Piotra Chouer. Jest to pierwsza część czegoś w rodzaju encyklopedii biblijnej (A-I). W długim barokowym tytule dzieła zaplanowanego na dwa tomy autor wyjaśnia, że chce w nim objaśnić to, co dotyczy Starego i Nowego Testamentu, w oparciu jednak nie tylko o metodę teologiczną, lecz także te wzięte z dziedziny fizyki, etyki, ekonomii, polityki i innych⁴.



„*Petri Ravanelli Bibliotheca sacra...*”

Kancjonał ewangelicki ks. J. Trzanowskiego „Cithara Sanctorum”, Pismo Duchowne, Budapeszt 1877. Jest to 43 wydanie zbioru śpiewów religijnych

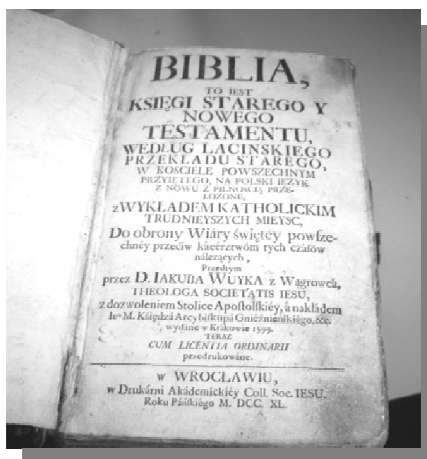
⁴ R. Kurek, *Habend sua fata libelli: Początek Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej*, „Elckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 242-243.

(w języku czeskim) kościoła ewangelickiego, wydane w Lewoczy w roku 1636.



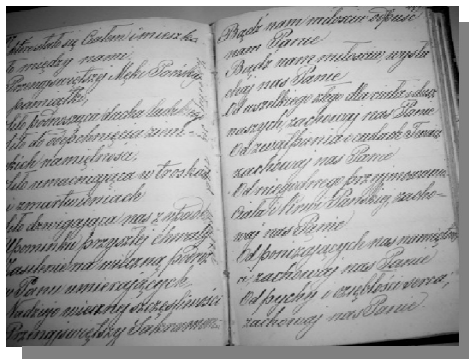
„Cithara Sanctorum”

Kolejnym ze starodruków jest „Biblia to jest Księgi Starego y Nowego Testamentu (...) z wykładem katolickim, trudniejszych mieysc (...) przez Iakuba Wuyka” wydana we Wrocławiu w 1740 roku.



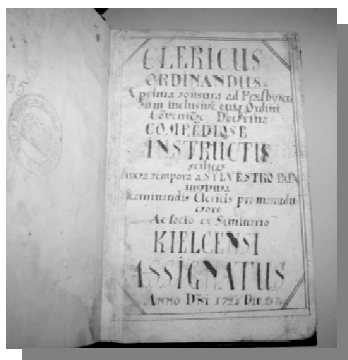
„Biblia” Wujka

Wśród starych modlitewników, których autorstwo, datę i miejsce wydania nie sposób ustalić, szczególną relikwią pobożności jest modlitewnik - pracownice i bardzo starannie przepisany kobiecą ręką, przywieziony z głębi Ukrainy.



Modlitewnik

„Clericus ordinandus” – jest to wyłowiony ze stosu makulatury w Konstancinie Jeziornej łaciński rękopis, stanowiący zbiór wypisów z *Varia fragmenta historiae Collegi Glacensis Societatis Iesu* w Czechach. Na 29 kartach zapisano początki Kolegium założonego w roku 1598 (zapiski te doprowadzono do roku 1603) a na kolejnych 12 opowiedziano dalsze dzieje Kolegium aż do roku 1697⁵.



„Clericus ordinandus”

Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Elku ciągle się rozwija. Napływają nowe dary, a także dokupuje się interesujące studentów oraz wykładowców tej uczelni pozycje. Z racji otwarcia dla świeckich użytkowników, stała się bogatym źródłem dostępu do literatury – szczególnie z dziedziny filozofii oraz religioznawstwa – szerokiej rzeszy studiujących w trzech uczelniach elckich (filie: Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Białymstoku, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz Wyższej Szkoły Go-

⁵ Zob. www.biblioteka.wsd.elk.pl/starodr.htm, z dn. 22 V 2007 r.

spodarki w Bydgoszczy), a także w pobliskiej Wszechnicy Mazurskiej w Olecku. Zaglądają tam także uczniowie szkół ponadgimnazjalnych (szczególnie przed prezentacją maturalną z języka polskiego) oraz inni zainteresowani czytelnicy, którym nie wystarcza skromny zasób lektur z wymienionych wyżej dziedzin wiedzy dostępny w innych bibliotekach funkcjonujących na terenie Elku.

* * *

Książka, nie tylko z zakresu teologii, ale i z innych dyscyplin nauki, a więc również biblioteki, są ściśle związane od wieków z działalnością Kościoła. Zachowane do dziś są chlubną kartą jego działalności. Są miejscem pracy dla naukowców zainteresowanych naszą przeszłością i to nie tylko kościelną. Są źródłem badań dla poznania rozwoju nauki na terenie Polski i wkładu naszej Ojczyzny w dorobek intelektualny ludzkości. Wreszcie są miejscem pracy dla studentów i – w dalszym ciągu – zajmują ważną pozycję w działalności duszpasterskiej Kościoła.

Biblioteki kościelne na progu XXI wieku stają się otwarte, nowoczesne i odpowiadają na potrzeby współczesnych czytelników. Nie zmienia to jednak faktu, że wciąż pozostają skarbnicą zabytków kultury polskiej i nadal służą jej rozwojowi.

GEGENWÄRTIGER STAND UND TÄTIGKEIT DER BIBLIOTHEK IM HOHEN PRIESTERLICHEN SEMINAR IN ELK

Die Bibliothek befindet sich im Gebäude des Hohen Priesterlichen Seminar in Elk, Kościuszkostraße Nr. 9. Sie beinhaltet 6 Räume von einer Fläche von ca. 186 m². Im Erdgeschoss liegen 2 Leseräume von ca. 65 m². Dort sind Bücher und Presse zu finden. Der Verleih umfasst ca. 43 m², sowie drei Magazine mit ca. 88 m². Die Bücher im Leseraum sind Abteilungen unterteilt, die Magazine nach Format geordnet.

In der Bibliothek gibt es zwei Kataloge: Alphabetische und Sachorientierte, sowie ein Computerkatalog. Die elektronische Bearbeitung der Kataloge begann 1997 im Maxisystem. Die Büchersammlung besteht aus 25.000 Exemplaren, ungefähr 120 Titeln aus Presse und einer Spezialsammlung alter Drucke. Die Bibliothek hat wissenschaftlichen Charakter. Der Zugang zur Bücherbasis und den Katalogen ist nur im Seminar möglich. Im Internet sind sie nicht erreichbar, außer im Seminar.

Die Bibliothek verleiht auch keine Bücher an Zwischenbibliotheken. Sie führt Doublekate im Austausch mit anderen Bibliotheken durch und gibt überzählige Drucke heraus. In der Bibliothek arbeitet eine Bibliothekarin. Hilfen sind ihr die Alumnus des Seminars. Die Bibliothek ist durch eine Alarmanlage gesichert.

Ks. Wojciech Guzewicz

BIBLIOGRAFIA ELCKICH STUDIÓW TEOLOGICZNYCH. TOMY 1-6 (2000-2006).

„Elckie Studia Teologiczne” powstały na bazie pisma „Lux veritatis”, utworzonego w 1999 r. Pierwszy numer „Elckich Studiów Teologicznych” ukazał się w 2000 r., ostatni zaś w 2006 r., poczym pismo to zmieniło nazwę na „Studia Elckie”. Niniejsze studium jest pierwszą próbą opracowania bibliografii „Elckich Studiów Teologicznych” za lata 2000-2006. Układ bibliografii wyznaczony został wewnętrzną strukturą pisma i składa się z czterech działów: 1. sympozja naukowe, konferencje, konwersatoria, 2. artykuły i rozprawy, 3. sprawozdania i wspomnienia, 4. recenzje.

SYMPOZJA, KONFERENCJE, KONSERWATORIA

Sympozjum na temat „Ubóstwo duchowe w perspektywie Nowej Ewangelizacji”. Elk, 2 grudnia 1999 r.

Góralczyk Paweł, *Ubóstwo realne dla Królestwa Niebieskiego*, 1(2000), s. 29-43.

Machinek Marian, *Problemy ewangelizacji ubogich*, 1(2000), s. 45-57.

Samsel Edward, *Wprowadzenie*, 1(2000), s. 7-8.

Urbański Stanisław, *Mistyczne ubóstwo ducha w życiu chrześcijanina*, 1(2000), s. 9-27.

Sympozjum naukowe poświęcone Prymasowi Tysiąclecia, kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Elk, 8 czerwca 2001 r.

Łatak Kazimierz, *Z pobytów Prymasa Stefana Wyszyńskiego na ziemi dzisiejszej diecezji elckiej*, 2 (2001), s. 7-14.

Markowski Władysław, *Prymas Stefan Wyszyński wobec przemian politycznych i ustrojowych w Polsce w latach 1948-1981*, 2(2001), s. 15-24.

Szczęśny Marian, *Znaczenie założeń antropologicznych w nauczaniu społecznym Prymasa Tysiąclecia*, 2(2001), s. 25-44.

**Materiały z sympozjum: Poznać i głosić Chrystusa.
Wokół Listu Apostolskiego
„Novo Millenio ineunte” (Elk, 25 lutego 2002 r.)**

Józwiak Stanisław, *Formacyjna rola ruchów religijnych w perspektywie Nowej Ewangelizacji*, 3(2002), s. 163-173.

Kowalczyk Marian, *Kontemplacja oblicza Jezusa przez wiarę*, 3(2002), s. 155-161.

**Materiały z obchodów X-lecia diecezji elckiej.
Elk, 19-21 kwietnia 2002 r.**

Anuszkiewicz Edward, *Błogosławieni i kandydaci na ołtarze z terenu diecezji elckiej*, 3(2002), s. 185-190.

Baranowski Mieczysław, *Budownictwo sakralne w diecezji elckiej w ciągu 10 lat jej istnienia*, 3(2002), s. 191-195.

Forycki Roman, *Sprawozdanie z historii Wyższego Seminarium Duchownego diecezji elckiej*, 3(2002), s. 197-212.

Jaśko Andrzej, *Specjalistyczne studia kapłanów diecezji elckiej*, 3(2002), s. 213-217.

Kalinowski Wojciech, *Wydział Nauczania Chrześcijańskiego Elckiej Kurii Biskupiej w 10-letniej historii diecezji elckiej*, 3(2002), s. 219-230.

Kalinowski Wojciech, *Socjologiczny szkic obrazu kapłana diecezji elckiej*, 3(2002), s. 231-238.

Kurek Ryszard, *Habent sua fata Libelli – początki Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej*, 3(2002), s. 239-243.

Łatak Kazimierz, *Biskup Wojciech Ziemia – pierwszy Biskup Elcki*, 3(2002), s. 245-261.

Program obchodów 10. rocznicy ustanowienia diecezji elckiej, 3(2002), s. 181-183,

Salamon Marian, *Elcka Kapituła Katedralna w pierwszym dziesięcioleciu*, 3(2002), s. 263-270.

Samsel Edward, *Słowo Pasterskie Biskupa Elckiego z okazji dziesięciolecia istnienia diecezji*, 3(2002), s. 177-179.

Sikora Jerzy, *Środki masowego przekazu w diecezji elckiej*, 3(2002), s. 271-273.

Szczęsny Marian, *Společne podložé tvorzenia struktur organizacyjnych diecezji elckiej*, 3(2002), s. 275-292.

Szewczyk Roman, *Bulla „Totus Tuus Poloniae populus” i ustanowienie diecezji elckiej*, 3(2002), s. 293-298.

Szewczyk Roman, *Istota Caritas diecezjalnej na podstawie prawa kościelnego i dokumentów Kościoła oraz prawa cywilnego*, 3(2002), s. 299-306.

**Konwersatorium
Elk, 24 kwietnia 2004 r.**

- Moczydłowska Joanna, *Placa jako element systemu motywacyjnego*, 5(2004), s. 17-37.
- Nosowicz Jan F., *Uwarunkowania historyczno-społeczne komunikacji językowej*, 5(2004), s. 39-54.
- Sikora Jerzy, *Język w duszpasterstwie*, 5(2004), s. 55-58.
- Surowaniec Józef, *Funkcja pieśni religijnych i patriotycznych w praktyce logopedycznej*, 5(2004), s. 59-62.
- Szczęsny Marian, *Wstęp*, 5(2004), s. 7.
- Szerszunowicz Joanna, „Homo” i „animal” w komunikacji międzyludzkiej – metafory fauniczne w ujęciu konfrontatywnym, 5(2004), s. 63-70.
- Szerszunowicz Wacław, *O pauperyzacji języka potocznego*, 5(2004), s. 73-81.
- Terelak Jan F., Rosińska Jolanta, *Semantyczne i aksjologiczne aspekty słowa jako środka globalizacji procesów cywilizacyjnych i kulturowych*, 5(2004), s. 9-16.

**Materiały z sympozjum „Pobożność ludowa
w życiu liturgiczno-religijnym na Mazurach”
Elk, 19 lutego 2004 r.**

- Fidura Jerzy, *Adwent i Boże Narodzenie (Rożdiestwo Christowo) w polskiej tradycji prawosławnej na Mazurach*, 5(2004), s. 161-168.
- Kalinowski Wojciech, *Zwyczaj ludowe i obrzędy religijne bożonarodzeniowe na Kurpiach*, 5(2004), s. 131-145.
- Mazur Jerzy, *WSD – Sympozjum naukowe: Pobożność ludowa w życiu liturgiczno – religijnym na Mazurach. Powitanie*, 5(2004), s. 88.
- Nowak Władysław, „Dekalog” teologicznej odnowy pobożności ludowej, 5(2004), s. 101-117.
- Ropiak Sławomir, *Pobożność ludowa a religijność ludowa*, 5(2004), s. 89-99.
- Sympozjum naukowe: Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym na Mazurach*, 5(2004), s. 85.
- Tunkiewicz Michał, Mickiewicz Zofia, *Wileńskie zwyczaje wielkopostne i wielkanocne na Warmii i Mazurach*, 5(2004), s. 119-130.
- Wiszwaty Edward, *Pobożność ludowa w religijności policjantów i jej znaczenie pastoralne*, 5(2004), s. 147-160.

V Rocznicza wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Elku.

- Hołubowicz Zuzanna, *Jan Paweł II – papież, namiestnik Jezusa Chrystusa na ziemi – przyjaciele rodziny*, 5 (2004), s. 185-190

- Kalinowski Wojciech, *Jan Paweł II w diecezji elckiej. Pięć lat temu i dzisiaj*, 5(2004), s. 171-184.
- Skowroński Antoni, *Ekologiczny wymiar nauczania Jana Pawła II*, 5(2004), s. 199-219.
- Szczęśny Marian, *Spoleczne przesłanie wizyty Ojca Świętego z pielgrzymki do Polski w wygłoszonej homilii dnia 8 czerwca 1999 roku w Elku*, 5(2004), s. 191-197.

Konwersatorium
Elk, 16 kwietnia 2005 r.

- Moczydłowska Joanna, *Kultura w nowoczesnej organizacji*, 6(2005), s. 9-21.
- Nosowicz Jan F., *Kultura narodowa w unifikującej się społeczności europejskiej*, 6(2005), s. 23-38.
- Komorowski Jan, *Myśl społeczna Bogdana Jańskiego i jej odniesienie do współczesnych stosunków ekonomicznych*, 6(2005), s. 39-55.
- Terelak Jan F., *Uzależnienie od internetu jako nowe zjawisko kultury integracyjnej vs konsumpcyjnej*, 6(2005), s. 57-64.
- Szczęśny Marian, *Personalizm społeczny jako alternatywa dla indywidualizmu i kolektywizmu ze szczególnym uwzględnieniem myśli Antoniego Szymańskiego (1881-1942)*, 6(2005), s. 65-75.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

- Bielawny Krzysztof, *Szpitalnictwo w diecezji warmińskiej w latach 1900-1945*, 6(2005), s. 339-359.
- Bujnowski Karol, *Współczesne sekularystyczne koncepcje sensu życia*, 6(2005), s. 307-324.
- Celary Ireneusz, *Środki społecznego przekazu w duszpasterskiej działalności Kościoła w Polsce w latach 1989-2000*, 4(2003), s. 7-20.
- Dołęga Józef M., *O naukach ekologicznych*, 1(2000), s. 61-69.
- Dołęga Józef M., *Ekofilozofia i nauki środowiskowe na początku XXI wieku*, 6(2005), s. 79-95.
- Dziekoński Stanisław, *„Autorytet” i „spontanizacja” w chrześcijańskiej koncepcji wychowania*, 1(2000), s. 71-80.
- Dziekoński Stanisław, *Zabawa i rozwój dziecka*, 3(2002), s. 7-28.
- Dziuba Andrzej F., *Osoba Chrystusa w centrum i dynamizmie wymiarów moralnych nowej ewangelizacji według „Novo Millennio Ineunte” Jana Pawła II*, 4(2003), s. 21-40.
- Ewertowski Stefan, *Jan Paweł II „Prawa człowieka warunkiem pokoju w Europie”*, 4(2003), s. 41-91.

- Faron Renata, Krasnodębski Mikołaj, *Poezja humanizmu, religii i metanoi. Dwugłos do książki Mieczysława Gogacza „Skrzydła aniołów”*, 2(2001), s. 91-106.
- Fidura Jerzy, *Karta ekumeniczna – owocem 40-letniej konwergencji Kościołów i nowym impulsem na drodze ku jedności*, 4(2003), s. 93-108.
- Fidura Jerzy, *Ekumeniczność formuły teologicznej lex orandi – lex credendi*, 6(2005), s. 129-136.
- Golan Zdzisław, Milewski Robert, *Ruchy trzeźwościowe jako droga do życia trzeźwego dla uzależnionych od alkoholu*, 1(2000), s. 81-97.
- Guzewicz Wojciech, *Zaangażowanie narodowo-polityczne duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, 2(2001), s. 47-66.
- Guzewicz Wojciech, *Uposażenie duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym*, 3(2002), s. 29-51.
- Guzewicz Wojciech, *Geneza Akcji Katolickiej i jej powstawanie w diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym*, 5(2004), s. 321-336.
- Guzewicz Wojciech, *Katolickie czasopiśmiennictwo religijne w diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, 5(2004), s. 275-290.
- Guzewicz Wojciech, *Prasa katolicka w diecezji elckiej w latach 1992-2002*, 6(2005), s. 137-167.
- Janczewski Zbigniew, *Przykazania kościelne według katechizmu z 1992 r. w ujęciu Kodeksu Prawa Kanonicznego i polskiego prawodawstwa kościelnego*, 1(2000), s. 99-108.
- Jaśko Andrzej, *Rodzaj literacki i symbolizm Ap 18*, 4(2003), s. 127-137.
- Jaśko Andrzej, *Uciszenie burzy na Jeziorze Galilejskim według Mk 4, 35 – 4*, 6(2005), s. 107-127.
- Jaśko Andrzej, *Obraz kobiety – chrześcijanki w Dziejach Apostolskich*, 6(2005), s. 285-290.
- Jemielity Witold, *Ksiądz Kazimierz Aleksander Hamerszmit*, 2(2001), s. 67-82.
- Józwiak Stanisław, *Postawy i motywacje działania moralnego Świadców Jehowy (próba opisu zjawiska i jego ocena moralna)*, 1(2000), s. 109-128.
- Józwiak Stanisław, *Teologiczny i praktyczny wymiar ojcostwa*, 2(2001), s. 83-89.
- Józwiak Stanisław, *Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, 4(2003), s. 139-147.
- Kalinowski Wojciech, *Zeitmanagements des Seelsorgers*, 6(2005), s. 97-105.
- Kępa Zbigniew J., *Stanowisko Franciszka Gabryla wobec ewolucjonizmu. Szkic z historii filozofii przyrody*, 1(2000), s. 129-139.
- Krajewski Stanisław, *Szczęśliwość Boga w ujęciu Tomasza z Akwinu*, 1(2000), s. 141-146.

- Lipniak Jarosław M., *Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, 5(2004), s. 223-241.
- Lipniak Jarosław M., *Godność kobiety w islamie. Troska czy zniewolenie?*, 6(2005), s. 241-251.
- Luter Andrzej, „*Ekumenizm korzeni*” w świetle soborowej deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*”, 5(2004), s. 309-319.
- Łatak Kazimierz, *Kanonicy Regularni Laterańscy Kongregacji Krakowskiej (Ogólny zarys dziejów)*, 1(2000), s. 147-164.
- Łatak Kazimierz, *Prepozytury autonomiczne i kongregacje centralistyczne kanoników regularnych w dawnej Polsce*, 2(2001), s. 107-130.
- Łatak Kazimierz, *Kościół katolicki na obszarze dzisiejszej diecezji ełckiej przed reformacją*, 4(2003), s. 149-158.
- Łatak Kazimierz, *Piotra Clarety z Roudnic traktaty: „Collectio super statuta” oraz „Formuła novitiorum” jako źródła do poznania ruchu „Devotionis modernae”*, 4(2003), s. 159-171.
- Łużyński Wiesław, *Funkcja gospodarcza państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, 2(2001), s. 131-145.
- Maczan Marcin, *Formy uczestnictwa w Eucharystii*, 3(2002), s. 53-65.
- Makarczyk Irena, *Pastor ełcki Hieronim Malecki (+1583) – drukarz i tłumacz pism ewangelickich w Księstwie Pruskim i jego dorobek translatorski*, 2(2001), s. 147-172.
- Matysiak Bogdan W., *Teologiczne aspekty „radości” w Psalmach*, 6(2005), s. 325-338.
- Mazur Zdzisław, *Metoda badań porównawczych – odpowiedź ks. W. Serwatowskiego (1810-1891), tarnowskiego biblisty, na XIX-wieczny racjonalizm*, 1(2000), s. 165-185.
- Mejor Mieczysław, *Interpretacje znaleziska koptyjskich ksiąg z Nag-Hammadi*, 1(2000), s. 187-202.
- Misiaczek Antoni, *Sytuacja osób opuszczających zakład karny*, 2(2001), s. 173-185.
- Muszyńska Renata, *Metafizyczne ujęcie duszy rozumnej w komentarzu św. Tomasza do traktatu „O duszy” Arystotelesa*, 1(2000), s. 203-217.
- Neumann Jacek, *Tajemnica Chrystusowej obecności w Kościele*, 3(2002), s. 67-78.
- Neumann Jacek, *Kościół „znakiem” więzi z Bogiem i jedności międzyludzkiej*, 4(2003), s. 173-185.
- Osewska Elżbieta, *Rozwój religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju modlitwy*, 2(2001), s. 187-201.

- Pahl Bogumił, *Opodatkowanie nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce*, 6(2005), s. 291-305.
- Przemielewski Piotr, *Podstawy egzystencji chrześcijańskiego systemu wychowania*, 1(2000), s. 219-230.
- Przemielewski Piotr, *Wartość ikony w procesie przekazywania wiary*, 4(2003), s. 187-200.
- Radziłowicz Marcin, *Elcka bieda – wyzwanie dla państwa i Kościoła*, 6(2005), s. 227-239.
- Romanowska Teresa, *Wybrane aspekty religijności w kulturze ludowej*, 5(2004), s. 291-308.
- Ropiak Sławomir, *Treści biblijne w przemówieniach Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego do miłośników muzyki i śpiewu kościelnego*, 2(2001), s. 203-214.
- Ropiak Sławomir, *Teologiczna treść wielkopostnych pieśni zastępujących hymny w liturgii godzin*, 4(2003), s. 201-225.
- Salamon Marian, *Społeczne uwarunkowania powołań kapłańskich i zakonnych*, 1(2000), s. 231-238.
- Salamon Marian, *Formacja ciągła kapłanów w dokumentach Kościoła*, 3(2002), s. 79-88.
- Sieńkowski Marcin, *Elementy duchowości chrześcijańskiej w „Liście do Kościoła w Koryncie”, św. Klemensa Rzymskiego*, 3(2002), s. 89-105.
- Sikora Jerzy, *Poezja „Kontynentów” a sztuki plastyczne*, 1(2000), s. 239-272.
- Sikora Jerzy, *Artyzm kazań Prymasa Tysiąclecia*, 2(2001), s. 215-234.
- Sikora Jerzy, *Artyzm współczesnych kazań polski*, 6(2005), s. 183-225.
- Skierkowski Marek, *Współczesne rekonstrukcje „Testimonium Flavianum”*, 1(2000), s. 273-285.
- Skowrońska Ewa, *Naturalne planowanie rodziny jako alternatywa antykoncepcji*, 1(2000), s. 287-296.
- Skowroński Antoni, *Kształtowanie idei ochrony środowiska przyrodniczego*, 6(2005), s. 253-266.
- Sobuś Paweł, *Troska o osobistą świętość jako podstawa zaangażowania katolika do aktywności politycznej*, 2(2001), s. 235-251.
- Stankiewicz Danuta, *Kaznodziejstwo w służbie apostołstwu*, 2(2001), s. 253-269.
- Straszyńska Danuta A., *Znaczenie obecności Chrystusa w Kanie Galilejskiej dla pojęcia rodziny jako wspólnoty w wierze*, 3(2002), s. 107-112.
- Sychowicz Krzysztof, *Polityka władz wobec duchowieństwa katolickiego na terenie powiatów: Elk, Gołdap i Olecko w latach 1945-1956*, 6(2005), s. 267-284.

- Szczęśny Marian, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, 1(2000), s. 297-304.
- Szczęśny Marian, *Postawy religijne katolików w warunkach diaspory na przykładzie parafii Trójcy Świętej w Pskowie na terenie Rosji (Studium socjologiczne)*, 2(2001), s. 271-306.
- Szczęśny Marian, *Znaczenie przyjętych założeń antropologicznych dla budowyładu życia zbiorowego*, 3(2002), s. 113-119.
- Szczęśny Marian, *Antropologia społeczna związków zawodowych w nauczaniu Antoniego Szymańskiego i Jana Pawła II*, 4(2003), s. 227-251.
- Szczęśny Marian, *Zaangażowanie katolików świeckich w życiu politycznym*, 5 (2004), s.243-253
- Szewczyk Roman, *Wymiar pastoralny i ewangelizacyjny I Synodu Diecezji Elckiej*, 2(2001), s. 307-312.
- Urbański Stanisław, *Duchowe piękno Maryi znakiem darmowej miłości Boga Ojca*, 2(2001), s. 313-328.
- Urbański Stanisław, *Wielkość wielkich świętych (św. Franciszek Salezy i bł. Jerzy Matulewicz)*, 3(2002), s.121-130.
- Urbański Stanisław, *Koncepcja życia duchowego według bł. Marceliny Darowskiej*, 5(2004), s. 255-274.
- Warchałowski Krzysztof, *Natura władzy Konferencji Episkopatu*, 1(2000), s. 305-311.
- Więcek Wiesław, Jankowska Ewelina, *Wychowanie religijne w nauczaniu ks. Piotra Poręby*, 4(2003), s. 253-264.
- Zellma Anna, *Osobowość jako determinant interakcji społecznych młodzieży w toku katechezy*, 2(2001), s. 329-341.
- Zellma Anna, *Fenomen autorytetu w perspektywie kultury „Instant”*, 3(2002), s. 131-143.
- Zellma Anna, *Rola szkolnego nauczania religii w rozwoju osobowym katechizowanej młodzieży*, 4(2003), s. 265-280.
- Zellma Anna, *Zaangażowanie ojca w proces holistycznej katechizacji dziecka w młodszy wiek szkolny*, 5(2004), s. 337-350.
- Žemajtys Kestutis, *Warum besitzt Litauen keine katholische Universität?*, 5(2004), s. 365-376.
- Žemajtys Kestutis, *Die Geistlichkeit Litauens seit ende des zweiten Weltkrieges: zwischen zwei Okkupationen*, 6(2005), s. 171-182.
- Żurkowska Krystyna, *Kim jest świecki w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, 5(2004), s. 351-364.
- Żywica Zdzisław, *Historia i wartość biblijnego podatku świątynnego*, 2(2001), s. 343-356.
- Żywica Zdzisław, *Bosko-ludzkie czyny Jezusa*, 3(2002), s. 145-151.

Żywica Zdzisław, *Opowiadanie o poczęciu Jezusa – Emmanuela (Mt 1, 18-25)*, 4(2003), s. 281-287.

SPRAWOZDANIA I WSPOMNIENIA

Forycki Roman, *Dziesięciolecie Wyższego Seminarium Duchownego diecezji elckiej*, 3(2002), s. 309-346.

Jóźwiak Stanisław, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego diecezji elckiej w roku akademickim 2000/2001*, 2(2001), s. 387-391.

Jóźwiak Stanisław, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego diecezji elckiej w roku akademickim 2001/2002*, 3(2002), s. 347-352.

Szewczyk Roman, *XXXVI Colloquium Iuris Canonici*, 2(2001), s. 393-394.

Szewczyk Roman, *XXXVIII Colloquium Iuris Canonici*, 4(2003), s. 317-318.

RECENZJE

Andrzejuk Artur, *Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1999, ss. 206,

Rec. Krasnodębski Mikołaj, 1(2000), s. 315-319.

Andrzejuk Artur, *Słownik terminów*, w: *Św. Tomasz z Akwinu – Suma Teologiczna*, t. 35, Ośrodek Wydawniczy Veritas, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa–Londyn 1998, ss. 296,

Rec. Krasnodębski Mikołaj, 1(2000), s. 321-325.

Błogosławieni, którzy umierają w Panu. Nekrologia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i szczególnych dobroczyńców zgromadzenia (1924-1999), red. A. J. Kalinowska, Olsztyn 2000, ss. 312,

Rec. Łatak Kazimierz, 2(2001), s. 383-385.

Feldmann Christian, *Alfred Delp. Leben gegen den Strom*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005, ss. 128,

Rec. Guzewicz Wojciech, 6(2005), s. 377-379.

Gogacz Mieczysław, *Kościół moim domem. Zareagowania na wydarzenia religijne i teologiczne pontyfikatu Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1999, ss. 271,

Rec. Krasnodębski Mikołaj, 1(2000), s. 327-331.

Goldhagen Daniel J., *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, tłum. na jęz. niem.: F. Griesse, GGP Media, Pößneck 2002², ss. 476,

Rec. Guzewicz Wojciech, 4(2003), s. 291-294.

- Góralski Wojciech, Dzierżon Ginter, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, UKSW, Warszawa 2001, ss. 486,
Rec. Szewczyk Roman, 4(2003), s. 295-297.
- Guzewicz Wojciech, *Mein Herr und mein Gott. Homilien vom Jahreskreis C*, Ełk 2005, ss. 188,
Rec. Fidura Jerzy, 6(2005), s. 383-384.
- Jakubowski Zbigniew, *Czeskie i Morawskie fundacje kanoniczne XIV-XV wieku (Studium z dziejów Devotio moderna)*, Częstochowa 2001, ss. 124,
Rec. Łatak Kazimierz, 4(2003), s. 299-302.
- Micińska Magdalena, *Zdrada – córka nocy. Pojęcie zdrady narodowej w świadomości Polaków w latach 1861-1914*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, ss. 263,
Rec. Krajski Stanisław, 1(2000), s. 333-334.
- Moszymański Krzysztof, *Ks. Julian Michalec (1922-1988). Człowiek i dzieło*, Świdnica 2005, ss. 304,
Rec. Lipniak Jarosław M., 6(2005), s. 363-364.
- Mościskier Andrzej, *Spór o naturę ludzką – socjologia czy socjobiologia?*, Warszawa 1998, ss. 166,
Rec. Szczęsny Marian, 2(2001), s. 363-365.
- Mussone Davide, *L'Eucaristia nel Condice di Dritto Canonico. Commento al Can. 897-958*, Vaticano 2002, ss. 209,
Rec. Lipniak Jarosław M., 6(2005), s. 365-367.
- Palacz Ryszard, *Klasycy filozofii polskiej*, Zielona Góra 1999, ss. 447,
Rec. Krajski Stanisław, 5(2004), s. 379-381.
- Pobóg-Lenartowicz Anna, *Kanonicy regularni na Śląsku. Życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999, ss. 264,
Rec. Łatak Kazimierz, 2(2001), s. 359-361.
- Przyborowski Norbert, *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Warszawa 2003, ss. 170,
Rec. Lipniak Jarosław M., 6(2005), s. 369-371.
- Ryżewski Grzegorz, *Sztabin. Dzieje obszaru gminy Sztabin od czasów najdawniejszych do współczesności*, Białystok–Sztabin 2002, ss. 320,
Rec. Guzewicz Wojciech, 4(2003), s. 303-305.
- Sanchez Jose M., *Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte*, tłum. na jęz. niem.: K. Nicolai, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003, ss. 168,
Rec. Guzewicz Wojciech, 5(2004), s. 385-388.

- Schabieński Jarosław, Sychowicz Krzysztof, *Marzenia o orle w koronie. Nauczyciele i młodzież Polski północno-wschodniej wobec władzy w latach 1980-1986*, Białystok 2004, ss. 116,
Rec. Guzewicz Wojciech, 6(2005), s. 381-382.
- Skorowski Henryk, *Problematyka praw człowieka*, UKSW, Warszawa 1999, ss. 311.
Rec. Karski Karol, 2(2001), s. 367-370.
- Sobczak Sławomir, *Celowość wychowania. Tomistyczne podstawy teologii wychowania*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 2000, ss. 176,
Rec. Krasnodębski Mikołaj, 2(2001), s. 371-377.
- Stanaszek Bogdan, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Wydawnictwo: Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2004, ss. 216,
Rec. Guzewicz Wojciech, 6(2005), s. 373-376.
- Szlachta Bohdan, *Ład, Kościół, Naród*, Areus, Kraków 1996, ss. 367,
Rec. Krajski Stanisław, 1(2000), s. 335-337.
- Walkusz Jan, *Mądrość przeszłości... czyli z historią i dla historii przez życie*, Bernardinum, Pelplin 2004, ss. 208,
Rec. Guzewicz Wojciech, 5(2004), s. 383-384.
- Wilczyński Leszek, *Katolickie organizacje młodzieży męskiej w Wielkopolsce 1860-1939*, Adam Marszałek, Toruń 2001, ss. 252,
Rec. Guzewicz Wojciech, 4(2003), s. 307-308.
- Wójtowicz Norbert, *Wielki architekt wszechświata. Teologiczna krytyka masońskich wizji Boga*, Wrocław 1999, ss. 141,
Rec. Krasnodębski Mikołaj, 2(2001), s. 379-381.
- Zaleski Tadeusz, *Słownik biograficzny duchownych ormiańsko-katolickich oraz duchownych rzymskokatolickich pochodzenia ormiańskiego w Polsce w latach 1750-2000*, Kraków 2001, ss. 123,
Rec. Łatak Kazimierz, 4(2003), s. 309-312.
- Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, red. J. W. Czartoszewski i J. M. Dołęga, „Episteme”, 2(1999), ss. 209,
Rec. Przekop Edmund, 1(2000), s. 339-341.
- Zielińska Ewa, *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469-1563*, UMCS, Lublin 2002, ss. 198,
Rec. Łatak Kazimierz, 4(2003), s. 313-316.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

DIE BIBLIOGRAPHIE „EŁCKIE STUDIA TEOLOGICZNE”.
BAND 1-6 (2000-2006).

Zusammenfassung

Die „Ełckie Studia Teologiczne” entstand auf der Basis einer anderen wissenschaftlichen Schrift, der „Lux Veritatis“, erschienen 1999 und enthält u. a. wissenschaftliche Umgebung und methodologische Formen. Neu eingeführt wurden jedoch neue Benennung, grafischer Schmuck und Nummerierung. In diesem Sinn kann man sagen, dass es sich bei der „Ełckie Studia Teologiczne” um neue Schriften handelt. Die erste Nummer entstand im Jahr 2000, die letzte im Jahr 2006. Danach wurde die wissenschaftliche Schrift „Studia Ełckie“ genannt. Dieser Artikel ist der erste Versuch, die „Ełckie Studia Teologiczne” zu beschreiben (2000-2006). Das System wurde der inneren Struktur dieser Schrift entnommen und in vier Teile zusammengefasst: 1) wissenschaftliche Symposien, Konversationen, Konferenzen, 2) Artikeln und Dissertationen, 3) Berichte und Erinnerungen, 4) Rezensionen.

SYLWETKI WIELKICH POLAKÓW: JACEK WORONIECKI OP

Wartość kultury narodowej jest określona poziomem kultury osobistej jej reprezentantów. Do grona wybitnych osobowości narodu polskiego nie sposób nie zaliczyć Jacka Woronieckiego – dominikanina, teologa, filozofa i pedagoga w jednej osobie.

Rys biograficzny

Jacek Woroniecki przyszedł na świat 21 grudnia 1878 r. w Lublinie, jako drugie dziecko w ziemiańskiej rodzinie księżęcej Mieczysława Woronieckiego, herbu Korybut, i Marii z Drohojowskich. Na chrzcie świętym otrzymał imiona Adam Marian Tomasz Pius Leon. Wczesne dzieciństwo spędził w majątku Kanie koło Chełma Lubelskiego. W domu rodzinnym, wraz z trzema braćmi i czterema siostrami, otrzymał solidne wychowanie religijne i patriotyczne. Ukończył rosyjskie gimnazjum w Warszawie (1898). Po czym odbył roczną służbę wojskową w pułku huzarów grodzieńskich. Następnie studiował na Uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim, zdobywając licencjat z nauk przyrodniczych (1902) oraz z teologii (1905).

Prawdopodobnie za radą o. Honorata Koźmińskiego, po powrocie do kraju wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Święcenia kapłańskie otrzymał 10 marca 1906 r. z rąk bp. Franciszka Jaczewskiego, który mianował go swoim kapłanem i sekretarzem. Jednocześnie pełnił obowiązki wykładowcy Pisma Świętego i katechetyki w lubelskim seminarium duchownym oraz prefekta w lubelskich szkołach średnich. Po roku pracy podjął dalsze studia we Fryburgu szwajcarskim, zwieńczone uzyskaniem tytułu doktora teologii na podstawie pracy pt. „Les principes fondamentaux de la sociologie thomiste” (1909).

We wrześniu 1909 r. wstąpił do Zakonu OO. Dominikanów. Po odbyciu nowicjatu w klasztorze w Fiesole koło Florencji, złożył śluby wieczyste i przyjął zakonne imię Jacek (1911). Po czym wrócił do Fryburga (1911-1913), gdzie pełnił funkcję duszpasterza akademickiego i wicedyrektora konwiktów dla księży studentów. Stamtąd udał się do Krakowa (1914-1915), gdzie wykładał etykę w dominikańskim Studium Generalnym, zreorganizował archiwum zakonne, oraz nawiązał kontakt z Komisją Historii Filozofii Akademii Umiejętności,

której został członkiem. Podczas kolejnego pobytu we Fryburgu (1916-1919), zajmował stanowisko profesora filozofii na tamtejszym uniwersytecie.

Od 1919 r. współuczestniczył, u boku ks. Idziego Radziszewskiego, w organizacji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Prowadził tam liczne zajęcia dydaktyczne: z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym i na Wydziale Prawa Kanonicznego (1919-1929), z etyki na Wydziale Prawa Kanonicznego i na Wydziale Nauk Humanistycznych (1920-1923), z metodyki nauczania religii (1923-24) i z pedagogiki (1924-25) na Wydziale Nauk Humanistycznych. Pełnił również odpowiedzialne funkcje administracyjne: prodziekana Wydziału Prawa Kanonicznego (1920-21) i Wydziału Teologicznego (1921-22), rektora KUL (1922-1924), dziekana Wydziału Teologicznego (1924-1929), oraz wice-rektora KUL (1928-29).

22 sierpnia 1929 r. rozpoczął pracę w renomowanym *Collegium Angelicum* w Rzymie jako wykładowca teologii moralnej i pedagogiki (1929-1933). Otrzymał tam tytuł: *Magister in Sacra Theologia*, najwyższy tytuł naukowy w Zakonie OO. Dominikanów. W tym czasie założył Zgromadzenie Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi (1932), którego celem miała być przyszła ewangelizacja Rosji, opanowanej przez ateistyczną ideologię komunistyczną.

W 1933 r. objął stanowisko rektora Studium Filozoficznego dominikanów we Lwowie, w którym wykładał patrologię, ascetykę i historię Kościoła katolickiego. W międzyczasie istotnie przyczynił się do powstania Studium Generalnego dominikanów w Warszawie, a następnie w 1937 został jegorektorem. Dwa lata później przyjął nominację na rektora i wykładowcę teologii moralnej w Studium Filozoficzno-Teologicznym dominikanów w Krakowie. Został go tam wybuch drugiej wojny światowej.

W okresie okupacji niemieckiej prowadził działalność społeczną, m.in. głaszac wykłady dla inteligencji (1939-1941). Od 1942 r. coraz rzadziej brał udział w życiu społecznym z uwagi na pogarszający się stan zdrowia, jak również narastające represje okupanta wobec zakonu. Z tych samych powodów wycofał się z pracy w Studium (1944) i poświęcił całkowicie pracy pisarskiej.

Jacek Woroniecki zmarł 18 maja 1949 r. w Krakowie na skutek ciężkiego ataku serca. Jego ciało zostało pochowane w grobowcu zakonnym na Cmentarzu Rakowickim. 7 grudnia 2004 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny.

Dorobek literacki

Bibliografia o. J. Woronieckiego obejmuje około 230 tytułów wydanych drukiem oraz ponad 60 prac pozostających w rękopisach, które znajdują się w Archiwum Polskiej Prowincji OO. Dominikanów w Krakowie.

Do najbardziej znaczących dzieł o. J. Woronieckiego należy *Katolicka etyka wychowawcza* (t. 1: *Etyka ogólna*, Poznań 1925; t. 2: *Etyka szczegółowa*, Kraków 1948; ostatnie wydanie – t. 1-2, Lublin 1995). Autor zawiera w niej

wykładnię ludzkiego życia moralnego, ujętą w perspektywie teologicznej, etycznej i pedagogicznej. Tytułowy katolicyzm znajduje tu swoje pozateologiczne uzasadnienie w realistycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Człowiek, według autora, jest bytem osobowym, który dla określenia własnego dynamizmu domaga się korelacji wiedzy intelektualnej i działalności moralnej. Skutkiem tego, *Katolicka etyka wychowawcza* obejmuje rozważania na temat: celu ludzkiego działania (jakim jest dobro), poznania dobra (z którym wiąże się nieodłącznie hierarchia dóbr), wysiłku podejmowania decyzji (która jest bytem moralnym), oraz sprawności moralnych (czyli cnót). W konsekwencji, człowiek jawi się jako podmiot życia społecznego (politycznego), które stanowi nieodzowny warunek i naturalne środowisko jego fizycznego, moralnego i duchowego rozwoju.

W kontekście społecznych zainteresowań o. J. Woronieckiego, szczególnego znaczenia nabiera jego praca pt. *Quaestio disputata de natione et statu civili* („Divus Thomas” 29 (1926), s. 25-54; ostatnie wydanie – *O narodzie i państwie*, tłum. z jęz. łac. R. Maliszewski, Lublin 2004). Naród i państwo, zdaniem autora, nie różnią się ze względu na cel swego istnienia. Podstawą ich jedności jest wspólne moralne dobro danej społeczności, polegające na umożliwieniu poszczególnym jednostkom ich integralnego rozwoju w dobrym i cnotliwym życiu. Cel ten jednak oba typy społeczności osiągają na innej drodze. Państwo realizuje go przy pomocy prawa stanowionego, nad wdrażaniem którego czuwa legalna władza. Jest więc to sposób zewnętrzny, a przez to bardziej dostrzegalny. Naród z kolei kieruje ludźmi poprzez obyczaje, nad wprowadzaniem których czuwa opinia publiczna. Jest to zatem sposób wewnętrzny, zdeteminowany prawem wpisanym w ludzkie sumienia, a przez to mniej dostrzegalny. Z uwagi na moralne dobro człowieka, zarówno naród, jak i państwo wydają się być nieodzownym kontekstem jego osobowego rozwoju. Z tej też racji autor formułuje postulat zharmonizowania działań narodu i państwa.

Równie znaną publikacją o. J. Woronieckiego jest *Katolickość tomizmu* (Lublin 1924; ostatnie wydanie – Lublin 1999). Autor ukazuje w niej specyfikę myśli św. Tomasza z Akwinu, polegającą na jej relacji do realnie istniejącego świata osób i rzeczy, jak również do całego intelektualnego dorobku ludzkości. Wyjaśnia tym samym, na czym polega intelektualna atrakcyjność tomizmu i jego aktualność, niezależnie od zmieniających się uwarunkowań historycznych. W konsekwencji, o. J. Woroniecki przeciwstawia tomistyczny realizm i uniwersalizm współczesnym koncepcjom partykularystycznym, a więc stanowisko, które respektuje rzeczywiście istniejący świat i dokonania minionych pokoleń, postawie, która programowo odcina się od przeszłości i podporządkowuje paradygmatom nowatorstwa, nowoczesności i oryginalności.

Doniosłe znaczenie posiada ponadto książka o. J. Woronieckiego, pt. *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji* (Poznań 1924; ostatnie wydanie – Warszawa 2000). Autor odrzuca w niej redukcjonistyczne koncepcje

aktów religijnych człowieka. Na przykładzie modlitwy, kwestionuje fideistyczną, sentymentalistyczną i indywidualistyczną interpretację zagadnień religijnych. Przypomina o konieczności integralnego widzenia człowieka, również w aspekcie jego życia religijnego. Sięga tym samym po realistyczną koncepcję osoby ludzkiej jako bytu duchowo-materialnego, którego działanie charakteryzuje się nie tylko uczuciem i wolą, lecz nade wszystko rozumem.

Nadto, wśród pozycji książkowych, na uwagę zasługują takie prace o. J. Woronieckiego, jak: *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego* (Poznań 1919; ostatnie wydanie – Warszawa 2000); *Wychowanie społeczne i praca społeczna* (Warszawa 1921); *Metoda i program nauczania teologii moralnej* (Lublin 1922); *Okolo kultu mowy ojczystej* (Lwów 1925); *U podstaw kultury katolickiej* (Poznań 1935; ostatnie wydanie – Lublin 2002); *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce* (Kraków 1939); *Tajemnica Miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o Miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie* (Poznań 1945; ostatnie wydanie – Lublin 2001); *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu kaznodziejskiego do Polski* (Katowice 1947); *Umiejętność rządzenia i rozkazywania* (Poznań 1947; ostatnie wydanie – Wrocław 2004). Oprócz książek, o. J. Woroniecki jest autorem licznych artykułów, które znajdują się w archiwach zarówno wydawnictw krajowych, jak i zagranicznych (np. „Polski Przegląd Tomistyczny”, „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, „Przegląd Teologiczny”, „Ateneum Kapłańskie”, „Przegląd Powszechny”, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, „Przegląd Katolicki”, „Wiadomości dla duchowieństwa”, „Szkoła Chrystusowa”, „Homo Dei”, „Królowa Apostołów”, „Prąd”, „Kurier Poznański”, „Głos Lubelski”, „Tygodnik Ilustrowany”, a także „Divus Thomas”, „Les Lettres”, „Xenia Thomistica”, „Revue Tomiste” itd.).

Wizerunek pisarski

Znamienną cechą publikacji o. J. Woronieckiego jest niezwykle szerokie spektrum poruszanej problematyki. Nie pozwala to zakwalifikować ich autora jako przedstawiciela wąsko pojętej specjalizacji. Wielowątkowość prac o. J. Woronieckiego znajduje swoją przyczynę w głębokiej symbiozie zachodzącej między jego zaangażowaniem społecznym a pracą naukową. Zauważał on potrzebę społecznej troski o edukację młodzieży, zwłaszcza na poziomie akademickim. Wykształconych przestrzegał przed kulturową recesją i zachęcał do permanentnej formacji intelektualnej i moralnej. Podkreślał odpowiedzialność inteligencji katolickiej za losy Kościoła i ojczyzny.

