

STUDIA EŁCKIE

19 (2017) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2017

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Monika Przybysz (UKSW), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Tomasz Kopiczko (UKSW)

Sekretarz Redakcji: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)
ks. Ryszard Sawicki (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISZPAŃSKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Ełk 2017

p-ISSN 1896-6896 e-ISSN 2353-1274

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/19-2017-nr-4>)

SPIS TREŚCI / CONTENTS

od Redakcji / Editorial	389
-------------------------------	-----

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

ks. K. Smykowski , <i>Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara / Inspirations and method of Hans Urs von Balthasar's philosophy</i>	391
---	-----

HISTORIA / HISTORY

ks. M. Jodkowski , <i>Geneza erygowania parafii ewangelickiej w Rogiedlach na początku XX wieku / Genesis of the foundation of the Evangelical parish in Rogiedle at the beginning of the 20th century</i>	401
ks. A. Kopiczko , <i>Archiwa kościelne na ziemiach zachodnich i północnych a badania regionalne / Church archives in the western and northern territory and regional research</i>	419

TEOLOGIA / THEOLOGY

P. W. Kosiak , <i>Pascha Jezusa Chrystusa / The passover of Jesus Christ</i>	433
ks. A. J. Najda , <i>Rodzina miejscem rozpoznania i dojrzewania powołania / The family as the place of discernment and maturation of vocation</i>	451
M. Olczyk , M. Król , <i>Świeckość może być święta – przykłady Marianny Biernackiej i Stanisławy Leszczyńskiej / Secularity may be saint on Marianna Biernacka and Stanisława Leszczyńska' examples</i>	463
ks. A. Romejko , <i>Kwestia przemocy i terroryzmu w nauczaniu papieża Franciszka / The issue of violence and terrorism in the teaching of Pope Francis</i>	471

Lista Recenzentów / The list of Reviewers: „Studia Elckie” 19(2017), nr 1-4	487
---	-----

Spis treści / Contents: „Studia Elckie” 19(2017), nr 1-4	489
--	-----

„Studia Elckie” 19 (2017), nr 4

Szanowni Państwo!

Czwarty numer kwartalnika „Studia Elckie” zamyka 19. tom naszego czasopisma. W ostatnim numerze znajdują się artykuły naukowe, których tematyka dotyczy problemów filozoficznych, historycznych i teologicznych.

Szczególne podziękowania kierujemy do Autorów wszystkich tekstów naukowych, jak również do Recenzentów, którzy podjęli się wnikliwej ich oceny. Mamy nadzieję, że prezentowane tematy będą wykorzystywane w kolejnych badaniach dotyczących podjętych zagadnień. Życząc interesującej lektury, zapraszamy na naszą stronę internetową: <http://www.studiaelckie.pl>.

ks. Marcin Sieńkowski
sekretarz Redakcji „Studiów Elckich”

KS. KRZYSZTOF SMYKOWSKI*

INSPIRACJE I METODA FILOZOFICZNA W TEOLOGII HANSA URS VON BALTHASARA

Hans Urs von Balthasar z wykształcenia był germanistą i uzyskał przysługujący wówczas absolwentom tego kierunku studiów tytuł doktora filozofii, który w pełni odzwierciedlał zainteresowania i kompetencje szwajcarskiego myśliciela¹. Jego twórczość filozoficzna jest bardzo bogata, choć zdecydowanie ustępuje doniosłością rozważaniom o charakterze teologicznym.

W swojej myśli zaczerpnął wiele od innych filozofów działających w różnych epokach. Nie było to jednak zwyczajne przyswajanie sobie ich poglądów. Były one bowiem niejako interpretowane i w połączeniu z ideami samego Balthasara stworzyły spójny system. W rozwoju myśli Balthasara widać wyraźnie wpływ poszczególnych etapów studiów odbywanych w różnych ośrodkach naukowych oraz uczestnictwa w wykładach, w których dominowały poglądy konkretnego autora lub określony system filozoficzny. W tej mierze zawdzięczał też dużo swoim przyjaciółom, od których również przejmował pewne treści. Zadaniem niniejszego artykułu jest ukazanie wpływu poszczególnych kierunków i osób na poglądy teologa nadziei na tle jego biografii oraz próba scharakteryzowania jego metody filozoficznej.

Wpływ studiów filologicznych

Pierwszy poważny kontakt z filozofią oraz zainteresowanie się nią nastąpiło podczas studiów filologicznych na wydziale filozoficznym uniwersytetu w Wiedniu. Wybór taki był motywowany wielką miłością do niemieckiej poezji. Oprócz tego zajmował się w mniejszym stopniu również sanskrytem, in-

* ks. dr Krzysztof Smykowski – asystent Katedry Bioetyki Teologicznej w Instytucie Teologii Moralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: ksmyskowski@kul.pl

¹ Por. P. Henrici, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 153; K. Smykowski, *Hans Urs von Balthasar filozoficzna natura prawdy*, „Studia Gdańskie” 27(2010), s. 47.

dogermanistyką i filozofią². Przełomowym momentem były wykłady Hansa Eibla dotyczące myśli Plotyna i neoplatoników, które wywarły na młodym studencie germanistyki ogromne wrażenie³. Od tego momentu Plotyn stał się dla Balthasara stałym punktem odniesienia. Jest to szczególnie widoczne przede wszystkim w pierwszej części monumentalnej trylogii, czyli w *Chwale*. Szwajcarski myśliciel miał także tendencję do upatrywania w twórcy systemu emanacyjnego prekursora myśli innych filozofów, takich jak Jan Szkot Eriugena, Mikołaj z Kuzy, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling i Henri Bergson⁴. Jego spostrzeżenia były z reguły trafne, co potwierdzają historycy filozofii⁵. Wpływów Plotyna dopatrywał się także w systemach św. Grzegorza z Nyssy i św. Augustyna z Hippony. W tych jednak wypadkach należałoby uznać raczej przewagę oddziaływania Platona.

W myśli neoplatonickiej Hansa Ursa von Balthasara interesowała najbardziej koncepcja Jedni, z której całość rzeczywistości bierze swój początek. Źródło tej fascynacji leży w ostatecznym przełamaniu dualizmu na linii Bóg-świat. W takim wypadku skończoność i niedoskonałość świata zostają pokonane przez boską zasadę Jedni. Słabością tej koncepcji był jedynie systemowy monizm metafizyczny, który ujmuje całość istniejącej rzeczywistości jako naturalne rozwinięcie pierwotnej zasady⁶.

Myśl neoplatoników miała szczególne znaczenie w formowaniu koncepcji piękna. Jego traktat o estetyce jest próbą teologicznej refleksji nad formami rozbłyśkiwania Bożej chwały w niezliczonych rodzajach stworzeń⁷. Analogia z myślą Plotyna jest w tym miejscu bardzo widoczna, o ile pamięta się o nieprzekraczalnych różnicach metafizycznych obu pojęć wynikających z transcendencji Boga, którą przynosi chrześcijaństwo⁸, a którą w sposób naukowy wyraził św. Tomasz z Akwinu, jeden z inspiratorów teologa z Bazylei⁹.

Inspiracje egzystencjalizmem

Drugim filozofem, z którego myśli czerpał Balthasar, był żyjący w XIX wieku prekursor egzystencjalizmu Søren Kierkegaard. Z tą myślą zetknął się podczas studiów w Berlinie, dokąd przeniósł się z uwagi na wybitną kadrę wykładowców. Należeli do nich germanista Helmuth von Glasenap i teolog

² Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 10.

³ Por. tenże, *Hans Urs von Balthasar. Szkic biograficzno-teologiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 126(1996), nr 3, s. 347.

⁴ Por. P. Henrici, *O filozofii...*, dz. cyt., s. 162.

⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2003, s. 171.

⁶ Por. K. Wencel, *Źródła inspiracji teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Theologia Thoruniensia” 3(2002), s. 124-125.

⁷ Por. tamże, s. 125.

⁸ Por. J. Tyrawa, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, „Promocje Kujawsko-Pomorskie” 13(2005), nr 1-3, s. 5.

⁹ Por. H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 80.

Romano Guardini, który w owym czasie prowadził wykład monograficzny na temat życia i myśli duńskiego filozofa¹⁰.

Elementy filozofii prekursora egzystencjalizmu są obecne w dziełach szwajcarskiego teologa. Nie mają one jednak wyraźnego charakteru. Wynika to z faktu, że niektóre jego poglądy zostały odrzucone. Doświadczenie estetyczne dla Kierkegaarda było związane z życiem zewnętrznym i grzesznym¹¹. W takim wypadku nie ma miejsca dla objawiającego swoją chwałę Boga. Balthasar nie mógł przystać na takie stwierdzenie. Wyjaśnia, że nie może być mowy o rozdziale pomiędzy tym, co estetyczne, a tym, co religijno-etyczne¹².

Najwyraźniejsze jednak nawiązanie do Kierkegaarda występuje w drugim tomie *Teologii* noszącym tytuł *Prawda Boga*: „Głupstwo nie objawia się w istocie Boga (...), lecz w Tym, który zdołał jednym jedynym aktem połączyć to, co absolutnie boskie z tym, co absolutnie antyboskie, nie w głupstwie tytaniczno-nadludzkiego gestu, lecz w prostocie swego posłuszeństwa”¹³.

Zainteresowanie Ojcami Kościoła

Kolejny etap studiów Balthasara wiąże się z jezuickim scholastykatem w Fourvière, który w latach międzywojennych był jednym z najbardziej ożywionych kulturowo i religijnie ośrodków we Francji. Prowadzącym go zakonnikom udało się nawiązać kontakt z najważniejszymi prądami kulturalnymi epoki¹⁴. Przebywanie w towarzystwie Henri de Lubaca zaowocowało zachwytem nad Ojcami Kościoła. Chciał na nowo odkryć młodzieńczą świeżość myśli chrześcijańskiej u greckich i łacińskich pisarzy kościelnych. Celem Balthasara było nie tylko szukanie konkretnych fragmentów potrzebnych dla argumentacji teologicznej, lecz szeroki przegląd ich poglądów¹⁵. Myśl teologa piękna została w znacznym stopniu ukształtowana przez wpływ patrystyki. Obficie czerpał ze św. Ireneusza, Orygenesza, Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Oddziaływali oni jednak na teologiczne poglądy, dlatego w niniejszym opracowaniu ich wpływ zostanie tylko zasygnalizowany.

Spotkanie z Erichem Przywarą

Ogromne znaczenie dla całokształtu myśli Balthasara, zarówno w dziedzinie filozofii, jak i teologii miało spotkanie z Erichem Przywarą, który stał się dla niego „niezapomnianym drogowskazem”¹⁶. Relacja nauczyciel-uczeń przerodziła się w trwającą długie lata przyjaźń. Teolog piękna darzył Przywarę

¹⁰ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, dz. cyt., s. 11.

¹¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 295.

¹² Por. K. Wencel, *Źródła inspiracji teologii...*, dz. cyt., s. 128.

¹³ H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 2, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 332.

¹⁴ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 55.

¹⁵ Por. tamże, s. 61.

¹⁶ E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, dz. cyt., s. 13.

ogromnym szacunkiem, nazywając go nawet największym umysłem, jaki było mu dane spotkać¹⁷. Znaczenie tego spotkania było nie do przecenienia: „Wpływ Przywary na moje pierwsze filozoficzne próby jest ewidentny, nawet jeśli później odwróciłem się od jego skłonności ekstremalnie negatywnej teologii i próbowałem zinterpretować go z mojej perspektywy”¹⁸.

Przywara skierował myśl Balthasara na zupełnie nowe tory. Ideą, którą wszczepił w młodego wówczas kapłana była analogia bytu¹⁹. Sprawilo to, że jest on jednym z nielicznych współczesnych teologów, którzy swój system budują w oparciu o wspomnianą zasadę. Większość myślicieli poszła innymi ścieżkami, odwołując się, tak jak choćby Karl Rahner, do niemieckiego idealizmu stosującego metodę transcendentálną²⁰.

Teoria analogii bytu znana była myśli chrześcijańskiej już od średniowiecza, a za jej najwybitniejszego wyraziciela uznaje się św. Tomasza z Akwinu. Analogia ta składa się z trzech elementów, którymi są analogon, analogaty i wzajemna relacja pomiędzy nimi. Zasada ta pozwala na dostrzeżenie bogactwa i zróżnicowania bytów oraz na dostrzeżenie względnej jedności świata²¹. Pozwala także na częściowe poznanie Absolutu i umożliwia sensowne mówienie o nim. Katolicka filozofia i teologia nieustannie posługiwały się doktryną analogii, gdyż stanowiła ona podstawę wykładanej wówczas myśli neoscholastycznej, która swój renesans przeżywała od wydania encykliki *Aeterni Patris* przez Leona XIII w 1879 r. Była zatem częścią niezbyt lubianej przez Balthasara nauki, określanej jako „wyschnięta do granic możliwości pustynia”²².

Przywara nadał jednak tej doktrynie nowe oblicze poprzez interpretację analogii w sposób dynamiczny, a nie, jak czyniono do tej pory – statyczny. Według jego założeń każde stworzenie jest zwróconym ku Bogu dynamizmem. Jako stworzenie przypomina ono swego Stworzyciela i w tym momencie teoria ta zgadza się z koncepcją klasyczną. W swoim dynamizmie skierowanym ku Niemu doświadcza jednak ono coraz większego dystansu wobec Transcendentnego, który słabnie w relacji do stworzeń. Nie mogąc ująć Boga w kategoriach czysto ludzkich, doktryna analogii gwarantuje transcendencję Boga i odkrywa, że jest On wciąż większy²³. Myśl filozoficzna Przywary przyczyniła się do odnowienia w teologii katolickiej nauki Soboru Laterańskiego IV, mówiącej, że „pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różni-

¹⁷ Por. H. U. von Balthasar, *O moim dziele...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁸ Cytat za: E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, dz. cyt., s. 13-14.

¹⁹ Por. K. Wencel, *Erich Przywara, w: Słownik wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 267.

²⁰ Por. D. Kowalczyk, *Karl Rahner, w: Słownik wielkich teologów...*, dz. cyt., s. 272-273.

²¹ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 73-75.

²² Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, dz. cyt., s. 14.

²³ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 24.

cy²⁴. W odróżnieniu jednak od swojego mistrza Balthasar zwraca uwagę na niezbywalną wartość stworzonej rzeczywistości. Boże atrybuty objawiają się w doczesnym materiale, jakim jest przyroda, człowiek oraz historia²⁵. Szwajcarski teolog był jednym z nielicznych, którzy wspomnianą zasadę wplekli do swojej myśli. Jednym z jej głównych oponentów był Karl Barth, protestancki myśliciel, którego z omawianym autorem łączyła przyjaźń i miłość do muzyki, a zwłaszcza do twórczości Mozarta²⁶. Dla teologa z Bazylei analogia bytu była narzędziem, które pozwala uniknąć utożsamienia Boga ze światem i nieprzezwyciężalnej sprzeczności pomiędzy nimi²⁷.

Z klasycznej metafizyki tomistycznej Balthasar zaczerpnął także tematy swojej myśli. Tradycyjna filozofia uznaje cztery atrybuty bytu za transcendentalia. Są nimi jedność, prawda, dobro i piękno. Trzy ostatnie z nich stanowią zasadniczą strukturę teologicznego projektu Balthasara, który został najpełniej rozwinięty w trylogii. Jej pierwsza część siedmiotomowa *Chwała* przedstawia Boże piękno. Wyjaśnia, w jaki sposób Boża chwała odbija się na twarzy Chrystusa, a szczególnie w jego śmierci i zmartwychwstaniu. Pięć tomów *Teodramatyki* stawia akcent na dobru. W centrum rozważań zostaje postawiony problem wolności Boga i ludzi. Spotkanie tych dwóch rzeczywistości stanowi dramat historii zbawienia. W trzech tomach *Teologii* Balthasar koncentruje swoją uwagę na zagadnieniu prawdy – jej naturze filozoficznej, aspekcie chryzologicznym i pneumatologicznym²⁸.

Komentatorzy dzieł szwajcarskiego myśliciela stoją także na stanowisku, że można uznać go za wzór odczytywania przesłania Akwinaty, gdyż czynił to na tle jego własnych źródeł i w ramach współczesnej mu dyskusji²⁹.

Erich Przywara nie tylko zachęcił Balthasara do przyswojenia sobie założeń myśli klasyków i jej modyfikacji. Inspirował go także do konfrontowania ich teorii z wnioskami Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Maxa Schelera i Martina Heideggera³⁰.

Heidegger wskazywał, że najważniejszym problemem filozofii jest zagadnienie Bytu. Jego myśl koncentrowała się wokół różnicy ontologicznej, czyli różnicy między Bytem (tym, co pozwala istnieć) a bytami (tym, co istnieje), wśród których szczególne miejsce zajmuje człowiek jako *Dasein*. Tylko dla niego, jako jedyne go bytów, problemem może stać się Byt. Ta właśnie cecha odróżnia go od innych istnień.

²⁴ Sobór Laterański IV, *Konstytucja 2, 7*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 229.

²⁵ Por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chryzologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 21.

²⁶ Por. J. Makowski, *Przestrzeń Balthasara*, „W drodze” 33(2005), nr 10, s. 84.

²⁷ Por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda...*, dz. cyt., s. 22.

²⁸ Por. A. J. Skowronek, *Teolog uniwersalnej nadziei*, „Przegląd Powszechny” 12(2005), s. 63.

²⁹ Por. P. Henrici, *O filozofii...*, dz. cyt., s. 169.

³⁰ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar...*, dz. cyt., s. 13.

Balthasar kategorię bytu umieszcza również w swojej myśli. Dla niego Byt jest miłością. Tym samym odżegnuje się od wielkiej tradycji idealizmu niemieckiego, która utożsamia Byt z Duchem³¹.

Polemikę z Heideggerem omawiany autor podejmuje także w kwestii statusu metodologicznego teologii i filozofii. Odrzuca zaprzeczenie ich naukowości, którego dokonał niemiecki egzystencjalista. Uznaje je za naukę, przypisuje im także status mądrości, odwołując się do twierdzeń wczesnośredniowiecznych obecnych w myśli do XII wieku³².

W kręgu zainteresowań Balthasara znajdowała się także filozofia dialogu, z której obficie czerpał przede wszystkim w drugim tomie *Teologii*. Istnienie Boga w Trójcy Świętej Jedyne jest w świetle myśli szwajcarskiego teologa egzystencją innego. W tym kontekście nawiązuje szczególnie do teorii Franza Rosenzweiga, w ślad którego poszli Martin Buber i Fryderyk Ebner³³.

Z powyższych rozważań wynika, że Balthasar nawiązywał do dorobku myślicieli poprzedzających go i mu współczesnych. Najczęściej inspirację tę czerpał od ludzi, z którymi zetknął się na drodze swoich badań naukowych. Nie należy jednak wysuwać błędnego wniosku, jakoby nie był wielkim filozofem i teologiem. Spotkania te dawały jedynie impuls do zajęcia się danym kierunkiem. Myśl poprzedników była starannie analizowana i pewne jej elementy zostały wcielane w wielki system, który obejmuje niemalże wszystkie działy filozofii i dogmatyki i którego nikt inny nie stworzył w XX w. Balthasar dokonał tego w oparciu o własną metodę.

Próba określenia metody filozoficznej

Badacze dziejów myśli ludzkiej napotykają na trudności przy próbie określenia metody, którą posługiwał się szwajcarski teolog. Spośród współczesnych mu teologów, takich jak Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henry de Lubac Balthasar wyróżnia się pewną odrębnością. Dla niektórych teologów akademickich uchodzi on za myśliciela, który wprowadził do teologii obce kategorie i gatunki literackie. Inni z kolei są skłonni uznać Balthasara raczej za poetę, pisarza czy mistrza duchowości niż za prawdziwego teologa³⁴. Z całą pewnością metody myśliciela z Bazylei nie można nazwać ani systematyczną, ani pojęciowo-analityczną ani pojęciowo-konstrukcyjną³⁵. Jak twierdzi sam Balthasar, jego metoda jest najbliższa fenomenologii połączonej ze znaczną ilością krytyki literackiej: „Specyfiką niniejszych studiów jest budowanie z historycznych struktur światopoglądowych, jak z pojedynczych kamieni, budowli, która ma sens pozahistoryczny. Struktury te znajdują się więc między

³¹ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, dz. cyt., s. 27.

³² Por. H. U. von Balthasar, *O moim dziele...*, dz. cyt., s. 91.

³³ Por. tenże, *Teologika*, t. 2, dz. cyt., s. 49.

³⁴ Por. K. Domagalski, *Hans Urs von Balthasar – teolog esteta*, „Communio” 13(1993), nr 6, s. 104.

³⁵ Por. P. Henrici, *O filozofii...*, dz. cyt., s. 160.

strukturą a systemem, w punkcie centralnym (...). W gruncie rzeczy jest to więc nie dająca się obecnie pominąć metoda fenomenologiczna, wypróbowana na samych przywódcach niemieckiego życia duchowego, wsłuchiwanie się, które jak już wspomniano, właśnie wtedy jest 'pasywno'-obiektywne, kiedy jest jednocześnie także twórczo-oglądające³⁶.

Myśl Balthasara cechuje także irenizm. Unika wdawania się w spory, nie próbuje także odeprzeć tez ludzi inaczej myślących. Historię odczytuje nie według własnej wyrobionej uprzednio już opinii, lecz pozwala jej stopniowo się kształtować pod wpływem przebiegu dziejów, a niekiedy nawet w opozycji do nich³⁷.

W filozofii, podobnie jak w teologii, Balthasar, usiłuje zrealizować zasadę: „Całość przed częściami”, co wyraża się w chęci rozwinięcia całości systemu, który jest czymś więcej niż tylko sumą poszczególnych fragmentów, ponieważ odwołuje się do pierwotnej jedności i piękna³⁸.

Cechą charakterystyczną pism Balthasara jest także zastosowanie metody okrężającej, która wielokrotnie dotyka na różnych płaszczyznach tych samych lub podobnych problemów. Jego argumentacja często przyjmuje postać spirali. Linearność wywodu zostaje porzucona na rzecz wielokierunkowości i wielopłaszczyznowości, która zdąża do wizji bardziej globalnej³⁹. W swej metodzie Balthasar przedkładał inspirującą i nie do końca uporządkowaną obfitość nad obiektywną systematyzację bardzo charakterystyczną dla wielu chrześcijańskich uczonych⁴⁰.

Pisma Balthasara cechuje specyfika języka i stylu. Jego myśl przedstawia się jako niezwykle dynamiczna rzeczywistość wzajemnego przenikania i ząbkowania. Osiągnięte wyniki zostają natomiast postawione w nowym świetle i pogłębione. Czytelnik, zwłaszcza początkujący, z trudem nadąza za myślą autora. Ma przekonanie, że ma do czynienia z nieogarnioną treścią oraz formą⁴¹.

Utrudnieniem we właściwym odbiorze myśli szwajcarskiego filozofa jest także jego mentalność krytyka literackiego. Bardzo często prowadzi dialogi, których partnerami są Kierkegaard, Hegel, Barth i Rahner⁴².

Nie można zapominać jednak o śmiałości i konsekwencji teologa piękna, który nigdy nie zawahał się posługiwać metodą odbiegającą od powszechnie przyjętych standardów. Wartością jego myśli jest także fakt, że pozostał on

³⁶ Cytat za: tamże.

³⁷ Por. tamże, s. 161.

³⁸ Por. J. Królikowski, *Poszukiwania teologiczne naszego wieku: Hans Urs von Balthasar*, „W drodze” 24(1992), nr 2, s. 95.

³⁹ Por. I. Bokwa, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsavien-sia” 34(1996), nr 2, s. 51-52.

⁴⁰ Por. Ch. W. Steck, *Symfonia miłości*, tłum. D. Ciołek, „Przegląd Powszechny” 12(2005), s. 53.

⁴¹ Por. tamże, s. 67.

⁴² Por. tamże, s. 71.

zawsze wierny samemu sobie i obranej drodze w zasadniczych punktach zwrotnych swojej twórczości⁴³.

Przytoczone wyżej fakty nie zniechęcają jednak ludzi do sięgnięcia po dzieła Balthasara. Nowość jego metody, niespotykana gdzie indziej symbolika i rzadko spotykana konsekwencja sprawiają, że coraz więcej ludzi sięga po jego książki.

Należy pamiętać, że filozofia nie stanowi centrum i głównego celu myśli teologa chwały. Całe jego filozofowanie można określić jako zmysł wiary Objawienia jako takiego i „współ-oglądanie tego, co z chwały Bożej także jeszcze (lub już) niewierzący dostrzega w odbłasku Boga i dramacie ludzkiej wolności”⁴⁴. Nieprzypadkowo więc *Teologika* ma taką strukturę, iż pierwszy, filozoficzny tom wprowadza czytelnika w odkrycie, że prawdą jest Jezus Chrystus. Filozofia chrześcijańska dzięki rozwojowi metody fenomenologicznej sprawdza się znakomicie jako narzędzie opisu zjawisk, w tym także religijnych⁴⁵. Balthasar wpisuje się więc w grono wielu myślicieli chrześcijańskich, którzy hołdowali zasadzie: *Philosophia – ancilla theologiae*, lecz również nadaje jej nowy kształt. Podkreśla także, iż należy najpierw poznać całą rozległość, głębię i różnorodność sfery naturalnej. W przeciwnym razie cierpi na tym teologia, gdyż może się oprzeć jedynie na kilku abstrakcyjnych pojęciach. Grozi jej wówczas niebezpieczeństwo, że nie będzie mogła dostatecznie rozwinąć swoich treści⁴⁶.

Filozofia nie może jednakże zamykać się na jakiejkolwiek przejawy transcendencji, zamykając się wyłącznie w sferze wewnątrzświatowej. Wtedy przybiera formy comte’owskiego pozytywizmu, którego ostatecznym efektem jest „bezpłodność funkcjonalizmów, logicyzmów i analiz językowych, gdzie z prawdy jako ontologicznego transcendentalne nic już nie pozostaje”⁴⁷.

Balthasar, korzystając w sposób uporządkowany z różnych metod właściwych refleksji o charakterze filozoficznym, w gruncie rzeczy wypracował własną metodę, która znalazła zastosowanie także w rozważaniach teologicznych, którym poświęcona jest przecież prawie cała trylogia oraz inne pisma.

* * *

Wieloletnie studia podejmowane przez Hansa Ursa Von Balthasara w różnych ośrodkach naukowych wywarły wielki wpływ na kształt jego myśli filozoficznej. Wyraziła się ona przede wszystkim w czerpaniu inspiracji, które stawały się impulsem do twórczej inspiracji dorobku poprzednich pokoleń i stworzenia oryginalnego systemu obejmującego niemal wszystkie zagadnienia interesujące filozofa. Nie można zatem myśli Balthasara uznać jedynie za

⁴³ Por. tamże, s. 74.

⁴⁴ P. Henrici, *O filozofii...*, dz. cyt., s. 171.

⁴⁵ Por. S. Popławski, *O naprawie filozofii katolickiej*, „Znak” 57(2005), nr 2, s. 140.

⁴⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 33.

⁴⁷ Tenże, *Uwagi na temat całej trylogii*, w: tenże, *Teologika*, t. 1, dz. cyt., s. 17.

przejaw eklektyzmu. Wśród głównych źródeł twierdzeń należałoby wskazać zainteresowanie neoplatonizmem zaszczone podczas studiów językowych. Pobyt w Berlinie zaowocował fascynacją niektórymi poglądami zbliżonymi do egzystencjalizmu. Największy wpływ wywarł jednak Erich Przywara, który skierował uwagę Balthasara ku metafizyce klasycznej. Integralne wykorzystanie źródeł i zastosowanie metod pozwoliło szwajcarskiemu myślicielowi na stworzenie spójnego systemu, w oparciu o który mógł podjąć refleksję na temat Boga, człowieka i otaczającego świata.

INSPIRATIONS AND METHOD OF HANS URS VON BALTHASAR'S PHILOSOPHY

Summary

The purpose of this article is showing the inspiration behind the basis of system created by Hans Urs von Balthasar. During years of studies and scientific career, the Swiss philosopher became fascinated by various theories, Neoplatonism, existentialism and classical metaphysics in particular. Furthermore, the article attempts a description of system methodology. Balthasar mixed methods of various scientific fields in exceptionally creative way, which led to creation of a unique system.

Key words: Hans Urs von Balthasar, method, philosophy.

KS. MAREK JODKOWSKI *

GENEZA ERYGOWANIA PARAFII EWANGELICKIEJ W ROGIEDLACH NA POCZĄTKU XX WIEKU

Szczególnym dziedzictwem malowniczej, warmińskiej wsi Rogiedle są jej dzieje, w których krzyżowały się odmienne tradycje kulturowe jej mieszkańców. Ich proveniencja oraz przynależność konfesyjna budowały mozaikowy obraz tej miejscowości, której nie oszczędziły kataklizmy wojenne i związana z nimi zmiana przynależności państwowej. Amalgamat przemian społecznych widocznych na przykładzie wspomnianej wsi, zyskał szczególną wyrazistość w XIX i pierwszej połowie XX wieku. Wówczas osiedliła się w niej protestancka ludność, co zmieniło charakter i znaczenie opisywanej miejscowości.

Monografię dotyczącą parafii w Rogiedlach zredagował Robert Teichert. Na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza wyniki jego badań dotyczące problematyki demograficznej tej miejscowości¹. Warto w tym miejscu wspomnieć również ks. Johannes Hassensteina, który udostępnił drukiem zarys historii wspólnoty protestanckiej w tej wsi². Kolonizację Rogiedli przez mieszkańców Brandenburgii opisał z kolei proboszcz parafii ewangelickiej z Dobrego Miasta Friedrich Otto Bähr³. Należy jedynie ubolewać, że rzeczony tekst jest pozbawiony aparatu krytycznego. Wspomniane publikacje nie wyczerpują informacji o protestantyzmie w Rogiedlach, a zwłaszcza o genezie erygowania parafii ewangelickiej (unijnej) w tej miejscowości na początku XX wieku. Żeby je uzupełnić, warto przeprowadzić analizę materiałów archiwalnych zdeponowanych w Evangelisches Zentralarchiv (Berlin) oraz artykułów prasowych z tamtego okresu. Należy zaznaczyć, że ze względu na kompleksową dokumentację

* ks. Marek Jodkowski – doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, magister historii sztuki oraz archiwista; adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej i Etyki UWM w Olsztynie; e-mail: ksmarek@wp.pl

¹ R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln (Kreis Heilsberg)*, Pinneberg 1964.

² J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen im Ermland seit 1772 (mit Bildern)*, Königsberg 1918, s. 65-67.

³ F. O. Baehr, *Entstehung der evangelischen Gemeinde Regerteln im Kirchspiel Guttstadt (Ermland)*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1894), nr 3, s. 28-29.

nie zostanie poddane refleksji naukowej zagadnienie budowy kościoła ewangelickiego w tej miejscowości. Zasluguje ono bowiem na odrębne opracowanie.

Kolonizatorzy z Brandenburgii

Na ziemiach przejętych przez Prusy wskutek trzeciego rozbioru Polski z 1795 r. utworzono Nowe Prusy Wschodnie. Nowa administracja dążyła do germanizacji tego obszaru, a także do zwiększenia wskaźników jego zagospodarowania. Wygłaszano zatem z ambon zachętę władcy pruskiego, aby osiedlać się na tych terenach, co wiązało się z intratnymi prerogatywami. Pokażna liczba rodzin trudniących się pracą na roli z obszarów historycznej Marchii Środkowej, rozciągającej się na zachód i północ od Berlina, a także z niedaleko leżącej krainy Priegnitz, opuściła swoją ojczyznę (Heimat), aby na dawnych ziemiach polskich znaleźć łatwy dorobek i pewny dobrobyt⁴.

Kolonizatorzy różnili się od dotychczasowych mieszkańców religią, językiem i zwyczajami, dlatego dochodziło między nimi do aktów nietolerancji. Pobudzała je zwłaszcza proveniencja nowo przybyłych, którzy należeli do kraju agresora. Ze strony władz pruskich zapewniano im z kolei liczne przywileje. Już sama przeprowadzka wiązała się z państwową rekompensatą. Za każdą milę drogi otrzymywano na głowę 2½ srebrnego grosza. Po przybyciu na przejęte przez Prusy obszary, tamtejsze urzędy administracyjne, czyli królewskie domeny, przydzielały im nieodpłatnie grunty ziemskie o wielkości 3-5 włók magdeburskich na rodzinę, a także gwarantowały wsparcie związane z pierwszą uprawą oraz sześć lat wolnych od podatków. Jesienią 1795 r. pierwszymi kolonizatorami były rodziny o nazwiskach: Ernst, Gebert, Gerber, Mollmann i Plickhahn. Wiosną kolejnego roku doszły następujące rodziny: Brand, Hinz, Lexau, Neukirch, Schrötter oraz Ströse. Jesienią 1797 r. wymieniano z kolei Heinów i dwóch braci Pätzów. Kilka lat później przeprowadzili się Peterowie z Meklemburgii, Ramienowie z Priegnitz, Schweingruberowie i Großmannowie z Litwy, a także rodziny o nazwiskach Grünke oraz Affelt z Kaszub. Pod koniec XIX wieku spotykało się w Rogiedlach nazwiska Ernst, Gebert, Mollmann, Peter, Plickhahn i Schweingruber. Nazwiska Affelt, Hein i Ströse pojawiały się w graniczących z tą miejscowością wsiach Wilczkowo i Smolajny. Na obszarze placówki duszpasterskiej w Rogiedlach mieszkaly również osoby noszące nazwisko Pätz⁵.

Opisywani kolonizatorzy osiedlili się na zachód od Białegostoku, w pasie liczącym ponad siedem mil długości od południa na północ, na obszarze którego znajdował się Tykocin, Knyszyn, Korycin i Suchowola. Wprawdzie żyli

⁴ Tamże, s. 28; *Bericht des Deputierten des Provinzialvorstandes, Apothekenbesitzers Born-Königsberg, über die beiden für die Liebesgaben vorgeschlagenen Gemeinden Regerteln und Frauenburg*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1896), nr 7, s. 53-54; *Die Tätigkeit des G.-A.-Vereins für die Diaspora Ostpreußens*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1900), nr 9, s. 71.

⁵ F. O. Baehr, *Entstehung der evangelischen Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 28.

w rozproszeniu, ale podlegali jednemu urzędowi administracyjnemu. Przyznane im prerogatywy stały się gwarancją ich prosperity w uprawie roli, jednakże nie sprostano wówczas ich potrzebom duchowym. Wprawdzie władze państwowe deklarowały wcześniej pomoc w rozwiązaniu tego problemu, ale krótki okres funkcjonowania Nowych Prus Wschodnich zniweczył te plany. Zadowolano się jedynie sporadycznymi przyjazdami kapelana polowego, który w żydowskim domu w Suchowoli, gdzie znajdowało się przestronne pomieszczenie, sprawował co pół roku liturgię Słowa i liturgię komunijną. Przy okazji błogosławił konfirmantów oraz związku małżeńskie⁶.

Niestety, rzadkie przyjazdy duszpasterza ewangelickiego spowodowały, że chrztów udzielał polski, katolicki ksiądz. Pastoralna opieka duchowieństwa protestanckiego nad tą ludnością dobiegła końca wraz z utworzeniem Księstwa Warszawskiego. Zadowolano się wówczas w domach lekturą religijnych książek i pobożnym śpiewem. Zubożenie życia religijnego dało się we znaki znacznie później, a mianowicie w latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku w Rogiedlach. Narzekano wtedy na „kościelne zaniedbania” (kirchliche Verwahrlosung). Tłumaczono to zjawisko dorastaniem przyszłych gospodarzy w granicach wspomnianego Księstwa, z którego emigrująca młodzież nie mogła przystąpić nawet do konfirmacji⁷.

Działania militarne I wojny polskiej prowadzonej w ramach kampanii napoleońskiej z 1806 r. szczęśliwie ominęły protestanckich kolonizatorów mieszkających pod Białymstokiem. Niestety, po bitwie pod Pułtuskim (26 grudnia 1806 r.), obarczono tę ludność obowiązkiem aprowizacji oraz zakwaterowania wojska. Na skutek traktatu tylżyckiego z 7 lipca 1807 r. departament białostocki Nowych Prus Wschodnich oddano pod władanie Rosji. Protestancy kolonizatorzy z trudem znosili ucisk i samowolę nowych władz. Ponadto każdego z nich zobowiązano do utrzymania 7-8 żołnierzy w ramach zakwaterowania. Pobierano także 2½ rubla podatku od osoby, co stanowiło wówczas dość uciążliwe obciążenie⁸. Wobec tak niekorzystnych warunków protestanci snuli zamiary powrotu do Prus. Władze carskie zobligowały ich przy tym do aktu lojalności wobec państwa rosyjskiego w kościele w Suchowoli, jednakże nie zastosowali się oni do tego nakazu. Przy kolejnym wezwaniu odpowiedzieli sędziemu i przedstawicielowi lokalnej władzy administracyjnej, że zgodziliby się na taką przysięgę, gdyby obciążenia ustanowione przez cara umożliwiałyby protestanckim kolonizatorom godziwą egzystencję. Po zdecydowanej odmowie, pozwolono im wrócić do domów. Za pośrednictwem Christopa Antona von Ziegenhorna, oddelegowanego do uregulowania spraw związanych z przekazaniem departamentu białostockiego we władanie Rosji, zabiegano o możliwość powrotu opisywanej ludności do Prus. Von Ziegenhorn napisał w tej sprawie do władcy pruskiego, którego odpowiedź wywołała ogólne poruszenie.

⁶ Tamże, s. 28-29; J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 65.

⁷ F. O. Baehr, *Entstehung der evangelischen Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 29.

⁸ Tamże.

Nazywał dawnych kolonizatorów swoimi kochanymi dziećmi, wyrażając przy tym żal, że tak niewiele udało się dla nich zrobić. Obiecał jednocześnie, że będzie optował za ich wypuszczeniem z Rosji. Przez kilka następnych lat władze rosyjskie nie sprostaly jednak oczekiwaniom protestantów⁹.