Reagował piórem na aktualne problemy swoich czasów, a do opracowanych tekstów z zasady nie powracał po raz drugi. Wynikało to nie tyle z tego, że życie stawiało przed nim ciągle nowe zadania, co raczej z tego, że za każdym razem usiłował rozwiązać daną kwestię w sposób obiektywny, uniwersalny i ostateczny. Poszczególne publikacje poprzedzał z reguły okres wielolet-

nich przygotowań: od zgromadzenia materiałów, sporządzenia notatek i przygotowania wstępnej redakcji, poprzez liczne odczyty i prelekcje, aż do wnikliwych dyskusji prowadzonych na kartach swej bogatej korespondencji. Tak złożony proces twórczy dobitnie świadczy o szczególnej trosce autora o słowo drukowane, o to, aby żaden tekst nie trafił do czytelnika zanim nie osiągnie właściwego stopnia dojrzałości. Tym samym w przypadku publikacji o J. Woronieckiego nie sposób mówić ani o ich tematycznej specjalizacji, ani o zmianie poglądów autora w czasie.

Rozległa erudycja pisarska o. J. Woronieckiego posiada swoiste znamię, określające jednocześnie wspólny wymiar jego dokonań na polu literackim. Wszystkie prace łączy osoba autora, bez reszty oddanego sprawom społeczeństwa, państwa i Kościoła. W konsekwencji, każdą jego książkę czy artykuł przenika zgodne odniesienie do katolickiej nauki społecznej, do której o. J. Woroniecki odwołuje się na każdym odcinku swego zaangażowania – jako etyk, pedagog i promotor tomizmu, jako wielki patriota i gorący miłośnik języka polskiego, jako teoretyk ascetyki i życia mistycznego, jako organizator życia duchownego, popularyzator liturgii, mariologii i nauki o miłosierdziu Bożym, jako historyk Kościoła i hagiograf, wreszcie jako tłumacz tekstów łacińskich, greckich i francuskich.

W pracy pisarskiej o. J. Woroniecki widział swoje życiowe posłannictwo. Traktował ją sumiennie i odpowiedzialnie, ponieważ miała być w jego rękach narzędziem kształtującym światopogląd i postawę polskiego społeczeństwa w duchu katolickiej kultury. Nie kierował się poszukiwaniem doktrynalnego nowatorstwa. Wręcz przeciwnie, pociągała go troska o wierne odczytanie i pomnożenie dokonań przeszłości. Uważał, że pisze o sprawach dla przeciętnego katolika znanych, lecz wymagających przypomnienia i – co najważniejsze – przełożenia na codzienne życie. Unikał moralizowania, sądząc, że o sile perswazji w najwyższym stopniu decyduje prawdziwość i poprawność przedstawionego rozumowania.

Wybrane opracowania: S. Bareła, *O. Jacek Woroniecki*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 6 (1959), z. 1-2, s. 9-32; E. Janiak, *Formazione del carattere morale secondo padre Jacek Woroniecki*, Roma 1986; Z. Kobylńska, *Il concetto dell'educazione morale dell'uomo nell'insegnamento di Padre Jacek Woroniecki*, Roma 1992; S. Gałkowski, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów 1998; *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M. L. Niedziela, Lublin 2000; R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, „Człowiek w Kulturze”, 12 (1999), s. 214-240; K. Kalinowska, *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Lublin 2005; I. Z. Bleszyńska OP, *O. Jacek Woroniecki. Dominikanin – Wychowawca – Patriota 1878-1949*, Lublin 2006.

PROFILES OF THE GREAT POLES: JACEK WORONIECKI OP

Summary

A value of a national culture is determined by a level of personal culture of its representatives. One of the eminent individuals of the Polish nation is Jacek Woroniecki (1878-1949) – Dominican, theologian, philosopher, and educator in one person.

A characteristic feature of Woroniecki's intellectual life is uncommonly wide spectrum of approached issues. It makes impossible to qualify him as a representative of a narrowly understood specialization. Multithreads of Woroniecki's works finds their reason in a deep symbiosis between his social involvement and his scientific life. He noticed a need of social care about the education of youth, especially on the higher level. He also warned the well-educated against a cultural regress and encouraged them to a permanent, intellectual, and moral formation. Jacek Woroniecki underlined a responsibility of the Polish Catholic intelligentsia for the future of Church and homeland.

SYMPOZJUM

STUDIA ELCKIE
9(2007)

SYMPOZJUM NAUKOWE O ŚW. BRUNONIE, ELK, 25 MAJA 2007 R.

PROGRAM SYMPOZJUM

- 10.00 – Powitanie i wprowadzenie w tematykę Sympozjum – bp Romuald Kamiński
- 10.15 – „Europa czasów św. Brunona – uwarunkowania społeczno-polityczne” – mgr Andrzej Zadanowski, Mazurskie Towarzystwo Naukowe
- 10.50 – „Chryścianizacja Europy Środkowej” – ks. dr Wojciech Guzewicz, WSD w Elku
- 11.30 – Przerwa na „coś słodkiego”
- 12.00 – „Święty Brunon – życie i działalność” – mgr Władysław Markowski, I LO w Elku
- 12.40 – „Kulturowy wymiar życia i misji św. Brunona. Zabytki i piśmiennictwo” – dr Maciej Ambrosiewicz, Wyższa Szkoła Suwalsko-Mazurska im. Jana Pawła II w Suwałkach
- 13.20 – Czas na dyskusję, prowadzi ks. dr Wojciech Guzewicz
- Po dyskusji zakończenie Sympozjum

EUROPA CZASÓW ŚW. BRUNONA (UWARUNKOWANIA SPOŁECZNO-POLITYCZNE)

Jaka była Europa na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia, w czasach, kiedy żył i pracował święty Brunon? Przyjęło się uważać, że czasy Średniowiecza to wieki ciemne i zacofane. Czy tak było naprawdę?

Przypatrzymy się, więc czasom naszego bohatera, opiszmy gospodarkę i naukę, poznamy kraje, które odwiedził, oraz społeczeństwo europejskie tego okresu i jego zajęcia¹.

Zmieniają się zasady gospodarowania w rolnictwie. Żarową metodę uprawy ziemi stopniowo zastępuje dwupolówka. Do użytku wchodzi pług żelazny a ziemia jest nawożona. Rośnie wydajność w rolnictwie i pojawia się nadwyżka żywności. Wzrasta stopa życiowa feudalów.

Zmieniło się też rzemiosło – rozwija się obróbka rud metali, skóry, drewna i kamienia, udoskonalono technikę przędzalniczą i tkacką. Kwalifikacje rzemieślników wzrosły do tego stopnia, że wydzielili się oni jako osobna grupa społeczna a rzemiosło stało się ważną gałęzią gospodarki.

Przełom tysiącleci to czas odradzania się miast. Osady rolnicze przekształcają się w ośrodki handlu i rzemiosła. Odżywają stare miasta rzymskie i powstają nowe. Stopniowo wyodrębnia się i kształtuje osobny stan mieszczański. Sprzyja temu szybki rozwój gospodarki towarowo-pieniężnej. Rozwijają się rynki lokalne. Rośnie zaludnienie Europy. Osadnictwo i kolonizacja obejmuje głównie ziemie Słowian Połabskich. Ludność miejska podlega ciągle władzy panów feudalnych, pojawiają się jednak pierwsze instytucje samorządu miejskiego. Powstaje prawo kupieckie, które władzę w komunach miejskich przekazuje w ręce patrycjatu.

Zmienia się zasadniczo położenie ludności poddanej. Chłopi stopniowo z właścicieli stają się użytkownikami ziemi pana feudalnego. Status ludności poddanej otrzymują zarówno wolni dotychczas chłopci jak i dawni niewolnicy. Poddani stają się częścią włości feudalnej i zostają przywiązani do ziemi. Pod-

Mgr Andrzej Zdanowski; dyrektor Szkoły Podstawowej nr 9 w Elku; członek Mazurskiego Towarzystwa Naukowego; adres do korespondencji: dyrektor9-56@o2.pl

¹ Charakterystykę sporządzono na podstawie: T. Manteuffel, *Historia powszechna Średniowiecza*, Warszawa 1975, s. 173-174.

daństwo staje się niemal powszechne a ludność zostaje zobowiązana do rozlicznych świadczeń jak: poglówne, daniny i pańszczyzna.

Pan feudalny posiada wiele monopolii i sprawuje władzę publiczną wobec swoich poddanych. Symbolem jego pozycji społecznej staje się zamek rycerski. Ma on nie tylko charakter obronny, ale staje się siedzibą rodu. Bogaci feudalowie u początku XI wieku wznoszą pierwsze budowle z kamienia. Coraz wyraźniej kształtuje się odrębny stan rycerski, tworzą się jego atrybuty: odpowiednie wychowanie, własne zwyczaje i pierwsze znaki rodowe. Pod wpływem Kościoła powstaje wzór chrześcijańskiego rycerza.

Brunon urodził się w 974 roku w arystokratycznej rodzinie saskiego grafa, spokrewnionego z panującą w Niemczech rodziną Ludolfingów, na zamku w Kwerfurcie, na zachód od Mersenburga w Saksonii.

W Europie przełomu tysiącleci panuje chrześcijański światopogląd. Ludzie żyjący w tym okresie przejawiają pragnienie poznania świata. Realizują je poprzez udział w wyprawach wojennych, osiedlanie się w odległych zakątkach świata chrześcijańskiego, pielgrzymki do świętych miejsc chrześcijaństwa, głównie do Rzymu i Ziemi Świętej. Szeroko rozwija się ruch misyjny.

Wzrasta poziom istniejących szkół. Główną rolę obok teologii w nauczaniu zaczyna odgrywać prawo i filozofia. Tworzy to bardzo dobre warunki do powstania pierwszych uniwersytetów. W nauczaniu filozofii dominują poglądy Platona, przede wszystkim o bycie ogólnym, zwane realizmem. Tworzą się podwaliny teologii chrześcijańskiej, powstaje scholastyka, która stara się o rozumowe potwierdzenie prawd wiary chrześcijańskiej.

Językiem Kościoła, wiedzy, prawa i administracji jest średniowieczna łacina. Bujnie kwitnie piśmiennictwo w tym języku. Pojawiają się pierwsze dzieła pisane w językach europejskich.

Rozwija się poezja, przede wszystkim hymny o charakterze kościelnym. Rozkwita liryka świecka tworzona przez wędrownych studentów, trubadurów i skaldów skandynawskich. Są to zarówno opowieści miłosne jak i epos rycerski. Utwory często powstawały w języku ludowym.

W architekturze kształtuje się stopniowo styl, który z czasem otrzyma nazwę romańskiego. Najważniejsze budowle to kamienne świątynie o sklepieniu krzyżowo-żebrowym. W budownictwie króluje rzymska i hellenistyczna bazylika, wzorem jest tu świątynia laterańska².

Brunon wybrał karierę duchowną. Ukończył szkołę katedralną w Magdeburgu, gdzie otrzymał gruntowne wykształcenie. W wieku 21 lat, jako członek znakomitego rodu, został kanonikiem kapituły katedralnej w tym mieście.

Koniec pierwszego i początek drugiego tysiąclecia to epoka ogromnych zmian politycznych, jakie zachodzą w całej Europie. Czas, w jakim działał święty to okres ważnych wydarzeń historycznych. We wschodniej części kon-

² Zespół M. Michalika, *Kronika ludzkości*, Warszawa 1993, s. 280.

tymentu rozkwita handel. Ruś i Węgry dostarczają soli; srebro, złoto i drogie kamienie wydobywa się w Czechach³ a kraj Prusów dostarcza bursztynu. Zmienia się zasadniczo Europa Środkowa i Wschodnia. Poziom kultury materialnej tych ziem nie był niższy aniżeli w sąsiednich krajach zachodnich. Tu również odnotowujemy nadania na rzecz kościoła i bogate budownictwo sakralne. Sztuka zdobnicza i nauka obejmuje duchowieństwo, możnych i dwory monarsze⁴. Wenecja dzięki temu staje się centrum handlu europejskiego, przede wszystkim z tego portu wyruszają pielgrzymi do Ziemi Świętej. Uczestnicy wyprawy uzyskują rozgrzeszenie a często osiedlają się w krainie Chrystusa. Jest to wstęp do wypraw krzyżowych. Pod koniec X wieku Wenecja stopniowo opanowuje wybrzeża Morza Adriatyckiego⁵.

W 973 roku cesarzem rzymskim zostaje Otton II. Niemcy w tym czasie to I Rzesza, podzielona na księstwa. Cesarz musiał przeciwstawić się opozycji. Panowanie Ottona II to niekończące się wojny z Danią, Francją, Bawarią i Czechami. Dobre stosunki łączyły Niemcy z Polską, której władca poślubił kuzynkę cesarza, Odę. Otton II przybył do Rzymu w roku 980. Cesarz dążył do podboju całego Półwyspu Apenińskiego, poniósł jednak klęskę w bitwie pod Stilo (982) z Saracenami zajmującymi południe Italii i miastami włoskimi podlegającymi Bizancjum⁶. Zapewnił wybór syna na tron cesarski. Zmarł nagle w Rzymie tuż po wyborze papieża Jana XIV. Jego cesarstwo przeżywa poważny kryzys. W chwili śmierci cesarza wybucha powstanie Słowian Połabskich, którzy nie tylko wyzwolili się spod władzy feudałów niemieckich, ale zniszczyli ziemie saskie, zagładzie uległa organizacja kościelna a wierzenia pogańskie zostały przywrócone.

Dania, pod panowaniem Haralda Sinozębego⁷ (940-986), odzyskuje niezależność i staje się europejską potęgą. Trwa ekspansja Wikingów, w roku 982 Eryk Rudobrody dociera do Ameryki Północnej i zakłada swoje osady na Grenlandii. Jego następcą Leif Erikson dociera w roku 1000 do kontynentu amerykańskiego, na Półwysp Labradorski⁸.

W tej sytuacji władzę w imieniu Ottona III obejmuje, pochodząca z Bizancjum, cesarzowa Teofano. Udaje się jej zażegnać walki o tron. Mieszko I składa hołd nowemu cesarzowi. Ale nawet jego pomoc nie doprowadziła do odzyskania przez Niemcy władzy nad Słowianami Połabskimi.

³ Zespół M. Michalika, *Kronika ludzkości*, s. 278.

⁴ T. Manteuffel, *Historia powszechna Średniowiecza*, s. 294.

⁵ G. Procacci, *Historia Włochów*, Warszawa 1983, s. 18.

⁶ J. Gierowski, *Historia Włoch*, Warszawa 1983, s. 53.

⁷ Zespół M. Michalika, *Kronika ludzkości*, s. 278.

⁸ Tamże, s. 276.

Za rządów Teofano we Francji władzę obejmuje nowa dynastia, królem zostaje Hugo Kapet (987), kończy się ostatecznie panowanie Karolingów⁹.

Syn Ottona II Otton III, który samodzielnie rządy obejmie w 994 roku, pragnął odbudować Imperium Rzymskie, marzył o uniwersalnym państwie chrześcijańskim obejmującym Europę Zachodnią i Bizancjum, w którym władza duchowna i świecka należy do cesarza. Papież jest tylko jego pomocnikiem, to cesarz miał wyznaczać następców świętego Piotra. Cierpiały na tym interesy niemieckie. Pomysły młodego cesarza budziły sprzeciw w Niemczech i we Włoszech. Wpływ na cesarza miało greckie otoczenie jego matki. Znał łacinę i grekę oraz historię starożytną, czuł większy związek z Italią niż z Saksonią. Brunon był bliskim przyjacielem Ottona III, podzielał jego plany polityczne i propagował uniwersalistyczne idee. Na dworze władcy pełnił funkcję kapelana w czasie jego pobytu w Rzymie. Cesarz przebywał tam od 996 roku, tylko przejściowo bawił w Polsce w roku 1000. Papież Grzegorz V koronował go na imperatora. Młody władca przyjął tytuł cesarza rzymskiego i ogłosił odnowienie Imperium Rzymskiego, wybudował pałac na Awentynie i wprowadził styl i ceremoniał bizantyjski. Uniwersalizm cesarski zyskał poparcie duchowieństwa, przede wszystkim nowego papieża Sylwestra II¹⁰. Otton surowo zwalczał swoich przeciwników, sam decydował, kto będzie papieżem (wypędził Jana XVI). Celem cesarza było utworzenie federacji państw chrześcijańskich pod przewodnictwem Niemiec. Ważną rolę miała odegrać Polska, która potrzebna była Ottonowi III do walki ze Słowianami Połabskimi. Na zjeździe gnieźnieńskim Bolesław Chrobry otrzymał tytuł patrycjusza rzymskiego. Włócznie świętego Maurycego miała mu pomóc w tępieniu pogaństwa. Za zgodą cesarza powstało Królestwo Węgier. Nagle w Rzymie wybuchł bunt przeciwko Ottonowi, umarł on w północnych Włoszech i został pochowany w Akwizgranie. Plany uniwersalistyczne, obejmujące obok Germanii i Italii, Galię i Słowiańszczyznę, ostatecznie upadły. W samych Niemczech coraz większą rolę zaczynają odgrywać lokalni feudałowie, rozpoczyna się walka o tron królewski¹¹.

Od roku 998 Brunon przebywa w Rzymie i Rawennie, pędząc tu życie zakonne i pustelnicze. Przyjmuje zakonne imię Bonifacy. Przygotowuje się do pracy misyjnej. Ulega wpływom głośnych reformatorów tamtych czasów benedyktynów świętych Romualda i Nila, którzy popierali wzmocnienie roli cesarza w kościele¹². Ideałem ówczesnego ascety jest działalność misyjna i męczeństwo.

Papiestwo w czasach Brunona najczęściej współpracuje z cesarstwem. Pojawiają się przejawy rywalizacji pomiędzy papieżami rzymskimi i cesarskimi.

⁹ Zespół M. Michalika, *Kronika ludzkości*, s. 276.

¹⁰ Tamże, s. 280.

¹¹ W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Warszawa 1981, s. 103-117.

¹² J. Gierowski, *Historia Włoch*, s. 52.

Formalnie papieża wybierał kler i lud rzymski, faktycznie decydował cesarz. Wybór przez kardynałów wprowadzono dopiero w roku 1059¹³. Benedykt VII (974-983), Rzymianin współpracował z cesarzem i miał poparcie rzymskich rodów. Na synodzie w 981 roku zakazał symonii, czyli sprzedawania godności i dóbr kościelnych. Papież realizował politykę cesarza i popierał go w walce z Bizancjum¹⁴. Prowadził reformę zakonną, założył na Awentynie wspólnotę greckich i łacińskich mnichów. Klasztor słynął z pobożności i nauki, działał według reguły Bazylego i Benedykta. Przebywał tu święty Brunon. Działalność tego klasztoru to odnowa życia monastycznego w środkowej Italii.

Na teren całej Europy rozszerzają się wpływy reformatorów z klasztoru w Cluny, który staje się duchowym ośrodkiem zachodniego chrześcijaństwa. Zasady, na jakich opiera się ten ruch to: liturgiczna służba Bogu, śpiew mnichów, uroczyste msze, dodatkowe nabożeństwa i litanie, wielkie budowle sakralne i ich przepych (nowa architektura), studia literackie i teologiczne oraz przepisywanie i iluminowanie ksiąg. W prawie kanonicznym panowała doktryna wolnego kościoła, głoszono supremację papieską w sprawie doktryny i jurysdykcji, praktycznie była to jednak tylko władza formalna. Duchową i świecką ostoją społeczeństwa jest biskup diecezjalny. Powszechnie uznawano posiadanie kościołów przez ludzi świeckich i prymat cesarstwa. Mszę odprawiano według mszału karolińskiego, który był stosowany przez cały świat katolicki¹⁵.

Rzymem rządziły rody patrycjuszowskie rywalizujące z cesarzami niemieckimi, którzy byli formalnymi zwierzchnikami wiecznego miasta. Ofiarą tych walk padł Jan XIV, który pochodził z Italii i został ustanowiony przez cesarza bez dokonywania wyboru. Pokonany przez przeciwników zmarł w więzieniu. Pod koniec X wieku przewagę zyskali cesarze. Papież Jan XV, Rzymianin zastąpił świeckich i dziedzicznych urzędników papieskiej kancelarii kardynałami, biskupami i opatami. Była to ważna reforma kurii rzymskiej, która uchroniła papieństwo od wojny stronnictw. Mimo to papież porozumiał się z rzymską arystokracją i blisko współpracował z cesarzową Teofano. W 993 roku dokonał jako pierwszy uroczystej kanonizacji. Przyjął pod opiekę Polskę. Zmarł na wygnaniu¹⁶.

Kiedy Brunon znalazł się w Rzymie w 996 roku jako kapelan cesarza Ottona III papieżem został Niemiec z Saksonii Grzegorz V. Desygnowany przez imperatora biskup Rzymu, nazywa go opiekunem kościoła. Dokonuje uroczystej koronacji swego protektora. Zakazał wyboru papieża za życia poprzednika. Wypędzony z Rzymu po wyjeździe cesarza do Niemiec, powrócił po krwawym

¹³ G. Procacci, *Historia Włochów*, s. 14.

¹⁴ R. McBrien, *Leksykon papieży*, Warszawa 2003, s. 117.

¹⁵ M. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, Warszawa 1988, s. 99, 113-114, 117.

¹⁶ R. McBrien, *Leksykon papieży*, s. 118.

stłumieniu buntu Rzymian. Politykę kościelną prowadził zgodnie z życzeniami cesarza¹⁷.

Umocnił rolę papieżstwa Sylwester II (999-1003), człowiek wykształcony, który był nauczycielem Ottona III i pierwszym Francuzem na stolicy świętego Piotra. Przyjaciół cesarza i jednocześnie zwolennik jego władzy w kościele, pragnął władzy papieża nad biskupami. Zwalczał symonię i nepotyzm oraz odstępstwa od celibatu. Wprowadził zasadę, według której mnisi mieli wybierać opatów. Wspólnie z cesarzem zorganizował kościół w Polsce i na Węgrzech, gdzie wysłał koronę królewską. Opuścił Rzym wraz z cesarzem¹⁸.

Po jego odejściu papieństwo wróciło do rzymskich rodów¹⁹. Jan Krescencjusz próbował przywrócić w Rzymie republikę²⁰. Papieżem został człowiek żonaty, rzymski arystokrata Jan XVII. To on wydał zgodę na wysłanie polskich misjonarzy do pogańskich Słowian. Jego następcą został Jan XVIII (1003-1009), kardynał i Rzymianin, którego popierała rzymska arystokracja na czele z rodem Krescencjuszy. Poprawił stosunki z Konstantynopolem, sam decydował w sprawach organizacyjnych kościoła, kanonizował uroczyscie polskich męczenników zabitych w Międzyrzeczu (1004)²¹.

Terytorium zarządzane przez papieża, który składał przysięgę wierności cesarzowi, stanowiło część Niemiec. Kościół całkowicie zależał od cesarza i często był narzędziem jego polityki. Cesarzy nazywano wikariuszami Chrystusa, wywodząc stąd ich prawo do zwierzchnictwa nad papieństwem²². Od 973 roku we Włoszech tworzone są pierwsze załączki statutów municypalnych. Powstają komuny miejskie i rośnie znaczenie miast, głównie morskich, nad którymi władzę świecką sprawują biskupi, niżsi feudałowie i urzędnicy²³. Budowane są pierwsze katedry. Rośnie zaludnienie kraju, rozwijają się tereny wiejskie. Panuje przekonanie o przynależności do jednej chrześcijańskiej republiki rzymskiej, w której uniwersalną misję pełnią papieże. Mapa Półwyspu Apenińskiego to Królestwo Włoch i Republika Wenecji na północy, Państwo Kościelne i Cesarstwo Bizantyjskie na południu oraz Arabowie na Sycylii²⁴.

W Polsce umiera Mieszko I a władzę obejmuje Bolesław Chrobry, który w roku 1000 gościł w Gnieźnie cesarza Ottona III. Wcześniej Bolesław jako gorliwy chrześcijanin wysłał czeskiego biskupa Wojciecha do pogańskich Prusów. Na prośbę księcia Bolesława Chrobrego Brunon rozpoczyna bardzo rozle-

¹⁷ R. McBrien, *Leksykon papieży*, s. 119.

¹⁸ Tamże, s. 120.

¹⁹ M. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, s. 59.

²⁰ J. Gierowski, *Historia Włoch*, s. 53.

²¹ R. McBrien, *Leksykon papieży*, s. 120.

²² M. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, s. 67.

²³ J. Gierowski, *Historia Włoch*, s. 54.

²⁴ G. Procacci, *Historia Włochów*, s. 11-12, 17, 22.

głą działalność misyjną i polityczną. Jako ochotnik zgłasza się do misji w Polsce. Jego poczynania popiera papież Sylwester II. Z jego rąk przyszły święty otrzymuje tytuł arcybiskupi i specjalne pełnomocnictwo²⁵. Władca Polski liczy na pomoc Brunona przy nawracaniu Słowian Połabskich. Jest to zgodne z planami cesarza Ottona III. Ten jednak umiera nagle 23 stycznia 1002 roku.

Do roku 984 kościołem misyjnym w Polsce kieruje biskup Jordan a po nim biskup Unger. Polska podlega bezpośrednio papieżowi Janowi XV (985-996), reguluje to dokument Dagome Iudex (990). W roku 1000 powstaje metropolia gnieźnieńska pod patronatem świętego Wojciecha. Od Ottona III Bolesław Chrobry otrzymuje prawo inwestytury biskupów i opatów. Arcybiskupem został Radzim – Gaudenty (1000-1011), brat Wojciecha. Powstały trzy nowe biskupstwa – w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu. Diecezja poznańska miała wejść do metropolii dopiero po śmierci bp Ungera. W Poznaniu działała prężna benedyktyńska wspólnota zakonna, z niej wywodzili się pierwsi polscy misjonarze²⁶.

Następcą Ottona III na tronie cesarskim zostaje ostatecznie książę bawarski Henryk II, który prowadzi zupełnie inną politykę wobec Polski i sprzeciwia się planom poprzednika. Czuje się przede wszystkim królem Niemiec. Odrzuca ideę Cesarstwa Rzymskiego na rzecz Cesarstwa Karolingów. W interesie Niemiec prowadził zbrojną ekspansję na ziemie Słowian. Kiedy zimą 1002 roku przyszły święty zjawił się na jego dworze musiał czekać. Jego podróż do Polski przerywa wojna Niemiec z tym krajem. Nowy władca stara się utrzymać wpływ na obsadę stanowisk kościelnych i odbudować znaczenie tej instytucji, podnosi moralne i gospodarcze znaczenie klasztorów. Henryk ogranicza wpływy możnowładców. Prowadzi nie tylko wojny z Polską, ale również na pograniczu francuskim i na terenie Włoch. Przecistawia się zdecydowanie zajęciu Czech przez Chrobrego i stworzeniu silnego państwa słowiańskiego²⁷.

W czasach Brunona ośrodkami kultury i sztuki niemieckiej są klasztory i dwory biskupie. Kościół ma wpływ na wszystkie dziedziny życia. Króluje łacina, trwają jednak przekłady dzieł łacińskich, w tym starożytnych, na język niemiecki. Wędrowni śpiewacy śpiewają pieśni w języku ludowym. W wieku X Saksonia jest przodującym ośrodkiem sztuki wczesnoromańskiej. Najwspanialszym pomnikiem sztuki sakralnej jest katedra w Magdeburgu. W tak zwanym stylu ottońskim powstają rzeźby, odlewane są drzwi brązowe i malowane freski. W klasztorach i katedrach przepisywano pięknie iluminowane księgi. Podstawą wiedzy o historii Niemiec i krajów sąsiednich jest kronika Thietmara, kuzyna Brunona²⁸.

²⁵ M. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, s. 415, 420.

²⁶ Tamże, s. 419.

²⁷ W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, s. 103-119.

²⁸ Tamże, s. 130-132.

W roku 1001 chrzest przyjmuje król Węgier, Stefan. Pierwszą swoją misję Brunon odbywa w latach 1003-1004 właśnie do tego kraju. Są to początki państwa węgierskiego. Wodzowie szczepowi uznają władzę jednego wodza Gezy (970-997). Dąży on do porozumienia z Niemcami i przyjmuje chrześcijańskich misjonarzy (973). Władca wybiera orientację prozachodnią. Na Węgry przybywają księża niemieccy i włoscy. Kraj łączą bliskie związki z Polską. Proces budowy państwa zakończył Stefan I Święty (997-1038). Rozgromił władców plemiennych i w 1001 roku otrzymał zgodę cesarza na koronację królewską. Państwo utrzymało niezależność a król nieograniczoną władzę. Powstają przepisy prawne, które zabezpieczają prawa panów feudalnych i kościoła. Arcybiskupa i biskupów mianował król niezależnie od papieża. Sprowadzenie zakonów rozpoczyna rozwój kulturalny i gospodarczy kraju. Wielkie nadania ziemskie otrzymują instytucje kościelne. Ludność zostaje zobowiązana do płacenia dziesięciny. Kraj podzielono na komitaty zarządzane przez żupanów. Armia stopniowo przyjmowała organizację feudalną. Ośrodkiem życia państwowego staje się dwór królewski²⁹.

Stąd wraca Brunon do Niemiec by uzyskać konieczne święcenia z rąk arcybiskupa Magdeburga. Do Polski Brunon przybywa dopiero w 1005 roku. Aktywnie uczestniczy w bieżących wydarzeniach historycznych. W Polsce są nadal żywe idee uniwersalistyczne. Popiera je przyjaciel Ottona III Bolesław Chrobry. Brunon spotkał się w jego państwie z serdecznym przyjęciem. Przywiązuje się szczerze do polskiego państwa i jego władcy. Pisał „odnoszę się do (Bolesława) z uczuciem wierności i serdecznej przyjaźni (...). Rzeczywiście kocham go jak duszę moją i więcej niż życie moje”. Próbuje mediacji w toczącej się wówczas wojnie między Polską i Niemcami. List do Henryka II³⁰ jest jednym z pierwszych dzieł napisanych na terenie Polski. Nic jednak nie wskórał, wojna przedłuża się. Brunon pisze II Żywot Świętego Wojciecha³¹. Pragnie kontynuować jego dzieło. Wojna polsko – niemiecka jest dla Brunona ciosem, swoje plany nawracania pogan budował, bowiem na współdziałaniu między tymi państwami. W historii stosunków polsko-niemieckich postawa Brunona jest niezwykła. Potępia on politykę swego kraju a chwali Polskę. Pisał *Żywot Pięciu Braci Męczenników*³², którzy zginęli na ziemiach polskich w 1003 roku. Założona przez nich w Międzyrzeczu pustelnia miała być oparciem dla misji prowadzonych wśród pogan na ziemiach sąsiadujących z Polską. Zabójstwo

²⁹ W. Felczak, *Historia Węgier*, Warszawa 1983, s. 22.

³⁰ Brunon z Kwerfurtu, *List do Henryka II*, tłum. K. Abgarowicz, wstęp J. Karwasińska, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 247-264.

³¹ Brunon z Kwerfurtu, *II Żywot Świętego Wojciecha*, tłum. K. Abgarowicz, wstęp J. Karwasińska, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 247-264.

³² Tamże, s. 252-264.

pięciu męczenników miało charakter rabunkowy³³. Dzieła te zapoczątkowują piśmiennictwo łacińskie na ziemiach polskich.

Państwo polskie na początku XI wieku, a więc w chwili, gdy docierał tu święty Brunon, to około 250 tys. km² i ponad milion mieszkańców. Główną rolę odgrywały grody i podgrodzia, które stają się ośrodkami produkcji rzemieślniczej i handlu. Wytwarzano przede wszystkim towary potrzebne mieszkańcom grodu. Jednak przytłaczająca większość ludności utrzymywała się z uprawy roli i hodowli. Stopniowo rozwijały się ośrodki handlowe (Wolin, Kraków i Poznań). Wymiana odbywała się tylko częściowo za pomocą monet, dużą rolę odgrywały płacidla. Grody zostały rozbudowane jako rezydencje administracji feudalnej. Za panowania pierwszych Piastów powstają monumentalne budowle kamienne – kaplice, kościoły i rezydencje pałacowe. Świadczyły one nie tylko o potęgze władcy a służyły jako składy, miejsca zebrań i punkty obronne. Wszystko to potwierdza istnienie w Polsce społeczeństwa feudalnego³⁴.

Z terenu Polski w roku 1007 wysłał Brunon do Szwecji wyświęconego przez siebie biskupa. Jego misja kończy się sukcesem. Pisz o tym sam Brunon w liście do cesarza Henryka II. „Tymczasem niech nie ujdzie wiedzy króla, że nasz biskup, którego (...) wyprawilem za morze w celu głoszenia Ewangelii (Szwedom) – jak stanowczo oświadczyli przybyli posłowie – ochrzcił (...) samego króla Szwedów”³⁵. Pierwszymi władcami zjednoczonej Szwecji, czyli królami z Uppsali byli około roku 1000 Eryk Zwycięski, który „znalazł sobie żonę na dworze polskim, została nią córka Mieszka I (...) Świętosława”³⁶ i jego syn Olaf Nakładający Podatki, siostrzeniec Bolesława Chrobrego³⁷. W walkach wewnętrznych i wojnach z Danią oraz Norwegią kształtuje się zjednoczone państwo szwedzkie, które jest rodzajem kraju związkowego. Opisywani tu królowie opierali się na sojuszu z Polską i Niemcami³⁸. Władca dowodził armią i flotą, ale sporą rolę odgrywały wiece, które akceptowały króla osobno w każdym okręgu. Nie było podatków a król miał dochody z własnego majątku. Szwedzi uczestniczyli w wyprawach Wikingów, z Gotlandii docierali na Ruś, do Morza Czarnego i Konstantynopola. Wyspa staje się centrum handlu światowego, przede wszystkim ze wschodem, odnajdujemy tu monety z całego świata, jej rola słabnie w końcu X wieku. Olaf przyjął chrześcijaństwo (jego ojciec Eryk był podobno apostatą) i założył pierwsze stałe biskupstwo w Skara. Największe sukcesy nowa religia odnosi na Gotlandii. Wprowadzenie chrześci-

³³ M. Knowles, D. Obolensky, *Historia kościoła*, s. 420.

³⁴ H. Samsonowicz, *Historia Polski do roku 1795*, Warszawa 1976, s. 25-26.

³⁵ Brunon z Kwerfurtu, *List do Henryka II*, s. 247-264.

³⁶ A. Kersten, *Historia Szwecji*, Warszawa 1973, s. 42-43.

³⁷ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1977.

³⁸ A. Kersten, *Historia Szwecji*, s. 44

jaństwa nie spotkało się z większym sprzeciwem³⁹. Olaf rozpoczął bicie własnej monety a swoje córki wydał za władców Rusi i Norwegii. Większość bogatych Szwedów przyjmowała chrześcijaństwo, ale do roku 1100 były ciągle bardzo silne kultury pogańskie. Odnotowujemy początki poezji na cześć królów, której twórcami są wędrowni skaldowie. Na głazach obok napisów runicznych pojawiają się ilustracje a nawet płaskorzeźby. Napisy na kamieniach runicznych często mają chrześcijański charakter, wystawiane są pośmiertnie i opisują dobre uczynki zmarłego. Buduje się pierwsze drewniane kościoły⁴⁰. Kościół nie miał żadnej samodzielności, księżę powoływał lokalni wodzowie i społeczności chłopskie⁴¹. Z misjonarzami niemieckimi rywalizują Angliki („oni to mieli w roku 1008 ochrzcić Olafa) i Francuzi⁴².

Zamiast do kraju Słowian nasz bohater udał się ponownie w roku 1008 na Węgry i na Ruś Kijowską. Celem misji Brunona był kraj Pieczyngów leżący nad Dniestrem. Jest to lud pochodzenia tureckiego, który w X i XI wieku zajmował stepy nad Morzem Czarnym, od ujścia Dunaju po Krym, od Donu po Boh. Od połowy X wieku organizowali najazdy na ziemie ruskie. Pierwsze starcia z Rusią nie były groźne i zakończyły się pokojem. W 967 roku Pieczyngowie weszli w sojusz z Bizancjum i uderzyli na Kijów, który oblegali do roku 968. Ruś odparła najazd z wielkim trudem. Pieczyngowie w zasadzce zabili wielkiego księcia⁴³. Misja Brunona kończy się niespodziewanym sukcesem, na Krymie zostaje wprowadzone chrześcijaństwo łacińskie⁴⁴. Wszystkie te podróże odbywał misjonarz z inicjatywy i w interesie Bolesława Chrobrego. Od Pieczyngów poprzez Ruś skierował się ku Polsce, gdzie przybył latem 1008 roku. Przybliżył kraj, który odwiedził nasz misjonarz.

W 988 roku Włodzimierz, książę kijowski przyjął chrzest z Bizancjum, zawarł z nim sojusz i poślubił siostrę cesarza, Annę. Po tych wydarzeniach pojawiają się latopisy, żywoty świętych i gramoty pisane na korze brzoźowej, które dotyczyły spraw gospodarczych. Powstają pierwsze klasztory i cerkwie wzorowane na budowach greckich, stają się one ośrodkami oświaty i piśmienictwa. Duchownymi byli Grecy. Rozwija się religia i kultura grecka. Kształtują się stosunki feudalne. Pojawiają się bojarzy jako właściciele ziemscy wywodzący się z drużyny książęcej. Wspólnoty chłopskie poddane zostają władzy feudalów. Smardowie czyli chłopci muszą płacić daniny panom. Do ludności chłopskiej zostają włączeni niewolnicy i jeńcy. Wielkie nadania ziemskie otrzymuje cerkiew. W rządzeniu krajem pomagała księciu rada przyboczna i drużyna, która ściągała podatki i sprawowała sądy. Szybko rozwijały się mia-

³⁹ L. Lagerqvist, *Historia Szwecji*, Warszawa 2001, s. 17-22.

⁴⁰ P. Footse, D. Wilson, *Wikingowie*, Warszawa 1975, s. 54-56, 317, 385-386.

⁴¹ L. Lagerqvist, *Historia Szwecji*, s. 22.

⁴² A. Kersten, *Historia Szwecji*, s. 45.

⁴³ L. Bazylow, *Historia Rosji*, t. 1, Warszawa 1983, s. 82-84.

⁴⁴ Zespół M. Michalika, *Kronika ludzkości*, s. 276.

sta, szczególnie Kijów. Miasto ruskie otaczały wały i baszty, na rynku znajdował się dwór i cerkiew, odbywały się tu targi, mieszkańcami byli kupcy i rzemieślnicy, przeważała zabudowa drewniana. Ruś toczy walki z Bizancjum i Pieczyngami⁴⁵. Następcą Włodzimierza został Jarosław Mądry⁴⁶. Stopniowo rosła liczba książąt Rurykowiczów (wywodzących się ze Szwecji) i postępowało rozbięcie dzielnicowe.

Późną zimą 1009 roku rusza Brunon na ziemie Jaćwingów, na pogranicze Litwy i Rusi. O plemieniu tym mówią źródła ruskie z 983 roku. Uważani są za jedno z plemion pruskich. Dzieje ich są znane bardzo słabo i to głównie z wypraw polskich i ruskich. Jaćwingowie mieszkali między Biebrzą i Niemnem w krainie zwanej Sadowią. Ziemie te to dzisiejsza Suwalszczyzna⁴⁷. Brunon zginął męczeńską śmiercią wraz z towarzyszami 9 marca 1009 roku w wieku 35 lat, w nieznanym do dnia dzisiejszego miejscu. Relację o jego męczeństwie przekazał jedyny ocalały towarzysz arcybiskupa – Wibert, oślepiiony i wypuszczony wolno. Bolesław Chrobry wykupił ciała męczenników od Prusów i pogrzebał je w Polsce, nie wiemy jednak gdzie dzisiaj spoczywają te relikwie.

Kult świętego Brunona szerzył się w Europie głównie za pośrednictwem kamedułów. Niestety pamięć o świętym szybko uległa zapomnieniu w naszym kraju, szkoda, bo był to człowiek bardzo dla Polski, u zarania jej dziejów, zasłużony. Obecnie Brunon jest patronem m. in. Diecezji Łomżyńskiej, Diecezji Ełckiej i Giżycka, gdzie sto lat temu wzniesiony został żelazny krzyż na Wzgórzu Świętego Brunona w domniemanym miejscu jego śmierci.

⁴⁵ L. Bazylow, *Historia Rosji*, s. 9, 87, 91-93.

⁴⁶ Zespół M. Michalika, *Kronika ludzkości*, s. 276.

⁴⁷ M. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, s. 421.

DER FEUDALHERR EUROPA IN DER ZEIT DES HEILIGEN BRUNOS,
DER POLITISCH-SOZIALE HINTERGRUND

Zusammenfassung

In dem Artikel stellt der Autor Europa in der Zeit des Hl. Bruno von Querfurt vor. Wie war Europa um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts? Es wurden die Prinzipien des Bewirtschaftens in der Landwirtschaft geändert. Es änderte sich auch das Handwerk – es wurde zu einem wichtigen Zweig in der Wirtschaft. Die Jahrhundertwende, das war die Zeit, in der die Städte wiederauflebten. Es erschienen die ersten Behörden der Stadtverwaltung. Es entstand Handelsrecht. Die Bauern wurden allmählich aus den Inhabern zu den Benutzern des Grundstücks eines Feudalherrn. Die Untertanen wurden ein Teil des Feudalgutes und wurden ans Grundstück geknüpft. Der Feudalherr übte eine öffentliche Macht seinen Untertanen gegenüber aus. Zu einem Symbol einer Sozialstellung wurde ein Ritterschloss. Immer deutlicher formte sich ein eigenartiger Ritterstand. Der Autor versuchte auch, das Verhältnis zu den oftmals propagierten Thesen der Rückständigkeit und dunklen Jahren im Mittelalter zu beleuchten.

CHRYSTIANIZACJA EUROPY ŚRODKOWEJ

Wstęp

Chrześcijaństwo ma już ponad 2000 lat historii. Zapoczątkowane zostało w Palestynie, ale nie ograniczyło się tylko do jej granic. Dobra Nowina o zbawieniu przeznaczona została dla całego świata. Okoliczności historyczne spowodowały, że trwałym obszarem chrześcijaństwa stało imperium rzymskie, a centrum została jego stolica. Mimo początkowej dyskryminacji i surowych represji wobec wyznawców nowej religii chrześcijaństwo znalazło tu podatny grunt dla swego rozwoju. Edykt mediolański z 313 r. zapewnił mu równouprawnienie z innymi wierzeniami, a wkrótce chrześcijaństwu nadano status religii panującej.

Pod wpływem najazdów plemion barbarzyńskich w wiekach od IV do VII doszło do podziału i upadku cesarstwa rzymskiego. Na terenach słabo zaludnionej i zupełnie bezbronnej części zachodniej imperium osiedliły się różne plemiona germańskie. Rozpoczął się wówczas drugi etap chrystianizacji Europy. Razem z kształtującymi się grupami narodowymi i organizmami państwowymi Kościół Chrystusowy przekraczał granicę dawnego cesarstwa. Niestety, często ogarnianie przez naukę Chrystusa pogańskich terenów nie następowało wskutek jej atrakcyjności, ale było wynikiem podboju.

Na coraz większą skalę Krzyż podążał za mieczem za rządów Karola Wielkiego. Po podbiciu dużego i nieźle zorganizowanego plemienia Sasów cesarz Świętego Imperium Rzymskiego (ustanowione w 800 r.) schrystianizowanie wojowniczego kraju uznał za nieodzowny warunek jego trwałej integracji z całym cesarstwem.

Po Celtach i Germanach, począwszy od IX w., na widownię dziejów wchodziły narody Europy Środkowej. Chrystianizacja ich stanowić będzie właśnie przedmiot niniejszego rozważania. Dodajmy, iż kulminacyjny punkt tych misji przypada na przełom IX i X w., a więc okres życia i działalności św. Brunona, wspomnianego podczas tego sympozjum. Przez Europę Środkową rozumieć będziemy tereny leżące między Łabą i jej przedłużeniem do Istrii a wschodnią granicą Polski i Węgier oraz południową granicą Węgier i Chorwacji. Owe tereny zamieszkiwane były naówczas przez plemiona słowiańskie, ale nie tylko. Swoje siedziby miały tu również ludy bałtyckie oraz Węgrzy, koczownicze plemię mongolskie, przybyłe nad Cisę i Dunaj w IX w. Śledząc zatem losy chrześcijaństwa w Europie Środkowej, należałoby wprawdzie dokonać

pewnej klasyfikacji narodów i plemion, przedstawić ich dzieje oraz wewnętrzne i zewnętrzne zależności.

1. Misje wśród Słowian

Pierwotną kolebką Słowian był kraj między Odrą i Bugiem, skąd rozeszli się oni na wschód, południe i północ. Sąsiadami Słowian na wschodzie były ludy turko-tatarskie i ugrofińskie, na zachodzie Celtowie. Germanie pojawili się z północy, wyparli Celtów na zachód, a od VI w. zaczęli napierać na Łabę i idących w ślad za Celtami Słowian.

Z czasem wyodrębniło się kilka grup plemion słowiańskich: zachodnia, obejmująca plemiona polskie, nadłabskie i czeskie, wschodnia (plemiona rurskie) i południowa (plemiona serbskie). U zarania dziejów Słowianie nie mają trwałej organizacji politycznej. Najprostszą formą społeczno-polityczną był ród, tj. grupa ludzka związana więzami krwi, wywodząca się od wspólnego przodka. Na jej czele stał starosta. Z różnych powodów (np. wspólne niebezpieczeństwo, kult) rody łączyły się w plemiona, na czele których stał pierwotnie wojewoda, a potem książę. Religia Słowian była politeistyczna. Niektórzy bogowie byli czczeni przez kilka plemion pod różnymi nazwami lub pod tą samą nazwą, jak np. Swaruch, Światowit lub Dac – bóg słońca i ognia, Perun – bóg piorunów i burzy. Bogów wiązano z kultem sił przyrody, obok tego istniał kult przodków, wiara w czary, uroki, itp. Kult przejawiał się w postaci modlitw i ofiar, kapłani i świątynie to zjawiska wyjątkowe.

Nad nawracaniem Słowian podjął pracę Konstantynopol, potem dopiero Zachód poprzez misjonarzy iroszkockich i niemieckich. Spośród wszystkich Słowian najpierw nawrócili się Kroaci i Serbowie.

1.1. Akcje misyjne wśród Słowian nadłabskich

Z chrześcijaństwem Słowianie nadłabscy, tj. na północy Obotryci i na południu od nich Lutycy (Wieleci) oraz Serbowie Łużyccy, spotykali się już w IX w. Wówczas to Karol Wielki, fortyfikując całą granicę wschodnią, walczył ze Słowianami, używając do tego plemion germańskich. Opowiadania o tych walkach autorstwa kronikarzy niemieckich są pełne okrucieństwa, ale w tamtych czasach uchodziło ono za oznakę czy symbol tężyzny fizycznej. Słowianie odpowiadali równą monetą, ale ulegali w walce, ponieważ nie umieli wytworzyć silniejszego organizmu państwowego¹.

Później plemiona nadłabskie pomagają Karolowi Wielkiemu w walce z Sasami, ale o chrześcijaństwie wśród nich nie słychać. Do akcji chrystianiza-

Ks. Wojciech Guzewicz; dr hab.; wykładowca WSD w Elku; adres do korespondencji: fojtek@o2.pl

¹ W. Lammers, *Vestigia Mediaevalia*, Stuttgart 1979, s. 189-197; *Helmolda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i oprac. J. Strzelczyk, Warszawa 1974.

cyjnej brakowało bowiem misjonarzy, którzy znalazliby język słowiański i chcieliby się tak daleko zapuszczać. Wprawdzie założone w 831 r. arcybiskupstwo hamburskie miało rozwinąć szeroką działalność misyjną wśród Słowian, ale nie przyniosło to spodziewanych rezultatów². Szerzeniu się chrześcijaństwa towarzyszyły bowiem wpływy polityczne niemieckie, przeciwko którym bronili się Słowianie nadłabscy, widząc w przyjęciu chrześcijaństwa utratę wolności i niepodległości. Środki przemocy i gwałtu stosowane przez Niemców nie mogły pokonać Słowian i przekonać ich o wyższości religii chrześcijańskiej.

Do ostatecznego rozprawienia się ze Słowianami nadłabskimi przystąpił Henryk I Ptasznik (919-936). Jeszcze przed wyborem na cesarza prowadził walkę ze Słowianami, po wyborze, jako król niemiecki, zaczął systematyczne wyprawy na Słowian nadłabskich. Nawet złodziei i opryszków zwalniał od kary pod warunkiem, że będą po zwolnieniu dokonywać łotrostw na Słowianach. Walki rozstrzygające ze Słowianami stoczył Henryk w latach 928-929. Jesienią 928 r. wyruszył na Hewelanów i zdobył w czasie surowej zimy ich stolicę Braniborg. Dzisiejszy Berlin stoi na miejscu wsi lutyckiej na wschód od Braniborga³.

Na przełomie 928 i 929 r. Henryk I zdobył gród Gana koło Heldu na zachód od Budziszyna. Wszyscy dorośli zostali wymordowani, a młodzież, zarówno męska, jak i żeńska, zamieniona na niewolników. Potem wyruszył na Czechy i zmusił księcia Waclawa do płacenia czynszu i do wierności. W sierpniu 929 r. wybuchło ogólne powstanie lutyckie przeciwko Niemcom. Stłumiono je 9 września 930 r.⁴ W całej Saksonii sprzedawano na targach kobiety i dzieci słowiańskie. Podbitym zabierano bydło, owce, owoce, miód, a o religię nie dbano. Tak się zaczęło parcie Niemców na Wschód (Drang nach Osten).

Otto I zarówno ze względów politycznych, jak i religijnych postanowił podbić cały kraj słowiański aż po Odrę. Zadanie to miał spełnić w stosunku do Obotrytów margrabia Herman Billung, a w stosunku do Lutyków margrabia Geron. Herman Billung podbił Obotrytów i sięgnął aż do Odry. Geron napotkał na silniejszy opór. Posługiwał się podstępem i okrucieństwami, ale Słowianie bronili się rozpaczliwie. Wkrótce jednak cały kraj aż po Odrę został podbity. Wraz z wojskiem szli duchowni, którzy chrzcili ludność podbitą. Przyjmowanie chrztu było nakazane, nawróceni musieli budować Kościoły i utrzymywać je.

² G. Labuda, *Organizacja Kościoła (Słowiańszczyzna Polabska)*, „Słownik starożytności słowiańskich”, t. 3, cz. II, Wrocław 1968, s. 528nn.

³ K. Wachowski, *Słowiańszczyzna zachodnia*, Poznań 1950², s. 149nn.

⁴ J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert*, Köln-Wien 1979, s. 27nn.

W 948 r. Otto I ustanowił dwa biskupstwa – w Brandenburgu i Wawelbergu, wylawszy przy tym morze krwi⁵.

Rozszerzywszy nieco wiarę, chrześcijanie germańscy i Otto I mogli się udać w 951 r. do grobu św. Piotra w Rzymie. Kiedy Otto I wmieszał się w 955 r. w wojnę z Madziarami, znów wybuchło powstanie, na czele którego stanęli Nako i Zbigniew; książęta niemieccy zostali wygnani, a świątynie chrześcijańskie zniszczono. Otto I pobił Madziarów nad rzeką Lech k. Augsburga i wyruszył na Słowian. Rozstrzygająca bitwa została stoczona nad rzeką Rakowicą w 955 r. Z początku niekorzystna dla Niemców, zmieniła się w klęskę Słowian. Wódz ich Stoigniew zginął w bitwie, a ok. 700 jeńców Otto kazał zamordować. Zwycięstwu Niemców dopomógł książę czeski Bolesław i Rugowie. Chrześcijaństwo mogło się teraz spokojnie rozwijać, ale biedna ziemia słowiańska nie pociągała misjonarzy niemieckich. Oprócz żywności nie było tu co zbierać, toteż i kandydatów na apostołów brakło. Nie przyjmowali ich Słowianie życzliwie. Nowa wiara była dla nich synonimem przemocy i kłamstwa⁶.

W 968 r. dla nowo podbitych ziem słowiańskich cesarz Otton Wielki w porozumieniu z papieżem Janem XIII powołał do życia arcybiskupstwo-metropolię w Magdeburgu wraz z trzema diecezjami: Mersberg, Miśnia i Żytyce (Zeitz). Diecezje te zostały włączone w obręb nowej metropolii łącznie z diecezjami w Brennie i Hobolinie. Granice nowej metropolii wyznaczyły granice wpływów politycznych państwa niemieckiego. W 1030 r. biskupstwo z Żytyc zostało przeniesione do Naumburga, a biskupstwo merseburskie w latach 981-1004 przejściowo uległo likwidacji⁷.

W 983 r. znowu wybuchło powstanie kierowane przez księcia Obotrytów Mściwoja II, a w 990 r. powstają i Lutycy. Chrześcijaństwo zostało całkowicie zniszczone. Niemcy, choć wspomagani przez księcia polskiego Mieszka I, nie mogą zwyciężyć nadłabskich Słowian. Pogaństwo odżywa i mimo starań cesarzy jest jeszcze mocne aż do XI w. Dopiero wtedy energiczny i zręczny arcybiskup hambursko-bremeński Adalbert podjął pracę misyjną na nowo. Książę obotrycki Gotszalk, zrozumiałwszy bezskuteczność oporu, gdy i Polska, i Czechy stały się krajami chrześcijańskimi, przeszedł także na nową wiarę. Stworzył przy tym znaczne państwo Wenedów. Wszedł w kontakt z arcybiskupem Adalbertem, przywrócił jedno dawne biskupstwo i utworzył dwa nowe. Kraj pokrył się kościołami i klasztorami. Arcybiskup Adalbert myślał nawet o utworzeniu patriarchatu północnego, gdy wśród Wenedów wybuchła reakcja

⁵ W polskiej literaturze naukowej często można spotkać domniemane słowiańskie formy nazw tych miejscowości: Brenna i Hobolin. Natomiast nazwa Stargard – słowiański odpowiednik nazwy Oldenburg w Wagrii – jest poświadczona źródłowo. Zob. J. Strzeleczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 253.

⁶ K. Wachowski, *Słowiańszczyzna zachodnia*, s. 150nn.

⁷ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2001, s. 115-116.

pogańska. Sam Gotszalk zginął pod nożem ofiarnym kapłanów. Paganie wymordowali także księży i biskupa Jana Szkota (+1066)⁸. Na czele państwa stanął zięć Gotszalka – Olus, a po nim wojowniczy poganin Krut. Jednak chrześcijaństwo jeszcze raz odżyło dzięki synowi Gotszalka Henrykowi, który odzyskał tron przy pomocy Duńczyków. Po jego śmierci państwo Wenedów rozpada się⁹.

Nadodrzańscy Lutyce przeszli pod władzę polską w 1121 r. – tu pracę misyjną zaczął książę Bolesław Krzywousty. Obotryci, niezwiązani z Polską, stają się przedmiotem ataków ze strony krzyżowców, a zwłaszcza wypraw księcia saskiego Henryka Lwa i margrabiego Albrechta Niedźwiedzia w XII w. Część pogan ginie wymordowana, część przyjmuje chrześcijaństwo i ulega germanizacji.

Podobny, choć mniej tragiczny los spotkał Serbów z południowej części Połabia. Stopniowo nawracani, ulegli germanizacji¹⁰, a do dziś pozostało ich zaledwie kilkadziesiąt tysięcy; są oni protestantami.

1.2. Chrześcijaństwo na Morawach

Na Morawy chrześcijaństwo docierało już w I połowie IX w., nosicielami jego byli głównie biskupi niemieccy¹¹. Wybierali się na misje w hełmach i z mieczami, przeto misje te wyglądały raczej na podbój. Pierwszym historycznym księciem Morawian był Mojmir, występujący ok. 830 r. W 846 r. król niemiecki Ludwik usunął Mojmira, a na tronie osadził jego bratanka Rościsława, który był już chrześcijaninem. Skupił on wokół siebie drobnych książąt słowiańskich i pozwalał na szerzenie chrześcijaństwa na Morawach. Na synodzie mogunckim w 852 r. mówi się o chrześcijanach na Morawach. Rościsław, chcąc przeciąć ogniwa wiążące go z Niemcami, zwrócił się w 862 r. do Konstantynopola o przysłanie misjonarzy.

Ówczesny patriarcha Focjusz docenił znaczenie tego faktu i wysłał na Morawy misję. Na jej czele stali bracia Konstanty i Metody. Byli to Grecy lub Słowianie. Pochodzili z Tessaloniki (Saluń), ale wychowani zostali w Konstantynopolu. Zнали zatem dobrze życie, obyczaje i język Słowian, którzy

⁸ Szczególnie okrutny los spotkał sędziwego Jana z dalekiej Szkocji: Starego biskupa Jana ujętego wraz z innymi chrześcijanami w Magnapolis, czyli Meklemburgu, zachowywano przy życiu aż do chwili triumfu. Za wyznawanie Chrystusa bito go różgami, następnie wodzono przez wiele miast słowiańskich na pośmiewisko, a gdy nie dał się oderwać od imienia Chrystusa, odrąbano mu ręce i nogi, wreszcie ciało jego porzucono na ulicy. Odciętą głowę paganie wbili na dzidę i na znak zwycięstwa ofiarowali swojemu bogu, Radogostowi. Działo się to w stolicy Słowian, Retrze 11 listopada 1066 r. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 259.

⁹ G. Labuda, *Organizacja Kościoła (Słowiańszczyzna Połabska)*, s. 528-536.

¹⁰ K. Wachowski, *Słowiańszczyzna zachodnia*, s. 175nn.

¹¹ O misji tej świadczą m. in. odkrywane przez archeologów po 1949 r. na Morawach kościoły z pierwszej połowy IX w. Kilka tych kościołów reprezentuje typ świątyń iroszkockich, co każe przyjąć wpływy również misji iroszkockiej. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 112.

w ogromnej liczbie zamieszkiwali południową Macedonię wraz z Tessalonikami. Konstanty był księdzem oraz profesorem na uniwersytecie w Konstantynopolu po Socjusz, Metody natomiast pozostawał w służbie administracyjnej¹².

Konstanty posłował do cesarza Hazarów w latach 860-861. Hazarowie, wojownicze plemię turko-tatarskich koczowników, które przyjęło judaizm, dzięki Konstantemu – jak głosi legenda – nawróciło się na chrześcijaństwo. Kiedy poseł wrócił otoczony uznaniem, dowiedział się, że brat wstąpił do klasztoru, co tak nań wpłynęło, że też został mnichem. W klasztorze przyjął imię Cyryla. Teraz czekała braci wyprawa na północ. Od posłów morawskich dowiedzieli się, że Słowianie są zrażeni do Mszy św. niemieckiej, której nie rozumieją, trzeba więc im przygotować Ewangelię i liturgię w języku słowiańskim. Konstantynopol chętnie dopuszczał język narodowy do liturgii. Bracia postanowili przełożyć liturgię na język słowiański, co było bardzo trudne, bo musieli dźwięki słowiańskie zapisać literami greckimi. Stworzyli szereg nowych znaków pisańskich. Dawniej nazywano owo nowe pismo cyrylicą, ale nazwa ta jest niesłuszna¹³. To, co dziś nazywamy cyrylicą, nie pochodzi z rąk Cyryla i Metodego, dlatego przekład liturgii i część Pisma św. nazywano głągolicą (od wyrazu „głogoł” – słowo). Tzw. cyrylica weszła w użycie dopiero w X wieku. Z pomocą głągolicy przetłumaczyli zatem bracia Ewangelię, Dzieje Apostolskie, Psalterz, Pentateuch, księgi prorockie oraz pewne ustępy z liturgii.

Rościsław i Słowianinie morawscy przyjęli braci bardzo życzliwie, dlatego że nauczali w języku zrozumiałym i Mszę św. odprawiali w języku słowiańskim. O ten obrzęd powstały spory wśród badaczy. Na Morawach znany był obrządek łaciński, później zaś nie było mowy o jego zmianie, ale o zmianie języka, stąd wnioskować można, że Cyryl i Metody odprawiali najprawdopodobniej msze w obrządku łacińskim i w języku słowiańskim¹⁴. Jednak już to wywarło silną opozycję sąsiednich biskupów niemieckich. Dla Zachodu używanie języka narodowego było rzeczą obcą. Stwierdzono tu, że Pan Bóg pozwolił na używanie w liturgii tylko trzech języków: hebrajskiego, greckiego

¹² Dwa najważniejsze źródła do dziejów Konstantyna/Cyryla i Metodego – anonimowe starosłowiańskie ich żywoty wydali w naszych czasach w polskim przekładzie: T. Lehr-Spławiński, *Żywoty Konstytyna i Metodego*, Poznań 1959; Tenże, *Konstanty i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa 1967; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian: Cyryl i Metody*, Kraków 1985; *Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego*, przekład, wstęp i objaśnienia T. Lehr-Spławiński, uzupełnienia, komentarz i posłowie L. Moszyński, Warszawa 1988.

¹³ Zob. G. Labuda, *Szkice historyczne X-XI wieku. Z dziejów organizacji Kościoła w Polsce we wczesnym średniowieczu*, Poznań 2004, s. 89nn.

¹⁴ Najnowszy pogląd na całość misji Konstantego i Metodego dał znakomity znawca tego zagadnienia F. Dvornik, *Byzantyké misie u Slovaniŭ*, Praha 1970 (tutaj dalsza literatura); co się tyczy samej kwestii językowej zob. I. Dujčev, *Il problema delle lingue nazionali nel medio evo e gli Slavi*, „Ricerche Slavistiche“, 8(1960), s. 39-60.

i łacińskiego, gdyż w tych językach był napis na krzyżu¹⁵. Z Moraw przeszli bracia do Dolnej Panonii i tam nawrócili księcia Kocela.

Spór między biskupami niemieckimi i duchowieństwem morawskim doszedł do papieża Mikołaja I, który wezwał braci do Rzymu. Przybyli oni w 867 r., kiedy Mikołaj I już nie żył, a nowym papieżem był Hadrian II. Bracia przywieźli do Rzymu relikwie papieża Klemensa, które odnaleźli w czasie misji hazarskiej i zabrali ze sobą na Morawy. Przedstawili też owoce swojej pracy. Rzym miał już negatywne doświadczenia z Bułgarami, dlatego nie chciał konfliktu z księciem Rościsławem. Papież zatwierdził język słowiański z zastrzeżeniem, że lekcja i Ewangelia będą czytane najpierw po łacinie¹⁶. Wtedy właśnie Konstanty pozostał w Rzymie i wstąpił do zakonu przyjmując imię Cyryla. Tam też zmarł w 869 r. Metody został wyświęcony na biskupa.

Tymczasem sytuacja na Morawach uległa zmianie. Państwo Rościsława, obejmujące Morawy, Czechy, Łużyce, część Węgier i Austrii, stanowiło groźbę dla Niemiec. W 869 r. król niemiecki Ludwik rozpoczął walkę z Rościsławem i obległ go w stolicy Velehradzie. Zdradził Rościsława kuzyn jego Świętopełk. Rościsław został oślepiiony i odesłany do klasztoru. Władzę objął Świętopełk. Nowy władca, obalivszy Rościsława, rozpędził Niemców. W 871 r. ogłosił się królem, a nawet uzyskał uznanie swoich godności od króla niemieckiego Karola Otyłego, chociaż musiał mu płacić kontrybucję. Podczas tych zmian biskupi niemieccy wyzyskali sytuację. Metodemu wytoczono proces. Biskupi niemieccy zarzucili mu oszustwo, że nie był biskupem i wprowadził nowy język do liturgii. Mimo świetnej obrony Metody sprawę przegrał i został wtrącony do więzienia na 2 lata i kilka miesięcy¹⁷.

W Rzymie tymczasem z powodu braku wiadomości od Metodego powstał niepokój, ale papież Hadrian II nie mógł się dowiedzieć o jego losie od biskupów niemieckich. Wiedzę tę uzyskał dopiero następca Hadriana – Jan VIII w 872 r. Natychmiast skasował wyrok biskupów niemieckich, dwóch z nich, passawskiego i fryzyngeskiego, zasuspendował, a Metodego kazał odwiedzić na Morawy jako arcybiskupa, zabronił mu jednak liturgii w języku słowiańskim. Metody myślał, że nakaz wydano tylko ze względu na cesarza i dalej odprawiał nabożeństwa w języku słowiańskim. Został jednak oskarżony o nieposłuszeństwo i na skutek tego w r. 879 wezwany do Rzymu. Tam Metody wytłumaczył papieżowi, że jedynie z pomocą języka słowiańskiego w liturgii może skutecznie utrzymać chrześcijaństwo na Morawach. Papież Jan VIII zgodził się na to i mianował Metodego arcybiskupem. Zastrzegł tylko, aby w każdej Mszy św. była czytana najpierw Ewangelia w języku łacińskim i aby oprócz obrzędu słowiańskiego można było odprawiać msze po łacinie. Mimo intryg

¹⁵ T. Lehr-Splawiński, *Żywoty Konstatyna i Metodego*, s. 74.

¹⁶ Zob. F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, s. 257-261.

¹⁷ G. Labuda, *Szkice historyczne X-XI wieku*, s. 99-100.

praca Metodego wydała piękne owoce. Zainteresował się tym cesarz bizantyjski i zaprosił go do Konstantynopola. Metody pojechał tam, ale nie ma dowodu, aby zdradził sprawę Kościoła Zachodniego na rzecz Konstantynopola, jak twierdzą niektórzy historycy¹⁸. Po powrocie Metody umarł w 885 r. Po jego śmierci sytuacja na Morawach zmieniła się. Książę Świętopełk przestał popierać język słowiański w liturgii jako niepotrzebny, a biskupom niemieckim otworzył drogę do akcji przeciwko nowemu obrządkowi. Papież Stefan V na skutek nowych oskarżeń ze strony biskupów niemieckich zakazał języka słowiańskiego w liturgii w państwie morawskim¹⁹.

1.3. Misje wśród Czechów.

O chrześcijaństwie w Czechach słyhać już na początku IX w. Docierało tu ono z diecezji ratybońskiej. W 845 r. 14 książąt czeskich na dworze Ludwika II niemieckiego w Ratybonie przyjęło chrzest, ale nie pociągnęli za sobą ani księcia praskiego, ani tym bardziej narodu czeskiego. Dopiero św. Metodemu udało się ochrzcić księcia praskiego Bożywoja (871). Obrządek słowiański nie zapuścił jednakże w Czechach głębszych korzeni, bo przeciwdziałali mu ostro Niemcy, a poza tym chrześcijaństwo znalazło tu przyjęcie tylko na dworze²⁰.

Chrześcijką była żona Bożywoja – św. Ludmiła i dwaj jego synowie: Spitygniew i Bratysław I. Po nich rządził łagodny św. Wacław (924-929), przeciwko któremu wybuchło powstanie pogańskie mające charakter narodowy, kierowane przez matkę Wacława, pogankę Drahomirę, a potem przez młodszego brata Wacława, Bolesława I, który zdobył sobie przydomek Okrutnego. Wacław został zamordowany w 929 r., ale Bolesław musiał stoczyć przez lat kilkanaście wojnę z Niemcami. Bolesław I w tej wojnie uległ i stał się zależny od Niemiec. Chrześcijaństwo ponownie zaczęło utrwalać się w kraju. Rodzina Bolesława I była już chrześcijańska²¹.

Czesi stracili wprawdzie suwerenność (stali się państwem lennym), ale po podbiciu Madziarów przez Ottona I (955) zajmują Morawy i Słowiańsz-

¹⁸ Pierwszym uczonym, który z taką tezą wystąpił, był Aleksander Brückner. Poglądy jego, nazwane „prawdą o słowiańskich apostołach” omówił m. in. L. Moszyński w artykule: *Rozwój filologii cerkiewno słowiańskiej w Polsce*, w: *Z dziejów nauki polskiej. Księga pamiątkowa TNT 1875-1975*, Toruń 1975, s. 5-17. W 1983 r. ukazała się pozycja D. Petkanowa, *Konstantin-Kiril. Dennica na slawjanskija rod*, Sofia 1983. Przedstawia ona św. Cyryla jako antypapieża, który ze względów taktycznych musiał dla swej akcji na Morawach uzyskać aprobatę papieską. Jego kontakty z papieżem są więc tylko grą dyplomatyczną. Św. Cyryl szanuje wprawdzie papieża, ale nie ma rzeczywistego związku z Kościołem zachodnim.

¹⁹ Zob. *Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae*, t. 1, ed. G. Friedrich, Praha 1904, nr 26.

²⁰ B. Kumor, *Czechy. Dzieje Kościoła*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 3, Lublin 1985, kol. 797-803.

²¹ Por. F. Hrejsa, *Kirchengeschichte Böhmens*, w: *Die Kirche der Tschechoslowakei*, Łwów 1937, s. 33-96.

czynę, tj. Słowacczynę. Do nich też pewnie należał Kraków z okolicą. Następny książę czeski, syn poprzedniego – Bolesław II Pobożny albo Szczodry (967-999) – uzyskał zgodę od Niemców na biskupstwo w Pradze (973) zależne od metropolity mogunckiego²². Pierwszym biskupem praskim był Niemiec Titmar, mnich saski. Drugim w 988 r. św. Wojciech z potężnego rodu Sławnikowiców, zwalczanego przez dynastię Przemyślidów. Św. Wojciech zawdzięczał poparcie Niemcom, ale w swej diecezji zastał bardzo trudne warunki. Kraj był pogański i wrogi Niemcom. Św. Wojciech musiał 2 razy uciekać z Pragi; za drugim razem, w 996 r., otrzymał od papieża zwolnienie z biskupstwa i poświęcił się pracy misyjnej²³.

Chrześcijaństwo jednak powoli utrwala się w Czechach. Obok obrządku łacińskiego szerzył się obrządek słowiański, ściślej – obrządek łaciński w języku słowiańskim, popierany przez książąt, ale pod naciskiem papieża zaniechany. Pozostał obrządek łaciński, który nigdy w Czechach nie był popularny.

1.4. Chrześcijaństwo w Polsce

O chrześcijaństwie w Polsce przed rokiem 966 prawie nic nie wiemy, ale nie jest wykluczone, że docierało ono z Zachodu przez misjonarzy iroszkockich i misjonarzy Niemiec, a kto wie, czy nie ze Wschodu, z Konstantynopola. Docierał obrządek łaciński, ale nie jest wykluczone, że także wschodni²⁴.

Jedną z pierwszych wzmianek o chrześcijaństwie w Polsce zawiera żywot św. Metodego z połowy X w. Mówi, że nad Wisłą siedział potężny książę pogan, który czynił przykrości misjonarzom. Św. Metody kazał mu powiedzieć, że to, czego nie chce zrobić dobrowolnie, uczyni pod przymusem. I tak się stało, dodał kronikarz. Tym księciem był prawdopodobnie książę Wiślan, rezydujący może w Wiślicy. Został on ochrzczony, ale nie wiadomo, kiedy i przez kogo. Źródło późniejsze mówi, że ów książę dostał się do niewoli księcia morawskiego Świętopełka i w niewoli przyjął chrzest. Nie wiadomo, w jakim obrządku i czy Morawianie, podbiwszy Wiślan, wprowadzili chrześcijaństwo. Nie jest wykluczone, że uczniowie św. Metodego szerzyli chrześcijaństwo wśród Wiślan, że założyli nawet dla nich biskupstwo w Krakowie, i że obrządek, w którym się modlili pierwsi chrześcijanie polscy, był słowiański. Jednak dowodu na to nie ma²⁵.

²² J. Szymański, *Organizacja Kościoła (Czechy i Morawy)*, „Słownik Starożytności Słowiańskich”, t. 3, cz. II, Wrocław 1968, s. 505-508.

²³ Obszerne zestawienie piśmiennictwa o św. Wojciechu pióra R. Gustawa przy artykule J. Karawasińskiej, *Wojciech – Adalbert*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 2, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, (s. 572-589) s. 589-610.

²⁴ A. Parczewski, *Początki chrystianizmu w Polsce i misja iroszkocka*, „Rocznik TPN Poznań”, 29(1902), s. 185-257.

²⁵ M. Rechowicz, *Sprawa obrządku cyrylo-metodiańskiego w Polsce*, w: *Pastori et magistro*, Lublin 1966, s. 73-86.

Pierwsze wiadomości o chrześcijaństwie w Polsce pochodzą dopiero z czasów historycznego księcia Polski Mieszka I (963-992), który władał Wielkopolską, Kujawami i Mazowszem. Czechom zabrał nadto Kraków i Ziemię Krakowską. Był to człowiek bardzo zręczny, musiał bronić swego państwa (ze stolicą w Gnieźnie) przed napadami Normanów z północy, Lutyków ze wschodu i Czechów z południa. Faktem epokowym dla Polski było przyjęcie przez Mieszka I i jego narodu chrztu w obrządku łacińskim w 966 r. Chrzt został poprzedzony przez małżeństwo Mieszka I z córką księcia czeskiego Dobrawą w 965 r.²⁶

Czy te dwa wypadki pozostają w ścisłym związku i co skłoniło Mieszka do przyjęcia chrztu – nie wiadomo. Istnieje na ten temat szereg hipotez. Prawdopodobnie Mieszko, chcąc rozerwać ówczesny sojusz lutycko-czeski, zbliżył się do Czech, zawarł z nimi przymierze i ślub z Dobrawą. Nawrócił się zaś częściowo pod wpływem Dobrawy i częściowo pod wpływem rozważań natury politycznej. W orszaku Dobrawy przybyli prawdopodobnie i kapłani chrześcijańscy, ale nie z metropolii magdeburskiej, która rościła sobie pretensje do misji na wschodzie, lecz kapłani, którzy byli w Czechach z diecezji ratybońskiej i księcia obcy z Włoch. Należeli oni do metropolii mogunckiej, która była daleko i nie była groźną dla Mieszka I pod względem politycznym.

Mieszko I wystarał się także o biskupstwo misyjne, w której to sprawie zwrócił się do Rzymu, do papieża Jana XIII. Pośredniczką mogła być tu siostra Dobrawy Mładamaria (benedyktynka). W 968 r. otrzymała Polska biskupa. Był nim Jordanus, nie wiadomo jakiej narodowości (imię takie spotyka się później we Francji). O charakter tego biskupstwa toczy się spór. Jedni z badaczy sądzą, że to było biskupstwo misyjne bez określonego terytorium. Inni, że musiało to być biskupstwo z określonym terytorium i stolicą. Faktem jest, że biskupstwo to nie było zależne od metropolii magdeburskiej, między innymi dlatego, że podstawy pod nie założyli duchowni z innej metropolii. Nie jest wiadomo, czy inicjatywa wyszła od Mieszka I, przez Młodą czeską, a papież się zgodził, czy też sam papież był inicjatorem uzależnienia tego biskupstwa wprost od siebie. W każdym razie papież na to się zgodził, a w ten sposób przeszkodził rozciągnięciu wpływu niemieckiego arcybiskupstwa magdeburskiego na Polskę, a więc wpływom niemieckim na Polskę. Ten krok papieża miał olbrzymie znaczenie dla późniejszych dziejów Polski. Uzależnienie pierwszego biskupstwa od papieża wprost, a nie od Niemców miało swoje błogosławione znaczenie dla Polski, jeśli się ją porówna z Czechami, które na długie wieki były zależne od Niemiec. Polsce groził gorszy los od Czech, bo ówczesna ekspansja Niemiec była skierowana na Wschód²⁷.

²⁶ P. Bogdanowicz, *Chrzest Polski*, „Nasza Przyszłość”, 23(1966), s. 7-64.

²⁷ Na temat organizacji Kościoła w Polsce pisali m. in. W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962³; K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*,

Przyjęcie chrześcijaństwa przez Polskę miało ogromne znaczenie polityczne dla tego kraju. Wytrąciło ono bowiem oręż z ręki Niemców, którzy dotąd chętnie wyprawiali się na Słowian pod hasłem szerzenia wiary. Poza tym wiązało Polskę z państwami chrześcijańskiego Zachodu. Ułatwiało zapoznanie się Polaków z instytucjami prawnymi, ze zwyczajami Zachodu²⁸.

Duchowni łacińscy prowadzili sztukę czytania i pisania. Mogli szerzyć oświatę, choć nie była ona wysoko postawiona i ograniczała się do niewielkiej liczby osób. Dla nas jest ważny również взгляд religijny, bo wtedy światło wiary zabłysło na ziemiach polskich. Nie należy jednak sądzić, że cały naród przyjął chrześcijaństwo. Przyjął je u nas w sposób powierzchowny książę i jego drużyna. Przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I nie oznaczało, że naród polski stał się odtąd chrześcijański.

Po śmierci Mieszka I rządy objął jego syn Bolesław Chrobry. Otoczył on chrześcijaństwo opieką, rozumiejąc jego doniosłą rolę kulturalną i polityczną. Z tych też to powodów poparł gorąco misję św. Wojciecha, który przybył do Polski pod koniec 996 r. W roku następnym św. Wojciech udał się w celu nawracania Prusaków na Wybrzeże, ale 23 kwietnia 997 r. został przez Prusaków zamordowany. Wkrótce potem został kanonizowany. Aby uczcić św. Wojciecha, jego przyjaciel cesarz Otto III postanowił odbyć pielgrzymkę do grobu św. Wojciecha, tj. Gniezna, bo tam go umieścił Bolesław Chrobry po wykupieniu z rąk Prusaków. Pielgrzymka cesarza odbyła się w 1000 r. Takie pielgrzymki do grobów świętych były modne. Przy tej okazji odbył się zjazd Otto na III z Bolesławem Chrobrym.

Strona kościelna tego zjazdu polegała na tym, że obaj monarchowie omówili utworzenie w Polsce metropolii w Gnieźnie, od której miały być zależne biskupstwa w Kołobrzegu, Wrocławiu, Krakowie i w Poznaniu (ale dopiero po śmierci ówczesnego bpa Ungera). Metropolitą został Radzim (Gaudenty) brat św. Wojciecha.

Podnoszono w wątpliwość, czy obok metropolii gnieźnieńskiej nie powstała druga metropolia, a to z tego względu, że:

1. najstarszy kronikarz polski, Anonim zwany Gallus pisze o dwóch metropoliach w Polsce za Bolesława Chrobrego.
2. ze względu na to, że gdyby w Polsce istniały tylko wyżej wymienione biskupstwa, to miałyby one dziwny wygląd, mianowicie wydłużonych pasów.

„Kwartalnik Historyczny”, 52(1938), s. 169-209; T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, w: *Początki państwa polskiego. Księga tysięczna*, red. K. Tymieniecki, t. 1, Poznań 1962, s. 319-362; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 18(1969), s. 289-352.

²⁸ P. Iliński, *Znaczenie chrztu Polski 966-1966*, Londyn 1966, s. 11nn.

Ze względu na to nie jest wykluczone, że powstała druga metropolia, która obejmowała Kujawy, Mazowsze, Łęczycę z Sieradzem, Sandomierz i Wiślicę. Gdzie ona istniała nie wiadomo, czy należały do niej jakieś biskupstwa np. w Sandomierzu, na Kujawach, Mazowszu, nie wiadomo. W każdym bądź razie chrześcijaństwo ze wschodniej strony Polski było słabsze niż z zachodniej²⁹.

Chrześcijaństwo w Polsce było słabe. Pierwszymi misjonarzami byli głównie Niemcy, prawie wyłącznie z metropolii mogunckiej, ale także Bolesław Chrobry zwracał się o misjonarzy i do Włoch. Pierwszy klasztor, a właściwie pustelnię (erem) założyli Benedyktyni włoscy. Już w 1001 r. wysłał ich św. Romuald do Polski. Najpierw przyjechało ich dwóch, ci dołączyli sobie dwóch Polaków. Zostali oni zamordowani w nocy w 11 na 12 listopada 1005 r. Erem jednak nie upadł, powrócił do niego mnich Barnagacz, którego Bolesław Chrobry wysłał do Rzymu. Erem ten prawdopodobnie znajdował się w Międzyrzeczu. Drugim osiedlem mnichów było opactwo w Trzemesznie koło Gniezna. W skład jego wchodził obcy zakonnik, ale nie Niemcy. Byli to zakonnicy, których sprowadził z Czech brat św. Wojciecha Gaudenty. Nie wydaje się prawdopodobnym, aby za Bolesława Chrobrego istniały inne klasztory i eremy³⁰.

Ci benedyktyni wnosili wpływy włoskie i irlandzkie do Polski czerpane z najczystszych ognisk ówczesnego życia duchowego. Pomagali Bolesławowi Chrobremu w budowaniu państwa. Byli jego doradcami, sekretarzami, posłami. Im też w znacznej mierze zawdzięczał Bolesław Chrobry stosunków prawnych w Europie. Z obcych duchownych należy wśród doradców Bolesława wymienić postać św. Brunona, Niemca w Kwerfurtu.

GORZEJ było z działalnością tych duchownych wśród mas. Byli oni zbyt nieliczni, a poza tym za mało znali język ludu. Nauka wiary polegała na wyuczeniu ludzi „Ojcie nasz”, „Wierzę” oraz słów „Kyrie eleison”. Do mas mówiono o jednym Bogu w Chrystusie, o Trójcy św. Następnie udzielano chrztu św., przy czym całym grupom nadawano to samo imię, tak że każdy je pamiętał i nim się posługiwał. Ogromna większość narodu pozostała nieochrzczona. Do zmian obyczajów w takich warunkach było daleko. Nadal obowiązywał zwyczaj krwawej zemsty, kult zmarłych, zaklęcia, czary, wróżenie, wiara w wilkołaki, zmory oraz zwyczaj palenia zmarłych ze wszystkim do czego byli przywiązani zmarli za życia, nawet i z żoną, mamy pogańskie obrzędy przy weselu i śmierci. Nawet ochrzczeni godzili często dwie wiary, mieszając pewne

²⁹ Zob. K. Maleczyński, *W sprawie zjazdu gnieźnieńskiego z r. 1000*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, 21(1966), nr 4, s. 507-540.

³⁰ G. Labuda, *Szkice historyczne*, s. 183nn.; J. Milik, *Imię zakonne św. Świerada*, „Ante-murale”, 12(1968), s. 91-104.

wierzenia pogańskie z chrześcijańskimi. Najłatwiej przyjmowały chrześcijaństwo kobiety. One były pierwszymi chrześcijankami w Polsce³¹.

Bolesław Chrobry był władcą ambitnym, udało mu się pokonać Niemców i zawrzeć z nimi korzystny pokój w Budziszynie (1018). Gdy ponadto pokonał Ruś Kijowską, co uwieńczył uroczystym wkroczeniem do Kijowa, podjął starania o koronę królewską, która dawała wówczas państwu niepodległość i niepodzielność. Na jej osiągnięcie trzeba było wówczas zgody papieża i cesarza. Bolesław skorzystał z tego, że po śmierci Henryka II jego następcą, Konrad II, był zajęty sprawą uznania go przez książąt niemieckich, a nowy papież nie stawiał oporu żądaniom Bolesława Chrobrego. Bolesław koronował się w Gnieźnie w 1024 r. na Boże Narodzenie, w czerwcu 1025 r. zmarł.

1.5. Nawrócenie Chorwatów i Słowenów

Przyjęcie chrztu przez Chorwatów nie było aktem jednorazowym, tak jak np. w Polsce czy na Rusi. Chryścianizacja kraju dokonywała się stopniowo. Akcję misyjną wśród Chorwatów podjął m. in. cesarz bizantyjski Herakliusz I (610-641) w porozumieniu ze Stolicą Apostolską, jako że tereny te należały do patriarchatu rzymskiego. Według niektórych relacji książę chorwacki Porgas przyjął ok. 640 r. chrzest w obrządku rzymskim, ale zaprowadzone chrześcijaństwo zostało zniszczone przez reakcję pogańską³².

Kolejną próbę schryścianizowania Chorwatów podjęto na początku IX w., kiedy utworzono biskupstwo w Ninie, ale po 812 r. cały kraj wrócił pod panowanie bizantyjskie, na skutek czego wzrosły ogromnie wpływy Kościoła bizantyjskiego. Odtąd Rzym i Konstantynopol rywalizowały między sobą w akcji misyjnej w Chorwacji. Ze strony Rzymu prowadził ją legat papieski Jan z Rawenny. Owocem tej misji było przywrócenie Chorwacji do patriarchatu rzymskiego – łącznie z biskupstwem w Ninie – i utworzenie metropolii w Spalato (Split).

Okolo 910 r. książę Tomisław zjednoczył Chorwację Dalmatyńską z Panońską i przybrał tytuł króla. Na synodzie w Splicie (925, 928) Chorwaci opowiedzieli się za obrządkiem rzymskim. Dokonano wówczas także podziału kraju na biskupstwa. Od 1093 r. Chorwacja została połączona unią personalną w Węgry. Odtąd jej dzieje kościelne toczą się razem z dziejami Kościoła w Koronie św. Stefana³³.

Wśród Słowenów początki chrześcijaństwa sięgają VIII w. Płynęło ono głównie z Bawarii. Akcję misyjną prowadziły specjalne w tym celu założone

³¹ Por. S. Urbańczyk, *Wierzenia plemion prasłowiańskich*, w: *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, red. K. Tymieniecki, t. 2, Poznań 1962, s. 137-155; A. Gieysztor, *Recepcja chrześcijaństwa w Polsce X-XI w.*, „Nauka Polska”, 8(1960), s. 19-32.

³² B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 105n.

³³ W. Kowalenko, *Organizacja Kościoła (Chorwacja)*, „Słownik Starożytności Słowiańskich”, t. 3, cz. II, Wrocław 1968, s. 500-505.

klasztory w Innichen (769) i Kremsmünster (777) oraz biskupstwo w Salzburgu. Z tego ostatniego ośrodka pochodził biskup Modest, działający ok. 750 r. na terenie Kartynii. Drugim ośrodkiem, z którego promieniowało chrześcijaństwo na Słowenię, był patriarchat akwilejski. Na tle akcji misyjnej obydwu konkurujących ze sobą ośrodków doszło do sporu. Rozstrzygnął go cesarz Karol Wielki w 811 r. w ten sposób, że rzeka Drwa miała stanowić granicę arcybiskupstwa salzburskiego i patriarchatu akwilejskiego. W tym rozdziale kompetencji terytorialnych uczeni widzą początki organizacji kościelnej wśród Słowenów³⁴.

1.6. Akcja misyjna na Pomorzu

Pomorze Zachodnie pod względem religijności stanowiło dziwną enklawę pogaństwa, otoczoną zewsząd chrześcijaństwem. Pierwsze próby chrystianizacji podjął na przełomie X i XI wieku król Bolesław Chrobry i w tym celu założył biskupstwo w Kołobrzegu, jednak wkrótce upadło ono w nieznanach bliżej okolicznościach.

Akcja misyjna nabrała większego rozmachu dopiero za czasów Bolesława Krzywoustego, który wiązał ją ze swoją polityką na Pomorzu. Chciał on bowiem opanować linię Noteci, co dawało mu przewagę nad Pomorzem, a potem planował je poddać zwierzchność politycznej polskiej. Po długich walkach, trwających od samego początku rządów Krzywoustego, udało się to w 1122 r. Część Pomorza wcielono do Polski, a część miała być jej lennem. Układ Bolesława Krzywoustego z księciem Warcisławem w 1121 r. zmuszał go do uznania zwierzchnictwa Polski, trybutu dawania w razie potrzeby wojsk Polsce, ale też i przyjęcia chrztu³⁵.

Duchowieństwo polskie nie mogło podjąć się nawracania Pomorza. Było ono dość nieliczne, ciemne i niemoralne. Bolesław zwrócił się o pomoc do cudzoziemców. Praca pierwszego z nich, Bernarda Hiszpana, nie dała żadnych rezultatów. Dopiero drugi, bp bamberski Otton, stał się Apostołem Pomorza. Poparty i zaopatrzony przez Bolesława Otton wystąpił wobec Pomorza z całych przepychem, nie żałując przy tym pieniędzy. Nawrócenie szło opornie i tylko groza imienia księcia polskiego często wstrzymywała Pomorzan od targnięcia się na życie Ottona. Podczas pierwszej swej wyprawy w 1124 r. Otto pracował w Szczecinie, Białogrodzie i Kołobrzegu. Najwięcej zwolenników zyskał w okolicach Wolina. W roku następnym misjonarz nie mógł ponowić wyprawy na Pomorze, bo w Niemczech został cesarzem Lotar saski, który nie-

³⁴ W. Swoboda, *Organizacja Kościoła (Bulgaria i Słowenia)*, „Słownik Starożytności Słowiańskich”, t. 3, cz. II, Wrocław 1968, s. 494-500.

³⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3, Lublin 2001, s. 61nn.; *Historia Pomorza*, red. G. Labuda, t. 1, cz. I-II, Poznań 1969.

chętnie patrzył na wyprawy polskie na Pomorze. Nadto arcybiskupem magdeburskim został Norbert, twórca zakonu Premonstratensów³⁶.

Norbert, ogromnie dbały o prawa i znaczenie swego Kościoła magdeburskiego, a przy tym przyjaciel cesarza, przypomniał sobie, że kiedyś Pomorze było przydzielone do arcybiskupstwa magdeburskiego. Otto nie mógł się przeciwstawić cesarzowi i potężnemu arcybiskupowi magdeburskiemu, toteż misje w 1128 r. na Pomorzu miały już inny charakter. Były to misje niemieckie, chociaż nadal przy poparciu Bolesława³⁷.

Zręczny Norbert potrafił nie tylko przekreślić plany Polski na Pomorzu, ale i w ogóle Kościołowi polskiemu odebrać niezależność. W tym celu zyskał, w dobrej zresztą wierze, sfalszowany dokument o przynależności Pomorza do Magdeburga przed rokiem 1000. Arcybiskupstwo gnieźnieńskie jako utworzone nieprawnie miało być zniesione, a metropolię gnieźnieńską chciał wcielić do Magdeburga. Norbert nie wiedział, że posługuje się fałszerstwem, i uważał, że spełnia swój obowiązek duszpasterski. Rozumiał, iż ma słuszość, dlatego że metropolity magdeburskiego nie pytano o zgodę na odebranie mu części metropolii.

Papieżem był wówczas Innocenty II, nie przez wszystkich uznawany. Właśnie w Niemczech Norbert, doradca króla Lotara, oświadczył się za nim i pociągnął króla za sobą. Innocenty II nie orientował się w stosunkach polskich i na życzenie Norberta wydał bullę znoszącą metropolię gnieźnieńską i lundzką w Szwecji, bo i do niej rościł pretensje ambitny biskup niemiecki³⁸. Obydwa kraje oddał papież metropolii magdeburskiej, ale episkopat Polski, który stał – jak się zdaje – po stronie papieża Anakleta II, nie poddał się bulli mimo dwukrotnego upomnienia. Przewodniczył temu dzielny bp Jakub ze Żnina.

Ze względu na protest biskupów polskich i skandynawskich, a może dlatego, że następcy Norberta (+1134) nie nalegali na Rzym, Innocenty II nie podtrzymywał po 1134 r. swego żądania, a nawet w 1136 r. wydał bullę protekcyjną dla arcybiskupa gnieźnieńskiego. Ta ostatnia jest ważnym zabytkiem języka polskiego. Dlatego nazywa się ją złotą bullą języka polskiego.

Wkrótce umarł Bolesław Krzywousty (+1138), nie doczekawszy się utworzenia biskupstwa pomorskiego. Powołano je jako biskupstwo wolińskie ze stolicą w Wolinie, potem w Kamieniu dopiero w 1140 r., ale zostało poddane wprost papieżowi. Pierwszym biskupem został bp Wojciech z Polski,

³⁶ Szerzej na temat misji św. Ottona na Pomorzu: J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 230nn.

³⁷ Zob. L. Koczy, *Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, „Annales Missiologicae”, 6(1934), s. 52-186.

³⁸ Zamach Norberta na zawisłość Kościoła polskiego ma bogatą literaturę. Ich streszczenie zawiera wypowiedź ks. Kumora, *Granice metropolii i diecezji polskich*, s. 303.

ale nie wiadomo, czy Polak³⁹. Tylko części wschodnie Pomorza należały do trzech biskupstw: poznańskiego, gnieźnieńskiego i wrocławskiego aż do XVIII w. Te części nie uległy później germanizacji ani protestantyzmowi.

2. Chrystianizacja Węgier

Węgrzy, czyli Madziarzy, przybyli nad Dunaj i Cisę pod koniec IX wieku. Było to plemię mongolskie, koczownicze, które budziło postrach w całej Europie, siejąc w ustawicznych wojnach pożogę i rabunki. Dopiero przegrana wojna z wojskami cesarskimi nad rzeką Lech w 955 r. sprawiła, iż przyjęli oni osiadły tryb życia i nie zagrażali już innym narodom⁴⁰.

Z chrześcijaństwem zetknęli się Węgrzy w Panonii wśród ludności romańsko-słowiańskiej, zostało jednak przez nich zniszczone. Zewnętrzne wpływy szły ze strony Niemiec, Czech, Polski i Bizancjum. Z Niemiec na terenie Węgier prowadził akcję misyjną św. Wolfgang (ok. 972 r.), późniejszy biskup Ratzbony. Po nim na większą skalę kontynuował pracę misyjną bp Passawy Piligrim (971-991)⁴¹.

Również Bizancjum miało tu duże wpływy. Misje duchowieństwa wschodniego misje doprowadziły m. in. do ochrzczenia księcia siedmiogrodzkiego Gyula, który sprowadził do Węgier biskupa misyjnego, wyświęconego przez patriarchę Teofilakta. Taka samą działalność prowadziły również klasztory bazylikańskie (m. in. Mitrowica-Sirmium), które istniały na Węgrzech jeszcze do początków XIII w.⁴²

Oficjalną chrystianizację kraju rozpoczął książę Gejza, nie bez pomocy ze strony Polski. Na skutek układów między Gejzą a cesarzem Ottonem II książę ten przyjął chrzest w 974 r. i zezwolił na działalność misyjną w kraju. Dużą rolę w szerzeniu i utrwalaniu chrześcijaństwa węgierskiego odegrała żona Gejzy, księżniczka polska Adelajda, siostra Bolesława Chrobrego. Jako chrześcijanka ochrzciła i wychowała syna (św. Stefana) w wierze katolickiej. Działalność św. Stefana (997-1038) na niwie religijnej przyczyniła się nie tylko do ugruntowania chrześcijaństwa, ale i do założenia Królestwa Węgierskiego i organizacji kościelnej⁴³.

W 1001 r. papież Sylwester II przekazał księciu Stefanowi koronę królewską, upoważniając go do zaprowadzenia hierarchii na Węgrzech. Powstały wówczas 2 metropolie, 9 diecezji, 5 opactw benedyktyńskich oraz liczne ko-

³⁹ G. Wejman, *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124-1544*, Szczecin 1997, s. 60-62.

⁴⁰ A. Gabriel, *The Conversion of Hungary to Christianity*, New York 1962, s. 11nn.

⁴¹ Zob. F. Schneider, *Das Mittelalter bis zur Mitte des Deutschen Reiches des 13. Jahrhunderts*, Wien 1929.

⁴² Por. J. Kłoczowski, *Les structures ecclésiastique et les structures étatiques en Europe du IX^e au XI^e siècle*, w: *L'Europe aux IX^e au XI^e siècles*, Varsovie 1968, s. 445-450.

⁴³ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 117-118.

ścioły parafialne. Do pogłębienia chrześcijaństwa na Węgrzech przyczyniła się następnie działalność św. Wojciecha, św. Brunona z Kwerfurtu oraz polskich pustelników: św. Andrzeja Świerada i św. Benedykta, żyjących pod Trenczy-nem na Słowaczczyźnie⁴⁴.

3. Nawrócenie krajów nadbałtyckich

Południowo-wschodnie wybrzeże Bałtyku, a więc krańce północno-wschodnie Europy środkowej zamieszkiwały w średniowieczu ludy bałtyjskie, mówiące językami indoeuropejskimi. Graniczyły one ze Słowianami oraz na północy z Ugrofinami. Wśród Bałtów wyróżnia się wymarłych już Prusów i Jaćwingów oraz Litwinów i Łotyszów.

Chryścianizacja Bałtów rozpoczęta została bez powodzenia na przełomie X i XI wieku m. in. przez św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu i była kontynuowana w XIII w. Jednak ani podbój przez Krzyżaków, ani chrzest dynastii książąt litewskich nie oznaczały faktycznej chryścianizacji ludności, która kryła się w lasach dla swobodnego odprawiania obrzędów pogańskich. Proces chryścianizacji Prusów trwał jeszcze w XVI w., na Łotwie zaś proces ten został zakończony dopiero w XVIII w.