W czasie inwazji napoleońskiej na Rosję w 1812 r. ponownie obciążono wspomnianych kolonizatorów świadczeniami na rzecz wojska. Latem 1814 r. wybrali oni spośród siebie dwóch emisariuszy, Päza i Schweingrubera, którzy wyruszyli do Gąbina, aby w tamtejszym urzędzie rejencyjnym, na czele którego stał Theodor von Schön, zabiegać o pomoc w powrocie do ojczyzny. Użytkowano wówczas obietnicę wstawiennictwa u króla. Po raz kolejny postulowano o nią jesienią tego roku. Ostatecznie w czerwcu 1815 r. otrzymano niezbędne pozwolenie z St. Petersburga, uprawniające do wyjazdu do Prus. Opuszczono obwód białostocki po sprzedaży ruchomego inwentarza oraz zebranego zboża. Ludność ta została zobowiązania przy tym do nieodpłatnego przekazania gruntów uprawnych na rzecz państwa. Wskutek nieuczciwego postępowania administracji rosyjskiej, dawni kolonizatorzy utracili bezpowrotnie owoc swojej dwudziestoletniej pracy. Wyruszyli następnie w kierunku Gołdapi w kolumnie liczącej około 50 wozów¹⁰.

Wprawdzie w Gołdapi kolonizatorzy spotkali się z serdecznym przyjęciem, podobnie zresztą jak w Gąbinie, jednak cztery dni koczowali na tamtejszym rynku, spędzając czas na swoich wozach lub obok nich. Miejscowa ludność zaopatrywała ich w pożywienie. Skierowano ich później do Królewca, ponieważ pojawiły się trudności z ich rozlokowaniem. Większa część tej grupy, targana niepewnością bądź zbyt odległą perspektywą klarownej przyszłości w tej prowincji, odłączyła się w Królewcu i postanowiła wrócić do Brandenburgii. Prawdopodobnie dysponowała ona większym uposażeniem. Reszta przez 14 dni przebywała we wsi Neuhoft pod Królewcem. Niektórzy z nich indywidualnie szukali doraźnego kwaterunku, inni wydzierżawili wspólnie na rok dobra Bledau w parafii Powunden. Tymczasem znaleziono dla nich stałe miejsce, a mianowicie folwark Rogiedle, który do tej pory należał do domeny podporządkowanej dzierżawcy mieszkającemu w Smolajnach. Opisywana społeczność przeprowadziła się na ten folwark wiosną 1816 r.¹¹ Warto wspomnieć, że posiadłość ta stała się własnością państwa po zniesieniu kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście w 1810 r., a tym samym sekularyzacji jej dóbr¹².

⁹ Tamże.

¹⁰ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln in Ermland*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1894), nr 5, s. 35; J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 66.

¹¹ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 35; R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 24.

¹² A. Bludau, *Die Aufhebung des Kollegiatstiftes Guttstadt*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” (1923), t. 21, s. 173; A. Bormann, *Ermland und die Reformation (1523-1772)*, Königsberg 1912, s. 113; W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, t. 1, Göttingen 1968, s. 276. Robert Teichert twierdzi, że już po 1775 r. fol-

Po czteroletnim, tymczasowym rozparcelowaniu nieruchomości ziemskich i ich zagospodarowaniu, potwierdzono prawnie ich przynależność. Najpierw podzielono je na 15 działek, z których każda posiadała powierzchnię o wielkości dwóch włók i pięciu morgów chełmińskich, częściowo gruntów uprawnych, a częściowo lasu. Następnie rozlosowano je w urzędzie w Ornecie pomiędzy 15 gospodarzy, sankcjonując przy tym ich prawo własności. Przestrzenny dom komorników rolnych, zawierający cztery izby, adaptowano na szkołę. Korzystnie usytuowany, rozległy plac na wzgórzu za szkołą przeznaczono na cmentarz. Podobnie jak w przypadku skolonizowanych ziem w departamencie białostockim, również folwark w Rogiedlach traktowano w kwestii obciążeń podatkowych w sposób uprzywilejowany. Z czasem jednak większość jego właścicieli sprzedała bądź wydzierżawiła należące do nich nieruchomości¹³.

Ludność ewangelicka w Rogiedlach

Kolonizatorzy brandenburscy stanowili pierwszą tak liczną grupę protestancką, która osiedliła się w Rogiedlach¹⁴. Niestety, informacje na temat jej liczebności są mocno wybrakowane. Wprawdzie z zaprezentowanych poniżej danych nie można określić komplementarnej dynamiki jej rozwoju, jednakże posiłkując się zestawieniem statystycznym odnośnie do uczniów tej konfesji warto wskazać na główne tendencje ilustrujące zmiany demograficzne w opisywanej wspólnocie protestanckiej.

Tab. 1. Liczebność wspólnoty ewangelickiej w Rogiedlach w latach 1825-1894

Rok	Liczba ewangelików ogółem	Liczba uczniów
1825	274	70
1826	297	94
1827	308	103
1828	321	102
1829	338	97
1830	385	114
1831	380	136
1832	brak danych	135
1833	380	131
1834	373	124
1835	brak danych	130
1836	brak danych	132

wark Rogiedle został podporządkowany Urzędowi Domenalnemu w Dobrym Mieście, a następnie wydzierżawiony. Po 1808 r. rentowność podupadającego gospodarstwa próbował przywrócić dzierżawca Bornikowski. Niestety, wygórowane żądania finansowe władz państwowych odnośnie do należności za dzierżawę zniweczyły te zamiary; zob. R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 24-25.

¹³ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 35; *Bericht des Deputierten des Provinzialvorstandes...*, dz. cyt., s. 54; J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., Königsberg 1918, s. 66; R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁴ Na temat protestantów osiedlających się w Rogiedlach i okolicach po 1775 r. zob. R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 79.

1837	brak danych	115
1838	brak danych	112
1839	brak danych	101
1840	brak danych	86
1841	brak danych	84
1842	brak danych	91
1843	brak danych	78
1844	brak danych	75
1845	brak danych	85
1846	brak danych	95
1847	brak danych	89
1848	brak danych	70
1849	brak danych	60
1850	brak danych	83
1851	brak danych	71
1852	brak danych	77
1853	brak danych	82
1854	brak danych	60
1855	brak danych	64
1856	brak danych	brak danych
1857	brak danych	77
1858	brak danych	brak danych
1859	brak danych	brak danych
1860	brak danych	100
1861	brak danych	104
1862	brak danych	91
1863	brak danych	82
1864	brak danych	84
1865	brak danych	83
1866	brak danych	80
1867	brak danych	brak danych
1868	brak danych	brak danych
1869	brak danych	62
1870	brak danych	brak danych
1871	brak danych	55
1872	brak danych	60
1873	brak danych	60
1874	brak danych	53
1875	brak danych	56
1876	brak danych	brak danych
1877	brak danych	brak danych
1878	brak danych	brak danych
1879	brak danych	brak danych
1880	brak danych	brak danych
1881	brak danych	brak danych
1882	brak danych	brak danych
1883	brak danych	44
1884	brak danych	42
1885	220	44
1886	brak danych	brak danych

1887	brak danych	41
1888	brak danych	42
1889	brak danych	38
1890	brak danych	34
1891	brak danych	32
1892	brak danych	39
1893	165	36
1894	brak danych	30

Źródło: F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln in Ermland*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1894), nr 5, s. 35-36.

Liczba ludności ewangelickiej w Rogiedlach wzrastała od 1825 r. (274 osoby) do 1831 r. (380 osób). Od tego momentu jednak zaczęła się zmniejszać¹⁵. Niestety, luki w zestawieniach statystycznych od 1835 r. uniemożliwiły dokładną analizę tego zjawiska. Wiadomo jednak, że w 1885 r. odnotowano 220 protestantów w tej miejscowości, natomiast w 1893 r. – już tylko 165. Ponad 100 uczniów zgłoszono w niej w latach 1827-1828, 1830-1839 i w 1861 r. Od początku lat sześćdziesiątych XIX wieku liczba ta, ulegając niewielkim wahaniom, malała aż do 1894 r., kiedy stanowiła jedynie 30. Niewątpliwie należy skonstatować, że stosunkowo duża liczba protestantów w Rogiedlach w latach trzydziestych XIX wieku, zakładając jej bezpośrednią korelację z liczbą uczniów tej konfesji, kwalifikuje się do bezprecedensowych tendencji demograficznych w historii tej miejscowości.

Do 1831 r. większość rodzin w Rogiedlach wywodziła się z grupy pierwotnych kolonizatorów, którzy przybyli do tej wsi w 1816 r. Na początku lat trzydziestych XIX wieku wymieniano w księgach metrykalnych następujące nazwiska: Affelt, Brand, Ernst, Gebert, Gerber, Grünke, Hein, Mollmann, Neukirch, Pätz, Peter, Ramien, Schulz, Schweingruber, Ströse i in. Od tego czasu obserwowano jednak emigrację tej ludności, na miejsce której początkowo osiedlali się inni współwyznawcy. Wiele nazwisk stopniowo zaczęło znikać w wiejskich wykazach, m.in. Affelt, Brand, Gerber, Grünke, Hein, Neukirch, Pätz, Ramien i Ströse. Ks. Bähr twierdził, że niemal wszyscy właściciele ziemscy po opuszczeniu Rogiedli gorzko żałowali swojej decyzji. Od lat sześćdziesiątych XIX wieku zajmowali ich miejsca katolicy, których liczba gwałtownie rosła. Na początku lat dziewięćdziesiątych tego wieku, cztery większe posiadłości ziemskie o wielkości 60-150 morgów sprzedano przedstawicielom tej konfesji¹⁶.

¹⁵ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 35; zob. również R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 27, 48.

¹⁶ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 36. Imiona i nazwiska pierwszych kolonizatorów (głów rodzin) przybyłych do Rogiedli przytacza Robert Teichert według następującej kolejności: Vollrad Peters, Karl Affeldt, George Ernst, Karl Neukirch, Jakob Groening, Christian Gerber, Friedrich Brandt, Joachim Hein, Samuel Lexo, Joachim Gerber, Johann Mollmann, Daniel Schweingruber, Johann Peters, Christoph Gebbert i Christian Großmann; zob. R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 26, 51-52.

Zgodnie z powszechnym spisem ludności z 2 grudnia 1895 r. do ewangelickiej placówki duszpasterskiej w Rogiedlach należało 319 osób, mieszkających w 23 miejscowościach. W ciągu kilku następnych miesięcy liczba ta wzrosła o 21, w związku z czym w 1896 r. placówka ta liczyła 340 wiernych. Tworzyli ją kolonizatorzy, trzej więksi obszarnicy ziemscy, robotnicy dniówkowi, rzemieślnicy oraz urzędnicy (pracownicy kolei, listonosze, żandarmi i nauczyciele)¹⁷. Płacili oni łącznie 876 marek podatku dochodowego, z czego mieszkańcy Rogiedli – 125 marek¹⁸. Po dwóch latach liczba członków tej placówki wzrosła do 347. Na jej obszarze mieszkało 8 małżeństw mieszanych. Jedynie w dwóch z nich dzieci wychowywano w wierze ewangelickiej. W tym czasie odnotowano 34 dzieci w wieku szkolnym¹⁹. Warto nadmienić, że wahania dotyczące liczby ewangelików tłumaczono brakiem struktury parafialnej w Rogiedlach, co wiązało się ze swobodnym przyporządkowaniem poszczególnych wsi do tej placówki duszpasterskiej²⁰. Już na początku 1899 r. zapisano, że należy do niej ok. 400 osób²¹.

W 1907 r. do ewangelickiej parafii w Rogiedlach należało 292 wiernych. Wymieniano w niej 16 małżeństw mieszanych wyznaniowo. Jedynie w jednej z takich rodzin dzieci otrzymywały ewangelickie wychowanie. Dzieci w wieku szkolnym było wówczas 31²².

Edukację ewangelicką w Rogiedlach zapoczątkował nauczyciel Heinrich Salewski, którego zatrudniono 15 maja 1822 r. Miał on wówczas 34½ lata. Po nim, w 1838 r. posadę pierwszego nauczyciela objął Gottlieb Brankowski. Jego następcy nosili nazwiska Pietsch, Acthun i Robert Neumann²³. Następnie stanowisko to przypadło Georgowi Mey'owi, który zgodnie z informacjami przytoczonymi w 1896 r. pracował w szkolnictwie 9 lat²⁴. Na początku 1899 r. odnotowano, że nauczycielem w Rogiedlach jest Fritz Koschorreck, który posiadał 10½-letni staż zawodowy²⁵.

¹⁷ C. R. Hilbrandt, *Helf! in Regerteln ein Kirchlein bauen*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1896), nr 6, s. 41; por. *Bericht über das Vereinsjahr 1895/96, erstattet von dem Vorsitzenden des ostpreußischen Hauptvereins in der Provinzial-Versammlung am 17. Juni 1896*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1896), nr 8, s. 59.

¹⁸ C. R. Hilbrandt, *Helf! in Regerteln ein Kirchlein bauen*, dz. cyt., s. 42.

¹⁹ *Ostpreußen im Unterstützungsplan für das Jahr 1898*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1898), nr 8, s. 62.

²⁰ Zob. Evangelisches Zentralarchiv (Berlin) (dalej: EZA), 200/1/5694, k. 25.

²¹ EZA 200/1/5694, k. 29.

²² *Ostpreußen im Unterstützungsplan des Zentralvorstandes für 1907*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1907), nr 6, s. 42.

²³ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 36; zob. również R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 81.

²⁴ EZA 200/1/5694, k. 10v.

²⁵ EZA 200/1/5694, k. 29v.

Wzrastająca liczba uczniów skłoniła władze państwowe do zatrudnienia drugiego nauczyciela, którym został 27 listopada 1834 r. Karl Kühn²⁶. W krótkim czasie doszło do sześciokrotnej zmiany na tej posadzie. Ze względu na niewielką liczbę dzieci zlikwidowano ją w październiku 1853 r.²⁷.

Życie religijne

Życie religijne pieczętowało tożsamość konfesyjną ewangelików w Rogiedłach. W poniższej tabeli zaprezentowano liczbę chrztów, ślubów i pogrzebów z tej wspólnoty protestanckiej w XIX wieku.

Tab. 2. Liczba chrztów, ślubów i pogrzebów we wspólnocie ewangelickiej w Rogiedłach w latach 1814-1893

Rok	Chrzty	Śluby	Pogrzeby
1814	2	0	1
1815	1	0	1
1816	4	1	1
1817	10	1	2
1818	8	0	13
1819	9	2	4
1820	16	3	1
1821	5	1	3
1822	15	1	2
1823	7	5	4
1824	17	2	7
1825	17	3	16
1826	15	2	7
1827	13	2	6
1828	13	3	6
1829	14	3	9
1830	14	1	13
1831	19	3	10
1832	15	3	16
1833	15	10	6
1834	14	2	10
1835	20	4	11
1836	14	0	6
1837	16	4	10
1838	14	6	11
1839	24	3	6
1840	14	2	9
1841	15	3	13
1842	19	5	20
1843	22	4	11
1844	15	2	7

²⁶ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 36; por. J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 66.

²⁷ F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln...*, dz. cyt., s. 36.

1845	14	1	10
1846	13	2	6
1847	14	2	13
1848	16	4	7
1849	17	4	12
1850	20	6	14
1851	23	8	11
1852	17	5	24
1853	14	4	14
1854	16	4	4
1855	13	2	11
1856	13	0	8
1857	19	1	7
1858	19	2	15
1859	20	4	8
1860	18	2	12
1861	12	4	6
1862	16	3	12
1863	16	4	12
1864	15	3	14
1865	10	3	12
1866	15	2	12
1867	14	2	5
1868	10	4	10
1869	12	4	5
1870	16	2	11
1871	7	6	4
1872	11	2	12
1873	15	1	9
1874	6	1	9
1875	9	2	8
1876	8	2	4
1877	11	1	2
1878	8	0	6
1879	10	2	4
1880	6	0	3
1881	9	2	5
1882	9	4	7
1883	7	2	9
1884	11	2	4
1885	8	3	9
1886	7	0	7
1887	10	0	4
1888	7	1	5
1889	7	1	2
1890	6	1	6
1891	3	0	4
1892	3	0	2
1893	3	0	5

Źródło: F. O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln in Ermland*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1894), nr 5, s. 35-36.

Zestawienia zawarte w powyższej tabeli wskazują, że najmniej chrztów odnotowano w 1814 r. (2) i 1815 r. (1). W latach 1891-1893 ochrzczono jedynie po trzy osoby. Najwięcej chrztów zgłoszono w 1851 r. – 23 i 1839 r. – 24. Nie asystowano przy zawarciu związków małżeńskich m.in. w latach 1814-1815, 1836, 1856, 1878, 1891-1893. Ich największą liczbę stwierdzono w 1833 r. – 10 i 1851 r. – 8. Po jednej osobie z tej wspólnoty pochowano w latach 1814-1816 i 1820 r. Najwięcej pogrzebów odbyło się w 1842 r. – 20 i 1852 r. – 24. Reasumując należy stwierdzić, że zaprezentowane wskaźniki życia religijnego nie podlegały długotrwałym tendencjom wzrostu czy też malenia. Często dochodziło do ich wahań. Jedną z ich przyczyn mogła być migracja ludności z tej wspólnoty protestanckiej. Na marginesie należy nadmienić, że w 1894 r. w nabożeństwach niedzielnych uczestniczyło przeciętnie 100-120 osób²⁸.

Tworzenie infrastruktury parafialnej

Rogiedle należały do ewangelickiej parafii w Dobrym Mieście. Stąd też sześć razy do roku przyjeżdżał do tej wsi duszpasterz, aby sprawować nabożeństwa w tamtejszym budynku szkolnym²⁹. Z zamiarem ustanowienia wikariusza w Rogiedlach, ordynowano 5 sierpnia 1894 r. Carla Richarda Hilbrandta. Następnego dnia przeprowadził się on do tej miejscowości. Zamieszkał w niewielkim, dwupokojowym mieszkaniu, które należało do wdowy po właścicielu młyna o nazwisku Heckmann. Dysponował on wówczas nadzwyczajnie skromnym wyposażeniem³⁰. Za wynajem tych pomieszczeń płacono rocznie 75-80 marek³¹. Nabożeństwa nadal sprawowano w szkole. Wierni siadali w ciasnych ławkach. Oczywiście nie posiadano ołtarza, ambony oraz organów³². Dzięki ustanowieniu wikariusza w Rogiedlach, miejscowość ta stała się nowym ośrodkiem duszpasterskim. Należało do niego 11 innych miejscowości z parafii dobromiejskiej oraz 3 z parafii orneckiej³³. Po kilku tygodniach od nominacji ks. Hilbrandta przeprowadzono pierwszą generalną wizytację placówek duszpasterskich na Warmii. W Rogiedlach okolicznościowe nabożeństwo odbyło się na cmentarzu³⁴. Komisja wizytacyjna przywiozła w darze

²⁸ EZA 7/19524, ks. Hilbrandt do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 10 X 1894, k. 12v.

²⁹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 6 IV 1894, k. 2.

³⁰ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 6 IV 1894, k. 2v; C. R. Hilbrandt, *Helft in Regerteln ein Kirchlein bauen*, dz. cyt., s. 42; por. K. Benrath, *Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins in Ostpreußen*, Königsberg 1900, s. 117; J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 67.

³¹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 6 IV 1894, k. 2v.

³² C. R. Hilbrandt, *Helft in Regerteln ein Kirchlein bauen*, dz. cyt., s. 42.

³³ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 6 IV 1894, k. 2v-3.

³⁴ *Die erste Generalkirchenvisitation im Ermland, ein Gustav-Adolf-Werk*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1894), nr 8, s. 60-61.

ozdoby ołtarzowe i naczynia liturgiczne. Z kolei jesienią tego roku wschodniopruski komitet Związku Gustawa Adolfa ofiarował środki pieniężne na zakup fisharmonii³⁵.

Dość szybko pojawiła się możliwość kupna gruntów ziemskich w Rogiełdach o powierzchni 263 morgów, które znakomicie nadawały się do adaptacji na nieruchomości parafialną. Należały one do wspomnianej, 72-letniej wdowy Heckmann. Grunty orne odpowiadały warunkom uprawy każdego rodzaju roślinności. Otaczały one gospodarstwo, przylegając do szosy, co zwiększało ich atrakcyjność. Na terenie posiadłości znajdowały się 3 murowane domy mieszkalne, stajnia, a także obiekty o konstrukcji ryglowej: stodoła, obora, kurnik, szopa na drewno oraz wozownia. Dysponowano ponadto drewnianym chlewem i stajnią. Poza domem czynszowym, stodołą oraz dwoma stajniami pokrytymi słomą, dachy pozostałych budynków przekryto dachówką. Dom mieszkalny, murowany, posiadał murowane szczyty oraz dach zaopatrzony w dachówkę. Obiekt podpiwniczono do połowy dzięki murowanym sklepieniom stropowym. Na jego parterze wydzielono trzy przestronne pokoje (o wysokości 3 m), gabinet, dwie sienie, spiżarnię oraz kuchnię, zajmującą jedną czwartą powierzchni tej kondygnacji, wraz z piecem piekarniczym i wmurowanym kotłem do gotowania bielizny. W szczytowej części budynku znajdował się pokój w stanie surowym. Żeby urządzić w tym domu plebanię, należało przeprowadzić kilka modyfikacji budowlanych. Przede wszystkim wydawało się konieczne wydzielenie oddzielnego pokoju przeznaczonego dla konfirmantów. Nadawała się na to dotychczasowa kuchnia, która miała zostać przeniesiona do dobudowanego w przyszłości pomieszczenia. W rogu pokoju szczytowego zamierzano położyć podłogę oraz zainstalować piec. Spodziewano się, że koszty adaptacyjne budynku wyniosą 1010 marek (z wyłączeniem prac fizycznych i w zaprzęgu). Wartość domu wyceniano na 6000 marek. Należy wspomnieć, że wymienione powyżej budynki ubezpieczono w prywatnym towarzystwie ubezpieczeń od ognia w Lidzbarku Warmińskim na kwotę 25 400 marek³⁶.

Niemal wszystkie wymienione obiekty (oprócz niewielkiej stajni) charakteryzowały się dobrym stanem technicznym. Niestety, wartość sprzedaży tej posiadłości wynosiła aż 66 000 marek. Tyle oferowali za nią kupcy żydowscy, katolicy zaś deklarowali nawet 72 000 marek. Istniała zatem uzasadniona obawa, że dostanie się ona w ich ręce. Zabiegano zatem o możliwie szybkie przeprowadzenie transakcji, wskazując przy tym na konieczność obrony protestantyzmu na tych terenach, która przejawiała się m.in. w utrzymaniu dotychczasowej własności w ewangelickich rękach. Własne pieniądze na zakup tej nieruchomości wyasygnował superintendent braniewski Fritz Schawaller. W ten sposób jednak stał się jej prywatnym właścicielem. 28 września 1894 r. przepi-

³⁵ EZA 7/19524, ks. Hilbrandt do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 10 X 1894, k. 12v.

³⁶ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 3 XI 1894, k. 9; konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 1 II 1895, k. 15v-18; C. R. Hilbrandt, *Helfte in Regelteln ein Kirchlein bauen*, dz. cyt., s. 43.

sano ją na miejscowego duszpasterza ks. Carla Richarda Hilbrandta. Musiał on zadeklarować, że wspomniane grunty pozyskał od ks. Schawallera³⁷, jednakże nie uiszczono wówczas za nie środków finansowych. Warto nadmienić, że ten superintendent wpłacił dotychczasowemu właścicielowi zaliczkę 16 000 marek, zaś resztę, czyli 50 000 marek, zastawiono pod hipotekę. Poza tym nosił się on z zamiarem sprzedaży większości zakupionych gruntów w celu spłaty długu zaciągniętego na ich kupno³⁸. Konsystorz królewiecki opowiadał się jednak za pozostawieniem możliwie największej części tej posiadłości (teren wyceniany na 30 000 marek) w gestii ewangelickiego duszpasterza³⁹. Dzięki pomocy Związku Gustawa Adolfa wybudowano w 1900 r. w Rogiedlach własną świątynię⁴⁰. W lipcu 1901 r. informowano, że parafia w tej miejscowości dysponuje nieruchomościami gruntowymi o powierzchni 30 hektarów 65 arów i 36 metrów kwadratowych. W ich skład wchodziły pola uprawne oraz łąki. Należał do niej kościół, plebania oraz wiele budynków gospodarczych⁴¹.

Przygotowania do utworzenia parafii

Wraz z ustanowieniem wikariusza w Rogiedlach, podjęto starania o zgodę na erygowanie pełnoprawnej parafii w tej miejscowości. Złożone w tej sprawie podanie oddaliła jednak 28 grudnia 1899 r. Ewangelicka Naczelna Rada Kościelna. Tłumaczono się wówczas trudnościami wynikającymi z zakupu nieruchomości gruntowej na rzecz parafii, a później z ich parcelacją. Poza tym skłaniano się ku rozwiązaniu, aby ustanowić parafię, która dzieliłaby urząd parafialny z inną placówką duszpasterską⁴².

Powyższa decyzja nie odwołała jednak wschodniopruskich władz kościelnych od podejmowania zabiegów mających na celu utworzenie samodzielnej parafii. Zgodnie z ostatecznym projektem zaproponowanym przez superintendenta braniewskiego, jej obszar miał obejmować przede wszystkim miejscowości należące wcześniej do parafii ewangelickiej w Dobrym Mieście. Wśród nich wymieniano (wraz z liczbą ewangelików): Gronowo (0), Komalwy (12), Konradowo (5), Łęgno (20), Prasłity (4), Rogiedle (161), Różyn (1), Samborek

³⁷ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 3 XI 1894, k. 9; C. R. Hilbrandt, *Helfft in Regerteln ein Kirchlein bauen*, dz. cyt., s. 43; por. Hartung, *Bericht des Centralvorstandes über die Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins im 65. Vereinsjahre 1895-1896*, [Leipzig 1897], s. 53.

³⁸ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 3 XI 1894, k. 9v-10.

³⁹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 1 II 1895, k. 18v.

⁴⁰ W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, dz. cyt., s. 320; por. J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 67; R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 80.

⁴¹ *Was fehlt in Regerteln noch?*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1901), nr 7, s. 54.

⁴² EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do [Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej], 22 II 1900 (odpis), k. 111v-112.

(2), Wilczkowo (12), Worławki (3), Żardeniki A (7) oraz Żardeniki B (9). W sumie z parafii dobromiejskiej pochodziłoby 236 ewangelików. Z parafii ewangelickiej w Ornecie zamierzano odłączyć na rzecz nowej parafii w Rogiedlach następujące miejscowości: Biała Wola (23), Bieniewo (0), Lubomino (28) i Zagony (6). Mieszkało w nich ogółem 57 ewangelików. Przedstawiony projekt zyskał aprobatę rejencji królewieckiej, która zaproponowała dołączenie dwóch dodatkowych wsi: Bzowca (5) i Piotrowa (2). Ze względu na korzyści gospodarcze optowano za podporządkowaniem nowej parafii również wsi położonych na zachód od Rogiedli, w parafii Miłakowo (diecezja morąska), a mianowicie Ełdyt Wielkich, Klonów, Świękit i Wysokiego. Projekt utworzenia parafii został zaprezentowany w czasie spotkania z jej przyszłymi mieszkańcami 19 kwietnia 1898 r. w budynku szkolnym w Rogiedlach. Uczestniczyli w niej przedstawiciele konsystorza królewieckiego oraz rejencji królewieckiej. Odstąpiono jednak od planów włączenia do nowej placówki tych miejscowości, które należały do parafii w Miłakowie. Decydująca okazała się w tym przypadku ich odległość od Rogiedli. Była ona bowiem większa niż do dotychczasowego kościoła parafialnego. Negatywną opinię w sprawie podporządkowania do nowych struktur kościelnych wyrazili przedstawiciele następujących miejscowości: Biała Wola, Komalwy, Konradowo, Łęgno, Prasłity i Worławki. Uważali oni, że dystans dzielący te wsie od Rogiedli był zbieżny bądź niewiele większy niż odległość od Ornety lub Dobrego Miasta. Przedstawiciele konsystorza nie podzielali jednak tej opinii. Parafia w Rogiedlach miała zatem liczyć około 300 członków⁴³. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia zezwoliło 4 maja 1901 r. na utworzenie parafii ewangelickiej w Rogiedlach, która jednakże podlegałaby urzędowi proboszczowskiemu w Dobrym Mieście. Zastrzeżono również, że dziesięcina osobista nie będzie obowiązywała mieszkańców miejscowości należących dotychczas do parafii w Ornecie, ponieważ wcześniej nie nakładano na nich tego rodzaju zobowiązania⁴⁴. Decyzję o utworzeniu samodzielnej parafii ewangelickiej (unijnej) w Rogiedlach, połączonej urzędem proboszczowskim w Dobrym Mieście, wydano 22 czerwca 1901 r.⁴⁵. Weszła ona w życie 1 lipca 1901 r.⁴⁶

Wspólny z Dobrym Miastem urząd parafialny nie satysfakcjonował władz kościelnych w Prusach Wschodnich. Już 26 lipca 1902 r. zwracano się z prośbą o ustanowienie proboszcza w Rogiedlach w miejsce wikariusza⁴⁷, niestety bez-

⁴³ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 18 II 1901, k. 147-150v.

⁴⁴ EZA 7/19524, ministerstwo do konsystorza królewieckiego, 4 V 1901, k. 158-159.

⁴⁵ J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 54.

⁴⁶ EZA 7/19524, Urkunde betreffend die Errichtung einer selbstständigen Kirchengemeinde Regerteln im Kreise Heilsberg, 22 VI 1901, k. 161.

⁴⁷ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 26 VII 1902, k. 164-164v.

skutecznie⁴⁸. Podobny wniosek składano 11 sierpnia 1903 r.⁴⁹. Ostatecznie 11 lutego 1904 r. pozwolono na taką nominację, która wiązała się z wyższym dochodem duszpasterza. W tym celu ze środków państwowych przyznano omawianej parafii donację o wartości 38 000 marek, która miała stanowić kapitał na rzecz uposażenia miejscowego proboszcza, wypłacany od 1 kwietnia 1904 r.⁵⁰. Również Ewangelicka Naczelna Rada Kościelna wyrażała gotowość wyasygnowania podobnej kwoty wspomagającej ten fundusz⁵¹.

Do ważnych wydarzeń w początkowym okresie funkcjonowania opisywanej parafii należało erygowanie 2 listopada 1906 r. ewangelickiego zakładu opieki społecznej (Fürsorgeanstalt) w Rogiedlach. Robert Teichert odnotował, że był to dom wychowawczy (Erziehungsheim) dla dziewcząt. W uroczystości tej uczestniczył generalny superintendent Karl Johann Christian Braun oraz nadprezydent prowincji wschodniopruskiej Friedrich Ludwig Elisa von Moltke. Placówka ta działała w ramach misji wewnętrznej. Obsługiwały ją dwie diakonise⁵².

Finansowanie placówki duszpasterskiej

W 1894 r. konsystorz królewiecki zabiegał u Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej o utworzenie etatu duszpasterskiego w Rogiedlach z wynagrodzeniem państwowym o wartości 1500 marek⁵³. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia 26 czerwca tego roku zaaprobowało ustanowienie stanowiska wikariuszowskiego w tej miejscowości z pensją roczną stanowiącą 1350 marek, wypłacaną od 1 lipca tego roku do końca marca następnego roku⁵⁴. Szacowano ponadto, że dochód z gruntów uprawnych o wielkości 127 morgów (pomnożonych przez 5 marek), wyniesie 635 marek rocznie. Po dodaniu kosztów użytkowania plebanii (450 marek), wartość dodatkowych jego przychodów opiewała na 1085 marek⁵⁵. W 1896 r. ks. Carl Richard Hilbrandt zarabiał 1560 marek⁵⁶. W kolejnych latach wartość jego zasadniczej pensji nie

⁴⁸ EZA 7/19524, Ewangelicka Naczelna Rada Kościelna do konsystorza królewieckiego, 20 X 1902, k. 171.

⁴⁹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 11 IX 1903, k. 202.

⁵⁰ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 28 III 1904, k. 209; konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 28 VIII 1905; *Notstände der Ermländischen Diaspora*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1905), nr 1, s. 1; por. J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 54, 67.

⁵¹ J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen...*, dz. cyt., s. 67.

⁵² *Nachrichten*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1906), nr 12, s. 96; R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln...*, dz. cyt., s. 80.

⁵³ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 6 IV 1894, k. 5.

⁵⁴ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 3 XI 1894, k. 7v.

⁵⁵ EZA 7/19524, ks. Schawaller do konsystorza królewieckiego, 28 V 1895 (odpis), k. 29.

⁵⁶ EZA 200/1/5694, k. 4v.

uległa zmianie⁵⁷. Następny kaznodzieja w Rogiedlach, ks. Alexander Hoesse, ordynowany 21 kwietnia 1901 r., posiadał prawo do podstawowego wynagrodzenia o wartości 1500 marek w latach 1902-1903⁵⁸. Rok później jego pensja wzrosła do 1800 marek⁵⁹, natomiast w 1905 r. wynosiła już 2400 marek⁶⁰.

W 1894 r. Robert Neumann otrzymywał 750 marek pensji podstawowej (nie wliczając mieszkania) jako nauczyciel⁶¹. Od sierpnia tego roku podjął on obowiązki organisty i kościelnego. Posługiwał również przy komunii św. zanoszonej chorym oraz przy pogrzebach. Za tę pracę od 12 sierpnia 1894 r. do końca marca 1895 r. miał otrzymać dodatkowo 50 marek, zaś w roku rozliczeniowym 1895/1896 rekompensata za jego dodatkową pracę stanowiła 90 marek⁶². W 1896 r. informowano, że jego uposażenie wynosi 1090 marek⁶³. Pod koniec tego roku pensja nauczyciela Georga Mey'a opiewała na 750 marek⁶⁴. W 1898 r. nauczyciel Fritz Koschorreck zarabiał już 1050 marek⁶⁵, w 1899 r. i 1900 r. – po 1090 marek⁶⁶, a w 1901 r. – 1321 marek (wraz z dodatkiem za wysługę lat)⁶⁷.

Przejęcie posiadłości należącej do wdowy Heckmann wygenerowało konieczność zaciągnięcia 20 000 marek pożyczki na 1% (przy dwuprocentowych kosztach amortyzacji) z funduszu *Mons pietatis* oraz uzyskania dodatkowych 10 000 marek od Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej. Liczono się z koniecznością sprzedaży innych gruntów za 36 000 marek. Ostatecznie Ewangelicka Naczelna Rada Kościelna przekazała 15 000 marek, czyli więcej niż postulowano. Ze sprzedaży młyna wraz z czterema morgami gruntów otrzymano 4000 marek, zaś za 2 morgi gruntów odstąpionych Kościołowi katolickiemu pod cmentarz – 1000 marek. Ponadto zamierzano spieniężyć nieruchomość o powierzchni 90 morgów (wraz z domem mieszkalnym oraz stodołą), należąca niegdyś zapewne do właściciela o nazwisku Leedisch, za 20 000 marek, a także grunty o wielkości 9 morgów, znajdujące się w Żardenikach, na prawo od szosy, za 2000 marek. Poza tym rozważano sprzedaż 30 morgów gruntów, przylegających do Samborka za 7500 marek. Należy nadmienić, że fundacja *Mons pietatis* potwierdziła przyznanie pożyczki. Przekazanie pieniędzy wspo-

⁵⁷ Por. EZA 200/1/5694, k. 25v, 29v, 37v, 50v.

⁵⁸ EZA 200/1/5694, k. 59v, 65v.

⁵⁹ EZA 200/1/5694, k. 67av.

⁶⁰ EZA 200/1/5694, k. 71v.

⁶¹ EZA 200/1/5694, k. 1v.

⁶² EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 4 IX 1895, k. 31v-32v; Ewangelicka Naczelna Rada Kościelnej do rejencji królewieckiej, 28 IX 1895, k. 33.

⁶³ EZA 200/1/5694, k. 4v.

⁶⁴ EZA 200/1/5694, k. 10v.

⁶⁵ EZA 200/1/5694, k. 25v.

⁶⁶ EZA 200/1/5694, k. 29v, 50v.

⁶⁷ EZA 200/1/5694, k. 57bv.

mnianej wdowie miało zostać sfinalizowane jesienią 1896 r.⁶⁸ Transakcję tę określano później jako „śmiałą” (kühn)⁶⁹. Warto nadmienić, że w połowie 1898 r. zadłużenie z tytułu kupna gruntów kościelnych w Rogiedlach wynosiło 62 000 marek. Rocznie na jego spłatę należało wyasygnować 2200 marek⁷⁰. W 1902 r. odnotowano, że wynosi ono aż 61 400 marek⁷¹. Amortyzację tego długu rozłożono do 1945 r.⁷².

W 1899 r. zakomunikowano, że 12 000 marek ze sprzedaży poszczególnych działek gruntowych ks. Carl Richard Hilbrandt spożytkował na przebudowę plebanii. Wartość długu placówki duszpasterskiej składała się z następujących zobowiązań finansowych: pożyczka z funduszu *Mons pietatis* – 15 000 marek, z funduszu kolekt kościelnych (przyznana przez Ewangelicką Naczelną Radę Kościelną) – 15 000 marek, u pani Jäckstein – 3000 marek, reszta zadłużenia u wdowy Heckmann – 26 000 marek, pożyczka z Towarzystwa Zaliczkowego (Vorschussverein) – 600 marek oraz zadłużenie dotyczące gospodarstwa – 1000 marek. W sumie zalegano z opłatą 60 000 marek⁷³.

W 1904 r. informowano, że zobowiązania ewangelickiej parafii w Rogiedlach przekraczają zdolności finansowe jej członków. Zwracano się zatem do Związku Gustawa Adolfa o wsparcie materialne⁷⁴. Od czasu erygowania placówki duszpasterskiej w tej miejscowości do 1911 r. organizacja ta wyasygnowała na rzecz omawianej parafii 25 698,16 marek⁷⁵.

Zakończenie

Nominacja wikariuszowska w Rogiedlach stanowiła wyraz troski ewangelickich władz kościelnych o wiejską wspólnotę duszpasterską na obszarze historycznej Warmii, gdzie większość stanowili katolicy. Skłoniła również miejscową społeczność, aby zainicjować tworzenie infrastruktury kościelnej w tej miejscowości. Dysponowanie kapitałem, nieruchomościami gruntowymi,

⁶⁸ EZA 7/19524, ks. Schawaller do konsystorza królewieckiego, 28 V 1895 (odpis), k. 28-28v; C. R. Hilbrandt, *Helfte in Regerteln ein Kirchlein bauen*, s. 43; *Bericht des Deputierten des Provinzialvorstandes...*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁹ Por. EZA 200/1/5303, k. 31; *Bericht über das Vereinsjahr 1895/96...*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁰ *Ostpreußen im Unterstützungsplan für das Jahr 1898*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” (1898), nr 8, s. 62.

⁷¹ Por. EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 26 VII 1902, k. 164v.

⁷² *Was fehlt in Regerteln noch?*, dz. cyt., s. 54.

⁷³ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 21 I 1899, k. 70.

⁷⁴ M. Braunschweig, *Bericht des Centralvorstandes über die Tätigkeit des evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung im Jahre 1904*, Leipzig 1905, s. 70.

⁷⁵ *Nachweis der Gesamtleistungen des Gustav Adolf-Vereins bis mit 1911 für die Diaspora im Königreich Preußen*, w: B. Geißler, *Bericht des Centralvorstandes über die Tätigkeit des evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung im Jahre 1911*, [Leipzig 1912], s. 273; *Was der Gustav-Adolf-Verein bisher für Ostpreußen geleistet hat*, „Gustav-Adolf-Verein für Ostpreußen” (1913), nr 5, s. 35.

a także własną świątynią umożliwiło ewangelikom podjęcie starań o erygowanie parafii, co nastąpiło w 1901 r. Dzięki tej strukturze administracyjnej mogło dojść do głębszej konsolidacji opisywanej wspólnoty oraz otoczenia jej właściwą opieką pastoralną. Utworzenie urzędu proboszczowskiego otwierało drogę do pogłębionej formacji religijnej wiernych. Finansowanie tej placówki stało się możliwe nie tylko dzięki ich ofiarności, ale przede wszystkim wskutek przychylności władz kościelnych i państwowych, a także organizacji ewangelickich, a zwłaszcza Związku Gustawa Adolfa.

GENESIS OF THE FOUNDATION OF THE EVANGELICAL PARISH IN ROGIEDLE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Summary

In 1816, Prussian authorities directed Protestant colonizers, who originated mainly from Brandenburg and had lived near Białystok until then, to the Rogiedle farm in the area of the historical region of Warmia (Ermland). After four years of using the land property, their right to this land was confirmed. Up to 1831, the number of people in this religious community increased. However, later a decrease was observed, which was caused mainly by migration. The priest from Dobre Miasto, who came to Rogiedle six times a year in order to celebrate religious services in the local Evangelical school, was responsible for the pastoral care of this community. On 6 August 1894, vicar Carl Richard Hilbrandt moved to the aforesaid place. The decision to buy the estate, which belonged to widow Heckmann, with a plan to create church facilities, was made fairly quickly. In 1900, thanks to the help of Gustav-Adolf-Verein (Gustav Adolf Union), a church in Rogiedle was built. The decision to create an Evangelical parish (United Church) in the place was issued on 22 June 1901. It became valid on 1 July 1901.

Keywords: financing a pastoral institution, Protestant colonizers, Evangelical United Church, Rogiedle, Gustav-Adolf-Verein.

KS. ANDRZEJ KOPICZKO*

ARCHIWA KOŚCIELNE NA ZIEMIACH ZACHODNICH I PÓŁNOCNYCH A BADANIA REGIONALNE

Na temat archiwów na ziemiach zachodnich i północnych ukazało się już wiele publikacji. Opracowań doczekały się też archiwa kościelne i to zarówno w wymiarze ogólnym, jak też jednostkowym. Dużą zasługę ma w tym ośrodek szczeciński, który inicjował szereg konferencji i publikacji na ten temat. Również pracownicy archiwów kościelnych, często równocześnie nauczyciele akademicy, publikowali artykuły o historii i współczesności oraz formach działalności tych placówek. Na obecnym etapie możemy więc dokonać pewnej syntezy i wskazać na rolę archiwów kościelnych na tzw. ziemiach odzyskanych w wymiarze badań regionalnych czy w szerszym aspekcie społecznym.

Organizowanie nowej struktury administracyjnej Kościoła na tych terenach przebiegało dość płynnie, choć z pewnymi utrudnieniami natury politycznej. Na ziemiach zachodnich i północnych z dawnych diecezji pozostały jedynie trzy: wrocławska (archidiecezja), gdańska i warmińska. Najtrudniejsza sytuacja wytworzyła się na Pomorzu Zachodnim i na Ziemi Lubuskiej. Był to obszar przed 1945 r. podporządkowany Udzielnej Prałaturze Pilskiej oraz części archidiecezji wrocławskiej i diecezji berlińskiej. Po II wojnie światowej stało się konieczne utworzenie nowej struktury kościelnej, co też uczyniono powołując do życia administrację apostolską kamieńską, lubuską i prałaturę pilską (potocznie nazywaną gorzowską administraturą apostolską)¹. Do wyodrębnienia nowej jednostki

* ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, prof. zw. – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Zakład Archiwistyki, Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej, Pracownia Historii Warmii i Mazur; e-mail: andrzej.kopiczko@uwm.edu.pl

¹ E. Napierała, *Geneza administracji apostolskiej w Gorzowie Wlkp.*, „Studia Paradyskie” 1(1995), s. 195n; A. Kopiczko, *Uwarunkowania procesu formowania się archiwów Kościoła katolickiego na ziemiach zachodnich i północnych*, w: *Archiwa ziemi zachodnich i północnych Polski (1945-2005). Tradycja i współczesne wyzwania. Materiały z sesji naukowej, która odbyła się 21 września 2005 r. w Zamku Książąt Pomorskich w Szczecinie*, red. K. Kozłowski, Warszawa-Szczecin 2007, s. 49.

organizacyjnej doszło też na Opolszczyźnie, która do końca II wojny światowej wchodziła w skład archidiecezji wrocławskiej. Kardynał August Hlond 15 sierpnia 1945 r. ustanowił administraturę apostolską Śląska Opolskiego z siedzibą w Opolu, natomiast 28 czerwca 1972 r. powołano diecezję opolską².

Prymas Polski kard. August Hlond, korzystając z pełnomocnictw, w które wyposażyla go 8 lipca 1945 r. Stolica Apostolska, podjął decyzję o mianowaniu na ziemiach zachodnich i północnych administratorów apostolskich spośród duchownych narodowości polskiej. Przypomnijmy, że ustanowiono ich z przyznaniem godności infulata w pięciu ośrodkach diecezjalnych: ks. Karola Milika we Wrocławiu, ks. Bolesława Kominka w Opolu, ks. Edmunda Nowickiego w Gorzowie Wielkopolskim, ks. Andrzeja Wronkę w Gdańsku i ks. Teodora Benschu w Olsztynie. Odtąd – mimo różnych trudności – zaczęły się też organizować nowe kurie biskupie i wszystkie instytucje centralne poszczególnych diecezji lub administratur apostolskich. Kolejna znacząca zmiana nastąpiła na tych ziemiach w 1972 r., po zawarciu układu między PRL a RFN w grudniu 1970 r., sankcjonującego ostateczny charakter granicy polsko-niemieckiej na Odrze i Nysie Łużyckiej. Wówczas też doszło do ostatecznego uregulowania problemu administracji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych; odtąd istniały: archidiecezja wrocławska i diecezje: gorzowska, koszalińsko-kołobrzeska, opolska, szczecińsko-kamieńska i warmińska. Duże modyfikacje nastąpiły również w 1992 r., które spowodowały, że na omawianych terenach funkcjonowały już diecezje (idąc od południowego zachodu) w Opolu, Wrocławiu (archidiecezja), Legnicy, Zielonej Górze (z Gorzowem Wielkopolskim), Szczecinie (archidiecezja), Koszalinie-Kołobrzegu, Gdańsku, Elblągu, Olsztynie i Ełku. Oczywiście, w przypadku niektórych granice zahaczały już o tereny wykraczające poza traktowane jako ziemie zachodnie i północne, ale należy je uwzględnić na naszym opracowaniu (odwrotnie od tego procesu diecezja gliwicka w części powstała z diecezji opolskiej)³.

We wszystkich tych diecezjach funkcjonują archiwa kościelne, choć ich geneza jest złożona. Jedynie obecne archidiecezje wrocławska i warmińska dysponowały takimi instytucjami przed 1945 r. Najbogatsze zbiory posiadał Wrocław, co wynikało z długości funkcjonowania tamtejszego archiwum, a także bardzo złożonych dziejów Kościoła wrocławskiego. Duży zasób akt zgromadziła także Warmia, i to zarówno o charakterze konfesyjnym, jak i świeckim. W tych diecezjach nie trzeba było zaczynać od zera, natomiast w pozostałych należało dopiero tworzyć składnice akt, które później przemianowano na archiwa.

Trzeba podkreślić, że mimo skomplikowanych warunków, w jakich przyszło organizować Kościół na ziemiach zachodnich i północnych, od początku ogromną wagę przywiązywano do spuścizny archiwalnej. W przypadku archidiecezji wrocławskiej pierwszym zadaniem było zabezpieczenie zbiorów, po-

² J. Kopiec, *Opolska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 674-675.

³ Por. schematyzmy (roczniki) tych diecezji.

nieważ budynek archiwalny został zbombardowany. Mimo powstałych uszkodzeń archiwalia pozostały w tym samym budynku i dzięki ofiarnej pracy archiwistów zostały oczyszczone, uporządkowane i udostępnione badaczom. Największe zasługi na tym polu ma ks. Wincenty Urban, późniejszy biskup pomocniczy, który już w grudniu 1946 r. objął funkcję dyrektora archiwum⁴.

Jeszcze trudniejsza była sytuacja w diecezji warmińskiej. Przed 1945 r. archiwum mieściło się we Fromborku i to w dwóch budynkach. Archiwalia do połowy XIX w. przechowywano w skrzydle bramy, prowadzącej na dziedzińiec katedralny i te szczęśliwie przetrwały działania militarne. Natomiast akta najnowsze znajdowały się w pałacu Ferbera, który został spalony przez Niemców w obawie przed zajęciem przez czerwonoarmistów i te zginęły bezpowrotnie. Część dawnych ksiąg archiwalnych została też wywieziona przez Rosjan do Moskwy, ale prawie wszystkie wróciły do diecezji w połowie lat pięćdziesiątych XX w. Ponieważ Kurię Biskupią i wszystkie centralne urzędy przeniesiono już do Olsztyna, tak samo stało się z zachowanymi archiwaliami, które od tego czasu są przechowywane oraz udostępniane w tym mieście⁵.

W przypadku archidiecezji gdańskiej dzieje archiwum są stosunkowo krótkie. W nowym biskupstwie, utworzonym w 1922 r. jako administratura apostolska, a w 1925 r. podniesionym do rangi diecezji, początkowo nie powołano odrębnego archiwum, a akta przechowywano w ordynariacie biskupim w Oliwie. Do erygowania archiwum doszło dopiero w 1992 r., czyli siedemdziesiąt lat po ustanowieniu diecezji⁶.

Wydzielonego archiwum nie było przez wiele lat w administracji apostolskiej w Opolu. Jego erygowanie nastąpiło dopiero 25 stycznia 1986 r.⁷ Jeszcze inaczej potoczyły się losy archiwum, które dziś należy do diecezji zielonogórsko-gorzowskiej. Powołaną w sierpniu 1945 r. administrację apostolską kamieńską, lubuską i prałaturę pilską zastąpiono w 1950 r. ordynariatem gorzowskim i dopiero w 1972 r. wprowadzono nazwę diecezja gorzowska. Pod względem terytorialnym i personalnym była ona największa w Polsce. Po dwudziestu latach, 25 marca 1992 r., została przeorganizowana i nazwana diecezją zielo-

⁴ Z. Zieliński, *Biskup Wincenty Urban – pasterz i uczony*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (1984), t. 49, s. 353-359; S. Wójcik, *Biskup Wincenty Urban. Życie i działalność 1911-1983*, Lublin 2001 (szczególnie strony 93-115); J. Pater, *Archiwum, Biblioteka i Muzeum Archidiecezjalne w latach 1976-1994*, w: *Patientia et caritas. W hołdzie księdzu kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi Arcybiskupowi Metropolii Wrocławskiej w 25-lecie sakry biskupiej 8 II 1970 – 8 II 1995*, red. J. Dec, Wrocław 1995, s. 441n; tenże, *Archiwum Archidiecezjalne i Biblioteka Kapitulna we Wrocławiu*, t. 8, Dolny Śląsk 2000, s. 177n.

⁵ J. Wojtkowski, *Warmińskie Archiwa Diecezjalne*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” (1948), nr 4, s. 38-44.

⁶ *Archiwa Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, oprac. M. Dębowska, Kielce 2002, s. 36.

⁷ *Dekret erekcyjny Archiwum Diecezjalnego w Opolu*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” (1989), nr 44, s. 245.

nogórsko-gorzowską⁸. Pierwszy administrator, ks. Edmund Nowicki, nie utworzył archiwum stricte. Jednak przy kancelarii Kurii istniało archiwum podręczne (zakładowe), w którym gromadzono akta rządu diecezji, agend kurialnych, personalne i parafialne. Gdy w 1972 r. powstały diecezje szczecińsko-kamieńska i koszalińsko-kołobrzeska część tego zasobu została przekazana do nowych kurii. Podobnie zmieniły miejsce przechowywania księgi metrykalne parafii z archidiecezji wrocławskiej, które wówczas zostały przyłączone do diecezji gorzowskiej⁹. Archiwum diecezjalne zostało erygowane dopiero w strukturach nowej diecezji zielonogórsko-gorzowskiej 15 września 2003 r., a od 2006 r. posiada nową siedzibę¹⁰.

Podobnie jak w diecezji gorzowskiej, wyglądała sytuacja w dwóch innych diecezjach, erygowanych w 1972 r.: szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej, gdzie odrębnych archiwów nie powołano przez cały okres poprzedzający reorganizację diecezji polskich w 1992 r. Te ostatnie zmiany w strukturze diecezji, łącznie z dokonanymi w 2004 r., zaowocowały już bardzo szybkimi decyzjami o utworzeniu w każdej nowej diecezji archiwum, czego przykładem są chociażby diecezje elbląska i ełcka, ale też gliwicka.

W nowo utworzonych diecezjach podejmowano działania zmierzające do skupienia w archiwum centralnym dokumentów i ksiąg (zwłaszcza metrykalnych) ocalałych w kancelariach parafialnych. Tak uczyniono m.in. w Elblągu, gdzie ks. Wojciech Zawadzki objeżdżał parafie i wyszukiwał zachowane archiwalia. To doprowadziło do przejęcia 18 archiwów parafialnych ze spuścizną sprzed 1945 r. Często była ona przechowywana w złych warunkach, w zawilgoconych piwnicach lub na strychach, gdzie w porze letniej temperatura była bardzo wysoka. Zgromadzone w ten sposób materiały obejmują korespondencję między parafiami a odpowiednimi władzami kościelnymi, dotyczącą szkolnictwa parafialnego i spraw małżeńskich (m.in. dyspensy), protokoły powizytacyjne, księgi kasowe, akta gruntowe czy też księgi brackie¹¹.

Od samego początku kościelnej administracji polskiej na ziemiach zachodnich i północnych ważnym problemem było przygotowanie pracowników do zadań archiwistów. Niewątpliwie pod tym względem najlepsza sytuacja była w archidiecezji wrocławskiej i warmińskiej, gdzie pierwszymi dyrektorami zostali duchowni, posiadający stopnie naukowe z zakresu historii. Należy tu wymienić doskonałego znawcę dziejów Kościoła, szczególnie na Dolnym Śląsku, biskupa Wincentego Urbana. Podzielił on los ludności z Kresów Wschodnich. Jako kapłan archidiecezji lwowskiej w maju 1945 r. wyjechał z parafia-

⁸ P. Socha, *Określenia prawne jednostki terytorialnej Kościoła na Ziemi Lubuskiej*, w: *Diecezja Zielonogórsko-Gorzowska. Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorza Zachodnim i Północnym (1945-1995)*, red. P. Socha, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, s. 55-62.

⁹ R. Kufel, *Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze 2003-2013*, Zielona Góra 2013, s. 28-30.

¹⁰ Tamże, s. 35-36.

¹¹ W. Zawadzki, *Troska archiwum diecezjalnego o archiwa parafialne na przykładzie diecezji elbląskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (2001), t. 75, s. 169-177.

nami z Biłki Szlacheckiej i przybył do Grodzca koło Opola. 1 października 1946 r. został archiwistą archidiecezji wrocławskiej. Rok później uzyskał doktorat na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy *Konwersja Melecjusza Smotrzyńskiego polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620-1627*¹². Potem był wykładowcą historii Kościoła w Seminarium Duchownym w Opolu. W 1953 r. wszczął habilitację na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego już na podstawie pracy związanej tematycznie ze Śląskiem *Leopold hr. Sedlnicki książę-biskup wrocławski 1836-1840 na tle dziejów Kościoła na Śląsku w pierwszej połowie XIX wieku*, ale z powodu likwidacji tego Wydziału finalizacja procedur nastąpiła dopiero w 1971 r. na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W badaniach naukowych zajmował się archiwoznawstwem i dziejami Kościoła na Śląsku, ale nie zapomniał również o rodzimej archidiecezji lwowskiej. Z zestawienia bibliograficznego wynika, że był autorem aż 502 pozycji bibliograficznych. Wśród nich są książki, edycje źródeł, artykuły, katalogi i recenzje. Niektóre opracowania dotyczą historii Kościoła w Polsce, ale przynajmniej 2/3 to przyczynki i publikacje monograficzne o regionie – Śląsku i archidiecezji wrocławskiej¹³.

W diecezji warmińskiej taką rolę odegrał bp Jan Obląk. Do Olsztyna przybył dopiero w 1949 r. i od razu otrzymał misję prowadzenia archiwum. Jako kapłan diecezji tarnowskiej wcześniej nie miał do czynienia z dziejami Warmii, ale szybko je poznał. Ułatwiła mu to znajomość łaciny i niemieckiego. Już po kilku miesiącach pracy w Olsztynie zaczął publikować polską prezbiteriologię warmińską. Wprawdzie przyjął – jak się okazało – błędny klucz, by ustalić duchownych polskich (wg nazwisk), ale dzięki tej pracy poznaliśmy biografie wielu księży. Potem podejmował różne tematy z historii diecezji warmińskiej, opierając je prawie wyłącznie na archiwaliach. W 1959 r. opublikował pierwszą w języku polskim *Historię Diecezji Warmińskiej*. Jest autorem około 120 prac – książek i artykułów. W archiwum odkrył rękopisy kanonika Mikołaja Kopernika oraz autograf bpa Ignacego Krasickiego *Prawdziwej opowieści o kamienicy narożnej w Kukurowcach*¹⁴.

Pozostałe diecezje czy administratury apostolskie, funkcjonujące na ziemiach zachodnich i północnych, nie miały tak znaczących osobowości. Archiwaliami gromadzonymi bezpośrednio w kuriach biskupich opiekowali się księża, którzy kończyli dodatkowe studia w zakresie prawa kanonicznego lub teologii i zazwyczaj piastowali funkcje kanclerzy lub notariuszy. Ich zainteresowanie aktami było dużo mniejsze i podporządkowane prawie wyłącznie bieżą-

¹² „Nasza Przyszłość” (1957), t. 5, s. 133-216. O Archiwum – J. Pater, *Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu w latach 1945-2005*, w: *Archiwa ziemi zachodnich i północnych Polski (1945-2005)*, dz. cyt., s. 239-247.

¹³ J. Mandziuk, *Urban Wincenty*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, t. 8, Warszawa 1995, s. 585-586.

¹⁴ Zestawienie publikacji w: J. Mandziuk, *Obląk Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, t. 8, Warszawa 1995, s. 415-418.

cej administracji. Jednak tak zabezpieczanymi zasobami interesowali się księża – wykładowcy historii Kościoła w diecezjalnych (ale też i zakonnych) seminariach duchownych. Przykładem może być ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola, który w 1965 r. na łamach *Naszej Przeszłości* opublikował źródłowy artykuł pt. *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945-1965*¹⁵. W treści nie wymienił – jako odrębnej agendy diecezjalnej – archiwum, ale w przypisach często powoływał się na akta, które sygnował opisem bibliograficznym AOp, czyli Archiwum Opolskie lub Archiwum Diecezji Opolskiej.

W tym samym tomie *Naszej Przeszłości* artykuł *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1965* zamieścił ks. Michał Chorzępa ze zgromadzenia księży misjonarzy¹⁶, który też miał wykształcenie historyczne. Od 1958 r. wykładał historię Kościoła w seminarium duchownym diecezji gorzowskiej. Opublikował wiele artykułów poświęconych temu Kościołowi lokalnemu, choć też dużo uwagi poświęcał własnemu zgromadzeniu i hagiografii. W jego wykazie bibliograficznym odnotowano 365 pozycji¹⁷.

Inny członek zgromadzenia księży misjonarzy, ks. Antoni Baciński, początkowo pracował również w seminarium diecezji gorzowskiej, ale we wrześniu 1957 r. został mianowany rektorem seminarium w Gdańsku-Oliwie. Świecenia kapłańskie przyjął w 1943 r., a po II wojnie światowej studiował historię Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tam w 1949 r. uzyskał stopień doktora na podstawie pracy *Działalność dobroczynna Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo w latach 1651-1939*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Glemmy. Pierwsze publikacje, niezwiązane ze zgromadzeniem, dotyczyły seminarium duchownego w Gorzowie Wielkopolskim, ale już w 1958 r. opublikował artykuł o otwarciu seminarium duchownego w Gdańsku-Oliwie. Interesował się również biskupem gdańskim Edwardem O'Rourke (zm. w 1943 r. w Rzymie) i duchowieństwem tej diecezji w okresie międzywojnia. Jest autorem artykułu *Dzieje diecezji gdańskiej w ostatnim XX-leciu (1945-1965)*, zamieszczonym, podobnie jak w przypadku innych diecezji na ziemiach zachodnich i północnych, w *Naszej Przeszłości*¹⁸. Powoływał się na Archiwum Kurii Gdańskiej (sygnowane AKG), zwłaszcza akta personalne oraz *Miesięcznik Diecezji Gdańskiej*. Zarys dziejów tego biskupstwa zaprezentował także w *Schematyzmie diecezji gdańskiej*, wydanym w 1969 r.¹⁹

¹⁵ „Nasza Przeszłość” (1965), t. 22, s. 69-112.

¹⁶ „Nasza Przeszłość” (1965), t. 22, s. 113-149.

¹⁷ S. Rospond, Chorzępa Michał, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, t. 8, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 128-135.

¹⁸ „Nasza Przeszłość” (1965), t. 22, s. 150-182.

¹⁹ S. Rospond, Baciński Antoni, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, t. 8, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 31-33.

Ten krótki przegląd pierwszych publikacji o Kościołach lokalnych na ziemiach zachodnich i północnych potwierdza tezę, że tylko we Wrocławiu i Olsztynie archiwa były zarządzane przez historyków, którzy – korzystając ze zgromadzonych w nich archiwaliów – publikowali prace o regionie i szeroko rozumianych dziejach kościelnych. Sytuacja zmieniła się dopiero w latach osiemdziesiątych i po reorganizacji struktur administracyjnych Kościoła w Polsce w 1992 r. Wpływ na to miało również coraz częstsze – poczynając od końca lat pięćdziesiątych XX w. – wysyłanie księży na studia w zakresie historii Kościoła. Po powrocie do diecezji zostawali wykładowcami tego przedmiotu w seminariach, a ponadto zlecano im opiekę nad aktami albo w archiwum historycznym, albo w bieżącym w Kurii Biskupiej. Jako przykład można podać diecezję opolską, w której pierwszym dyrektorem w 1986 r. został ks. dr Jan Kopiec, obecnie biskup diecezji gliwickiej. Świecenia kapłańskie przyjął w 1972 r. w katedrze opolskiej. Po sześciu latach posługi duszpasterskiej został skierowany na studia specjalistyczne w Instytucie Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i to w zakresie nauk pomocniczych historii, zwłaszcza archiwistyki. Tam w 1982 r. uzyskał stopień doktora teologii w zakresie historii Kościoła. Po powrocie do diecezji podjął wykłady m.in. w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie. W roku akademickim 1984/1985 prowadził kwerendę w Archiwum Watykańskim, pogłębiając jednocześnie studia z zakresu archiwistyki kościelnej w Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica ed Archivistica. W 1986 r. otrzymał nominację na dyrektora Archiwum Diecezjalnego w Opolu. Pełniąc tę funkcję uzyskał kolejne stopnie naukowe aż do tytułu profesora. Jest również autorem licznych prac poświęconych diecezji opolskiej i archidiecezji wrocławskiej czy szerzej Śląskowi. Część artykułów poświęcił także problemom archiwistyki²⁰.

Powracając do pokolenia dyrektorów archiwów kościelnych na ziemiach zachodnich i północnych, którzy studia ukończyli przed 1980 r., należy także wymienić ks. Józefa Patera, od 1984 kierującego Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu najpierw jako wice-, a od 1 lutego 2001 r. jako dyrektor. Jest autorem wielu artykułów i druków zwartych z dziedziny historii Kościoła na Śląsku, w tym: *Z dziejów wrocławskiego Kościoła* (Wrocław 1997), *Święci w dziejach Śląska* (Wrocław 1997), *Wrocławska Kapituła Katedralna w XVIII wieku* (Wrocław 1998), *Poczet biskupów wrocławskich* (Wrocław 2000). W grudniu 1998 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego, a dwa lata później otrzymał stanowisko profesora uczelnianego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu²¹.

To przedstawienie pierwszych dyrektorów archiwów diecezjalnych na interesującym nas obszarze oraz ich dorobku pokazuje, jak szybko w histo-

²⁰ http://www.encyklo.pl/index.php?title=Kopiec_Jan_-_bibliografia (dostęp: 27.11.2017).

²¹ M. Piela, *Dorobek historiograficzny polskich historyków Kościoła ostatniego 50-lecia. Charakterystyka ośrodka dolnośląskiego* (Wrocław), „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura” 14(2015), s. 58.

rycznych diecezjach – wrocławskiej, warmińskiej, ale też z czasem opolskiej rozwijało się życie naukowe na bazie przechowywanych zbiorów. Sytuacja uległa zmianie pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku. Wówczas diecezje zaczęły przywiązywać większą wagę do zabezpieczenia, uporządkowania i udostępniania zbiorów. Proces ten przyspieszyło wzrastające zainteresowanie dziejami Kościoła katolickiego, a zwłaszcza historią parafii. Kościoły lokalne nie były też już tak inwigilowane, jak w okresie wcześniejszym Polski Ludowej. Modyfikacja polityki wyznaniowej ułatwiła wykorzystywanie materiałów źródłowych, spisanych w języku niemieckim. Poprawiały się warunki lokalowe wskutek uzyskiwania zgody przez diecezje na wnoszenie nowych obiektów dla archiwaliów. Odwołując się do przykładu diecezji warmińskiej trzeba podkreślić, że przez prawie trzydzieści lat odmawiano takiej możliwości, a to powodowało, że archiwalia przechowywano w warunkach zupełnie nieprzystosowanych do tego celu – zawilgoconych i w kilku miejscach.

Niewątpliwie ważnym czynnikiem uaktywnienia się archiwów kościelnych na ziemiach zachodnich i północnych był wzrost liczby studentów teologii, w ramach której są prowadzone wykłady i seminaria naukowe z historii Kościoła. Również na wydziałach humanistycznych i społecznych ta problematyka stała się popularna zarówno wśród młodzieży akademickiej, jak i wykładowców. To wszystko sprawiło, że przynajmniej od ćwierćwiecza trudno sobie wyobrazić pominięcie archiwów kościelnych w badaniach, zwłaszcza regionalnych. A jakie są tego rezultaty?

Niestety, nie mamy jeszcze opracowań na ten temat. Można jednak wysnuć pewne wnioski na podstawie dorobku naukowego historyków, ośrodków naukowych, a także w postaci przygotowanych prac na stopnie naukowe, poczynając od tytułu zawodowego magistra na tytule profesora kończąc. Dobrym źródłem do takich analiz mogą być poszczególne tomy czasopisma *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura*, w którym są zamieszczane informacje o wypromowanych magisteriach i doktoratach. Okazuje się, że bardzo popularnymi tematami były i są dzieje parafii, zwłaszcza w rodzinnych miejscowościach. Z własnego doświadczenia mogę podać, iż w piętnastolecie mojej pracy dydaktycznej powstało przeszło 100 takich prac i kilkadziesiąt innych, też z wykorzystaniem archiwaliów kościelnych. W przypadku Wrocławia ta liczba jest zwiokrotniona. Na Uniwersytetach Opolskim i Szczecińskim sytuacja wygląda podobnie. Wiele z tych prac doczekało się druku, ponieważ niektóre opracowania, powstałe w ramach seminarium magisterskiego, liczą od 100 do 250, a nawet 300 stron. Oczywiście, nie zawsze to przekłada się na jakość, ale w wielu przypadkach są one bardzo dobrze przygotowane pod względem wykorzystanego materiału archiwalnego.

Dziś trudno też sobie wyobrazić, by tak licznie powstające prace o miejscowościach – monografie miast i wsi (zazwyczaj z okazji różnych jubileuszy) – nie uwzględniały materiałów źródłowych z archiwów kościelnych. Do przygotowania tych monografii w dużym zakresie służą protokoły powizytacyjne

zarówno sprzed, jak i po 1945 r. Na temat ich wartości i przydatności do badań historycznych opublikowano już wiele artykułów. Zawierają one informacje nie tylko na temat obiektów sakralnych i duszpasterstwa, ale też szkół, szpitali, bractw i stowarzyszeń oraz struktury ludnościowej. Szczególnie te ostatnie dane mogą być (i są) przydatne do opracowania tematów związanych z wymianą ludnościową po II wojnie światowej. Informacje te – wydaje się – są nawet bardziej precyzyjne niż podawane w sprawozdaniach wydziałów społeczno-politycznych w obrębie poszczególnych województw.

Bardzo dużą popularnością cieszą się tematy dotyczące rządców diecezji. Powstają prace o biskupach zarówno z dawnych wieków, jak i okresu powojennego. Są to prace magisterskie, doktorskie, a nawet habilitacyjne i profesorskie oraz monografie. W archidiecezji warmińskiej doczekaliśmy już kilku bardzo wartościowych monografii i prac poświęconych wszystkim ordynariuszom, w tym przede wszystkim pocztów biskupów warmińskich²². Z najnowszych monografii można wymienić biografię biskupa Tomasza Ujejskiego²³, doktorat o biskupie Józefie Drzazdze²⁴. W tej chwili powstaje praca o biskupie Mikołaju Szyszkowskim²⁵. Podstawę źródłową stanowią archiwalia, zgromadzone w różnych zespołach, ale przede wszystkich w „Acta Episcopalia”, w protokołach z wizytacji i korespondencji. W archidiecezji wrocławskiej takie opracowania dotyczą m.in. arcybiskupa Bolesława Kominka.

Ostatnio dużą popularnością cieszą się też prezbiteriologie ogółu duchowieństwa. Takie zostały przygotowane w archidiecezji warmińskiej²⁶. Duże osiągnięcia ma też erygowana w 1992 r. diecezja elbląska²⁷. Natomiast w przypadku archidiecezji wrocławskiej takim przykładem może być opracowanie ks. Jerzego Myszora *Duchowieństwo katolickie na Śląsku 1742-1914*, choć nie zawiera ono słownika (Katowice 2011). Niezwykle mocno osadził w źródłach swoją monografię o kapitule wrocławskiej ks. Józef Pater²⁸. Podobnie wiele

²² *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, Olsztyn 1994; wyd. 2, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008.

²³ I. Makarczyk, *Tomasz Ujejski (1612-1689) biskup kijowski, prepozyt warmiński, jezuita*, Olsztyn 2005.

²⁴ I. Śledź, *Bp Józef Drzazga – rządcą diecezji warmińskiej w latach 1965-1978*, Olsztyn 2011 (mps pracy doktorskiej w zbiorach AAWO).

²⁵ Rozprawę przygotowuje dr Irena Makarczyk.

²⁶ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej 1525-1821*, cz. 1-2, Olsztyn 2000; tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1-2, Olsztyn 2003-2004; tenże, *Katalog duchowieństwa katolickiego diecezji warmińskiej (1945-1992)*, Olsztyn 2006; tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945-1992*, cz. 1-2, Olsztyn 2007-2009; tenże, *Katalog duchowieństwa katolickiego diecezji warmińskiej (1945-1992)*, Olsztyn 2006.

²⁷ M. Józefczyk, *Elbląskie duchowieństwo katolickie na tle dziejów miasta 1246-1945*, Elbląg 2005; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2000; tenże, *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezńskiego w latach 1525-1821*, t. 1-2, Olsztyn 2009.

²⁸ J. Pater, *Wrocławska kapituła katedralna w XVIII w.*, Wrocław 1998.

materiałów archiwalnych wykorzystał ks. Józef Swastek, pisząc o rządcach archidiecezji wrocławskiej po II wojnie światowej²⁹. Nieco krótszym okresem zajął się ks. Stefan Wójcik, który – opierając się na solidnym materiale źródłowym – przygotował książkę *Uwarunkowania katechizacji w systemie totalitarnym na przykładzie Administracji Dolnego Śląska w latach 1945-1961* (Wrocław 1994).

Spraw duchowieństwa dotyczy też publikacja bpa Wincentego Urbana *Duszpasterski wkład księży repatriantów w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1970* (Wrocław 1970)³⁰. Uwieńczeniem wielu publikacji o Dolnym Śląsku i archidiecezji wrocławskiej, a tym samym pokazaniem, jak można wykorzystać zasoby archiwalne, jest niewątpliwie synteza dziejów tego lokalnego Kościoła, opracowana przez ks. Józefa Mandziuka³¹. W wielu wymiarach jest to też studium analityczne, oparte na źródłach, niezwykle ważne i na pewno będące wskaźnikiem, by tego typu opracowania powstały dla innych biskupstw na ziemiach zachodnich i północnych³².

Dziejów obecnej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej dotyczą publikacje ks. Grzegorza Wejmana, poświęcone biskupom czy dziejom Kościoła lokalnego³³. W ostatnich latach bardzo aktywnie włączył się nie tylko w opracowanie zagadnień archiwalnych, ale też dziejów Kościoła ks. Robert Kufel, dyrektor Archiwum Diecezjalnego w Zielonej Górze. Warto podkreślić, że jest on autorem cennego i obszernego opracowania o kierowanej przez siebie instytucji, stanowiącego próbę podsumowania jej działalności. Autor przedstawia historię powstawania Archiwum oraz charakteryzuje formy działalności, w tym naukowej i popularyzatorskiej³⁴. Spod jego pióra wyszły ostatnio – też oparte na archiwaliach – prace o cmentarzach i kościołach na Ziemi Lubuskiej. Jedną z ostatnich inicjatyw stało się powołanie rocznika Archiwum Diecezjalnego – *Adhibenda*. Jak napisano we wprowadzeniu do pierwszego tomu, jest on prze-

²⁹ J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1995*, Wrocław 1995.

³⁰ Dla diecezji opolskiej ważnym przyczynkiem o duchowieństwie jest artykuł A. Hanicha i A. Sitka, *Wysiedlenie śląskich księży i siostr zakonnych ze Śląska Opolskiego przez władze komunistyczne w 1954 roku*, w: *Stalinizm i rok 1956 na Górnym Śląsku*, Katowice 2007, s. 145-207; A. Hanich, *Czas przełomu. Kościół katolicki na Śląsku Opolskim w latach 1945-1946*, Opole 2008.

³¹ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 1-4, Warszawa 2003-2015.

³² Wspomniane pozycje, ale też – szerzej – historiografię kościelną na ziemiach zachodnich i północnych omawia ks. Zygmunt Zieliński, *Continuum czy nowy początek? Problem historiografii kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych*, w: *Lux ex Silesia. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, s. 805-814.

³³ *Arcybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański. Obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, ks. G. Wejman, Szczecin 2001; G. Wejman, *Arcybiskup Marian Przykucki (1924-2009), „Prezbiterium”* 37(2009), nr 11-12, s. 366-389; G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1972*, Szczecin 1997. O działalności archiwum, zob. G. Wejman, *Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie*, w: *Archiwa ziemi zachodnich i północnych Polski (1945-2005)*, dz. cyt., s. 221-231.

³⁴ R. R. Kufel, *Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze 2003-2013*, Zielona Góra 2013.

znaczony dla wszystkich, którzy interesują się archiwistyką i archiwaliami oraz historią Kościoła, sztuki i regionu. Dotychczas ukazały się dwa tomy, a w nich także artykuły o dziejach Kościoła na ziemiach zachodnich i północnych³⁵. Cenną pracą zbiorową, w której zamieszczono wiele artykułów o Kościele na Ziemi Lubuskiej, jest *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym 1945-1995* (Zielona Góra 1998). Uwzględniono w niej rządców diecezji (wcześniej administratury apostolskiej), instytucje Kurii Biskupiej, katolickie placówki oświatowe, stowarzyszenia i grupy parafialne oraz wydawnictwa i środki przekazu. Włączono też dział z wyborem dokumentów, które ilustrują formowanie się struktur Kościoła lokalnego. W wymiarze syntezy, ale też i całościowego spojrzenia na dzieje oraz struktury poszczególnych diecezji bardzo ważnymi są hasła zamieszczane w „Encyklopedii katolickiej”³⁶. Zapewne jeszcze lepsze podsumowanie piśmiennictwa, choć z pominięciem niektórych ośrodków na ziemiach zachodnich i północnych, stanowi 14. tom czasopisma *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura*. Został tam omówiony dorobek historyków Kościoła ośrodka dolnośląskiego, zasługi wspomnianych dyrektorów archiwum – bpa Wincentego Urbana i ks. Józefa Patera, ale też innych historyków Kościoła, którzy swoje opracowania opierali na źródłach archiwalnych³⁷. Jest on imponujący, a niewątpliwie może być taki dzięki bogatym archiwaliom i tradycji badań historycznych, sięgających także wcześniejszych stuleci.