3.1. Misje wśród Prusów i Jaćwingów

Plemiona pruskie zamieszkiwały południowo-wschodnie obrzeże Bałtyku – od dolnego biegu Wisły do ujścia Niemna. W głębi lądu sięgały do bagien Narwi. Jedną z pierwszych wypraw misyjnych do Prusów urządził św. Wojciech. Zakończyła się ona jego śmiercią 23 IV 997 r. Drugim misjonarzem w Prusach był św. Brunon z Kwerfurtu, kameduła. Również i on zginął tragicznie w 1009 r. Później inicjatorem misji wśród Prusów był opat cysterski w Łeknie, Gotfryd, a jego myśl kontynuowali dwaj mnisi, Chryścian i Filip. Tym, dzięki pomocy arcybiskupa Henryka Kietlicza, udało się lepiej. W 1215 r. założono biskupstwo pruskie w Zantyrze, gdzie biskupem został Chryścian⁴⁵. Ponieważ wraz z misjami cisnęły się wpływy polskie, przeto Prusacy bronili się przez chrześcijaństwem.

Potem Prusów nawracali Krzyżacy, sprowadzeni w 1226 r. do Polski przez Konrada Mazowieckiego. Konradowi nie chodziło o nawracanie, ale o zabezpieczenie granic Mazowsza przy pomocy zakonu rycerskiego. Choć Prusacy poważnego zagrożenia nie stanowili, zajęty walką o Kraków Konrad sprawom północnym poświęcał mniej uwagi. Umowę z Wielkim Mistrzem Krzyżackim zawarł Konrad w 1226 r. W niej była mowa o użytkowaniu przez zakonników Ziemi Chełmińskiej, zarazem mieli oni nawracać Prusów i bronić

⁴⁴ Zob. M. Ejmont, *Symposium poświęcone życiu i działalności św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu. Olsztyn 6-8 V 1981*, „Studia Warmińskie”, 19(1982) [druk: 1984], s. 5-17.

⁴⁵ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, s. 291nn.

przed nimi Mazowsza. Krzyżacy ten dokument sfalszowali⁴⁶. Większa ich liczba przybyła do Polski w 1230 r., gdyż zaniepokoiło ich, że Konrad utworzył nowy zakon rycerski w Dobrzyniu. Odtąd przy pomocy książąt polskich i rycerstwa zachodniego Krzyżacy orężem zmuszali Prusaków do chrześcijaństwa. Tylko jeden z książąt, Świętopełk, zorientowawszy się w prawdziwym charakterze tego zakonu, zaczął z nim walkę⁴⁷.

W 1245 r. zakon stanął nad przepaścią. Został jednak poparty przez książąt polskich i papieża. Świętopełk musiał ustąpić. Krzyżacy odtąd już bez poważnego oporu mogli opanować całe Prusy. Głównymi środkami ich nawracania były miecz, ogień, więzy, szubienice. Ci misjonarze nie znali nawet języka ludności podbitej. W tych warunkach wszyscy, którzy chcieli ratować życie, musieli się nawrócić.

Działaniom militarnym Krzyżaków towarzyszyła też organizacja kościelna i misyjna. W 1243 r. utworzono biskupstwa misyjne: chełmińskie, pomezańskie, warmińskie i sambijskie. W 1245 r. powstało wspólne dla Prus i Inflant arcybiskupstwo z siedzibą w Rydze. Stanowiska biskupów i kanoników w kapitułach obejmowali głównie księża Zakonu; jedynie biskupstwo warmińskie zachowało autonomię diecezjalną.

Jaćwingowie (Jaćwięgowie, Jadźwingowie) zamieszkiwali obszar wyznaczony przez rzeki – od zachodu Elk (wg niektórych uczonych niemieckich była nią krawędź Wielkich Jezior Mazurskich), na wschodzie Niemen, na północy przez środkową Szeszupę, na południu – dolinę Biebrzy. Szacuje się, że w XII i XIII w. ludność tego plemienia liczyła ok. 50 tys.⁴⁸ Na Jaćwingów oddziaływały dwa wpływy: krzyżacki i polski. Pierwszego biskupa Jaćwingów – Henryka – mianował legat papieski, arcybiskup Albert. Był to Niemiec, dominikanin, ale zrobił on niewiele i musiał swą diecezję opuścić. O utworzeniu biskupstwa dla Jaćwingów myślał Bolesław Wstydlivy, ale to natrafiło na opór Krzyżaków. Wobec tego w Polsce podjęto projekt oddzielenia części diecezji krakowskiej i utworzenia nowego biskupstwa, które objęłoby ziemie Jaćwingów. Stolicą miał być Łuków na Podlasiu. I ta jednak sprawa natrafiła na opór Krzyżaków. Biskupstwa łukowskiego nie utworzono. Po podboju w 1283 r. zachodnia część ziem Jaćwingów została wcielona do państwa krzyżackiego, wschod-

⁴⁶ Zob. G. Labuda, *Krzyżacy*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 10, Lublin 2004, kol. 58.

⁴⁷ T. Mantteuffel, *Papiestwo i cystersi ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w.*, Warszawa 1955, rozdz. V; A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej 1243-1991*, Olsztyn 1991, 11nn.; M. Dygo, *Studia nad początkami władztwa Zakonu Niemieckiego w Prusach (1226-1259)*, Warszawa 1992, s. 65-86.

⁴⁸ B. Kumor, *Geografia historyczna dzisiejszej diecezji elckiej*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon, I. Sobolewska, J. Sykulski, Elk 1996, s. 31.

nia dostała się z czasem w obręb Litwy, a południowa przypadła Mazowszu, granice tych podziałów zatwierdzono w 1422 r. w pokoju melneńskim⁴⁹.

3.2. Chrzest Litwy

Myśl o nawróceniu Litwy powstała już w otoczeniu św. Jacka w XIII w. Jego uczeń Wit w 1253 r. został wyświęcony przez abpa Pelkę na bpa litewskiego. Równocześnie z misją Polaków wystąpili Krzyżacy. W porozumieniu z abpem ryskim Albertem za zgodą Stolicy Apostolskiej osadzili oni na stolicy litewskiej bpa Chrystiana, a Wita zmusili do ustąpienia. Wpływy krzyżackie na Litwie były tym silniejsze, że w 1236 r. połączyli się z zakonem kawalerów inflanckich, a w 1245 r. otrzymali od cesarza Fryderyka II prawo zdobywania ziem litewskich. Aby to uniemożliwić, król Mendog (1219-1263) przyjął chrzest i poddał się pod opiekę papieża. Za to otrzymał koronę królewską w 1253 r.⁵⁰

Praca bpa Chrystiana trafiła na silny opór, gdyż ludność litewska była niechętna wierze niemieckiej. W dodatku na uciskanej Żmudzi wybuchło powstanie przeciwko Krzyżakom. Poparł je Mendog, który zerwał z zakonem. Chrystian musiał opuścić Litwę. Wyznaczono na jego następcę biskupa Jana, który nigdy swej diecezji nie oglądał. Litwa całkowicie powróciła do pogaństwa, choć nie jest wykluczone, że Mendog umarł jako chrześcijanin⁵¹.

Trwałą organizację kościelną na Litwie stworzył dopiero Jagiełło, który przyjmując w 1386 r. chrzest i poślubiając królową Polski Jadwigę, został koronowany na króla Polski. Chrystianizację przeprowadzono w formie misji (w odróżnieniu od przymusowej chrystianizacji krzyżackiej), mimo iż powtórnie ochrzczono prawosławną część Litwinów. W akcję chrystianizacyjną zaangażowany byli sam król i królowa. Książę przyczynił się ogromnie do niszczenia ośrodków kultu pogańskiego Litwinów (np. zburzenie świątyni i zgaszenie wiecznego ognia w Wilnie i ochrzcenie masami przez zanurzenie). W Wilnie założono biskupstwo, które objął franciszkanin Andrzej Jastrzębiec. Ochrczeni Litwini otrzymywali szaty sukienne białe, wskutek tego niektórzy chrzcili się kilka razy. Sam król przełożył na język litewski „Ojcze nasz” oraz „Credo” i osobiście uczył katechizmu. Ochrczono przeszło 30 tys. Litwinów i parę tysięcy Tatarów⁵².

⁴⁹ J. Ptak, Z. Sułowski, *Jaćwiegowie*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 7, Lublin 1997, kol. 656-657 – tamże literatura.

⁵⁰ P. Łossowski, B. Modzolewska, *Litwa. Kościół katolicki*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 10, Lublin 2004, kol. 1242-1251 – tamże literatura.

⁵¹ Zob. M. Kosman, *Litwa pierwotna – mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989; H. Wiesner, *Litwa. Dzieje państwa i narodu*, Warszawa 1999; M. Kosman, *Litwa. Religie pierwotne*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 10, Lublin 2004, kol. 1241 – tamże literatura.

⁵² B. Kumor, *Organizacja diecezji litewskich do końca XV w.*, w: *Geneza – przebieg – konsekwencje*, red. M. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 77-90.

Z faktu przyjęcia chrztu przez Litwinów najbardziej niezadowoleni byli Krzyżacy. Rozgłaszali przeto, że małżeństwo Jagiełły z Jadwigą jest nieważne, a nawet posądzili króla Władysława, że jest on pozornym chrześcijaninem. Do swojej polityki Krzyżacy pozyskali brata stryjecznego Jagiełły – Witolda i zaczęli walkę z Litwą, pustosząc ją niemiłosiernie. Witold jednak zdradził Krzyżaków, a gdy w dodatku Żmudzini urządzili przeciw nim powstanie, sytuacja zaczęła się układać na niekorzyść Zakonu. Żmudzini burzyli się przeciwko nowej wierze, ale poskromił ich Witold. Na soborze konstancjańskim zjawiała się delegacja żmudzka na znak, że są chrześcijanami. Stworzono na Żmudzi biskupstwo w Miednikach (1417)⁵³. Pierwszym biskupem był Maciej, z pochodzenia Litwin. Chrześcijaństwo nie utrwaliło się jednakże szybko i łatwo na Litwie i Żmudzi. Wielmożowie litewscy myśleli o otrzymaniu tych samych przywilejów, jakie miała szlachta polska. Brakowało księży znających język litewski, toteż jeszcze w XVI w. słyszymy o pogaństwie na Litwie.

Zakończenie

Kiedy analizujemy pochodź chrześcijaństwa przez Europę, łatwo zauważamy, że najpóźniej dotarło ono do terenów Europy Środkowej i Wschodniej, tj. ziem najbardziej odległych od Rzymu, a zarazem trudno dostępnych poprzez puszcze, knieje, mokradła, zamieszkałych przez plemiona słowiańskie i nadbałtyckie. Pogaństwo przetrwało najdłużej w odległej „wsi”, jaką była puszcza. Proces chrystianizacji tych terenów rozpoczął się w IX w. i trwał do XV w. Jako ostatni w Europie przyjęli chrzest Żmudzini w 1417 r.

Największe połacie ziemi w Europie Środkowej zajmowali Słowianie. Ich siedzibami były obszary dzisiejszej Polski, Słowacji, Czech, wschodnich Niemiec aż po Łabę, Sałę i Men; Panonię i południowo-wschodnią Europę. Z niektórych terenów (wschodnie Niemcy, Węgry, Rumunia, północna Grecja) zostali później wyparci bądź zasymilowani przez inne ludy (Niemców, Węgrów, Rumunów, Greków), jednak w VIII i IX w. zasięg osadnictwa słowiańskiego oraz słowiańskiego panowania w Europie był ogromny, znacznie szerszy niż obecnie.

Zetknięcie się z cywilizacją zachodnią ludów Europy Środkowej spowodowało m. in. proces adaptacji kulturowej tych ostatnich, „doganiania” Europy Południowej i Zachodniej oraz wykrystalizowania się bytów państwowych – około roku 1000 zakończył się właściwie proces formowania się państw słowiańskich i państwa Węgrów, a kilka wieków później także państw nadbałtyckich. Tym plemionom (np. Połabianom, Jaćwingom czy Prusakom), którym nie powiodło się i które z różnych przyczyn nie zbudowały własnych państw, prę-

⁵³ M. Banaszak, *Chrzest Żmudzi i jego reperkusje*, w: *Chrzest Litwy. Geneza – przebieg – konsekwencje*, red. M. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 57nn.

dziej czy później zagroziła bądź zagłada, bądź przynajmniej utrata własnej odrębności i wchłonięcie przez sąsiadów.

W warunkach średniowiecza, gdy kult religijny był tak ważnym elementem bytu społeczeństwa i gdy niepowstrzymanie trwał proces chrystianizacji Europy (także – zauważmy – w zasadzie zakończony około roku 1000!) – warunkiem przetrwania, a zwłaszcza przetrwania w ramach rodzimych struktur społecznych i politycznych, było przyjęcie wiary chrześcijańskiej. W Europie stało się jasne, że narody niechrześcijańskie nie mają szans i że zostaną podbite albo z zachłanności, albo z gorliwości misyjnej, albo wreszcie z obu tych motywów łącznie. Konkwistadorzy obciążyli dobre imię Ewangelii Chrystusowej najpierw w Europie, potem dopiero w obu Amerykach.

Pracę nad nawróceniem Europy Środkowej, w tym przede wszystkim Słowian, zaczął Konstantynopol, dopiero później włączył się Zachód. Podczas chrystianizacji doszło do wielkiej rywalizacji między Kościołem wschodnim, reprezentowanym przez patriarchat w Konstantynopolu, a Kościołem zachodnim z papieżem na czele. Ta walka podzieliła ludy słowiańskie na dwie części: Serbowie, Bułgarzy i Rusini przyjęli chrzest w obrządku wschodnim wraz z kulturą bizantyjską z Konstantynopola, natomiast Polacy, Czesi, Chorwaci, Słowacy, Słowianie nadłabscy przyjęli chrześcijaństwo w obrządku rzymskim. Linia podziału między obrządkami: wschodnim i zachodnim wyznaczała w zasadzie także granicę pomiędzy Europą Środkową a Europą Wschodnią.

Najczęściej przyjmowano chrześcijaństwo za przykładem rodzin panujących (np. Polska, Czechy, Litwa, Węgry). Czyniły to od razu całe rody, chociaż początkowo zapewne tylko zewnętrznie. Do chrystianizacji mas brakowało duchownych. Byli oni zbyt nieliczni, a poza tym słabo znali język ludu. Nauka wiary polegała na wyuczeniu ludzi „Ojcie nasz”, „Wierzę” oraz słów „Kyrie eleison”. Do mas mówiono o jednym Bogu w Chrystusie, o Trójcy św. Następnie udzielano chrztu św., przy czym całym grupom nadawano to samo imię tak, że każdy je pamiętał i nim się posługiwał. Ogromna większość społeczeństwa pozostawała nieochrzczona, toteż proces chrystianizacji u niektórych ludów trwał jeszcze w XVI w. (np. Litwinów), a na Łotwie zakończony był dopiero w XVIII w.

Chryścianizacja ludów Europy Środkowej wpłynęła na ich zmianę jakościową, na zmianę mentalności i nastawienia człowieka do otaczającego go świata, wprowadziła je w krąg zachodniej myśli i dorobku intelektualnego. Poza tym wiązała poszczególne kraje z państwami chrześcijańskiego Zachodu. Ułatwiała też zapoznanie się z instytucjami prawnymi, ze zwyczajami Zachodu. Z drugiej strony chrystianizacja nowych ludów, zamieszkujących znaczne terytoria, odbijała się również na samym Kościele. Wzrastał nie tylko potencjał ludnościowy czy terytorialny Kościoła. Powstawały nowe struktury kościelne, budowano świątynie, zakładano różnego rodzaju instytucje o charakterze reli-

gijno-społecznym itd. Takie masowe akcje chrystianizacyjne wyciskały piętno na poszczególnych okresach historii Kościoła.

CHRISTIANISIERUNG IN MITTELEUROPA

Zusammenfassung

In dem Artikel stellt der Autor die Christianisierung in Mitteleuropa in der Zeit des Hl. Bruno von Querfurt vor. Unter Mitteleuropa versteht der Autor die Gebiete zwischen Elbe und ihre Verlängerung zu Istria und die Ostgrenze Ungarn und Polen und die Südgrenze Ungarn und Kroatien. Diese Gebiete waren von Slaven besiedelt, doch nicht vollständig. Baltische Völker wie Litauen, Preußen und Sudauen hatten dort Wohnungen. Die Ungarn waren nomadischen-mongolische Volksstämme, die im 9. Jahrhundert bis zur Donau lebten. In dem Artikel hat der Autor die Klassifikation der Nationen in Mitteleuropa gemacht, ihre Geschichte vorgestellt und innere und äußere Abhängigkeiten beschreiben.

ŚWIĘTEGO BRUNONA ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ

Brunon z Kwerfurtu znał osobiście dwóch papieży Grzegorza V (996-999) i Sylwestra II (999-1003), dwóch cesarzy Ottona III (983-1002) i Henryka II (1002-1024), wielu władców ówczesnej Europy: Bolesława Chrobrego (922-1025), Włodzimierza Wielkiego, księcia ruskiego (980-1015), króla Węgier Stefana I Wielkiego (997-1038) oraz wybitnych ludzi Kościoła i świętych: Wojciecha, Romualda, Radzima – Gaudentego, Astryka – Anastazego, Benedykta. Bruno przemierzał Europę od rodzimego Kwerfurtu poprzez Magdeburg, Akwizgran, Rzym, Rawennę, Gniezno, Kijów, po krainę „Czarnych Węgrów”, Prusy i Jaćwież. Napisał ważne, a w historii Polski fundamentalne dzieła: *Żywot i Pasję św. Wojciecha*, *Żywot Pięciu Braci Męczenników* i słynny *List do Henryka II*. Był biskupem misyjnym, być może nawet drugim polskim arcybiskupem, zginął śmiercią męczeńską i został kanonizowany. Mimo tych wszystkich działań i zasług, poza swoim saskim środowiskiem, gdzie pamięć o jego świętym życiu była i jest kultywowana, my w Polsce niewiele o Brunonie wiemy. Zupełnie zaskakujący jest brak jakichkolwiek wzmianek o Brunonie w kronikach Galla Anonima, Wincentego Kadłubka, Jana Długosza, jedynie *Rocznik Kapitulny Krakowski* i *Rocznik Wielkopolski* pod datą 1009 r. odnotowują męczeńską śmierć Brunona. Zastanawiająca i zadziwiająca niepamięć naszych wielkich dziejopisów i trudna do racjonalnego wytłumaczenia.

Wśród wielu plastycznych wyobrażeń Świętego Brunona, trzy zrobiły na mnie wielkie wrażenie i moim zdaniem w pełni przekazują prawdę o życiu i dziele Brunona. Pierwszy wizerunek to obraz we Fromborku znajdujący się w kaplicy domu biskupiego datowany „H. Muske 1851” przedstawiający Brunona z atrybutami jego świętości: Księgą, Włóczęnią i Palmą Męczeństwa. Drugi, to witraż z katedry łomżyńskiej: Brunon śmiało krocący naprzód w skromnym zakonnym habicie z krzyżem na ręce i tobołkiem przewieszonym na pastorału. Trzeci to także witraż z Kościoła w Starych Juchach. Przedstawia on Brunona w uroczystym stroju pontyfikalnym, wyniosła, dostojna postać, mocno zaciśnięta ręka na pastorału, tym co najbardziej przyciąga uwagę patrzącego, to surowa, poorana bruzdami twarz, pełna skupienia, ale i chyba trwogi przed mającą nastąpić próbą ognia. Moim zdaniem te artystyczne wizje są więcej mówiące o Brunonie niż ukryte gdzieś w naukowych opracowaniach fakty z życia i działalności wielkiego apostoła. Jest prawdą, że świadomy odbiór tych dzieł jest możliwy, jeżeli mamy chociaż podstawową wiedzę na temat Brunona.

Moja praca nie ma ambicji rozstrzygania wielu pytań i wątpliwości dotyczących Brunona: czy był dwa czy jeden raz w Polsce, czy swoje misje prowadził z inicjatywy i dla Bolesława Chrobrego, gdzie zginął Bruno i gdzie został pochowany, w jakich okolicznościach powstawał *List do Henryka II*, czy istniała w Polsce druga metropolia z Brunonem jako metropolitą? Trudności powstają także przy próbie uporządkowania w czasie zdarzeń dotyczących Brunona, w szczególności z ostatnich 9 lat życia. Starałem się w swojej pracy przedstawić w sposób porządkujący dostępny materiał faktograficzny, wykorzystując do tego dostępne opracowania i materiały źródłowe. Chciałem też bardzo by w miarę prosty sposób opowiedzieć historię jednego z najbardziej fascynujących, a jednocześnie najmniej w historii Polski znanego i trochę zapomnianego świętego. Kierowałem się także wezwaniem Brunona ze wstępu do *Żywota Pięciu Braci Męczenników*: „Boże, przyjdź mi z pomocą, abym będąc ubogim w zdolności, zdołał opowiedzieć o rzeczach wielkich. Niech wzniosłe będą moje słowa, rozum i uczucie! Niech usta moje opowiedzą o świętych sprawach ludzi świętych, którzy po życiu w czystości serca i dobrych czynach otrzymali chwalebłą śmierć w krwawej męce”¹.

Kwerfurt, Magdeburg, Akwizgran, Rzym, Rawenna

Urodził się Brunon ok. 974 r. (między 974 r. a 978 r.) w Kwerfurcie, saskim mieście leżącym na zachód od Merseburga. Rodzice, ojciec także Brunon i matka Ida należeli do elity saskich wielmożów, być może byli spokrewnieni z cesarską dynastią Liudolfingów. Miał Brunon trzech braci, jednak nic więcej poza ich imionami Gebhard, Dietrich i Wilhelm o nich nie wiemy. W ówczesnej rzeczywistości otwierały się przed Brunonem dwie drogi kariery: rycerska bądź kościelna. Jak podaje Thietmar, rówieśnik i krewny naszego bohatera, to pod wpływem matki miał wybrać Bruno tę drugą drogę.

W 985 r. rozpoczął Bruno naukę w znanej i bardzo cenionej szkole przy Katedrze św. Maurycego w Magdeburgu, w której wcześniej uczył się także św. Wojciech. Do tej samej szkoły trafił i w tym samym czasie uczęszczał przyszły wielki kronikarz i krewny Brunona Thietmar. Nauczycielami obu byli mistrzowie Ekkehard i Geddon. Tak lata szkolne Brunona zapisał w swojej kronice Thietmar: „...ilekroć miał iść rano do szkoły, prosił przed opuszczeniem mieszkania o wolną chwilę i podczas gdy myśmy igrali bez troski on oddawał się modlitwie. Pracę wyżej cenił od odpoczynku i w ten sposób zbierając jej owoce, doszedł do wieku dojrzałego”².

Władysław Markowski; nauczyciel historii w I Liceum Ogólnokształcącym w Elku; telefon: 087 610 57 57

¹ Św. B. z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, Tyniec–Kraków 2002, s. 25.

² *Kronika Thietmara*, Wyd. Ossolineum, Wrocław–Warszawa 2004, s. 358.

Szkole magdeburskiej trzeba poświęcić trochę uwagi bo ona kształtowała osobowość i kształtowała charakter swoich wychowanków. Prawda i dzisiaj dyskutowana: Dlaczego system szkolny w tak różny sposób oddziałuje na uczniów – i 1000 lat temu już jest widoczna, na przykładzie losów i poglądów dwóch jej zasłużonych wychowanków, Thietmara i Brunona. Szkoła była ściśle związana z zadaniami, jakie wyznaczył jeszcze Otton I utworzonemu w 968 r. arcybiskupstwu magdeburskiemu. Główne jego zadanie polegało na prowadzeniu akcji misyjnej wśród Słowian Połabskich, by terytoria przez nich zamieszkałe między Odrą a Łabą skutecznie włączyć do Niemiec. Szkoła miała przygotować do takiej pracy misyjnej na terenach Połabia, by razem z zaszczerpieniem tam chrześcijaństwa, równie skutecznie utrwaląc na tych terenach niemiecką państwowość. Wierny wypełnieniu tej misji pozostał Thietmar, natomiast Bruno poszedł drogą indywidualnej pracy misyjnej nie dla państwa, nawet swojej ojczyzny, ale dla Boga i osobistego zbawienia. Szkoła uczyła dobrej znajomości Biblii, biegłego władania łaciną – stąd w programie szkolnym znajdujemy i pisma Horacego, Wergiliusza czy Owidiusza, znacznie gorzej było ze znajomością pism wielkich myślicieli Kościoła. Jak policzył Marian Jedlinko, Thietmar, św. Grzegorza cytuje 7 razy, św. Augustyna – 3 razy i Tertuliana tylko jeden raz³. Magdeburg wprowadził za to do programu szkolnego ćwiczenia ascetyczne, bardzo surową dyscyplinę, tak by wychowankowie dawali sobie radę w trudnej pracy misyjnej wśród pogan. Ta asceza miała charakter bardziej praktyczny niż mistyczny i miała pomagać w przyszłej pracy duszpasterskiej.

Szkolne lata minęły, kiedy to 21-letni Brunon w sierpniu 995 r. został przyjęty jako „capellanus” na dwór cesarski Ottona III, prawdopodobnie z inicjatywy samego cesarza. Sama funkcja kapelana jest różnie interpretowana, czy został Brunon sekretarzem, osobistym kapłanem młodego cesarza czy też chórzystą kapeli przygotowującej oprawę muzyczną nabożeństw w Akwizgranie?⁴ Pewnie po trosze każdym z nich.

Rok później, w 996, towarzyszy Brunon Ottonowi w drodze do Rzymu, w którym trwa walka stronnictw o wpływ na wybór papieża. Wprowadza wówczas Otton na tron papieski Grzegorza V, pierwszego Niemca na stolicy Piotrowej i sam otrzymuje od niego koronę cesarską (21 maja). W tym samym czasie (w dniach 24-26 maja) obradował w Rzymie synod, na którym między innymi zdecydowano o dalszych losach biskupa Pragi Wojciecha. Wojciechowi synod nakazał opuszczenie klasztoru na Awentynie i powrót na biskupstwo praskie. Jak pisze Brunon w *Żywocie św. Wojciecha*, ten udał się do papieża,

³ *Kronika Thietmara*, s. XVIII.

⁴ T. Poklewski-Koziół, *Święty Brunon-Bonifacy. Życie, męczeństwo, kult*, Ząbki-Elk 2000, s. 14.

by za jego „pozwoleniem mógł pójść nauczać obce i dzikie ludy”⁵ i papież Grzegorz „chętnie przychylił się do życzenia człowieka Bożego, gdyż na tyle był dobry, na ile pozwalała niestała młodość”⁶.

Zapewne Brunon był jeszcze wtedy związany z dworem cesarskim i przebywał razem z cesarzem w Moguncji, gdzie pospieszył także Wojciech. Mogło dojść wtedy do bezpośrednich rozmów i bliższego poznania dwóch przyszłych misjonarzy Prus i Jaćwieży. Jak wiadomo misja Wojciecha zakończyła się jego męczeńską śmiercią 23 kwietnia 997 r. W tym czasie Brunon powraca do Rzymu. Styka się z grupą mnichów-eremitów Nilem i Romualdem z Camaldoli, którzy głoszą program radykalnej ascezy poprzez życie w pustelni. Także cesarz pozostaje pod wpływem św. Romualda, szczególnie po otrzymaniu wieści o męczeństwie Wojciecha.

Brunon na razie idzie dokładnie jego śladami i na początku 998 r. wstępuje do klasztoru na Awentynie świętych Bonifacego i Aleksego. Przyjmuje wtedy drugie, zakonne imię Bonifacy na cześć wielkiego apostoła Germanii św. Bonifacego. W klasztorze przebywa rok, w 999 r. otrzymuje święcenia zakonne i opuszcza Awentyn przystępując do tworzącej się wspólnoty Romualda. Organizuje się ona najpierw w Rzymie, potem tworzy zamknięty erem w Pereum koło Rawenny. Warunki bytowe są tak więcej niż trudne, okolica niezdrowa, występuje malaria, wielu choruje, niektórzy umierają. Brunon jest chyba rozczarowany takim trybem życia, nie widzi tam dalej dla siebie miejsca. Wybuchą też tam jakiś konflikt o obsadę stanowiska opata z niejasnym udziałem Brunona, Benedykta i trzeciego mnicha, który zostaje ich przełożonym⁷.

W 1001 r. do Pereum przybyła cesarz Otton III i przedstawia tam prośbę Bolesława o przybycie do Polski misjonarzy. Zgłaszają się trzej, Brunon, Benedykt i Jan. Brunon ma udać się do Rzymu po uzyskanie zgody na rozpoczęcie misji od papieża, a Benedykt i Jan wyruszają do Polski. Zostają uroczyście przyjęci przez Bolesława i otrzymują od niego zgodę na zbudowanie eremu w Międzyrzeczu, bądź jak chcą inni w Kazimierzu Biskupim. Do Benedykta i Jana dołączają polscy bracia Izaak, Mateusz i usługujący w eremie Krystyn. Jednak na próżno wszyscy czekali na przybycie Brunona, nawet Benedykt wyruszył sam do Rzymu, by go odnaleźć, ale został zatrzymany przez Bolesława Chrobrego w Pradze i wrócił do Polski. Jak wiadomo eremici Benedykt, Jan, Izaak, Mateusz i Krystyn zostali zamordowani w napadzie rabunkowym w nocy z 10/11 listopada 1003 roku. Dlaczego przez dwa lata Brunonowi nie udało się przebyć odległości z Rzymu do Gniezna, skoro można ją było przebyć w miesiąc? Przyszła śmierć cesarza Ottona III i wojna polsko-niemiecka, która całkowicie pogmatwała plany i drogi Brunonowi. By zrozumieć sens tego, co się

⁵ B. z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha żywot drugi*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, przekł. K. Abgarowicz, Warszawa 1966, s. 112.

⁶ Tamże, s. 112.

⁷ Św. B. z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, s. 37-38.

naprawdę stało musimy cofnąć się odrobinę w czasie i powrócić do roku 1000 i słynnego zjazdu gnieźnieńskiego.

Episkopus gentium, paliusz i druga metropolia w Polsce

Po męczeńskiej śmierci Wojciecha na cesarskich pieczęciach Ottona III pojawia się napis „Renovatio Imperium Romanorum”. Na słynnej miniaturze z Reichenau personifikacje 4 krain – Roma, Galia, Germania i Sclavinia – składają hołd cesarzowi. Interpretuje się to powszechnie jako dążenie Ottona III do stworzenia w Europie uniwersalnej monarchii, której zwornikiem będzie chrześcijaństwo. Chodziło Ottonowi nie o odbudowanie Imperium Rzymskiego wprost np. w sensie terytorialnym, ale o takie odnowienie Rzymu w sensie politycznym i religijnym, by można było zapewnić realizację w praktyce Chrystusowej nauki o zbawieniu i sprawiedliwości.

Pierwszym celem tak rozumianej przez Ottona „odnowy” było zaniesienie chrześcijaństwa do tych ludów i krajów, które go jeszcze nie znały, a nawet użycie siły w stosunku do tych ludów (Wieleci, Obodrzyce), którzy powrócili do pogaństwa. Dla tak rozumianej akcji misyjnej Otton pozyskał poparcie nie tylko Wojciecha, ale także papieża Sylwestra II, naszego Brunona i polskiego władcę Bolesława Chrobrego. Zjazd w Gnieźnie, był nie tylko pielgrzymką cesarza do grobu Wojciecha i nie tylko realizacją postanowień synodu rzymskiego w sprawie utworzenia w Polsce metropolii, ale jak pisze Roman Michałowski „zjazd gnieźnieński był jednym z tych wydarzeń, dzięki którym i poprzez które dokonywała się odnowa Cesarstwa Rzymskiego”⁸. Z kolei według Piotra Cywińskiego na zjeździe dokonano także nowych ustaleń dotyczących ponownej chrystianizacji Wielec. Organizowaniem misji na tym terenie miał zająć się Bolesław poprzez sprowadzenie do Polski zakonników – misjonarzy i przygotowanie dla nich eremu⁹. Jest to zgodne z tym co napisał Brunon w *Żywocie Pięciu Braci Męczenników* „W następstwie tego sławny cesarz umyślił tych braci z pustelni [w Pereum], którzy byli pełni zapału, wysłać do kraju Słowian, aby tam, gdzie piękny las nadawałby się na samotnię, na ziemi chrześcijańskiej w pobliżu pogan zbudowali klasztor, stąd miały płynąć trojakie korzyści dla szukających drogi Pańskiej, a więc dla nowicjuszków przychodzących ze świata miał tam być upragniony klasztor, dla dojrzałych zaś i łaknących żywego Boga doskonała samotnia, a ci, którzy pragnęli rozstać się z tym życiem i być razem z Chrystusem, mieli sposobność głoszenia Ewangelii poganom”¹⁰.

⁸ R. Michałowski, *Zjazd Gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania Arcybiskupstwa Gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 282.

⁹ P. M. A. Cywiński, *Druga Metropolia Chrobrego a Brunon z Kwerfurtu*, „Kwartalnik Historyczny”, 4(2001), s. 3-15.

¹⁰ Św. B. z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, s. 35.

Te decyzje oznaczały zmniejszenie roli arcybiskupstwa magdeburgskiego, stąd niechęć tego środowiska, w tym i Thietmara, do Ottona i w pewien sposób także do Brunona. Bo to jemu cesarz w wypełnieniu tej misji powierzył zrobienie kroku drugiego – uzyskanie zgody od papieża na jej rozpoczęcie. Czy oznaczało to również zgodę cesarza na nadanie Brunonowi tytułu arcybiskupa? Jak wiemy Gall w Kronice umieścił i taki zapis „że za jego [Bolesława] czasów Polska miała [aż] dwóch metropolitów wraz z podległymi im sufraganami”¹¹. W historiografii to zagadnienie jest ciągle dyskutowane i dotychczas brak jest jednoznacznej odpowiedzi. Z nowszych opracowań warto przytoczyć trzy stanowiska. Gerard Labuda uważa, że ten zapis Galla oznacza, iż owym drugim metropolitą był arcybiskup Magdeburga Taginon, którego zwierzchnictwo uznał zatrzymany tam biskup poznański Unger¹². Piotr Cywiński uważa, że Polska mogła mieć dwóch metropolitów co nie oznacza, że miała dwie metropolie¹³. Palusz, który otrzymał Brunon od papieża miał mu przede wszystkim umożliwić wyświęcanie biskupów dla potrzeb misyjnych. Roman Michałowski tak pisze o drugim arcybiskupstwie „jego istnienie jest bardziej niż wątpliwe. Po pierwsze wiedzę o nim czerpiemy z Kroniki Galla, autora nie do końca wiarygodnego w swych informacjach o czasach Chrobrego. Po drugie trudno sobie wyobrazić, żeby omawiane arcybiskupstwo i jego sufraganie mogły zniknąć bez śladu”¹⁴. Jedno jest pewne, że w tych wszystkich planach Ottona, Bolesława i papieża Sylwestra jest obecny Brunon, na pewno jako episcopus gentium, a być może jako arcybiskup misyjny.

Jak wiemy Benedykt i Jan dotarli do Polski, natomiast Brunon udał się do Rzymu, bo jak sam pisze „Błogosławiony Benedykt to tylko pilnie polecał mi i z naciskiem ciągle przypominał, abym nie wyruszył bez apostolskiego pozwolenia”¹⁵. Przyszły jednak nieoczekiwane zmiany, które te wszystkie plany całkowicie zniweczyły. Najpierw 23 stycznia 1002 r. zmarł zaledwie 21-letni cesarz Otton III, papież Sylwester był zagrożony nową rebelią rodu Krescencjuszy, Bolesław Chrobry korzystając z zamieszania w Niemczech, zajmuje Łużyce i Miłsko. Nowym cesarzem zostaje Henryk II, który natychmiast rezygnuje z marzeń, a dla niego mrzonek Ottona o odnowie Imperium Romanum, ulegają gwałtownemu pogorszeniu stosunki z Polską, które stopniową doprowadzą do długiej i wyniszczającej wojny. Brunon dopiero więc w końcu 1002 r. otrzymuje zgodę papieża na działalność misyjną, tytuł „biskupa misyj-

¹¹ Gall Anonim, *Kronika Polska*, przekł. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa 2003, s. 29.

¹² G. Labuda, *Pierwsze Państwo Polskie. Dzieje Narodu i Państwa Polskiego*, Kraków 1989, s. 28-29.

¹³ P. M. A. Cywiński, *Druga*, s. 3-15.

¹⁴ R. Michałowski, *Zjazd Gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania Arcybiskupstwa Gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 103.

¹⁵ Św. B. z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, s. 46.

nego” i palusz, ale musi teraz uzyskać ich zatwierdzenie od Henryka II a święcenia biskupie przyjąć w swojej diecezji a nie w Rzymie. Dlaczego na wypełnienie tej sakry musiał czekać aż dwa lata nie jest całkowicie jasne – niechęć Henryka, brak określonego prawem kościelnym wieku 30 lat, czy też nieobecność Brunona spowodowana rozpoczęciem pierwszej misji do „Czarnych Węgrów”. Dopiero w 1004 r. nowy arcybiskup Magdeburga Taginon dokonał sakry biskupiej Brunona, która raz jest wymieniana jako dokonana w siedzibie arcybiskupa w Magdeburgu, ale wymienia się także Merseburg, jako miejsce tej sakry. Zaczyna się ostatni, misyjny etap życia świętego Brunona.

Misjonarz

Kiedy rozpoczęła się działalność misyjna Brunona, tego dokładnie nie wiemy. Być może już w 1002 r., a więc bez sakry biskupiej, ruszył Brunon z misją do ludu, który sam nazywa Czarnymi Węgrami. Utożsamia się ich z Szeklerami mieszkającymi między Cisą a Maroszem. Nie ma jednak źródłowego potwierdzenia jej odbycia. Oznaczałoby to, że lata 1002-1004 spędził Brunon w Niemczech, krążąc między Ratyzboną, Magdeburgiem i rodzimym Kwerfurtem. Nie jest wykluczone, że na zlecenie papieża Sylwestra II pracował na rzecz jakiegoś porozumienia między Henrykiem II a Bolesławem Chrobrym. Wraz ze śmiercią Sylwestra w 1003 r. i ta jego pokojowa misja stała się nieaktualna. Dopiero po otrzymaniu sakry w lutym 1004 r. jak podaje ksiądz Witold Jemielity lub w sierpniu 1004 r. jak podaje niemieckie kalendarium życia świętego Brunona, ruszył albo po raz pierwszy albo drugi na Węgry¹⁶. Nic bliższego o jej przebiegu nie wiemy.

W roku 1005 po zawarciu pierwszego pokoju polsko-niemieckiego miał Brunon po raz pierwszy przybyć do Polski. Zapewne spotyka się z Bolesławem, ale odwiedza także Międzyrzecz, gdzie zbiera relacje dotyczące męczeństwa swoich współbraci, które wykorzystuje do napisania ich *Żywotów*. Jakie okoliczności sprawiły, że zimą 1006/1007 r. Brunon powraca na Węgry, także nic pewnego powiedzieć nie możemy. Stanisław Zakrzewski uważa, że misyjna działalność Brunona była ściśle związana z polityką zagraniczną Bolesława Chrobrego miała jej służyć¹⁷. Zdecydowana większość badaczy odrzuca już ten pogląd, uważając, że wszystkie wyprawy Brunona miały tylko i wyłącznie misyjny cel i charakter.

W styczniu 1008 r. Brunon jest już w Kijowie u księcia Włodzimierza. Mimo jego przestróg postanawia udać się do pogańskich Pieczyngów, mieszkających na południu dzisiejszej Ukrainy. Odprowadzony przez księcia Włodzimierza do tzw. „ruskich wałów” w lutym 1008 r. wkracza do kraju Pieczyngów.

¹⁶ W. Jemielity, *Św. Bruno z Kwerfurtu*, „Studia Warmińskie”, 19(1982), s. 48.

¹⁷ S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Kraków 2000, s. 214-230.

W *Liście do Henryka II* tak sam ocenia rezultaty swej misji „zawarliśmy pokój, którego, jak oni mówili, nikt prócz nas nie mógłby zawrzeć”¹⁸. O jej religijnym sukcesie może świadczyć i to, że Brunon wyświęcił dla nich biskupa, który tam pozostał.

Sam Brunon w końcu 1008 r. powraca do Gniezna. Trwa nowa wojna polsko-niemiecka. Brunon nie rozumie jej sensu, uważa że jest szkodliwa dla sprawy rozszerzenia chrześcijaństwa na ziemie połabskie. Swojemu wielkiemu rozczarowaniu daje wyraz pisząc w końcu 1008 r. lub na początku 1009 r. swój słynny list: *Epistola Brunonie ad Henricum regem*. Opowiada się w nim za Bolesławem i upomina Henryka, by zaprzestał walki z gorliwym chrześcijaninem, protektorem misji i „krzewicielem Ewangelii wśród pogan”. Tym co tak bardzo oburzyło Brunona to zawarcie sojuszu między cesarzem a pogańskimi Wioletami. Wzywa w swym *Liście* Brunon Henryka do zaprzestania wojny i pyta: „Czyż nie lepiej jest walczyć z poganami dla chrześcijaństwa niż gwałt czynić chrześcijanom?”¹⁹

Krytyczny wobec cesarza jest jednocześnie Brunon wyjątkowo pozytywnie nastawiony do Bolesława i tak o nim pisze: „Jeśliby ktoś także to powiedział, że do tego księcia odnoszę się z uczuciem wierności i serdecznej przyjaźni, prawda to. Rzeczywiście kocham go jak duszę moją i więcej niż życie moje”²⁰. Czy Brunon był na tyle naiwny, by wierzyć, że jego *List* może wpłynąć na zmianę polityki cesarskiej wobec Polski? Czy był posłusznym narzędziem w walce propagandowej między Henrykiem a Bolesławem, czy chciał do końca popsuć i tak już złe stosunki z cesarzem? Przekonywująco brzmi teza, którą w swojej książce o zjeździe gnieźnieńskim napisał Roman Michałowski w sprawie odczytania intencji autora Listu. Michałowski stwierdza „Przecież i bez tego Bruno był w oczach Henryka II figurą podejrzaną, i doskonale o tym wiedział. Biskup kierował się raczej inną myślą. Chodziło mu o przedstawienie motywów swoich działań nie tyle w tym celu, żeby monarchę do własnych racji przekonać, ile po to, by dać świadectwo prawdzie. Wybierając się na wyprawę misyjną śladami św. Wojciecha, Bruno musiał się liczyć ze śmiercią. Może skierowany do Henryka list był w zamysle autora czymś w rodzaju duchowego testamentu. Nie wolno w tej sytuacji interpretować posłania, tak jak się wykląda noty dyplomatyczne czy enuncjacje polityków”²¹. A więc duchowy testament kogoś, kto udaje się na misje i może w niej stracić życie, a nie polityczna nota. Brunon jako Niemiec i wierny poddany cesarza, popiera Bolesława, bo ten wspiera prowadzenie misji wśród pogan.

¹⁸ *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. Karwasińska, „Series nova”, t. 4, z. 3, Warszawa 1973, s. 85-106.

¹⁹ Tamże, s. 85-106.

²⁰ Tamże, s. 85-106.

²¹ R. Michałowski, *Zjazd Gnieźnieński*, s. 241.

Zapewne zaraz po napisaniu *Listu* wyrusza Brunon do kraju Prusów idąc w ślady swojego poprzednika św. Wojciecha. Przebiegu tej ostatniej misji dokładnie nie znamy. Dysponujemy jednak trzema prawie współczesnymi wydarzeniu opisami, które dotyczą przede wszystkim okoliczności męczeńskiej śmierci Brunona. Pierwszy z tych opisów pochodzi z kroniki Thietmara i tak brzmi: „Kiedy 14 lutego głosił słowo Boże na granicy tego kraju [tj. Prus] i Rusi, sprzeciwili się temu tubylcy, a gdy on dalej nauczał ewangelii, schwytali go i za to, że tak kochał Chrystusa, który jest głową Kościoła, odcięli głowy zarówno jemu, jak jagnię łagodnemu, jak jego osiemnastu towarzyszom”²². Ciała wszystkich miał wykupić Bolesław i co miał z nimi zrobić Thietmar już nie pisze. Druga relacja, znacznie bogatsza w szczegóły, to opis Wiperta, zakonnika i uczestnika misji, który nie zginął, tylko został oślepiiony. Twierdzi on, że Bruno przemierzał Prusy i zatrzymał się w kraju księcia Nathimera. W jego, księcia, obecności rozkazał Bruno spalić posągi bożków czczonych przez lud Nathimera. Ten wzburzony polecił rozpalić ogromne ognisko i wrzucić do niego biskupa. „Biskup tymczasem ubrany w szaty pontyfikalne umieścił swój tron wśród płomieni. Siedział na nim tak długo, dopóki jego kapelani nie odśpiewali siedmiu psalmów”. Nathimer i jego 300 ludzi widząc ten cud przyjęli chrzest. „Następnie opanowany przez szatana księżę tej krainy przybył konno do biskupa i bez jakiegokolwiek żalu zamęczył na śmierć biskupa i jego kapelanów. Rozkazał by obcięto biskupowi głowę, kapelanów powieszono, a mnie oślepieno. Potem za sprawą Chrystusa widziano tam niezliczone znaki i cuda. Obecnie zaś nad ich ciałami zbudowano klasztory”. I trzecia relacji pochodzi z *Żywota św. Romualda* Piotra Damianiego. Nie wymieniony z imienia władca pogan, był zdania, iż przybywający w ubogich szatach i boso Brunon głosi naukę chrześcijańską, jedynie po to, by zbierać jałmużnę. Obiecał mu więc pieniądze byleby tylko odstąpił od swego zamiaru. Gdy jednak Bruno oddalił się do pomieszczenia, jakie zajmował i po chwili powrócił we wspaniałych szatach, władca pogan zrozumiał, że to nie ubóstwo sprowadziło do niego misjonarza. Sądził, że przyczyną tego jest prosta nieznanomość prawdy. Zaproponował więc Brunonowi próbę ognia. I dalszy opis jest już zgodny z Wiberem. Jak pisze Damiani po cudzie „zaczęło się zbiegać do chrztu tak wielkie mnóstwo pogan, iż skutkiem tego święty mąż udał się nad pewne rozległe jezioro i tam korzystając z obfitości wody chrzcili lud”. Inny brat ochrzczonego księcia „okazał się być nieczuły na naukę misjonarza i kiedy ten do niego przybył kazał go pojmać i publicznie ściąć w swojej obecności”²³.

Gdzie się to wszystko wydarzyło? Trwa na temat miejsca męczeńskiej śmierci Brunona już od wielu lat zażarta dyskusja. Jej podsumowanie zawiera szkic księdza Jemielitego i stamtąd warto przytoczyć następującą tezę: z trzech wersji – Thietmara Brunon zginął na pograniczu Prus i Litwy, Wiperta i Da-

²² *Kronika Thietmara*, s. 359.

²³ P. Damiani, *Żywot św. Romualda*, przekł. J. Botor, Warszawa 1992.

mianiego Brunon zginął w Prusach i *Rocznika Kwedlinburskiego* zginął na pograniczu Rusi i Litwy – „zazwyczaj w literaturze dokonuje się pewnego rodzaju uzgodnienia tych wersji przez połączenie ich w sztuczną całość. Wówczas miejsce śmierci św. Brunona wypada na pograniczu Prus, Litwy i Rusi, a więc w jakimś wypośrodkowanym punkcie. Z kolei umiejscowienie tego punktu daje w rezultacie Jaćwież, z tego powodu powszechnie przyjętą jako teren ostatniej misji św. Brunona”²⁴.

Równie trudno odpowiedzieć na pytanie co się stało z ciałami męczenników, skoro jak pisze Thietmar ich ciała zostały wykupione przez Bolesława Chrobrego i gdzie są umiejscowione owe słynne klasztory z relacji Wiberta? Niestety zanik pamięci i kultu św. Brunona w Polsce zaraz po jego śmierci, brak wzmianek w najstarszych polskich kronikach uniemożliwiają realne wskazanie miejsca pochówku Brunona i jego towarzyszy i zmusza nas do stawiania mniej lub bardziej prawdopodobnych hipotez – Gniezno, Łomża, Przemyśl, to tylko jedne z możliwych miejsc tego pochówku²⁵.

Także sprawa kanonizacji nie jest taka prosta. Nie znamy jej dokładnej daty, została ona przeprowadzona między 1019 a 1025 rokiem przez biskupa Arnulfa (996-1023) lub biskupa Brantho (1023-1036) sufraganów diecezji Halberstadt, do której w tym czasie należał Kwerfurt.

Uwagi końcowe

Żył Brunon 35 lat. Był biskupem misyjnym, otrzymał od papieża Sylwestra II palusz, oznakę godności arcybiskupiej i prawa do wyświęcania biskupów. Urodzony w Kwerfurcie, uczył się w Magdeburgu, by następnie przemierzać Europę od Akwizgranu do Kijowa, od Rzymu do Gniezna. Nie miał w swoim życiu momentu zachwiania swojej wiary. Sens swojego powołania widział w pracy misyjnej wśród pogan i zakładał śmierć męczeńską jako zwieńczenie ziemskiego bytu. Dokonało się to w jego życiu 9 marca 1009 roku, gdzieś w Prusach lub Jaćwieży.