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja w diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej. Utworzona w 1972 r. z terenów, wchodzących też częściowo w obręb ziem zachodnich i północnych, początkowo nie posiadała archiwum historycznego. Utworzono je 15 listopada 2003 r. W statucie zapisano, że ma ułatwić „instytucjom Kościoła, jak również ośrodkom naukowym i osobom fizycznym dostęp do dokumentów archiwalnych, dotychczas rozproszonych i trudno dostępnych”³⁸.

Ten krótki i częściowo wybiórczy przegląd dorobku osób związanych z archiwami kościelnymi, na ziemiach zachodnich i północnych, a także podejmowanych tematów pokazuje, że placówki te stały się miejscem intensywnego

³⁵ „Adhibenda” 1(2014), 2(2015).

³⁶ A. Baciński, *Gdańska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 919-921; M. Chorzępa, *Gorzowska diecezja*, tamże, t. 5, Lublin 1989, kol. 1312-1314; T. Ceynowa, *Koszalińsko-kołobrzeszka diecezja*, tamże, t. 9, Lublin 2002, kol. 976-978; J. Kopiec, *Opolska diecezja*, tamże, t. 14, Lublin 2010, kol. 674-677; M. Golemski, *Zielonogórsko-gorzowska diecezja*, tamże, t. 20, Lublin 2014, kol. 1385-1387; G. Wejman, *Szczecińsko-kamieńska diecezja*, tamże, t. 18, Lublin 2013, kol. 1444-1447; A. Kopiczko, *Warmińska diecezja*, tamże, t. 20, Lublin 2014, kol. 208-224; J. Mandziuk, *Wrocławska diecezja*, tamże, t. 20, Lublin 2014, kol. 956-972.

³⁷ Należy tu wymienić profesorów: ks. Zdzisława Leca, ks. Józefa Swastka, ks. Antoniego Kielbasę, ks. Mieczysława Kobutę.

³⁸ T. Ceynowa, *Archiwum diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej i jego zasób*, w: *Archiwa ziemi zachodnich i północnych Polski (1945-2005)*, dz. cyt., s. 187.

nych badań naukowych. Ułatwia to posiadanie katalogów i inwentarzy, które w niektórych przypadkach zostały też udostępnione na stronach internetowych. Wielu pracowników jest zatrudnionych równocześnie na uczelniach wyższych, co sprawia, że nie tylko prowadzą własne badania, ale też umożliwiają korzystanie ze zbiorów studentom i pracownikom naukowym, czasem nawet w większym stopniu niż lokalne archiwa państwowe. Przy czym ciągle należy pamiętać, że dyrektorzy i osoby wspierające w archiwach kościelnych nie są na etatach, tylko wykonują pracę społecznie. Nie posiadają też wykwalifikowanego personelu, ale często imperatyw moralny sprawia, że ocena doświadczanej pomocy jest wysoka. Do tego dochodzi działalność popularyzatorska i wystawiennicza oraz współpraca z wielu instytucjami lokalnymi (regionalnymi). Już na przykładzie Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie można stwierdzić, że stosunkowo często proszone jest o udostępnienie zbiorów na wystawy, czasem też jako ilustracji do publikacji książkowych lub artykułów. W 2001 r. trzy autografy Mikołaja Kopernika zostały wystawione w Berlinie w ramach projektu „Tür an Tür. Polen-Deutschland. 1000 Jahre Kunst und Geschichte” Berlin Martin-Gropius-Bau, IX 2011–II 2012”.

Archiwa kościelne na ziemiach zachodnich i północnych stały się też instytucjami integrującymi oraz łącznikami między dawnymi a nowymi czasami. Można powiedzieć więcej – są pomostem między dwoma społecznościami – niemiecką przed 1945 r., a następnie polską. To często dyrektorzy archiwów kościelnych na tych ziemiach jako pierwsi nawiązywali współpracę z dawnymi mieszkańcami, którzy znaleźli nową ojczyznę w zachodnich Niemczech. Odbywało się to drogą korespondencji i zapytań o księgi metrykalne, przez udostępnianie archiwaliów do badań naukowych oraz bezpośrednio – przyjmowanie gości zagranicznych i udział w sympozjach poza granicami własnego kraju. Do dziś najczęściej zapytań, jakie otrzymuje Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, pochodzi z Niemiec – rocznie powyżej stu³⁹. Zakładam, że nie mniejszą liczbę listów otrzymuje Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, ściśle współpracujące m.in. z Diözesanarchiv w Regensburgu.

Ważnym miernikiem zaangażowania archiwów kościelnych w wymiarze regionalnym są spotkania organizowane dla młodzieży i dzieci szkolnych oraz przyjmowanie na praktyki studentów. Zainteresowanie nimi jest duże, ponieważ często posiadają bogatsze zbiory historyczne niż lokalne archiwa państwowe. Pokazywane dyplomy, akta i autografy ważnych osób, zazwyczaj omawianych w ramach lekcji w szkole, sprzyjają budowaniu związku emocjonalnego z przeszłością i zamieszkiwanym terenem. Tej formy edukacji nie lekceważą też archiwa kościelne na ziemiach zachodnich i północnych; wręcz odwrotnie – jest ona coraz bardziej popularna, o czym świadczą zapytania nauczycieli szkół podstawowych i gimnazjalnych o możliwość uczestniczenia w zajęciach archiwalnych. Oczywiście, obecnie nie przyświeca temu hasło, by

³⁹ Na podstawie zestawień sprawozdań.

usiłnie udowadniać przy pomocy archiwaliów polskość tych ziem, lecz chodzi o pokazanie całej przeszłości z jej zmieniającą się przynależnością administracyjną i państwową, językami, wyznaniem i zwyczajami.

Dyrektorzy archiwów kościelnych (czasem też współpracownicy) są członkami stowarzyszeń – Polskiego Stowarzyszenia Archiwistów i Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych. Organizują i uczestniczą w konferencjach naukowych i wygłaszają referaty. Mają też duży wkład w rozwój metodyki archiwalnej. Na płaszczyźnie kościelnej ostatnio wyróżniającą się postacią jest niewątpliwie ks. dr hab. Robert Kufel, który opracowuje takie pomoce, jak na przykład ostatnio wydana publikacja *Jak prowadzić księgi parafialne. Poradnik* (Zielona Góra 2015).

Zainteresowanie archiwaliami kościelnymi na ziemiach zachodnich i północnych potwierdzają dane statystyczne. Można stwierdzić, że jest ono bardzo duże i z roku na rok coraz większe. W Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat liczba odnotowanych czytelników w roku wahała się od 300 do 700, udostępniano rocznie przeszło 2 tysiące jednostek i udzielano odpowiedzi na od 100 do 150 listów⁴⁰.

Z publikacji ks. Roberta Romualda Kufla o Archiwum Diecezjalnym w Zielonej Górze dowiadujemy się, że też największą popularnością cieszyły się tematy związane z dziejami parafii, duchowieństwem, duszpasterstwem, stowarzyszeniami i – oczywiście – genealogiczne. Z Archiwum korzystali miłośnicy regionu, dziennikarze, studenci, pracownicy naukowcy oraz uczniowie szkół gimnazjalnych i średnich. Liczba poszukujących informacji archiwalnych systematycznie wzrastała od 23 w 2004 r. do 63 w 2010 r. Także liczba wykorzystanych jednostek archiwalnych wzrosła z 190 w 2005 r. do 540 w 2010 r.⁴¹

W opisie funkcjonowania archiwów diecezjalnych nie można też pominąć niezwykle ważnej decyzji, podjętej 17 września 2001 r. przez Episkopat polski i niemiecki, o zwrocie ksiąg metrykalnych. Powróciły one w czerwcu następnego roku. Ich liczba to 3361 woluminów, a przykładowo do archidiecezji warmińskiej oddano 400 ksiąg metrykalnych, najwięcej z Braniewa, Biskupca Reszelskiego, Lidzbarka Warmińskiego i Dobrego Miasta. Mają one kapitalną wartość w poszukiwaniach genealogicznych, a korzysta z nich nie tylko obecna ludność ziem zachodnich i północnych, ale też przybywają dawni mieszkańcy regionu, by odtwarzać własne związki rodowe. Z ksiąg często też korzystają naukowcy, m.in. badający dawne struktury samorządowe⁴².

Podsumowując należy podkreślić, że po pierwszych dwóch najtrudniejszych dziesięcioleciach po II wojnie światowej archiwa kościelne na ziemiach

⁴⁰ Dane własne. Dla innych archiwów pewne ustalenia poczynił ks. Leszek Wilczyński w artykule *Znaczenie archiwów kościelnych dla nauki polskiej*, w: *Archiwa w nowoczesnym społeczeństwie. Pamiątnik V Powszechnego Zjazdu Archiwistów Polskich. Olsztyn 6-8 września 2007 r.*, red. J. Poraziński, K. Strykowski, Warszawa 2008, s. 201-212.

⁴¹ R. Kufel, *Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze 2003-2013*, Zielona Góra 2013, s. 43-50.

⁴² A. Kopiczko, *Powrót ksiąg metrykalnych*, „Posłaniec Warmiński” z 14 VII 2002 r.

zachodnich i północnych stały się – szczególnie po 1989 r. – równorzędnymi partnerami archiwów państwowych w działalności na rzecz regionu, środowisk naukowych oraz w wymiarze popularyzatorskim. Realizację tych zadań ułatwiło stworzenie dobrych warunków do przechowywania akt oraz opracowanie zasobów. Powoli też znikła bariera ideologiczna, stworzona przez propagandę systemu społeczno-politycznego, negującego wartość tego co kościelne, także w wymiarze służby archiwalnej. Doszło do większego otwarcia się archiwów kościelnych na potrzeby środowisk naukowych oraz zapotrzebowania na popularyzację wiedzy, również regionalnej, a z drugiej strony – także środowiska uczelniane, szkolne, ale też władze lokalne – państwowe i samorządowe – coraz bardziej doceniały świadków pamięci w postaci zasobów archiwów kościelnych. Wszystko to przyniosło bardzo pozytywne efekty nie tylko w zabezpieczeniu zbiorów, ale też w coraz szerszym wykorzystaniu archiwaliów kościelnych do rozpoznawania przeszłości regionu i kształtowania jego tożsamości. Duże możliwości współpracy pojawiły się również po erygowaniu uniwersytetów w Szczecinie, Opolu i Olsztynie.

CHURCH ARCHIVES IN THE WESTERN AND NORTHERN TERRITORY AND REGIONAL RESEARCH

Summary

The article presents the history of creation and organization of the archives in the western and northern territory of Poland (the recovered territories), as well as preparation of staff to work in these institutions. Much space is devoted to the use of the collections for scientific work and the most important publications about the region are listed. Also, the role of these archives in the teaching process at universities or in the dissemination of knowledge is pointed out. Church archives in the western and northern territory have also become the institutions integrating and connecting the two communities – the German one (inhabiting the territory before 1945) and the Polish one. Employees of these archives as ones of the first alluded cooperation with former residents, who found a new homeland in western Germany, answer the questions about genealogical research or participate in a number of scientific symposia. Meetings organized for youth and school children and training courses prepared for students are also an important measure of the commitment of church archives in the regional sense. Creation of good conditions for the storage of records and development of resources made implementation of these tasks easier. Extensive cooperation has also appeared after the erection of the Universities of Szczecin, Opole and Olsztyn.

Key words: archives, archivists, western and northern territory, regional research.

PIOTR W. KOSIAK*

PASCHA JEZUSA CHRYSZTUSA

Wiele osób zadaje sobie pytanie: Czy ostatnia wieczerza, którą Jezus Chrystus spożył z apostołami była Paschą Żydowską? Odpowiedź na to pytanie, nie jest taka prosta. Niniejszy artykuł próbuje odnaleźć elementy paschy żydowskiej na podstawie opisów ostatniej wieczerzy w ewangeliami synoptycznych. Jednak głównym celem, jaki postawił sobie autor jest ukazanie nowości eucharystii w świetle obrzędowości i teologii święta Pesah. Owa Nowość w interpretacji opisów ostatniej wieczerzy w świetle paschy żydowskiej przynosi inny wymiar teologiczny eucharystii. Wymiar ten został wzięty pod uwagę podczas II Soboru Watykańskiego oraz w reformie liturgii. Dla naszego zbawienia Chrystus umarł i powstał z martwych w chwale nieśmiertelności. Zbawiciel przeszedł ze śmierci do nowego życia. To przejście teologia nazywa paschą lub tajemnicą paschalną albo też misterium paschalnym, gdyż hebrajskie słowo „pesach” oznacza „przejście”. Zapowiedzią tego „przejścia” Chrystusa do chwały Ojca było wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej, uroczyscie wspomniane w czasie żydowskiego święta Paschy. Śmierć Chrystusa i Jego przejście do chwały zmartwychwstania dokonało się w okresie tego właśnie święta. Artykuł początkowo przedstawia najważniejsze elementy Paschy Żydowskiej, które występują w opisach ostatniej wieczerzy, następnie przedstawiają osobę Jezusa Chrystusa i jego zbawczą działalność w świetle paschy żydowskiej, a na koniec przedstawia nowy paschalny wymiar eucharystii.

Elementy Paschy żydowskiej w Ostatniej Wieczerzy

Trudno dać ostateczną odpowiedź na pytanie, jaki charakter miała ostatnia wieczerza. Zgodnie z Ewangeliami synoptycznymi odbyła się w dniu, w którym należało spożyć ucztę paschalną (por. Mk 14,12; Mt 26,17; Łk 22,8), ale czwarta Ewangelia stwierdza, że w piątek rano Żydzi „nie weszli do pretorium, aby się nie skałać, lecz aby móc spożyć Paschę” (por. J 18,28). Z tego wynika-

* mgr Piotr W. Kosiak – doktorant Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; e-mail: pkosiak@o2.pl

łoby, że posiłek paschalny spożywano w tym roku dopiero w piątek wieczorem; wobec tego ostatnią wieczerze spożyto dzień wcześniej, nie byłaby uczta paschalną. Zwolennicy hipotezy zwykłej wieczerzy powiadają, że pożegnalny posiłek Jezusa był uczta paschalną jedynie w sensie symbolicznym. Według Mk 15,34 Jezus umarł o godzinie dziewiątej, tj. trzeciej po południu według naszego sposobu liczenia; skoro zgodnie z Ewangelią Jana było to w piątek, wobec tego śmierć Jezusa nastąpiła w chwili, gdy w świątyni zabijano baranki¹. Dlatego już Paweł uważał Jezusa za paschalnego baranka nowego przymierza (por. 1 Kor 5,7). Kościół pierwotny bardzo wcześnie w śmierci baranka, którego krew chroniła przed aniołem śmierci (por. Wj 12,21-33), widział zapowiedź śmierci Jezusa, która przyniosła uwolnienie od grzechu i śmierci wiecznej. Ponieważ ostatnia wieczerza miała miejsce w czasie bliskim Paschy żydowskiej, było łatwiej interpretować ją, jako ucztę paschalną Nowego Przymierza. Dlatego już w Ewangeliach synoptycznych w wierszach stanowiących ramy opisu określona jest, jako uczta paschalna, podczas gdy trudno ją uznać za taką na podstawie samego opisu. Ci, którzy uważają, że Jezus spożył ostatnią wieczerze, jako ucztę paschalną sądzą, że przemawia za tym szereg szczegółów z opisów synoptycznych: sprawowanie jej w Jerozolimie, w porze wieczornej, a nie po południu, łamanie chleba nie na początku, lecz po pierwszym daniu (por. Mk 14,18-21; Mt 26,21-25), użycie wina, odśpiewanie Hallelu na zakończenie (por. Mk 14,26; Mt 26,30)². Niezależnie od przyjętej interpretacji jedno jest pewne: Ostatnia Wieczerza miała miejsce w okresie Paschy i przebiegała w atmosferze tego święta Istniała tradycja, że Mesjasz przyjdzie w dzień Paschy, a jego królestwo i radosna uczta zostaną ustanowione w czasie tego święta. Jest bardzo prawdopodobne, że synoptycy znając tę tradycję, uwydatniali ramy paschalne, aby uwypuklić jej charakter mesjański i eschatologiczny³. Chcąc w pełni zrozumieć sens gestów i słów Jezusa, trzeba je, więc ustawić w kontekście żydowskiej Paschy.

Scena ustanowienia Eucharystii w ewangelii Marka nie zawiera motywów paschalnych, to jednak umieszczony wcześniej opis przygotowań (por. Mk 14, 12-16) wskazuje na to, że Marek rozumiał ją, jako ucztę paschalną. Dlatego też chcąc zrozumieć sens pożegnalnego posiłku Jezusa należy traktować go jako wieczerze paschalną. Główna część żydowskiej uczty paschalnej rozpoczyna się błogosławieństwem, które ojciec rodziny wypowiada nad przaśnym chlebem. Marek i pozostali synoptycy powtarzają zwrot: „*a gdy jedli*” (por. Mk 14,18; 14,22). Może być on używany, jako znak kontynuowania uczty paschalnej. Po zjedzeniu potrawy wstępnej i odprawieniu liturgii paschalnej, zgromadzeni przystępują do najistotniejszego momentu wieczerzy. Takie elementy jak *Haggada* czy *Hallel* nie zostają wspomniane przez Ewangelistę, ale należy się ich domyślać. Teksty biblijne wspominają przede wszystkim to, co było nie

¹ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 1992, s. 695.

² Por. J. Jeremias, *Abendmahls Worte*, Berlin 1989, s. 35-56.

³ Por. P. Benoit, *Les recits*, Paris 1987, s. 212-216.

zwykle podczas uczty paschalnej spożywanej przez Jezusa przed śmiercią⁴. Na początku głównego posiłku ojciec rodziny wstawał, brał do rąk przaśny chleb i w imieniu wszystkich wypowiadał błogosławieństwo: Błogosławiony bądź Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, który z ziemi dajesz nam chleb. Wszyscy uczestnicy uczty łączyli się z tym błogosławieństwem wypowiadając słowo: Amen, a ojciec rodziny dla każdego z nich odłamywał kawałek chleba i rozdzielał go im. Do tego rytu, który opisany został w Mk 14,22 „Wziął Chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dał im” Jezus dołączył coś zupełnie nowego. Choć nie było takiego zwyczaju, Jezus kieruje do uczniów żądanie: „Bierzcie” oraz wyjaśnia przy rozdzielaniu chleba: „To jest Ciało moje”. Żądanie umieszczone przed wyjaśniającymi słowami pozwala przypuszczać, że sam Jezus nie spożywał tego chleba⁵. Słowa wyjaśniające poszczególne elementy uczty należą do liturgii Paschy. Np. stare aramejskie wyjaśnienie odnoszące się do przaśnego chleba miało brzmienie: „Patrzcie to jest chleb biednych, który musieli jeść nasi ojcowie, gdy wychodzili z Egiptu”. Po nim następowało wezwanie do biednych, by zbliżyli się do paschalnego stołu: „Każdy, kto jest głodny niech przyjdzie i je, a każdy, kto jest w potrzebie, niech przyjdzie i weźmie udział w obrzędzie Paschy”. W innym dziele judaistycznym znajduje się wyjaśnienie, że plaster miodu, który znajduje się na stole cedrowym jest duchem życia. Dla porównania można przytoczyć wyjaśnienie manny dane przez Mojżesza: „To jest chleb, który Pan daje wam do jedzenia” (por. Wj 16,15). Z reguły wyjaśnienia stosowane w żydowskich obrzędach, są umieszczane w kontekście, który pozwala zrozumieć sens obrzędu. Powstaje, więc pytanie: jak należy zrozumieć wyjaśniające słowa Jezusa: „To jest ciało moje”? Słowo „ciało” u pisarzy greckich jak również w żydowskich pismach pozabiblijnych pozostających pod wpływem hellenizmu, używane było, jako przeciwieństwo duszy, mogło określać także całą osobę⁶.

Ludy semickie mówiąc o „krwi”, „ciele”, lub „ręce” mieli na myśli całego człowieka, osobę. Słowa „moje ciało” oznaczają, więc całą osobę. Ponieważ możemy być pewni, że apostołowie uważali Jezusa za Mesjasza, ściślej za Syna Człowieczego, wolno przypuszczać, że Jego słowa wypowiedziane nad chlebem zrozumieli w sensie deklaracji: To jestem Ja-Mesjasz. Z żydowską ucztą paschalną wiązały się bowiem oczekiwania mesjańskie, o czym była mowa w pierwszym rozdziale. Mniemano, że Mesjasz nadejdzie podczas święta Paschy. Wyrazem tych przekonań są pochodzące z pierwszego wieku po Chr. Słowa odnoszące się do tej uroczystości: „W tę noc zostaliście wybawieni i w tę zostaniecie wybawieni w przyszłości” Słowa wypowiedziane nad chlebem czynią z uczty sederowej nową ucztę, która będzie miała charakter me-

⁴ Por. R. Bartnicki, *Studia z Biblistyki*, t. 3, *Ostatnia wieczerza według ewangelii synoptycznych*, Warszawa 1983, s. 116.

⁵ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 66.

⁶ Greckie słowo *soma* może tu odpowiadać aramejskiemu *bisra* lub *gufa*, które wraz z sufiksem oznacza osobę mówiącą w pierwszej osobie.

sjański. Jezus czyni nową rzecz: poprzez te słowa wskazuje na siebie. Słowa te ukazują Nową Paschę, którą nie będzie już kolacja paschalna, ale będzie nią sam Jezus. W Słowach odnoszących się do kielicha będzie mówił o śmierci Mesjasza⁷. Powstaje kolejne pytanie: który kielich z uczyty sederowej był konsekrowany przez Jezusa. Schurmann twierdzi, że konsekrowany był trzeci kielich⁸. Zwrot „krew przymierza” przypomina teksty Starego Testamentu mówiące o przymierzu (por. Wj 24,1-8; Jr 31,31; Za 9,11) w szczególnie sposób nawiązuje do Wj 24,8. Mojżesz wziął krew zwierzęcia złożonego w ofierze, połowę wylał na ołtarz, a drugą pokropił lud mówiąc: „O to krew przymierza, które Jahwe zawarł z Wami na podstawie wszystkich tych słów”. W czasach Jezusa wyrażenie „Krew Przymierza” w tradycji synagoidalnej odnosiło się do obrzędu pojednania. Wymazywała ona grzechy ludu i uzdalniała go do przyjęcia Przymierza. Jezus Chrystus używając zwrotu „moja krew” dał do zrozumienia, że przez Jego śmierć Bóg pojedna się ze swoim ludem.

Wyrażenie „wylać krew” w języku hebrajskim oznacza pozbawić kogoś życia ma ten sam rdzeń co słowo zabić הורג *horeg*. W słowach „To jest Moja krew, która będzie wylana” Jezus mówi o swojej śmierci, którą interpretował, jako przynoszącą pojednanie i zbawienie dla każdego człowieka. Słowa „za wielu” wyrażają myśl, że Jezus będzie cierpiał i po niesie śmierć nie za kogoś jednego, ale za całą wspólnotę. Słowo „wielu” w językach semickich oznacza całość, pełnię, każdego, świat⁹. Używając zwrotu „za wielu”, a może słowa „będzie wylana” nawiązał Jezus do prorocstwa o cierpiącym słudze Jahwe, który „poniósł grzechy wielu i oręduje za grzesznikami” (por. Iz 53,12); „lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy” (por. Iz 53,5). Sługa Jahwe miał „umrzeć za wielu”, czyli za wszystkich grzeszników, których winę miał wziąć na siebie. Jezus wziął na siebie winę całego świata, którego przedstawiciele sprowadzili Nań śmierć. Umarł za wszystkich. Dzięki Jego śmierci Bóg odpuszcza winy, i zawiera nowe przymierze (dając obietnicę nowego przymierza, Bóg przyrzeka: „odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał Jr 31,34).

Dając im wino, Jezus dopuścił uczniów do wspólnoty ze sobą, dał im udział w owocach pojednania, utworzył nową wspólnotę z Bogiem we krwi przymierza. Dwunastu, czy raczej jedenastu (bez Judasza) reprezentują nowy lud Boży, pojednany z Bogiem przez śmierć Jezusa i będą zwiastunami „Nowego Przymierza”, do której zaproszą po Wielkanocy cały Izrael, a później wszystkie narody.

Do słów wypowiedzianych nad kielichem dołączył Jezus prorocstwo o swojej śmierci: „Zaprawdę powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w Królestwie Bożym”

⁷ Por. R. Pesch, *Wie Jesus*, Berlin 1989, s. 72-75.

⁸ Por. H. Schurmann, *Jesus Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt*, Leipzig 1970, s. 19.

⁹ Por. J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, dz. cyt., s. 171-173.

(por. Mk 14,25). Jezus był świadomy zbliżającej się śmierci, ale także swego zmartwychwstania. Zapowiadał nie tylko śmierć, lecz także to, że będzie pił na nowo wino w królestwie Bożym. Odwołał się tutaj do żydowskich wyobrażeń o eschatologicznej uczcie z Bogiem, która była symbolem zbawienia. Jezus jako Mesjasz i Syn Człowieczy będzie tym, który razem z wybranymi zasiądzie do stołu w swoim królestwie (por. Łk 22,30).

Reasumując dociekania nad sensem tekstu Marka trzeba stwierdzić, że chciał on powiedzieć, iż uczta paschalna Jezusa nabrała nowego znaczenia dzięki rytom i słowom, jakie Jezus dodał do starego obrzędu. Przede wszystkim w słowach konsekuracyjnych Jezus utożsamiał chleb ze swoim ciałem, a wino z krwią, czyli dokonał identyfikacji pomiędzy sobą a chlebem i winem. Zgodnie z judaistycznymi oczekiwaniami ostatnią wieczerze można uważać za ucztę mesjańską. W słowach nad kielichem Jezus zapowiedział swoją śmierć. Miała to być śmierć Mesjasza, poniesiona za wszystkich ludzi, którzy dzięki niej zostaną pojednani z Bogiem. Jej rezultatem było także zawarcie nowego przymierza z nowym ludem Bożym, który reprezentowała wspólnota uczniów, biorących udział w wieczerzy.

Mateuszowy opis ustanowienia eucharystii jest bardzo zbliżony do wersji Marka, ale dodany tu został ważny szczegół. Słowa o wylaniu krwi przymierza uzupełnione zostały wyrażeniem „na odpuszczenie grzechów”. Zwrot ten bardziej wyraźnie nawiązuje do prorocत्व Deuteroizajasza o słudze Bożym, który miał być wydany na śmierć za bezbożnych (por. Iz 53,12). Jego śmierć była ofiarą za ich grzechy, które sługa Boży bierze na siebie (por. Iz 53,6.12). Zarówno w tekstach prorockich jak i w słowach konsekuracyjnych grzechy określone są tym samym słowem *hamartia*.

Jezus, więc traktował przelanie swojej krwi, jako ofiarę ekspiacyjną za grzechy ludzi, zgodnie z tym, co zapowiedział Deutero Izajasz o słudze Bożym. Najważniejszą rzeczą w ekspiacyjnych ofiarach starego Testamentu było przelanie krwi. Wystarczy tu powołać się na następującą wypowiedź: „Życie człowieka jest we krwi. Ja więc dałem wam krew, abyście nią na ołtarzu dokonywali ekspiacyjnej ofiary za wasze życie. Krew bowiem jest ekspiacją za nasze życie” (por. Kpł 17,11). W liście do hebrajczyków znajduje się stwierdzenie: „*bez przelania krwi nie ma odpuszczenia*” (por. Hbr 9,22). Z przelaniem krwi związana jest również wzmianka o odpuszczeniu grzechów w słowach konsekuracyjnych u Mateusza. Nie jest powiedziane za jakie grzechy wylewa Jezus swoją krew. Ogólne wyrażenie nasuwa wniosek, że Jezus przelał krew za wszystkie grzechy popełnione przez ludzi, bez rozróżnienia jakie to były grzechy i kto je popełnił.

Do drugiej części prorocत्व śmierci i zmartwychwstania Jezusa, stwierdzającej, że będzie on pił wino dopiero w królestwie Ojca, w wersji Mateusza dodane jest uzupełnienie: „z wami” (por. Mt 26,29). Tekst Mateusza ma więc na uwadze odnowioną wspólnotę uczniów, która razem z Jezusem będzie brała udział w eschatologicznej uczcie w królestwie Bożym. Dzięki specjalnym da-

rom chleba wina Jezus dopuścił ich do wspólnoty z Bogiem, która jest wspólnotą nowego przymierza, powstałą dzięki przynoszącej pojednanie śmierci Syna Bożego.

Przed omówieniem tekstu Ewangelii Łukasza należy przeanalizować przekaz słów ustanowienia Eucharystii zawarty w 1Kor 11,23-25. Te dwie wersje są do siebie zbliżone, uważa się, że pochodzą z tej samej tradycji i obie określane są mianem „formy Pawłowej”. Paweł ustanowienie eucharystii osadza w ramach historycznych stwierdzając, że miało to miejsce tej samej nocy, kiedy Pan Jezus został wydany (por. 1Kor 11,23). Na samym początku nawiązuje, więc do zdrady Judasza, która doprowadza do męki i śmierci Jezusa.

Do słów na chlebem dołączony jest u Pawła zwrot „za was” (por. 1Kor 11,24). U Łukasza wyrażenie to występuje w obydwu formułach konsekracyjnych: ciało za was będzie wydane, krew- za was będzie wylana. Określenie „za wielu” znajdujące się u Marka i Mateusza jest wyrażeniem semickim, pierwotnym. Zwrot „za was” występuje u Pawła i Łukasza czyli w tradycji hellenistycznej. Należy przypuszczać, że semickie wyrażenie „za wielu” mogło budzić podejrzenia, że nie wszyscy są odkupieni krwią Chrystusa, dlatego niejaskne „za wielu” zastąpiono wyraźniejszym „za was”. Wypowiadając te słowa podczas sparowanej Eucharystii kapłan mocno podkreślał, że za wszystkich obecnych na nabożeństwie Jezus oddał swe życie¹⁰.

Określenie Pawła i Łukasza, mówiące że Jezus na ostatniej wieczerzy „nowe” przymierze (por. 1Kor 11,25; Łk 22,20) nawiązuje do przepowiedni proroka Jeremiasza (por. Jr 31,31-34). Żydzi nie dochowali wierności przymierzy zawartemu na Synaju. Prorocy wielokrotnie zarzucali im, że nie wykonują przyjętych zobowiązań, nie zachowują Prawa Bożego zawartego w dekalogu, nie są wierni Bogu Jahwe. Upomnienia prorockie nie odnosiły skutku. Dlatego Jeremiasz zapowiadał, że Jahwe zawrze nowe przymierze. Miało się ono różnić od przymierza zawartego przez Mojżesza. O ile tamto było zawarte przez zabicie zwierząt i wylanie krwi na ołtarz i ludzi, to Jeremiasz nic nie wspomina o ofiarach ani o krwi, natomiast mówi o wypisaniu prawa Bożego na wnętrznościach i sercach ludu – co jest przeciwstawieniem do wyrzycia prawa na kamiennych tablicach na Synaju. Nowe przymierze miało być bardziej duchowe, doskonalsze. Mówiąc o przymierzu Paweł i Łukasz nawiązują, więc do prorocstwa Jeremiasza nazywając je „nowym”, ale wyrażają myśl, że zostało ono zawarte we krwi Jezusa, czyli przez Jego śmierć.

Paweł do tekstów ustanowienia eucharystii dodaje stwierdzenie odnoszące się już do chrześcijańskich celebracji eucharystycznych (por. 1Kor 11,26). Przypomina, że podczas ich sprawowania wciąż uobecnia się śmierć Jezusa, aż do Jego paruzji. A więc Paweł wyraża myśl, że Eucharystia jest nieprzerwaną realizacją śmierci Jezusa w sposób sakramentalny. W stosunku do Boga jest

¹⁰ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia*, Lublin 1976, s. 76.

ona przypomnieniem zasług tej śmierci, a w stosunku do ludzi jest powtórzeniem śmierci Jezusa w sposób bezkrwawy, ale rzeczywisty.

Łukasz przedstawia ustanowienie eucharystii na kanwie krótkiego opisu uczty paschalnej. Z opisu Marka i Mateusza nie wiadomo, czy ostatnia wieczerza była ucztą paschalną, ich opowiadanie sprawia wrażenie, że była to zwykła uroczysta biesiada. Łukasz wyraźnie mówi o pragnieniu Jezusa, by spożyć Paschę i wspomina następnie pierwszy kielich, który wypijano podczas uczty paschalnej.

Porę, w której Jezus z uczniami zasiadł do stołu nazywa Łukasz „godziną”. Był to czas, w którym rozpoczynano spożywanie uczty paschalnej, ale w Ewangeliach „godzina” często oznacza mękę Jezusa. Była to godzina wyznaczona przez Boga, w której miał się rozpocząć wielki moment w życiu Jezusa: męka kończąca się śmiercią. O męce wyraźnie mówi Jezus, gdy stwierdza, że gorąco pragnął spożyć Paschę zanim zacznie cierpieć. Zaraz też dodaje, że więcej już jej nie będzie spożywał, aż wypełni w królestwie Bożym. Jezus zapowiedział w tych słowach nie tylko swoją śmierć¹¹. Ważnym jest tu słowo „spełni się” (plerothe), które normalnie w Ewangeliach używane jest dla wyrażenia myśli, że przepowiednie Starego Testamentu spełniają się w osobie Jezusa i w założonym przez Niego Kościele. Tutaj mowa jest o tym, że Pascha Starego Testamentu zostanie zastąpiona nowym obrzędem paschalnym, który będzie zapowiedzią ostatecznej Paschy – w eschatologicznym Królestwie Bożym¹². Wcześniej Jezus nie będzie jej spożywał, bo czeka Go męka i śmierć.

Po raz drugi zapowiada Jezus, że odtąd nie będzie już pił z owocu winnego krzewu, gdy zgodnie z relacją Łukasza wziął do rąk kielich i odmówił dziękczynienie. Łukasz nawiązuje wyraźnie do obrzędów wieczerzy paschalnej wspominając pierwszy kielich z winem, nad którym odmawiano modlitwę, w której dziękowano Bogu za wino i za święto¹³.

Dwie zapowiedzi śmierci ustawione są przez Łukasza paralelnie do formuł konsekracyjnych, tak samo jak one składają się z dwóch części, ale nie mówi się o nich o chlebie i winie, lecz wspomniana jest pascha i wino. Tę drugą zapowiedź śmierci mają także Marek i Mateusz, ale po opisie ustanowienia Eu-

¹¹ Por. H. Schurman, *Abendmahlsbericht*, dz. cyt., s. 20. Zwraca uwagę, że zdanie to stwierdza jedynie, że sam Jezus nie będzie już brał udziału w ucztach paschalnych, natomiast trzeba suponować, że uczniowie nadal je będą urządzać.

¹² Por. P. Benoit, *Le recit de la Cene selon Saint Luc*, Paris 1941, s. 544; J. Dupont, „*Ceci est mon corps*”, „*ceci est mon sang*”, *NRTh* 80(1958), s. 10-40.

¹³ Por. P. Benoit, *Le recit de la cene dans Luc*, art. cyt., s.192; H. Schurmann, *Abendmahlsbericht*, dz. cyt., s. 20n. Autorzy ci uważają, że słowa te Jezus wypowiedział nad trzecim kielichem wina, który w takim wypadku byłby dwa razy wspomniany u Łukasza. Sądzą oni, że opowiadanie Łk 22,7-38 składa się z oddzielnych fragmentów przekazanych przez tradycję, z których jeden odnosiłby się do obrzędu chrześcijańskich agap, a drugi do ustanowienia Eucharystii. Ich argumenty nie są jednak wystarczające. Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 194.

charystii¹⁴. Umieszczenie ich na początku opisu wydaje się bardziej właściwe, gdyż nawiązują one do formuły, którą w czasie uczyty paschalnej wypowiadano nad pierwszym kielichem¹⁵.

Inaczej sformułowane są słowa Jezusa nad chlebem. U Marka i Mateusza mają one brzmienie najkrótsze: „To jest ciało moje”. Paweł uzupełnił to wyrażeniem „za was”, do którego Łukasz dodaje „wydane”. W językach semickich wyrażenie „wydać ciało” nie jest używane na oznaczenie śmierci; tylko dwa razy takie znaczenie mają te słowa w literaturze greckiej. Za tym, że taki jest sens tego zwrotu w Ewangelii Łukasza przemawia fakt, że formuły konsekracyjne mają budowę paralelną; ciało jest wydane, krew wylana. Skoro wylanie krwi oznacza śmierć Jezusa, wobec tego także pierwsza część słów konsekracyjnych mówi o Jego śmierci, określając ją jako ofiarę za ludzi¹⁶.

W porównaniu z tekstem Pawła Łukasz opuszcza jego słowa o powtórnym przyjściu Chrystusa, które zawierają również myśl o Jego śmierci („śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” – 1 Kor 11,26). Ewangelia Łukasza pisana była około 20 lat później niż pierwszy list do Koryntian i w tym czasie oczekiwanie chrześcijan na rychłe ponowne przyjście Chrystusa zostały już wyciszone.

Teksty Nowego Testamentu o ostatniej wieczerzy nie są jedynie opowiadaniem o wydarzeniu historycznym. Z pewnością ich celem jest także uzasadnienie liturgii eucharystycznej pierwotnego Kościoła. Aktualizują one ostatnią wieczerzę mając na uwadze eucharystyczne zgromadzenie chrześcijan, wśród których jest obecny i działa sam Pan.

Jedna ofiara eucharystyczna jednoczy wszystkich w jedno święte przymierze (por. 1 Kor 10,16n), uwalnia od grzechu i zbliża do Boga. Gdy wierzący przyjmują ciało Chrystusa, jednoczą się z Nim.