Czy został zapomniany? W pewnym sensie tak, szczególnie niezrozumiałe jest milczenie najstarszych polskich kronik o Brunonie. Czy dlatego, że był Niemcem, czy sprawiła to reakcja pogańska w Polsce w latach 1034-1039, czy też brak tak spektakularnej kanonizacji jak św. Wojciecha?

Trudno jest także precyzyjnie ustalić itinerarium życia i działalności św. Brunona, przede wszystkim jeśli chodzi o kolejność jego pierwszych misji i umiejscowienie ich w czasie.

Natomiast nie był i nie jest Brunon niedoceniany w historiografii mediewistycznej, szczególnie polskiej i niemieckiej, pisano i pisze się o Brunonie

²⁴ W. Jemielity, *Św. Bruno*, s. 50.

²⁵ A. Piotrowska, *Zmartwychwstanie św. Brunona*, „Newsweek”, z dn. 27.04.2003, s. 65-67.

dużo i obszernie, ale w kontekście czy to uniwersalistycznych planów cesarza Ottona III, czy zjazdu gnieźnieńskiego, czy też polityki Henryka II, czy też działań misyjnych w Prusach. Zasłużył Brunon zapewne na solidne opracowanie monograficzne, tym bardziej, że zbliża się tysiąclecie jego śmierci.

Opinie historyków na temat Brunona są wyjątkowo zgodne: Stanisław Zakrzewski pisze „w kulturze duchowej Polski Bolesławowskiej zajmuje Brunon miejsce najwybitniejsze”²⁶, ksiądz Władysław Nowak nazywa Brunona „świetlanym pomostem szukania zgody i przyjaźni między nami a narodem niemieckim”²⁷. Jerzy Strzelczyk nazywa Brunona „prawdziwym i wiarygodnym świadkiem do Polski i Polaków bardzo przyjaźnie usposobionym”²⁸. Zbigniew Mikołajko tak napisał o Brunonie: „Był jedną z najpiękniejszych postaci w polskich dziejach wczesnych – ten niemiecki książę z panów Kwerfurtu”²⁹ i jeszcze jedna jakże trafna opinia Zbigniewa Gacha z *Pocztu kanonizowanych świętych polskich*, który tak zaczyna swój szkic o Brunonie „Chciał upodobnić się do Chrystusa przez ujmującą pokorę, dobroć i pracowitość, a nade wszystko przez męczeństwo. Jako misjonarz i pisarz, stał się jednym z filarów XI – wiecznego Kościoła w Polsce”³⁰.

Dla mnie podróż śladami Brunona nie była pogrążaniem się w mroki średniowiecza, ale fascynującą wyprawą w życie i świat niezwykłego człowieka, nie herosa bez twarzy, który przeszedł próbę ognia, ale człowieka świadomego swoich słabości i ludzkich wad i jednocześnie człowieka wielkiej wiary, takiej jak pierwszych apostołów. Szedł Brunon z Ewangelią, nie na czele wielkich wojsk, nie z mieczem w ręku, ale z Krzyżem i Księgą, bo tak pojmował swoje ziemskie powołanie. Dzisiaj Brunon może i powinien stać się filarem procesu, który określamy jako potrzebę „nowej ewangelizacji”. Każdemu z nas zadaje też św. Brunon bardzo konkretne i trudne pytanie: co jestem w stanie ofiarować swojemu Bogu ze swojego życia, jakie świadectwo daję o swoim Bogu swoim życiem?

Nieznany bądź zapomniany zaraz po śmierci, po tysiącu lat wraca dziś św. Brunon w glorii jednej z najwybitniejszych osobowości swojego czasu, wraca jako pewien wzór mądrej postawy wobec Boga, ludzi, polityki i pracy. Jestem przekonany, że nadchodzi czas Brunona, o którym jakże zasłużenie będzie się mówić i pisać coraz więcej. Daj Boże, żeby tak się stało!

²⁶ S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, s. 227.

²⁷ W. Nowak, *Św. Brunon z Kwerfurtu i jego kult w diecezji warmińskiej*, „Studia Warmińskie”, 19(1982), s. 92.

²⁸ J. Strzelczyk, *Bruno z Kwerfurtu, apostoł ludów wschodnich, wschodnich*, „Życie i Myśl”, 2(1996), s. 73.

²⁹ Z. Mikołajko, *Żywoty świętych poprawione*, Warszawa 2000, s. 68.

³⁰ Z. Gach, *Poczet kanonizowanych świętych polskich*, Gdańsk 1997, s. 49.

ST. BRUNO'S LIFE AND WORK

Summary

Saint Bruno lived 35 years. He was a missionary bishop. He received palium from pope St. Sylvester II with the power to consecrate bishops. He was born in Querfurt, finished famous cathedral school in Mahrburg and traveled as missionary from Aachen till Kiev, from Rome till Gniezno first capital of Poland. The foundation of his missionary vocation was to work only amongst pagans, so he was ready, right from the beginning of his mission, to lay down his own life for it. And it was exactly what happened on the 9th of March 1009 somewhere in the land of Prussia.

Was he forgotten? In a way yes, because the oldest polish chronicles do not mention him. Why? because he was a German by birth? Or there was a return of paganism in Poland in the years 1034-1039? Or he was not canonized as splendidly as St. Adalbertus (Wojciech)?

Also it is difficult to establish exact itinerary of life and work of St. Bruno. Especially in which place he was first and what he did there.

But St. Bruno was always present in Polish and German medieval historiography. He is mentioned in the context of the universal plans of ceasar Otto III or the policy of Henry II or the missions amongst the Prussians.

The opinions of the historians about Bruno are of one voice: S. Zakrzewski writes: "in the spiritual culture of Poland of King Boleslaus the Great Bruno takes the most prominent place". Fr Ladislaus Nowak describes Bruno as: "shining bridge of efforts to find peace and friendship between Polish and German nations". George Strzelczyk calls Bruno: "true witness who loved Poland and Poles". Zbigniew Mikolejko writes: "Bruno was one of the most important persons in the beginning of Polish history", and Zbigniew Gach gives this descriptions: "Bruno wanted to be like Christ in humility, goodness, labour and first of all in martyrdom. As missionary and writer he became a pillar of the Church in Poland in XI century".

As for me the journey on the steps of St. Bruno was an experience of seeing a great person, perhaps weak as human being but giant as Apostle in keeping the faith. Bruno marched with the Book of the Gospel not with the sword and great army but with the Cross of Jesus Christ. And today Bruno can be seen as an example of the process of "new evangelization". And he asks each one of us today: "what are you able to offer from your life to God? What kind of testimony you give about God through your own life?"

KULTUROWY WYMIAR ŻYCIA I MISJI ŚW. BRUNONA. ZABYTKI I PIŚMIENNICTWO

Ukazanie życia Brunona z Kwerfurtu (ok. 974-1009) na tle kulturowego krajobrazu Europy Środkowej jest próbą zrekonstruowania obrazu świata na podstawie zachowanych przekazów, w tym relacji głównie z „Kroniki Thietmara” i mnicha Wiberta oraz materialnych pozostałości – zabytków architektury, sztuki i rękodzieła. Próba spojrzenia na tę część Europy, która była wówczas opanowana przez pogańskie plemiona, została podjęta w dawnych kronikach, interpretowanych znacznie później przez historyków mediewistów.

Odnotowanie księstwa Polan na mapie politycznej Europy przełomu IX i X wieku ma miejsce dopiero wtedy, gdy książę Mieszko postanowił przyjąć chrzest. Nazwy innych plemion zachodniosłowiańskich zostały odnotowane przez niemieckich kronikarzy przy okazji opisów toczonych z nimi wojen; stąd wiemy o istnieniu między innymi Redarów czy Wieleatów. Nazwa krainy leżącej jeszcze dalej na wschód od księstwa Polan – Litwy, pojawia się właśnie po raz pierwszy w związku z misją Świętego Brunona w 1009 r.

Kimże był ów Święty Bruno? Wiemy, że urodził się ok. 974 r., a zginął w 1009 r. Był mnichem benedyktyńskim, kapelanem cesarskim, arcybiskupem misyjnym, męczennikiem i świętym Kościoła katolickiego. Pochodził z arystokratycznego niemieckiego rodu saskich grafów z Kwerfurtu (niem. Querfurt). Po ukończeniu szkoły przy magdeburskiej katedrze w 995 r. nadano mu tytuł kanonika. Przebywał na dworze cesarza Ottona II, a następnie na dworze cesarza Ottona III¹ pełnił funkcję kapelana i pozostawał w zażyłej przyjaźni z cesa-

Maciej Abrosiewicz; dr historii; konserwator zabytków architektury, regionoznawca; adres do korespondencji: amber7@skrzynka.pl

¹ Otton III (980-1002) – czwarty z kolei władca z dynastii saksońskiej Ludolfingów. Jeszcze za życia ojca został wybrany na króla Niemiec w 983 r. Po śmierci swojego ojca, cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego Ottona II został koronowany na cesarza 21 maja 996 r. Jego matką była bizantyjska księżniczka Teofano (956-991) sprawowała władzę jako regentka do swojej śmierci. Otton III dążył do ustanowienia w Rzymie swojej cesarskiej stolicy. Po śmierci kuzyna, Grzegorza V (972-999), zapewnił wybór na tron papieski współpracownika, a wcześniej nauczyciela, Gerberta z Aurillac, który znany jest jako papież Sylwester II (945-1003), uznawanego za najwybitniejszego naukowca X w. W polskiej historiografii Otton III jest wspomniany przy okazji pielgrzymki do grobu świętego Wojciecha, w roku 1000, wydarzenie to nazywane jest też Zjazdem Gnieźnieńskim. W czasie spotkania z Bolesławem Chrobrym na-

rzem. W 998 r. wstąpił do zakonu benedyktynów w klasztorze na Awentynie. Wraz ze ślubami zakonnymi zapewne wówczas otrzymał imię zakonne – Bonifacy. Od 1001 r. przebywał w eremach klasztoru Pereum koło Rawenny, we wspólnocie, którą kierował św. Romuald, patron Zakonu Kamedułów. W 1001 r. grupa misjonarzy z Pereum udała się do Polski. Miał do nich dołączyć Brunon po uzyskaniu pozwolenia na działalność misyjną. Brunon otrzymał pozwolenie na wyświęcenie od papieża Sylwestra II oraz zezwolenie dla misji zakonników z Pereum. Otrzymał również palliusz arcybiskupi zanim został biskupem. Zimą 1002 r. udał się na dwór cesarza Henryka II, lecz musiał czekać dwa lata na święcenia uzyskane z rąk arcybiskupa Magdeburga. Celem jego działalności misyjnej miały być Węgry i ziemie Pieczyngów. Brunon wysłał także wyświęconego przez siebie biskupa do Szwecji. Po śmierci jego współbraci z klasztoru w Pereum (znanych jako Pięciu Braci Męczenników), którzy zostali zamordowani w czasie napadu rabunkowego w 1003 r., udał się do księstwa Polan. Napisał dwa dzieła hagiograficzne *Żywot św. Wojciecha* i *Żywot Pięciu Braci Męczenników*. Są to pierwszorzędne źródła do dziejów wczesnośrednio-wiecznej Polski i Europy Środkowej. Napisał również *List do Henryka II*, stanowiący próbę mediacji między nim a Chrobrym. List jest jednym z pierwszych dzieł napisanych bez wątpliwości na terenie Polski. Wobec przedłużającej się wojny między obydwojma władcami podążył na misję do Prusów lub raczej Jaćwingów, na pogranicze Litwy i Rusi. Poniósł śmierć męczeńską wraz z 18 misjonarzami 14 lutego lub 9 marca 1009 r.

Tyle mówi lapidarny zapis. Jednak obraz jego życia i działalności byłby niepełny, gdyby nie pokazać przestrzeni kulturowej, w jakiej poruszał się 1000 lat temu bp Brunon. Pokazanie ówczesnego świata dzięki odkryciom archeologicznym przedmiotów używanych na przełomie X i XI wieku, ale również zachowanych fundamentów dawnych budowli i innych obiektów o własnych formach krajobrazowych, do których zalicza się na przykład grodziska i kurhany, to rodzaj odległej podróży w czasie. Taka podróż jest pokusą dla puszczenia wodzy fantazji. Naszą wyobraźnię o tamtych czasach kształtowała literatura. *Żywot Świętego Brunona* stał się kanwą współcześnie napisanej powieści – trylogii historycznej dla młodzieży pod wspólnym tytułem: „Jest tu chłopiec” Anny Lisowskiej-Niepokółczyckiej. Również m. in. książka taka jak „Dzikowy

klaniał go do idei cesarstwa uniwersalistycznego. Wtedy też utworzono kościelną metropolię w Gnieźnie z biskupstwami w Krakowie, Kołobrzegu i Wrocławiu. Bolesław Chrobry został również uznany przyjacielem Cesarstwa Rzymskiego na znak uznania go za władcę, cesarz wyróżnił go, dając mu kopię włóczni świętego Maurycego. Otton III nie pozostawił potomków. Historycy twierdzą, że Otton III stronił od kobiet. Tron po nim objął jego kuzyn Henryk II Święty. *Otton III*, „Encyklopedia PWN”, Warszawa 1995; *Trakt Cesarski Ilawa–Gniezno–Magdeburg*, red. W. Dzieduszycki, M. Przybyła, „Biblioteka Fontes Archaeologici Posnanienses”, 11(2002); J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997.

skarbu” pióra Karola Bunscha² mówiąca o tworzeniu państwa przez Mieszka I, gdzie fundamentem dla państwowości staje się nowa religia – chrześcijaństwo, mająca zastąpić dotychczasowe wierzenia, wpłynęła na nasze wyobrażenia o początkach Państwa Polskiego. Znakomitą panoramę dziejów dawnej Polski nakreślił też Paweł Jasienica w swojej „Polsce Piastów”³.

Biskup Wojciech, w którego ślady poszedł Święty Bruno, stał się znany wkrótce po swojej męczeńskiej śmierci. Jego imię zostało utrwalone w licznych tekstach. Wiele świątyń zyskało jego wezwanie. Naszą współczesną wyobraźnię pobudza znakomity „dokument” z epoki: odlane z brązu drzwi gnieźnieńskie datowane na ok. 1180 r. Pokazany jest na nich bezprecedensowy hagiograficzny cykl obrazujący życie i męczeństwo św. Wojciecha. Przedstawienie przebiega równocześnie w dwóch planach. Pierwszy – to życie i ofiara św. Wojciecha; ujęte w tok obrazowej narracji, kierowanej zgodnie z zasadami sztuki średniowiecznej – korelacją życia świętego i Chrystusa. Plan drugi – to filozoficzny komentarz tych dziejów, wypowiedziany językiem symboli i alegorii, głównie astrologicznych i mitologicznych, angażujący ogromny obszar wiedzy, ujawniający niecodzienny poziom intelektualny fundatora i twórcy, ale i odbiorcy.

Należy jednak pamiętać, że autor (lub ewentualnie autorzy) stworzył cykl zgodny z zasadami hagiografii i etyki chrześcijańskiej w konfrontacji z aktualnymi dla niego wyobrażeniami, obejmującymi często realia współczesnego życia społecznego i politycznego. Kompozycja cyklu narracyjnego rozwija się w kilku etapach. Sceny po lewej stronie: dzieciństwo, lata nauki, działalność i cuda – stanowią wstępny etap głównej historii zajmującej prawą stronę drzwi, poświęconej misyjnej wyprawie świętego do Prus.

Tworzący w końcu XII w. rzeźbiarz nie miał podstaw do osadzenia tych wydarzeń w realnym otoczeniu: sceny wyprawy pruskiej pozbawione są jakichkolwiek elementów, które pozwalają osadzić je w określonej przestrzeni. Świat pogański jest światem nieokreśloności⁴. W przypadku Brunona jesteśmy w podobnym kłopotcie. Święty Wojciech zyskał uznanie w oczach władz kościelnych i świeckich. Jego relikwie stały się łupem wojennym. Toczył się o nie spór pomiędzy Polakami i Czechami. Bruno nie zyskał takiego uznania. Dlaczego tak się stało? Złożyło się na to szereg czynników, z których można wymienić: konflikt pomiędzy księciem Bolesławem, cesarzem Henrykiem II. Upadek państwa Polan, brak wsparcia ze strony następców Ottona III dla uniwersalistycznej koncepcji Europy, będącej przeciwieństwem szerzenia chrześcijaństwa po uprzednim pokonaniu pogan.

² Karol Bunsh, 1898-1987, pisarz powieści historycznych z czasów piastowskich. „Dziękowy skarbu” był pisany w czasie II wojny światowej i ukazał się drukiem w 1945 roku.

³ P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 1996.

⁴ J. Kęmbowski, *Dzieje sztuki polskiej – panorama zjawisk od zarania do współczesności*, Warszawa 1987, s. 34-35

Budowanie obrazu minionej kultury, codziennego życia dawnych społeczności, ich wierzeń, opiera się przeważnie na skromnych archeologicznych znaleziskach. Tym bardziej, że dzieli nas dystans 1000 lat. Pradzieje to czas, jaki upłynął do chwili pierwszych pisanych wzmianek; od momentu opisanego wydarzenia zaczyna się już historia. Początki Państwa Polskiego zaczęli spisywać współcześni od połowy X w. Szczęśliwie dla nas, pokazanie wymiaru misji i życia Brunona z Kwerfurtu jest nieco łatwiejsze, bowiem zachowały się kroniki, a także teksty spisane przez niego samego.

Szkoda, że postać biskupa Brunona nie była doceniana w polskiej historiografii. We wspomnianej „Polsce Piastów” Jasienica, kreśląc czasem chyba nieco na wyrost wspaniałe początki polskiej państwowości, niewiele poświęcił miejsca Brunonowi: „Podczas tej wojny [wojny pomiędzy Bolesławem Chrobrym, a cesarzem Henrykiem II, zaliczonym przez Kościół w poczet świętych; przyp. autora], ale w kilka lat po jej rozpoczęciu, w dziejach Polski wystąpił jeszcze jeden święty. Był nim Bruno z rodu grafów na Kwerfurcie, Niemiec rodowity, kolega szkolny Thietmara. Podobnie jak święty Wojciech ruszył Bruno, wspomagany przez Bolesława, na misję wśród Prusów i również zginął, zabity wraz z towarzyszami w okolicach dzisiejszego Giżycka. Bawiąc w Polsce, napisał list do Henryka II”⁵.

Brunon został patronem zaledwie kilku świątyń⁶. Nieco więcej uwagi poświęcono mu przy okazji 900 rocznicy jego śmierci za sprawą Niemców, którzy wykorzystali jego osobę do celów politycznych na wzbierającej fali nacjonalizmu, która znalazła swoje częściowe ujście w pierwszej wojnie światowej. Świętego Brunona, pomimo przewagi protestantów w niemieckich Prusach Wschodnich, upamiętniono okazałym żelaznym krzyżem ustawionym w pobli-

⁵ P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 1996, s. 56. Treść listu została zacytowana z książki Gieysztora w dalszej części artykułu.

⁶ Kościoły w Łomży, Bartoszycach; protestancki kościół w Giżycku zyskał miano St. Bruno, a na fasadzie namalowano sylwetkę świętego w towarzystwie Krzyżaka i żołnierza Wermachtu, ten przykład wykorzystania postaci Świętego lapidarnie opisał w swoim wierszu Wojciech Marek Darski „Jagnięta i wilki”:

Kiedy głosił słowo Boże schwytali go
i za to że tak kochał Chrystusa
odcięli głowy zarówno jemu
jak jagnię łagodnemu
jak i jego osiemnastu towarzyszom.
Zwięźle biskup Thiethmar podsumował
śmierć świętego Brunona z rąk Galindów.
Podobno stało się to mroźną zimą 1009 roku.
Krew wsiąkała w śnieg. Długo
nie powracano nad Niegocinem
do różnic światopoglądowych.

W. M. Darski, *Pocztówki z Mazur*, Giżycko–Warszawa 2005. Przypisywanie Galindom, jednemu z pruskich plemion, zabójstwa Brunona należy traktować jako *licentia poetica*.

żu Giżycka. Miejsce lokalizacji krzyża nie było przypadkowe. Krzyż ustawiono na przesmyku pomiędzy jeziorami mazurskimi (Jezioro Niegocin i Jezioro Tajty), który traktowano jako przejście pomiędzy ziemią Prusów i Jaćwingów. Ten przesmyk miał znaczenie strategiczne dla Krzyżaków, który zbudowali tutaj zamek, w XIX w. Prusacy wzniesli twierdzę Boyen.

Życie Brunona zakończone męczeńską śmiercią można oceniać z perspektywy religijnej, można go nie oceniać, a traktować jako wzór oddania się Bogu, złożenia ofiary ze swojej osoby, ale niezależnie od tego, warto zagłębić się w świat sprzed tysiąca lat. Wiedza historyczna może pomóc nieco lepiej zrozumieć, jak to powszechnie teraz się wydaje mroczny, okrutny świat, w którym przyszło żyć Brunonowi z Kwerfurtu; pokazać, jak zastępowano dawne pogańskie wierzenia religią chrześcijańską, proces powstawania w tej części Europy dzieł architektury, sztuki zdobniczej, ale też piśmiennictwa.

Próba nakreślenia pełnego obrazu na podstawie dostępnych materiałów musi mieć jednak pewien margines domysłów i nieuchronnych błędów. Jednak każdy rok przynosi nowe odkrycia. Może pozwolą one rozstrzygnąć, choćby to, gdzie doszło do męczeńskiej śmierci Świętego.

Obszar związany z działalnością biskupa Brunona określany jako pogranicze Jaćwieży i Rusi jest przecież niezwykle szeroki. Swoim zasięgiem obejmuje teren na zachodzie sięgający Wielkich Jezior Mazurskich, a na wschodzie przekraczający rzekę Niemen. Wiązanie Brunona jedynie z miejscem jego męczeńskiej śmierci zamknęłoby nasz ogląd do ziem zamieszkiwanych przez Jaćwingów. Analizy historyczne wskazują, że Jaćwież leżała między Niemnem, Świsłoczą i Narwią⁷.

Chrześcijańska Europa usłyszała po raz pierwszy o Litwie w 1009 r., właśnie przy okazji opisu misji św. Brunona. Źródła podają dwa miejsca śmierci. Historiografia niemiecka optuje za Lötzen (Giżycko), a litewska mówi o rzece Jatra (Aitra) dopływie Mołczady koło Nowogródka⁸. Należy pamiętać, że nazwa krainy Litwa pojawia się po raz pierwszy przy okazji relacji z misji Świętego Brunona w 1009 r., zakończonej jego śmiercią, stąd dla Litwinów zabytki piśmiennictwa związane z biskupem Brunonem są bardzo ważne. Zapisy autorstwa Thietmara, Piotra Damianiego i Ademara z Chabannes były poddane różnym interpretacjom w ciągu wieków. Pomimo szeregu zapisów, które zachowały się w mniej lub bardziej przetworzonej formie, badaczom udało się wyodrębnić źródła zawierające przekaz o Świętym Brunonie, które podzielono na dwie grupy – relację Wiberta i Thietmara. Relacja Wiberta opiera się na opowieści towarzysza Brunona w czasie jego misji – brata (mnicha) Wiberta. Zapis tej opowieści pochodzi z ok. 1020 r. oraz z rozbudowanej adaptacji

⁷ Nazwa tego plemienia pochodzi najprawdopodobniej od *jetis* – włócznia. S. Kossak, *Saga Puszczy Białowieskiej*, Warszawa 2001, s. 67.

⁸ M. Pileckas, *Litetuviu etnogenezes kreive*, „Geografijos Metraštis“, 35(2002), nr 1-2, s. 229.

przypisywanej Piortowi Damiani⁹ – „Żywot Świętego Romualda” z ok. 1040 r. opisującej życie i męczeństwo św. Brunona. Przetwały one do chwili obecnej. Zapis saksońskiego duchownego Thietmara został zamieszczony w „Liber gestorum Brunonis”, „Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensum”, „Annales Quedlingburgenses”, „Thietmari Merseburgensis Chronicon”¹⁰.

Litewski badacz Tomas Baranauskas ułożył chronologicznie zapis losów św. Brunona zanim pojawił się druk, spinając to kłamrą od roku 1009 do 1400. Według Baranauskasa chronologia zapisów o Brunonie układa się następująco:

1. Pierwszy zapis z 1009 r. *Annales Quedlinburgenses*; jest tutaj wzmianka o Litwie w związku z misją Brunona w krainie graniczącej pomiędzy Rusią a Litwą: [...] *Sanctus Bruno, qui cognominatur Bonifacius, archiepiscopus et monachus, 11. suae conversionis anno in confinio Rusciae et Lituae a paganis capite plexus, cum suis 18, 7. Id. Martii petiit coelos. Obiit Wigbertus Merseburgensis episcopus, cui successit Thiatmarus [...]*¹¹.

2. Zapis z 1014 r. mówiący o misji Brunona ujęty w kronice Thietmara z Mersburga: „*In duodecimo conversionis ac inclitae conversationis suae anno ad Pruciam pergens, steriles hos agros semine divino studuit fecundare; sed spinis pululantibus horrida non potuit facile molliri. Tunc in confinio predictae regionis et Rusciae cum predicaret, primo ab incolis prohibetur et plus euangelizans capitur deindeque amore Christi, qui aeclesiae caput est, XVI. Kal. Martii mitis ut agnus decollatur cum sociis suimet XVIII. Corpora tot martirium insepulta iacuerunt, quoad Bolizlavus id comperiens eadem mercatur ac domui suae futurum acquisivit solatium. Facta sunt autem haec in tempore serenissimi regis Heinrici, quem Deus omnipotens triumpho tanti presulis honorificavit et, ut multum spero, salvavit. Pater autem predicti antistitis longe post infirmatus et, ut ipse mihi narravit, precepto filii monachicum suscepit habitum et XIII. Kal. Novembr. in pace quievit*”¹².

3. Trzeci w kolejności zapis z ok. 1020 r.; pochodzący z rękopisów monachijskich, z klasztoru w Tegernsee, napisany pod koniec XI w. na podstawie relacji o śmierci Brunona, której autor Wibert (Wipertusa) podaje się za jednego z pozostałych przy życiu towarzyszy misjonarza (*HYSTORIA DE PRAEDICATIONE EPISCOPI BRUNONIS CUM SUIS CAPELLANIS IN PRUSCIA, ET MARTIRIO EORUM*): „*Cognoscat deo dilectus populus universus, quod ego Wipertus dei servorum servus, causa remissionis meorum pecca-*

⁹ O. Łatyszonek, *Pierwsze wzmianki o „Białej Rusi” i „Białych Rusinach”*, Białystok 2000, s. 20.

¹⁰ T. Baranauskas, *Lietuvos valstybės ištakos*, Vilnius 2000 [angielskie streszczenie].

¹¹ *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (reprinted)*, t. 3, Lipsiae 1925, s. 80; przygotowany też przez litewskiego badacza Tomas Baranauskas w „High Middle Ages”, 1(1009-1183).

¹² Thietmar von Merseburg, *Chronik = Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, neu übertragen und erläutert von W. Trillmich, Berlin 1962, s. 344.

torum et domini mei sanctissimi et martiris Christi Brunonis episcopi iussione, mea omnia quae habui contempsi mobilia et immobilia, et illum secutus fui in paganorum provincia, quae nuncupatur Pruscia. Ille etiam pontifex et martir Christi Brunus dimisso episcopatu una cum grege sibi credito cum suis capellanis ambulavit Prusciam ad convertenda[s] paganorum gentes in christianitate sanctissima! Quorum nomina haec sunt: in primis dominus meus Brunus episcopus et martir Christi sanctissimus; nomina capellanorum qui cum eo ad martirium venerunt haec sunt: Tiemicus, Aicus, Hezichus, Apichus, novissime ego Wibertus. Quid plura? Quando patriam intravimus statim ante regem ducti fuimus. Episcopus vero cum suis capellanis praeparatis celebravit missam, praedicando evangelica atque apostolorum dicta. Quae omnia ut rex, Nethimer nomine, audivit, dixit: Nos deos habemus in quibus adoramus et confidimus. Verbis autem tuis obedire nolumus. Episcopus hoc audiens, illius regis adportare iussit simulacra, et illo praesente in igne[m] proiecit cum virtute maxima. Ignis vero accepit et devoravit illa denique simulacra. Rex autem turbatus dixit indignatione maxima: Accipite episcopum citissime et in ignem coram me proicite. Si illum ignis comburit et devorat, cognoscite quia illius est praedicatio vanissima; denique si est aliter, in illum deum credamus velociter. Tunc iussit rex ignem accendi validissimum, et in illum proici episcopum. Episcopus autem indutus vestimento episcopali suam sedem in igne[m] fecit portare, et in igne supra eandem tam diu sedit, quousque a capellanis septem psalmi fuerunt decantati. Rex vero hoc videns factum mirabile cum trecentis viris credidit deo velociter, et accepit baptismum penitentiae. Dux postea illius terrae ad episcopum equitavit, virtute repletus diabolica, et illum episcopum cum capellanis fecit martizare absque ulla quaerimonia. Episcopi caput iussit abscidi, et capellanos omnes iussit suspendi, et meos oculos eruere fecit. Postea vero operante Christo visa sunt ibi signa sine numero et prodigia; nunc vero supra illorum corpora constructa sunt monasteria. Ex illo tempore pro deo peregrinando circuivi plurimas provincias, invocans sanctos sanctasque in christianorum auxilia. Quid multum dicam? omnium christianorum in karitate dei deosco auxilium, quod meae vitae fiat patrocinium vestrorum peccatorum et aeternum remedium”¹³.

¹³ Monumenta Poloniae Historica. Pomniki Dziejowe Polski, red. A. Bielowski, t. 1. Lwów 1864, s. 229-230; Tekst Wiberta o śmierci św. Brunona, w przekładzie Andrzeja Obrębskiego (HISTORIA O GŁOSZENIU EWANGELII PRZEZ BISKUPA BRUNONA WRAZ ZE SWOIMI KAPELANAMI W PRUSACH I ICH MĘCZEŃSTWIE):

„Niech będzie wiadome całemu ludowi umiłowanemu przez Boga, że ja, Wibert, sługa sług bożych, dla odpuszczenia moich grzechów i z rozkazu biskupa Brunona, najczcigodniejszego pana mego i męczennika Chrystusowego, wżgardziwszy wszystkimi dobrami ruchomymi i nieruchomymi podążyłem za nim do kraju pogańskiego, który zwany jest Prusami.

Ów zaś Bruno, kapłan i męczennik Chrystusowy zrzekłszy się biskupstwa, by nawracać na najświętszą wiarę chrześcijańską pogan, przemierzał Prusy z grupą sobie powierzoną, ze swymi kapelanami. Takie mieli imiona: przede wszystkim Bruno, pan mój biskup i męczennik Chrystusowy najczcigodniejszy. Imiona kapłanów, którzy dostąpili z nim męczeństwa brzmią

4. Zapis z ok. 1040 r. pochodzący od Piotra Damianiego, a mówiący o Żywocie Świętego Romualda. Zapisu ten jest interpretowany jako rozbudowana literacko relacja Wiberta: „*Quorum tamen omnium vitam beati Bonifatii conversatio longius transcendebat. Hic denique regis fuerat cosanguineus et ita carus, ut rex illum non alio vocaret nomine nisi anima mea. Erat autem ad prime liberalium artium doctrinis instructus, maximeque in modulationis musicae studiis approbatus. Hic itaque cum in capella regia moraretur, videns ecclesiam antiqui martiris Bonifatii, mox exemplo sui aequivoci ad martirii desiderium provocatus, ait: Et ego Bonifatius vocor; cur ergo etiam ipse Christi martir esse non debeo? Deinde quoque iam monachus factus, tanta se abstinentiae frugalitate constrinxit, ut saepe dominicis diebus et quinta tantum feria per ebdomadam manducaret. Nonnumquam vero si urticarum vel etiam veprium cerneret densitatem, illuc se proiciens volutabat. Ex quo cum quidam frater aliquando eum corripere, dicens: Ypocrita, quare hoc ad captandos popularis aerae rumores coram omnibus facis? nihil aliud respondit: Tui sint confesores, mei sint martires. Cum vero post diuturnam heremiticae conversationis vitam ad praedicandum iam ire disponeret, Romam primitus pergere studuit, et ab apostolica sede cosecrationem archiepiscopatus accepit. Retulit michi quidam senex monachus, qui eum illuc comitatus de Ravennae finibus fuerat, quia in toto illo itinere vir venerabilis cum omnibus quidem qui eum sequebantur pedester ibat, set ipse iugiter psallens, et ceteros longe praecedens, nudis semper pedibus incedebat. Pro labore quidem itineris cotidie comedebat, set per singulos dies de medio pane et aqua vivens, in diebus festis, ignoto videlicet*

następująco: Tiemicus, Aicus, Hezichus, Apichus i na końcu ja, Wibert. Cóż nadto? Kiedy wkroczyliśmy do ojczyzny, natychmiast zostaliśmy zaprowadzeni przed króla.

Biskup wraz ze swymi kapelanami odprowadzał mszę św., głosząc słowa ewangelii i apostołów. Król noszący imię Nethimer usłyszawszy je powiedział: mamy bogów, w których z czcią wierzymy. Temu, co mówicie, podporządkować się nie chcemy. Biskup, słysząc to rozkazał, by mu przyniesiono posągi królewskich bożków i w obecności owego króla wrzucił je wielce odważnie do ognia. Ogień objął i strawił wkrótce owe pogańskie bałwany.

Wzburzony król rzekł bardzo gniewnie: weźcie i w mojej obecności wrzucicie biskupa do ognia bez najmniejszej zwłoki. Jeżeli ogień spali go i zniszczy całkowicie, to bądźcie przekonani, że to co głosi jest z gruntu zwodnicze. Jeśli jest mianowicie odwrotnie, jak najrychlej dajmy świadectwo wiary w tego Boga. Następnie król polecił rozpałić ogromne ognisko i wrzucić do niego biskupa. Biskup tymczasem ubrany w szaty pontyfikalne umieścił swój tron wśród płomieni. Siedział na nim tak długo dopóki jego kapelani nie odśpiewali siedmiu psalmów. Król widząc ten cud uwierzył niezwłocznie w Boga wraz z trzystoma ludźmi i ochrzcił się. Następnie opanowany przez szatana księżę tej krainy przybył konno do biskupa i bez jakiegokolwiek żalu zamęczył na śmierć biskupa i jego kapelanów. Rozkazał by obcięto biskupowi głowę, kapelanów powieszono, a mnie oślepiiono.

Potem za sprawą Chrystusa widziano tam niezliczone znaki i cuda. Obecnie zaś nad ich ciałami zbudowano klasztory. Od tamtego czasu za względu na Boga obszedłem jako podróżny liczne krainy wzywając świętych i święte na pomoc chrześcijanom. Cóż więcej powiedzieć? Z miłości do wszystkich chrześcijan błagam o boże wspomnienie. Niech ono stanowi osłonę dla mego życia przed waszymi grzechami i będzie lekarstwem na wieczność”. Zob. <http://www.kki.pl/pioint/przemysl/dzieje/bruno/wibert.html>.

omni liquamine, cotidiano victui poma quaelibet vel herbarum radices addebat. Postquam autem consecratus est, cotidie observabat et monasticum pariter et canonicum in celebrandis horarum offitiis ordinem. Cum vero iam ultramontanos peteret fines, equo quidem vehebatur, set venerabilis pontifex, sicut dicitur, nudis cruribus semper et plantis adeo intolerabilem frigidissimae regionis tolerabat algorem, ut volens descendere vix pedem ab subhaerente ferro disiungeret, nisi aqua prius calida subveniret. Ad gentiles autem postremo perveniens, cum tanta coepit fervidi pectoris constantia praedicare, ut iam nullus ambigeret, quia vir sanctus martitrium flagitaret. Illi vero timentes, ne, sicut post martirium beati Adelberti, coruscantibus miraculorum signis, Sclavonicae gentis plerique conversi sunt, ipsis quoque similiter eveniret; longo tempore a beato viro manus artificiosa malitia reprimunt, et cupidissimo mori, nolentes eum occidere, crudeliter parcut. Cumque ad regem Russorum vir venerabilis pervenisset, et constanti animo praedicationi vehementer insisteret, videns eum rex squalidis vestimentis indutum, nudis pedibus incedentem, opinatus est, quia vir sanctus talia non religionis causa proferret, set idcirco potius ut pecunias congregaret. Promisit ergo sibi, quia, si ab huiusmodi vanitate recederet, ipse paupertatem eius largissima divitiarum liberalitate ditaret. Bonifatius itaque mox ad hospitium sine mora revertitur, pretiosissimis pontificalibus ornamentis decenter induitur, et sic ad regis palatium denuo praesentatur. Rex autem videns eum tam decoris vestibus adornatum, ait: Nunc scimus, quia te ad vanam doctrinam non paupertatis inopia, sed veritatis impulit ignorantia. Verumtamen si vis vera credi quae asseris, erigantur duae excelsae lignorum catastae, brevissimo a se interstitio separatae; et igne subposito cum vaporatae fuerint, ita ut utriusque struis unus ignis esse videatur, tu transi per medium. Quod si laesus ex aliqua parte fueris, ipsis te penitus consumendum ignibus tradimus. Sin autem, quod credi non potest, sanus evaseris, omnes nos Deo tuo absque ulla difficultate credemus. Cumcuc hoc foedus non solum Bonifatio set et cunctis qui aderant gentilibus placuisset, Bonifatius ita vestitus velut missarum sollempnia celebraturus, prius cum sanctificata aqua et incenso thure undique perlustrans ignem, deinde stridentes flammarum globos ingressus, ita exivit illaesus, ut nec minimus capitis eius capillus videretur exustus. Tunc rex et ceteri, qui huic spectaculo interfuerant, catervatim se ad pedes beati viri proiciunt, indulgentiam lacrimabiliter petunt, baptizari se instantissima supplicatione deposcunt. Coepit itaque tanta gentium multitudo ad baptismum confluere, ut vir sanctus ad spatiosum quendam lacum pergeret et in ipsa aquarum habundantia populum baptizaret. Decrevit autem rex, ut regnum reliquens filio, ipse, quamdiu viveret, se a Bonifatio nullatenus separaret. Frater autem regis cum ipso pariter habitans, dum nollet credere, absente Bonifatio ab ipso rege peremptus est. Alius vero frater, qui iam a regis erat cohabitatione divisus, mox ut ad eum vir venerabilis venit, audire eius verba noluit; set de conversione fratris nimia adversus eum ira succensus, continuo comprehendit; deinde timens, ne, si vivum teneret, rex eum de manibus eius eriperet, in sua praesentia circumstante non parva

hominum multitudine, decollari praecepit. Statim vero et ipse caecatus est, et tantus eum cum omnibus qui adstabant stupor oppressit, ut nec loqui nec sentire nec aliquod humanitatis offitium agere aliquatenus potuissent, set cuncti velut lapides rigidi et immobiles permanerent. Rex autem hoc audiens, nimio dolore percussus, omnino deliberat non solum fratrem occidere, set et cunctos, qui sibi tanti reatus fautores extiterant, gladiis trucidare. Set cum illic protinus advenisset, et corpore martiris adhuc in medio posito, fratrem simul cum reliquis hominibus sine sensu et motu stupefactos adstare conspiceret, hoc sibi cum suis omnibus placuit, ut prius pro eis oratio fieret, si forsitan illis divina misericordia sensum, quem amiserant, reformaret; deinde si acquiescerent credere, indulto crimine viverent; sin autem, omnes ultoribus gladiis interirent. Cum igitur et ab ipso rege et a ceteris christianis diutius fuisset oratum, non solum prior sensus stupefactis hominibus redditur, set insuper consilium quoque flagitandae verae salutis augetur. Nam continuo poenitentiam sui criminis flebiliter expetunt, baptismi sacramenta cum magna alacritate suscipiunt; super corpus quoque beatissimi martiris ecclesiam construunt. Verumtamen ego, si de hoc mirabili viro cuncta, que dici veraciter possunt, virtutum dona referre temptarem, deficeret forsitan lingua, non deficiente materia. Dum igitur Bonifatii virtus proprio indigeat stilo, idcirco tamen illum cum aliis Romualdi discipulis summotenus hic memorare curamus, ut ex eorum laude, quam magnus vir gloriosus magister eorum fuerit, demonstremus; quatinus dum celsitudo clientium auri-bus fidelium insonant, quam excelsus doctor eorum fuerit, ex scola quam tenuit innotescat¹⁴.

¹⁴ *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki Dziejowe Polski*, red. A. Bielowski, t. 1, Lwów, 1864, s. 327-329; Fragment żywotu św. Romualda wg. Piotra Damianiego w przekładzie Andrzeja Obrębskiego: „Poza bytowanie tych wszystkich znacznie dalej wykraczał sposób życia błogosławionego Bonifacego. Był on bądź co bądź krewnym króla i to tak drogim, że król nie zwracał się do niego inaczej jak „duszo moja”. Był bardzo wykształcony w zakresie sztuk wyzwolonych, a w szczególności był uznanym śpiewakiem. On to, gdy był w kaplicy królewskiej, widząc kościół poświęcony starożytnemu męczennikowi Bonifacemu, zaraz przykładem swego imiennika powołany do pragnienia pozostania męczennikiem, powiada: *I ja nazywam się Bonifacy; Dlaczego również nie powinienem być męczennikiem za Chrystusa*. Następnie już wtedy, gdy został mnichem, tak bardzo ograniczył przyjmowanie pokarmów, że często jadł w ciągu tygodnia tylko w niedzielę i jedynie w czwartek. Niekiedy zaś spostrzegłszy czy to gęstwinę pokrzyw, czy też krzewów ciernistych, rzucał się w nią i tarzał. Stąd, gdy pewien brat przyłapał go kiedyś mówiąc: *obludniku, dlaczego czynisz to publicznie dla zyskiwania rozgłosu* to tylko odpowiedział: *Twoim wzorem niech będą wyznawcy, moim niech będą męczennicy*. Gdy zaś w trakcie długiego okresu życia pustelniczego przygotował się do głoszenia słowa Bożego, podążył do Rzymu i przyjął sakrę arcybiskupią od Stolicy Apostolskiej. Opowiedział mi pewien stary mnich, który mu towarzyszył w drodze z Rawenny, że mąż czcigodny wraz z towarzyszami odbył całą podróż pieszo. Ustawicznie śpiewał. Szedł zawsze bosy i znacznie pozostałych wyprzedzał. Ze względu na trud związany z podróżą jadł codziennie, lecz w poszczególne dni kórzystał z połowy racji pożywienia i wody. W dni świąteczne pozostając bez pokarmu płynnego, dodawał do codziennej strawy jakiegokolwiek owoce lub korzonki traw. Gdy zaś został wyświęcony, codziennie zachowywał w liturgii godzin kanonicznych na równi porządek mniszey i kanoniczny. Gdy zaś wyruszał na tereny pozaitalskie, używał konia. Jednakowoż czcigodny kapłan,

jak mówi się, zawsze z odsłoniętymi goleniami i boso tak dalece znosił trudny do wytrzymania ziąb bardzo chłodnej krainy, iż przy zsiadaniu z konia prawie nie mógł uwolnić nogi przymarznętej do strzemięcia, o ile nie użyto ciepłej wody. Przybywszy na koniec do pogan, zaczął z tak wielką wytrwałością, pochodzącą z palającego serca, głosić Słowo Boże, iż nikt nie miał wątpliwości, że święty mąż pragnie męczeństwa. Owi zaś z obawy, by również im nie przydarzyło się podobnie jak po męczeńskiej śmierci błogosławionego Wojciecha, gdy z powodu sławnych cudownych znaków nawróciło się wielu Sklawonów, przez długi czas, powodowani chytrą przebiegłością, nie tykają go. Pragnącego umrzeć, okrutnie oszczędzają bez chęci zabijania. Gdy mąż czcigodny zjawił się u króla Russów i odważnie przykładał się do głoszenia słowa Bożego, król widząc go odzianego w brudne szaty, pokazującego się boso, sądził, że święty mąż głosi takie rzeczy nie z powodu uczucia religijnego, lecz raczej dla zgromadzenia pieniędzy. Przyrzekł więc mu, że jeśli odstąpiłby od tego rodzaju próżności, on sam ubóstwo jego wzbogaci wszelkimi dobrami. Bonifacy zaraz przeto bezzwłocznie wraca do kwatery, odziewa się stosownie najcenniejszymi biskupimi ozdobami i tak powtórnie stawia się w pałacu królewskim. Król widząc go strojonego w tego rodzaju wspaniałe szaty rzecze: *Teraz wiemy, że do czczej wiedzy przywiodła cię nie potrzeba płynąca z ubóstwa, ale nieznamość prawdy. Wszelako jeśli chcesz by uznawano za prawdziwe to co głosisz, niech zostaną wzniesione bardzo blisko siebie dwa wysokie stosy drewna. Gdy one będą płonąć od podłożonego ognia tak, że tworzyć będą jakby jeden stos, przejdź przez środek. Jeżeli poniesiesz jakąkolwiek szkodę, oddamy cię płomieniom. Jeżeli zaś, co jest nie do wiary, nie poniesiesz uszczerbku, wszyscy uwierzemy twemu Bogu bez jakiegokolwiek trudności.* Gdy taki układ spodobał się nie tylko Bonifacemu, lecz także wszystkim obecnym poganom, Tenże Bonifacy ubrany tak, jakby zamierzał odprawiać uroczystą liturgię mszy św., po okadzeniu i pokropieniu ognia ze wszystkich stron święconą wodą, wszedł w syczące kule płomieni i wyszedł nienaruszony, bez spalonego bodaj najmniejszego włosa na głowie. Wtedy król i pozostali uczestnicy widowiska gromadnie rzucają się do stóp czcigodnego męża, prosząc ze łzami o łaskawość, bardzo natarczywie domagają się chrztu. Zaczęło się zbiegać do chrztu tak wielkie mnóstwo pogan, iż skutkiem tego święty mąż udał się nad pewne rozległe jezioro i tu korzystając z obfitości wody chrzcił lud. Władca zaś postanowił, iż pozostawiając królestwo synowi, w żaden sposób nie odstąpi od Bonifacego do końca swego życia. Mieszkającego zaś wspólnie z nim brata, odmawiającego przyjęcia wiary, osobiście zgładził w czasie nieobecności Bonifacego. Inny zaś brat, który mieszkał gdzie indziej, nie chciał wnet słuchać tego, co mówił mąż czcigodny, gdy do niego przybył. Pałając wszelako do niego ogromnym gniewem, po nawróceniu się brata, od razu go pojmał. Następnie z obawy by mu go żywego władca z rąk nie wyrwał, polecił go ściąć w obecności swojej i niemałej gromady ludzi. Zaiste natychmiast oślepl i takiego wraz z obecnymi doznał odrętwienia, iż nie tylko zaniemowił, nie tylko stracił czucie, nie tylko możność jakiegokolwiek poniekąd działania człowieczego, lecz zastygł ze wszystkimi jak nieruchome, stężale kamienie. Król słysząc o tym, powalony ogromnym smutkiem, postanawia zgłoła nie tylko zabić brata, lecz także wytracić mieczem wszystkich, którzy byli zwolennikami tak wielkiego grzechu. Lecz gdy tam natychmiast przybył, zobaczył ciało męczennika niepogrzebane oraz brata z pozostałymi ludźmi, stojących bez świadomości w osłupieniu. Wówczas wydało się słuszne jemu oraz jego towarzyszom najpierw pomodlić się, by boskie miłosierdzie zechciało przywrócić im utraconą świadomość. Jeśli zgodziliby się przyjąć wiarę, niechby żyli z darowaną winą za zbrodnię. Gdyby było przeciwnie, niechby zginęli od mieczy mścicieli. Gdy król wraz z innymi chrześcijanami przez dłuższy czas modlił się, nie tylko przytomność odzyskali, lecz nadto wzrosła w nich chęć do natarczywego zabiegania o prawdziwe zbawienie. Natychmiast bowiem z płaczem domagają się pokuty za swą zbrodnię, z wielką żwawością przyjmują chrzest, także nad ciałem błogosławionego męczennika wznoszą świątynię. Doprawdy, gdybym usiłował przedstawić wszystkie wyniki z cnót tego zadziwiającego człowieka dary, o których można opowiadać zgodnie z prawdą, być może zabrakłoby daru opowiadania, choć starczyłoby treści. W sytuacji, gdy przymioty Bonifacego wymagałyby osobnego odnotowania, staramy się jednak tutaj o nim i innych uczniach Romualda opowiadać jak

najchlubniej, abyśmy mogli wykazać, jak wielkiego, jak sławnego mieli nauczyciela. Ponieważ wtedy, gdy wspaniałość uczniów staje się wiadoma wiernym, o wielkości nauczyciela świadczy szkoła, którą kierował.

Tymczasem, gdy Romuald przebywał w Pereum, król Bolesław poprosił cesarza, by ten przysłał mu duchownych do nawracania jego ludu. Niebawem cesarz przybywa do Romualda i prosi by spośród swoich mnichów wyznaczył nadających się do tej misji. Ów zaś nie chciał im tego polecać na mocy swej godności przełożonego, lecz pozostawił wszystkim prawo wyboru, czy mają zostać, czy odejść. Wobec tak niepokojącego przedsięwzięcia nie miał obrazu woli Bożej i dlatego zostawiał to raczej ocenie braci niż swojej. Zatem wedle pytań i pokornych prośb królewskich znalazło się spośród wszystkich jedynie dwóch, którzy dobrowolnie i chętnie ofiarowali swoje usługi. Jeden z nich miał na imię Jan, a drugi Benedykt (aut.: Ponieśli oni śmierć męczeńską 12 XI 1003 r.). W drodze do Bolesława zatrzymali się w eremie, jako miejscu sprzyjającym, i by móc głosić słowo Boże, zaczęli uczyć się intensywnie języka słowiańskiego. Po siedmiu latach, opanowawszy dokładnie język kraju, do którego mieli się udać, wysyłają do Rzymu jednego mnicha i za jego pośrednictwem zwracają się do papieża o zezwolenie na prowadzenie misji apostołskiej. Zlecają też, by ów posłaniec przyprowadził ze sobą jakichś wdrożonych do życia mniszego braci błogosławionego Romualda, którzy mieszkaliby razem z nimi na ziemi słowiańskiej. Bolesław zaś, chcący otrzymać koronę królewską z rąk papieża, wystąpił do wspomnianych mężów czcigodnych z usilną prośbą, aby przekazali oni Ojcu św. jego liczne dary i przywieźli mu ze Stolicy Apostołskiej koronę. Oni w całej rozciągłości odmawiając życzeniu króla powiedzieli: *My jesteśmy zakonnikami, absolutnie nie godzi się nam zajmować sprawami świeckimi*. I tak pozostawiwszy króla wrócili do celi. Pewni zaś ludzie, znający zamiary królewskie, lecz nie wiedzący, co odpowiedzieli święci mężowie, uroili sobie, że znaczną ilość złota, które miało być dostarczona papieżowi, owi zabrali ze sobą do celki, w której mieszkali. Zmówiwszy się następnie postanawiają dokonać skrycie nocnego napadu na pustelnię, zabić zakonników i ukraść pieniądze. Gdy czcigodni mężowie spostrzegli, że owi próbują wdrzeć się do pustelni, wyspowiadali się wzajemnie i z krzyżem świętym jako sztandarem przystąpili do obrony. Byli tam dwaj chłopcy przekazani im przez dwór królewski do posługi. Oni to, na ile siły pozwalały, dawali odpór napastnikom, stojąc przy świętych. Zaś złodzieje, nie kryjąc w końcu swego najścia, wszystkich zabili nagimi mieczami. Przekopując wszystko w trakcie uważnego poszukiwania skarbu, niczego nie znaleźli. Starali się podpalić celę, a same ciała męczenników spalić, aby ukryć tak wielką grzeszną zbrodnię, by ludzie uważali, że wszystko stało się za sprawą płomieni, a nie miecza. Lecz podłożony ogień, jakby wbrew naturze bezsilny, mimo wszelakich usiłowań ludzkich, niczego nie chciał strawić. W taki sam sposób dawał im odpór budulec ścian, jakby zamiast drewna stanowiły go najtwardsze kamienie. Zawiedzeni złodzieje usiłują rzucić się do ucieczki. Lecz ona za zrządzeniem Boskiej opatrności zostaje im uniemożliwiona. Jako że przez całą noc w gęstwinie gajów, na szerokich polach i w mrocznych lasach szukali drogi, której jednak z powodu mylnych śladów w żaden sposób nie mogli znaleźć. Nawet sztyletów nie mogli schować do pochew, ponieważ uschły im ręce. Nad leżącymi zaś ciałami świętych do nadejścia dnia świeciło intensywne światło i brzmiał najśłodszy anielski śpiew. Wraz z nadejściem dnia król dowiedział się o wydarzeniu. Natychmiast przybył z pośpiechem do eremu z wieloma ludźmi. Cały las otoczył kordonem ludzi. by złodzieje nie zbiegli. Ci w końcu, winni jawnej zbrodni, zostali odnalezieni i z bożego pokarania zostali przywiązani do własnych mieczów. Król zaś rozważając, co z nimi uczynić, to postanowił w końcu, by bynajmniej nie wydawać polecenia zgładzenia ich, jak na to zasłużyli, lecz by byli przywiązani żelaznymi łańcuchami do grobów męczenników. Aby tam, już to żyli nędźnie w więzach aż do śmierci, już to, jeżeli wydawałoby się inaczej świętym, by ich sami uwolnili wedle swego miłosierdzia. Gdy owi byli z rozkazu królewskiego przyprowadzeni do mogił świętych, niebawem, gdy spadły z nich więzy, zostali uwolnieni za sprawą niewysłowionej boskiej wszechmocy. Następnie została wybudowana nad ciałami bazylika. Nie tylko wtedy, ale i teraz zdarzają się tam z mocy Bożej niezliczone cuda.

Cesarz zaś Henryk, znając dobrze plan Bolesława, rozkazał pilnie strzec wszystkich dróg, by natychmiast wpadli w jego ręce posłowie Bolesława, jeżeli wysłaliby ich do Rzymu. Mnicha zaś, którego niedawno wysłali święci męczennicy, ujęto i natychmiast osadzono w więzieniu. W nocy odwiedził go anioł Pański i zawiadomił, że nie żyją ci, z ramienia których sprawował poselstwo. Wyjaśnił, po natychmiastowym z łaski Boga otwarciu bram więzienia, że na rzece, przez którą zamierzał się przepłynąć, czeka przygotowana dla niego łódź. Mnich śpiesznie podróżując nią chwalił prawdziwość anielskiego przyrzeczenia.

W trakcie pobytu Romualda w Pereum za jego radą cesarz Otton wznosił tam klasztor ku czci świętego Wojciecha. Uposażył go dobrami przylegającymi do klaszeńskiej wspólnoty zakonnej (aut.: Dobra Valli di Commacchio należące do benedyktyńskiego klasztoru św. Apolinariego w Classe, miejscowości opodal Rawenny.). Ich ubytek wyrównał jej tym, co pochodziło z poboru podatkowego z okolic Fermo. Ustanowiwszy więc tam opata spośród uczniów Romualda, po zgromadzeniu braci, zaczął ich bardzo pilnować. Uczył ich żyć zgodnie z wymogami reguły zakonnej. Poleciał też opatowi, by oddalił się na pustelnię i przez tydzień pozostawał w pustelni, zaś braci odwiedzał w niedziele. Ten nie zważając na zarządzenia męża świętego zaczął żyć na sposób świecki i raz zgrzeszywszy zbaczać coraz dalej z właściwej drogi. Romuald widząc więc, że nie może żarliwie realizować swego zamysłu, zaraz przybył do króla i jako czuwający nad wykonaniem otrzymanego przyrzeczenia zaczął bardzo gwałtownie nalegać by król został mnichem. Tymczasem ów stwierdził, że uczyni to, co zostało ustalone, ale dopiero po wyprawie na buntujący się Rzym i po zwycięskim powrocie do Rawenny. Romuald powiedział mu: *Jeżeli pójdziesz do Rzymu, więcej już Rawenny nie ujrzysz*. Przepowiadając mu w najoczywistszy sposób rychłą śmierć i pewny jego zagłady, Romuald wsiada na statek. Płynię do miasta Parentium (aut.: Parenzo na Istrii. W okolicy tego miasta Romuald wznosił prawdopodobnie opactwo św. Michała de Lemno.), ponieważ nie mógł odwołać zmierzającego do Rzymu króla. Król także wedle przepowiedni czcigodnego męża, ledwie rozpoczął powrót z Rzymu, zachorowawszy umarł koło Paternum (aut.: Stało się to 23 II 1002).

Romuald tymczasem słysząc, że mąż najczcigodniejszy Bonifacy został męczennikiem, palając wielkim pragnieniem przelania krwi za Chrystusa, postanowił udać się niebawem na Węgry. Tymczasem jednak, pozostając w samym zamiarze, założył w krótkim czasie trzy klasztory. Jeden mianowicie w Val di Castro, gdzie obecnie znajduje się jego najświętsze ciało, drugi blisko rzeki Esino, trzeci zbudował koło miasta Ascoli. Otrzymawszy następnie pozwolenie od Stolicy Apostolskiej i wysławszy dwóch uczniów na arcybiskupów (aut.: Byli to prawdopodobnie Grzegorz i Ingelbert) ruszył w drogę z dwudziestoma czterema braćmi. Tak wielka żądza umierania za Chrystusa płonęła we wszystkich, iż trudno było mężowi świętemu dążyć do tego rodzaju przedsięwzięcia z niewieloma. Gdy znaleźli się na terenie Węgier, Romuald zachorowawszy nagle nie mógł dalej iść. W trakcie dłuższej choroby natychmiast zdrowiał, o ile tylko podejmował decyzję powrotu. Jeżeli zaś usiłował iść dalej, cała jego twarz natychmiast puchła. Z powodu choroby żołądka nie zatrzymywał pokarmów. Przywoławszy więc braci mówi: *Sądzę – rzecz – że nie ma woli Bożej w tym bym szedł dalej. Tymczasem, ponieważ znam dobrze żar waszego dążenia, nikogo z was nie nakłaniam do powrotu. Wielu zaiste przed nami z całych sił starało się dotknąć szczytu męczeństwa, lecz musieli oni zatrzymać swój marsz, ponieważ Boska opatrność uważała inaczej. Chociaż więc dobrze wiem, że posiłdziecie męczeństwo, niech pozostanie do waszego osądu decyzja, czy iść, czy wrócić ze mną*. Ledwie siedmiu uczniów zostało z nauczycielem, ponieważ piętnastu poszło na Węgry, dwóch wreszcie zostało wysłanych gdzie indziej. Niektórzy z tych, którzy poszli, są biczowani, liczni są sprzedawani, popadają w niewolę. Męczeństwa jednak, które przepowiadał święty mąż, nie osiągają. Romuald zaś, po nawróceniu pewnego człowieka, mianowicie krewnego księcia Adelberona, który potem zostawszy mnichem pozostał przy świętym sposobie życia aż do śmierci oraz po nawróceniu innych Teutonów, wrócił do klasztoru wzniesionego przez siebie w Urbs vetus (aut.: Orvieto). Koniecznie trzeba zwrócić uwagę na to, że święty mąż nie kierujący się lekkomyślnością, może doznać daremności wobec tego co sobie wyobraża, który wedle swego życzenia otrzymał męczeństwo, jako wysłany zgod-

5. Późny zapis z ok. 1400 r. jest jeszcze jedną interpretacją brata Wiberta¹⁵.

nie z wolą Bożą do tych, których nawrócił. We wspomnianym klasztorze doznał wielu trudności związanych z tępieniem nadużyć. Chciał bowiem, by opat, jak prawdziwy mnich, kochał skrajność, by nie pragnął zajmowania się rzeczami świeckimi, by nie trwonił w imię próżnej chwały tego, co należało do klasztoru, by dbał o rzeczy niezbędne dla braci. Gdy ów pogardliwie zamknął uszy na te kwestie, Romuald, opuszczając z braćmi opactwo, zamieszkał nieopodal warownej posiadłości Rajnera, późniejszego hrabiego Toskanii”.

¹⁵ *EXPLICIT VITA SANCTI BRUNONIS EPISCOPI ET MARTYRIS. INCIPIT PASSIO EIVSDEM*. „Sanctus ac gloriosus papa Leo, videns constantiam sancti Brunonis desiderio animi eius satisfacere cupiebat dataque benedictione in terram Ungariorum in opus predicationis eum dirigebat. Vir autem Dei devote suscipiebat evangelium predicationis ac felici itinere ad opidum, quod dicitur Prago, pervenit, non paulos socios secum habens itineris. 2. Bonus agricola quid ageret, audiamus! Plantavit, rigavit, zizanium eruit, triticeum semen, id est geminam dilectionem, Dei videlicet et proximi, per agros sparsit multumque fructum Deo adiuvante ac incrementum ministrante sacre fidei ibidem accumulavit. Ordinavit autem clericos, ecclesias fabricavit et per totum biennium ibi permanens ecclesias firmavit. Egregius vir Dei Bonifatius, dum quadam die missam devotissime celebraret et post perfectum evangelium divina inspiratione inspiratus, pulpitem cum ascendisset, misterium sacre fidei populo traderet, accidit primos civitatis fanaticos interesse sue salubri doctrine. Quidam autem ex eis adhererunt, confitentes Iesum Christum, et gratiam baptismi perceperunt. Quidam ex eis zelo malo repleti unanimiter impetum fecerunt in eum, volentes eum fustibus cedere. Mox protector Deus tribulato cordi affuit et humilem spiritu velociter salvavit. 3. Tanta vero immobilitate concitata persteterat turba, ut nec pedem terre affixum nec erectam manum ultra vel sursum aut movere visum potuissent. Sic itaque divina virtute administrante virtus eorum tamquam testa exaruit et lingue eorum faucibus adhererunt. Dominus vero quasi in pulverem mortis deduxit eos. Ad quod mirabile visu spectaculum cum fere tertia pars paganorum eiusdem oppidi immixtis fidelibus conflueret, omnes unanimiter, mira gestarum rerum aspicientes, Deum, qui omnes homines vult salvos fieri, glorificaverunt. Ad ultimam vero hi penitentia ducti gratiam baptismi flagitarunt. Et sic sanitati restituebantur. Eo namque die magna pars barbarorum conversa est ad fidem. 4. His itaque peractis preclara fama beati viri Bonifatii pervenit ad aures Boslai ducis. Qui mox precepit sibi presentari episcopum. Adletha vero Dei sentiens sibi imminere diem requiectionis, gaudio repletus alacri vultu cum missis satellitibus venit in presentiam ducis. Requirebatur, quisnam esset vel unde aut cur venisset. Respondit se causa sue salutis suorumque omnium advenisse. At pontifices templorum invidia diaboli in iram excitati, universam plebem concitaverunt et omnes magistratus ac satrapas in eum, ut vivus incenderetur, qui templa deorum destrueret omnemque populum magicis artibus subverteret. Data est optio eligendi, ut aut invictissimis diis immolaret aut exitus rei veritatis testimonio comprobaretur. 5. Posita est strues lignorum ac in medio inquitur meatus ubius incedentis. Cumque omni flagore flamma ignis per cava loca undique prorumperet et subitis incendia nimia aridorum lignorum pabula essent subministrata, ut acrior arderet, sanctus vir Dei Bonifatius non clipeo aut galea protectus, sed signo sancte crucis munitus intrepidus ignium flammam intravit, stetit ac immobilis permansit diem integrum et noctem totam, quasi in loco frigido, ita ut nec pars saltem vestimentorum eius ardoris signo lassaretur. At vero cum secunda die primo mane de flamma quasi de rore flante illesus progrediretur, illud Daviticum psallens: 'Probasti cor meum', Domine, 'et visitaste nocte, igne me examinasti et non est inventa in me iniquitas', omnes, qui inenarrabili rei intererant, flexis genibus mundi salvatorem in eo glorificaverunt simulque salutare baptismum ab eo devotissime postulavere. Sed et rex et omnes primates sui se sacre fidei commendantes ablutionem sacri fontis leti perceperunt. 6. Zebedem vero frater eius audiens conversionem fratris, gravi ira commotus misit milites, qui ut sanctum virum raperent suique presentie presentarent. Hi milites, cum armati venirent, invenerunt beatum Bonifatium missam devote celebrantem. At unus ex eis improbe cum maxima audacia sanctum virum

Warto wspomnieć o tych, którzy pisali ówczesne kroniki i wspomnieli w nich św. Brunona, *bo jak nie ma zapisu to jakby faktu nie było*. Autor słynnej *Kroniki Thietmara*, ważnego źródła o historii Niemiec i Polski, a także zapisów o Brunonie – Thietmar¹⁶ z Merseburga (975-1018) był biskupem mersburskim. Ten kronikarz był trzecim z kolei synem grafa Zygryda von Walecki i jego żony, Kunegundy. Emnilda, ciotka jego ojca, nauczyła go czytać i pisać. Na negatywny stosunek do Słowian, widoczny w jego kronice, miały bez wątpienia rodzinne doświadczenia. Dziadek Thietmara – Lotar von Walbeck oraz dziadek matki Thietmara – Lotar von Stade zginęli w bitwie z Redarami¹⁷ w 929 r. Natomiast jego ojciec – Zygryd von Walbeck ledwo uszedł z życiem z bitwy pod Cedynią (972 r.). W 987 r. oddany do klasztoru św. Jana na Górze w Magdeburgu, gdzie przez trzy lata pobierał dalsze nauki pod okiem opata Rykdaga. Decydującym, jeśli chodzi o umysłowość Thietmara, był jednak kolejny etap jego edukacji, kiedy to przyszły kronikarz i biskup uczył się w magdeburskiej szkole katedralnej. Kierowali nią kolejno: mistrz Ekkehard zwany

incurrit, manum, cum qua sacrificium benedixit, ferro abscidit et deinde eum ab altare pepulit. Mox, ut idem vidit manum pendentem signa supra sancta facientem, commotus obstupuit, ad pedes eius cecidit et penitentiam egit. Is vero, postmodum in suo laureato sanguine baptizatus, evasit. Cetera multitudo dum irrumperet, unus ex eis exempto gladio amputavit caput eius, alii effugabantur, alii cedebantur. Sed gens effera, necdum in morte eius satiata, caput sanctissimi viri in flumen, quod dicitur Alstra, proiecerunt. Martizatus est beatus Bruno anno Domini millesimo nono XVI. kal. Martii temporibus secundi Henrici imperatoris, qui sepultus est in Bamberga. Viri autem timorati accipientes corpus sancti Bonifatii sepelierunt illud in eodem loco, ubi Dominus multa miracula operatur per servum suum Bonifatium usque in hodiernum diem. 7. At cum Dominus vellet virtutum ostendere, quanti meriti esset apud eum, cuius caput tam inhoneste loco demersum fuisset, quadam nocte accidit, ut piscatores cuiusdam principis per undas solivagas irent quaerere squamosam turbam piscium, lumina incensa natare viderent, ubi diu cesum caput sancti viri iacebat. Qui cum tumidas aquas valido remigio pulsarent, sic navis immobilis permansit, quasi ab aliquo esset retenta. Stupor autem circumdederat precordia virorum, adhuc etiam metus eos invasit. Mirabantur, quidam esset, quod eis acciderat. Recordati autem nominis Ihesu invocabant illud, et subito apparuit eis beatus Bonifatius ambulans super profunditatem aque. Hi vero magis timere coeperunt, existimantes fantasma esse. Sed vir sanctus, ut eos vidit perterritos, miti pectore eos consolari cepit, ne expavescerent, se esse eundem virum, quem pagani morti tradiderant, caputque eius iacere, ubi ardentia lumina Dei nutu natarent. Piscatores autem, postquam in se ipsos redierunt, Deum glorificaverunt locumque illum vigilanti studio notaverunt. 9. Mane autem facto venerunt ad prenotatum locum, invenerunt caput eius. Et accipientes illud, convocato clero et plebe eiusdem opidi posuerunt venerabiliter iuxta corpus viri Dei, confitentes Christum Ihesum fide chatholica recepta. 10. Eo die ad sacrum eius tumulum multa signa per virtutem Domini facta sunt. Cecis visus redditus est et claudis et debilibus gressus restituebatur, infirmis sanitas procurante Deo restituebatur”. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, t. 30, pars 2, fasc. 3, Lipsiae 1934, s. 1363-1367.

¹⁶ Imię to odpowiada współczesnemu Ditmar.

¹⁷ Redarzy lub inaczej Ratarowi to jedno z 4 plemion Związku Wieleckiego (Chyżanie, Czezepienianie, Doleńcy, Redarowie), osiadłe na jego pld. terenach (lokalizacja sporna); X-XI w. dominowali w Związku, ich gród Radogoszcz był gł. ośr. kultowym; 1057-60 wojna domowa Redarów z rywalizującym plemieniem Czezepienianów rozbiła Związek. Kres Związku i Redarów wraz podbojem w XII w. Przez Albrechta Niedźwiedzia.

Czerwonym, a po nim mistrz Geddo. Pobyt w Magdeburgu wywarł również wpływ na jego światopogląd – odtąd stał się gorącym orędownikiem akcji misyjnych wśród Słowian, prowadzonych w ramach zależności od Kościoła i państwa niemieckiego. Nigdy nie znalazła u niego poparcia uniwersalistyczna idea odnowienia Cesarstwa Rzymskiego lansowana przez cesarza Ottona III. Wspierał za to aktywnie jego następcę, Henryka II, który skupiał się głównie na konsolidacji i wzmacnianiu roli Niemiec w Europie, a zwłaszcza w Italii. W 1009 r. zmarł biskup mersburski Bozo. Thietmar został jego następcą. Zmarł w 1018 r.

Kronikę Thietmar napisał po łacinie. Tytuł oryginału to *Thietmari merseburgensis episcopi chronicon*. Swoje dzieło pisał od 1012 r. aż do śmierci¹⁸. Kronika w części obejmującej schyłek IX w. i znaczną część X w. opiera się na znanych Thietmarowi dziełach historiograficznych i hagiograficznych. Jej wartość jednak wzrasta w tych partiach, w których Thietmar korzysta z tradycji ustnej oraz z własnego doświadczenia jako świadka wydarzeń. Poza dziejami Mersburga i państwa niemieckiego, Thietmar zawarł w niej również wiele informacji dotyczących historii Europy, także ziem polskich. Zrelacjonował m.in. zjazd gnieźnieński, wojny cesarza Henryka II z księciem Bolesławem I Chrobrym. Thietmar bardzo niekorzystnie przedstawiał Słowian, co być może wiąże się z doświadczeniami jego rodziny. Zachowało się ono w tzw. *rękopisie drezdeńskim*, w postaci 192 kart pergaminu, na których Thietmar osobiście nanosił poprawki. Do 1945 r. przechowywany był w saskiej bibliotece krajowej w Dreźnie, która spłonęła w wyniku bombardowania aliantów w 1945 r. Egzemplarz częściowo spłonął. Do odczytania możliwe są jedynie pojedyncze karty, nadal przechowywane w Dreźnie. Jednak dzięki opublikowaniu rękopisu w 1905 r. w postaci faksymile przetrwał do naszych czasów cały tekst. Niemal kompletny tekst „Kroniki” zachował się w dwunastowiecznym rękopisie pochodzącym z klasztoru Corvey w Niemczech¹⁹. Tekst „Kroniki” w wielu szczegółach różni się od wersji drezdeńskiej, a do tekstu Thietmara dodano ewidentnie uzupełnienia z dziejów klasztoru, utarło się całość nazywać „przeróbką korwejską”. W świetle najnowszych ustaleń owe drobne zmiany zostały wprowadzone przez samego Thietmara tuż przed śmiercią²⁰.

¹⁸ *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre korveier Überarbeitung*, w: *Monumenta Germaniae Historica scriptores rerum germanicarum*, red. R. Holtzmann, t. 9, Berlin 1935. Wydanie to oddaje tekst dwóch rękopisów dzieła Thietmara, przy czym tekst podstawowy przedrukowany jest w polskim wydaniu M. Z. Jedlickiego, ale bez aparatu krytycznego. Edycja dostępna na <http://www.mghbibliothek.de/digilib/thietmar.html> wraz z reprodukcją rękopisów.

¹⁹ Ten klasztor był jedną z najbardziej znaczących w epoce Karolingów ośrodków życia zakonnego w tej części Europy. Do jego rozwoju przyczyniło się przeniesienie tu relikwii świętego Stefana i świętego Wita. Przez wieki opactwo to miało duży wpływ na rozwój duchowy i gospodarczy, a także chrystianizację Saksonii i Północnej Europy.

²⁰ Wydania kroniki:
1606 pierwszy przekład na niemiecki
1862 pierwszy przekład na polski

Żywot Świętego został opisany także w wersji „bawarskiej” związanej z Wibertem *Hystoria de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Prussia, et martirio eorum* (ok. 1020); a także w wersji „włoskiej”, gdzie pojawia się fragment dotyczący pobytu Brunona wśród Prusów *Vita beati Romualdi* (ca. 1040), a także „francuskiej” wersji Kroniki Ademara de Chabannes²¹.

Znaczenie słowa pisanego, z jakim wiąże się chrystianizacja Europy, jest nie do przecenienia. Nie tylko jako źródło informacji o tamtych czasach. Kodeksy iluminowane zaliczają się do grupy wytworów sztuki i kultury chrześcijańskiej, która jako pierwsza zaczęła docierać do księstwa Mieszka I. Nieliczne źródła pisane informują nas przede wszystkim o importach misyjnych. Ewangelizatorzy kraju przywozić musieli ze sobą wszystkie niezbędne do akcji misyjnej przedmioty, którymi posługiwali się w dziele nawracania – Pismo Święte i księgi liturgiczne. W *Żywocie Świętego Wojciecha*, spisany w 1004 r. przez Brunona z Kwerfurtu znajdujemy wzmiankę o kodeksie psalmów (*Psalterium*), którym posługiwał się stale misjonarz Prus. Z innej księdze spisanej przez Brunona w 1008 r. – *Żywot Pięciu Braci*, dowiadujemy się, że w darze od cesarza Ottona III otrzymali oni na wyprawę misyjną nie tylko szaty mszalne, lecz także księgi, które przywieźli ze sobą z Italii²².

W XI w. wraz z postem chrystianizacji, powstawaniem nowych ośrodków religijnych, kolejnych parafii, napływają kolejne księgi. Importowane wówczas księgi nie zdradzają artystycznego zapóźnienia. Jednak nie natrafiono na ślady samodzielnych ośrodków, które mogły tworzyć księgi. Wśród iluminowanych rękopisów z X i XI w., które znajdowały się niegdyś w naszym kraju, jedynie ich skromna część zachowała się do współczesności, kodeksy stanowią ich najważniejszą grupę, kodeksy dotarły do Polski jako dary dla panujących. Zwyczaj wręczania księgi liturgicznej monarsze, podkreślający nadprzyrodzone źródło jego władzy, pojawia się w czasach późnokarolińskich, następnie rozpowszechnia się w okresie sztuki ottońskiej, znajdując wyraz w licznych scenach dedykacyjnych, zdobiących początkowe stronicy kodeksów²³.

1905 faksymile, *Chronicon Thietmari Merseburgensis*, dostępne MGH-Bibliothek-Projekt Merseburger Schriftlichkeit na stronie: <http://www.mgh-bibliothek.de/thietmar/fol.0001.html>

1935 edycja tekstu łacińskiego

1953 przekład na polski: *Kronika Thietmara*, tłum. i red. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, s. 224.

2005 *Kronika Thietmara*, tłum. M. Z. Jedlicki, Kraków 2005.

²¹ Rimgaudas Šiūlys, *The Mission of Saint Bruno of Querfurt*, vol. XVII, dostępne na stronie: <http://www.lkma.lt/annuals/17annual>.

²² M. Walicki, *Wyposażenie artystyczne dworu i kościoła*, w: *Sztuka Polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, Warszawa 1969, s. 251.

²³ M. Walicki, *Wyposażenie artystyczne dworu i kościoła*, w: *Sztuka Polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, s. 253.

Święty Bruno uzyskał staranne wykształcenie, musiał korzystać z różnych ksiąg w Rawennie, Rzymie. Nie wiemy jednak, z jakich korzystał. Wiemy np., że Psalterz Egberta, zaliczany do czołowych dzieł miniatury ottońskiej, ofiarowany został Egbertowi, arcybiskupowi Trewiru (977-993), ok. 983 r. Do Polski kodeks trafił jako część wyprawy Rychczy, poślubionej w 1013 r. przez Mieszka II, czyli już po śmierci Brunona. Transfer ksiąg lub kodeksów był ograniczony z uwagi na małą ilość klasztorów i innych ośrodków, które mogły z nich korzystać.

Pełniejsze zrozumienie przestrzeni kulturowej, w której poruszał się Brunon zmusza do pokazania sztuki chrześcijańskiej łączącej w sferze ideologicznej elementy uniwersalistyczne, sztuki importowanej wraz z nową religią. Sztuka ta wraz z architekturą monumentalną stała się środkiem czytelnego przekazu, który miał oddziaływać na tkwiącą ciągle w pogańskich wierzeniach miejscową ludność.

Święty Bruno był zapewne jak jego przyjaciel cesarz Otto III przesiąknięty ideą Europy uniwersalistycznej. Wychowywał się w otoczeniu najwybitniejszych umysłów swojej epoki – Sylwestra II papieża, uczonego, wybitnego myśliciela i matematyka, znał Rzym i Rawennę, stykał się na pewno z ruinami antycznej, rzymskiej architektury. Znamienne jest to, że działalność misyjną rozpoczyna po śmierci swoich promotorów cesarza Ottona i papieża Sylwestra.

Okres sztuki przedromańskiej związany jest ściśle z kształtowaniem się nowej struktury państwa, a przede wszystkim z chrystianizacją kraju, co oznacza tworzenie instytucji i propagowanie nowej religii.

Ideowe treści pogańskie, nieantyczne (bez analogii do sztuki rzymskiej), nie są czytelne, przede wszystkim z powodu braku przekazów pisanych, a także zniszczeń materiałów. Nie ulega wątpliwości obecność wierzeń magicznych i różnych kultów, związanych z ideą nieśmiertelności, płodności, z wiarą w siły przyrody. Świadczą o tym zachowane zabytki i wyodrębnione miejsca obrzędów – odkryte w czasie badań, archeologicznych.

Można wskazać zjawiska nachodzenia (przenikania) się nawzajem idei pogańskich i chrześcijańskich; wiara w siły przedmiotów obecna jest w sztuce chrześcijańskiej, chociaż zyskuje inne znaczenie. Epoka sztuki przedromańskiej i romańskiej – to okres chrystianizacji, polegającej po części nadaniu dawnym wierzeniom chrześcijańskiego sensu, włączeniu we wspólne ramy kultury religijnej²⁴.

Wędrujący przez ziemie Polan, Prusów i Jaćwingów bp Bruno napotykał rozproszone grody. Wyobrażenia podsuwa nam wyobrażenie, że pomiędzy tymi grodami musiała być nieprzebyta puszcza, jednak nie jest to tak oczywiste.

²⁴ J. Kęłowski, *Dzieje sztuki polskiej – panorama zjawisk od zarania do współczesności*, s. 17-18.

Dzięki odkryciom archeologicznym mamy pewną wiedzę o trwałych, przede wszystkim monumentalnych budowlach z przełomu X i XI wieku.

Centra ówczesnego życia publicznego i gospodarczego stanowiły grody. W VI-VII w. była to forma osadnictwa zamkniętego, były to małe gródki zamieszkiwane przez lokalnego wielmożę lub też zespoły takich gródków. Gródek był otoczony fosą lub naturalnym ciekim wodnym (zbiornikiem) i ogrodzony palisadą bądź wałem drewniano-ziemnym. Komunikacja ze stałym lądem odbywała się za pomocą długiego pomostu. Gród był przede wszystkim ośrodkiem władzy militarnej i politycznej. W połowie X w., wraz z organizowaniem się państwa Polan, uformował się nieco odmienny model życia społecznego, oparty na instytucji grodów, podgrodzi i targów²⁵. Wysoki stopień organizacji opartej na drużynach wojów, sposób budowy fortyfikacji i szereg innych elementów dało podstawę do przypuszczeń, że pierwszy władca księstwa Polan – Mieszko I był wikingiem; właśnie wikingowie w tej części Europy nadawali ton rozwojowi cywilizacyjnemu. Skąpa ilość informacji pochodząca ze źródeł pisanych, ale i szczupłość znalezisk archeologicznych, nie pozwala tego jednoznacznie rozstrzygnąć²⁶.

Kraje Europy z przełomu X i XI w. nie były zbyt ludne. Sam proces osadnictwa z tamtego czasu jest trudny do określenia. Można założyć, że gęstość zaludnienia księstwa Polan w stosunku do Niemiec i Francji była nieco mniejsza, warunki do zamieszkania w tamtych krajach były korzystniejsze chociażby z powodu łagodniejszego klimatu. Przy założeniu, że do upraw stanowiących podstawę ówczesnego bytu ludności użytkowano jedynie grunty najżyźniejsze, trzeba stwierdzić, że poszczególne ośrodki musiały być od siebie oddalone. Gęstość zaludnienia w X w. wynosiła 4,5 osoby na kilometr kwadratowy, a liczebność Państwa Polan jest określana na 1 milion osób. W Rusi Kijowskiej gęstość zaludnienia jest szacowana na 3 osoby na kilometr kwadratowy, co dawało 4 500 000 mieszkańców²⁷. Liczbę Jaćwiegów w XIII w. ocenia się na 70 000 osób na obszarze sięgającym od Wielkich Jezior Mazurskich do rzeki Niemen.

W tej rozległej słabo zaludnionej przestrzeni były rozrzucone grody, a wokół nich wsie i osady. Grody złączone z podgrodziami stały się załóżkami miast. Jedynie niektóre z tych założeń zostały szerzej zbadane (Ostrów Lednicki, Gniezno, Poznań, Kraków, Wrocław). Rozplanowanie grodu odpowiadało ówczesnej strukturze społecznej. Najważniejszym elementem takiego zespołu był gród właściwy jako najlepiej umocniony punkt oporu (obrony); za obwałowaniami tego grodu kryło się palatium, kaplica, a także niezbędne budynki gospodarcze; na terenie podgrodzi również otoczonych wałami był kościół

²⁵ J. Kęmbłowski, *Dzieje sztuki polskiej – panorama zjawisk od zarania do współczesności*, s. 22-23.

²⁶ W. Duczko, *Ruś wikingów*, <http://www.dziennik.pl>.

²⁷ N. Davies, *Boże igrysko. Historia Polski*, Kraków 1992, s. 85.

(katedra), domy dla duchowieństwa, drużyny wojów, służby i rzemieślników. Biskup Brunon miał okazję przebywać w takich ośrodkach dobrze zorganizowanego księstwa Bolesława Chrobrego. Najważniejszymi obiektami budowlanymi były jednak bez wątpienia katedry, które reprezentowały najwyższy poziom kunsztu budowlanego i artystycznego. Układ przestrzenny, technika budowlana, wyraz ideowy poszczególnych elementów był efektem importu i kontrastował z miejscową tradycją.

Lepiszczem, który scalał mieszkańców słowiańskich i bałtyjskich krain był złożony świat wierzeń. To one stanowiły obok języka dwa podstawowe wyznaczniki kulturowe. Zapomniany świat wyobrażeń i wierzeń pogańskich z trudem po tylu wiekach można przywołać. Nieliczne i skąpe zapisy średnio-wiecznych kronikarzy dają nam pewne pojęcie. Nieliczne znaleziska archeologiczne w postaci figurek i rzeźb, które są interpretowane jako przedmioty kultu, pomagają nieco lepiej to zrozumieć. Dzięki temu domyślamy się, że kosmologia słowiańska była rozbudowana, swoimi korzeniami (tradycjami) sięgała co najmniej kilku wieków przed naszą erą. Przenikanie się dawnych słowiańskich wierzeń i nowej chrześcijańskiej religii jest widoczne do naszych czasów. Chrześcijaństwo wtapiało się w miejscową tradycję stopniowo. Szereg do tej pory trwających obrzędów, a pochodzących z czasów przedchrześcijańskich zachowało się; jednym z takich obrzędów jest tradycja puszczania wianków na wodę, palenie ognisk w noc świętojańską, Zaduszki.

W zrozumieniu świata wierzeń, z jakim spotkał się Brunon z Kwerfurtu, należy przywołać z pomroki dziejów zapomnianych już bogów wspólnych dla Słowian i Bałtów – Peruna – Perkuna, Perperuna, Swaroma (Swarożycą w mitologii słowiańskiej syn Swaroga, bóg ognia (zwł. używanego do suszenia ziarna); identyfikowany z Dadźbogiem; czczony zwł. przez Słowian połabskich (ośr. kultu i wyrocznia w Radogoszczy); być może składano mu ofiary z ludzi; imię przechowane w nazwach geograficznych (np. Swarzędz), Wołos²⁸.

Męczeńska śmierć Brunona miała mieć ścisły związek ze zniszczeniem przez niego figury jakiegoś pogańskiego bożka. Panteon bogów pogańskich słowiańskich, i bałtyjskich był bogaty.

Można domniemywać, że biskup Brunon urodzony w Niemczech, sporą część swego życia spędził w Italii, nie był świadomy znaczenia bóstw pogańskich, czego dowodem mogła być demonstracja polegająca na wrzuceniu figurki do ognia mająca dowieść braku boskiej mocy tych przedmiotów.

Takiej ocenie przeczy jednak list napisany przez Brunona z Kwerfurtu do Henryka II z 1008 r., w którym skarcił władcę za jego sojusz z pogańskimi Lucicami, znajduje się w nim retoryczne pytanie: „Jak się zgadzają Swarożyc [Zuarasiz] diabeł i wódz świętych wasz i nasz Maurycy? Jakim czołem schodzą się święta włócznia i chorągwie diabelskie tych, którzy poją się krwią ludzką?”

²⁸ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.

Jak widać z tego zapisu, Brunon był przekonany, że Swarożyc był odpowiednikiem dla chrześcijańskiego św. Maurycego – patrona rycerzy²⁹. Może to wskazywać, że zanim Brunon wyruszył z misją chrystianizacyjną, zapoznał się z panteonem bogów i bóstw słowiańskich czy też bałtyjskich. Targnięcie się na pogańskie sacrum było więc w pełni rozmyślne; musiał się więc liczyć z konsekwencjami swego kroku. Współczesny mu Thietmar z Mersburga opisał połabską świątynię, gdzie oddawano cześć Swarogowi. Dzięki temu opisowi wiemy, jak wyglądała sama świątynia i religijność Słowian, chociaż sam opis nie stroni od wielu złośliwych uwag³⁰.

Święty Bruno z Kwerfurtu był zapewne świadom konsekwencji naruszenia pogańskiego sacrum. Wiedział, że z pewnością może zostać uśmiercony. Z naszej odległej perspektywy ten krok trudno jest oceniać. Przyczynił się do rozślawienia swojego poprzednika – św. Wojciecha.

²⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 130.

³⁰ Tamże, s. 128-129: „Jest w kraju Redarów pewien gród o trójkątnym kształcie i trzy zawierający bramy, zwany Radgoszczą [Riedegost], który otacza zewsząd wielka puszcza ręką mieszkańców nie tknięta i czczona. Dwie bramy tego grodu stoją otworem dla wszystkich wchodzących, trzecia od strony wschodniej jest najmniejsza i wskazuje ścieżkę ku położonemu i z wyglądu bardzo straszliwemu jezioru. W ogrodzie nie ma nic poza świątynią zbudowaną przemyślnie z drzewa, która jako podwaliny ma poroża różnych zwierząt. Jej ściany zewnętrzne zdobią różne wizerunki bogów i bogiń, jak to mogą rozpoznać patrzący. Wewnątrz zaś stoją bogowie ludzką ręką zrobieni, ozdobieni straszliwie w helmy, pancerze z wrytymi poszczególnymi imionami. Pierwszy pośród nich nazywa się Swarożyc i ponad innymi przez wszystkich pogan jest szanowany i czczony. Znajdują się tamże ich znaki [vexilla], których nigdzie stąd nie zabierają, chyba że są potrzebne na wyprawę wojenną, i wtedy niosą je piesi. Dla strzeżenia tego wszystkiego z należytą pieczołowitością ustanowili tubylcy osobne sługi. Kiedy zbierają się tutaj, aby składać bałwanom ofiary lub gniew ich przebłagać – siedzą tylko ci, podczas gdy inni stoją. Szepcąc tajemnie, kopią z drzeniem ziemię, ażeby na podstawie wyrzuconych losów zdobyć pewność w sprawach wątpliwych. Po zakończeniu tych wróżb przykrywają losy zieloną darnią, i wbiwszy w ziemię na krzyż dwa groty włócznie, przeprowadzają przez nie w pokornej służbie konia, którego uważają za coś największego i czczą jako świętość. Rzuciwszy następnie losy, z których pomocą już przedtem badali, wróżą na nowo jakoby to co boskie. Jeżeli z obu tych wróżb jednak znak wypadnie, wówczas idzie się za nimi; jeżeli zaś nie, lud smutny rezygnuje całkowicie. Z dawnych czasów, które różne błędy zwodzą, pochodzi świadectwo, że ilekroć grożą im srogie przeciwności długiej wojny domowej, wychodzi ze wspomnianego jeziora potężny odyniec z pianą połyskującą na białych kłach i na oczach wszystkich tarza się z upodobaniem w kałuży wśród straszliwych wrzasków. Ile okręgów w tym kraju, tyle znajduje się świątyń, i tyleż wizerunków demonów doznaje czci od niewiernych, między nimi jednak wspomniany powyżej gród ma władzę. Gdy na wojnę ruszają, pozdrawiają go, gdy szczęśliwie z niej powracają, czczą go należnymi darami, i przez losy oraz przez konia, jak wyżej powiedziano, pilnie badają, jaką stosowną ofiarę winni owi słudzy złożyć bogom. Tajemniczy gniew bogów łagodzi się ofiarami z ludzi i bydła” (opis Thietmar z Mersburga z roku 1018).

THE CULTURAL GAUGE OF LIFE AND MISSION OF SAINT BRUNO.
MONUMENTS AND SOURCES

Summary

The article depicts review of the sources connected with Bruno of Querfurt (974-1009) and some elements of cultural landscape of the Central Europe on the turn of Xth century. The area connected with life of bishop Bruno was called in that time bordering land between Russia and Yotvingans land. But Saint Bruno was also in Italy, Germany, Hungary, Pechenegs (semi-nomadic Turkic people living between the Danube and the Don rivers). The space of Bruno's activity was wide.

Lithuanian research worker Tomas Baranauskas has drawn chronology of sources about Saint Bruno of Querfurt activity between years 1009 and 1400 – before printing was invented. The first record from 1009 includes the information about martyrdom of St. Bruno and there is the first mention about the Lithuania. The second record from 1014 there is in the Thietmar Chronicle.

The third record from 1020 there is in Chronicle from Tegernsee Abbey (or the Imperial Abbey of Tegernsee) based on account of death of Bruno. The account was said by monk Wibert (Wipertus) who was the witness of martyrdom of St. Bruno and only he survived. The fourth record Petrus Damiani (Saint Peter Damian, also Pietro Damiani or Pier Damiani (1007-10072) from 1040 informs about the life of St. Romuald and includes the story about martyrdom of St. Bruno. This record is Wibert's version of martyrdom of St. Bruno with added elements.

Duchy of Poland appeared on political scene of Europe on the turn of Xth century when the prince Mieszko decided Christianization of Poland's people. The information about another Western Slavs like Redars, Wielets or Baltic people who were pagans includes the old chronicles. Our knowledge about these people is not very rich. It is the forgotten world which represents their pagan beliefs. The life of St. Bruno is the part of their history.

BERICHT ÜBER DAS WISSENSCHAFTLICHE SYMPOSIUM: DER HL. BRUNO VON QUERFURT. ELK, DEN 25. 05. 2007.

Am 25. 05. 2007 wurde im Kulturzentrum in Elk das Wissenschaftliche Symposium über das Leben und Wirken des Hl. Bruno von Querfurt abgehalten. Die Konferenz bereitete der Bischof Romuald Kamiński unter Nutarbeit des Diözesannischen Komitees anlässlich der Feier des Jubiläums des 1000-jährigen Martyriums des Hl. Bruno von Querfurt vor. Das Programm des Symposiums hatte vier Referate und Diskussionen vorgesehen, die sich alle auf die Problematik des Hl. Bruno konzentrierten. Am Symposium nahmen u.a. Bischof Jerzy Mazur, Professoren und Alumnus des Seminars von Elk, Ordensleute, Vertreter der Verwaltung von Elk und Giżycko und eingeladene Gäste teil, insgesamt ca. 200 Teilnehmer.

Das Symposium wurde von Bischof Kamiński, Vorsitzender des Diözesannischen Komitees anlässlich der Feier des Jubiläums des 1000-jährigen Martyriums des Hl. Bruno von Querfurt eröffnet. Er begrüßte die Teilnehmer und gab einen Umriss der Problematik dieses Symposiums. Unter anderen sagte er, dass „die Hauptfeier des Martyriums des Hl. Brunos vor 1000 Jahren in unserer Diözese im Jahr 2009“ stattfinden wird, mit der Konfederation der Bischöfe von Polen. Bei den Vorbereitungen der Feier des Jubiläums des 1000-jährigen Martyriums des Hl. Brunos sollen auch die evangelische Kirche und die Nachbarstädte Polens einbezogen werden, wie Deutsche, Tschechen, Ukrainer, Weißrussen und Litauern. Die Referate beim Symposium sollen unserer Gesellschaft Gestaltung und Mission nahe bringen, um eine bessere Vorbereitung zum Millennium zu erreichen“.

Das erste Referat hatte den Titel: „Europa in der Zeit des Hl. Bruno. Politisch-gesellschaftliche Gegebenheiten“, gehalten von Andrzej Zdanowski, Direktor der Grundschule Nr. 9 von Elk, Mitglied der Wissenschaftlich-Masurischen Gesellschaft. Er stellte u.a. die Situation der arbeitenden Menschen vor und charakterisierte die gesellschaftlich-kulturelle Lage im 10./11. Jahrhundert. Die Referent versuchte auch, das Verhältnis zu den oftmals propagierten Thesen der Rückständigkeit und dunklen Jahren im Mittelalter zu beleuchten.

Das zweite Referat wurde von Dr. Wojciech Guzewicz gehalten, vortragen im Seminar in Elk. Es beinhaltet das Thema: „Christianisierung im Mitteleuropa“. Im Vorlesungen hat Dr. Guzewicz den Hinweis auf historischen Leitfaden

konzentriert dargestellt, wie er bei Publizisten und Historikern in Büchern nicht so oft zu finden ist. ER hat ausgeführt: „Die Begegnung der Nationen von Mitteleuropa mit der weiteuropäischen Zivilisation hat u.a. die kulturelle Adaption und ein „Aufholen“ von West- und Südeuropas, die Entwicklung des Städtewesens gemacht“. Den Volksstämmen, die vorher keine eigenen Städtegründungen hatten – aufgrund verschiedener Ursachen – drohte der Verlust der eigenen Unabhängigkeit und als weitere Folge die Vernichtung. Ein weiterer Grund für das Weiterexistieren der Volksstämme hing davon ab, ob sie den christlichen Glauben annahmen, was zur Gründung eines eigenen Städtewesens führte. Diese war ungefähr im 10./11. Jahrhundert beendet. Interessant war die Information darüber, dass die Missionare ganze Gruppen getauft haben und jeder Gruppe einen Namen gab, den jeder einzelne Gruppenzugehöriger trug. Der Christianisierungsprozess – so sagte der Referent – war ein Lichtglaube, wie ein Blitz auf unserer Erde.