Liczne opowiadania Nowego Testamentu (cudowne rozmnożenie chleba, chrześcijańskie agapy, posiłek w Emaus i in.) są opisane przy użyciu terminologii ostatniej wieczerzy: „brać – błogosławić – łamać chleb – dawać”. W powielkanocnej gminie widziano ścisły związek między cudem rozmnożenia chleba, jak również o cudzie na weselu w Kanie Galilejskiej mają dwa poziomy: realny, historyczny (opisują przeszłe wydarzenie) oraz eucharystyczny – liturgiczny (ciągle na nowo przeżywana tajemnica).

Gdy w czasie liturgii eucharystycznej wypowiadano słowa o ostatniej wieczerzy, wspólnota chrześcijańska uważała Chrystusa za Najwyższego kapłana

¹⁴ Autentyczność tego logionu zaprzecza L. Schenke. Natomiast odmiennego zdania jest H. Langkammer. Por. H. Langkammer, *Słowa Jezusa o picciu z winnego szczepu w Królestwie Bożym na tle przekazów ustanowienia Eucharystii* (Por. Mk 14,25; Łk 22, 15-18), w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1977, t. 2, s. 191-196. Autor dochodzi do wniosku, że Jezus wypowiedział słowa, których istotę oddaje Mk 14,25.

¹⁵ Marek umieścił je po konsekracji ze względu na ich eschatologiczną treść (Por. J. Dupont, art. cyt., 1040), lub, umieściła je w tym miejscu praktyka liturgiczna (por. P. Benoit, *Les recits*, art. cyt., s. 216).

¹⁶ Por. H. Schurmann, *Einsetzungsbereicht*, dz. cyt., s. 18n.

Nowego Przymierza. Podczas liturgii tekst ten był rozumiany jako aktualizacja i urzeczywistnienie tamtego wydarzenia tutaj i dzisiaj.

Jezus Chrystus jako Nowa Pascha

Fundamentem Ostatniej wieczerzy, czyli nowej Paschy staje się sam Jezus Chrystus, który sam wciela się w barka paschalnego, aby stać się ofiarą prze-błagalną za grzechy całego świata. W tym paragrafie przyjrzymy się osobie Jezusa Chrystusa w kontekście misji paschalnej dokonanej na krzyżu oraz przez chwalebne zmartwychwstanie.

Święto Paschy było obchodzone w Starożytnym Izraelu, jako uczta sakral-na związana z ofiarowaniem baranka paschalnego. Stary Testament łączy ucztę paschalną z historiozbowczym wydarzeniem, jakim było wyjście z Egiptu. Wyjście narodu wybranego z Egiptu było początkiem nowego etapu w życiu Izraela. Na pamiątkę tego wyjścia Izraelici składali Bogu w ofierze branka paschalnego, który w kościele pierwotnym był jedną z figur zapowiadających tajemnice eucharystii¹⁷.

W czasie obchodów święta Paschy Jezus wypowiada słowa i dokonuje czynów, które zmieniają stopniowo sens tego święta. Jezus Chrystus ustanowił starotestamentalną ucztę paschalną Paschą Nowego Przymierza, a w Kościele pierwotnym stała się ona pamiątką zbawczego czynu Jezusa Chrystusa. W Nowym Testamencie obrazowo nazywa się Chrystusa Barankiem Paschalnym, ponieważ On staje się żertwą ofiary paschalnej, ustanawia Nową Wieczerze Paschalną i dokonuje przejścia z tego grzesznego świata do Królestwa Ojca. Ostatnia Wieczerza Jezusa jest Wieczerzą nowej Paschy. Na tle dawnego rytualnego błogosławieństwa chleba i wina Jezus ukazuje instytucje Eucharystii. Podając swoje Ciało do jedzenia i swoją Krew do picia, Jezus przedstawia swoją śmierć, jako ofiarę paschalną, której nowym barankiem jest On sam.

Izrael wyzwolony z niewoli jest podobny do świata wydobytego z ciemności, a także do całej ludzkości, która miała się wydostać z nędzy w chwili przyjscia oczekiwanego Mesjasza. Wysłannikiem Bożym mającym dokonać tej przemiany świata jest sam Mesjasz (por. Iz 11,1-9), który rozpoczynając swoją działalność, uczestnicy w obchodach święta Paschy, ale pragnie On Paschy innego rodzaju i zastąpi dawną Paschę przez to, że ją wypełni. Ewangelista Mateusz przedstawia życie Jezusa, jako powtórzenie i urzeczywistnienie autentycznego wyjścia Izraela z Egiptu. Jezus z Nazaretu jest ukazywany, jako nowy i prawdziwy Mojżesz, który daje prawo bardziej doskonałe niż stare (por. Mt 14,14n). W czasie obchodów święta Paschy Jezus wypowiada słowa i dokonuje czynów, które zmieniają stopniowo sens tego święta. Ewangelisci zrozumieli intencje Jezusa, ale każdy z nich ukazał je w nieco inny sposób. Synoptycy opisują Ostatnią Wieczerze Jezusa jako wieczerzę paschalną. Ostatnia Wieczerza została spożyta w Jerozolimie, z zachowaniem zasad liturgii, na którą skła-

¹⁷ Por. W. Danielski, *Baranek w Liturgii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 6.

dała się między innymi recytacja wielkiego *Hallelu* (por. Mt 14,26). Była to jedyna wieczerza nowej Paschy: na tle dawnego rytualnego błogosławieństwa chleba i wina Jezus ukazuje nową Paschę. Podając swoje Ciało do jedzenia i własną Krew do picia, Jezus przedstawia swoją śmierć, jako ofiarę paschalną, której nowym Barankiem jest On sam (por. Mk 14,22-24). To utożsamienie jest jeszcze bardziej wyraźne w Ewangelii św. Jana. Ewangelista Jan ukazuje to samo wydarzenie poprzez zamieszczanie w swojej Ewangelii wielu aluzji do Jezusa – Baranka (por. J 1,29.36). Jezus jest w niej przedstawiony jako baranek paschalny, którego krew wybawia od grzechu (por. J 1,17.29; 19,36). Dokonuje On prawdziwego przejścia z tego świata do Ojca, urzeczywistnia swoją paschę, zbawiając człowieka od grzechu, i sam Bóg wprowadza Go do ziemi obiecanej. Ewangelista Jan ukazuje, że popołudnie czternastego dnia Nisan przypada z jednej strony złożenie w ofierze baranka (por. J 18, 28; 19,14.31.42), a z drugiej strony złożenie na krzyżu prawdziwej ofiary paschalnej (Por. J 19, 14), nawet o tej samej godzinie, w której, według przepisów Prawa, w świątyni zabijano baranki na ofiarę. Po śmierci nie łamano mu nóg w przeciwieństwie do pozostałych skazanych (por. J 19,33), w czym Ewangelista Jan widzi wypełnienie się przepisów rytualnych dotyczących Baranka paschalnego (Por. J 19, 36)¹⁸.

Tradycja, dopatrująca się w Chrystusie prawdziwego Baranka paschalnego, sięga swymi korzeniami do początków chrześcijaństwa. Taki też punkt widzenia dominuje u św. Pawła, który mówiąc o wyjściu stwierdza wyraźnie: „ Stało się zaś to wszystko, by mogło posłużyć za przykład dla nas” (por. 1Kor 10,6; por. 10,1-11) i utożsamia Chrystusa z barankiem paschalnym: „[...] Chrystus, bowiem został złożony w ofierze, jako nasza Pascha” (Por. 1 Kor 5,7). Stąd Paweł Apostoł zachęca wiernych Koryntu, żeby „[...] się stali nowym ciastem [...]” (por. 1 Kor 5,7). Nie przedstawia on nowej nauki o Chrystusie – Baranku, lecz odwołuje się do tradycji liturgicznych, związanych z Paschą chrześcijańską, pochodzących sprzed lat 55-57 po Chr., w których Apostoł redagował swój list. Katecheza chrzcielna będąca źródłem Pierwszego Listu Piotra Apostoła (1,19) ukazywał Chrystusa, „jako baranka niepokalanego i bez zmyły”. Do tej samej katechezy nawiązuje zarówno Jan w swoich pismach, jak i autor Listu do Hebrajczyków. Jezus jest Barankiem(Por. 1 P 1, 19; J 1, 29; Ap 5,6) bez skazy (Por. Wj 12, 5), tzn. bez grzechu (por. 1P 1,19; J 8,46; 1J 3,5; Hbr 9,14), i dokonuje odkupienia ludzi za cenę własnej krwi (por. 1P 18n; Ap 5,9n; Hbr 9,12-15). On również wyprowadził ludzkość z „ziemi” (por. Ap 14, 3), ze świata złego, pogrążonego w grzechu, mającej swe źródło w kulcie bożków (por. 1P 1, 14.18; 4,2n), która odtąd jest w stanie uniknąć grzechu (por. 1P 1,15n; J 1,29; 1J 3,5-9) i utworzyć nowe „królestwo kapłanów”, prawdziwy „lud święty” (por. 1P 2,9; Ap 5,9n), oddający cześć Bogu duchowym kultem nienagannego życia (por. 1P 2,5; Hbr 9,14). Ludzie ci

¹⁸ Por. M Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Kraków 1999, s. 65.

wyszli z ciemności pogaństwa – jest to ich duchowy eksodus – by wejść w światłość królestwa Bożego (por. 1P 2,9). Dzięki krwi baranka paschalnego Izraelici pokonali szatana, którego typem był faraon, i mogą śpiewać kantyk Mojżesza i Baranka (por. Ap 15,3; 7,9-10.14-17), czyli hymn, który opiewa wyzwolenie ludzi.

Tradycja patrystyczna pogłębiła pojęcie Paschy. Tertulian pisze: „Męka Jezusa miała miejsce pierwszego dnia praśników, tego samego, w którym Mojżesz nakazał zabicie baranka¹⁹. I tak całe zgromadzenie synów Izraela zabiło go w tym momencie, w którym powiedziało do Piłata, który chciał go uwolnić: <Jego krew na nas [...]>, aby się mogło wypełnić to wszystko, co o nim zostało napisane”. A św. Cyprian napisał: To, co wydarzyło się wcześniej w obrazie śmierci baranka, wypełnia się całkowicie w Chrystusie z prawdą, która następuje potem. Tam, po tym jak został ukarany Egipt, lud Izraelski mógł wyjść za pośrednictwem krwi i znaku baranka; przed zniszczeniem i karą świata, ucieknie jedynie ten, kto się spotkał z krwią i ze znakiem Chrystusa”. Natomiast św. Cyryl Aleksandryjski pisze: „Izraelici nie mogliby uciec przed śmiercią, która przeszła na pierwotne dzieci egipskie, ani przed ręką niszczyciela, jeżeli przedtem nie ofiarowaliby Baranka, jako figurę Chrystusa, który gładzi grzechy świata”.

W czasach Jezusa święto Paschy gromadziło w Jerozolimie wyznawców Judaizmu, którzy składali we wspólnej ofierze baranka paschalnego, a potem razem go spożywali. Dziś Pascha Chrześcijańska gromadzi wyznawców Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, we wspólnocie z ich Panem, prawdziwym Barankiem Bożym. Pascha łączy się z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem oraz uwalnia chrześcijan od grzechu i śmierci. Przez Chrystusa śmierć przekształca się w Jego Paschę, w jego przejście z tego świata do Ojca. W jego nowym życiu śmierć nie ma nad Nim władzy. Chrystus nie zwycięża tylko dla Siebie, lecz Jego przejście do Ojca zapewnia nam nasze własne przejście ze śmierci do wiecznego życia²⁰.

Eucharystia jako Pascha Chrystusa

Jezus bardzo gorąco pragnął spożyć Paschę ze swymi uczniami (por. Łk 22,15). Trzeba wprost powiedzieć, że On właściwie po to przyszedł, by tę Paschę przeżyć i nadać jej nową treść. Nie były to już treści odnoszące ją tylko do Wyjścia z Egiptu, lecz do *Jego Wyjścia* i *Jego Paschy*, jaka miała dokonać się w Jego Ciele (por. Łk 9,31). W czasie wieczerzy paschalnej Jezus dokonuje ponownej historio-zbawczej reinterpretacji znaków. Podjęte przez Jezusa w kontekście uczty paschalnej znaki otrzymują treści związane z nowym Wyjściem, dokonany w Jego Ciele. Wyrażają nowe Przymierze, zawarte przez Jego Krew. Naturalnie nie jest to oderwane od działania Boga w przeszłości,

¹⁹ Por. M. Starowiejski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, cz. 2, Kraków 2003, s. 616-617.

²⁰ Por. S. Szymik, *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 16-19.

lecz jest dopełnieniem i ukoronowaniem oraz objawieniem i urzeczywistnieniem nowej jakości tegoż działania. Nie są to już znaki dotyczące zewnętrznego wyzwolenia człowieka (wyzwolenie z Egiptu i zawarcie Przymierza, kamienne tablice, krew baranka), lecz znaki odnoszące się bezpośrednio do Jezusa, a potem do tych, którzy będą mieli udział w ich celebrowaniu. Jezus powie: „to jest moje ciało, które za was będzie wydane, oraz to jest moja krew, która za was będzie wylana”. Znakom chleba i wina zostanie nadana nowa jakość przez odniesienie do Paschy Jezusa²¹. Zostanie też z nimi związana nowa moc sprawiania tego, co oznaczają w odniesieniu do samego Jezusa i do tych, którzy będą je sprawowali. Jezusowe polecenie: „Czyńcie to na moją pamiątkę” (por. Łk 22, 19), odnosi wszystko, co będą czynić Jego uczniowie do Niego samego i do tego, co w Nim i z Nim się stało. Jezus faktycznie wyda swoje Ciało i Krew na Mękę i Śmierć. Przez Jego Zmartwychwstanie i Dar Ducha Świętego te znaki staną się sakramentem Bożej obecności wśród ludzi i Bożego działania w ich życiu. Działanie Boga w ludziach wchodzących w dojrzałe celebrowanie owych znaków będzie sprawiało podobne wydawanie się dla przebaczenia, dla jednoczenia.

Nie wchodząc w cały szereg szczegółów, chcę zwrócić uwagę na dwa elementy, właśnie te, które stanowią materialny znak celebracji, mianowicie: chleb praśny i kielich z winem, które w wieczerzy paschalnej Jezusa otrzymują nową treść i nowe znaczenie. Naturalnie nie można zredukować narracji ustanowienia Eucharystii do takiego samego rzędu jak wspomnienie wydarzeń wyjścia z niewoli egipskiej. Problem tła liturgiczno-rytualnego ustanowienia Eucharystii jest bardzo złożony. Odwołując się do elementów liturgicznej tradycji żydowskiej. Tło Eucharystii jest wielopostaciowe i składa się z złożonej rzeczywistości, na którą składa się: celebracja Paschy Żydowskiej, codzienne modlitwy związane z posiłkami (*birkot hamazon*) rozumiane zawsze w kontekście Przymierza. Niemniej ważne jest umiejscowienie tego Wydarzenia w nurcie celebracji żydowskiej, który obok innych przejawów modlitw i praktyk Ludu Wybranego jest jednym z istotnych elementów przygotowujących Eucharystię. Oczywiście wszystko musi być usytuowane w kontekście teologii Starego Przymierza i obietnicy Nowego. Właściwe rozumienie żydowskiej uczty paschalnej w jej historiozbawczym wymiarze związanym z Przymierzem i uznanie jej za tło tego szczególnego wydarzenia, jakim była Ostatnia Wieczerza Pana Jezusa z uczniami przed Męką, pozwala na pełniejsze i bardziej właściwe zrozumienie samej Eucharystii. Świadomość kontekstu żydowskiego uczty paschalnej pomaga też lepiej odczytać aktualne treści modlitw eucharystycznych. Ich dynamika i wymowa zyskuje intensywności i komunikatywności, jeśli są rozumiane na tle domowej liturgii Paschy. Także sama narracja ustanowienia Eucharystii staje się bardziej wyrazista, kiedy ją widzimy w kontekście żydowskiej *berakah*. W samym przekazie tradycji związanych z Eucha-

²¹ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 100-110.

rystią również duże znaczenie odgrywa świadomość i praktyka modlitw wzorowanych na *berakah*²².

Żydowska Wieczerza paschalna była zazwyczaj celebrowana w rodzinie. Przewodniczył jej z reguły ojciec, jako głowa rodziny. Gesty i znaki wkomponowane w haggadę. W takim kontekście dokonywało się przekazywanie dzieciom wiary oraz sprawowanie memoriału wydarzenia zbawczego w odniesieniu do życia uczestników domowej liturgii. Nie będę przedstawiał tutaj całego przebiegu uczty paschalnej, bo zostało to dokonane w wcześniejszych rozdziałach. Zwrócę uwagę na bezpośrednio interesujące momenty, które jak się wydaje – mogą mieć szczególne znaczenie w rozumieniu Eucharystii. Jednym z ważnych elementów uczty paschalnej był Chleb Przaśny, gest łamania go i rozdzielania do spożycia. Spożycie chleba przebiegało w kilku etapach²³. W pewnym momencie (zwanym *Jahaz*, czyli dzielenie) ten, kto przewodniczył, brał w ręce chleb przasny (drugi z trzech przygotowanych), dzielił go na dwie części i przedstawiał go w takich lub podobnych słowach:

*Oto chleb udręczenia, który nasi ojcowie jedli
w ziemi egipskiej; kto jest głodny niechaj przyjdzie
i spożywa; kto jest w potrzebie, niechaj przyjdzie
i świętuje z nami Paschę. W tym roku tutaj,
a w przyszłym w ziemi Izraela;
w tym roku tutaj, jako niewolnicy,
a w przyszłym w ziemi Izraela jako wolni.*

Symboliczna wymowa chleba udręczenia albo upokorzenia (por. Pwt 16,3) była uwypuklona przez zestawianie z gorzkimi ziołami w opowiadaniu o wydarzeniach Wyjścia (por. Wj 12,8).

Ryt uczty również pozwalał dostrzec ten związek. Było to nawiązanie do gorzkiej rzeczywistości niewoli oraz do wyjścia z niej. Przaśny chleb oznacza pośpieszne wyjście z niewoli oraz zerwanie ze wszystkim, co stanowiło niewolę (stary kwas)²⁴. Zaproszenie skierowane do każdego, kto jest głodny, aby przyszedł i spożywał Paschę, wskazuje na wspólnotowy wymiar wydarzenia, zarówno przyszłego jak i tego, które jest celebrowane. Przybiera ono formę praktycznego zaproszenia do udziału w uczcie paschalnej *biednych*, tzn. tych, którzy nie mieli możliwości przygotowywania tej uczty. W okresie Paschy Żydzi byli szczególnie wyczuleni na pomoc dla biednych, aby oni też mogli celebrować Paschę. Jest to jeden z charakterystycznych rysów wyrażających oczekiwanie na przyjście Mesjasza. Ten gest dobroci względem ubogich otrzymuje także wymiar duchowy: tylko biedni i potrzebujący, tylko ci, którzy odkrywają potrzebę wyzwolenia z niewoli, mogą rzeczywiście celebrować Paschę. Trzeba zaznaczyć, że w sformowaniach: *w tym roku, tutaj jako niewolnicy....* Itd., czas i przestrzeń nie mogą być ograniczone tylko do naszego ro-

²² Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1992, s. 693.

²³ Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 100-115.

²⁴ Por. G. Busi, *Azzima*, w: *Simboli*, s. 200.

zumienia przestrzeni i chronologii. Określenia *ten rok* i *przyszły rok* zawierają w sobie wymiar tego czasu i czasu eschatologicznego, czyli czasu i sytuacji braku zbawienia oraz sytuacji obecności zbawienia. Podobnie wyrażenie dotyczące miejsca- słowo *tutaj* określa je, jako miejsce niewoli, w odróżnieniu do *ziemia Izraela*, które oznacza miejsce wybawienia, niebieskiego Izraela.

W dalszej części rytu- przez ciąg pytań stawianych przez dzieci – zostaje podkreślona odmienność tej uczty i tego czasu od codzienności. Ta faza celebracji była ukierunkowana szczególnie na wzbudzenie zainteresowania u dzieci, aby wprowadzić je w wydarzenia historii zbawienia i w ich znaczenie. W ten sposób w czasie domowej liturgii dokonywał się przekaz wiary wyrażający i pogłębiający związek z tradycją.

Kiedy więc w takim kontekście Jezus wziął w swoje ręce ów chleb przaśny i nie nazwał go jak nakazują Hagada *chlebem udręczenia*, lecz wypowiedział nad nim słowa: *To jest ciało moje*, tym samym nadał temu gestowi, a w konsekwencji także całemu rytowi przaśnego chleba, nowe znaczenie. Dla uczniów musiało to być zaskoczeniem.

Dla przeżywających Paschę wraz Jezusem było czymś oczywistym, że w tym momencie chodziło o wspomnienie, a właściwie, według żydowskiego rozumienia celebracji, uobecnienie działania Boga wyzwającego z niewoli i wprowadzającego w perspektywę nowości życia. To właściwie oznaczało spożywanie przez siedem dni chleba przaśnego, zaczynionego w Egipcie w pośpiechu, w stanie napięcia i niebezpieczeństwa, w sytuacji gotowości wyjścia i zostawienia wszystkiego. To właśnie wyjaśniał dzieciom przewodniczący zgromadzenia.

Co jednak miały znaczyć w tym kontekście Jezusowe słowa: „To jest ciało moje”, wypowiedziane niejako w miejsce: „To jest chleb udręczenia”? Wyjaśnienie można dostrzec już w samych słowach konsekracji (według przekazy Pawłowego²⁵): „To czyńcie na moją pamiątkę” (por. Łk 22,19). Jezus niejako postawił siebie w owej sytuacji, jaką przedstawiał przaśny chleb udręczenia, będący znakiem dokonanego wyjścia z niewoli. Teraz to Jezus wchodzi w udręczenie i bierze na siebie całą jego rzeczywistość, aby dokonać wyjścia z niego. Co więcej, w pewien sposób utożsamia siebie samego i całą swoją rzeczywistość (tzn. swoją egzystencję jako Mesjasza) z tym co w liturgii paschalnej przedstawiał przaśny chleb udręczenia – a jednocześnie znak wyjścia z niewoli.

Można próbować tak o to przedstawić tę sytuację: Jezus wypowiadając słowa: *To jest ciało moje za was wydane*, oznajmił, że to wyzwolenie z niewoli (Pascha), wyrażone w znaku chleba przaśnego, nie odnosi się już do wydarzenia wyjścia z niewoli egipskiej, ale do tego, co jest i co jeszcze się stanie w Jego Ciele. Obejmuje to całość Wcielenia, od Poczęcia aż do Paschy. Kiedy

²⁵ W przekazie biblijnym dotyczącym ustanowienia Eucharystii wyróżnia się dwie tradycje: tzw. Markową (Mk, Mt) i tzw. Pawłową (1 Kor 11 i Łk). W tradycji Markowej nie występują słowa: *za was wydane*.

więc daje uczniom ten chleb i oznajmia: *To jest Ciało moje za was wydane*, komunikuje im swoją sytuację i wprowadza ich samych w zasięg tego wydarzenia: „Wy którzy teraz ze mną uczestniczycie w tej wieczerzy, przeżyjecie ze Mną i na sobie tę Tajemnicę Paschy i później będziecie tę samą rzeczywistość wychodzenia z niewoli na moją pamiątkę”. Naturalnie to przeżycie paschy przez uczniów będzie miało najpierw etap negatywny – wszyscy się rozproszą (por. Mk 14, 27n), a dopiero wtórnie pozytywny – wyrażający się w nawróceniu i wejściu w tę Tajemnicę (por. Łk 22, 32).

Polecenie: *Czyńcie to na moją pamiątkę*, wskazuje na nowy wymiar i otwiera nową perspektywę. Tutaj nie chodzi już tylko o jakąś statyczną czy materialną przemianę chleba jako chleba w Ciało Jezusa, ale o to, że przy spełnianiu tych znaków i gestów ma się dokonać i wciąż dokonywać uobecnianie dzieła Wyzwolenia i Pojednania, w którym Jezus wydał samego siebie za ludzi będących pod jarzmem grzechu, czyli zmuszonych do obrony samych siebie i nie zdolnych do transcendencji ku drugim. On to uczynił i poleca czynić, aby każdemu dać udział w swoim Wyjściu i z każdym się zjednoczyć. W Eucharystii, w Ciele Jezusa jest niejako zakodowana właśnie ta zdolność, czy nawet władza, wydawania samego siebie dla innego. Kto będzie czynił to na pamiątkę Jezusa, ten będzie czerpał moc i siłę do urzeczywistniania tej samej tajemnicy²⁶.

Drugi element ustanowienia Eucharystii to konsekracja wina, czyli przemiana wina w Krew Zbawiciela w kontekście celebrowanej uczty paschalnej i w obliczu mających nastąpić wydarzeń paschalnych. Kielichem, nad którym Jezus wypowiedział słowa ustanowienia – jeśli założymy strukturę rytów podobną do współczesnej – mógł być czwarty kielich wznoszony na zakończenie uczty paschalnej. Pierwszy kielich (qaddosz) był związany z otwarciem i poświęceniem uczty; drugi z recytacją Haggady, trzeci z błogosławieństwem na zakończenie uczty, a czwarty po wieczerzy (por. 1 Kor 11,25) był związany z recytacją Hallelu, czyli pochwalno-dziękczynnej pieśni złożonej z kilku psalmów. W tradycji Pawłowej występuje bezpośrednie określenie czasu i kontekstu słów ustanowienia wypowiedzianych nad kielichem. Mamy tam jednoznaczne stwierdzenie: *po wieczerzy* (por. 1 Kor 11,25; Łk 22,20). W tradycji Markowej prawdopodobnie ten sam aspekt czasowy wyraża poprzedzający słowa wypowiedziane nad kielichem imiesłów *eucharistesas*, który może nawiązywać do dziękczynienia na zakończenie uczty wprowadzać treści wyrażone w Hallelu²⁷.

Podstawowa treść, która dominowała w tej końcowej części uczty paschalnej, to wychwalanie wierności Boga wobec Narodu Wybranego, stosownie do obietnic. Wierność ta została przypieczętowana Przymierzem i zmanifestowana w pomście dokonanej na nieprzyjaciółach Boga i Izraela. Znamienne

²⁶ Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 100-110.

²⁷ Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 100-115.

są słowa wprowadzające Hallel: „Wylej gniew Twój na ludy, które Cię nie uznają, na królestwa, co nie wzywają Twojego imienia. Albowiem pożarli Jakuba i spustoszyli jego siedzibę” (por. Ps 79,6-7). Z drugiej strony ta wierność Boga wyraża się w odnowieniu czy odbudowaniu Izraela i Jerozolimy (motyw ten przepaja cały Hallel). Właśnie ta wierność Boga, jakie naród doświadczył podczas niełatwych wydarzeń swojej historii, skłania uczestników uczty do wychwalania Boga. Celebracja kielicha i konsekracja wina mają liczne powiązania z wydarzeniami z historii ludu wybranego²⁸.

Podsumowanie

Jezus Chrystus dopełniając wykonanie dzieła zbawczego, podczas Ostatniej Wieczerzy spożywanej ze swoimi uczniami dokonuje nowego ostatecznego Przymierza. I zasadniczo to wydaje się być fundamentem w dyskusjach czy Ostatnia wieczerza była Paschą sprawowaną przez Jezusa czy zwykłą ucztą zapowiadającą ustanowienie Eucharystii. Ów fakt, że Jezus przed dokonaniem misji odkupienia rodzaju ludzkiego, z którą został posłany na świat zechciał spożyć Paschę ze swoimi uczniami. Nie zrobił tego tylko ze względów sentymentalnych, żeby pożegnać się ze swoimi uczniami, ale dokonał tego w zupełnie innym celu. Jak piszę ks. Zbigniew Kiernikowski w książce *Eucharystia i jedność* Jezus sprawował Paschę po to, aby nadać jej nowy niepowtarzalny sens, który swoje korzenie będzie miał w misji dokonanej na Krzyżu, a dopełnionej w chwalebnym zmartwychwstaniu dającym każdemu człowiekowi życie wieczne i odpuszczenie grzechów²⁹. Mogło się to dokonać tylko poprzez osobę Jezusa Chrystusa, który ustanawiając Eucharystie jakby powiedział swoim uczniom: To będziecie czynić na moją pamiątkę, abyście mogli żyć na wieki, przez wiele lat sprawowaliście Paschę ufając, że potężny Bóg *Haszem*, wyzwolił was z waszych niewoli, tak jak potężnym ramieniem wyzwolił waszych przodków z niewoli egipskiej, tak już nie musicie ufać i czekać, bo oto Ja poprzez swoją Śmierć i Zmartwychwstanie dokonam ostatecznej Paschy, która będzie przez was uobecniała zbawczą nadzieję dla każdego człowieka. To Jezus weźmie na siebie całą odpowiedzialność za to Przymierze. To jego Krew, i tylko Jego Krew zostanie przelana, jako znak i jako wypełnienie tego Przymierza w Nim. Właśnie ta Jego Ofiara Przymierza sięga zapowiedzi wiecznego Przymierza, jaka została dana przez Boga Abrahamowi. Przymierze z Abrahamem było Przymierzem obietnicy; Przymierzem zagwarantowanym wyłącznie przez wierność Boga. Ze strony człowieka potrzeba było tylko przyjmowania tej wierności (por. Rdz 15 i 17). To zawarte z Abrahamem Przymierze może być widziane w łączności z ofiarą Melchizedeka, gdzie wino obok chleba jest związane z ofiarą Przymierza wiecznego (por. Rdz 14,17-24). Dla pełniejszego wnिकnięcia w tę przedziwną i stale otwartą dynamikę wierności Boga pośród

²⁸ Por. R. Schnackenburg, *Markus*, Monachium 1976, s. 245.

²⁹ Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 100-115.

niewierności ludzi zatrzymajmy się przez chwilę nad wymownym obrazem, jaki znajdujemy w 63 rozdziale księgi Izajasza. Nie jest on wprost związany z postacią wina w Eucharystii, ale z symboliką tłoczni odniesionej do gniewu Boga wobec zbuntowanych narodów. W ten sposób stanowi głębokie tło dla rozumienia dynamiki Eucharystii. Pełnia tajemnicy Przymierza dokonuje się w Ostatniej Wieczery, gdzie Sam Bóg zostaje pod postaciami Chleba i Wina. A każdy, kto spożywa Ciało i Krew Pańską ma życie wieczne³⁰.

THE PASSOVER OF JESUS CHRIST

Summary

Many people raise the question: Was the Last Supper of Jesus and the Apostles the Jewish Passover? The answer to this question is not that simple, though. This article attempts to identify the features of Jewish Passover based on characteristics of the Last Supper found in the Synoptic Gospels. However, the most important aspect for the author is to present the novelty of Eucharist in the light of rites and theology of the holy day of Pesach. This Novelty, when interpreting the descriptions of the Last Supper in the light of the Jewish Passover, provides us with a new theological dimension of the Eucharist, which was taken into account during the Second Vatican Council as well as liturgical reforms. Christ died and was raised from the dead to the immortal glory so as to deliver us from the power of sin. Our Saviour crossed the borders of death and went on to the new life. In theology this passing is referred to as Pesach/Passover, the Mystery of Pascha, or the Paschal Mystery, since the Hebrew word pesach means a passage. The 'passage' of Christ to the Father's glory was announced by the Israeli leaving the Egyptian land of slavery, solemnly declared at the time of Jewish celebration of Pascha/Passover. Christ's death and His Resurrection took place right at the time of this religious feast. The introductory part of this article presents the most important elements of Jewish Pesach contained in descriptions of the Last Supper. Then we make insight into Jesus Christ and His redeeming activity in the light of the Jewish Passover. And finally, the last part of this article introduces the new and paschal dimension of the Eucharist.

Key words: Passover, the Eucharist, passage, Slavery, Freedom.

³⁰ Por. R. Cantalamessa, *Pascha*, dz. cyt., s. 100-110.

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA*

RODZINA MIEJSCEM ROZPOZNANIA I DOJRZEWANIA POWOŁANIA

Powołanie należy do tych rzeczywistości w życiu człowieka, wobec których nie można przejść obojętnie. Przychodzi czas w życiu młodego człowieka, kiedy musi zastanowić się nad swoją przyszłością, nad tym, co chce robić, jaki cel pragnie osiągnąć, w jakim zawodzie pracować, aby spełnić swoje marzenia i być szczęśliwym. Pod pozorem tych myśli i pragnień kryje się problem właściwego odczytania powołania i osobistej odpowiedzi człowieka na to powołanie. Często mówimy, że trzeba mieć powołanie, aby być księdzem, zakonnikiem lub zakonnicą. Oceniając kogoś, podziwiając go, będąc mu wdzięcznym, powiemy również, że ktoś jest nauczycielem, lekarzem czy pielęgniarką z powołania. Tymczasem powołanym jest każdy człowiek. Różne są bowiem rodzaje powołania, jak przypomina św. Paweł Apostoł (por. 1 Kor 12,5). Nie każdy jednak potrafi właściwie rozeznąć swoje powołanie, pójść za głosem wzywającym go do podjęcia odpowiednich decyzji, aby współpracować z łaską Bożą i nie zmarnować daru powołania, a zwłaszcza powołania do kapłaństwa czy życia konsekrowanego. W odczytaniu własnego powołania pomocne są z pewnością teksty Pisma Świętego, mówiące o powołaniu poszczególnych ludzi, ale przede wszystkim ważna jest atmosfera domu rodzinnego.

Wskazując na rolę i zadania rodziny w rozpoznaniu i dojrzwaniu powołania do służby Bogu, przypomnimy najpierw – w oparciu o świadectwa biblijne – czym jest powołanie, następnie wskażemy rolę i zadania rodziny w tym względzie, by w końcu ukazać kilka przykładów rodzin, z których Bóg powołał ludzi do pracy w swojej winnicy.

1. Powołanie w ujęciu biblijnym

Powołanie w rozumieniu Pisma świętego jest bezpośrednim i nieoczekiwanym głosem Bożym skierowanym do człowieka, który zostaje wezwany

* ks. dr hab. Andrzej Jacek Najda, prof. UKSW – Wydział Studiów nad Rodziną; e-mail: a.najda@uksw.edu.pl

przez Boga do ścisłej współpracy i postawiony w zupełnie nowej relacji do Boga i do innych ludzi¹. Powołanie jest ukonkretnieniem wcześniejszego Bożego wybrania (por. Jr 1,5; Iz 42,1; 49,1.7; Ga 1,15; Rz 1,1; 1Kor 15,10) oraz zawiera w sobie zawsze posłannictwo do służby Bogu i innym ludziom (por. Iz 6,8; 42,6; Jr 1,5; Ez 2,1; Ga 1,16; 2,7; 1 Kor 1,17; Rz 1,9; 15,16)². W Starym Testamencie szczególnie wymowne są opisy powołań patriarchów, sędziów, królów, a przede wszystkim proroków³.

W Nowym Testamencie powołującym jest sam Bóg (por. Rz 8,30; 1 Kor 1,9) oraz Jezus Chrystus, który powołuje nie tylko swoich uczniów (Mk 1,16-20; Mt 4,18-22; Łk 5,1-11; J 1, 35-51), lecz także grzeszników (Mk 2,17; Mt 9,13; Łk 5,32) i pogan (Mt 22,1-14; Łk 14,15-24; Rz 1,5)⁴. Wszyscy ludzie powołani są do Królestwa Bożego (por. Mk 1,14n; 8,34; Mt 4,17; 16,24). Na szczególną uwagę zasługują opisy powołania pojedynczych osób, zwłaszcza Apostołów, którzy otrzymują zadanie, aby być „rybakami ludzi” (Mk 1,17; Mt 4,19; por. Łk 5,10) i głosić Ewangelię (Mk 16,15)⁵. Najwięcej miejsca poświęca Nowy Testament powołaniu Apostoła Pawła, które dokonało się pod Damaszkiem. Dzieje Apostolskie w trzech miejscach (9,1-19; 22,6-16; 26,12-18) podają obszerne relacje o tym, jak Zmartwychwstały Jezus stanął na drodze Szawła i powołał go na Apostoła pogan. Sam Paweł w swoich listach wspomina dość krótko o tym wydarzeniu (Ga 1,15-16a; 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6)⁶.

Przyglądając się biblijnym opisom powołań, a w szczególności dokładniej opisanym powołaniom proroków Starego Testamentu, możemy odnaleźć w nich pewne wspólne elementy, które tworzą swoisty paradygmat – model reakcji człowieka na usłyszaną i rozpoznaną wolę Boga co do danej osoby oraz sposób wcielenia jej w życie. Wyróżnić można tu typ izajański⁷, tzn. powoływany jest od początku pewny, że chce iść za Panem i daje Mu pozytywną od-

¹ Por. R. Kratz, *Berufung*, w: *Neues Bibel-Lexikon I*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich-Düsseldorf 1991, k. 275-276; E. J. Schnabel, *Berufung/Ruf*, w: *Das Große Bibel Lexikon I*, red. H. Burkhardt, F. Grünzweig, F. Laubach, G. Maier, Wuppertal-Gießen 1987, s. 190-191; H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 2006, s. 248.

² Najbardziej jest to widoczne w powołaniach starotestamentalnych proroków. Dokładnie o posłaniu proroków por. A. J. Najda, „Geh!” *Zur Sendung durch Gott bei den alttestamentlichen Propheten*, „Collectanea Theologica” A 77. Fasciculus specialis 2007, s. 21-50.

³ Por. G. Fischer, *Berufung (AT)*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. B. Bauer, J. Marböck, K. M. Woschitz, Graz-Wien-Köln 1994⁴, s. 71-72.

⁴ Por. A. J. Najda, *Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats (Europäische Hochschulschriften XXIII/784)*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2004, s. 41.

⁵ Por. J. M. Nützel, *Berufung (NT)*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. B. Bauer, J. Marböck, K. M. Woschitz, Graz-Wien-Köln 1994⁴, s. 72-75, 74n.

⁶ Por. J. Gnłka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 51-61. Dokładnie omawia tę kwestię H. M. Storm, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten. Berufen zu Gottes Dienst (ANTI 10)*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995. Por. też A. J. Najda, *Prorocki charakter powołania Pawła*, „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyń – Łomża” 26(2008), s. 171-187.