Nach kurzer Pause bei Kaffee und Kuchen begann die dritte Vorlesung. Das Thema lautete: „Der Hl. Bruno, sein Leben und Wirken“. Sie wurde von Władysław Markowski gehalten, Lehrer für Geschichte am allgemeinen Lyzeum von Elk. Der Referent hat das Leben und Wirken des Hl. Bruno vorgestellt und dabei hervorgehoben, dass „der Hl. Bruno die Arbeit mehr schätzte als die Erholung“. In jungen Jahren und während der Schulzeit habe sich der Hl. Bruno stets durch Gewissenhaftigkeit und Fleiß ausgezeichnet. Wer das Leben des Hl. Bruno kennt, muss bemerken, dass er auf den Spuren des Hl. Adalbertus ging. Das begann zu Beginn der Schule in Magdeburg, wie auch bei Adalbertus bei Ordensleuten. Sein Missionieren und sein Martyrium gleichen denen des Hl. Adalbertus. Bei vielen Historikern erscheinen Worte des Hl. Brunos. Trotzdem gibt es keine einheitliche Darstellung seines Lebens und Wirkens. Die Umstände seines Martyriums kennen wir aus verschiedenen Quellen. Eine von ihnen ist die Beschreibung eines Zeitgenossen, Wipert, der auf die Stelle des Martyriums in Preußen hinweist. Eine andere Quelle, Petrus Damianus, weist ebenfalls nach Preußen. Thietmar dagegen sieht die Stelle des Martyriums des Hl. Brunos an der Grenze zwischen Ruthenien und Litauen. Eine andere Quelle bezeichnet die Stelle des Martyriums im Gebiet Sudauen. Es haben sich deshalb verschiedene Meinungen gebildet. Das Problem entsteht deshalb, weil die Historiker bei ihrer Arbeit verschiedene Quellen benutzten.

Das Ende der vortragenden Referenten war die Vorlesung von Dr. Maciej Abrosiewicz aus Suwałki zum Thema: „Kulturelle Aspekte zum Leben und Wirken des Hl. Bruno“. Der Referent stellte besonders Reliquien und Schrifttum in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Aus der Literatur erwähnte er u.a. Liturgische Kalender, Breviarien, Inschriften, und einschlägige Literatur. Er erörterte Relikte und brachte Hinweise auf Ikonographien, sakrale Gebäude, Glasgemälde, Plastiken und Polychromyen. Bei seinen Ausführungen verwendete der Referent technische Medien, sodass dem Zuhörer das Gehörte auch bildhaft dargeboten wurde.

Den Vorlesungen schloss sich eine Diskussion unter der Leitung von Dr. Guzewicz an. Beiträge gab es dabei durch Landrat Waclaw Strażewicz aus Giżycko, Dr. Zdzisław Mazur aus Giżycko und Dr. Jan Skorupski aus Elk. Unabhängig von mancher Uneinigkeit, von strittigen Problemen, herrschte Einigkeit darüber, dass die Christianisierung in Nord-Ostpolen eine große Rolle spielte. Er unterstrich die Bedeutung der Erneuerung des Kultus des Hl. Bruno in Mitteleuropa.

Am Ende des Wissenschaftlichen Symposiums bedankte sich Bischof Kamiński bei allen Referenten für ihre Ausführungen über das Leben und Wirken des Hl. Brunos. Sein Fazit: „Der Hl. Bruno ist Gründer einer klaren Mission. Im Gegensatz zu anderen Missionaren brachte er das Evangelium mit reinen Intentionen Menschen“. Bischof Kamiński ermutigte die Teilnehmer zur Mitarbeit bei den Vorbereitungen zum Jubiläum des 1000-jährigen Martyriums des Hl. Brunos. Es brachte zum Ausdruck, das Leben und Wirken des Hl. Brunos als Vorbild für das Zeugnis der Wahrheit Jesu Christi zu sehen. Zusammenfassend sagte er: „Es geht darum, dass das Jubiläum für uns Erneuerung, Ehre und Kultus werde“.

ARCHIWARIUSZ. BIULETYN ARCHIWUM ARCHIDIECEZJALNEGO W POZNANIU, 1(2005), ss. 180.

W 2005 r. na rynku wydawniczym ukazał się pierwszy numer czasopisma pt. *Archiwariusz. Biuletyn Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, wydane-go przez zespół archiwistów pracujących w AAP w Poznaniu na czele z ks. Romanem Dwornickim (dyrektorem archiwum) i ks. Leszkiem Wilczyńskim (kustoszem). Publikacja ta, jak głosi zapowiedź, przeznaczona jest głównie do publikowania źródeł, opracowań i sprawozdań z działalności AAP w Poznaniu, ale także artykułów na temat zbiorów i dziejów archiwów kościelnych i państwowych w całym kraju oraz do omawiania książek o tematyce archiwalnej i historycznej (s. 6).

Pierwszy tom prawie w całości poświęcony został symposium naukowemu, jakie miało miejsce 8 listopada 2005 r. w Poznaniu, symposium na temat ksiąg metrykalnych. Połączono je z obchodami 80. rocznicy powołania w Poznaniu archiwum kościelnego. Obok materiałów z konferencji naukowej na samym początku *Archiwariusza* zamieszczono obszerny artykuł ks. L. Wilczyńskiego na temat powstania, organizacji i działalności AAP w okresie międzywojennym. Autor w sposób syntetyczny dał w nim dobry obraz funkcjonowania archiwum poznańskiego w pierwszych czternastu latach istnienia, a także naszkicował politykę władz kościelnych w stosunku do tejże instytucji. Słusznie zwrócił przy tym uwagę na postawę pasterza diecezji – arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego, a zarazem Prymasa Polski – kard. Edmunda Dalbora, którego decyzje legły u podstaw założenia tejże placówki i jej rozwoju. Tekst artykułu zawiera 128 przypisów. Autor często wspierał się archiwaliami znajdującymi się w AAP oraz AAG.

Tematem drugiego artykułu *Archiwariusza* jest historia ksiąg metrykalnych Kościoła katolickiego. Jego autor – ks. Tomasz Moskal, pracownik naukowy KUL – podzielił swój laborat na cztery części: wstęp, dzieje metryk w Polsce przedrozbiorowej, dzieje metryk w okresie rozbiorowym i dzieje metryk po 1918 r. Tekst koncentruje się głównie wokół stanu prawnego ksiąg metrykalnych w Rzeczypospolitej oraz służy przybliżeniu Czytelnikowi sposobu tworzenia metryk, a także objaśnieniu ich rodzajów funkcjonujących w Polsce od XVI do XX w. Na końcu artykułu przedstawione zostały bibliografia i źródła archiwalne, z których autor korzystał przy opracowywaniu tego tematu.

Trzeci z kolei artykuł, pióra ks. L. Wilczyńskiego, został poświęcony w całości księgom metrykalnym znajdującym się aktualnie w AAP. Autor dał w nim odpowiedź na kilka pytań: Jakie księgi znajdują się w archiwum poznańskim? Jaki jest ich stan? Czy są one zabezpieczone? Do jakich celów i przez kogo księgi te są wykorzystywane? Interesującym dla Czytelnika wydać się może także stwierdzenie, iż zbiorach poznańskich odnaleźć można księgi metrykalne dotyczące terenów Polski południowej i północnej, a także innych krajów, jak na przykład Słowacji czy Rumunii. Tekst jest bardzo obszerny, zawiera 31 przypisów.

Kolejny artykuł, „Księgi metrykalne jako źródło historyczne na podstawie parafii skalmierzyckiej”, jest autorstwa s. Teresy Florczyk ze Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstanek. Po krótkim wstępie i zarysowaniu problematyki autorka zwróciła w nim uwagę na rodzaje zapisów historycznych w księgach metrykalnych oraz ich wykorzystywanie przez inne aniżeli archiwistyka dyscypliny naukowe. Ze względu na zamieszczaną w metrykach treść i znajdowane tam wiadomości nauki te zostały podzielone na trzy grupy: dyscypliny czerpiące wyłącznie z samych tylko rejestrów metrykalnych (np. genealogia i demografia), dyscypliny czerpiące zarówno z rejestrów jak i notatek marginesowych (np. onomastyka, statystyka, socjologia, historia, medycyna), dyscypliny, które w księgach poszukują treści pozametrykalnych (np. historia sztuki, bibliotekarstwo). W końcowej części artykułu s. Teresa Florczyk zajęła się przedstawieniem notatek pozametrykalnych napotkanych w księgach parafii skalmierzyckiej z lat 1597-1918. Ciekawym uzupełnieniem opracowania jest także przedstawienie spisu zawodów oraz spisu chorób zamieszczonym w księdze zgonów z lat 1852-1918. Tekst zawiera wprowadzenie i zakończenie oraz bibliografię zawierającą 8 pozycji.

Następny artykuł poświęcony został prawodawstwu polskiemu i jego odniesieniu do ksiąg metrykalnych. Jego autor – ks. Mieczysław Różański – jest dyrektorem Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi. Istotnym punktem tekstu jest stwierdzenie, że w świetle obowiązującego dziś ustawodawstwa wszystkie akta metrykalne wykonane poza Urzędem Stanu Cywilnego mają wyłącznie charakter prywatny i nie mogą być pełnoprawnym źródłem zdarzenia prawnego. Uzupełnieniem wywodu jest przedstawienie najnowszych zapisów prawa państwowego i kościelnego w odniesieniu do sporządzanych przez USC akt metrykalnych. Materiały zawierają 22 przypisy.

Kolejny artykuł, zatytułowany „Przechowywanie i zabezpieczanie akt metrykalnych”, jest autorstwa mgra Przemysława Wojciechowskiego, pracownika Archiwum Państwowego w Poznaniu. W początkowej części opracowania autor zwrócił uwagę na najczęstsze przyczyny i rodzaje zniszczeń ksiąg archiwalnych (bakterie, owady, grzyby, gryzonie, ogień, woda, wilgotność itd.). Ciekawym było zwłaszcza jego stwierdzenie, że „w piwnicach to można trzymać węgiel, a nie zbiory archiwalne”. Potwierdził tym samym tezę głoszoną przez

wielu archiwistów, iż na odpowiednią jakość i żywotność zbiorów archiwalnych zasadniczy wpływ ma lokalizacja archiwum (niestety, w wielu archiwach kościelnych tego problemu jak gdyby nie dostrzegano). Sporo miejsca poświęcił także problemom kwaśnego papieru i zabezpieczeń konserwatorskich oraz renowatorskich zbiorów. Na zakończenie artykułu autor podjął się przybliżenia kwestii reprografii jako jednej z podstawowych metod ochrony zbiorów przed zniszczeniami. Artykuł jest bardzo obszerny, zawiera wprowadzenie oraz 32 przypisy.

Czasopismo kończy się artykułem dr Haliny Dudały i dr Julii Dziwoki na temat nowoczesnych form zabezpieczania i udostępniania ksiąg metrykalnych w polskich archiwach kościelnych. Obok przedstawienia podstawowych pojęć, mechanizmów i procesów skanowania opracowanie zawiera postulat potrzeby digitalizacji dokumentów archiwalnych oraz zbiorów bibliotecznych. Materiał zawiera wprowadzenie oraz bibliografię, składającą się z 3 pozycji i kilkunastu adresów internetowych.

Całość *Archiwariusza* jest interesującym tekstem naukowym, polecanym zwłaszcza wszystkim pracownikom archiwów kościelnych i państwowych w Polsce. Są tu bowiem zagadnienia, które bezpośrednio odnoszą się do ich pracy, zasobów archiwalnych i konserwacji zbiorów. Z czasopisma tego korzystać mogą także historycy, genealogowie, demografowie, onomastycy, statystycy i socjologowie. Odnajdą tu między innymi takie zagadnienia, jak struktura społeczna ludności, nazwy miejscowości i rodów, imiona ludzi, choroby, na które umierali ludzie na przestrzeni wieków, dzieje gospodarcze, iura stolae itd. To szerokie odniesienie do innych dyscyplin naukowych sprawia, iż jest to czasopismo interdyscyplinarne i godne polecenia Czytelnikowi.

Ks. Wojciech Guzewicz

Marek Dziewiecki, *WYCHOWANIE W DOBIE PONOWOCZESNOŚCI*,
Wydawnictwo: Jedność, Kielce 2002, ss. 238.

Ks. dr Marek Dziewiecki jest kapłanem diecezji radomskiej. W 1988 r. uzyskał tytuł doktora psychologii na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Jest adiunktem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, specjalistą z zakresu terapii i profilaktyki uzależnień. Od 1999 r. pełni funkcję krajowego duszpasterza powołań, a od 2003 r. funkcję wicedyrektora Europejskiego Centrum Powołań. W październiku 2003 r. odznaczony medalem Komisji Edukacji Narodowej. Autor ponad trzydziestu książek z zakresu psychologii wychowania i komunikacji międzyludzkiej m. in. „Psychologia porozumiewania się”, „Osoba i wychowanie. Pedagogika personalistyczna w praktyce”, „Komunikacja wychowawcza”, „Nowoczesna profilaktyka uzależnień”, „Kochać i wymagać. Rozważania o wychowaniu”, „Komunikacja pastoralna”. Laureat nagrody Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks 2005.

Celem, który przyświeca autorowi publikacji pt.: „Wychowanie w dobie ponowoczesności” jest przedstawienie współczesnego kontekstu społecznego i kulturowego, w którym dokonuje się formacja młodego pokolenia oraz wskazanie podstawowych celów, metod i wymiarów odpowiedzialnego wychowania a także opisanie podstawowych cech i kompetencji, którymi powinien dysponować wychowawca w środowisku rodzinnym i szkolnym. Książka adresowana jest do rodziców, pedagogów, psychologów, kapłanów, katechetów, do tych wszystkich, którzy pragną być kompetentnymi wychowawcami w dobie ponowoczesności.

Poszczególne epoki w dziejach człowieka niosą ze sobą określone szanse, ale także specyficzne zagrożenia w dziedzinie wychowania. Ks. Dziewiecki nie uważa, że nasze czasy są najtrudniejsze jeśli chodzi o wychowanie i samowychowanie, podkreśla, że podstawowe źródło trudności wychowawczych nie leży w cechach określonej epoki czy danego systemu społecznego i kulturowego, ale w człowieku, który w każdej epoce pozostaje sam dla siebie zagadką i ciągle na nowo doświadcza trudności w poradzeniu sobie z własnym życiem.

Książka składa się z czterech części, a każda z nich z kilku rozdziałów. Język specjalistyczny został w niej ograniczony do minimum, by przedstawiane treści mogły być w pełni zrozumiałe.

W pierwszej części pt.: „Ponowoczesność jako kontekst współczesnego wychowania” ks. Dziewiecki podejmuje się próby scharakteryzowania epoki ponowoczesności.

W następnych trzech częściach („Podstawy odpowiedzialnego wychowania”, „Podstawowe sfery wychowania”, „Wychowawcy i główne środowiska wychowania”) podaje konkretne zasady odpowiedzialnego wychowania, które wynikają w dużym stopniu z wpływu obecnej sytuacji społeczno – kulturowej.

W pierwszej części zostały umieszczone dwa rozdziały, z których pierwszy jest zatytułowany: „Ponowoczesność: geneza i założenia ideologiczne” a drugi – „Ponowoczesność a normy moralne i wartości duchowe”. W tej pierwszej części autor skupia się na ukazaniu podstawowych założeń ideologicznych i programowych ponowoczesności oraz wpływie tej cywilizacji na sytuację egzystencjalną współczesnego człowieka.

W drugiej połowie XX wieku zakończyła się epoka modernizmu, charakteryzująca się racjonalnością i naukowością w obiektywnym poznaniu rzeczywistości. Epoka ta przeciwstawiała subiektywizm poszczególnego człowieka, obiektywnej rzeczywistości. W epoce postmodernizmu aksjomaty poprzedniej epoki zwanej modernizmem lub nowoczesnością zostały zanegowane w wielu dziedzinach, także w wychowaniu. Najbardziej popularna obecnie pedagogika humanistyczna, której najbardziej znanym reprezentantem jest amerykański pedagog i psycholog Carl Rogers zakłada, że natura ludzka jest całkowicie dobra, a wychowanek jest wewnętrznie harmonijny i bezkonfliktowy. W kontekście takich założeń filozoficznych najwyższą wartością w wychowaniu jest spontaniczność i samorealizacja według indywidualnych kryteriów.

Dominujące systemy pedagogiczne i trendy kulturowe nie chcą uznać obiektywnych prawd, wartości, powinności, które wynikają z natury i godności człowieka. Istotą przemian jest postawienie człowieka i jego subiektywności ponad wszelką tradycję, ponad wszelkimi instytucjami, ponad obiektywnymi prawdami czy normami moralnymi, obyczajowymi, prawnymi. W konsekwencji subiektywność danego człowieka, jego indywidualne „ja” staje się najwyższą, wręcz jedyną normą myślenia, postępowania i nadawania sensu własnemu życiu. W ponowoczesności dany człowiek nie musi kierować się obserwacją obiektywnych faktów i uwarunkowań, ani też dokonywać logicznych analiz własnego postępowania.

Ks. Dziewiecki ukazuje niebezpieczeństwa przyjęcia pedagogiki humanistycznej i opartej na niej koncepcji wychowania. W dobie ponowoczesności w wychowaniu potrzebna jest podwójna pomoc: demaskowanie błędnych przekonań i promowanie rzeczywistych wartości, których zasadność potwierdza wiedza empiryczna

Jednym z fundamentów ponowoczesności jest promowanie nowych utopijnych wizji ludzkiego szczęścia. Jest to reakcja na utopie poprzedniej epoki, zwłaszcza utopie kolektywistyczne. W obliczu bolesnych rozczarowań minioną epoką, ponowoczesność w centrum uwagi nie stawia już ludzkości, lecz pojedynczego człowieka. Konsekwencją tej utopii jest absolutyzacja tolerancji,

czyli postawienie jej ponad miłość i prawdę, ponad zdrowym rozsądkiem i odpowiedzialnością.

Drugą – obok utopii indywidualistycznego szczęścia – cechą nowoczesności jest całkowity relatywizm i związany z nim nihilizm wartości, zupełna pustka aksjologiczna, moralna, religijna, światopoglądowa. Jedyne wartości to tolerancja i demokracja.

Cechą mentalności ponowoczesnej jest ucieczka od rzeczywistości, ucieczka od logicznego, realistycznego myślenia na temat człowieka i jego sytuacji egzystencjalnej. Ponowoczesność ucieka od prawdy i zdrowego rozsądku. Wymiar intelektualny stracił swoje znaczenie na rzecz subiektywnych przekonań i odczuć poszczególnych ludzi. Doprowadzona do absurdu relatywizacja prawdy oraz absolutyzacja subiektywnej percepcji rzeczywistości wynikała w punkcie wyjścia ze stwierdzenia, iż człowiek jest stronniczy i niedoskonały w swej percepcji świata, a zwłaszcza w swym sposobie postrzegania siebie.

Ks. Dziewiecki jest przekonany, że ideologia ponowoczesności będzie miała dłuższą historię np. dlatego, że ideologia ta obiecuje ludziom prawa bez obowiązków, wychowanie bez stresu, demokrację bez norm moralnych, szczęście bez miłości, prawdy i odpowiedzialności.

Jak zachować się wobec tej kultury? Autor uważa, że niedojrzałością byłoby oburzanie się na tę formę (anty)kultury i mentalności, niewiele pomoże demonizowanie i unikanie dialogu z tą ideologią. Rozsądniejszą postawą jest krytyczne analizowanie ponowoczesności z jej wszelkimi przejawami, wewnętrznymi sprzecznościami i negatywnymi konsekwencjami. W obliczu tych różnych zagrożeń ks. Dziewiecki uważa, że najważniejszym i najskuteczniejszym polem obrony powinna być troska o wychowanie.

W części drugiej „Podstawy odpowiedzialnego wychowania” autor ukazuje je podstawy odpowiedzialnego wychowania, wskazując na jego cele i metody.

Dokonana analiza ponowoczesności jaskrawo ukazuje, że tworzy ona kontekst społeczny i kulturowy, który jest wyjątkowo szkodliwy dla wychowania. Autor nie waha się nazwać jej antypedagogiką. Lekarstwem na pedagogiczne utopie jest realizm w wychowaniu, który przejawia się w realistycznym rozumieniu całego wychowania, realistycznym rozumieniu celów wychowania i w realistycznym rozumieniu metod wychowawczych. Autor wskazuje, iż podstawą kompetentnego wychowania powinna być antropologia personalistyczna, gdyż traktuje ona człowieka jako nierozdzielłą całość psychofizyczną i duchową, widzi też ograniczenia człowieka, tak zewnętrzne, jak i te wewnętrzne. Opisując metody odpowiedzialnego wychowania, podaje bardzo trafną uwagę, iż wychowanie nie powinno być ani stresujące, ani bezstresowe, ale mądre i skuteczne.

Podstawowe dwa cele wychowania podawane przez ks. Dziewieckiego to: uczenie realistycznego myślenia oraz dojrzałej miłości. Chodzi o to, by wychowanek uczył się coraz lepiej rozumieć siebie i innych oraz coraz mądrzej

kochać siebie i innych. Ważnym zadaniem jest stosowanie właściwych metod wychowania. Obowiązuje tu również kryterium integralności i realizmu. Integralność oznacza korzystanie z różnego typu metod, a realizm oznacza, że powinny one uwzględniać rzeczywiste możliwości i ograniczenia wychowanka. Respektując powyższe kryterium ks. Dziewiecki przyjmuje, że podstawowe metody odpowiedzialnego i roztropnego wychowania to: pozytywna motywacja, odpowiedni dobór języka i argumentów w kontakcie z wychowankiem, demaskowanie typowych zagrożeń w dziedzinie wychowania i ich źródeł, stawianie wychowankowi koniecznych wymagań, egzekwowanie naturalnych konsekwencji jego błędnych zachowań i wreszcie roztropne wykorzystywanie wychowawczej roli cierpienia.

Pozytywna motywacja polega na tym by wychowanek odkrył, że cały trud wychowania i samowychowania wynika z miłości. Według ks. Dziewieckiego mądra miłość wychowawców jest pierwszą i najskuteczniejszą metodą wychowania motywującą wychowanka do podjęcia wysiłku i szczerego zatroszczenia się o własny rozwój. Wychowanek, który nie czuje się kochany przez wychowawców, staje się obojętny na własny los i nie jest w stanie przyjąć nawet naj-mądrzejszej pomocy wychowawczej.

W części trzeciej zatytułowanej: „Podstawowe sfery wychowania” autor skupił się na prezentacji zadań wychowawczych w tych sferach wychowania, które okazują się szczególnie ważne w neutralizowaniu szkodliwego wychowawczo oddziaływania kultury ponowoczesności. Dokonuje tego w sposób bardzo przejrzysty i trafny w sześciu rozdziałach: „Wychowanie w sferze moralnej”, „Wychowanie w sferze duchowej”, „Wychowanie w sferze religijnej”, „Pragnienia i aspiracje a wychowanie”, „Wolność a wychowanie”, „Wartości a wychowanie”. Autor ukazuje znaczenie każdej ze sfer wychowania, prezentuje najczęstsze zagrożenia a wreszcie ukazuje na czym polega dojrzałość i jak ją formować.

W sferze moralnej dojrzałość będzie polegała na uformowaniu prawego sumienia, które dokonuje oceny własnych czynów nie według własnych subiektywnych kryteriów, lecz wsłuchując się w głos Boży i konfrontując własne życie z postępowaniem Jezusa Chrystusa. Człowiek dojrzały w sferze duchowej, podejmuje decyzje w oparciu o miłość, prawdę i odpowiedzialność, a nie w oparciu o doraźne stany emocjonalne. Dalej autor podaje kryteria dojrzałości w formacji religijnej: wiara w miłość Bożą, życie sakramentalne i inne praktyki religijne, zaufanie do Boga wyrażające się w posłuszeństwie Bogu, przyjęcie siebie i innych z miłością, osobista modlitwa.

W obliczu dramatycznego zawężenia i zniekształcenia pragnień w dobie ponowoczesności, wychowanie w tej dziedzinie będzie polegało na promowaniu bogactwa pragnień oraz pomaganiu wychowankowi w dojrzałym uporządkowaniu swoich aspiracji. Ks. Dziewiecki stawia przed wychowawcami trzy podstawowe zadania w tym względzie: ożywienie wartościowych, cennych

pragnień; promowanie pragnień, które się nie pojawiły, ale stanowią konieczny warunek rozwoju i satysfakcji życiowej; pomoc w dojrzałym uporządkowaniu pragnień i aspiracji.

Autor podkreśla bardzo ważny aspekt mentalności współczesnego człowieka a mianowicie dostrzega, że słowem bardzo atrakcyjnym i o znaczeniu niemal magicznym jest „wolność”. Dwa największe zagrożenia jakie w tym względzie mogą się pojawić to: ignorancja i naiwność w interpretowaniu wolności np. poprzez jej absolutyzowanie oraz zniekształcenie systemu pragnień i aspiracji. W obliczu tych zagrożeń należy promować dojrzałą wolność. Ks. Dziewiecki, za Katechizmem Kościoła Katolickiego, podaje warunki prawdziwej wolności: poznanie prawdy, miłość, postawa czuwania nad zagrożeniami wolności. Ocena wolności domaga się demaskowania fałszywych koncepcji wolności, a także zafascynowania perspektywą prawdziwej wolności dzieci Bożych.

W wychowaniu do wartości najczęstszymi zagrożeniami – według ks. Dziewieckiego – jest promowanie demokracji, tolerancji, dobrego nastroju emocjonalnego oraz subiektywizmu, jako najwyższych wartości. W tej perspektywie najważniejsze staje się wychowanie ku tym wartościom, jakie stoją u podstaw pedagogiki personalistycznej: prawda i miłość, dobro i piękno, wiara i nadzieja, wierność i odpowiedzialność, świętość i zbawienie. Najskuteczniejszą metodą wychowania w tej sterze jest stosowanie metody pozytywnej, czyli zafascynowanie życiem według takich wartości, poprzez pociągnięcie wychowanka osobistym przykładem i osobistą radością życia.

Ostatni rozdział pt. „Wychowawcy i główne środowiska wychowania” dotyczy osób oraz najważniejszych miejsc, w których realizuje się formowanie współczesnego człowieka. Autor najpierw podaje zasady psychopedagogicznej oraz moralnej i religijnej formacji rodziców i innych wychowawców, a następnie zasady i normy dotyczące odpowiedzialnego wychowania dzieci i młodzieży w środowisku rodzinnym i szkolnym.

Podkreśla, że wychowanie nie może opierać się jedynie na intuicji czy dobrej woli danego wychowawcy. Konieczne jest tu odpowiednie przygotowanie psychopedagogiczne. Dziewiecki wymienia te kompetencje wychowawcy, które wydają mu się najważniejsze: zdolność wychowawcy do rozumienia całego wychowanka oraz prawidłowe opanowanie przez niego zasad komunikacji wychowawczej. Realizm antropologiczny i wychowawczy wymaga porzucenia wizji spontanicznego samorozwoju i łatwego wychowania bez stresu i porażek. W procesie wychowawczym potrzebne są kompetencje z zakresu komunikacji wychowawczej. Chodzi zarówno o unikanie barier, jak i o nabycie pozytywnych umiejętności w tej dziedzinie a zwłaszcza empatii i asertywności.

Autor podkreśla, że odpowiednie przygotowanie teoretyczne nie wystarczy, aby dany człowiek stał się odpowiedzialnym wychowawcą. Wychowywanie dokonuje się bowiem przede wszystkim poprzez osobisty kontakt wycho-

wawcy z wychowankiem. Na dzieci i młodzież znacznie bardziej oddziałują postawy i zachowania człowieka dorosłego niż jego słowa albo teoretyczne kompetencje. Ks. Dziewiecki podaje dwa warunki, które należy spełnić by stać się odpowiedzialnym wychowawcą: trzeba znać prawdę o człowieku i kochać wychowanka.

Najważniejsze zadania, które autor stawia przed wychowawcami w dobie ponowoczesności: świadome i stanowcze czuwanie nad własną dojrzałością oraz nad osobistym życiem; bycie znakiem nadziei dla młodego pokolenia; służba na rzecz realizmu, czyli wprowadzanie wychowanków w świat rzeczywistych faktów i uwarunkowań; nabywanie mentalności zwycięzcy w dziedzinie wychowania czyli odwaga pokazywania dzieciom i młodzieży optymalnej drogi życia, czyli promowanie bogactwa pragnień i aspiracji na miarę ludzkiego serca i powołania człowieka

Książka warta polecenia tym wszystkim, którym sprawa wychowania młodego pokolenia nie jest obojętna. Pozwala na lepsze zrozumienie sytuacji kulturowej w której żyjemy, wynikających z niej zagrożeń dla wychowania ale przede wszystkim skutecznych sposobów radzenia sobie z problemami wychowawczymi. Książka tchnie optymizmem i nadzieją, których tak bardzo potrzeba zagubionym wychowawcom, bezradnym wobec nowej rzeczywistości.

Adriana Kurasz

Andreas Englisch, *HABEMUS PAPAM. VON JOHANNES PAUL II. ZU BENEDIKT XVI*, Wydawnictwo: C. Bertelsmann, München 2005, ss. 338.

Autor książki to czterdziestoletni Niemiec, z wykształcenia literaturoznawca i dziennikarz, żyjący od 1987 r. w Rzymie i zajmujący się relacjonowaniem do swojej ojczyzny wydarzeń związanych z pontyfikatem Jana Pawła II i Benedykta XVI. Ogromne doświadczenie w pracy dziennikarskiej, zdobyte poprzez towarzyszenie Janowi Pawłowi II w jego pielgrzymkach, spowodowało, że Andreas Englisch cieszy się dużą popularnością w Niemczech, czego dowodem było uznanie jednej z jego książek na temat papieża Polaka za książkę roku 2003.

Również książka pt. „Habemus Papam. Von Johannes Paul II. zu Benedikt XVI” skupia się przede wszystkim na Janie Pawle II, choć odnaleźć w niej można także zagadnienia związane z konklawe i wyborem Benedykta XVI, relacjami między obiema postaciami oraz przesłaniem, jakie skierował Benedykt XVI do świata w pierwszych miesiącach po elekcji 2005 r. Wydaje się, iż poszerzenie książki o te sprawy jest jak najbardziej właściwe i nie dlatego, że widać tu oczywistą ciągłość instytucjonalną, ale że to kontynuacja myśli i nauczania, choć niektóre akcenty w nich są z pewnością inaczej rozkładane.

Książka składa się z 39 rozdziałów. Nie są one jednakże ściśle ze sobą powiązane. Jest w nich mowa i o początku pontyfikatu (np. rozdz. 1 mówi o konklawe i wyborze na papieża, a rozdz. 3 o przesłaniu, jakie skierował Jan Paweł II na początku swojego urzędowania: „Nie lękajcie się”), i o dokonaniach papieża (w tym o obaleniu bloku sowieckiego «rozdz. 5», podróżach apostolskich «rozdz. 7-10», rządach wewnątrzkościelnych «np. rozdz. 21»), i o odchodzeniu do Domu Ojca «rozdz. 23-26»). Ale w książce spotkać też można np.: „tajemnice” Watykanu (rozdz. 23), sposób wybierania papieża (zob. rozdz. 27), co najbardziej interesuje dziennikarzy akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej (zob. rozdz. 14). Obok treści typowo dokumentalnych znajdują się także fragmenty fabularne, a nawet własne spostrzeżenia i oceny (np. w kwestii zamachu na Ojca Świętego czy wyboru na Stolicę Apostolską kandydata pochodzącego z Afryki), co też podnosi wartość książki, choć niewątpliwie zakłada pewną już wiedzę u czytelnika. Ostatnich 10 rozdziałów to próba spojrzenia na postać i pontyfikat Benedykta XVI przez pryzmat Jana Pawła II i próba skonfrontowania tych dwóch mężów stanu (o wzajemnych powiązaniach i relacjach Jana Pawła II i kard. J. Ratzingera jest także wzmianka w pierwszych rozdziałach książki).

Trzeba przyznać, iż Autor z wielką starannością i rzetelnością przedstawił pontyfikat Jana Pawła II, jednak w książce zabrakło szerszego odniesienia się

do niektórych spraw z tego okresu. Niewątpliwie taką kwestią, znamionującą rządę tego papieża, a marginesowo przedstawianą przez Autora, jest chociażby troska papieża o pokój na świecie, propagowanie spraw kanonizacyjnych czy szafowanie sakramentami świętymi i życie modlitwą. Z drugiej jednak strony wydaje się, że nie sposób w jednej książce zamknąć tak bogatą osobowość i działalność Jana Pawła II. Należało jednakże we wstępie zasygnalizować, jakie kryteria zostały wzięte pod uwagę przy opracowaniu książki. Inną sprawą, którą należy poddać pod dyskusję, jest pominięcie przez Autora odniesień do życia Jana Pawła II sprzed 1978 r., a przecież trudno jest bez tego wyjaśnić chociażby stosunek Karola Wojtyły do komunizmu i udział jego w obaleniu żelaznej kurtyny. Pomocną kwestią byłoby także zamieszczenie w opracowaniu literatury przedmiotu oraz wstępu i zakończenia.

Mimo tych miejsc dyskusyjnych należy stwierdzić, iż książka Andreasa Englischa pt. „Habemus Papam. Von Johannes Paul II. zu Benedikt XVI” jest lekturą niezwykle pomocną w poznaniu i przybliżeniu pontyfikatu Jana Pawła II. Pozycja ta zapewne zachęci czytelników do przemyślenia i ponownego – być może – odkrycia zasad religijno-moralnych, jakimi kierował się w swoim życiu i posługiwaniu Jan Paweł II. Dokonana w publikacji wnikliwa analiza rozlicznych działań Jana Pawła II stanowi kolejny niezwykle cenny wkład naukowy w dziedzinie opracowania dziejów Jana Pawła II i przyczynek do dyskusji o wpływie tego pontyfikatu na życie nie tylko katolicyzmu, ale całego świata.

Ks. Wojciech Guzewicz

Ks. Wojciech Guzewicz, *OCALIĆ OD ZAPOMNIENIA: PARAFIA ROŻYŃSK WIELKI*, Elk–Rożyńsk Wielki 2006, ss. 32.

Istnieje takie żartobliwe powiedzenie, że z książką mamy wtedy do czynienia, gdy pionowo postawiona – samodzielnie stoi. Na biurku, przy którym piszę ten tekst, stoją właśnie dwie publikacje ks. dra Wojciecha Guzewicza z ostatniego roku: „Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego” (400 stron) oraz „Parafia Mikaszówka 1907-2007” (221 stron). Obok nich próbuję postawić bezskutecznie liczący 32 strony kolejny druk zwarty autorstwa czołowego historyka naszej elckiej diecezji. Ta następna publikacja z ostatniego roku spełnia jednak definicyjne kanony książki i dowodzi imponującej pracowitości oraz inwencji twórczej autora. Nosi ona tytuł „Ocalić od zapomnienia: Parafia Rożyńsk Wielki” i z pewnością zasługuje na uwagę, a także refleksję.

Dotychczas podobne publikacje ukazywały się najczęściej z okazji jubileuszy rozmaitych organizacji, wśród których honorowe miejsce zajmują Ochotnicze Straże Pożarne. Gdyby jakiś skrupulatny kolekcjoner postarał się o zgromadzenie takich strażackich pamiątek z ostatniego stulecia, powstałaby niemała, arcyciekawa biblioteczka. Parafiom czy diecezjom poświęcano dotychczas większe opracowania, zwykle solidne monografie, często prace magisterskie czy rozprawy doktorskie. Praca o parafii w Rożyńsku Wielkim należy zatem do propozycji nowatorskich i może zainspiruje kolejnych proboszczów i pisarzy do działania.

Pod względem edytorskim omawiana pozycja jest skromnym przedsięwzięciem: 9 złamanych na pół i połączonych metalowymi spinaczami kartek formatu A 4. Pierwsza spośród nich pełni rolę okładki, na stronie tytułowej zdobią ją 4 zdjęcia: jedno mazurskiego krajobrazu i trzy z kościoła parafialnego. Wewnętrzna strona okładki ukazuje usytuowanie Rożyńska Wielkiego i parafii na mapie najbliższego otoczenia, a na następnej wewnętrznej stronie okładki (czyli przedostatniej) czytelnik odnajdzie podstawowe informacje o parafii: terminie odpustów, układzie mszy świętych w niedziele, święta i dni powszednie, o godzinach pracy kancelarii parafialnej, adresie, telefonie i stronie internetowej. Spis treści na stronie 32 ukazuje kompozycję pracy, na którą składa się 12 elementów: wstęp, 7 krótkich rozdziałów, aneksy, bibliografia (14 pozycji) oraz 2 streszczenia: w języku niemieckim i angielskim.

Autorem wstępu pt. „Ocalić od zapomnienia” jest sam autor, ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, który pisze m. in., że dzieje parafii w Rożyńsku Wielkim sięgają XV wieku, a „pojedyncze fakty i zdarzenia i wydarzenia uświadamiają nam niejednokrotnie dramaty i sukcesy ludzi, którzy mieszkali

i nadal mieszkają na tym skrawku ziemi”. Właśnie ludzi autor traktuje z wielką starannością i uwagą: w rozdziale 2, przedstawiającym miejscowość Rożyńsk Wielki, znajdujemy nazwiska wszystkich mieszkających tam obecnie parafian. W 3 rozdziale poznajemy dzieje i stan dzisiejszy pozostałych 18 wsi tworzących parafię – oraz nazwiska wszystkich tamtejszych rodzin. Ponadto rozdział pierwszy przybliży czytelnikom wiedzę geograficzną o omawianej okolicy, a także o jej florze i faunie, rozdział czwarty dostarcza wiedzy o pierwotnym, nieistniejącym już kościele w Rożyńsku Wielkim, a rozdział 5 mówi o powstaniu tu parafii katolickiej po II wojnie światowej. Obszerniejszy od innych, bogato zdobiony zdjęciami (17 na 5 stronach) rozdział 6 przedstawia obecny kościół parafialny, jego otoczenie oraz 2 kaplice dojazdowe. W rozdziale 7 poznajemy nazwiska duchownych z ostatnich 120 lat: przedwojennych pastorów niemieckich i powojennych księży polskich. W aneksach czytelnik znajdzie biogramy 2 księży i 2 zakonnic rodem z terenu parafii, informacje o radzie parafialnej, parafialnym zespole Caritas, świetlicy parafialnej, o św. Erazmie i św. Szczepanie, a także o protestantyzmie. W książce zamieszczono 50 zdjęć, które pełnią ważną rolę dokumentacyjną – zgodnie z tytułem publikacji.

Obecny proboszcz Rożyńska Wielkiego, ks. Marek Waluś, jest człowiekiem niespożytej energii i przedsiębiorczości. Wpisuje się w on najlepszą tradycję polskiego duchowieństwa i w ogóle polskiej inteligencji – tradycję pracy patriotycznej i społecznikowskiej. Potrafił skupić wokół siebie grono światłych i aktywnych ludzi i skoncentrować pożyteczne akcje wokół kościoła, gdzie powstała np. wiejska świetlica internetowa i załączek biblioteki. Rozpoczęto remont świątyni, a w ramach pozyskiwania środków powstał pomysł wydania publikacji poświęconej parafii. Pełni ona rolę „cegiełki” z numerem konta bankowego założonego na rzecz remontu. Do grona pozyskanych przez ks. Walusia osób trafił ks. dr hab. W. Guzewicz ze swoimi zdolnościami pisarskimi i warsztatem uczonego. Wydaje się, że nie tylko omawiana publikacja może stanowić jakiś wzór dla tego typu wydawnictw, ale i okoliczności jej powstania należy przedstawiać jako przykład tzw. dobrej praktyki, przykład prawdziwie dobrej roboty.

Ryszard Skawiński

Ks. Wojciech Guzewicz, *RUCH KATOLICKO-SPOŁECZNY NATERENIE DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ W OKRESIE XX-LECIA MIĘDZYWOJENNEGO*, Elk 2006, ss. 400.

Ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, autor wyżej wskazanej publikacji, choć – na sposób odpowiednio zorganizowany i metodycznie uporządkowany – badaniem przeszłości i twórczością o charakterze historyczno-naukowym zajmuje się bez mała dziesięć lat, może wszak wykazać się w tej mierze obfitym dorobkiem. Składa się bowiem nań ponad 70 publikacji, w tym cztery książki autorskie, trzy prace zbiorowe pod redakcją, prawie 30 artykułów naukowych, hasła leksykograficzne, recenzje, zestawienia bibliograficzne, sprawozdania i omówienia oraz publikacje o charakterze pastoralno-duszpasterskim. Wchodząc zaś *in medias res* jego zróżnicowanego dorobku, stosunkowo łatwo dokonać typologii tej twórczości, koncentrującej się – mówiąc w wielkim uproszczeniu – wokół czterech bloków tematycznych, mianowicie: Kościół doby Drugiej Rzeczypospolitej na północno-wschodnich terenach Polski, Dzieje diecezji łomżyńskiej i elckiej z wyakcentowaniem kultury religijnej tego regionu, Integralna historia regionalna widziana od strony tzw. małych ojczyzn, Dokumentacyjno-redakcyjne przedsięwzięcia autora. Tym zaś co zasługuje w tych publikacjach na podkreślenie to panoramiczne ujęcie dziejów (wzajemne przenikanie się tzw. historii cywilnej z kościelną w kontekście specyfiki regionalnej), solidne wykorzystanie materiałów źródłowych literatury, co bez wątpienia umożliwia formułowanie wniosków ogólnych i stosowanie jakże koniecznej komparatystryki, a także odwoływanie się do bogatych pokładów regionalnej kultury ludowej, zarówno duchowej, jak i materialnej. Wszystko to nadaje tym pracom niezwykłą plastyczność, a przede wszystkim każe je lokować w nurcie tzw. regionalnej historii integralnej.

Swoistym, ale i zarazem znaczącym dla współczesnej historiografii, podsumowaniem dotychczasowych badań ks. dr. hab. W. Guzewicza jest właśnie praca pt. *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*. A choć prawdą jest, iż jej tematyka tak pod względem terytorialnym, jak i chronologicznym jest dość bliska całemu dotychczasowemu nurtowi badawczemu autora, należy już na samym początku odczytać to w kategoriach niezwykle pozytywnych i pożytecznych dla procesu rozpoznania międzywojennych dziejów tej części Polski, jak i historii Drugiej Rzeczypospolitej w ogóle. Guzewicz bowiem prowadząc sukcesywnie swoje badania, coraz bardziej zakreślał krąg problematyki i wachlarz stawianych pytań, aczkolwiek koncentrował się – jak nad wyraz przekonuje jego dotychczasowy dorobek – zasadniczo na bardzo szczegółowych zagadnieniach z zakresu życia

Kościoła łomżyńskiego na styku przeobrażeń politycznych, społecznych, gospodarczych, kulturalnych, a przede wszystkim tych właściwych misji i posłannictwu Kościoła. Stąd, po żmudnych poszukiwaniach, gruntownej kwerendzie archiwalno-bibliotecznej, stawianych hipotezach roboczych i nieodzownych analizach porównawczych (na zasadzie swoistego przygotowania przedpoła), mógł z całą odpowiedzialnością zdobyć się na zaprezentowaną, a przede wszystkim (dzięki wcześniejszym działaniom) rzetelną i wiarygodną syntezę w postaci zaproponowanej rozprawy. Już sam zestaw źródeł archiwalnych (z dziesięciu archiwów) i drukowanych (łączny wykaz obejmuje ponad 20 str.) wydatnie informuje o panoramie przedsięwzięcia i złożoności zagadnienia, a ponadto skrupulatnie wykorzystana literatura przedmiotu ponad wszelką wątpliwość przekonują o dobrym warsztacie autora i jego trosce o rzetelny, obiektywny obraz prezentowanego zagadnienia.

W odpowiedzi na pytanie o *novum* wykreowane opiniowaną pracą oraz o wartość tej syntezy z pogranicza ustaleń merytorycznych i rozwiązań metodologicznych, należy wskazać na kilka płaszczyzn. Po pierwsze, bardzo precyzyjne pojęcie ruchu katolicko-społecznego, co w gąszczu dotychczasowej, dość swobodnej terminologii o ambiwalentnych często nachyleniach wydaje się czymś z jednej strony bardzo istotnym, z drugiej zaś modelowym dla przyszłych, tym podobnych badań. Przez ruch katolicko-społeczny rozumie zatem autor wszelką działalność społeczną katolików ukierunkowaną na tworzenie dobra wspólnego, opierającą się na prawdach wiary, normach etyki katolickiej i dokumentach społecznych Stolicy Apostolskiej, głównie encyklik papieskich. W takim więc ujęciu – choć nie wiadomo dlaczego z określenia ruchu wyłączył ks. W. Guzewicz duchowieństwo (s. 17), skoro niemal w całej pracy dowodzi, iż to właśnie ono jest swoistym *spiritus movens* tych przedsięwzięć – ruch ów jest otwarty na współpracę z innymi ruchami ideowymi i społecznymi oraz ukierunkowany na społeczeństwo i dlatego bardziej niż w działalności indywidualnej, uobecnia się on w aktywności społecznej. W odniesieniu zaś do wskazanego w pracy terytorium, autor – przy tak określonej definicji – swoimi badaniami próbuje (dodajmy od razu, że skutecznie) dotrzeć do skali i zakresu wpływu katolicyzmu i Kościoła katolickiego w ogóle na życie społeczne i religijne oraz odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: jak katolicyzm oddziaływał na stosunki polityczno-ustrojowe, na etyczny fundament życia jednostek i całych społeczności, na obraz rodziny i wychowania, wreszcie na przemiany kulturowo-cywilizacyjne oraz społeczno-gospodarcze regionu.

Takim więc założeniom badawczym został podporządkowany cały wykład, który – choć konstruowany w czterech rozdziałach – w swej istocie dotyczy organizacji ruchu i form jego działania.

Wszystkie inne części pracy służą tylko lepszemu zrozumieniu i komplementarnemu zilustrowaniu zasadniczego tematu. A ten – jak wspomniano – dotyczy najpierw płaszczyzn strukturalno-ideowych ruchu, gdzie autor precy-

zyjnie kwalifikuje i charakteryzuje organizacje kościelne z terenu diecezji łomżyńskiej, tworzące rdzeń tegoż ruchu (Akcja Katolicka, Krucjata Eucharystyczna, Papieskie Dzieła Misyjne, Sodalicja Mariańska, Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, stowarzyszenia wincentyńskie, Tercjarstwo, Bractwa Różańcowe – s. 71-138), a także wszystkie te organizacje, które – choć o celu czysto świeckim – podejmowały współpracę z Kościołem (Chrześcijańska Demokracja, Chrześcijańskie Związki Zawodowe, Kółka Rolnicze, Stronnictwo Narodowe, Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich – s. 139-157). Na takim bowiem tle, poprzedzonym w pierwszym rozdziale dość szczegółową prezentacją (w ujęciu historyczno-strukturalnym) i charakterystyką diecezji, dobitnie i wyczerpująco zostało ukazane meritum tematu, mianowicie formy, płaszczyzny i zakres działania ruchu katolicko-społecznego, a więc to – by odwołać się do wcześniejszych konstatacji – co stanowi o niepodważalnej wartości i oryginalności omawianej tu pracy. Bodaj najczytelniej w tej części widać rzetelność i obiektywizm badawczy autora, interpretującego – i to jest kolejne *novum* opracowania – formy działania organizacji tworzących ruch katolicko-społeczny od strony historycznej, jak i teologicznej, bez unikania krytyki niektórych postaw duchowieństwa. Stąd, choć ruch ów miał zdecydowanie religijny charakter, nie zabrakło w nim także zgoła innych form, jak choćby politycznych, oświatowo-wychowawczych, gospodarczych, humanitarno-charytatywnych, a w wielu sytuacjach zależało to po prostu od postaw poszczególnych księży, którzy wywierali decydujący wpływ na działania ruchu w swoich parafiach. Często zatem – jak niejednokrotnie dowodzi autor – osobiste poglądy polityczne i społeczne, cechy charakteru, upodobania, czy właściwości charakterologiczne duchownych nadawały odpowiedni ton organizacjom katolickim w poszczególnych parafiach.

Wśród wyżej stypologizowanych form działania ruchu w obszarze politycznym wymienia ks. Guzewicz m. in. zamawianie mszy w intencji poszczególnych partii, modły i nabożeństwa w intencji ojczyzny, apele poległych, manifestacje i pochody patriotyczne, koncerty, akademie, stawianie pomników zasłużonym, zapraszanie przedstawicieli niektórych partii na zebrania organizacji katolickich, odezwy i kazania poświęcone problematyce wyborczej. Podejmowano również działania przeciwko prawnym rozwiązaniom, sprzecznym z nauczaniem Kościoła. W zakresie działań oświatowo-wychowawczych zwraca uwagę aktywizowanie społeczności wiernych w kołach zainteresowań, rozwój bibliotek i czytelni, propagowanie czytelnictwa i promocja wartościowych publikacji, zwalczanie pijaństwa zarówno przez działania oświatowe, jak i modlitwę. W dziedzinie gospodarczej działalność ruchu katolicko-społecznego diecezji łomżyńskiej koncentrowała się wokół podniesienia kultury rolnej i zwiększenia efektywności gospodarstw, zmniejszenia bezrobocia zarówno przez kursy kwalifikacyjne, jak i pośrednictwo pracy, rozwoju ludzkiej przedsiębiorczości. Służyło temu m. in. rozwijanie spółdzielczości, umożliwianie pozyskania taniego kredytu, wspieranie konkurencji w handlu. Ale oprócz tego,

jakby kłamrą spinającą wszystkie zasygnalizowane przedsięwzięcia, ruch i jego rzecznicy byli przede wszystkim nastawieni na formy działalności religijnej, tj. msze św., nabożeństwa i okolicznościowe modlitwy, rekolekcje oraz różnorodne inicjatywy formacyjne.