⁷ J. Kudasiewicz, *Święci przez powołanie*, „Współczesna Ambona” 21(1993), nr 2, s. 127.

powieść. Izajasz powie: „Oto ja, poślij mnie” (Iz 6,8)⁸. Podobnie postępują też pierwsi uczniowie Jezusa, Piotr i Andrzej, którzy, usłyszawszy Jego słowa: „«Pójdźcie za Mną, a sprawię, że się staniecie rybakami ludzi»... , natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim” (Mk 1,17-18)⁹. Również synowie Zebedeusza, Jakub i Jan w reakcji na słowa powołującego ich Jezusa „zostawili ojca swego razem z najemnikami w łodzi i poszli za Nim” (Mk 1,20). W ten sam sposób zachowuje się Szawel, który wedle relacji Dziejów Apostolskich pyta zmarłychwstałego Jezusa pod Damaszkiem: „Co mam czynić, Panie?” (Dz 22,10) i zgodnie z poleceniem Chrystusa udaje się do Damaszku (Dz 22,11).

Istnieje także typ jeremiański powołania. Prorok Jeremiasz boi się, próbuje przekonać Boga, że nie nadaje się do zadania, jakie On mu wyznaczył. Zwraca się do powołującego go Jahwe: „Ach Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jr 1,6)¹⁰. Również Mojżesz zgłasza Bogu zastrzeżenie w momencie powołania, mówiąc: „Kimże jestem, bym miał iść do faraona i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?” (Wj 3,11). Obaj jednak odpowiadają pozytywnie na głos Boga i spełniają powierzone im misje i zadania. Można mówić również o jonaszowym typie powołania. Prorok próbuje uciec przed głosem Boga, schować się, ale taka ucieczka jest niemożliwa¹¹. Pan ponownie przemawia do Jonasza: „Wstań, idź do Niniwy, wielkiego miasta, i głoś jej upomnienie, które Ja ci zlecam” (Jon 3,2). Prorok – jak czytamy – „wstał i poszedł do Niniwy” (Jon 3,3), wzywając jej mieszkańców do nawrócenia.

O rodzinach, z których pochodzili powoływani, teksty natchnione nie mówią zbyt wiele. Warto jednak przypomnieć tu choćby postać proroka Elizeusza. Na rozkaz Boży Eliazs poszedł i odnalazł Elizeusza, syna Szafata, orzącego: dwanaście par [wołów] przed nim, a on przy dwunastej. Wtedy Eliazs, podszedłszy do niego, zarzucił na niego swój płaszcz. Wówczas Elizeusz zostawił woły i pobiegłszy za Eliazsem, powiedział: «Pozwól mi ucałować mego ojca i moją matkę, abym potem poszedł za tobą». On mu odpowiedział: «Idź i wracaj, bo po co to ci uczyniłem?»” (1 Krl 19,19-20). Biblia nie opowiada nam, jak wyglądało to pożegnanie, czy rodzice się ucieszyli i czy zaakceptowali tę decyzję syna, a może byli przeciwni. Czytamy tylko, że Elizeusz „powrócił do niego [Eliazsa] i zaraz wziął parę wołów, złożył je na ofiarę... Następnie wybrał się i poszedłszy za Eliazsem, stał się jego sługą” (1 Krl 19,21).

Na uwagę zasługuje też tekst z Łk 9,57-62, w którym wspomniana jest rodzina w kontekście powołania. Otóż w drodze Jezusa z uczniami do Jerozolimy jakiś człowiek zwraca się do Niego: „Pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz!” (9,57). Usłyszysz wówczas: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (9,58).

⁸ O ile nie zaznaczono inaczej wszystkie cytaty pochodzą z V wydania Biblii Tysiąclecia, Poznań 2005.

⁹ J. Kudasiewicz, *Święci przez powołanie...*, dz. cyt., s. 128.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

Do kogoś innego z kolei Jezus powie: „Pójdź za Mną!”, a więc powołuje go. Ten odpowiada: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca!” (9,59). Przynajmniej zaskakująca, jeśli nie gorsząca, jest reakcja Jezusa, który stwierdza: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głos królestwo Boże!” (9,60), która stoi w sprzeczności z przykazaniami Bożymi, z żydowską religijnością i ludzkimi obowiązkami. Spośród różnych interpretacji tych słów¹² należy wybrać tę, którą należy rozumieć w kontekście radykalnej nauki Jezusa o królestwie Bożym. To znaczy ludzie powołani przez Jezusa powinni uznać wszystko, co pozostawili na świecie „za umarłe”, bo wszystko, „co nie pozostaje w łączności z Chrystusem, jest duchowo martwe”¹³.

W tej perykopie występuje jeszcze inny człowiek, który mówi do Jezusa: „Panie, chcę pójść za Tobą, ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu!” (9,61). I znów odpowiedź Jezusa wywołuje co najmniej zdziwienie: „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (9,62). Inaczej niż Eliaz Elizeuszowi (1 Krl 19,19-21) Jezus nie pozwala powoływanej osobie pożegnać się z rodzicami i rodzeństwem. W formie przysłowia z ludowej mądrości odwołuje się do obrazu rolnika, który musiał być bardzo skoncentrowany przy orce twardej i kamienistej gleby palestyńskiej. Bez mocnego trzymania pługa, rozglądając się czy odwracając nie można było prosto i właściwie zorać pola. Oczywiście tą glebą jest królestwo Boże, a orającymi na niej powołani przez Jezusa uczniowie¹⁴.

2. Rola i zadania rodziny w kontekście powołania w nauczaniu Kościoła

Nie sposób tu, ani nie jest to też naszym zadaniem, przedstawić całej nauki Kościoła o roli i zadaniach rodziny w kontekście budzenia, rozpoznawania czy pielęgnowania powołań do służby na niwie Pańskiej. Przytoczymy jedynie kilka wypowiedzi. Rozpoczynamy tu od adhortacji apostoelskiej o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* Jana Pawła II z 1981 roku¹⁵. Czytamy w niej, że rodzina „winna tak przygotować dzieci do życia, aby każde wypełniło całkowicie swe zadanie, zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem”. Papież stwierdza, że rodzina „staje się pierwszym i najlepszym seminarium powołania do życia poświęconego Królestwu Bożemu”, tylko wtedy, gdy jest „otwarta na wartości transcendentne, która służy braciom w radości, która wykonuje swoje zadania z wielkoduszną wiernością i która jest świadoma swego codziennego uczestnictwa w tajemnicy

¹² Interpretacje te podaje np. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Część II (NKB.NT III/1)*, Częstochowa 2011, s. 527.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 528; por. W. Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1-10,42*, Neukirchen-Vluyn 2006², s. 453.

¹⁵ Tematykę tę podejmuje również pokonferencyjne opracowanie zbiorowe: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. 30. rocznica Familiaris consortio*, red. Z. Struzik, Warszawa 2012.

chwalebego Krzyża Chrystusowego”¹⁶. To rodzina stanowi więc pierwsze i najważniejsze miejscem troski o powołania, o ich rozpoznawanie, właściwe odczytanie i realizowanie¹⁷.

W rodzinie bowiem kształtuje się i umacnia właściwa postawa dzieci i młodzieży wobec Boga i drugiego człowieka, wobec życia i samego siebie. W rodzinie też młody człowiek, dzieci i młodzież uczą się prawdziwej miłości, której źródło znajduje się w Bogu. Nie chodzi tu jedynie o miłość emocjonalną, szukającą siebie, samorealizacji czy dobrego nastroju, lecz o miłość prawdziwą opartą na całej prawdzie o człowieku, która uwzględnia jego naturę, ograniczenia, marzenia, aspiracje i powołanie. Ta miłość wymaga ofiary i stawia zadania przezwyciężania egoizmu i uczenia się kochania Boga nade wszystko i człowieka – na wzór samego Chrystusa. Wprowadzając dzieci w sferę miłości, rodzice pomagają im odkryć, że miłość do Boga i do człowieka jest w swojej istocie nierozdzielna, a prawdziwe obdarzenie miłością innych daje potwierdzenie pokochania samego siebie¹⁸. To nie gdzie indziej niż w rodzinie – „uprzywilejowanym miejscu narodzin powołań”¹⁹ – młodzi mają szansę rozpoznania swego powołania do miłości wiernej i nieodwołalnej, zarówno do małżeństwa i rodziny bądź jakiejś innej formy życia świeckiego, do kapłaństwa czy też do życia konsekrowanego.

O niezastąpionej roli rodziny w budzeniu, rozpoznawaniu i pielęgnowaniu powołań mówi Sobór Watykański II. W *Dekrecie o Apostolstwie Świeckich* czytamy, że chrześcijańscy małżonkowie są nie tylko dla siebie wzajemnie, ale też dla swoich dzieci i innych domowników „współpracownikami łaski i świadkami wiary i wychowawcami”. Stają się nimi, gdy „słowem i przykładem przysposabiają je do życia chrześcijańskiego i apostołskiego” i roztropnie służą im „pomocą w wyborze drogi życiowej”. Gdy odkryją u kogoś z nich powołanie do służby Bożej mają pielęgnować je „z wielką troskliwością”²⁰.

W *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele* (punkt 11) ojcowie soborowi, nazywając rodzinę „domowym niejako Kościołem”, przypominają, że rodzice „przy pomocy słowa i przykładu” powinni być dla swoich dzieci „pierwszym zwiastunem wiary”. Ich zadaniem jest pielęgnowanie właściwego każdemu z nich powołania, przy czym – jak podkreślają – „ze szczególną zaś troskliwością”²¹ mają pielęgnować powołania duchowne²².

¹⁶ FC 53.

¹⁷ Por. np. A. Skreczko, *Familiaris consortio inspiracją duszpasterskiej troski Kościoła katolickiego o rodzinę*, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 129-146.

¹⁸ Por. M. Dziewiecki, *Rodzice, wychowanie, powołanie*, „Zeszyty formacji katechetów” 7(2007), nr 4, s. 12-16.

¹⁹ R. Seledajak, *Stawać się kapłanem trzeciego tysiąclecia*, Częstochowa 2001, s. 21.

²⁰ DA 11.

²¹ KDK 11.

²² Wytyczne nauki soborowej o powołaniach przedstawia np. S. Kunowski, *Kształtowanie powołań w rodzinie*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 3(1971), s. 168-173.

Na rolę rodziny w budzeniu i kształtowaniu powołań do służby Bogu zwraca uwagę również *Katechizm Kościoła Katolickiego* (p. 2232-2233). Przypomina, że tak ważne więzy rodzinne nie są jednak absolutne, stwierdzając: „Podobnie jak dziecko wzrasta coraz bardziej ku dojrzałości oraz samodzielności ludzkiej i duchowej, tak rozwija się i umacnia jego szczególne powołanie, które pochodzi od Boga” (p. 2232). Rodzice nie mają prawa się temu przeciwstawiać, lecz „powinni uszanować to powołanie i ułatwić dzieciom odpowiedź na nie”. Kościół naucza, że rodzice powinni „uzmysłować sobie, że pierwszym powołaniem chrześcijanina jest *pójście za Jezusem* (por. Mt 16,25)”, powołując się na – przytaczane tu wcześniej – słowa Jezusa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10,37)²³.

Pójście za Jezusem – jak wyjaśnia w następnym punkcie *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2233) – to zostanie Jego uczniem, które oznacza przyjęcie zaproszenia „do przynależenia do rodziny Bożej, do życia zgodnego z Jego sposobem życia: «Kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką» (Mt 12,50)”. Zadaniem i powinnością rodziców jest uszanowanie i przyjęcie „z radością” skierowanego do któregoś z ich dzieci wezwania Pana „do pójścia za Nim w dziewictwie dla Królestwa niebieskiego, w życiu konsekrowanym lub w posłudze kapłańskiej”²⁴.

W nauczaniu o roli i zadaniach rodziny w budzeniu i kształtowaniu powołań do służby Bożej Kościół nie tylko daje wskazania, ale dostrzega też trudności, zagrożenia i problemy z jakimi borykają się współczesne rodziny i wskazuje na przyczyny spadającej liczby osób pozytywnie odpowiadających na wezwanie Chrystusa do pójścia za Nim. Powróćmy choćby do adhortacji *Familiaris Consortio* Jana Pawła II. Już wtedy, przed ponad trzydziestu laty, papież widział i bolał z powodu rozpowszechniania się mentalności agnostycznej i zaniku szacunku dla ponadczasowych, uniwersalnych wartości, a także osłabianiu autorytetu dzieci do rodziców. Niepokoił go również wzrost liczby rozbitych małżeństw i rodzin z jednym dzieckiem. Powołując się na głosy ojców synodalnych, do „najbardziej niepokojących znaków” tych zjawisk zaliczył „szerzenie się rozwodów i tworzenie nowych związków także wśród wierzących; zawieranie jedynie cywilnych kontraktów małżeńskich, wbrew powołaniu ochrzczonych do «poślubienia się w Panu»; przyjmowanie sakramentu małżeństwa bez żywej wiary, dla innych motywów; odrzucanie norm moralnych, które regulują współżycie małżeńskie i nadają mu ludzki i chrześcijański wymiar”²⁵.

Świadomość tych i innych zjawisk i problemów, ogromny wpływ mediów, które bardzo często ukazują życie zakonne i kapłańskie w krzywym zwiercia-

²³ KKK 2232.

²⁴ Por. S. Kunowski, *Kształtowanie powołania...*, dz. cyt., s. 183-185.

²⁵ FC 7; por. też Z. Struzik, *Parafialne duszpasterstwo małżeństw w świetle adhortacji Familiaris consortio*, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 147-160.

dle i w ten sposób bagatelizują, ośmieszają i fałszują wartość powołania do służby Bożej nie jest obca Kościołowi. Nie dziwi więc fakt, że – dla przykładu – w *Orędziu na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, 26 grudnia 1993 r. Jan Paweł II stawia m. in. takie pytania: „Co jednak dzieje się z rodziną, gdy ulega ona konsumizmowi, hedonizmowi i sekularyzacji, które zakłócają i utrudniają realizację Bożego planu? (...) Czy dzieci moralnie osierocone, pozbawione wychowawców i wzorców, mogą wzrastać w poszanowaniu dla wartości ludzkich i chrześcijańskich? Czy w takim klimacie mogą się rozwijać ziarna powołania, które Duch Święty zasiewa nieustannie w sercach nowych pokoleń?”²⁶. Doświadczenie pokazuje, że tak, choć z pewnością budzenie, dojrzewanie i realizowanie powołań w takich warunkach są poważnie utrudnione.

Odnosząc się w szczególny sposób do życia konsekrowanego, Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Vita Consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie z 1996 r. zwraca się z apelem do rodziców. Przypomina im, że jeśli oni „nie żyją wartościami chrześcijańskimi, trudno oczekiwać, by młody człowiek mógł usłyszeć głos powołania, zrozumieć konieczność wyrzeczeń, jakie musi podjąć, doceniać piękno celu, jaki ma osiągnąć”. Tłumaczy też, że to właśnie rodzinie młodzi ludzie „przeżywają pierwsze doświadczenia ewangelicznych wartości, miłości ofiarującej się Bogu i innym”²⁷. Papież zapewnia też o modlitwie za rodziny, aby „zjednoczone z Chrystusem przez modlitwę i życie sakramentalne stawały się środowiskami otwartymi na przyjęcie powołań”²⁸.

Podejmując próbę krótkiego podsumowania, należy stwierdzić, że rodziny bardzo potrzebują wsparcia duszpasterskiego, aby mogły dobrze spełniać swoje zadania w zakresie powołań. Chodzi zwłaszcza o konkretną pomoc, aby rodziny odzyskały swą wartość i należy im szacunek. Trzeba też promować takie wartości, jak: życie sakramentalne, miłość otwarta na wszystkich, wierność, czystość małżeńska, odpowiedzialne rodzicielstwo i wychowanie w świetle nauki Kościoła. Potrzeba też oczywiście modlitwy, która jest ośrodkiem życia rodzinnego, aby rodziny były domowymi sanktuariami²⁹.

Do istotnych zadań wychowawczych rodziców w zakresie budzenia powołań do służby Panu zaliczyć należy z pewnością również nie tylko ich osobistą postawę wobec Boga, ich pobożność i rozmodlenie, ale także ich stosunek do osób powołanych i reprezentowanych przez nie wartości. Ujmując rzecz trochę szerzej, chodzi o to co i w jaki sposób mówią o tych osobach i o Kościele w ogólności, czy okazują im szacunek i czy tego uczą swoje dzieci. W takiej at-

²⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, Watykan, 26 grudnia 1993 r.

²⁷ VC 107.

²⁸ Tamże.

²⁹ O duszpasterskim wsparciu rodzin pisze np. M. Brzeziński, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin jako odpowiedź na wskazania zawarte w Familiaris consortio Jana Pawła II*, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 27-40.

mosferze rodzice nie tylko chętnie będą wyrażali zgodę na ewentualne powołanie ich dzieci do służby Bożej, ale będą również ukazywali możliwość takiej drogi życiowej ich pociech, takiego powołania oraz z radością i z wiarą będą akceptować decyzje swoich dzieci o wyborze powołania duchownego czy zakonnego.

3. Przykłady rodzin powołanych

Podjmując próbę ukazania konkretnych rodzin, od razu na myśl przychodzi rodzina św. Tereski z Lisieux, która stworzyła idealne warunki do rozpoznania i wzrostu powołania dzieci. Wystarczy powiedzieć, że oboje jej rodzice byli ludźmi bardzo pobożnymi i gotowymi do poświęceń. Ojciec Teresy Ludwik, mając dwadzieścia trzy lata, chciał wstąpić do klasztoru-pustelni kanoników regularnych na Przełęczy św. Bernarda w Alpach; na przeszkodzie stanął mu brak znajomości języka łacińskiego. Natomiast matka Teresy Zelia pragnęła wstąpić do zgromadzenia sióstr szarytek. Jej też się nie udało, była jednak tercjarką franciszkańską³⁰. Państwo Zelia i Ludwik Martin mieli dziewięcioro dzieci, czworo z nich zmarło. Byli bardzo gorliwymi katolikami. Codziennie uczestniczyli w porannej Mszy Świętej o godzinie 5.30. Kładli nacisk na modlitwę, świętowanie niedzieli, przestrzeganie postów i inne praktyki religijne. Ich córki uczęszczały do szkół klasztornych, a w domu karmiono dzieci lekturą książeczeki Tomasza a Kempis „O naśladowaniu Chrystusa”, na podstawie której budowali model życia powiązanego z wyrzeczeniami traktowanymi jako najwyższa cnota³¹. Nie dziwi więc fakt, że ta rodzina stała się domowym Kościołem i kolebką powołań zakonnych³².

Dobrym wzorem może być też rodzina Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego³³. Jego ojciec Stanisław – jak zaświadcza ks. Prymas – obdarzony był przez Boga „głębką religijnością i darem modlitwy – właśnie tutaj, przed obrazem Matki Bożej Częstochowskiej. Tu spędzał chwile wolne od licznych prac przy budowie Kościoła”³⁴. Wychowywany był przez rodziców w duchu miłości do Matki Bożej. Kardynał Wyszyński wyznał po latach, że

³⁰ Podczas procesu beatyfikacyjnego Małej Tereski córki scharakteryzowały matkę, że miała „niezwykłą siłę charakteru i samozaparcia, nie mówiła o sobie, zapomniała o sobie. Pracowała z wielką odwagą, by dać nam dobre wychowanie”, cytat za: J. P. Mroczkowska, *Teresa z Lisieux. Siostra wierzących i wątpiących*, Kraków 2012, s. 55.

³¹ Por. tamże, s. 52-56; M. Joulín, *Teresa od Dzieciątka Jezus. Mała droga karmelitanek z Lisieux*, Poznań 2010, s. 11-38; G. Gaucher, *Mała Święta z Lisieux*, Poznań 2005, s. 15-18.

³² Obraz rodziców św. Tereski, ich wiary i miłości oraz troski i odpowiedzialności za rodzinę uzupełniają pisane przez nich listy zamieszczone w: *Aby lepiej poznać świętą Teresę z Lisieux. I. Doktryna. II. Teksty*, red. S. Ruszczyński, Kraków 1975, s. 307-392.

³³ Obraz rodziny Kard. Stefana Wyszyńskiego przedstawia m.in. R. Czarnowski, *U kolebki życia Prymasa Tysiąclecia*, Łomża 2001, s. 15-48.

³⁴ S. Wyszyński, *Do moich Ziomków – wspomnienia z dzieciństwa*, Zuzela 13.06.1971, mps w *Zbiorze Kazań Autoryzowanych Instytutu Prymasowskiego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, t. 37, s. 177.

podziwiał dar modlitwy ojca, który był dla niego „zbudowaniem” i że swoją wiarę i religijność wyniósł z domu rodzinnego, zawdzięcza je ojcu i matce. Ojciec wielokrotnie mówił synowi Stefanowi: „Jeśli ja żyję, tak długo, do tej pory, to chyba po to, by się modlić za ciebie, byś rzetelnie wypełniał swoje trudne obowiązki”. Ks. Prymas odczuwał i doceniał to wsparcie ojca. Pisał: „Jestem głęboko wdzięczny mojemu Ojcu za to, że tak sobie życie rozumie. Jest to życie modlitwy za syna, którego Bóg obdarzył bardzo ciężkimi i odpowiedzialnymi obowiązkami”³⁵.

Matka ks. Prymasa Julianna zmarła w wieku 33 lat po urodzeniu szóstego dziecka, gdy Stefan miał dziewięć lat. Wstrząśnięty tym faktem to w pełnej miłości i wiary atmosferze domu rodzinnego uczył się już wtedy zgadzania się z wolą Bożą i przyjmowania jej z ufnością³⁶. Wiele jej w życiu zawdzięczał, o czym wielokrotnie mówił. Kardynał Wyszyński odczuwał jej obecność, bliskość i pomoc także później w swojej posłudze kapłańskiej i biskupiej. Wyznał: „Nie raz mi się wydaje, gdy stoję na ambonie, że za mną stoi moja przedwcześnie zmarła Matka. Gdy podejmuję i prowadzę jakieś wyjątkowo ciężkie prace, to mam wrażenie, że Ona mi doradza i podpowiada. Chociaż była prostą kobietą i nie miała wykształcenia akademickiego, jednakże miała szczególną mądrość”³⁷. Na łożu śmierci matka kazała Stefanowi przybliżyć się do siebie i powiedziała mu: „Stefan – ubieraj się...”. Gdy zaczął zakładać wierzchnie nakrycie, myśląc, że ma pójść po lekarstwa do apteki, matka sprzecyzowała: „Ubieraj się, ale nie tak, inaczej się ubieraj”. Wówczas nie rozumiał tych słów, później odczytał intencję matki, aby przebrał się dla Boga, by został księdzem. W rodzinie blisko związanej z kościołem i liturgią stosunkowo łatwo zrozumiał prośbę matki³⁸. Te słowa głęboko utkwily w sercu Stefana i towarzyszyły mu przez całe życie. Jak wspomina po latach: „te wyjątkowe zdarzenia były jak gdyby znakami świetlanymi na tle zwykłego, codziennego życia i trudu, w którym – choć mały, brałem już udział i na który patrzyłem”³⁹.

Jest wiele innych budujących przykładów rodzin, z których Pan Bóg powołał ludzi do pracy w swojej winnicy. Wystarczy sięgnąć do wzruszających świadectw kapłanów zapisanych w książce *Sylwetki matek kapłanów*⁴⁰. I tak np. śp. ks. dr Bolesław Liszewski (śp. 28.11.1991), profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży wyznaje: „Ukończyłem wyższe seminarium duchowne, byłem na uniwersytecie, ale to, co najcenniejsze, otrzy-

³⁵ S. Wyszyński, *Przyszedłem do Was jako Wasz Biskup i Współziomek*, Kamieńczyk 27.05.1964, mps w *Zbiorze Kazań Autoryzowanych Instytutu Prymasowskiego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, t. 17, s. 298.

³⁶ Por. R. Czarnowski, *U kolebki życia...*, dz. cyt., s. 46.

³⁷ S. Wyszyński, *Wielkość i godność Macierzyństwa*, Warszawa, 17.04.1963, mps w *Zbiorze Kazań Autoryzowanych Instytutu Prymasowskiego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, t. 14, s. 155.

³⁸ Por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński – prymas i mąż stanu*, Paryż 1982, s. 20.

³⁹ S. Wyszyński, *U kolebki mojego kapłaństwa*, Andrzejewo, 13.06.1971, mps w *Zbiorze Kazań Autoryzowanych Instytutu Prymasowskiego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, t. 37, s. 188.

⁴⁰ *Sylwetki matek kapłanów*, red. Z. Walkiewicz, Poznań-Warszawa 1982.

małem od Matki. Przekazała mi wiele wartości, przede wszystkim wiarę w Boga, przywiązanie do Kościoła, cenne wartości ducha, umysłu i serca. Obcując z Nią przyjmowałem Jej poglądy, postawy, sposób myślenia, radosny optymizm, że życie jest piękne. Uczylem się od Niej spokoju, opanowania, ogromnej dobroci serca... Matka była mi największą radością, najpiękniejszym i najcenniejszym darem. Była moim natchnieniem, jasnym promieniem mego życia, najdroższym ideałem. Wierzyłem zawsze w Jej oczy, ręce i pot, kochałem Jej uśmiech, rozpacz i łzy. Uważam za rzecz naturalną, by szanować Jej pamięć⁴¹.

O swojej matce, która uczyła miłości do Boga i Matki Najświętszej oraz wiary i pobożności m.in. tak wspomina bp Józef Zawitkowski, w latach 1992-2013 biskup pomocniczy diecezji łowickiej: „Na łące za wsią opowiadałaś mi o Matce Bożej, o Gromnicznej, o Siewnej, Zagrzewnej i Zielnej. Zbierałem Ci kwiatki, a Ty wszystkie nazywałaś po imieniu i wszystkie miały imiona Matki Bożej: Matki Bożej ziele, perełki Matki Boskiej, Matki Boskiej korale, pantofelki Matki Boskiej, Matki Boskiej dzwoneczki. Wydawało mi się, że Wy się obie znacie, że Ona też tu po naszej łące chodzi, że razem z Tobą pierze chusty w strumyku. Wszystkie kwiaty zanieśliśmy do domu. Postawiłaś je w słoiku przed figurką Matki Bożej. Kochałaś Ją – prawda? Opowiadałaś, że kupiłaś Ją w Częstochowie. Lubilem mówić z Tobą różaniec i czekałem, jak do *Zdrowaś Maryjo* dodawałaś jakieś słowa: «któregoś Panno w żywocie nosiła»⁴².

I jeszcze jeden przykład o. prof. Jacka Salija, dominikanina, teologa dogmatyka, pisarza i publicysty, który wspomina, że ani matka ani ojciec nigdy nie sugerowali mu powołania kapłańskiego. Jego dziadek – jak wspominała matka – bardzo pragnął, aby któreś z jego dzieci wstąpiło do stanu duchownego, ale to się nie spełniło. O. Salij w tajemnicy przed rodzicami zaczął załatwiać swoje wstąpienie do zakonu. Gdy matka się o tym dowiedziała, radziła mu, aby się dobrze zastanowił. Wyczuwał tylko, że się cieszy z decyzji syna⁴³.

Na pytanie o rolę matki w budzeniu i kształtowaniu powołania kapłańskiego ojciec Salij odpowiada: „Nie wiem. Powiem tylko, że trudno byłoby mi być księdzem, gdybym nie spotkał się tak blisko z wielką, bardzo ofiarną miłością. Człowiek ma ograniczoną wyobraźnię, a samotność stwarza mniej sytuacji, kiedy jest się zmuszonym do życia ofiarnego. Trzeba się do tego przymusić od wewnątrz, ale żeby to robić, trzeba przynajmniej wiedzieć, że wielka ofiarna miłość istnieje i że jest możliwa. Czasem wyobrażam sobie, że Kościół święty jest taką kochaną, spracowaną i zawsze pogodną Mamą. Kapłan to starszy brat, który powinien pomagać – i zwykle pomaga – młodszemu rodzeństwu. Zdarza się przecież, że – jak to i w życiu rodzinnym bywa – nadużywa swojego starszeństwa⁴⁴.

⁴¹ B. Liszewski, *Pamięć Matki – tryptyk miłosny*, w: *Sylwetki matek kapłanów*, dz. cyt., s. 349.

⁴² J. Zawitkowski, *Nie gniewaj się na mnie, Mamo*, w: *Sylwetki matek kapłanów*, dz. cyt., s. 667.

⁴³ J. Salij, *Mama bardzo lubiła tańczyć*, w: *Sylwetki matek kapłanów*, dz. cyt., s. 566.

⁴⁴ Tamże, s. 568.

Podsumowanie

Przekaz biblijny utrwała i popularyzuje rozmaite postawy i relacje ludzkie, które stanowią ich paradygmaty. Wzorcowe relacje rodzinne wskazują, że to właśnie rodzina stanowi naturalne miejsce kształtowania postaw człowieka, formowania prawidłowych relacji międzyludzkich, wzrastania ku wartościom. Jest również naturalnym gruntem rozwijania przez człowieka jego talentów, a także rozpoznawania własnego powołania i wzrastania do niego. Zdrowa rodzina w sposób bezpośredni oddziałuje na prawidłowe wybory, jakich dokonuje wychowujące się w niej potomstwo, stymuluje i kształtuje świadomość i odpowiedzialność za ich kierunek i konsekwencje. Prawidłowe relacje rodzinne, właściwie spełniane przez rodziców role ojca i matki są często podstawą rozpoznania i decyzji o realizacji powołania. Grunt to rodzina.

THE FAMILY AS THE PLACE OF DISCERNMENT AND MATURATION OF VOCATION

Summary

Every person is called by God, although there are different types of vocations (cf. 1 Cor 12:5). But not every person can properly discern one's own vocation and respond positively to the voice of God who calls to the priesthood or the consecrated life. Scriptural texts speaking about the calling of individual persons are helpful, but first and foremost important is the atmosphere of the family home. Biblical texts speak of the families from which those called came from. The Church repeatedly teaches about the role and tasks of families in discerning and nurturing of vocations. There are also numerous statements made by people dedicated to the service of God, which testify to the irreplaceable role of their families in the discernment and maturation of their own vocation.

Key words: vocation, Bible, family, service, education, prayer.

MAŁGORZATA OLCZYK*

MATEUSZ KRÓL**

ŚWIECKOŚĆ MOŻE BYĆ ŚWIĘTA – PRZYKŁADY MARIANNY BIERNACKIEJ I STANISŁAWY LESZCZYŃSKIEJ

Wśród ludzi panuje powszechne przekonanie, że tylko poprzez stan duchowny czy zakonny można zostać świętym, a przecież dążenie do świętości jest zadaniem każdego Chrześcijanina. Mówi o tym Sobór Watykański II: „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości zgodnie ze słowami Apostoła <Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze> (1 Tes 4,3, por. Ef 1,4)”¹. Pierwszym świętym jest Bóg i to On jest wzorem do naśladowania dla ludzi. Świętość należy definiować jako „przymiot bytu, który całkowicie spełnia cel swego istnienia i dzięki temu jest sam w sobie zjednoczony”². Człowiek może zostać świętym poprzez osiągnięcie osobowej doskonałości w życiu doczesnym lub ciesząc się życiem wiecznym z Bogiem³.

Marianna Biernacka i Stanisława Leszczyńska to kobiety, które żyły w okresie II wojny światowej. I zapewne, gdyby nie wojna, świat nigdy nie usłyszałby o nich. Ten tragiczny czas przyniósł im wydarzenia, dzięki którym później zostały wyniesione na ołtarze. Ich przykład życia jest wciąż aktualny.

Marianna Biernacka i Stanisława Leszczyńska – historie życia

Marianna Biernacka urodziła się w 1888 r. w miejscowości Lipsk nad Biebrzą, leżącej obecnie w powiecie augustowskim, w województwie podla-

* Małgorzata Olczyk – studentka administracji, Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego w Radomiu; email: malgosiaolczyk94@tlen.pl

** Mateusz Król – student ekonomii, Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego w Radomiu; email: krolmateusz93@o2.pl

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 39.

² G. O’Collins, E. G. Farrugia, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 256.

³ Por. tamże, s. 257.

skim. Należała prawdopodobnie do grekokatolików, ponieważ jej panińskie nazwisko – Czokało – było ówczesnie popularne wśród tych wyznawców. Podpisywała się trzema krzyżkami, co świadczy, że nie otrzymała żadnego wykształcenia, być może z uwagi na fakt, iż gdy miała rok zmarła jej matka, a cztery lata później ojciec. W 1905 r. Marianna wyszła za mąż za Ludwika Biernackiego, oboje prowadzili gospodarstwo rolne, które kilkakrotnie odbudowywali z powodu wojen. Marianna urodziła sześcioro dzieci, lecz tylko dwoje z nich doczekało dorosłości. Córka Leokadia stanęła na ślubnym kobiercu w 1929 r. i wyprowadziła się z rodzinnego domu, w tym samym roku zmarł Ludwik Biernacki. Syn Stanisław ożenił się tuż przed wojną – w lipcu 1939 r. – i zamieszkał ze swoją żoną w jednym domu z Marianną. 1 lipca 1943 r. hitlerowcy wtargnęli do mieszkania Biernackich z zamiarem aresztowania Stanisława i jego małżonki Anny, która była wtedy w zaawansowanej ciąży. Marianna prosiła oficera, aby zamiast ciężarnej synowej zabrał ją, a ten po uporczywych namowach zgodził się. Razem ze Stanisławem przewieziono ją do więzienia w Grodnie. 13 lipca 1943 r. w niedalekiej miejscowości o nazwie Naumowicze rozstrzelano 50 mieszkańców Lipska, w tym Mariannę i jej syna⁴.

Stanisława Leszczyńska przysłała na świat w 1896 r. w Łodzi. Jej ojciec ze względu na ówczesną sytuację polityczną (tj. zabory, a później I wojnę światową) przebywał dużo na froncie, co zmuszało matkę do utrzymania rodziny, toteż pracowała ona po kilkanaście godzin w fabryce. Mimo trudnych warunków Stanisława otrzymała staranne wykształcenie, ucząc się w prywatnej szkole mieszczącej się w mieszkaniu pewnej nauczycielki, a następnie w łódzkim progimnazjum. W latach 1908 – 1910 przebywała w Brazylii, dokąd wyemigrowała z rodzicami. Uczęszczała tam do szkoły w Rio de Janeiro, w której nauczyła się biegle władać językiem niemieckim. W 1916 r. wyszła za mąż, lecz małżeństwo nie przeszkodziło jej w dalszym kształceniu się, tak więc od 1920 do 1922 r. uczyła się w Państwowej Szkole Położniczej w Warszawie. Urodziła troje synów i córkę. W lutym 1943 r. została aresztowana przez gestapo z córką i dwoma synami (jej mężowi i trzeciemu synowi udało się uciec). Stanisławę i Sylwię osadzono w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu, zaś chłopców w Mauthausen i Gusen. Kiedy obozowy lekarz dowiedział się, że Leszczyńska jest położną, kazał odbierać jej porody, a następnie zabijać noworodki, czemu Stanisława ostro się sprzeciwiła. Każde nowonarodzone dziecko chrzcila nadając mu imię. Doczekała wyzwolenia obozu, powróciła do Łodzi i dowiedziała się, że jej mąż zginął w Powstaniu Warszawskim. Zamieszkała z córką i synami, nadal odbierała porody, będąc do nich wzywana o każdej porze dnia i nocy, jednocześnie nigdy nie odmawiając pomocy. Zmarła 11 marca 1974 r. Z wykonywania zawodu zrezygnowała już w 1958 r., lecz jesz-

⁴ Por. W. Guzewicz, *Ja pójdę za nią. Błogosławiona Marianna Biernacka 1888-1943*, Elk 2010, s. 9-55.

cze przez jakiś czas odbierała porody, w ten sposób jako położna przepracowała 38 lat⁵.

Patrzac na życiorysy Marianny Biernackiej i Stanisławy Leszczyńskiej można zauważyć wiele wspólnych cech. Obie kobiety urodziły się pod koniec XIX w., a w momencie wybuchu II wojny światowej były już dojrzałymi kobietami, doświadczonymi losami podczas zaborów i I wojny światowej. Co ciekawe, zbieżny jest również rok ich aresztowania, tj. 1943. Ale najważniejszą cechę wspólną stanowi poszanowanie życia poczętego dziecka.

Matki-Polki

Topos Matki-Polski pojawia się w wierszu Adama Mickiewicza pt. „Do Matki Polki”. To określenie typowe dla matek okresu dwudziestolecia międzywojennego, które muszą przekazać swoich synów na walkę za Ojczyznę. Jednakże pojęcie „Matki-Polki” przywołuje na myśl najwspanialsze cechy kobiety, takie jak dobroć, mądrość, czułość. Obraz właśnie takiej rodzicielki zachował się w pamięci osób znających Mariannę Biernacką i Stanisławę Leszczyńską. Anna Szymczykowa, synowa Marianny, wspomina jej życzliwość i szacunek do młodych małżonków: „Matka była dobrą kobietą, my goździli się ładnie”⁶. Z kolei Stanisław Leszczyński pamięta swoją mamę jako normalną i kochającą, deklarował nawet: „Pisać o niej, to jakby malować kwiat (...) Oddziaływała na otoczenie jak kwiat: swą obecnością, etyczną postawą, sposobem życia”⁷. Nie wywyższał jej, mówił, że „była podobna do wielu innych matek, oddanych swej rodzinie”⁸. I te słowa najlepiej odzwierciedlają cechę Matki-Polki.

Niegdyś uznawano religię za nierozzerwalną z człowiekiem, wiadomym było, że Polak to Katolik, który zamiast „Dzień Dobry” pozdrawia innych słowami „Szczęść Boże”, a każdą pracę zaczyna od znaku krzyża. Obecnie zwyczaje te praktycznie znikły, lecz w okresie przedwojennym kultywowano je w większości domów, także w rodzinie Stanisławy Leszczyńskiej, o czym wspomina jej syn Stanisław: „w domu naszym zjawiskiem naturalnym było całowanie chleba, gdy spadł ze stołu na podłogę oraz znak krzyża na bochenku przed jego rozpoczęciem”⁹. Dzięki takim obyczajom rozpoznawano, że dom jest polski i chrześcijański.

Marianna Biernacka i Stanisława Leszczyńska wykazywały się niezwykłą pobożnością w życiu codziennym. Wiara była dla nich immanentnym elementem codzienności. Synowa Marianny pamiętała, że jej teściowa „zawsze do kościoła chodziła, godzinki umiała na pamięć, śpiewała je w domu, przy ob-

⁵ Por. B. Bejze, *Macierzyńska miłość życia. Teksty o Stanisławie Leszczyńskiej*, Warszawa 1984, s. 7-95.

⁶ W. Guzewicz, *Ja pójdę...*, dz. cyt., s. 36.

⁷ B. Bejze, *Macierzyńska miłość...*, dz. cyt., s. 25, 30.

⁸ Tamże, s. 25.

⁹ Tamże, s. 29.

rządkach (...)”¹⁰. Natomiast syn Stanisławy, Henryk, przytacza następującą relację: „Gdy byliśmy dziećmi, mama ofiarowała nas Dzieciątku Jezus, każde z nas otrzymało wtedy małą koronkę. Później oddała nas wszystkich pod opiekę Matce Bożej Niepokalanej, a oprócz tego każdemu z nas wybrała jakiegoś świętego opiekuna”, „po utrudzonym dniu, nieraz późnym wieczorem albo w nocy odmawiała jeszcze modlitwy, na które wcześniej zabrakło jej czasu (...)”¹¹.

Nie sposób odnieść wrażenia, że obie kobiety wyniosły swą głęboką religijność z rodzinnego domu. Przekazywanie dobrego przykładu jest naturalne dla osób, które same taki przykład dostały od starszych. Marianna Biernacka była córką zamożnych, jak na tamte czasy, gospodarzy. Umiłowanie i szacunek do ziemi zapewne przejęła od rodziców, mimo iż oboje szybko umarli, albowiem po wyjściu za mąż trudy pracy w roli dzieliła ze swoim mężem. Wiarę mogła natomiast czerpać od krewnych, sąsiadów i od babci, która mieszkała z nią do chwili zamążpójścia. Także Ludwik Biernacki był religijnym człowiekiem, włączającym się w sprawy parafii¹². Podobnie małżonek Stanisławy Leszczyńskiej odznaczał się pobożnością, a na dowód tego warto przytoczyć słowa syna Henryka, który pamięta jak tata sam wyszedł do matki z inicjatywą, aby pomodlić się za jego brata Bronisława: „ojciec nasz powiedział do niej: uklękniemy i pomódlmy się za niego, bo on jest jeszcze malutki i nie umie mówić”¹³. Z kolei rodzice Stanisławy Leszczyńskiej byli ludźmi bogobożnymi, prawymi i statecznymi, pełnymi wzajemnej miłości i szacunku, którym córka okazywała wielką miłość, serdeczność i troskliwość¹⁴.

„Kto ratuje jedno życie ratuje cały świat”

Zarówno Marianna Biernacka, jak i Stanisława Leszczyńska doświadczyły bezpośrednio lub pośrednio śmierci nowonarodzonych dzieci w rodzinie. Marianna pochowała czworo urodzonych potomków. Stanisława Leszczyńska wszystkie dzieci wydała na świat żywe, lecz wątek umieralności noworodków był znany w jej rodzinie z uwagi na fakt, iż jej matka z ośmiorga dzieci wychowała jedynie troje¹⁵. Obie kobiety łączy to, że życie dziecka uważały za największą wartość i mogły za nie poświęcić swoje.

W odwecie za zabicie przez polskich partyzantów niemieckiego policjanta, gestapowcy mieli za zadanie pozbawić wolności kilkadziesiąt mieszkańców Lipska nad Biebrzą. Na liście osób przeznaczonych do aresztowania byli Anna i Stanisław Biernaccy. Kiedy porankiem 1 lipca 1943 r. hitlerowcy wtargnęli do domu Biernackich z zamiarem zatrzymania młodych małżonków, Marianna

¹⁰ W. Guzewicz, *Ja pójde...*, dz. cyt., s. 36.

¹¹ B. Bejze, *Macierzyńska miłość...*, dz. cyt., s. 47, 51.

¹² W. Guzewicz, *Ja pójde...*, dz. cyt., s. 13-29.

¹³ B. Bejze, *Macierzyńska miłość...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁴ Tamże, s. 46.

¹⁵ Tamże, s. 34.

zaczęła błagać niemieckiego oficera, aby nie zabierał ciężarnej synowej, która za dwa tygodnie miała urodzić dziecko. Wypowiedziała wtedy znamienne słowa „Ja pójdę za nią”¹⁶. Prawdopodobnie Niemcom nie zależało na określonych osobach, a jedynie na liczbie zakładników, dlatego zgodzili się na propozycję Marianny. W ten sposób ofiarowała ona swoje życie w zamian za uratowanie życia nienarodzonego jeszcze dziecka.

Stanisława Leszczyńska odbierała porody w nieludzkich warunkach, bez wody, wśród pełzającego robactwa i nie mając profesjonalnych przyrządów lekarskich. Jedyne „narzędzie”, jakiego używała to modlitwa. A porodów było naprawdę wiele – ponad 3000, jednak wszystkie dzieci urodziły się żywe, w co nie mógł uwierzyć obozowy lekarz, twierdząc, że „nawet najdoskonalej prowadzone kliniki uniwersytetów niemieckich nie mogą się poszczycić takim powodzeniem”. Niestety znaczna większość noworodków umarła – wskutek głodu i zimna, a także z powodu celowego topienia dokonywanego przez obozowe strażniczki. Kilkaset dzieci wywieziono w celu wynarodowienia, a jedynie 30 przeżyło Auschwitz i doczekało wolności¹⁷.

Stanisława Leszczyńska nie bała się ani śmierci, ani osławionego grozą niemieckiego lekarza odpowiedzialnego w Oświęcimiu za zabijanie dzieci i eksperymenty medyczne, Josefa Mengele. Na jego rozkaz uśmiercania noworodków odpowiedziała: „Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci”¹⁸. Nie rozumiała, jak lekarz, którego rolą jest ratowanie życia ludzkiego, może występować przeciw temu życiu. Jej asertywna postawa zyskała jednak u Mengele szacunek i podziw, z czasem zaczął nawet do niej mówić „Mutti”, tak jak inne więźniarki, dla których była matką¹⁹.

Stanisława Leszczyńska za swoją powinność uważała chrzczenie nowonarodzonych dzieci, pouczała, że „dziecko musi być natychmiast ochrzczone (...) dzieci tu, w obozie nie mogą umierać bez chrztu świętego”²⁰.

Należy podkreślić, iż nie ma znaczenia, że Marianna Biernacka uratowała jedno dziecko, a Stanisława Leszczyńska ponad 3000. Nie da się wartościować życia, każde jest ważne, bo „kto ratuje jedno życie ratuje cały świat”²¹.

Jak zostać świętym?

Proces wyniesienia na ołtarze obejmuje dwa etapy: beatyfikację i kanonizację. Tytuł „świętego” uzyskuje się po przejściu obu etapów, natomiast już po rozpoczęciu procesu beatyfikacji można stać się „Sługą Bożym”.

¹⁶ W. Guzewicz, *Ja pójdę...*, dz. cyt., s. 43-44.

¹⁷ B. Bejze, *Macierzyńska miłość...*, dz. cyt., s. 20-23.

¹⁸ Tamże, s. 53.

¹⁹ Tamże, s. 107.

²⁰ Tamże, s. 119.

²¹ Zdanie pochodzące z Talmudu umieszczone na medalu Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata przyznawanym przez Instytut Jad Waszem w Jerozolimie osobom ratującym Żydów w czasie II wojny światowej.

Beatyfikacja i kanonizacja to akty, które może wydawać tylko Papież. Główna różnica polega na tym, że beatyfikacja ograniczona jest do danego miejsca – kraju, miasta, diecezji, a nawet rodziny zakonnej, natomiast poprzez kanonizację osoba staje się świętą w całym Kościele Katolickim. Beatyfikacja pozwala na kult publiczny jedynie na określonym terytorium, jednakże jest ważna, albowiem błogosławiony ma szansę na wyniesienie na ołtarze. Kanonizacja to ostateczny akt papieski, którego istotą jest orzeczenie dogmatyczne, iż dana osoba osiągnęła zbawienie. Do jej uzyskania potrzeba głosu Ludu Bożego (opinii świętości), procesu sądowego i potwierdzenia, że za pośrednictwem tej postaci dokonał się cud. Dzięki kanonizacji osoba otrzymuje kult publiczny kościelny i zostaje zaliczona w poczet świętych²². W praktyce oznacza to, że mówimy o nich, wypowiadając w Składzie Apostolskim słowa „świętych obcowanie”. Daje to możliwość zwracania się do nich z modlitwą i prośbami, tak jak do samego Boga.

Zarówno Marianna Biernacka, jak i Stanisława Leszczyńska są Sługami Bożymi. Co ciekawe, w obu przypadkach proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1992 r. – kolejny fakt, który je łączy.

Marianna Biernacka została beatyfikowana w 1994 r. na szczęblu diecezjalnym, zaś w 1998 r. proces zakończył się decyzją Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie z dnia 16 lutego 1999 r., która uwzględniła grono 108 Sług Bożych, wśród nich Mariannę, uznanych za męczenników II wojny światowej²³. Natomiast 13 czerwca 1999 r. Papież Jan Paweł II, podczas pielgrzymki do Polski, wyniósł ich na ołtarze w czasie uroczystości z udziałem władz kościelnych i państwowych, ustanawiając przy tym dzień ich kultu, który dla Marianny Biernackiej wyznaczył na 12 czerwca²⁴.

W stosunku do Stanisławy Leszczyńskiej proces beatyfikacyjny nie został zakończony. Świadczenia wielu ludzi, którzy zaświadczały o jej bohaterskich czynach w obozie śmierci Auschwitz, które śmiało można nazwać cudami, są niepodważalne, lecz brakuje dokończenia formalnych procedur²⁵. Ale dzięki rozpoczęciu procesu Stanisława Leszczyńska nazywana jest błogosławioną.

Zakończenie

Młodzieżowy zespół Arka Noego przekonuje, że każdy może zostać świętym – duży, mały, gruby czy chudy. Zbawienie można osiągnąć nie tylko poprzez stan duchowny czy zakonny, który kojarzy się z czystością duszy i ciała. Potwierdzają to przykłady takich osób, jak Marianna Biernacka i Stanisława

²² H. Misztal, *Beatyfikacja i kanonizacja*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/niedziela201013_beatyfikacja.html [dostęp: 25.04.2017].

²³ W. Guzewicz, *Ja pójde...*, dz. cyt., s. 59-61.

²⁴ Tamże, s. 65-67.

²⁵ J. Sowińska-Gogacz, *Stanisława Leszczyńska – 120. urodziny Położnej Oświęcimia*, <http://wpolityce.pl/historia/292169-stanisława-leszczyńska-120-urodziny-polożnej-oswiecimia> [dostęp: 25.04.2017].

Leszczyńska, które mimo, iż miały mężów i dzieci zostały błogosławionymi. Dla tych kobiet Bóg był immanentnym elementem bytu, a Jego dar, czyli życie poczęte, ceniły ponad swoje. I można zadać pytanie: czy było warto, skoro wnuk Marianny zmarł około rok później, a większość uratowanych dzieci Stanisławy nie dotrwały wyzwolenia obozu? Przykłady te pokazują, że życie poczęte jest najwyższą wartością i nie można zamiast Boga, tak jak to robili Niemcy podczas wojny, decydować o życiu lub śmierci innych.

Współcześnie także mamy osoby, dla których życie poczęte jest najcenniejsze – chociażby Bohdan Chazan czy Mary Wagner. Prof. Chazan odmówił wykonania aborcji kobiecie, której nienarodzone dziecko już miało bardzo poważne wady. Ówczesny ordynator jednego z warszawskich szpitali powołał się na klauzulę sumienia. Mimo, iż matka podkreślała, że aborcja to świadoma decyzja jej i męża, po jej odmowie urodziła dziecko, które wkrótce zmarło²⁶. Tu także nasuwa się pytanie, czy było warto? Należy podkreślić, że dzięki urodzeniu dziecko zyskuje szansę na chrzest i zmazanie grzechu pierworodnego, co ma ogromne znaczenie w chwili śmierci.

Natomiast Mary Wagner to kanadyjska działaczka ruchu antyaborcyjnego. Wartość życia poczętego rozumiała odwiedzając w 1997 r. obóz w Auschwitz. Od tamtej pory wizytuje kliniki aborcyjne w swoim kraju, rozdaje białe róże osobom tam przebywającym i namawia ich do niezabijania dzieci. Wiele kobiet dzięki niej zrezygnowało z aborcji, lecz Mary za swoją działalność już kilkakrotnie została resztowana i osadzona w więzieniu²⁷.

Wobec narastających w społeczeństwie polskim głosów skierowanych przeciw życiu dziecka jakże aktualny jest apel Stanisławy Leszczyńskiej: „Jeżeli w mej Ojczyźnie – mimo smutnego z czasów wojny doświadczenia – miałyby dojrzewać tendencje skierowane przeciw życiu, to wierzę w głos wszystkich położnych, wszystkich uczciwych matek i ojców, wszystkich uczciwych obywateli, w obronie życia i praw dziecka”²⁸.

SECULARITY MAY BE SAINT ON MARIANNA BIERNACKA AND STANISŁAWA LESZCZYŃSKA' EXAMPLES

Summary

Marianna Biernacka, called “blessed mother-in-law”, gave life for saving life of her daughter-in-law. Stanisława Leszczyńska was a midwife. She was receiving labors in the Nazi concentration camp Auschwitz. Both women lived during the Second World War. They showed great kindness and piety.

²⁶ „To była świadoma decyzja prof. Chazana, że nasze dziecko będzie umierało w cierpieniach”, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/prof-chazan-odmowil-im-aborcji-dzis-opowiadaja-swoja-historie,685587.html> [dostęp: 20.04.2017].

²⁷ *W obronie Mary Wagner*, <http://ratujdzieci.pl/w-obronie-mary-wagner/> [dostęp: 29.04.2017].

²⁸ B. Bejze, *Macierzyńska miłość...*, dz. cyt., s. 24.

The aim of the article was to present the life histories of Marianna Biernacka and Stanisława Leszczyńska and the events that affected their beatification. In both cases their heroic acts became famous only decades after the war. The article's message is clear: everyone can become a saint.

The article was based on the available books about Marianna Biernacka and Stanisława Leszczyńska, which are few in the literature.

Key words: secular blessed women, Auschwitz, mother-in-law, Polish mother.

KS. ADAM ROMEJKO*

KWESTIA PRZEMOCY I TERRORYZMU W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Fenomenem, który towarzyszy dziejom ludzkości, jest przemoc. Zjawisko to nie odnosi się do społeczeństw niecywilizowanych, lecz jest obecne także w tych, które się za takie uważają. Przemoc przybiera różne formy, m.in. fizyczną i psychiczną, jawną i ukrytą. Jedną z nich jest terror. Zwraca się uwagę na spektakularność zamachów terrorystycznych oraz na ich siłę napędlania strachem wyobraźni opinii publicznej. Z tym koresponduje łaciński źródłosłów terminu terroryzm, tj. *terreo* (straszyć, przestraszać). Ponieważ większość sprawców współczesnych ataków terrorystycznych związana jest ze światem islamu, zainteresowanie badaczy skupia się na tej przestrzeni kulturowej.

W niniejszym artykule zaprezentowano przemoc i terroryzm w chrześcijańskiej refleksji na przestrzeni dziejów, we współczesnym nauczaniu kościelnym oraz w wypowiedziach papieża Franciszka. Przywołano także uwagi o krytycznym charakterze. Odniesienie się do stanowiska kościelnego nt. przemocy i terroryzmu w czasach minionych jest uzasadnione tym, że Kościół to instytucja tradycji, a każdorazowy papież odwołuje się w swym nauczaniu do doktryny wypracowanej przez poprzedników na Stolicy Piotrowej.

1. Chrześcijaństwo wobec przemocy i terroryzmu

Chrześcijaństwo funkcjonuje u zarania swych dziejów na marginesie rzymskiego państwa. Część pogan podziwiała chrześcijan, wskazując na panującą wśród nich miłość, objawiającą się m.in. w radykalnej wolności od przemocy, inspirowanej nauczaniem Jezusa Chrystusa¹. Większość jednak trakto-

* ks. dr hab. Adam Romejko – profesor nadzwyczajny na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: aromejko@gmx.net

¹ Por. Mt 5,43-45.52 oraz słowa pogan nt. chrześcijan, o których świadczy Tertulian (150/160-240): „Patrzcie, mówili, jak oni się miłują” (łac. „Vide, inquit, ut invicem se diligent”); zob. Tertulian, *Apologeticum*, 39,7, http://www.tertullian.org/latin/apologeticum_becker.htm (30.05.2017).

wała ich jako podejrzanych. Dlatego nierzadko padali ofiarą prześladowań (motyw kozła ofiarnego) a także wyłączano ich ze służby na rzecz państwa – urzędniczej i wojskowej. Sami chrześcijanie, których spojrzenie na doczesność naznaczone było przekonaniem o rychłym końcu świata, nie byli zainteresowani obecnością w głównym nurcie życia politycznego i społecznego. Z biegiem czasu, z perspektywy władzy państwowej, problemem okazała się rosnąca ilość chrześcijan. Pod koniec II w. niezbędnym było powoływanie ich do rzymskiego wojska, które wcześniej opierało się na ochotnikach. Stanowiło to sposobność dla chrześcijańskiej refleksji nt. rzymskiego państwa i jego imperialnej polityki, a także jej ważnego elementu, tj. służby wojskowej.

Początkowo zakazywano chrześcijanom służby w wojsku – obawiano się, że jako legionieści będą uczestniczyć w cesarskim (pogańskim) kulcie oraz zmuszeni będą do zabijania. Było to sprzeczne z ideą *militia Christi* – bycia żołnierzem w armii Chrystusa, który walczy modlitwą, a jednocześnie nie sięga po przemoc. Jako niejednoznaczny traktowano obyczaj modlenia się za (rzymskich) władców (por. 1 Tm 2,1-2), którzy prowadząc imperialną politykę toczyli wojny, co do słuszności których miano wątpliwości. W odniesieniu do służby wojskowej wyjątek czyniono dla żołnierzy, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo. Byli oni jednak zobowiązani do unikania niegodnych sytuacji, przede wszystkim udziału w pogańskich obrzędach, i zabijania².

Przewartościowanie dokonało się po edykcie tolerancyjnym (313). Chrześcijanie powoli wchodzą w szeregi rzymskiej elity jako urzędnicy oraz oficerowie. Po stronie kościelnej obecne było przekonanie o szczególnym zadaniu w postaci obrony stabilności państwowej wyrażonej przez *pax Romana*. Kościół jako instytucja, obok pytania o udział w wojnie poszczególnych chrześcijan, musiał także rozstrzygnąć czy i w jaki sposób może usprawiedliwić przemoc dokonywaną przez państwo, które traktuje go w życzliwy sposób.

Korzystając z poglądów stoickich oraz myśli Cycerona (106-43) ojcowie Kościoła zaczęli budować struktury myślowe, które miały doprowadzić do idei *wojny sprawiedliwej* (łac. *bellum iustum*). Godzono się na całkowitą rezygnację z przemocy, lecz w odniesieniu do wąskiej grupy chrześcijańskich ascetów. Nie oznaczało to jednak akceptacji dla przemocy stosowanej w lekkomyślny sposób. Św. Augustyn (354-430) nauczał, że aby przemoc mogła być zaakceptowana, musi ujawnić się krzywda, której przeciwnik nie chce naprawić, i to w sytuacji, gdy podejmowane są wysiłki, aby zrealizować to na drodze pokojowej. Niezbędne jest wypowiedzenie wojny przez właściwy autorytet, a w czasie jej prowadzenia należy przestrzegać ogólnie przyjętych zasad prawnych. Ważnym motywem, który powinien towarzyszyć działaniom wojennym, jest miłość bliźniego, nawet gdyby był grzesznikiem. Wojna powinna być pro-

² Por. T. Hoppe, *Wojna i przemoc w historii chrześcijaństwa*, w: *Wojna i przemoc w religiach świata. Fakty i przyczyny*, opr. A. T. Khoury, E. Grundmann, H.-P. Müller, Kielce 2006, s. 28-30.

wadzona w taki sposób, aby po jej zakończeniu możliwe było budowanie pokoju, i to na lepszym poziomie niż to miało miejsce w poprzedzającym ją czasie³.

Kłopotliwą okazała się opinia Augustyna, że w *wojna sprawiedliwa*, obok bycia aktem ziemskiej sprawiedliwości, stanowi jednocześnie okazję do wypełnienia się Bożego sądu nad grzesznikami, którzy byli przyczyną jej wybuchu. W konsekwencji zamiast ograniczać usprawiedliwianie działań wojennych, coraz więcej aktów przemocy podciągano pod kategorię *sprawiedliwych*. Odnosiło się to przede wszystkim do zwalczania innowierców⁴.

Do nauczania św. Augustyna nawiązał św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) – usystematyzował je i zaostriżył. Widocznym w tym czasie problemem było przekonanie, że *sprawiedliwą przyczyną* (łac. *iusta causa*) może być nie tylko krzywda wyrządzona ludziom, ale i Bogu. Pod tę ostatnią podciągano wykroczenia przeciw prawu naturalnemu, wierzenia pogańskie oraz odrzucanie misjonarzy głoszących Ewangelię. Stąd specyficzne nastawienie do ludów pogańskich w postaci stanu permanentnej „wojny sprawiedliwej”⁵.

Totalitaryzm powyższego podejścia spotkał się ze sceptycyzmem takich myślicieli okresu późnej scholastyki, jak dominikanin Franciszek Francisco de Vitoria (1483-1546) i jezuita Franciszek Suárez (1548-1617). Ich zdaniem idea wojny sprawiedliwej przyniosła efekt odwrotny od oczekiwanego – zamiast wpłynąć na ograniczenie działań wojennych, przyczyniła się ona do ich eskalacji. Wskazywano, że za użyciem siły powinny przemawiać mocne argumenty. Gdyby okazało się, że wybór rozwiązań siłowych przyniosłby większe zło niż ich zaniechanie, to koniecznym była rezygnacja z przemocy. Refleksja późnych scholastyków stała się fundamentem dla prawnych kodyfikacji odnoszących się do tego, co jest sprawiedliwe w ramach działań wojennych⁶. W polskiej przestrzeni warto pamiętać o Pawle Włodkowicu (1370-1435), który w czasie obrad soboru w Konstancji (1414-1418) zaprezentował traktat *O władzy cesarza i papieża nad niewiernymi*⁷. Krytykował w nim Zakon Krzyżacki, którego przedstawiciele uzasadniali stosowanie ekspansyjnej polityki militarnej motywami ewangelizacyjnymi⁸.

Nowość w spojrzeniu na wojnę sprawiedliwą ujawniła się na przełomie XIX i XX w. Wynikało to z faktu, że wyraźnie zmienił się kontekst prowadzonych wojen – ich zasięg i liczba ofiar. Od tego czasu unika się określenia *sprawiedliwa* w odniesieniu do wojny – zamiast tego mówi się o warunkach *dopuszczalnej* lub *ślusnej obrony*. Zastosowanie broni atomowej wpływa na krytyczne spojrzenie na wojnę jako taką. Papież Pius XII podkreśla, że z zasto-

³ Por. tamże, s. 31-32.

⁴ Por. tamże, s. 33.

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże, s. 34-36.

⁷ Por. *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, red. M. Bobrzyński, Kraków 1878, t. 5, s. 159-194.

⁸ Por. A. Romejko, *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*, Tuchów 2001, s. 74.

sowaniem broni masowej zagłady wiąże się brak kontroli nad jej skutkami, a Jan XXIII zwraca uwagę na strach, który z jej przyczyny dotyka społeczność światową. W dokumentach Soboru Watykańskiego II wzywa się do zakazania wojny, zaś wojnę totalną określa się mianem zbrodni przeciw Bogu i człowiekowi. W podobnym duchu wypowiadają się kolejni papieże⁹. Brakowało głębszej refleksji nad kwestią przemocy i terroryzmu – często ograniczano się do powtarzania wcześniejszych wypowiedzi¹⁰.

Papieżem, który podjął się realizacji tego zadania, jest Benedykt XVI. W czasie wykładu wygłoszonego 12 września 2006 r. na uniwersytecie w Ratybonie¹¹ zaproponował wysokich lotów debatę intelektualną nt. kwestii przemocy. Jego zaproszenie nie zostało przyjęte ze zrozumieniem. Nie dostrzegano dalekowzroczności papieża, który przestrzegał, że jeśli nie będziemy ostrożni z wojną rozumu przeciw religii, to będziemy musieli się zmagać z wojną religii przeciw rozumowi¹².

W swych analizach papież zwraca m.in. uwagę, że przemoc jest niezgodna z tym, co rozumne. Odnosząc się do Boga stwierdza, że skoro jest On istotą rozumną, to przemoc (jako nierozumna) jest sprzeczna z boską naturą. Skupiając się na przekonaniu, że Bóg jest wszechmocny (nic nie może Go ograniczać, nawet logika czy wiara w Niego), połączone z marginalizowaniem obiektywnych kategorii takich, jak prawda, dobro i piękno, może mieć – zdaniem Benedykta XVI – tragiczne skutki w postaci usprawiedliwiania przemocy Bogiem. Papież przywołał słowa, które sprawiły, że stał się arcywrogiem świata islamu. To wypowiedź cesarza Manueala II Paleologa (1350-1425) skierowana do uczonego Persa (muzułmanina): „Wskaż mi, co nowego wniósł Mahomet; wtedy znajdziesz tylko to, co złe i niehumanitarne, jak choćby to, że nakazał szerzyć mieczem wiarę, którą głosił”¹³.

Dokonując świadomej prowokacji papież zaprotestował przeciw spłyconemu spojrzeniu na dialog z islamem – traktowaniu go jako coś łatwego. Temat wykładu nie pojawił się przypadkowo. Był on inspirowany seminarium pt. *Granice dialogu z islamem*, które zorganizowano w 2005 r. w letniej rezydencji papieskiej w Castel Gandolfo. Papież wzbił się na wysoki pułap intelektualny, który okazał się dla wielu nieosiągalny. Nie wolno zapominać o innych przyzwyczajeniach teologów chrześcijańskich i ich muzułmańskich odpowiedników. Ci drudzy to religijni prawnicy wydający wyroki dotyczące tego, czy coś jest z islamem zgodne, czy nie. Benedykt XVI wyszedł poza to, do czego

⁹ Por. P. Królikowski, *Wojna. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 852-853.

¹⁰ Por. *Compendium nauki społecznej Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, nr 497-515.

¹¹ Tekst wykładu zob. *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje. Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki na Uniwersytecie w Ratybonie 12 września 2006 r.*, „Wiadomości KAI” 38(2016), s. 13-16.

¹² Por. A. Romejko, *Joseph Ratzinger jako „wdzięczny” kozioł ofiarny w świetle publikacji tygodnika „Der Spiegel”*, „Studia Gdańskie” 32(2013), s. 225.

¹³ Por. *Wiara...*, dz. cyt., s. 13.

przywykli przeciętni odbiorcy, tj. poza język spektakularnych gestów, na moment rozpalających emocje, a z których na dłuższą metę niewiele wynika. Spacyfikowany przez świat Orientu i Okcydentu zdecydował się wrócić na utartą od czasów Jana Pawła II ścieżkę gestów szacunku i przyjaźni. Można to było dostrzec trzy miesiące później, w czasie pielgrzymki do Turcji¹⁴.

2. Papież Franciszek o przemocy i terroryzmie

Papieżem prostych gestów i nieskomplikowanych wypowiedzi jest Franciszek. Odbija się to w jego kaznodziejstwie oraz wystąpieniach. Niechętnie korzysta on z notatek. Jego zdaniem, umożliwia to bezpośrednie dotarcie do słuchacza¹⁵. Franciszek preferuje spontaniczność słowa i czynu, gdyż to – jak podkreśla – jest „...dziełem Ducha Świętego”¹⁶. Mankamentem takiego podejścia są powtórzenia, spłykanie a nawet niejasności. Jest to dostrzegalne w wypowiedziach papieskich odnoszących się do przemocy (w tym terroryzmu) oraz islamu, który w kontekście tego negatywnego zjawiska jest przywoływany.

W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2014 r.) Franciszek tłumaczy w jaki sposób należy pomagać tym, którzy są dotknięci wojną i terrorem. Zaleca modlitwę o pokój oraz pomoc znajdującym się w potrzebie. Stwierdza: „Jest wiele konfliktów rozgrywających się przy ogólnej obojętności. Wszystkich mieszkających w krajach, w których broń narzuca terror i zniszczenie, zapewniam o mojej osobistej bliskości, a także bliskości całego Kościoła. Jego misją jest niesienie miłości Chrystusa także do bezbronnych ofiar zapomnianych wojen przez modlitwę o pokój, służenie rannym, głodnym, uchodźcom, wysiedlonym i żyjącym w strachu. Kościół podnosi również swój głos, by do odpowiedzialnych dotarł krzyk bólu tej cierpiącej ludzkości i by położono kres nie tylko wszelkiej wrogości, ale także wszelkiej niesprawiedliwości i pogwałceniu podstawowych praw człowieka”¹⁷.

Odnosząc się do przemocy Franciszek daje ogólne wskazówki nt. tego, w jaki sposób można jej zapobiegać. Ciekawostką jest to, że papiescy komentatorzy wyciągają z nich odmienne wnioski. W czasie jednej z „konferencji samolotowych” zapytano Franciszka o to, czy aprobuje amerykańskie bombardowania pozycji terrorystów na ziemi irackiej. Papież odpowiedział i nie odpowiedział zarazem: „Dziękuję za (...) pytanie. W tych przypadkach, gdzie mamy do czynienia z niesprawiedliwą napaścią, mogę jedynie powiedzieć, że dopuszczalne jest powstrzymanie niesprawiedliwego agresora. Podkreślam słowo: powstrzymanie. Nie mówię bombardowanie, prowadzenie wojny, ale

¹⁴ Por. A. Romejko, *Joseph Ratzinger...*, dz. cyt., s. 225, 234-235.

¹⁵ Por. B. Zajączkowska, *Tajemnica papieskich kazań*, <http://gosc.pl/doc/3555757.Tajemnica-papieskich-kazan> (23.05.2017).

¹⁶ Por. *Papież w samolocie: zabranie trzech rodzin było gestem humanitarnym*, „Wiadomości KAI” 17(2016), s. 23.

¹⁷ Benedykt XVI, *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju. Papieskie orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, „Wiadomości KAI” 51(2013), s. 19.

powstrzymanie. Trzeba ocenić środki, jakich można użyć do powstrzymywania napastnika. Powstrzymanie niesprawiedliwego napastnika jest dozwolone. Ale musimy też pamiętać: ileż razy pod pretekstem powstrzymania niesprawiedliwego napastnika mocarstwa zawłaszczają narody i prowadziły wojny zaborcze! Jedno państwo nie może samo ocenić, jak powstrzymać niesprawiedliwego napastnika. Po II wojnie światowej pojawiła się idea Narodów Zjednoczonych: to tam należy dyskutować, pytać: czy to jest niesprawiedliwy napastnik? Wydaje się, że tak. Jak więc go powstrzymamy? Tylko to i nic więcej. Po drugiej, mniejszości. Dziękuję za te słowa. Bo mówią mi: «chrześcijanie, biedni chrześcijanie...» i to prawda, cierpią. Męczennicy, tak, jest wielu męczenników. Ale tu są mężczyźni i kobiety, mniejszości religijne, nie wszystkie chrześcijańskie, a wszyscy są równi przed Bogiem. Powstrzymanie niesprawiedliwego napastnika jest prawem ludzkości – aby nie czynił zła. ...kiedy mamy do czynienia z niesprawiedliwym agresorem, musi on zostać powstrzymany»¹⁸.

Wielokrotnie przywoływanym określeniem jest *powstrzymanie niesprawiedliwego agresora/napastnika*, które tłumaczy się na różne sposoby. Niejasne pozostaje to, która interpretacja jest zgodna z intencją papieża, a która nie. Jako przykład podaje opracowanie Pawła Bielińskiego z Katolickiej Agencji Informacyjnej. Pisząc nt. sytuacji we współczesnym Iraku przywołał on opinię Baszszara Wardy (1969-), katolickiego arcybiskupa Irbilu obrządku chaldejskiego, który uważa, iż nie ma innego rozwiązania, jak zastosowanie siły militarnej przeciw dżihadystom. Jest zdania, że „nadszedł czas, by ktoś się wreszcie ruszył i powstrzymał te zniszczenia, tę nienawiść, tę przemoc”. Podkreśla, że „...nie ma jednak innej możliwości powstrzymania masakr i prześladowań, jak «odpowiedzenie siłą na siłę», czyli działania wojskowe»¹⁹. Bieliński wskazuje, że podobną opinię wyraził papież, który „...stwierdził, że «kiedy mamy do czynienia z niesprawiedliwym agresorem, musi on zostać powstrzymany»”²⁰. Nie jest to jednak słuszne. W wypowiedzi papieskiej zawiera się wyraźna powściągliwość. Ze strony watykańskiej służby dyplomatycznej pojawia się zaś opinia, że wypowiedź Franciszka nie jest czymś oryginalnym: „Już św. Jan Paweł II przypominał, że agresora trzeba rozbroić. Należy wykorzystać wszystkie możliwości zaprowadzenia pokoju: dialog, negocjacje, mediacje. Użycie siły jest ostatnim środkiem przeciwko zbrodniom»”²¹.

Innym określeniem, które charakteryzuje się wysokim stopniem ogólności, jest *uczynienie wszystkiego, co możliwe*. Np. w czasie wystąpienia w siedzibie ONZ w Nowym Jorku, w dn. 25 września 2015 r., Franciszek powiedział: „Jak już prosiłem sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w moim liście z 9 sierpnia 2014 r., «najbardziej podstawowe rozumienie ludz-

¹⁸ Konferencja w samolocie: Franciszek o Iraku, Chinach, Ziemi Świętej i okrucieństwie świata, „Wiadomości KAI” 35(2014), s. 20-21.

¹⁹ Kościół wobec sytuacji w Iraku, „Wiadomości KAI” 35(2014), s. 31.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 32.

kiej godności zmusza społeczność międzynarodową, zwłaszcza poprzez normy i mechanizmy prawa międzynarodowego, do uczynienia wszystkiego, co możliwe, by powstrzymać i zapobiec dalszej systematycznej przemocy wobec mniejszości etnicznych i religijnych» i chronić niewinną ludność²². W kontekście trudnej sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie papież ponawia „...płynący z głębi serca apel do społeczności międzynarodowej, aby zastosowała wszelkie skuteczne strategie, przyczyniając się do osiągnięcia pokoju w krajach strasznie spustoszonych przez nienawiść...”²³.

Można spotkać się z opinią, że religia stanowi pożywkę dla zachowań naznaczonych przemocą. Ze strony zachodniej w taki sposób ocenia się islam, zaś Orient odwołuje się do budzącego negatywne skojarzenia chrześcijańskiego krzyżowca. Często z powyższych opinii czyni się narzędzie w debacie politycznej. Np. Recep Tayyip Erdoğan (1954-), od 2014 r. prezydent Turcji, po zwycięskim referendum dotyczącym reformy urzędu prezydenckiego, które miało miejsce w dn. 16 kwietnia 2017 r., stwierdził, że pomimo wrogich działań podjętych przez krzyżowców z Zachodu udało się odnieść zwycięstwo. Samą Unię Europejską określa on chętnie mianem *przymierza krzyżowców*²⁴.

Biorąc pod uwagę negatywne asocjacje związane z przeszłymi relacjami chrześcijańsko-muzułmańskimi papież Franciszek unika opinii, które mogłyby wywołać kontrowersje. Akcentuje, że religia i przemoc nie mają ze sobą nic wspólnego, a kto posługuje się przemocą, sprzeciwia się „prawdziwej” religii. W liście wystosowanym z okazji zorganizowanego przez rzymską wspólnotę św. Idziego spotkania z cyklu *Ludzie i religie*, które miało miejsce we wrześniu 2014 r. w Antwerpii, Franciszek napisał: „...religie świata mogą wnieść ważny wkład w sprawę pokoju «rozwijając kulturę spotkania i pokoju». ...wojna nigdy nie jest koniecznością ani nie jest nieunikniona. Jest też inna droga»²⁵.

Papież zaznacza, że żadna religia nie jest terrorystyczna. Na uwagę zasługuje opinia zawarta w jubileuszowym (50.) Orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2017 r.): „Powtarzam stanowczo: «Żadna religia nie jest terrorystyczna». Przemoc jest znieważaniem imienia Boga. Nigdy nie przestaniemy powtarzać: «Imię Boga nigdy nie może usprawiedliwiać przemocy. Tylko pokój jest święty, a nie wojna!»²⁶. Zdaniem Franciszka z prawdziwą religią nie

²² *Świat domaga się ochrony środowiska i walki z kulturą odrzucenia. Przemówienie Franciszka na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, 25 września 2015 r.*, „Wiadomości KAI” 40(2015), s. 29.

²³ *Papież o męczeństwie chrześcijan na Bliskim Wschodzie*, „Wiadomości KAI” 45(2015), s. 22.

²⁴ Por. *Erdogan bezeichnet EU als “Kreuzritter-Allianz”*. *Wahlkampf in Ankara*, <http://www.zeit.de/news/2017-04/02/konflikte-erdogan-bezeichnet-eu-als-kreuzritter-allianz-02153013> (23.05.2017).

²⁵ *Zabijanie w imię Boga jest bluźnierstwem – spotkanie z cyklu „Ludzie i religie”*, „Wiadomości KAI” 38(2014), s. 23.

²⁶ *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na 50. Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2017 roku)*, nr 2, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html (30.05.2017).

może być związana jakakolwiek przemoc. Stąd przekonanie: „...kto posługuje się religią, by szerzyć przemoc, przeczy jej najgłębszym i najbardziej autentycznym inspiracjom» i że wszelkie formy przemocy nie są «prawdziwą naturą religii. Jest to, przeciwnie, jej wypaczenie i przyczynia się do jej destrukcji»²⁷.