W tak zróżnicowanym programie aktywności, przenikającym idee, koncepcje i priorytety frakcyjne, społeczne, religijne, a nawet narodowościowe nie sposób by nie dochodziło do rywalizacji i konfliktów, czego – zupełnie słusznie – nie pominął ks. W. Guzewicz w swych ustaleniach. Najczęściej – jak się przekonujemy – dochodziło do tego typu interakcji z instytucjami rządowymi, partiami politycznymi i ich młodzieżowymi przybudówkami, z lokalnymi przedsiębiorcami, a sedno sporo leżało przede wszystkim w błędnym odczytywaniu celów ruchu katolicko-społecznego.

Cokolwiek by więc powiedzieć o recenzowanej tutaj pracy, trzeba nade wszystko podkreślić zaprezentowanie dobrze udokumentowanych form działania ruchu katolicko-społecznego na terenie diecezji łomżyńskiej (w kontekście wielorakich uwarunkowań) oraz – na zasadzie swoistej rekapitulacji – sposobów jego oddziaływania. Szkoda tylko, że najczęstsze ilustracje pochodzą „z pola” Akcji Katolickiej, która przecież – jak wiadomo – nie wyczerpywała spektrum ruchu i jego recepcji pośród społeczności. Jest wprawdzie przekonujące wyjaśnienie tej sytuacji (widoczna zrazu kooperacja ruchu katolicko-społecznego z obozem narodowym, po klęsce wyborczej w 1928 r. tegoż obozu, doprowadziła do utraty zaufania wobec endecji i chadecji, co jednocześnie przełożyło się na los organizacji zawodowych, z których jedne – np. Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich, Chrześcijańskie Związki Zawodowe – w ogóle zaprzestały działalności, inne zaś mocno ją ograniczyły, s. 330), lecz zlokalizowanie jej już w końcowej partii pracy w naturalny sposób generuje wiele wątpliwości. Na podkreślenie zasługuje także przekonujące wyjaśnienie różnic i zależności w recepcji ruchu katolicko-społecznego. Problem – jak słusznie zauważa autor – był mocno złożony, tkwiący w uwarunkowaniach mentalnych (różnice regionalne), świadomościowych, charakterologicznych, a przede wszystkim w rozumieniu i sposobie postrzegania misji Kościoła. Stąd ewidentne różnice pośród ludności wiejskiej (tradycjonalizm, ale także przenikanie radykalnych ruchów ludowych), inteligencji (indyferentyzm i nieco wybujały indywidualizm) oraz duchowieństwa, które do całego problemu podchodziło nazbyt paternalistycznie. Właśnie z tych racji nie miało ono specjalnie ochoty dawać świeckim zbyt wielkiej swobody i autonomii, bo samo musiałoby zrezygnować ze swej przewagi w organizowaniu ruchu i pełnej kontroli życia parafialno-społecznego.

Niemniej są też w omawianej pracy zagadnienia dyskusyjne bądź wymagające dodatkowych wyjaśnień i niezbędnych sprostowań. Oprócz już wskazanych rodzi się m. in. pytanie o zasadność obszernego nieraz referowania treści drugorzędnych, dość dobrze osadzonych i rozpoznanych w historiografii. Tak

bowiem – trzymając się struktury pracy – należy oceniać zbyt szerokie omawianie procesu kształtowania się diecezji łomżyńskiej (s. 23-69), obszerne i oparte przy tym na ogólnodostępnej literaturze wstępy historyczne odnośnie do poszczególnych organizacji tworzących ruch katolicko-społeczny (s. 71-157). Wpadało to, bez jakiegokolwiek uszczerbku dla wartości pracy, zrobić na sposób bardziej syntetyczny, z odwołaniem się do specjalistycznej literatury – w pierwszym przypadku do prac ks. prof. W. Jemielitego oraz pracy W. Guzewicza o duchowieństwie łomżyńskim II Rzeczypospolitej, w drugim zaś do prac monograficznych poświęconych historii wskazanych organizacji. Uniknęłyby autor w ten sposób powtarzanie niekiedy dobrze znanych treści (np. proces kształtowania się i podstawy ideowo-doktrynalne Akcji Katolickiej, s. 72-79), tym bardziej, że w historiografii zrobiono to już wystarczająco dobrze (np. M. Leszczyński, *Akcja katolicka w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, Lublin-Pelplin 1996, s. 20-104).

Dotykając zaś literatury przedmiotu, choć godna podkreślenia wydaje się precyzja i skrupulatność jej wykorzystania, z drugiej jednak strony – przy dość powszechnym odwoływaniu się autora nawet do najmniejszych publikacji – dziwi czasami brak opracowań istotnych w odniesieniu do niektórych zagadnień, a przy tym najnowszych. Zabrakło m. in. poszerzonej i uzupełnionej pracy bpa Adama Szala, *Duchowieństwo diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1918-1939* (Przemyśl 2005, ss. 639; autor cytuje jedynie jej tzw. wersję roboczą z 1990 r.), opracowania o politycznej aktywności ks. Jana Piwowarczyka (A. Synowiec, *II Rzeczypospolita w twórczości ks. Jana Piwowarczyka*, Kraków 2006, por. s. 140-141), syntetycznego i koncepcyjnego artykułu S. Wilka (*Liga Katolicka w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1988), z. 4, s. 101-113; por. s. 75) czy, w odniesieniu do działalności charytatywnej, panoramicznej i przeglądowej pracy ks. W. Przygody (*Posługa charytatywna Kościoła w Polsce*, Lublin 2004; por. s. 258-261) oraz najnowszych opracowań poświęconych endecji i chadecji (por. s. 139-142, 149-153).

Przechodząc zaś do uwag bardziej szczegółowych, nie sposób oprzeć się wrażeniu występowania w pracy pewnych sprzeczności bądź nie do końca (w pewnych partiach) przemyślanej konstrukcji. M. in. na s. 140 autor stwierdza: „W stosunku do Kościoła chadecja chciała zająć stanowisko umiarkowane – nie dążąc ani do religii państwowej, ani do rozdziału Kościoła od państwa”, by nieco dalej skonstatować: „Program ten [Chrześcijańskiej Demokracji – przyp. J. W.] szedł jeszcze dalej w kierunku nadania religii katolickiej charakteru religii państwowej...” (s. 140). Natomiast w prezentacji poszczególnych organizacji współpracujących z Kościołem (s. 139 i nast.) lepiej byłoby – jak się wydaje – rozpocząć ową charakterystykę od Chrześcijańskich Związków Zawodowych (a przed chadecją), ponieważ ugrupowanie to, w przeciwieństwie do pozostałych w tej części, miało charakter patronacki, tzn. że nad jego pracą czuwał powołany przez biskupa dyrektor w osobie duchownego (s. 145). Nadto, nie ulega wątpliwości, iż liczne zestawienia tabelaryczne (w sumie 21) są

tyleż pojemne treściowo, co nośne w swym przesłaniu. Niestety, w obecnym kształcie mają one charakter typowo dokumentalny, ponieważ autor zasadniczo poskąpił czytelnikowi niezbędnej w takich sytuacjach interpretacji zawartości tabeli. W tym też kontekście warto zauważyć, iż ks. W. Guzewicz nie uniknął powtórek, zamieszczając – tytułem przykładu – te same dane zarówno w tekście narracji, jak i w tabeli (np. tab. nr 17 i tekst, s. 118).

Wszystko to wszak jako propozycje szczegółowe i dyskusyjne zarazem w niczym nie umniejszają walorów naukowych i poznawczych omawianej rozprawy, przeciwnie – mają w intencjach uruchomić dalszą dyskusję i zmobilizować nowe warsztaty do dalszych badań ruchu katolicko-społecznego, mało przecież dotąd rozpoznanego w historiografii.

Ks. Jan Walkusz

Ks. Wojciech Guzewicz, *UNSER GLAUBE HAT EIN GESICHT – JESUS CHRISTUS. HOMILIEN VOM JAHRESKREIS B*, Lohr–Rothenfels–Bergrothenfels–Elk 2004, ss. 160.

Licząca 160 stron i wydana w 2004 r. w formie książkowej praca ks. dra hab. Wojciecha Guzewicza jest pierwszym, przeznaczonym na cały rok kościelny zbiorem homilii mającym wejść w skład trzyczęściowej serii. Dwie pozostałe pozycje w tej serii to: *Mein Herr und mein Gott. Homilien vom Jahreskreis C* (Elk 2005) i *Gott, du bist so nahe! Homilien vom Jahreskreis A* (Elk 2006). Doświadczenia pastoralne i homiletyczne autora z pracy na placówce w Niemczech zachęciły go do podzielenia się ze słuchaczami obszaru języka niemieckiego słowem opisanym.

Przedłożona, bardzo starannie wydana, książka *Unser Glaube hat ein Gesicht – Jesus Christus. Homilien vom Jahreskreis B* zawiera niedzielne i świąteczne homilie przeznaczone na rok B. Homilie są podzielone według okresów roku liturgicznego i obejmują kolejno: adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, okres wielkanocny i okres zwykły do uroczystości Chrystusa Króla włącznie.

Mottem niniejszej pozycji i jednocześnie jej tytułem są słowa własne autora: „Nasza wiara ma Twarz”. Celem poszczególnych homilii jest ukazanie wielkiej wartości wiary w Boga i Jego promieniującej na wszystkich wiernych zbawczej miłości. Zaufanie Chrystusowi nadaje ludzkiemu życiu i działaniu prawdziwy sens. Wiara jest dla człowieka pochodnią rozświecającą różne zawirowania i rozdroża jego egzystencji. Czytelnicy medytujący teksty zapewne nie oprą się doświadczeniu opatrności obecności Boga, który ich ojcowsko prowadzi i przewodzi w ich konkretnym życiu.

Głębia treści homiletycznych sprawia, że lektura pobudza czytelnika do refleksji nad swoim życiem oraz wiara i jest dla niego duchowo budująca.

Poszczególne homilie są zwarte i krótkie. Oparte są przede wszystkim na perykopie ewangelicznej, z której zaczerpnięty jest temat rozważania. Rozważania pod względem formalnym opierają się z reguły na utartym, tradycyjnym schemacie: najpierw przedstawiona jest krótko sytuacja egzystencjalna człowieka (często zaczerpnięta z literatury i to zarówno polskiej jak i niemieckiej), następnie odpowiedź Pisma Świętego (Ewangelia) i na zakończenie są wskazania etyczno-duchowe dla życia we współczesnym świecie.

Autor nie unika podejmowania tematów, które w powszechnym (parafialnym) nauczaniu Kościoła w Zachodniej Europie (np. Niemcy) są „mniej popularne” np.: Bóg jako Sędzia jest nie tylko miłosierny ale i sprawiedliwy, szatan

i piekło istnieją realnie, przykazania Boże nie mogą być liberalizowane i naginane do słabości ludzkich i inne.

Ortodoksyjność nauczania często wzmacniane są i potwierdzone przez cytaty z dokumentów soborowych, Katechizmu Kościoła Katolickiego, encyklik papieskich czy wypowiedzi znanych teologów. Całość rozważań ubogacona jest barwnymi opowiadaniem, porównaniami, przysłowiami i własnymi przemyśleniami, a prosty ale zarazem bogaty w słownictwo język sprawia, że lektura tej pozycji od strony kaznodziejskiej jest na pewno interesująca.

Wyrażam przekonanie, że pozycja homiletyczna ks. dra hab. Wojciecha Guzewicza pt. *„Unser Glaube hat ein Gesicht – Jesus Christus. Homilien vom Jahreskreis B”* godna jest polecenia zarówno dla przepowiadających jak również słuchających słowo Boże i będzie służyć pomocą w umocnieniu ich wiary. Szczególnie polecam tę książkę wyjeżdżającym na wakacyjne zastępstwa do krajów niemieckojęzycznych. Zwięzłość myśli, głębia treści i prostota w przekazywaniu podstawowych prawd wiary to atuty książki, które stawiają ją w gronie najlepszych pomocy homiletycznych.

Ks. Jerzy Fidura

Czesław Jaroszyński, Piotr Jaroszyński, *KULTURA SŁOWA. PODSTAWY RETORYKI KLASYCZNEJ. TEORIA I ĆWICZENIA*, Wyd. Fundacja Nasza Przyszłość, Szczecinek 2007², ss. 299.

Omawiana pozycja stanowi drugie poszerzone wydanie książki, która ukazała się w 2002 roku. Jest to jedno z nielicznych dzieł tak szeroko traktujących o klasycznej koncepcji retoryki, której celem jest wyposażenie człowieka w umiejętność posługiwania się słowem – przekonującego mówienia czytania i pisanie, na miarę jego naturalnych możliwości, za pośrednictwem mistrza, teorii i ćwiczeń.

Kwestia ta jest warta podkreślenia zwłaszcza dzisiaj, w czasach zupełnej ignorancji wobec znajomości klasycznych zasad retoryki, co w konsekwencji prowadzi do nieumiejętnego posługiwania się językiem polskim, zarówno w formie mówionej, jak i pisanej. W trosce o kulturę mowy, podręcznik niniejszy powinien znaleźć się w każdym domu, szkole czy kościele. Opracowane w nim zasady klasyczne pomagają opanować tę najtrudniejszą, a równocześnie najbardziej ludzką ze wszystkich sztuk, jaka leży u podstaw wykształcenia każdego człowieka.

Zaletą pracy, ułatwiającą Czytelnikowi przyswajanie zawartych w niej treści, jest jasna, logiczna struktura prezentowanych w niej zagadnień. Książka składa się z dwóch części. W części pierwszej, zatytułowanej „Elementy retoryki klasycznej” omówione zostały etapy pracy nad tekstem pisany. Scharakteryzowane są tu tzw. zadania mówcy, na które składają się: inwencja, plan, styl, wygłoszenie, nauka na pamięć, a także warunki, jakie należy spełnić, aby poprawnie wygłosić przygotowaną przemowę. Należą tu m. in. poprawne operowanie głosem oraz stosowne ułożenie całego ciała. Część druga pt. „Sztuka żywego słowa” prezentuje wiadomości z zakresu fonetyki, gramatyki, wersyfikacji, fonologii oraz retoryki. Poruszone są tu takie zagadnienia jak: narządy mowy i ich czynności, artykulacja, fraza, środki wyrazu, wiersz i intonacja. Oprócz wykładu teoretycznego Czytelnik znajdzie tu również zestaw ćwiczeń, obejmujących czytanie, pisanie i mówienie, ułatwiających pracę nad słowem. Niezwykle pomocne są także dołączone do niniejszego podręcznika płyty CD, zawierające profesjonalne nagrania, będące doskonałą podstawą do ćwiczeń. Omawiana pozycja opatrzona jest ponadto bibliografią zawierającą najważniejsze opracowania autorów klasycznych, a także współczesnych dotyczące tej problematyki.

Warto uczynić treść owej pracy przedmiotem głębszej refleksji, chcąc zdobyć umiejętność posługiwania się językiem polskim ze znanstwem i umiejętnością.

Imelda Chłodna

Piotr Jaroszyński, *SCIENCE IN CULTURE*, Wyd. Rodopi B.V., Amsterdam–New York 2007, ss. 328.

Niniejsza książka ukazała się nakładem amerykańskiego wydawnictwa Rodopi i wchodzi w skład serii Value Inquiry Book Series – VIBS (listę 185 tytułów, które obejmuje owa seria czytelnik znajdzie na końcu omawianej pracy, s. 315-328). Jej tłumaczem jest Hugh McDonald, a redaktorem wydania Peter Redpath. Polskie wydanie *Nauki w kulturze* ukazało się w 2002 roku w Radomiu, nakładem Polskiego Wydawnictwa Encyklopedycznego.

Praca ta jest pierwszym dziełem tak szeroko traktującym o nauce – jej pozycji i roli w kulturze Zachodu od czasów starożytnej Grecji do współczesności. Podejmowana w niej problematyka jest niezwykle ważna szczególnie w dzisiejszych czasach, kiedy cel poznania naukowego, jakim powinna być prawda – jedyny i niepodważalny gwarant pełnego rozwoju człowieka, z biegiem czasu zastąpiony został użytecznością, będącą wynikiem technicyzacji ludzkiego życia. Technika stała się wskutek tego naczelną dziedziną kultury, zajęła miejsce THĒORÍA – poznania dla samego poznania (*scire propter ipsum scire*) i wkrótce wyeliminowała ją z obszaru samej kultury. Wskutek tego w moralności pozostała tylko skuteczność działania, w sztuce – irracjonalizm, kult wyobraźni, a rolę religii zaczęła pełnić sama technika. Znikł więc ideał prawdy. Nastąpiła zmiana tożsamości cywilizacji ze względu na zmianę celu: człowiek ma stać się już nie tylko podobnym do Boga, ale samym Bogiem! Owa technicyzacja kultury Zachodu jest tożsama z zagubieniem kultury, a w konsekwencji z zagubieniem samego człowieka. Autor głównym celem swej głębokiej refleksji filozoficznej uczynił wyjaśnienie procesu dokonywania się tych zmian – wychodząc od czasów starożytnej Grecji, poprzez średniowiecze, nowożytność, aż po czasy współczesne, w których technika, wskutek kultu nauki, obecna jest już prawie wszędzie.

Ów niezwykle przejrzysty i odznaczający się niezwykle erudycją wykład poprzedzony jest dwoma recenzjami wydawniczymi autorstwa o. prof. dra hab. Mieczysława Alberta Krąpca – założyciela Lubelskiej Szkoły Filozoficznej oraz profesora Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej – Tadeusza Kwiatkowskiego. Obaj oni wskazują na ogromną wartość odkrywczą, merytoryczną i wychowawczą omawianej pracy.

Na tle wywodów historyczno-systematycznych Autor wyraźnie zarysowuje własne stanowisko, będące podstawą wnikliwej krytycznej oceny różnych stanowisk i ideologii pojawiających się w filozofii nauki. Pokazuje jednocześnie ich destrukcyjne konsekwencje dla dziejów kultury i „zmanipulowanego” przez nie człowieka.

Na wstępie wyakcentowane są pozanaukowe konteksty sporu o naukę: światopoglądowe, ideologiczne, polityczne, ekonomiczne, religijne, cywilizacyjne, którymi Autor pragnie zająć się w niniejszym dziele. Stwierdza przy tym, że jedyną właściwą dziedziną wiedzy, mogącą ukazać miejsce i rolę nauki w kulturze jest filozofia kultury.

Problematyka pracy podzielona jest na osiem części. W pierwszej (*The Rise of Theoretical Knowledge*) przedstawiony zostaje grecki kontekst naukowego poznania, z okresu kultury klasycznej, w której powstała trwająca do dziś dnia wartościowa, racjonalna myśl filozoficzna. Autor zwraca tu uwagę na różnicę między opinią i nauką, ukazuje ich grecką etymologię. Wyróżnia także cechy przedmiotu naukowego, którymi są: stałość, warunkująca w pełni racjonalne poznanie trwającego bytu, konieczność, dotycząca złożań bytowych i związków między bytami oraz ogólność, związana ze sposobem ludzkiego poznania. Autor przywołuje tu również tradycyjny podział nauk na nauki teoretyczne, praktyczne i poetyczne, z filozofią pierwszą – metafizyką, będącą nadrzędną w stosunku do wszystkich innych nauk ze względu na jej przedmiot, relację do innych nauk, doniosłość poznawczą i życiową.

W części drugiej (*The Hellenistic Deformation of Theoretical Knowledge*) Autor analizuje deformacje poznania teoretycznego po upadku niepodległej Grecji. Omawia np. stoickie modyfikacje filozofii oraz konsekwencje takiego jej rozumienia, a ponadto neoplatonizm reprezentowany przez Plotyna i Jamblicha.

Część trzecia (*Philosophy and Theology in Relation to Revelation*) jest próbą ukazania pojawiających się reakcji, tendencji wobec odchodzącego z jednej strony „pogańskiego antyku”, a z drugiej pojawiającego się nowego typu cywilizacji, jakim było chrześcijaństwo. Znajdziemy tu zarówno postawy zdecydowanego sprzeciwu wobec wszystkiego, co pogańskie, a więc także wobec nauki i filozofii, jak również wykorzystywanie w kulturze chrześcijańskiej tego, co dobre i prawdziwe w kulturze antycznej. Widoczne będą również tendencje do twórczego rozwijania dziedzictwa grecko-rzymskiego, a co za tym idzie, rozwijania koncepcji nauki, zwłaszcza w dziedzinie filozofii i teologii.

Kolejna część (*Science: Toward Technology and Ideology*) dotyczy już zupełnie nowej koncepcji nauki, która pojawiła się wraz z nastaniem renesansu. Jej hasłem przewodnim jest użyteczność, pozwalająca człowiekowi zapanować nad przyrodą, światem i kosmosem. Powodem tego nie jest, jak podkreśla Autor, wewnętrzna ewolucja samej koncepcji nauki, lecz napór innych cywilizacji na cywilizację zachodnią (łacińską).

O zjawisku kultu nauki, jakie miało miejsce w nowożytności, całkowitym odrzuceniu teoretycznych spekulacji, a także o pozanaukowym podtekście tych zmian, traktuje piąta część niniejszej pracy (*Science as Technology*). Głównymi sprawcami zmiany oblicza cywilizacji zachodniej są, zdaniem Autora, reformacja, jak również wpływ Orientu w postaci hermetyzmu i kabały. Analizie pod-

dane jest tu także zjawisko gnozy – jako tajemniczego i nie do końca przebadanego ruchu religijno-intelektualnego, powstałego w II w. po Chrystusie. W środowisku hellenistycznym, przenikającego do kultury zachodniej.

Szósta część (*The Transformation of Philosophy into Ideology*) dotyczy ideologizacji filozofii. Autor podkreśla, że ideologizacja koncepcji nauki jest zanegowaniem religii, metafizyki i teologii. Z ideologii wyrasta także nowa moralność i nowa polityka gwarantująca „ulepszenie” człowieka i społeczeństwa, a w dalszej perspektywie „szczęście” ludzkości. Zdecydowany nacisk położony jest tu na fakt, że tylko zdrowa metafizyka i religia objawiona jest w stanie ukazać fałszywe fundamenty, na których opiera się ideologia.

Część następna (*Toward a New World Order*) prezentuje koncepcję poznania Kanta i konsekwencje kantyizmu, który przyczynił się do zmiany nauko-twórczego pytania z DIA TI? Na JAK? Przedstawione są tu także poglądy dotyczące ludzkiej wiedzy głoszone przez twórcę pozytywizmu – Augusta Comte’a. W części tej ukazany jest ponadto niebagatelny wpływ nauki na procesy globalizacyjne. Polega on głównie na zabezpieczaniu przez nią technicznych możliwości podejmowania określonych działań oraz na projektowaniu skali tych działań.

Ostatnia – ósma część pracy (*The Place of Science in Culture*) wskazuje na miejsce nauki kulturze. Autor wyjaśnia tu znaczenie podstawowych pojęć, m. in. pojęcia „kultura”, wprowadza niezbędny podział dziedzin kultury na: THĒORÍA, PRÁXIS, POIĒSIS, RELIGIO, podejmuje rozważania na temat celów nauki, granic i kierunków jej rozwoju.

W zakończeniu Autor zwraca uwagę na zagrożenia, jakie niesie ze sobą utylitarne pojmowanie nauki, którego konsekwencją jest technicyzacja większości dziedzin ludzkiego życia, ekspansja globalizmu, pustoszenie duchowego życia ludzkości. Jak zaznacza, można temu zapobiec przywracając nauce i kulturze nadrzędną rolę pytania DLA-CZEGO?, umożliwiającego poznanie celu i sprawcy działań, nadającego właściwy sens pytaniu JAK?, ukazującego autentycznie ludzkie i racjonalne oblicze kultury.

Należy podkreślić, iż praca ta charakteryzuje się jasną i logiczną strukturą podejmowanych w niej wywodów. Czytelnik pozostaje pod wrażeniem erudycji Autora, jego orientacji w wielości stanowisk i sporów oraz jego zdolności do syntetyzującego ujęcia omawianej problematyki. Ogromną zaletą pracy, ułatwiającą przyswajanie zawartych w niej treści są indeksy znajdujące się na końcu książki: *INDEX OF WORKS*; *INDEX OF AUTHORS, EDITORS, AND TRANSLATORS*; *INDEX OF SUBJECTS*; *INDEX OF NAMES*. Chcąc zrozumieć rolę nauki w zachodniej kulturze, przyczyny i skutki zmiany celu poznania naukowego warto podjąć się lektury prezentowanej monografii i uczynić jej treść przedmiotem głębszej refleksji.

Bogdan Stanaszek, „*WROGO USTOSUNKOWANY DO NASZEGO PAŃSTWA*”. BISKUP PIOTR GOŁĘBIEWSKI W DOKUMENTACH KOMUNISTYCZNEJ BEZPIEKI I WŁADZ WYZNANIOWYCH, Sandomierz 2006, ss. 130.

Rok 1989 r. stał się przełomem nie tylko w polityce i życiu społecznym, ale także w interpretacji dziejów Polski. Otwarcie archiwów służb bezpieczeństwa oraz innych instytucji życia publicznego pozwoliło na ukazanie wielu zagadnień w nowym, całkowicie dotąd nieznanym świetle. Dotyczy to także rzeczywistości Kościoła, która przez PRL była szczególnie zakłamywana.

Książka B. Stanaszka pt. „*Wrogo ustosunkowany do naszego państwa*”. *Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznani* jest kolejnym ogniwem w procesie odkłamywania historii i roli Kościoła w życiu narodu i Polski, szczególnie tej po 1945 r. Książka dotyczy wprawdzie tylko jednego człowieka, ale dobrze ilustruje on cały mechanizm walki z Kościołem aparatu bezpieczeństwa i władz komunistycznych w Polsce.

Osnową pracy jest postać biskupa Piotra Gołębiowskiego, sandomierskiego kanonika (1947 r.), biskupa pomocniczego (1957 r.), wikariusza kapitulnego (1967 r.), a w końcu administratora diecezji sandomierskiej (1968 r.) widziana w optyce służb bezpieczeństwa i urzędników wydziału do spraw wyznań. Czytając opinie tych służb o biskupie Gołębiowskim, możemy dojść do przekonania, że była to postać niezwykle zdeterminowana, bezkompromisowa, gotowa złożyć każdą ofiarę na ołtarzu wierności pełnionej przez siebie misji, a jednocześnie wroga wobec państwa komunistycznego. Podobne opinie, ale już nie ze względu „na szkodliwość dla władz i państwa”, wyrażali wierni tej diecezji, co znalazło swój oddźwięk w rozpoczętym w 1994 r. procesie beatyfikacyjnym biskupa Gołębiowskiego.

Całość opracowania została podzielona na cztery rozdziały, wstęp i zakończenie. W pracy został zachowany układ chronologiczny, co pozwala lepiej na śledzenie metod i środków bezpieki w stosunku do wzrastającej roli ks. Gołębiowskiego w Kościele sandomierskim. W pierwszej części Autor przedstawił postawę biskupa wobec władz PRL w czasach, gdy był kandydatem na rządcę diecezji. W tym czasie ocena przeciwników biskupa była jednoznaczna, podobnie zresztą jak w dwóch następnych okresach jego życia: kiedy był biskupem pomocniczym i administratorem apostolskim diecezji, a wyrażała się w zdaniu „*Wrogo ustosunkowany do naszego państwa*”, zaczerpniętym z charakterystyki sporządzonej przez Wydział do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach w 1973 r. Wartością książki jest umieszczenie obok tekstów spra-

wozdań na temat biskupa szeregu komentarzy, które pozwalają czytelnikowi wyrobić swój własny pogląd na sprawy poruszane przez bezpieczeńkę.

Książka oparta jest na niezwykle bogatej kwerendzie źródłowej, obejmującej zarówno archiwa państwowe, jak i kościelne Polski. Obfitych danych dostarczyły Autorowi przede wszystkim materiały wytworzone przez Urząd Bezpieczeństwa, a przechowywane obecnie w Instytucie Pamięci Narodowej w Warszawie, Urzędu do Spraw Wyznań z Archiwum Akt Nowych oraz Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Kielcach z Archiwum Państwowego tamże. Natomiast Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu dostarczyło cennych danych odnoszących się bezpośrednio do *curriculum vitae* bpa P. Gołębiowskiego, jak również jego działalności pasterskiej w diecezji.

Podsumowując należy stwierdzić, że książka ks. B. Stanaszka pt. *„Wrogo ustosunkowany do naszego państwa”*. Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych dobrze obrazuje panoramę relacji państwo-Kościół w wymiarze diecezji sandomierskiej i pozwala już teraz na pełniejsze zrozumienie mechanizmów ówczesnej walki, ale i ceny płaconej za wierność ideałom. O wartości książki świadczy też staranny język, jasny i prosty wykład, mający czasami znamiona publicystyczne. Należy przy tym podkreślić dobrą jakość wydania, a także umieszczenie wielu tekstów źródłowych: fragmentów przemówień, artykułów prasowych, rozkazów, odezw, manifestów oraz fotografii z epoki, które w sposób istotny wpływają na odbiór całego dzieła.

Ks. Wojciech Guzewicz

Jacek Woroniecki, *QUAESTIO DISPUTATA DE NATIONE ET STATU CIVILI. O NARODZIE I PAŃSTWIE*, tłum. z jęz. łac. R. Maliszewski, Lublin 2004, ss. 74.

W trosce o dobro moralne

Problem dobra moralnego jest stary jak świat. Już w starożytności dostrzeżono konieczny związek zachodzący między dobrem w sensie ontycznym, a dobrem w sensie moralnym. Wypracowano wówczas dwie podstawowe koncepcje dobra, uznające w nim cel, bądź też źródło wszelkiego działania. Dzięki temu do dzisiaj wiemy, że czyn ludzki jest moralnie dobry, o ile respektuje hierarchię dóbr ontycznych podczas wyboru swego celu, jak również odwołuje się do skutecznych i jednocześnie godziwych środków podczas jego realizacji. Działanie jednak sprawia człowiekowi trudności. Zdarza się na przykład, że nie tylko błędnie odczytuje on hierarchię dóbr, podporządkowując swoje akty dobru niższej rangi, lecz także wskrzesza błędną zasadę spopularyzowaną przez Machiavelli'ego, iż „cel uświęca środki”. Czy człowiek jest skazany na samotną walkę ze swymi moralnymi trudnościami?

Próba odpowiedzi na ten problem jest praca o. Jacka Woronieckiego OP pt. *Quaestio disputata de natione et statu civili*, która – wraz z przekładem na język polski dokonany przez Rafała Maliszewskiego i zatytułowanym *O narodzie i państwie* – ukazała się na rynku wydawniczym staraniem Fundacji „Servire Veritati”. Do głównego korpusu pracy został dołączony również aneks w postaci artykułu o. Woronieckiego pt. *Nacjonalizm a katolicyzm*.

Człowiek, zdaniem autora, nie jest skazany na samotną walkę ze swoimi moralnymi trudnościami. W sukurs przychodzą mu naród i państwo. Pomimo, iż tytułowa kwestia wyraźnie obejmuje obie formy życia społecznego, o. Woroniecki zdaje się bardziej koncentrować na specyfice narodu. Głównym bowiem celem jego pracy jest – jak podaje – zbadanie, „dlaczego Boża Opatrzność wskazała w naszym życiu moralnym na zadanie, które należy wypełnić względem narodu, zwłaszcza jeśli porównujemy go z państwem, które jest bardziej oczywistym elementem życia obywatelskiego” (s. 13-14). Tak określony cel autor realizuje przy pomocy metody scholastycznej. Główną kwestię dzieli na siedem szczegółowych artykułów, dotyczących korelacji narodu i państwa w zakresie ich różnicy formalnej, wspólnego celu, powstania na mocy naturalnej inklinacji, wolności od praw moralnych, którymi kierują się działania jednostek, granic wzajemnego podporządkowania, prymatu miłości wobec rodaków, a także idei państwa narodowego.

Naród i państwo, zdaniem autora, nie różnią się ze względu na cel swego istnienia. Podstawą ich jedności jest wspólne moralne dobro danej społeczno-

ści, polegające na umożliwieniu poszczególnym jednostkom ich integralnego rozwoju w dobrym i cnotliwym życiu. Cel ten jednak obie formacje osiągają na innej drodze (s. 20). Państwo realizuje go przy pomocy prawa stanowionego, nad wdrażaniem którego czuwa legalna władza. Jest więc to sposób zewnętrzny, a przez to bardziej dostrzegalny. Naród z kolei kieruje ludźmi poprzez obyczaje, nad wprowadzaniem których czuwa opinia publiczna. Jest to zatem sposób wewnętrzny, zdeterminowany prawem wpisany w ludzkie sumienia, a przez to mniej dostrzegalny (s. 22). Z uwagi na moralne dobro człowieka, zarówno naród, jak i państwo wydają się być nieodzownym kontekstem jego osobowego rozwoju. Z tej też racji o. Woroniecki formułuje postulat zharmonizowania działań narodu i państwa. Prawa bowiem i „obyczaje – jak pisze – w wielu [przypadkach] zgadzają się ze sobą i ta sama opinia [powszechna] odrzuca to, co władza państwowa napiętnuje za pomocą kar” (s. 22). Jedną z najbardziej adekwatnych form takiej korelacji wydaje się być państwo narodowe, w którym prawa stanowione uzgadniają się z obyczajami i w którym dobro wspólne państwa zbiega się z dobrem wspólnym narodu (s. 53-54).

Lektura książki nasuwa pewne uwagi krytyczne, z których dwie wydają się dość istotne. Po pierwsze, komentując słowa Arystotelesa, który człowieka żyjącego dobrowolnie poza państwem nazwał „nędznikiem, albo nadludzką istotą” (*Polityka*, 1253 b. 11), o. Woroniecki zastępuje kategorię „państwa” terminem „społeczeństwo”. Twierdzi przy tym wyraźnie, że żyć poza społeczeństwem, to tyle, co żyć poza państwem i narodem (s. 30). Negatywnym skutkiem takiego zabiegu jest niewątpliwie możliwość utraty z pola widzenia bogactwa form życia społecznego. Społeczeństwo bowiem to nie tylko naród i państwo, lecz również rodzina, ród, plemię, lud itp. Mówiąc o obyczajach, trzeba więc pamiętać, że obok narodowych istnieją chociażby obyczaje ludowe, których celem bynajmniej nie jest osobowy rozwój człowieka, lecz troska o zachowanie kanonów kultury ludowej, nacechowanej niezmienną kompozycją dźwięków, kolorów, smaków, zapachów itp.

Po drugie, uwagę czytelnika może zwrócić fakt pewnej niekonsekwencji terminologicznej w przekładzie. Ma ona miejsce w pierwszym artykule (s. 16). Czytamy tam o sześciu elementach jedności życia państwowego, które logicznie rzecz ujmując powinny odnosić się do państwa. Jest jednak inaczej. Dwa z nich składają się bowiem na jedność dającą państwo, a cztery pozostałe na jedność dającą naród. Niekonsekwencja wynika z tłumaczenia łacińskiego przymiotnika „civilis” raz jako „państwowy”, raz jako „obywatelski”. Dla wyraźniejszego uchwycenia sensu należałoby pozostać przy „obywatelskim”, a wtedy to sześć elementów jedności życia obywatelskiego (a nie państwowego?) generowałoby zarówno jedność państwową, jak i narodową. Co zdaje się wynikać z kontekstu.

Analiza podjęta przez o. Woronieckiego – jak zauważa tłumacz w swoim słowie wstępnym – dotyczy społeczności już uformowanej w naród, dotyczy

narodu dojrzałego. Skutkiem tego, skupia się ona na czynnikach decydujących nie tyle o jego powstaniu, co o jego trwaniu. Najważniejszymi czynnikami, stanowiącymi o narodzie, są tu relacje obyczajowe zachodzące między jego członkami. Eminentną cechą obyczajów narodowych, wyróżniającą je spośród obyczajów innych typów, jest ich orientacja na usposobienie człowieka do wyboru dobra moralnego. Jako charakterystyczne wzorce dobrego życia i moralnego postępowania, obyczaje takie są pielęgnowane na wszystkich poziomach życia narodowego. Powstają one na skutek realizacji wszystkich dobrych działań i wszystkich udanych twórców tych działań. Innymi słowy, powstają na skutek pracy i jej sprawczości. Ich obecność w codziennym życiu człowieka sprawdza się zasadniczo do dwóch funkcji. Każdy obyczaj narodowy spełnia funkcję pozytywną, dopełniając braki w zakresie indywidualnej samowystarczalności, bądź też negatywną, piętnując nadużycia za pośrednictwem opinii publicznej.

W kontekście pracy o. Jacka Woronieckiego pt. *Quaestio disputata de natione et statu civili*, społeczeństwo jawi się jako nieodzowny korelat moralnego wzrostu osoby ludzkiej, co *implicite* uzasadnia potrzebę ciągłej refleksji nad moralną kondycją współczesnych narodów i państw.

Ks. Paweł Tarasiewicz

SPIS TREŚCI

Słowo od Redakcji	5
Filozofa	7
Imelda Chłodna, <i>W obronie edukacji liberalnej (Liberal Education)</i> – na kanwie rozważań Allana Blooma	7
Ks. Tomasz Duma, <i>Teoria aktu i możliwości w funkcji ogólnego kryterium oceny poprawności dyskursu metafizycznego</i>	17
Adriana Kurasz, <i>Czy istnieje prawo naturalne?</i>	35
Ks. Antoni Skowroński, <i>Filozoficzne i światopoglądowe implikacje kryzysu ekologicznego</i>	53
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>Sens wiary religijnej w świetle realizmu filozoficznego</i>	67
Historia	79
Ks. Krzysztof Bielawny, <i>Proces sądowy ks. bpa Ignacego Wysoczańskiego w 1958 r.</i>	79
Ks. Mariusz Kołodziej, <i>Biskup Wilhelm Pluta (1910-1986) – pasterz Kościoła gorzowskiego</i>	93
Ks. Jacek Wojda, <i>La place de l'évêque de Rome dans la communion des Églises durant les premiers voyages des papes de Rome à Constantinople au VI^e siècle</i>	109
Materialy	127
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Wspomnienia o księdzu Stanisławie Maciątku, proboszczu w Wiżajnach, spisane przez ks. Kazimierza Hamerszmity</i> ..	127
Ks. Witold Jemielity, <i>Listy pasterskie biskupów sejneńskich na Wielki Post i Adwent</i>	135
Prawo	165
Jerzy Akińcza, <i>Timesharing w prawie europejskim</i>	165
Rafał Dowgier, <i>Zasady legislacji podatkowej</i>	183
Bogumił Pahl, <i>Opodatkowanie nieodpłatnego przyrostu majątku osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce</i>	195

SPIS TREŚCI

Mariusz Popławski, <i>Decyzja określająca wysokość zwrotu podatku spadkobiercy – problemy praktyczne</i>	221
Teologia	231
Ks. Stanisław Biały, <i>Niektóre etyczne aspekty dotyczące godności aktu seksualnego</i>	231
Ks. Dariusz Brozio, <i>Istota i znaczenie modlitwy w świetle nauczania ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmity</i>	247
Ks. Jerzy Fidura, <i>Kościół rzymskokatolicki i ewangelicko-luterański w 40-tym roku dialogu ekumenicznego</i>	269
Ks. Marek Janowski, <i>Nowy model duszpasterstwa pierwszokomunijnego oparty o założenia rytuału: „Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych”</i>	277
Ks. Andrzej Jaśko, <i>Jezus Panem natury – analiza egzegetyczna Mk 4,35-41</i>	291
Ks. Wojciech Kalinowski, <i>Nehmen wir die Seminaristen wahr?</i>	313
Ks. Maciej Ostrowski, <i>Duszpasterstwo turystyczne na terenie diecezji elckiej</i>	323
Varia	341
Ewa Folejewska, <i>Stan obecny i działalność Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Elku</i>	341
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Bibliografia Elckich Studiów Teologicznych. Tomy 1-6 (2000-2006)</i>	351
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>Sylwetki wielkich Polaków: Jacek Woroniecki OP</i>	363
Symposium	369
Program Symposium	369
Andrzej Zdanowski, <i>Europa czasów św. Brunona (uwarunkowania społeczno-polityczne)</i>	371
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Chryścianizacja Europy Środkowej</i>	383
Władysław Markowski, <i>Świętego Brunona życie i działalność</i>	405
Maciej Abrosiewicz, <i>Kulturowy wymiar życia i misji św. Brunona. Zabytki i piśmiennictwo</i>	417
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Bericht über das Wissenschaftliche Symposium: Der Hl. Bruno von Querfurt. Elk, den 25. 05. 2007.</i>	439

Recenzje i omówienia.....	443
<i>Archiwariusz. Biuletyn Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu</i> , 1(2005), ss. 180. rec. Ks. Wojciech Guzewicz	443
Marek Dziewiecki, <i>Wychowanie w dobie ponowoczesności</i> , Wydawnictwo: Jedność, Kielce 2002, ss. 238. rec. Adriana Kurasz	446
Andreas Englisch, <i>Habemus Papam. Von Johannes Paul II. zu Benedikt XVI</i> , Wydawnictwo: C. Bertelsmann, München 2005, ss. 338. rec. Ks. Wojciech Guzewicz	452
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Ocalić od zapomnienia: Parafia Rożyńsk Wielki</i> , Ełk–Rożyńsk Wielki 2006, ss. 32. rec. Ryszard Skawiński	454
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Ruch katolicko-społeczny naterenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego</i> , Ełk 2006, ss. 400. rec. Ks. Jan Walkusz	456
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Unser Glaube hat ein Gesicht – Jesus Christus.</i> <i>Homilien vom Jahreskreis B</i> , Lohr–Rothenfels–Bergrothenfels–Ełk 2004, ss. 160. rec. Ks. Jerzy Fidura	462
Czesław Jaroszyński, Piotr Jaroszyński, <i>Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej. Teoria i ćwiczenia</i> , Wyd. Fundacja Nasza Przyszłość, Szczecinek 2007 ² , ss. 299. rec. Imelda Chłodna	464
Piotr Jaroszyński, <i>Science in Culture</i> , Wyd. Rodopi B.V., Amsterdam-New York 2007, ss. 328. rec. Imelda Chłodna	465
Bogdan Stanaszek, „ <i>Wrogo ustosunkowany do naszego państwa</i> ”. <i>Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych</i> , Sandomierz 2006, ss. 130. rec. Ks. Wojciech Guzewicz	468
Jacek Woroniecki, <i>Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie</i> , tłum. z jęz. łac. R. Maliszewski, Lublin 2004, ss. 74. rec. Ks. Paweł Tarasiewicz	470

TABLE OF CONTENTS

Editorial Address	5
Philosophy	7
Imelda Chłodna, <i>In defense of the "Liberal Education"</i> – in the outline of considerations of Allan Bloom	7
Rev. Tomasz Duma, <i>The theory of act and potency as a verifying criterion of correctness of the metaphysical cognition</i>	17
Adriana Kurasz, <i>Does natural law exist?</i>	35
Rev. Antoni Skowroński, <i>Philosophical and connected with people's outlook on life implications of the ecological crises</i>	53
Rev. Paweł Tarasiewicz, <i>A sens of the religious faith in the light of the philosophical realism</i>	67
History	79
Rev. Krzysztof Bielawny, <i>The trial of Rev. Bp. Ignacy Wysoczański in 1958</i>	79
Rev. Mariusz Kołodziej, <i>Bishop Wilhelm Pluta (1910-1986) – Pastor of the Gorzów Church</i>	93
Rev. Jacek Wojda, <i>A place of the Rome bishop in the communion of Churches during first three papal journeys from Rome to Constantinople in VI century</i>	109
Materials	127
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Memoirs about Father Stanisław Maciątek, a parish priest in Wiżajny, written by Rev. Kazimierz Hamerszmit</i>	127
Rev. Witold Jemielity, <i>Pastoral letters of Sejny bishops for the Lent and the Advent</i>	135
Law	165
Jerzy Akińcza, <i>Timeshare law in Europe</i>	165
Rafał Dowgier, <i>Principles of tax legislation</i>	183
Bogumił Pahl, <i>Taxation of a gratuitous increment of property of legal entities of the Catholic Church in Poland</i>	195

Mariusz Popławski, <i>The decision denominating a height of the tax refund of the heir - practical problems</i>	221
Theology	231
Rev. Stanisław Biały, <i>Some ethical aspects concerning the dignity of the sexual act</i>	231
Rev. Dariusz Brozio, <i>Essence and meaning of the prayer by Rev. Kazimierz Aleksander Hamerszmit</i>	247
Rev. Jerzy Fidura, <i>The Roman Catholic Church and the Evangelic Lutheran Church in 40-th year of ecumenical dialogue</i>	269
Rev. Marek Janowski, <i>A new model of the first communion pastoral care based on presuppositions of the ceremonial: "Rites of the Christian initiation of adults"</i>	277
Rev. Andrzej Jaśko, <i>Jesus the Master of nature – exegetic analysis of Mc 4,35-41</i>	291
Rev. Wojciech Kalinowski, <i>Do we treat seminarians seriously?</i>	313
Rev. Maciej Ostrowski, <i>Pastoral care of tourists in the Elk Diocese</i>	323
Varia	341
Ewa Folejewska, <i>The present status and activity of the library of Diocesan Seminary in Elk</i>	341
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Bibliography of the Elk Theological Studies. Volumes 1-6 (2000-2006)</i>	351
Rev. Paweł Tarasiewicz, <i>Profiles of the great Poles: Jacek Woroniecki OP</i>	363
Symposium	369
Program of the Symposium	369
Andrzej Zdanowski, <i>Europe in the time of St. Bruno (social and political conditions)</i>	371
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Christianization of the Middle Europe</i>	383
Władysław Markowski, <i>Life and activity of St. Bruno</i>	405
Maciej Abrosiewicz, <i>The cultural gauge of life and mission of Saint Bruno. Monuments and sources</i>	417
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Proceedings of the scientific symposium on St. Bruno. Elk, May 25, 2007</i>	439

Reviews and Commentaries	443
<i>Archiwariusz. Biuletyn Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu</i> , 1(2005), ss. 180. reviewed by Ks. Wojciech Guzewicz	443
Rev. Marek Dziewiecki, <i>Wychowanie w dobie ponowoczesności</i> , Kielce: Jedność, 2002, pp. 238. reviewed by Adriana Kurasz	446
Andreas Englisch, <i>Habemus Papam. Von Johannes Paul II. zu Benedikt XVI</i> , München: C. Bertelsmann, 2005, pp. 338. reviewed by Rev. Wojciech Guzewicz	452
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Ocalić od zapomnienia: Parafia Rożyńsk Wielki</i> , Ełk–Rożyńsk Wielki 2006, pp. 32. reviewed by Ryszard Skawiński	454
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Ruch katolicko-społeczny naterenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego</i> , Ełk 2006, pp. 400. reviewed by Rev. Jan Walkusz	456
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Unser Glaube hat ein Gesicht – Jesus Christus. Homilien vom Jahreskreis B</i> , Lohr–Rothenfels–Bergrothenfels–Ełk 2004, pp. 160. reviewed by Rev. Jerzy Fidura	462
Czesław Jaroszyński, Piotr Jaroszyński, <i>Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej. Teoria i ćwiczenia</i> , Szczecinek: Fundacja Nasza Przyszłość, 2007 ² , pp. 299. reviewed by Imelda Chłodna	464
Piotr Jaroszyński, <i>Science in Culture</i> , Amsterdam-New York: Rodopi B.V., 2007, pp. 328. reviewed by Imelda Chłodna	465
Rev. Bogdan Stanaszek, „ <i>Wrogo ustosunkowany do naszego państwa</i> ”. <i>Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych</i> , Sandomierz 2006, pp. 130. reviewed by Rev. Wojciech Guzewicz	468
Rev. Jacek Woroniecki, <i>Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie</i> , trans. from Latin by R. Maliszewski, Lublin 2004, pp. 74. reviewed by Rev. Paweł Tarasiewicz	470