Czy można coś zrobić, aby wyeliminować bądź przynajmniej ograniczyć przemoc? Remedium jest – zdaniem papieża – przede wszystkim dialog²⁸. W przemówieniu wygłoszonym 28 listopada 2014 r., w czasie powitania w pałacu prezydenckim w Ankarze, podkreślał, że niezbędny jest „...dialog międzyreligijny i międzykulturowy, aby wyeliminować wszelkie formy fundamentalizmu i terroryzmu, które poważnie upokarzają godność wszystkich ludzi oraz traktują religię instrumentalnie”. Dodał, że „fanatyzmowi i fundamentalizmowi, irracjonalnym obsesjom pobudzającym do nieporozumień i dyskryminacji należy przeciwstawić solidarność wszystkich wierzących, której filarami byłyby poszanowanie życia ludzkiego, wolności religijnej będącej wolnością kultu i wolnością życia zgodnie z etyką religijną, starania, aby wszystkim zapewnić to, co niezbędne do godnego życia, i troskę o środowisko naturalne”²⁹.

W powyższym przemówieniu papież przywołał używane przez siebie wcześniej określenie – *powstrzymywanie niesprawiedliwego napastnika* – stwierdzając, że nie można się ograniczać do działań o charakterze militarnym. Oświadczył: „Konieczne jest mocne wspólne zaangażowanie oparte na wzajemnym zaufaniu, które umożliwi trwałą pokój i pozwoli, by wreszcie zasobów nie przeznaczano na zbrojenia, ale na prawdziwą walkę godną człowieka: z głodem i chorobami, na rzecz zrównoważonego rozwoju i ochrony stworzenia, by spieszyć na pomoc wielu formom ubóstwa i marginalizacji, których nie brakuje także we współczesnym świecie”³⁰.

Franciszek wygłasza apele do społeczności międzynarodowej oczekując od niej podjęcia konkretnych kroków. Oświadcza: „Apeluję o większą współpracę międzynarodową, aby rozwiązać konflikty powodujące rozlew krwi w krajach waszego pochodzenia i zwalczać inne przyczyny pobudzające ludzi do opuszczania swej ojczyzny oraz o promowanie warunków, by mogli pozostać lub powrócić”³¹. To podejście wydaje się z jednej strony zrozumiałe, gdyż Kościół nie dysponuje odpowiednim aparatem instytucjonalnym, dzięki które-

²⁷ Tylko pokój jest święty, a nie wojna! Przesłanie Franciszka wygłoszone podczas końcowej ceremonii Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu, 20 września 2016 r., „Wiadomości KAI” 40(2016), s. 7.

²⁸ Por. Audienca generalna, 28 października 2015 r. Franciszek: dialog nie może być inny, jak otwarty i naznaczony szacunkiem, „Wiadomości KAI” 45(2015), s. 20-21.

²⁹ Rolą Turcji jest budowanie pokoju. Przemówienie papieża podczas uroczystości powitalnej w pałacu prezydenckim w Ankarze, 28 listopada 2014 r., „Wiadomości KAI” 49(2014), s. 18.

³⁰ Tamże, s. 18-19.

³¹ Benedykt XVI, *Kościół was wspiera. Przemówienie papieża wygłoszone podczas spotkania z młodymi uchodźcami z różnych krajów Bliskiego Wschodu i Afryki. Ogrody przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej w Stambule*, 30 listopada 2014 r., *Wiadomości KAI* 49(2014), s. 19.

mu można by „przekuć” zawarte w apelach postulaty w rzeczywistość, z drugiej zaś jest to wygodne, gdyż w razie porażki będzie można się łatwo wobec niej zdystansować.

W wypowiedziach papieskich widoczne jest relatywizowanie zjawiska przemocy w kontekście islamu. Papież uważa, że obecny w tej religii problem terroryzmu nie jest czymś unikatowym, gdyż każda religia ma „swoich terrorystów”. Stwierdził: „...szczerze wierzę, że nie można mówić, iż wszyscy wyznawcy islamu są terrorystami, tak jak nie można powiedzieć, że wszyscy chrześcijanie są fundamentalistami, choć także wśród nas są fundamentalisci. Takie grupki istnieją po prostu we wszystkich religiach”³².

Zdaniem Franciszka, nie można krytykować muzułmańskiej idei szerzenia wiary za pomocą podboju, gdyż z nią mamy także do czynienia w społeczności chrześcijańskiej u początku jej dziejów. Papież zauważa: „Prawdą jest, że idea podboju jest nieodłączną częścią duszy islamu. Ale z taką ideą podboju można by też interpretować zakończenie Ewangelii wg św. Mateusza, gdy Jezus rozsyła swoich uczniów do wszystkich narodów”³³.

Odnosząc się do pochodzenia Franciszka – z Ameryki Południowej, ojczyzny skupiającej się na kwestiach ekonomicznych teologii wyzwolenia – wskazuje się w jego nauczaniu na przesunięcie antropologiczne. Punktem wyjścia w interpretacji problemów społeczno-politycznych nie jest godność człowieka, jak to miało miejsce w wypowiedziach wcześniejszych papieży, ale człowiek ubogi. Motyw ten odbija się w opiniach wypowiadanych nt. genezy przemocy i terroryzmu we współczesnym świecie. To bieda, której przyczyną jest egoizm świata zachodniego, w tym Europy. Zdaniem papieża: „Terroryzm wzrasta, kiedy nie ma żadnej innej opcji, tak długo jak światowa gospodarka ma w swoim centrum bożka pieniędzy, a nie osobę... Jest to podstawowy terroryzm, przeciwko całej ludzkości”. „Pytam sam siebie, jak wielu jest młodych ludzi, których my, Europejczycy pozbawiliśmy ideałów, którzy nie mają pracy. Sięgają oni po narkotyki i alkohol lub zaciągają się do ISIS”³⁴.

Warto odnotować wypowiedzi papieża Franciszka, w których pojęcie terroryzmu przywołuje jako ilustrację przywar ujawniających się w relacjach międzyludzkich. W dn. 14 lutego 2014 r., w czasie spotkania z czeskimi biskupami przybyłymi do Rzymu z wizytą *ad limina*, powiedział: „Nie wiem, czy wiecie, czym się różni protokół od terrorysty? Z terrorystą da się negocjować”³⁵. Krytykując funkcjonowanie kurii rzymskiej mówił o jej 15 chorobach,

³² Franciszek, *Franciszek: na Bliskim Wschodzie poluje się na chrześcijan*, „Wiadomości KAI” 50(2014), s. 24.

³³ Franciszek, *Papież dla „La Croix”*: *współistnienie chrześcijan i muzułmanów jest możliwe*, „Wiadomości KAI” 22(2016), s. 21.

³⁴ Franciszek, *Papież Franciszek: Kapitalizm to „terroryzm przeciwko całej ludzkości”*, <http://zielone.wiadomosci.pl/tematy/social/papiez-franciszek-kapitalizm-to-terroryzm-przeciwko-calej-ludzkości/> (20.05.2017).

³⁵ Franciszek, *Papież o majątku kościelnym: co zostało ukradzione, trzeba zwrócić*, „Wiadomości KAI” 8(2014), s. 19.

w tym o *terroryzmie plotek*. Jego zdaniem to: „...przypadłość osób tchórzliwych, które nie mając odwagi mówić prosto w oczy, obmawiają za plecami”³⁶.

3. Uwagi krytyczne

Podejmując temat przemocy, w tym terroryzmu, Franciszek ogranicza się do dawania ogólnych wskazówek, w jaki sposób można z nim poradzić. Obok *powstrzymywania niesprawiedliwego agresora oraz uczynienia wszystkiego, co możliwe*, poleca modlitwę i dialog. Osoby zaangażowane w działania na rzecz zwalczania przemocy (terroryzmu) zwracają uwagę, że potrzebne są konkretne działania. Jednocześnie są zdania, że nie wystarczy optymistyczne spojrzenie na religię zawarte w przekonaniu, że jest ona wolna od przemocy, a jeśli przemoc się ujawnia, to mamy do czynienia z wypaczeniem „prawdziwej” religii.

Wspólnotą religijną, która obecnie jest najbardziej prześladowana, są chrześcijanie³⁷. Nie chodzi tu o bycie grupą społecznie upośledzoną, ale o akcje mające na celu jej fizyczną eksterminację. Szczególnie widoczne jest to na Bliskim Wschodzie. Ich konsekwencją jest exodus chrześcijan³⁸. Zjawisko to obserwuje się nawet w uchodzącym za sprzyjający uczniom Chrystusa kraju, którym jest Liban³⁹. Ciekawostką jest to, że bliskowschodni biskupi obarczają winą za intensyfikację ruchów wychodźczych nie tylko muzułmanów, lecz także kraje zachodniej Europy i ich politykę otwartych drzwi, która sprzyja podejmowaniu decyzji o opuszczeniu ojczyzny⁴⁰.

Najbardziej rygorystycznym wobec chrześcijan państwem jest Arabia Saudyjska. Są oni tam warunkowo tolerowani – kontroluje się ich życie codzienne, w tym praktyki religijne. Nie zezwala się na publiczne sprawowanie kultu (nie mają własnych świątyń) oraz utrudnia się wspólnotową modlitwę w prywatnych mieszkaniach. W kwietniu 2013 r. wielki mufti Arabii Saudyjskiej szejk Abdul Aziz ibn Abdullah (1943-) stwierdził, że należy zniszczyć wszystkie kościoły znajdujące się na Półwyspie Arabskim, tj. w Omanie, Katarze, Bahrajnie i Kuwejcie⁴¹.

Czymś, co sprzyja terroryzowaniu społeczności chrześcijańskiej, jest obowiązujące w krajach muzułmańskich prawodawstwo, w ramach którego surowo (dożywotnie więzienie lub śmierć) karze się za profanację Koranu oraz obrażanie Mahometa. Wykorzystywane jest ono do załatwiania prywatnych porachunków⁴². Chrześcijan traktuje się jako kozły ofiarne, zrzucając na nich winę za panujące w poszczególnych krajach trudności polityczne i gospodar-

³⁶ *Piętnaście chorób kurii*, „Wiadomości KAI” 1(2015), s. 18.

³⁷ Por. *Coraz większe prześladowani, zwłaszcza w Afryce*, „Wiadomości KAI” (2014), s. 29.

³⁸ Por. *W Mosulu nie ma już chrześcijan*, „Wiadomości KAI” 30(2014), s. 30.

³⁹ Por. *Chrześcijanie w wielkich opresjach*, „Wiadomości KAI” 18(2013), s. 30.

⁴⁰ Por. *Kościół wobec...*, dz. cyt., s. 29.

⁴¹ Por. P. Bieliński, *Dynamiczny rozwój Kościoła w Azji*, „Wiadomości KAI” 21(2013), s. 28.

⁴² Por. Tamże, s. 29; *Islamski trybunał zaostroża kary*, „Wiadomości KAI” 51(2013), s. 31.

cze⁴³. Atakuje się ich na ulicach, podpala świątynie lub umieszcza na ich ścianach obraźliwe napisy. Przekłada się to na potęgowanie atmosfery strachu⁴⁴.

Ofiary prześladowań mają świadomość, że modlitwa i gotowość do dialogu są ważne, ale w wielu wypadkach niewystarczające⁴⁵. Stąd oczekiwanie (np. w Egipcie), że państwo zapewni chrześcijanom ochronę wojskową i policyjną⁴⁶. Można przypuszczać, że z jednej strony obecność sił porządkowych i militarnych będzie działała odstraszaюще, z drugiej zaś, iż będą one gotowe do użycia siły, nawet jeśli skutkiem będzie pozbawienie życia agresorów.

W różny sposób ocenia się ideę zbrojnej interwencji, która miałaby na celu przywrócenie pokoju w regionie, a jednocześnie zapewnienie bezpieczeństwa grupom mniejszościowym, w tym mniejszościom religijnym. Akcentuje się, że rozwiązanie militarne to ostateczność⁴⁷. Niezbędna jest edukacja, która powinna doprowadzić do zmiany mentalności. To jest zadanie, którego wypełnienie spoczywa przede wszystkim na samych muzułmanach. Chrześcijanie mogą ich w tym dziele wesprzeć pokazując, że nie ma konieczności posługiwania się przemocą, nawet w sytuacji doznanej krzywdy⁴⁸.

Dyrektor Sekcji Polskiej Pomoc Kościołowi w Potrzebie ks. Waldemar Cisko (1967-) przypomina, że pierwszą ofiarą terroryzmu jest sam islam i to muzułmanie powinni podjąć wysiłek, aby odnaleźć takie wartości, jak dialog, tolerancja, poszanowanie jednostki oraz wolność, również religijna. Powinni odkryć, że w religii nie ma przymusu. Niestety chrześcijanie w Europie Zachodniej wyświadczyli osiedlającym się tam imigrantom muzułmańskim „niedźwiedzią przysługę”. Pozwolili na „hodowanie radykalnego islamu w połączeniu z polityczną poprawnością”⁴⁹.

W podobnym duchu wypowiada się kard. Kurt Koch (1950-), przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan: „Islamski fundamentalizm i terroryzm, który nie ma żadnego respektu dla świętości życia, jest straszliwym zjawiskiem. Wobec tego musimy wszyscy zająć całkowicie jasne stanowisko, w tym przede wszystkim najwyżsi przedstawiciele świata islamu. Muszą się oni całkowicie zdystansować wobec islamskiego fundamentalizmu. W ten sposób islam nie będzie identyfikowany z bezwzględnym radykalizmem. Ponadto jeśli przedstawiciele wszystkich religii wspólnie przeciwstawiają się fundamentalizmowi, wtedy odniesie to pożądany skutek”⁵⁰.

⁴³ Por. Bp Zakaria: sytuacja jest tragiczna, „Wiadomości KAI” 35(2013), s. 30.

⁴⁴ *Nasilają się antychrześcijańskie incydenty*, „Wiadomości KAI” 32-33(2013), s. 31-32.

⁴⁵ Por. A. Romejko, *Islam we współczesnej Afryce w świetle publikacji niemieckiego tygodnika „Der Spiegel”*, „Forum Politologiczne” 4(2006), s. 331; *Apel o dialog z Braćmi Muzułmanami*, „Wiadomości KAI” 35(2013), s. 30.

⁴⁶ Por. Egipska Rada Kościołów, *Naród walczy z terrorystami*, „Wiadomości KAI” (2013), s. 3.

⁴⁷ Por. *Kościół przeciw interwencji zbrojnej w Syrii*, „Wiadomości KAI” 36(2013), s. 31.

⁴⁸ Por. A. Sako, *Nie chcę być ostatnim patriarchą*, „Wiadomości KAI” 15(2016), s. 29.

⁴⁹ *Przełamać znowę milczenia*, „Wiadomości KAI” 48(2015), s. 15.

⁵⁰ *Ministrem ds. ekumenizmu jest Duch Święty. Rozmowa z kard. Kurtem Kochem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan*, „Wiadomości KAI” 51-52(2014), s. 31.

Niezbędną dla prowadzenia skutecznej walki z terroryzmem jest współpraca międzynarodowa. Odnosi się to do mocarstw światowych oraz państw regionu. Nie zawsze jednak w jej ramach postępuje się uczciwie. Podkreśla się dwulicowość krajów muzułmańskich, szczególnie zaś Arabii Saudyjskiej i Kataru, które oficjalnie uznają konieczność walki z terrorystami, nieoficjalnie wspierają ich finansowo⁵¹. Dzięki saudyjskim petrodolarom możliwy jest eksport *wahhabizmu*, tj. tradycjonalistycznej wersji islamu, który medialnie wspierany jest przez katarską telewizję Al-Dżazira.

Papież Franciszek systematycznie wskazuje, że przemoc nie ma nic wspólnego z religią, w tym z islamem, a tych, którzy dopuszczają się zbrodni ocenia jako wypaczających „prawdziwą” religię. To *islamiści*, którzy nie należą do świata islamu. Zaś ze strony niemieckich hierarchów płyną przestrogi, aby nie wrzucać muzułmańskich imigrantów do jednego (terrorystycznego) worka⁵². Tego typu narracja odbija się także w oficjalnych wystąpieniach przedstawicieli świata muzułmańskiego. Np. Ahmed el-Tayeb (1946-), wielki imam Uniwersytetu Al-Azhar, potępiając zbrodnie dokonywane w imię religii podkreślił, iż dopuszczający się tego członkowie IS „próbują upowszechnić swój fałszywy islam”. Ich działania to „profanacja religii islamskiej”, która bazuje na wypaczonej i zmanipulowanej interpretacji Koranu⁵³.

Inaczej oceniają tę kwestię chrześcijanie, którzy z problemem motywowanej religijnie przemocy stykają się na co dzień. Emil Shimoun Nona (1967-), wygnany arcybiskup Mosulu, upomina Zachód, aby nie spoglądał naiwnie na islam: „Dżihadyści są prawdziwą wersją islamu. Podstawą ich ideologii jest sam islam. ...w Koranie są wersety, które mówią o zabijaniu chrześcijan i wszystkich innych niewiernych. – Słowo «niewierny» jest w islamie bardzo mocne. Niewierny nie ma godności, nie ma praw. Z niewiernym można zrobić wszystko. ...ideologia islamistów nie jest nowa, lecz jest oparta na Koranie. ...politycy zachodni nie rozumieją, czym jest islam. Myślą, że islamiści są zagrożeniem tylko dla naszych krajów. To nieprawda... Oni są zagrożeniem dla wszystkich, dla was na Zachodzie jeszcze bardziej niż dla nas. Przyjdzie czas, kiedy pożałujecie waszej polityki. To ugrupowanie myśli o całym świecie. Ich cel to nawrócenie mieczem bądź zabicie wszystkich pozostałych”⁵⁴.

Osobą, która w krytyczny sposób ocenia niejednoznaczne podejście do kwestii przemocy w islamie, jest ks. Samir Khalil Samir (1938-), egipski jezu-

⁵¹ Por. *Kościół wobec...*, dz. cyt., s. 31; O. Samir: *dla czego muzułmanie nie protestują?*, „Wiadomości KAI” 48(2015), s. 23; Wielki mufti: *niech muzułmanie zwalczają Państwo Islamskie*, „Wiadomości KAI” 38(2014), s. 31; *Islam potrzebuje reformy. Pielgrzymkę papieża Franciszka do Egiptu komentuje ks. prof. Samir Khalil Samir SJ*, „Gość Niedzielny” 19(2017), s. 51; Ks. Samir: *nie można ukrywać prawdy o przemocy w Koranie*, „Wiadomości KAI” 24(2016), s. 30.

⁵² Por. *Zwei katholische Bischöfe äußern sich zum Fiasko in Köln*, <http://www.kath.net/news/53514> (28.10.2017).

⁵³ Por. *Kto prześladowuje chrześcijan – zdradza islam*, „Wiadomości KAI” 50(2014), s. 3.

⁵⁴ *Kościół wobec...*, dz. cyt., s. 32.

ita, znawca islamu. Zauważa, że ponad 80% zamachów terrorystycznych dokonywanych na świecie motywowanych jest islamem, tj. w obronie wiary muzułmańskiej i Mahometa. To zjawisko przybiera na sile. Nie wystarczy powtarzanie, że islam jest religią pokoju, gdyż – jak podkreśla – w rzeczywistości nią nie jest⁵⁵. Jego zdaniem, odwrócenie trendu jest możliwe, będzie to jednak wymagało wysiłku o charakterze moralnym i intelektualnym, który powinien doprowadzić do radykalnej reinterpretacji Koranu tak, aby muzułmanie wyrzekli się przemocy i uznali wolność sumienia. Pesymistycznie stwierdza, że żadne z muzułmańskich środowisk nie chce się podjąć realizacji tego zadania⁵⁶.

Liderom politycznym krajów zachodnich ks. Samir wytyka, że przyjmując masy muzułmańskich imigrantów, nie mieli woli, aby zobligować je do dostosowania się do europejskiego świata wartości społecznych, ekonomicznych i politycznych. Było to niezbędne, gdyż islam to nie sama religia, lecz holistyczny system. Konieczna jest kontrola meczetów. Wydaje się to nie do zaakceptowania w europejskiej kulturze politycznej, która afirmuje wolność, ale jest to niezbędne, gdyż stanowią one nie tylko miejsce nauczania treści wiary, lecz także politycznej – krytycznie nastawionej wobec społeczności przyjmującej – indoktrynacji. Ks. Samir dodał, że w krajach islamskich normą jest kontrola meczetów przez czynniki państwowe⁵⁷.

Wprawdzie w islamie nie ma instytucjonalnego odpowiednika Stolicy Apostolskiej, to jednak na poziomie państwowym działają kompetentne władze religijne. Ks. Samir podkreśla jednak, że są one uzależnione ekonomicznie od Arabii Saudyjskiej, która w zamian za finansowe wsparcie oczekuje propagowania wahhabizmu. Jako przykład podaje Kair, gdzie w latach 60. nieliczne kobiety nosiły nakrycie głowy, obecnie zaś w niektórych dzielnicach wymaga się tego nie tylko od muzułmanek, lecz także od chrześcijanek. Stwierdził dosadnie: „Wielki imam Al-Azharu, kiedy jest w Groznych, potępia wahhabizm, ale w Egipcie siedzi cicho, bo musi się liczyć z potężnymi wpływami saudyjskimi”⁵⁸. Krytykuje jego intelektualną miałość, która skutkuje tym, że „...nie sięga do korzeni problemu”: „Gdziekolwiek Ahmad al-Tajjib pojedzie, z uporem powtarza, że islam znaczy pokój i że nie ma w nim pragnienia wojny, że nie szerzy przemocy oraz że Państwo Islamskie nie reprezentuje islamu. To

⁵⁵ Por. *Islam potrzebuje...*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁶ Por. Ks. prof. Samir polemizuje z francuskimi imamami, „Wiadomości KAI” 3(2015), s. 4. Por. opinię, którą wygłosił Dalil Boubakeur (1940-), rektor Meczetu Paryskiego, w której zdystansował się wobec oddziaływania na poglądy radykalnych muzułmanów: „To nie my, muzułmanie, mamy ich poskromić. Tym powinny się zająć siły publiczne, państwo, które ich zna i dysponuje policją, potrafi ich zlokalizować i zmusić do milczenia albo zamknąć. Dlaczego pytaacie nas, muzułmanów, jak chcemy im pokazać, co jest prawdziwym islamem. Nie mamy policji ani sił bezpieczeństwa. Państwo powinno się tym zająć, państwo powinno wypełnić swe obowiązki. A jeśli nie, to oznacza, że się tego wypiera”. Zob. *Prawdziwy islam nie ma nic wspólnego z terrorystami*, „Wiadomości KAI” 48(2015), s. 25.

⁵⁷ Por. Ks. prof. Samir polemizuje..., dz. cyt., s. 4; *Islam potrzebuje...*, dz. cyt., s. 52.

⁵⁸ Ks. prof. Samir: *reformę islamu blokuje Arabia Saudyjska*, „Wiadomości KAI” 46(2016), s. 27.

prawda, że islam nie jest równoznaczny z Państwem Islamskim, ale jasno trzeba powiedzieć, że fundamentalisci nie robią nic innego, jak tylko wprowadzają w życie pewne rzeczy, które znajdują się w Koranie lub w życiu samego Mahometa, wybierając z nich te najbardziej brutalne. Nie można tego zaakceptować. Państwo Islamskie zniszczyło wizerunek islamu, ponieważ reprezentuje radykalną linię, która wciąż w tej religii istnieje. Większość muzułmanów nie popiera tych radykalizmów”⁵⁹.

Ks. Samir odnosi się do reorientacji spojrzenia muzułmanów na chrześcijan. Do tej pory postrzegali ich jako „niedoskonałych wierzących”, których muzułmanie mogą tolerować pod warunkiem, że się ukorzą i będą płacić dodatkowe podatki. Eksponując moralną dekadencję Zachodu, oceniają jego nieislamskich mieszkańców jako *niewiernych* – a więc tych, których wolno wygnać lub zabić. Ks. Samir zauważa jednak, że w ramach samego islamu opo-nenci także postrzegani są jako niewierni⁶⁰.

Akcentowanie dialogu międzyreligijnego jako panaceum na ujawniającą się przemoc jest atrakcyjne. Z dystansem spogląda na taką perspektywę kard. Jean-Louis Tauran (1943-), który od 2007 r. kieruje Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego. Stwierdza w sposób pesymistyczny a jednocześnie realistycznie: „Owoce dialogu z islamem są znikome i nie mają przełożenia na codzienne życie. Ale my jesteśmy skazani na ten dialog, gdyż inną alternatywą byłaby wojna”. Dodaje: „Myślę, że w dialogu z islamem nastąpił postęp, gdy chodzi o same spotkania. Spotykamy się, przyglądamy się sobie, słuchamy się nawzajem. Problem polega jednak na tym, że wszystkie te niewielkie osiągnięcia nie mają żadnego przełożenia na prawo, administrację, a już w ogóle na życie zwyczajnych ludzi. Ten dialog pozostaje bowiem zbyt elitarny. To ważne, że jest, ale on nie wystarczy. Wciąż np. w podręcznikach do historii, wydawanych w krajach Zatoki Perskiej, chrześcijan nazywa się nie chrześcijanami, lecz błędnie wierzącymi. Tak być nie może. Potrzebne są konkretne zmiany”⁶¹. Podobne spojrzenie na dialog z islamem prezentuje kard. Pietro Parolin (1955-), od 2013 r. sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej. Jest rozczarowany, że pomimo wielu spotkań i inicjatyw modlitewnych zawiodły nadzieje na pokój⁶².

Zakończenie

Kwestią obecną w przestrzeni życia społecznego jest przemoc. Odnosi się to do czasów minionych i dzisiejszych. Chrześcijanie odcinali się od niej od samego początku. Problematycznym okazało się wejście w przestrzeń życia państwowego, co szczególnie wyraźnie ujawniło się po 313 r. Stąd refleksja nad fenomenem przemocy, w tym koncepcja wojny sprawiedliwej. Konfronta-

⁵⁹ *Islam potrzebuje...*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁰ Por. Ks. prof. Samir: *reformę...*, dz. cyt., s. 28.

⁶¹ Kard. Tauran: *dialog z islamem jest niemal bezowocny*, „Wiadomości KAI” 17(2016), s. 26.

⁶² Por. Kard. Parolin: *dialog przewycięża wszelkie trudności*, „Wiadomości KAI” 20(2016), s. 28.

cja z nadużyciami zmusiła myślicieli chrześcijańskich do głębszego namysłu nt. przemocy. Miało to miejsce pod koniec średniowiecza, ma również i współcześnie, w tym w nauczaniu papieża Benedykta XVI i Franciszka. Ten pierwszy zaproponował intelektualną debatę, co okazało się być trudne do zrealizowania. Papież Franciszek wybrał prostsze rozwiązanie – preferuje gesty przyjaźni oraz wypowiedzi, w których żadną z religii (przede wszystkim zaś islamu) nie obarcza się odpowiedzialnością za przemoc oraz jej medialnie nośną formę – terrorizm. Jest to z jednej strony atrakcyjne, gdyż zapobiega napięciom, z drugiej zaś uniemożliwia rozwiązanie nabrzmiałych problemów. Wielu dostrzega tę powierzchowność i dlatego proponuje bardziej konkretne działania. W odniesieniu do islamu podkreśla się, że to sami muzułmanie powinni podjąć trud mający na celu odcięcie się od przemocy (terrorizmu), zaś chrześcijanie zobligowani są do pomocy w tym wysiłku.

THE ISSUE OF VIOLENCE AND TERRORISM IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS

Summary

The issue that is present in the area of social life is violence. This applies to the past and the present. Christians have refrained from using violence in their personal lives from the beginning. It became problematic when they entered the public life, which was particularly evident after 313. Hence their reflection on the phenomenon of violence, including the concept of a just war. Confrontation with abuses has forced Christian thinkers into deeper reflections on violence. It was at the end of the Middle Ages, and it is also present, including in the teaching of contemporary popes Benedict XVI and Francis. The first proposed an intellectual debate, which proved to be difficult to implement. Pope Francis chose a simpler solution – he prefers friendship gestures and statements that do not bother any religion (especially Islam) for violence and its spectacular form – terrorism. This is attractive on the one hand because it prevents the tension, and on the other hand makes it difficult to reach the root of the problem and consequently solve it. Many point to the superficiality of this approach and therefore proposes more concrete actions. By presenting Islam, it is emphasized that Muslims themselves should undertake efforts to break away from violence (terrorism), while Christians are obliged to help in this endeavour.

Key words: Christianity, Islam, pope Francis, terrorism, violence, war.

LISTA RECENZENTÓW: „Studia Elckie” 19(2017), nr 1-4 THE LIST OF REVIEWERS: “Studia Elckie” 19(2017), no. 1-4

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim Recenzentom za podjęty przez nich trud i wnikliwe uwagi na temat prac opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2017 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania kierujemy do następujących osób:

The Editorial Board of Studia Elckie wishes to thank all the Peer Reviewers for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in 2017 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

- dr hab. Imelda Chłodna-Błach
- dr hab. Mirosław Murat
- dr hab. Piotr Kieniewicz MIC
- ks. dr hab. Andrzej Jacek Najda, prof. UKSW
- ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB
- ks. dr hab. Edmund Robek, prof. UKSW
- ks. dr hab. Jacek Grzybowski, prof. UKSW
- ks. dr hab. Janusz Surzykiewicz, prof. UKSW
- ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW
- ks. dr hab. Krzysztof Burczak, prof. KUL
- ks. dr hab. Lucjan Świto, prof. UWM
- ks. dr hab. Mirosław A. Michalski, prof. ChAT
- ks. dr hab. Mirosław Sitarz, prof. KUL
- ks. dr hab. Paweł Mąkosa, prof. KUL
- ks. dr hab. Piotr Kulbacki, prof. KUL
- ks. dr hab. prof. ndzw. Józef Szymański
- ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, prof. PWT
- ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW
- ks. dr hab. Stefan Ewertowski, prof. UWM
- ks. dr hab. Tadeusz Syczewski, prof. KUL
- ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski
- ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch
- ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel
- ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk
- ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz
- PhD Paweł Tarasiewicz, Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA
- prof. dr hab. Anna Zellma
- prof. dr hab. Piotr Jaroszyński
- prof. zw. dr hab. Jan Wiktor Sienkiewicz
- prof. zw. dr hab. Waldemar Rozynkowski

SPIS TREŚCI: „STUDIA ELCKIE” 19(2017), NR 1-4
CONTENTS: „STUDIA ELCKIE” 19(2017), NO. 1-4

„Studia Elckie” 19(2017), nr 1

od Redakcji / Editorial	5
-------------------------------	---

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

ks. K. Jasiński , <i>Czy żyjemy w państwie po-suwerennym? / Do we live in a post-sovereign state?</i>	7
B. McCall , <i>Thomistic personalism in dialogue with modern depictions of kenosis</i>	21

PRAWO / LAW

A. Drozddek , <i>Różnice i podobieństwa pomiędzy cłem a podatkiem jako daninami publicznymi pobieranymi w międzynarodowym obrocie towarowym – wybrane zagadnienia / Differences and similarities between custom and tax as public levies collected in the international trade in goods – selected issues</i>	33
---	----

TEOLOGIA / THEOLOGY

ks. R. Sawicki , <i>Początki kultu św. Stanisława Papczyńskiego w Elku / Beginnings of the cult of St. Stanislaw Papczynski in Elk</i>	45
S. Sperling , <i>Tajemnica Antychrysta. Refleksja nad zagadnieniem od epoki ojców kościoła do czasów współczesnych / The mystery of Antichrist. A reflection on the issue from the church fathers to modern times</i>	61

VARIA

M. Błąd , ks. P. Kaczmarek , <i>Interdyscyplinarne spojrzenie na czas – między ekonomią a teologią / An interdisciplinary approach to time – between economics and theology</i>	73
---	----

MATERIAŁY / HISTORICAL RESOURCES

ks. W. Guzewicz , <i>Organizacja, przewodniczenie oraz udział w sympozjach i konferencjach naukowych ks. Wojciecha Guzewicza w latach 2001-2016 / Organization, chairmanship and participation in scientific symposiums and conferences of Rev. Wojciech Guzewicz in 2001-2016</i>	91
---	----

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

- ks. P. **Kaczmarek**, M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, ss. 311. 103

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- ks. R. **Sawicki**, Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „Od kleryka do kapłana. Panorama formacji seminaryjnej”, Elk, 18 lutego 2017 r. 107

„Studia Elckie” 19(2017), nr 2

- od Redakcji / Editorial 115

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- Z. **Orbik**, *Zagadnienie stosunku rozumu i wiary w encyklice Fides et ratio / The problem of the relation of faith and reason in the encyclical Fides et ratio ...* 117

HISTORIA / HISTORY

- ks. L. **Krzyżak**, *Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Przemyślu – zarys problematyki / The teaching of canon law at the seminary in Przemyśl – the outline of the problem* 131
- K. **Michaluk**, *Kariera ks. Józefa Kazimierza Kossakowskiego po upadku konfederacji barskiej / The career of Józef Kazimierz Kossakowski after the defeat of the Bar Confederation* 147

PRAWO / LAW

- ks. T. **Karpeta**, *Wpływ opinii biegłych badających domniemany cud na podjęcie decyzji biskupa diecezjalnego o wszczęciu postępowania kanonizacyjnego / The influence of the opinion of the experts examining the alleged miracle on making the decision by the diocesan bishop to initiate canonization proceedings* 165
- A. **Moś**, *Działalność Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury / The activity of the Pontifical Commission for Cultural Heritage of the Church ...* 175

TEOLOGIA / THEOLOGY

- ks. G. **Karwowski**, *Męka Chrystusa w śpiewach Wielkiego Piątku / The passion of Christ in Good Friday songs* 187
- ks. R. **Sawicki**, *Apostolat maryjny i eschatyczny jako dominanta duszpasterskiego charyzmatu św. Stanisława Papczyńskiego (1631-1701) / Marian and eschatic apostolate as the dominant characteristic of the pastoral charisma of saint Stanislaus Papczynski (1631-1701)* 199

MATERIAŁY / HISTORICAL RESOURCES

- ks. W. **Guzewicz**, *Zmiany administracyjne w diecezji elckiej w latach 1992-2017 w odniesieniu do stanowisk proboszczów / Administrative changes of parish priests in the diocese of Elk in the years 1992-2017* 209
- ks. W. **Guzewicz**, *Zmiany administracyjne w diecezji elckiej w latach 1992-2017. Stanowiska wikariuszy / Administrative changes of parish priests in the diocese of Elk in the years 1992-2017* 229

„Studia Elckie” 19(2017), nr 3

- od Redakcji / Editorial 251

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- D. C. **Canceran OP**, *Who is God? Pope Benedict meets Pope Francis* 253
- R. **Podgórski**, *Filozofia fenomenologiczna Maxa Schelera i Romana Ingardena w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły / Max Scheler and Roman Ingarden’s phenomenological philosophy in “adequate anthropology” by Karol Wojtyła* 267
- ks. W. **Wojtyła**, *Między ontologią a logiką. Rola logiki w procesie poznania prawdy / Between ontology and logic. The role of logic in the process of knowing the truth* 283

PRAWO / LAW

- B. **Chylka**, *Granice zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP) / The boundaries of the principle of impartiality of public authorities in matters of personal conviction and outlooks on life (art. 25 paragraph 2 of the Polish Constitution)* 295
- M. **Kotowska-Lewińska**, Sz. **Kulmaczewski**, *Prawo a moralność – zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej / Law and morality – normative issues against the background of Polish judicial practice* 313

TEOLOGIA / THEOLOGY

- ks. M. **Bednarski**, *Zniszczenie kości ludzkich przez Jozasza w Betel (2 Krl 23,16-19) w świetle mezopotamskiej praktyki zaqiqu oraz taktyki wojennej królów asyryjskich / The destruction of human bones in Bethel (2 Kings 23,16-19) in the light of the Mesopotamian practice zaqiqu and tactics of war Assyrian kings* 327
- M. **Janik**, *Konotacje demonologiczne terminu פְּחָד לַיְלָה w Ps 91,5-6 / Demonic connotations of the term פְּחָד לַיְלָה in the Psalm 91,5-6* 349

ks. R. Sawicki , <i>Diecezja wigierska i jej dziedzictwo historyczno-pastoralne / The Wigry diocese and its historical-pastoral heritage</i>	363
---	-----

SPRAWOZDANIA / REPORTS

ks. R. Sawicki , <i>Sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. „25 lat Caritas Diecezji Elckiej”, Elk, 9 września 2017 r.</i>	381
--	-----

„Studia Elckie” 19(2017), nr 4

od Redakcji / Editorial	389
-------------------------------	-----

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

ks. K. Smykowski , <i>Inspiracje i metoda filozoficzna w teologii Hansa Ursa von Balthasara / Inspirations and method of Hans Urs von Balthasar's philosophy</i>	391
---	-----

HISTORIA / HISTORY

ks. M. Jodkowski , <i>Geneza erygowania parafii ewangelickiej w Rogiedlach na początku XX wieku / Genesis of the foundation of the Evangelical parish in Rogiedle at the beginning of the 20th century</i>	401
ks. A. Kopiczko , <i>Archiwa kościelne na ziemiach zachodnich i północnych a badania regionalne / Church archives in the western and northern territory and regional research</i>	419

TEOLOGIA / THEOLOGY

P. W. Kosiak , <i>Pascha Jezusa Chrystusa / The passover of Jesus Christ</i>	433
ks. A. J. Najda , <i>Rodzina miejscem rozpoznania i dojrzewania powołania / The family as the place of discernment and maturation of vocation</i>	451
M. Olczyk , M. Król , <i>Świeckość może być święta – przykłady Marianny Biernackiej i Stanisławy Leszczyńskiej / Secularity may be saint on Marianna Biernacka and Stanisława Leszczyńska' examples</i>	463
ks. A. Romejko , <i>Kwestia przemocy i terroryzmu w nauczaniu papieża Franciszka / The issue of violence and terrorism in the teaching of Pope Francis</i>	471

Lista Recenzentów / The list of Reviewers: „Studia Elckie” 19(2017), nr 1-4	487
---	-----

Spis treści / Contents: „Studia Elckie” 19(2017), nr 1-4	489
--	-----